

wereld
en zending
tijdschrift voor
missiologie

van oprichtingswerk
haar wederzijdse assistentie

tweede jaargang 1973

Inhoudsopgave

„WERELD EN ZENDING”, JAARGANG 1973

	A. Artikelen	blz.
Amalorpavadas, D. S.	Een schets van de theologische grondslag van de indigenisatie: de missie van de Kerk en het proces van de indigenisatie	289
Berg, J.	Kerend getij	408
Bolink, P.	Is God in de traditionele Afrikaanse religies een 'Deus Otiosus'?	446
Bouwman, G.	Het is zaliger te geven dan te ontvangen	3
Camps, A.	In memoriam voor dr. J. N. van Pinxteren	307
Dietrich, G.	Het ontwikkelingsethos in India en de rol van de godsdienst	337
van Engelen, J. M.	Wederzijdse assistentie binnen de Rooms-Katholieke Kerk. Ideologie en werkelijkheid	20
Gardet, L.	Bestudering van de Islam met het oog op een dialoog	273
Gillet, R. W./ Hogebrink, L. J.	Ontwikkeling als ramp	360
Hezewijk, E. van	Wederkerigheid en de personele assistentie: concrete aanzet en kritische vragen	222
Hoekman, R.	Jezus Christus is het antwoord, maar wat is de vraag? Een opgave voor de missiologie	181
Houtart, F.	Zuidelijk Afrika: socio-politieke analyse	241
VanderHoff, F. P.	Plaats en functie van de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika	131
Kerkhofs, J.	Welke Missie vanuit welke Kerk?	165
Kooiman, D. e.a.	Het probleem Taiwan (Formosa)	252
Lagerberg, C. S. I. J.	De kerk en de verstedelijking in tropisch Afrika	317
Lagerwerf, L.	Een sociologische benadering van „wederkerige assistentie van kerken”	73
Lagerwerf, L.	Bibliografie van Nederlandse missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1972	146
van der Linde, J. M.	Evangelisatie en humanisatie in de 17e en 18e eeuw. Een zendingshistorische verkenning	205
Piryns, E. D.	Japan en het christendom: een te overstijgen dilemma. Enkele missiologische overdenkingen	192
Rossum, R. G. van	Nabeschouwing op Chili's zwarte september	414
Sevenster, G.	Oude en jonge kerken samen één werkelijkheid	64
Steenbrink, K. A.	Kroniek - Missiologie in Nederland	297
Thomas, M. M.	De betekenis van heil (redding, bevrijding) in deze tijd	109

Verkuyl, J.	Wereldzendingconferentie te Bangkok. Uit het rapport van sectie III	124
Verkuyl, J.	Zending in zes werelddelen en de taak tot wederzijdse assistentie der kerken in verband daarmee	9
Verkuyl, J.	Kort bericht over de wereldzendingconferentie in Bangkok	90
Verkuyl, J.	Enkele notities over dr. M. M. Thomas	103
Vernooij, J.	Bezinning op family-planning in India	328
Verstraelen, F. J.	Evangelische bevrijding in het Caribisch gebied	372
Verstraelen-Gilhuis, G.	Assistentie aan en door onafhankelijke kerken	35
Verstraelen-Gilhuis, G.	Christenen uit de Derde Wereld over nieuwe missionaire wegen	46
Wessels, A.	Waarom Zambia David Livingstone herdenkt	462
	Een nieuwe lente in de ontmoeting tussen christenen en moslims? Verslag van de conferentie van christenen en moslims, gehouden van 12-18 juli 1972 te Brummana, Libanon	425

B. Boekbesprekingen

George Hood, In whole and in part	F. J. Verstraelen	82
'Funding agencies and development education'	C. Lagerberg	85
Quel missionnaire?	E. Jansen Schoonhoven	87
I. P. C. van 't Hof, Op zoek naar het geheim van de zending	J. van Lin	157
William J. Samarin, Tongues of Men and Angels (The Religious Language of Pentecostalism)	A. de Kuiper	157
Dagobert D. Runes, Handbook of Reason	A. de Kuiper	158
„Door de Wereld”. Dagboek 'Kerk Overzee'	J. van Lin	229
Tijdschrift voor geestelijk leven. Over de missie van de kerk	J. Verkuyl	230
A. H. van den Heuvel, „Een nieuw zendingstijdperk?”	C. H. Koetsier	232
Ludwig Rütli, Zur Theologie der Mission	R. v. Rossum/K. Steenbrink	232
Walter Trobisch, „Ik ben met jou getrouwd”	M. C. Jongeling	236
I. H. Enklaar, De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der Kemp	K. A. Steenbrink	313
G. Puchinger, „Zending en Ontwikkeling”	C. H. Koetsier	385
Bas de Gaay Fortman, Derde wereld in beweging. Bericht uit Zambia	F. J. Verstraelen	386
Walter Müller-Römhald, Philip Potter	J. Verkuyl	471
André Seumois O.M.I., Théologie missionnaire. I. Délimitation de la fonction missionnaire de l'église	J. Verkuyl	471

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 (redactiesec./eindredacteur)
Dr. F. J. Verstraelen

Inhoud:

		<i>pag.</i>
	Ten geleide	
<i>G. Bouwman</i>	Het is zaliger te geven dan te ontvangen (Hand. 20, 35)	3
<i>J. Verkuyl</i>	Zending in zes werelddelen en de taak tot weder- zijdse assistentie der kerken in verband daarmee	9
<i>J. M. van Engelen</i>	Wederzijdse assistentie binnen de Rooms-Katholieke Kerk. Ideologie en werkelijkheid	20
<i>F. J. Verstraelen</i>	Assistentie aan en door onafhankelijke kerken	35
<i>G. M. M. Verstraelen- Gillhuis</i>	Christenen uit de Derde Wereld over nieuwe missionaire wegen	46
<i>G. Sevenster</i>	Oude en jonge kerken samen één werkelijkheid	64
<i>L. Lagerwerf</i>	Een sociologische benadering van „wederkerige assistentie van kerken”	73
	Boekbesprekingen	

Ten geleide

De focus van dit thema-nummer is gericht op „wederkerige assistentie van kerken”. Een realistische beschrijving van en beschouwing over hedendaagse missionaire verhoudingen en met name de missionaire assistentie dient echter rekening te houden met 1. het doorwerken van de traditionele „zendingen uit het Westen”, 2. de worsteling om eigen identiteit van de uit deze zendingen voortgekomen „jonge kerken”, en 3. de geleidelijke groei van de „communio”-gedachte die zending ziet als een gemeenschappelijke opdracht van alle kerken.—Onder missionaire assistentie verstaan wij hier de bijdrage (in de vorm van personen, materiële en geestelijke goederen) die vanuit een bepaalde kerkformatie wordt gegeven aan een lokale kerkgemeenschap, opdat deze optimaal kan beantwoorden aan haar roeping het evangelie in haar eigen milieu te beleven en te verkondigen, waarbij tevens een stuk verantwoordelijkheid voor de universele missionaire opdracht gestalte dient te krijgen. Volgens evangelische maatstaf sluit missionaire assistentie immers altijd wederkerigheid in, d.w.z. in een assistentie-relatie zijn er nooit exclusief „donors” of „ontvangers”. Het aspect van „wederkerigheid” is in de huidige overgangssituatie, waarin de drie fasen van „dependence, independence, interdependence” veelal met elkaar verstrengeld zijn, vaak nog niet veel meer dan een visie, met slechts enkele aanzetten tot verwerkljking. Misschien zou het daarom momenteel realistischer zijn meer vaag te spreken van „nieuwe missionaire verhoudingen tussen de kerken”, waarin de interdependentie of wederkerigheid echter steeds meer nadruk en uitdrukking zal moeten krijgen. In een multi-disciplinaire behandeling van het thema door missiologen, nieuwtestamentici en sociologen doen wij een poging om op de hedendaagse en in het verschiet liggende veelvormige problematiek rond missionaire assistentie enigermate vat te krijgen: Prof. dr. G. Bouwman presenteert in een bijbels-theologische reflectie de apostel Paulus als een model voor de assistentie-verlener die al missionerend meer ontvangt dan hij zelf beseft. — Prof. dr. J. Verkuyl vraagt met name aandacht voor de omvorming van missionaire relatiepatronen tussen de protestantse kerken en brengt concrete voorbeelden en suggesties om te komen tot een globale interdependentie, met een realistische benadering voor de

vaststelling van prioriteiten. – Drs. J. M. van Engelen concentreert zijn analyse van de assistentie-situatie binnen de Rooms-Katholieke kerk op de vragen inhoeverre „wederkerige assistentie” een ideologie is en inhoeverre een aantoonbare groeiende werkelijkheid en dus haalbare „utopie”. – Dr. F. J. Verstraelen brengt enige gegevens van een opinie-onderzoek en van twee experimenten in Afrika betrekking hebbend op de assistentie-verhouding tussen „historische” kerken en „onafhankelijke” kerken. – Drs. G. M. M. Verstraelen-Gilhuis laat stemmen doorklinken van christenen uit de Derde Wereld over „nieuwe missionaire wegen”. Waar het gaat over „wederkerigheid” zijn de visies, voorstellen en initiatieven van de kerken uit Azië, Afrika en Latijns Amerika medebepalend voor de strategie van de universele zending en deze zullen van ingrijpende betekenis blijken te zijn voor onze eigen missionaire situatie en verantwoordelijkheid. – Terwijl de nieuwtestamenticus prof. dr. G. Sevenster aantoont dat de relatie van „interdependentie” een oerbijbels gegeven is, want stoelend op het fundament van de éne kerk en het éne evangelie, meent de sociologe drs. L. Lagerwerf dat wij in een relatie van een economisch „rijke” met een economisch „arme” kerk op een structureel probleem stuiten dat de verwezenlijking van wederkerigheid blijvend in de weg staat. Dat met het invoeren van nieuwe termen en slogans een missionaire relatie niet zonder meer verandert, hebben ook verschillende missiologen en missionaire werkers al opgemerkt, waarmee echter nog niet bewezen is dat „wederkerige assistentie” geen haalbare utopie zou zijn. Stof voor verdere discussie dus en voor een meer interdisciplinaire benadering! – Afsluitend vragen enkele boekbesprekingen aandacht voor recente publicaties betrekking hebbend op het thema.

Door verschillende auteurs is in dit nummer gewezen op de noodzaak van diepergaande analyse, meer informatie en onderzoek. De afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica heeft het hier besproken thema tot studieproject genomen en enkele resultaten van dit sinds 1970 voortgaande onderzoek worden hierbij aangeboden. Wij hopen ook in de toekomst hierover meer informatie te kunnen aanreiken, welke moge bijdragen tot het verder ombuigen van de missionaire éénrichtingsstroom naar echte wederkerige assistentie.

F. J. Verstraelen

G. BOUWMAN

Het is zaliger te geven dan te ontvangen (Hand. 20, 35)

Wie als exegeet wordt uitgenodigd een bijbels-theologische reflectie te geven op de wederkerige missionaire assistentie, belandt onherroepelijk bij Rom. 15, 27, waar Paulus schrijft over het hulpbetoon van de gemeenten van Macedonië en Achaïa aan de moederkerk van Jeruzalem: „Zij staan ook bij hen in de schuld; daar de heidenen deel hebben gekregen aan hun geestelijke gaven, zijn zij van hun kant verplicht hen materieel bij te staan”. De exegese van deze passage is niet moeilijk. Paulus beschouwt in dezelfde brief de oergemeente als de oude stam, waarop de heiden-christelijke takken tegen hun aard in geënt zijn en waaraan zij hun leven te danken hebben (Rom. 11, 16–24). De toepassing op de huidige missionaire verhoudingen ligt intussen minder eenvoudig. De moederkerk van het Westen pretendeert niet alleen de jonge kerken de waarheid gebracht te hebben, zij steunt ze ook op materieel gebied. Van wederkerigheid is hier op het eerste gezicht geen sprake. Maar was het in de paulinische situatie wel zo’n duidelijke wisselwerking? „Het is zaliger te geven dan te ontvangen”, vindt Paulus (Hand. 20, 35). Misschien heeft hij meer ontvangen dan hij zelf weet. Dat willen wij in deze korte bijdrage nader onderzoeken. Ik zou daartoe de zojuist gestelde vraag willen herleiden tot de volgende: wat is de kern van het paulinische denken en waaraan dankt hij dit inzicht? Wanneer wij ons voorlopig beperken tot de brief aan de Romeinen, dan is het antwoord niet moeilijk te geven: Christus is het einde van de Wet (Rom. 10, 3). Niet dat Christus (of Paulus) de wet heeft opgeheven. „Wie zijn naaste bemint, heeft de wet vervuld”, schrijft Paulus (Rom. 13, 8) en daarmee zegt hij indirect, dat de christen die wet moet vervullen. De zo vaak herhaalde bewering, dat Paulus de wet van Mozes zou hebben afgeschaft, is daarom al onmogelijk, omdat voor de apostel het gezag van de Schrift sluitpost is van iedere bewering. En al maakt hij in zijn exegese wel eens rare sprongen, men kan hem toch niet de enormiteit aanwrijven, dat voor hem wet en profeten (d.i. de Schrift)

de basis zijn van zijn evangelie (Rom. 1, 17; 3, 21), terwijl hij tegelijkertijd die wet ontkracht. Zeker, de christen staat niet onder de wet, maar onder de genade (Rom. 6, 14). Dat wil echter niet zeggen, dat hij zonder wet leeft. De betekenis van deze veel geciteerde zin kan niet anders zijn dan deze: het heil van de mens is niet afhankelijk van zijn wetsbetrachting, maar van zijn geloof in een God die hem rechtvaardigt ondanks zijn zondigheid (Rom. 4, 5).

Dit zijn allemaal bekende zaken voor wie enigermate vertrouwd is met de paulinische theologie. De vraag is echter: hoe is de apostel tot dit inzicht gekomen? Een blik op de brief van Jacobus leert ons overduidelijk, dat dit geen gemeengoed is binnen de christenheid (Jac. 2, 14-26). Wij kunnen rustig stellen, dat Paulus hier de lijn van Jezus doortrekt. Maar Paulus heeft de christenen niet vervolgd, omdat zij in Jezus de Messias zagen. Althans niet zonder meer, want de geschiedenis van het joodse volk leert ons, dat er met name rond het begin van onze jaartelling talrijke messias-figuren zijn geweest, die wel door de Romeinen zijn gedood maar niet door hun eigen volk werden verworpen (vgl. Hand. 5, 37). Er moet in het leven van Jezus en zijn volgelingen een element gelegen hebben, dat voor wetsgetrouwe Joden als een Saulus een dodelijke bedreiging inhield.

Jezus heeft nooit een wet afgeschaft. Wie dat beweert, zal het moeten bewijzen en dat zal hem niet licht vallen, nog afgezien van uitdrukkelijke uitspraken als Mt. 5, 18: „Eerder nog zullen hemel en aarde vergaan, dan dat er één jota of haaltje vergaat uit de Wet.” En toch worden christenen ervan beschuldigd, dat zij lastertaal spreken tegen Mozes en tegen God, waarmee zonder twijfel de Wet van Mozes bedoeld is (Hand. 6, 13-15). Het is duidelijk, dat hier, evenmin als bij Paulus, niet de wet als som van voorschriften bedoeld kan zijn, maar de wet als heilssysteem. Jezus heeft het koninkrijk Gods beloofd aan armen en lijdenden, die in de bestaande religieuze opvattingen als door God getekenden golden: „Wie heeft gezondigd, zichzelf of zijn ouders, dat hij blind geboren werd?” (Joh. 9, 2). Hij heeft aangetoond, dat God zijn zoon even mild laat schijnen over goeden als slechten en dat de akker van de onrechtvaardige even goed nat wordt als het regent (Mt. 5, 45). Daarmee ondergroef hij de geldende opvatting, dat geluk altijd Gods zegen is en ongeluk een straf van God.¹⁾

Dat hadden overigens al anderen vóór Hem gezien. Zo schrijft de Prediker: „Allerlei heb ik gezien in mijn ijdele dagen: er is een rechtvaardige, die ondanks zijn gerechtigheid te gronde gaat en er is een goddeloze, die ondanks zijn boosheid een lang leven heeft” (Pred. 7, 15). En hij knoopt (vrij vertaald) er de cynische raad aan vast: „weest dus niet al te braaf, want wie weet of het allemaal wel waar is; maar wees ook niet te goddeloos, want misschien is het toch waar!” Men kon dus in Israel nogal wat beweren zonder een ketter te zijn, want het boek Qohelet oftewel Prediker is toch maar op de canon van de heilige geschriften gekomen.

Maar Jezus heeft deze en dergelijke dingen niet alleen geleerd, Hij heeft ze ook gedaan! Hij liet zich door notoire zondaars aan tafel nodigen en at met hen. Hij bestond het om op de sabbat en uitgerekend in de synagoge zieken te genezen (Mc. 3, 1-6; Lc. 13, 10-17; 14, 1-6). Waarom deed Hij dat eigenlijk? Had die man die achtendertig jaar ziek was (Joh. 5, 5), niet een paar uur kunnen wachten tot de sabbat voorbij was? Waarom spaarde Jezus de religieuze gevoelens van die mensen niet? Hij was kennelijk tot de conclusie gekomen, dat woorden niet volstaan om mensen van hun godsdienstige angsten en taboes te bevrijden. Men zou zijn houding kunnen vergelijken met die van onze eerste geloofsverkondigers die naar de bijl grepen om heilige eiken om te hakken. Een bewering als deze: „De sabbat is gemaakt voor de mens, maar niet de mens om de sabbat” (Mc. 2, 27), is in onze ogen misschien veel belangrijker dan zo'n genezing en toch zien wij dat men genoemde uitspraak ongestraft laat, terwijl de genezing die erop volgt, de tegenstanders doet besluiten Jezus uit de weg te ruimen (Mc. 3, 6).

Wij onderbreken de gang van ons betoog even voor een theoretische beschouwing. Hoe zijn dergelijke taboes eigenlijk ontstaan? Het is immers duidelijk, dat de wetten er zijn voor de mens en niet omgekeerd! De grondgedachte van de joodse ethiek is gelegen in de „gerechtigheid”, d.i. in de juiste relatie van de mens tot zijn wereld. Wanneer een mens met heel zijn wereld in volmaakte harmonie leeft, dan is hij een gerechtige.²⁾ Natuurlijk heeft dit ideaal op den duur concrete vorm aangenomen in allerlei gebruiken en gewoonten die nog weer later in wetten zijn vastgelegd. Wetten zijn dus geboren uit de realiteit van het leven en moeten daaraan ook ondergeschikt blijven. In feite zien wij

echter, dat dergelijke levensinterpretaties gemakkelijk de band met het leven verliezen. Dan verharden ze tot een ideologie, die niet langer door het leven gerelativeerd en gecorrigeerd wordt. In theorie zal niemand met deze gedachte moeite hebben. Je kunt zelfs nog verder gaan en beweren, dat iedere mensenwet in de grond voorlopig is zoals Heering het stelt in zijn „Ethiek der voorlopigheid”.³⁾ Het wordt pas riskant, wanneer men metterdaad voorop gaat lopen en de oude wetten achter zich laat. Kennelijk voelt de gemeenschap intuïtief aan, dat de wet die ontstaan is door gewoonte pas werkelijk bedreigd wordt wanneer men die gewoonte doorbreekt.

Keren we terug naar ons onderwerp. Jezus moest sterven omdat Hij *metterdaad* de godsdienstige ideologieën van zijn tijd doorbroken heeft. En Hij deed dat niet, omdat Hij het er theoretisch niet mee eens was, maar omdat mensen er het slachtoffer van werden. En deze lijn heeft de oerkerk en met name Paulus doorgetrokken. Het bevrijdende inzicht, dat de liefde ons geworden en niet verdiend kan worden door prestaties, is niet de vrucht van theologische bezinning geweest maar van missionair handelen. „Waarom wilt gij God tarten, aldus Petrus, door de leerlingen een juk op de hals te leggen, dat noch onze vaders noch wij in staat geweest zijn te dragen?” (Hand. 15, 10). De dagelijkse ervaring heeft Paulus tot het inzicht gebracht, dat het onderhouden van de joodse wet in haar totaliteit voor de nieuwbekeerden een onmogelijke opgave was. (Men vraagt zich af, of eigenlijk niet hetzelfde geldt voor heel wat onderdelen van de christelijke ethiek ten aanzien van bepaalde culturen – maar dat terloops.) Daarom werd een groot aantal voorschriften voor de heiden-christenen als niet-bindend verklaard. Maar in feite kwam daardoor heel de wet op losse schroeven te staan. De beschuldiging, dat Paulus aan alle Joden die onder de heidenen leven afval van Mozes leerde door te verklaren, dat ze hun kinderen niet moesten besnijden en niet moesten leven volgens de gebruiken (Hand. 21, 21), hoeft helemaal niet waar te zijn. Maar door voor heiden-christenen de wet niet te urgeren, heeft hij haar in feite buiten werking gesteld. Het historische conflict tussen Petrus en Paulus te Antiochië berustte hierop (Gal. 2, 11–14). Door met heiden-christenen deel te nemen aan de liefdemaaltijd keurde Petrus niet alleen hun leefwijze goed maar zette hij tegelijk de joodse zeden en gebruiken op losse schroeven.

Dat hadden de „mannen van Jacobus” heel goed doorzien en omgekeerd zag Paulus in dat een dergelijke ostentatieve daad nodig was om te laten zien, dat het de kerk ernst was met haar strijd voor de vrijheid.⁴⁾ Ik wil hiermee niet ontkennen, dat de Damascus-ervaring het beslissende moment in het leven van Paulus geweest is. Daar heeft hij de bittere ervaring opgedaan, dat een mens in alle onderdelen „volmaakt” kan leven (Phil. 3, 6), terwijl hij toch over de hele lijn fout zit. Maar hij heeft nog drie jaar nodig gehad om daaruit de consequenties te trekken ten aanzien van de prediking onder de heidenen (Gal. 1, 18–21; Hand. 22, 17–21).⁵⁾ En hij kwam pas werkelijk los van zijn verleden toen hij al missionerend de betrekkelijke waarde van heel veel wetten aan den lijve ondervond. En hiermee zijn wij terug bij ons uitgangspunt. Volgens Paulus in Rom. 15, 27 zijn de heiden-christelijke gemeenten de ontvangers, tenminste wat de geestelijke gaven betreft. Na het bovenstaande lijkt mij dit op zijn minst twijfelachtig. Zonder iets af te willen doen aan de enorme inzet waarmee Paulus de Blijde Boodschap aan de heidenen verkondigd heeft, moeten wij toch constateren, dat het de ontmoeting met de hellenistische wereld geweest is, die hem gemaakt heeft tot de apostel van de christelijke vrijheid. Hij is trouwens eerlijk genoeg dit toe te geven. Hij verlangt er naar de Romeinen te ontmoeten om hen enige geestelijke gaven te kunnen meedelen, maar eigenlijk om bij hen en met hen vertroosting te smaken van een gemeenschappelijk geloof (Rom. 1, 11v).

Het is al vaak gesteld, dat de jonge kerken een wezenlijke bijdrage kunnen leveren aan het christendom, doordat zij bepaalde waarden en inzichten toevoegen aan het bestaande geloofsgegeven. Ook dat leert de geschiedenis van het oudste christendom. Veel belangrijker echter lijkt mij de bijdrage die zij leveren aan de ont-ideologisering (dit lelijke woord is niet van mij!). Juist religieuze gemeenschappen, die geleerd hebben de ontwikkeling van het kerkelijk leven te zien als zich afspelend onder Gods leiding, zijn daardoor gepredisponerd om allerlei historisch gegroeide wetten en gebruiken met een goddelijke onaantastbaarheid te versieren. De geschiedenis van de kerken leert ons overduidelijk, dat het christendom maar al te dikwijls geknield heeft voor het maaksel van zijn eigen handen en geroepen heeft: „Dit is uw god, Israel” (Ex. 32, 4). En dat terwijl zijn Heer en Meester juist de dood ingegaan is om de

mens te bevrijden van het juk der wet. „Hij die de twee werelden één gemaakt heeft en de scheidsmuren heeft neergehaald door in zijn vlees de vijandschap, de wet der geboden met haar verordeningen te vernietigen” (Ef. 2, 14v). De religieuze mens heeft een sterke behoefte aan vast omschreven wetten en normen. Zij zijn hem niet alleen een middel tot zelfbevestiging maar doen hem tevens een norm aan de hand waarmee hij anderen kan beoordelen en veroordelen. Daarom alleen al is „missie” broodnodig. Telkens weer opnieuw hebben wij een exodus nodig, moet de Kerk het vertrouwde huis, waar alle dingen op hun plaats staan, verlaten om niet opnieuw dienstbaar te worden aan de Machten, die Christus onttroond heeft (Col. 2, 15). ⁶

Opmerkingen

1. G. Bouwman, Gods gerechtigheid bij Paulus: een nieuwe benadering, in: Tijdschrift voor Theologie 11 (1971) 141-158, blz. 152.
2. G. H. ter Schegget, Partijgangers der armen, Baarn 1971, blz. 9-16.
3. H. J. Heering, Ethiek der voorlopigheid, Nijkerk 1972.
4. W. Schmithals, Paulus und Jakobus, Göttingen 1963, blz. 57.
5. J. Jeremias, Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus, Stuttgart 1971, blz. 26.
6. G. Bouwman, De brieven van Paulus aan de Kolossenzen en aan Filemon, Roermond 1972, blz. 97v.

J. VERKUYL

Zending in zes werelddelen en de taak tot wederzijdse assistentie der kerken in verband daarmee

INLEIDENDE OPMERKINGEN

Wie de ontwikkelingen volgt van de vervulling van de missionaire taak in de wereld wordt getroffen door het feit, dat de koers in die ontwikkeling telkens uitgezet werd aan de hand van bepaalde kernwoorden, leuzen, wachtwoorden, bakens of hoe men het verder wil noemen. „De evangelisatie van de wereld in deze generatie” (John Mott, Edinburgh Conferentie van 1910), „Deelgenootschap in gehoorzaamheid” (Whitby Conferentie) waren zulke leuzen. In de huidige situatie van de wereldzending zijn twee van deze kernuitdrukkingen naar voren gekomen, die in dit stuk onze aandacht zullen vragen, namelijk de visie op de missionaire taak vanuit alle zes werelddelen en in verband daarmee de roeping tot „wederzijdse assistentie van kerken”.

ENKELE OPMERKINGEN OVER DE INVLOEDEN DIE HEBBEN GELEID TOT HET ONTSTAAN VAN DEZE VISIE

a. De invloed van het proces van ontkerkelijking in de westerse wereld
Langzaam werden de kerken in Europa gedwongen te ontwaken uit de ideologische roes van het Corpus Christianum en ootmoedig te erkennen, dat de kerken minderheidskerken zijn geworden in samenlevingen die niet meer leven onder het licht van Gods beloften en eisen.
De studies van Kruyt, Goddijn, Faber, ten Have, Dekker over ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland geven ons voor Nederland gegevens in handen, die genoeg zijn om ons ervan te overtuigen dat wij ook in Nederland voluit in de missionaire situatie leven.
Ik werk dit nu niet verder uit, maar wil slechts één opmerking maken. Missionaire arbeiders uit het Westen, die terugkeren naar wat vroeger het „thuisfront” heette, ervaren soms dieper dan wie ook de schok, die uitgaat van het vervreemdingsproces in het Westen. Een van de vele getuigenissen daarover wil ik hier citeren. Een bekend zendingsarbeider,

werkzaam in Korea, Rev. Samuel H. Moffett, schreef in 1972 in „Princeton Seminary Bulletin” tijdens een verlofperiode in Engeland: „In vroegere dagen betekende verlof een zich tijdelijk terugtrekken van het „zendingsfront” op het thuisfront voor rust en herstel van krachten in de hartelijke omhelzing aan het hart van het christendom: het Westen. Het christendom heeft geografisch gesproken geen hart meer en thuis-komen heeft meer van een ijzige schok dan van een hartelijke, warme omhelzing.”

b. De invloed van de „jonge kerken”

De leus, die later geformuleerd werd als „six continents-concept” (de visie op de missionaire taak vanuit alle zes werelddelen) ontstond echter niet alleen door de ervaring, dat de „oude kerken” in een minderheidspositie zijn terechtgekomen, maar ze vond ook haar oorzaak in het feit, dat de „jonge kerken” in Azië en Afrika niet langer meer aangezien willen worden als „dochter-kerken”, als uitvloeisel van de oude kerken, als satellietkerken die om de oude kerken cirkelen of als ecclesiastische kolonies van de westerse kerken. Ze ondervinden en ontdekken, dat ze een eigen identiteit hebben, dat ze anders zijn, dat ze zich moeten ontdoen van de gestalte van de „leenman”, die hen opgedrongen was in de tijd van de westerse culturele invasie en penetratie. Onder de invloed van deze en dergelijke ervaringen ontstond het besef, dat de oude concepties niet meer bruikbaar zijn en dat gezocht moet worden naar nieuwe concepties en relaties. De verdeling tussen de „christelijke wereld” en de niet-christelijke wereld, die in het zgn. Constantijnse tijdperk (van de 4e tot de 18e eeuw) gangbaar was, is volstrekt onhoudbaar geworden en moet worden losgelaten.

De eerste wereldzendingconferentie, die van Edinburgh (1910), werkte nog met deze verouderde onderscheidingen. De wereldzendingconferentie van Mexico City (1963) brak radicaal met deze oude visie en poneerde het begrip „zending in zes werelddelen” en gaf enkele voorlopige voorzichtige aanduidingen betreffende de roeping tot wederzijdse assistentie, die daaruit voortvloeit. In de jaren die aan de conferentie van Mexico City voorafgingen, vinden wij reeds allerlei publicaties die a.h.w. preluderen op het begrip „zending in zes werelddelen” en de daarmee samenhangende roeping tot wederzijdse assistentie.

HET ONTSTAAN VAN DE TERMEN „ZENDING IN ZES WERELDDELEN” EN „WEDERZIJDSE ASSISTENTIE”

Het was de conferentie van Mexico City die het begrip „zending in zes werelddelen” centraal stelde. Maar er waren in de voorafgaande jaren toch reeds allerlei artikelen en publicaties, die in deze richting tenderden. Ik begin met een frappant artikel van de later zo bekende Paul Devanandan uit India. Na de wereldzendingconferentie van Tambaram (Madras) in 1938 schreef dr. Paul Devanandan in „The Guardian”, een kerkelijk maandblad in India (januari 1939) het volgende:

„De Tambaram Conferentie stelde op de voorgrond een nieuw gevoel van solidariteit en gemeenschap, een bewustzijn van het oecumenisch aspect van de wereldgemeenschap van de universele kerk, waarin de jongere en de oudere kerken samen functioneren in een eenheid die voortkomt uit de realisering van de gezamenlijke drang om het evangelie te proclameren. De voornaamste verantwoordelijkheid van de kerk is te functioneren en die kerk functioneert die het Evangelie verbreidt. Vergeleken met die gemeenschappelijke drang verdwijnt de neiging om onze verschillende denominaties te conserveren op de achtergrond. Dit accent, in Tambaram, op de kerk als principieel oecumenisch zal in de toekomst aan betekenis winnen want het is gefundeerd in een nieuw besef van een „wederkerigheid van verplichtingen”, waarin er niets beschamends ligt in het ontvangen van hulp, zij het in de vorm van geld of van mensen en waarin er geen plaats is voor ressentiment als de kerken die deze hulp ontvangen ook zichzelf het recht toekennen om te beslissen hoe zulke personele en financiële bijdragen het beste kunnen worden aangewend. Waarop het aan komt is goed te functioneren, niet om de rechten van gever of ontvanger te bestendigen. De consequentie daarvan zal moeten zijn een verbondenheid en deelgenootschap met meer wederzijds begrip en een samenbrengen van christelijke machten in het „strijdfront”, waar de behoefte aan militante evangeliserende arbeid het meest acuut is.”

Er waren voorts twee publicaties waarin het begrip „zending in zes werelddelen” en „wederzijdse assistentie” reeds vóór Mexico City werd uitgewerkt, in de eerste plaats een brochure van dr. Lesslie Newbigin, de toenmalige directeur van de afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken, dat verscheen onder de titel: „One Body, one Gospel, one World” („Eén Lichaam, één Evangelie, één wereld”); en in de tweede plaats een symposionboek, uitgegeven onder leiding van Charles C. West en David M. Paton onder de titel: „The missionary Church in East and West” („De missionaire kerk in Oost en West”).

Een van de verdiensten van de wereldzendingconferentie van Mexico City was, dat deze conceptie over zending in zes continenten voor het eerst centraal werd gesteld. Voor het eerst werden daar de reeds lang verouderde onderscheidingen tussen „westerse zending” en „inheemse kerken” prijsgegeven. Voor het eerst werd daar als uitgangspunt gekozen, dat het thuisfront overal is en dat de kerk in alle zes werelddelen wordt geconfronteerd met dezelfde fundamentele problemen en taken. De boodschap die van Mexico City is uitgegaan, is vervuld van dit uitgangspunt. Wij citeren uit die boodschap twee zinnen:

„Wij betuigen, dat alle christenen geroepen worden gezamenlijk voort te gaan in de vervulling van de wereldwijde missionaire taak. Wij geloven, dat de tijd gekomen is waarin wij voorwaarts moeten gaan in de richting van gezamenlijke planning en gezamenlijke actie. Het feit, dat Christus niet verdeeld is, moet duidelijk gemaakt worden in de structuur van de zendingsarbeid op een wijze die voor geen misverstand vatbaar is. Wij moeten geconfronteerd worden met de verreikende consequenties daarvan voor alle kerken.”

En uit het slot citeren wij deze zin:

„Nog zien wij niet al de veranderingen die daarvoor vereist worden, maar wij gaan voorwaarts in geloof, want Gods doel blijft gelijk: alle dingen te brengen onder het Hoofd, Christus. In deze hoop wijden wij onszelf opnieuw toe aan Zijn zending in de geest van eenheid en in ootmoedige afhankelijkheid van de levende Heer.”¹⁾

Het waardevolle van de visie die achter deze boodschap werkzaam is, is dat de universaliteit van de missionaire roeping wordt beseft („het thuisfront is overal”). Voorts, dat een afwending van paternalistische structuren zich langzaam aftekent en dat er – eindelijk – gestreefd wordt naar opheffing van éénrichtingsverkeer in de relatiepatronen tussen kerken.

Terecht werd in Mexico City gezegd, dat wij nog slechts aan het begin staan van de vulling van begrippen als „zending in zes werelddelen” en van de roeping tot wederzijdse assistentie. Wij zijn net als kuikens, die uit de harde schaal van het ei stappen en die de schaal nog achter zich aan slepen. Men lette slechts op het handhaven van verouderde termen en op de relicten van ouderwetse relatiepatronen.

Wij willen hier nog aan toevoegen, dat de bijbelse noties van 1 Cor. 12, waarin zo buitengewoon duidelijk de afhankelijkheid van alle gemeenten van het Hoofd, Christus wordt benadrukt en waarin tevens de inter-

dependentie van alle gemeenten binnen het Lichaam van Christus zo helder wordt uiteengezet, het uitgangspunt vormt van onze beschouwing. Deze bijbelse noties zullen echter door twee nieuwtestamentici in dit nummer nader worden uitgewerkt.

OMVORMING VAN DE RELATIEPATRONEN TUSSEN DE KERKEN

De relaties tussen de westerse kerken en die in Azië en Afrika zijn vaak paternalistisch geweest of maternalistisch (zoals bijvoorbeeld de relatie tussen de moeder- en dochterkerken in Zuid-Afrika). Ze dragen ook dikwijls het stempel van ecclesiastisch kolonialisme. Ze zijn ook in de nieuwe fase vaak eenzijdig-bilateraal geweest, met alle voor- en nadelen daarvan. Er zijn echter in de laatste jaren naast de bilaterale relaties in feite reeds vele multilaterale relaties ontstaan. Het relatiepatroon binnen de wereldfondsen als het „Theological Education Fund”, de „Agency for Christian Literature Development”, de „World Association for Christian Communication” enz. is multilateraal en omvat in feite relaties tussen alle kerken die lid zijn van de Wereldraad van Kerken. Wanneer men de relatiepatronen nagaat binnen de „Kontinentale Kommission für Kirche und Mission in Indonesien”, dan kan men constateren, dat in deze relatiepatronen vooral Europese kerken die historische banden hebben met bepaalde kerken in Indonesië, samenwerken.

Een opvallend verschijnsel is voorts, dat allerlei multilaterale relaties zich ontwikkelen binnen bepaalde „confessionele families”. Men denke aan de relatiepatronen binnen de Lutherse Wereldfederatie, de kerken der „Lambeth Conferentie”, de „Presbyterian Alliance”, de wereldorganisatie der Methodisten enz.

De wijzigingen die zich voltrekken binnen de relatiepatronen in de Rooms-Katholieke kerk zijn sinds het Tweede Vaticanum duidelijk te zien. Er is een tendens om binnen het monarchisch-hiërarchische relatiëkader meer ruimte te bieden voor de ontwikkeling van het nationale episcopaat. De spanningen waarmee deze wijzigingen gepaard gaan, zijn met de handen te tasten.

Het is niet mogelijk al deze relatiepatronen hier te analyseren. Wij willen slechts vragen wat in de concrete situatie nu gedaan moet worden aan een zodanige restructurering van de relaties, dat de interdependentie

van kerken in nieuwtestamentische zin daarin beter tot uitdrukking komt. In de concrete situatie betekent dat m.i., dat wij moeten streven naar meer multilaterale wederzijdse relaties zonder de positieve waarden te verliezen die de bilaterale relaties hadden, hebben en zullen hebben. De positieve waarden van bilaterale relaties zijn vele en worden vooral door de kerken in de ontwikkelingslanden benadrukt. Deze positieve waarden zijn niet moeilijk te formuleren. Binnen deze relaties wordt de betekenis van de gemeenschappelijke geschiedenis waaraan bepaalde kerken deel hebben, erkend en gewaardeerd. Binnen deze relaties zijn talloze cognatieve banden ontstaan, die een concreet teken zijn van de gemeenschap in Christus waartoe kerken geroepen zijn. Binnen deze relaties vindt regelmatig overleg plaats en zijn akkoorden, overeenkomsten mogelijk, waarin men telkens opnieuw vastlegt de vorm die de wederzijdse assistentie zal aannemen.

Het zou echter in strijd zijn met de nieuwtestamentische noties over interdependentie van kerken, als bepaalde kerken zich beperkten tot bilaterale relaties. Zeer nodig is het om samen met alle kerken die in een bepaalde regio activiteiten ontplooiën te overzien wat gezamenlijk voor een geheel land of een gehele regio kan worden gedaan. In Indonesië bijvoorbeeld zal aan de oproep van de Indonesische Raad van Kerken om Indonesië te bezien als één zendingsveld gehoor moeten worden gegeven. In Kameroen is het ongeoorloofd om alleen te letten op de aktieradius van wat in bilaterale relaties ontstond, enz.

Maar daarnaast moet er de bereidheid zijn om binnen de desbetreffende wereldorganen na te denken over de totale missionaire taak in de gehele wereld. Natuurlijk is het niet mogelijk om overal in de concrete vervulling van die taak te participeren. Dat „liefde thuis begint” en dat wij moeten oppassen, dat wij in het oecumenisch verkeer geen „Strassenengel und Hausteufel” („op straat engelen en thuis duivels”) worden, is onloochenbaar waar. Maar evenzeer is het waar, dat wij met ogen, die gescherpt zijn door het Nieuwe Testament moeten leren denken en handelen binnen het totale referentiekader van „soma tou Christou”, „één Lichaam, één Evangelie, één wereld”. In de participatie aan de missionaire strategie moet tot uitdrukking komen, dat wij op wereldniveau en op lokaal niveau bereid zijn mee te werken aan de communicatie van het christelijk geloof overal waar dat van ons gevraagd wordt

en waar wij in staat zijn te reageren op Gods wenken.

Het komt ons voor, dat voor de uitoefening van deze interdependentie het oecumenische orgaan voor wereldzending en evangelisatie, de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie, meer dan tot nu toe de ontmoetingsplaats van kerken behoort te worden waarbinnen de vraag aan de orde moet komen welke kerken hulp van node hebben en op welke wijze een werkverdeling tot stand kan worden gebracht, die rekening houdt met de gehele missionaire taak in de gehele wereld. Terecht hebben zowel de conferentie van kerken in Oost-Azië als de regionale conferentie van kerken voor Afrika er in allerlei verklaringen de nadruk op gelegd, dat de „confessional families” in vele opzichten een sta-in-de-weg vormen voor de ontwikkeling van zulk een globale interdependentie van kerken. Het komt mij voor, dat die klacht gegrond is. Welk nut een organisatie als de Gereformeerde Oecumenische Synode kan hebben voor zulk een interdependentie van kerken is mij een raadsel. Dat het daartoe een nutteloos instrument is, is reeds lang duidelijk, al wil nog niet ieder dat feit erkennen. Grotere organisaties van „confessional families” als de Presbyterian Alliance, de Lutherse Wereldfederatie enz. hebben soms de neiging om „familieziek” te zijn, maar hebben in de laatste jaren getoond, dat ze mee willen denken en handelen in het proces van globale interdependentie. Wij zullen binnen zulke organisaties die laatste tendens krachtig moeten stimuleren.

KRITERIA VOOR DE VASTSTELLING VAN DE NODEN EN BEHOEFTE
VAN BEPAALDE REGIO'S WAT BETREFT DE MISSIONAIRE EN DIAKO-
NALE E.A. ASSISTENTIE

Voor ons onderwerp mag de vraag niet ontweken worden wat eigenlijk de criteria zijn voor de noden en behoeften van bepaalde regio's met betrekking tot de missionaire, diakonale e.a. assistentie. Men kan deze vraag niet oplossen door het slaken van enkele wilde kreten. Noch de veel gehoorde leus: „Missionary go home”, noch de generalisatie „dat er in Azië en Afrika duizenden missionaire en diakonale werkers uit het buitenland nodig zijn, meer dan ooit tevoren” leveren enige wezenlijke bijdrage aan de beantwoording van deze vraag. Het gaat ons in dit artikel niet primair om de vraag of er buitenlandse zendings- en diakonale assistentie nodig is en buitenlandse ontwikkelingswerkers aan projecten en programma's, maar om de dieper liggende vraag welke

noden en behoeften er in een bepaalde regio of land zijn, gezien vanuit de totale taak der kerk.

Is het voldoende als een jonge kerk het hoofd boven water kan houden en zichzelf continueren kan? Of moet men denken aan de totale taak van de kerk in een regio of land? Wie stelt de noden en de omvang van die taken vast? Wat zijn de prioriteiten? Hoe leert men zien wat reële noden zijn? Hierover wil ik enkele zeer algemene opmerkingen maken.

1. Het is dringend nodig, dat in allerlei regio's en landen waar dat mogelijk is een team van deskundigen een gezamenlijk onderzoek verricht, de situatie en de noden en behoeften analyseert om tot een alomvattend en verantwoord inzicht en overzicht te komen.

Het is eigenlijk verbazingwekkend, dat in de kring van de protestantse kerken zo weinig gedaan is aan systematische research vanuit deze optiek. Wie de geschiedenis van de protestantse zending nagaat, wordt enerzijds getroffen door de wonderen van Gods leiding, die leidde tot het entameren van missionaire arbeid in bepaalde streken, maar anderzijds is die geschiedenis ook vol van willekeur in de bepaling van de strategie en van verwaarlozing van grote gebieden.

De Rooms-Katholieke kerk heeft vanuit haar monarchische en hiërarchische structuur vooral in de laatste jaren meer aandacht geschonken aan systematische research en analyse. In Azië en Afrika en Latijns Amerika zijn overal pastorale research instituten en Karl Rahner heeft de opzet van een research instituut voor het „wereldpastoraat” bepleit. Men hoeft geen bewonderaar te zijn van de monarchische kerkstructuur van de kerk van Rome om toch diep respect te hebben voor de visie die in de oprichting van zulke pastorale instituten tevoorschijn komt. Ook aan protestantse zijde begint meer systematische research. De studies van de Presbyteriaanse sociologen W. Stanley Rycroft en Myrtle M. Clemmer over bepaalde regio's, de dertien „World Studies of Churches in Mission” van de afdeling voor wereldzending en evangelisatie, en om nog één voorbeeld te noemen, het grootscheepse overzicht over de totale situatie van de kerken in en van Indonesië, dat onder leiding van de theoloog-socioloog dr. Frank Cooley in Indonesië geschiedt, zijn een bewijs dat de behoefte aan research wordt ingezien als het gaat om de hierboven aan de orde gestelde vragen.

Het wordt hoog tijd, dat zendingsinstanties en diakonale instanties van de „jonge kerken” en samenwerkende westerse kerken hun strategie niet langer bepalen op basis van invallen, geruchten en kreten, maar op basis van gedegen onderzoek.

2. In de tweede plaats is het nodig te komen tot een gezamenlijke opstelling van prioriteitschema's in een alomvattend programma voor verkondiging, diakonia en ontwikkelingsprojecten.

3. In de derde plaats is het nodig om de aard en kwaliteit en opleiding te omschrijven van mensen uit binnenland en buitenland, die nodig zijn voor de uitvoering van de projecten en programma's en voor de bezetting van de posten die in het geheel om vervulling vragen.

4. In de vierde plaats is het nodig om veel meer aandacht te schenken aan de zgn. onbearbeide gebieden, d.w.z. aan geografische gebieden die nog nooit binnen de communicatie van het Evangelie betrokken zijn en onbearbeide gebieden in sociologische zin, d.w.z. lagen van de bevolking die verwaarloosd zijn in gebieden waar de kerk wel gevestigd is.

Toen dr. Donald McGavran tot de Algemene Vergadering in Uppsala de oproep deed uitgaan om vooral te denken aan de honderden miljoenen, die het Evangelie nog nooit hebben gehoord, vonden velen dat een overbodige oproep. De opsteller van het Uppsala-rapport „Renewal in Mission”, dr. John V. Taylor vond dat niet en men kon de echo van de roep van McGavran horen in dat stuk. Toch is het een feit (ook dr. A. H. van den Heuvel wijst daar opnieuw op in zijn brochure: „Een nieuw zendingstijdperk?”), dat de onbearbeide gebieden niet voldoende aandacht krijgen. Ik heb zelf daar heel vaak op gewezen, o.a. in Indonesië en ik ben van mening, dat dit onderwerp hoog op de prioriteitenlijst moet staan als raden van kerken met hun westerse partners consultaties houden over wat ze gezamenlijk behoren te doen.

5. In de vijfde plaats zullen wij in studie en gebed, in overleg en consultatie bezig moeten zijn met de vraag op welke wijze wij weer inzicht kunnen verwerven in de gezamenlijke taak in die gebieden, die onder de druk van totalitaristische ideologieën en om andere politieke redenen geïsoleerd zijn geraakt. Ik bedoel China, Noord-Vietnam en Noord-

Korea. Het is zeer onwaarschijnlijk, dat in de eerstkomende jaren westerse zendingsinstanties in de gelegenheid zullen worden gesteld weer contact op te nemen met de kerken in die gebieden om te vragen wat wij van deze kerken leren kunnen en wat wij voor hen en hun taak doen mogen. Maar er is wel een kans, dat Aziatische kerken daartoe in staat zullen worden gesteld en dat westerse kerken mee mogen helpen deze Aziatische kerken te assisteren om in te gaan op de noden en behoeften van de kerken in die gebieden. Het is daarom goed, dat de Wereldraad van Kerken aan de Lutherse Wereldfederatie heeft gevraagd om hieraan een studieproject te wijden.

Ik wil nu deze algemene opmerkingen afsluiten. Mijn bedoeling was slechts erop te wijzen, dat zonder concrete analyse en zonder research en zonder consultaties samen met de kerken in bepaalde regio's en landen al het praten en schrijven over het al-of-niet meer „nodig” zijn van personele en financiële assistentie een slag in de lucht is, een modekreet en in ieder geval blunderen in de mist.

Voor het vaststellen van de noden en behoeften van de prioriteiten is het ook niet voldoende conclusies te trekken uit enkele gesprekken met leidende figuren van de kerken, maar daarvoor is nodig teamwork te verrichten en naar de gegevens te zien en ook aan de basis werkelijk lokaal onderzoek te doen. Een onderzoek zoals in opdracht van de Indonesische Raad van Kerken in Indonesië geschiedt en zoals het in Kenya is verricht, is van grote betekenis om tot een werkelijke vaststelling van de noden en behoeften te komen.

In dit verband wil ik ook graag de opmerking plaatsen, dat de afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken veel meer aandacht moet schenken aan het stimuleren van zulke onderzoekingen en aan het organiseren van consultaties om te komen tot een overzicht van de behoeften en tot coördinatie van de assistentie. De oude Internationale Zendingsraad heeft heel veel gedaan om „comity-agreements” tot stand te brengen, om in te grijpen als er „verweesde” terreinen waren en om arbeid in onbearbeide gebieden te stimuleren. De Internationale Zendingsraad deed dat in een tijd toen de relatiepatronen nog paternalistisch waren. De commissie voor wereldzending en evangelisatie functioneert in een tijd waarin de

relatiepatronen oecumenisch geworden zijn. Juist daarom zou deze commissie veel meer dan tot nu toe bezig moeten zijn met de vraag die ons in dit artikel bezighoudt.

Het is verheugend, dat de conferentie van kerken in Oost-Azië een speciaal secretariaat in het leven heeft geroepen om aan deze vragen aandacht te schenken. Westerse zendingsinstanties moeten een dergelijk secretariaat krachtig steunen, want het is dringend nodig dat er bij de vaststelling van behoeften en noden gegevens worden gehanteerd die berusten op gedegen onderzoek.

Binnen het bestek van dit themanummer is er geen gelegenheid om verschillende andere punten die behoren tot dit onderwerp in details uit te werken. Het is echter de bedoeling, dat de uitwerking van dit artikel binnenkort zal plaatsvinden via een speciale uitgave van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (afd. missiologie) te Leiden. Daarbij zullen o.a. nog de volgende onderwerpen ter sprake komen:

assistentie in de personeelsvoorziening, het vraagstuk der financiële assistentie, assistentie in de wijziging van werkpatronen, de vragen rond: assistentie in beleid en assistentie in bestuurlijke zaken, de vraag wat wederzijdse assistentie inhoudt, en tenslotte: de synchronisatie van zending en evangelisatie in alle zes continenten.

Wij verwijzen belangstellenden gaarne naar de desbetreffende publicatie.²⁾

¹⁾ zie: „Gods initiatief en ons mandaat” (verslag van de Mexico City Conferentie, Amsterdam 1964, pag. 99 en 100).

²⁾ Deze studie, verschenen onder de titel „Zending in zes werelddelen: wederkerige assistentie van kerken als opdracht”, is te bestellen bij: Afd. Missiologie I.I.M.O., Boerhaavelaan 43, Leiden.

Wederzijdse missionaire assistentie binnen de Rooms-Katholieke kerk. Ideologie en werkelijkheid.

Op het eerste gezicht een interessant en veelzeggend onderscheid als men vraagt naar het wat en waarom van wederzijdse assistentie „tussen” de protestantse kerken en „binnen” de katholieke kerk! Klinkt dat „binnen” niet wat erg afdoend en benauwend? Wederzijdse assistentie suggereert toch zoiets als een relatie tussen een aantal zelfstandige en gelijkwaardige partners in een gezamenlijke onderneming?

Het klinkt misschien wat cru, maar in deze zin – ons inziens de enige juiste – bood de katholieke kerk in de voorbije missieperiode aan wederzijdsheid geen enkele ruimte. Jammer genoeg is, op de keper beschouwd, de protestantse voorsprong in deze meer schijn dan werkelijkheid. Er is immers, dunkt mij, heel wat fantasie voor nodig om te kunnen concluderen dat van assistentiële wederkerigheid „tussen” de kerken van de reformatie en hun partners op het zendingsveld wel sprake was of zelfs kon zijn. Wij hoeven daar echter evenmin van overhoop te raken als van de ontdekking dat er in de 17de eeuw geen wederzijdse culturele uitwisseling bestond tussen de Republiek van de Zeven Provinciën en Indonesië. Men komt ons in de 20ste eeuw ook niet verwijten dat we geen gilden hebben en geen kathedraal meer bouwen.

De vraag of wij nú dan wel van „wederzijdse of interkerkelijke assistentie” bij zending en missie kunnen spreken laten we even rusten. Een uitdrukkelijk antwoord hierop wordt misschien zelfs overbodig als wij onszelf eens goed trachten te realiseren wat dat „wederzijdse” van die assistentie eigenlijk betekent. Wij moeten dan wel ernst maken met dit probleem en geen genoeg nemen met het opsmukken van oude afgedane zaken met nieuwe prettiger klinkende woorden. Dit zou wel eens moeilijker kunnen zijn dan op het eerste gezicht lijkt. Want ik ben toch bang dat het ons vertrouwde kerkbeeld en het conventionele missiebegrip, als historisch overleefde verschijningsvormen van christelijke presentie en universele zendingsdrang in de wereld, dan toch eens radicaal op de helling zouden moeten. ¹⁾

Het introduceren van op zich waardevolle en juiste kernbegrippen zoals „wederzijdse assistentie” vormt een zinnig stuk bewustzijnsvernieuwing, maar is nog geen garantie voor het bestaan van een realiteit die hieraan ten volle beantwoordt.

Het betekent evenmin dat de betrokken zendingsinstanties zich bewust zijn van de harde consequenties, die hieraan voor hun missionaire beleidsvorming en activiteiten onherroepelijk zijn verbonden. Tot op zekere hoogte is dit normaal.

Het ontwerpen en formuleren van „utopieën” – en daarover gaat het hier nu precies – vormt een allerbelangrijkst facet van het moderne ontwikkelingsproces en een noodzakelijk middel tot verandering van de bestaande verhoudingen. Een alleszins verantwoorde werkwijze dus, als er tegelijk ook serieuze pogingen worden ondernomen om op experimentele wijze concrete gestalten te geven aan de nieuwe visie ondanks alle spanningen en conflicten die dit kan veroorzaken. ²⁾

Wij kunnen echter ook te doen hebben met een bedenkelijke vorm van ideologie. Gaat het daar niet gevaarlijk veel op lijken als men zich wel ijverig aanpast aan het nieuwe taalgebruik, maar tegelijkertijd – bewust of onbewust – de daarmee in strijd zijnde oude missionaire relatiepatronen, traditionele gezagsverhoudingen en werkverbanden in een kerk probeert te continueren of feitelijk camoufleert? In hoeverre is „wederkerige assistentie” een ideologie en in hoeverre een reeds aantoonbare, groeiende werkelijkheid, of, zo men wil, een nieuwe verhoudingen scheppende en dus haalbare „utopie”? Een missiologisch belangrijk probleem, dat weinig te maken heeft met theoretisch gespeculeer over wereldvreemde gedachtenconstructies. Alles echter met het ontdekken van de diepste tendenzen van de historische dynamiek van onze tijd om deze langs de weg van een evangelische interpretatie te kunnen richten op de opbouw van een nieuwe en menselijker samenleving in de toekomst. Missiologie ontleent immers haar bestaanszin aan de praxis van het evangelie. Zij blijft haar opdracht trouw als zij inderdaad de wereld en haar geschiedenis als vindplaats en richtingwijzer van Gods heilshandelen beschouwt en als uitgangspunt neemt van haar wetenschappelijke inspanning. Zij kan dan terecht de praktische „Tendenzkunde” van de christelijke eschatologie in het historische ontwikkelingsproces van de mensheid genoemd worden. ³⁾

Een analyse van de huidige situatie alleen is niet voldoende om een allround beeld van de assistentieproblematiek te verkrijgen. Daarvoor zijn op dit moment verleden, heden en toekomst te sterk in elkaar geschoven. Verschillende kerkbeelden en missieopvattingen lopen door elkaar en vertroebelen het uitzicht op de kern van de zaak. Voor een juist begrip van het probleem is een summier inzicht in de feitelijke missionaire samenwerkingsverbanden van de prae-vaticaanse kerk daarom onontbeerlijk. In veel opzichten vormen zij ook nu nog een levensgroot stuk realiteit. Belangrijk is ook het signaleren van de veranderingstendenzen van de na-oorlogse periode en de wijze waarop deze op het tweede Vaticaans Concilie hebben geleid tot de visie op de kerk als uit lokale kerken opgebouwde en wezenlijk missionaire gemeenschap. Alleen een gecombineerde analyse van het nog zo nabije verleden, de huidige situatie en de recente ontwikkelingen ten aanzien van het ingewikkelde assistentieprobleem zal, naar onze mening, recht kunnen doen aan de realiteit en hopelijk kunnen leiden tot een scherper bewustzijn van de enorme uitdaging die de kerken nog te wachten staat als zij werkelijk de ruimte willen geven aan hun missie als „de gezamenlijke deelname van de christelijke geloofsgemeenschappen aan Gods heilshandelen in de geschiedenis”. Gezamenlijk, d.w.z. langs de weg van onderlinge assistentie en in werkelijk wederzijds dienstbetoon.

Het vraagstuk van de wederzijdse assistentie vormt een typisch voorbeeld van een tot voor kort onbekend stuk geheel eigentijdse problematiek. Het betekent de geschiedenis gewoon geweld aandoen, als wij vanuit deze specifieke vraagstelling een oordeel zouden willen vellen over de missionaire activiteiten van wat wij de klassieke missieperiode zouden kunnen noemen (1840—1940).

Het is wel zinvol en historisch verantwoord eens te gaan kijken hoe in die tijd aan het missiewerk van de katholieke kerk met haar indrukwekkend aantal instellingen en organisaties gestalte werd gegeven. Hoe stond het met de onderlinge samenwerkingsverbanden tussen deze organisaties? Onder deze gemeenschappelijke noemer kunnen wij wellicht een interessante vergelijking maken tussen de situatie van toen en nu. Voor een beter inzicht in de vraag die ons bezighoudt, kan dat van groot belang zijn. Wederzijdse assistentie heeft immers te maken

met kerkelijke samenwerkingsverbanden en missionaire relatiepatronen. Dat de huidige opvatting daarover een volkomen nieuwe situatie en radicaal andere kerk- en missieopvatting impliceert, is een andere zaak die door deze vergelijking hopelijk verduidelijkt kan worden.

KERK IN ENKELVOUD

De zorg voor de wereldmissie werd, sinds de oprichting van de Congregatio de Propaganda Fide in 1622, beschouwd als een praktisch exclusieve aangelegenheid van de paus.⁴⁾ De rechtstreekse verantwoordelijkheid voor de uitvoering van het missiewerk werd daarom heel consequent voorbehouden aan één centraal missieadministratie. Alle missionaire relaties van de kerk naar buiten (d.w.z. gebieden zonder de normale kerkelijk-institutionele bestuursvorm) liepen via deze centrale pauselijke beleidsinstantie. Karakteristiek voor dit systeem is, dat langzamerhand de primaire missionaire relatiepatronen gereduceerd werden tot de verhouding van de éne katholieke kerk van de gevestigde Europese christenheid tot de niet-christelijke (lees: niet-Europese, koloniale buitenwereld of „missiegebieden”⁵⁾).

Deze grondrelatie was van uitgesproken eenzijdig karakter. Zij voltrok zich duidelijk binnen het schema van een theoretisch en praktisch éénrichtingsverkeer uitgaande van de begrippenparen van: van binnen naar buiten, van boven naar beneden, van superieur naar inferieur, bezitters en niet-bezitters, metropool en kolonie. Subject of initiatiefneemster van deze missionaire bedrijvigheid was de universele of wereldkerk in het enkelvoud. Van kerken, of meerdere partners op voet van gelijkheid was hier kennelijk geen sprake.

Binnen deze uniforme eenheidskerk en haar centraal opgezet missiesysteem ontwikkelden zich verschillende secundaire missionaire relatiepatronen.

Aanvankelijk alleen tussen de directe uitvoerders van het missiewerk en hun achterban, de missionerende orden en congregaties. In de 19de eeuw, met zijn spectaculaire opbloei van de missionaire beweging in de Europese kerk, ontstond er op initiatief van actieve leden een wijdverspreid net van missionaire samenwerkingsverbanden ter ondersteuning van de rechtstreekse uitvoerders van het missiewerk in de

koloniën. Binnen het raam van het bestaande centralistische missieregiem functioneerden zij voortreffelijk. Het eenzijdige karakter van het systeem veranderde niet. Het werd eerder nog versterkt. De missiegebieden bleven afhankelijke filialen (apostolische vicariaten) van de europese moederkerk. Met haar assistentie verlenende organen fungeerde zij als een soort bediening op lange afstand.

Historische factoren van intern en extern karakter bieden een gerede verklaring voor het feit dat in die tijd de symptomen van deze bedenkelijke kerkelijke bedrijfsblindheid niet tijdig werden onderkend. Het europese koloniale imperialisme, met zijn als vanzelfsprekend beschouwd recht op wereldverovering, politiek-economische expansiezucht en culturele superioriteitswaan beleefde in de 19de eeuw zijn periode van hoogtij.

Binnenkerkelijk werd met het eerste Vaticaans Concilie de opvatting van een sterk papale en uniformistische eenheidskerk en de daarop aansluitende missiestrategie voor lange jaren bevestigd en verder uitgebouwd. De geschiedenis van de apostolische vicariaten vormt hiervoor een veelzeggende illustratie.

Dit oorspronkelijk als noodoplossing bedoelde instituut om de missie definitief te bevrijden van de politieke overheersing door de koloniale machten, werd al spoedig de normale bestuursvorm in de kerkelijk niet-volwaardige missiegebieden. Het veranderde daarna vanzelf in een factor van godsdienstig-culturele overheersing. Een ontwikkeling die zich doorzette tot diep in de twintigste eeuw.

De missionerende kerk van de 19de en begin 20ste eeuw kende dus wel degelijk een uitgebreid net van optimaal functionerende samenwerkingsverbanden. Deze stonden echter volledig ten dienste van de geografische verspreiding van het westers christendom in de wereld. Zij vormden een integrerend onderdeel van een voortreffelijk georganiseerd maar duidelijk unilateraal en ethnocentrisch kerkelijk expansiesysteem. In zekere zin en vanuit zuiver intern-kerkelijk standpunt kan men daarom wel spreken van onderlinge missionaire assistentie. Maar het is dan toch wel duidelijk dat dit niet geldt voor het systeem als geheel. In zijn missionaire werking naar buiten – en daarom gaat het nu precies – gaf het geen enkele ruimte tot het ontwikkelen van assistentiële relatie-

patronen in de zin van gelijkwaardige en wederkerige verhoudingen bij het vervullen van een gemeenschappelijke zendingstaak in de wereld. Uiteindelijk bleef de missionaire grondverhouding beperkt tot een exclusieve en eenzijdige afhankelijkheidsrelatie tussen twee ongelijkwaardige polen: de centrale missie-instantie van de gevestigde europese kerk enerzijds en de „missiegebieden” met hun kerkelijk onvolwaardige geloofsgemeenschappen anderzijds.

Hier kan toch maar moeilijk gesproken worden van „wederzijdse assistentie”. Twee zulke tegenstrijdige zaken kan men niet vangen onder één gemeenschappelijke noemer.

De diepste verklaring van deze afwezigheid van elke vorm van wederzijdse assistentie in moderne zin van het woord ligt in het feit dat men over de kerk slechts kon denken in termen van enkelvoud. Aan dit monolithisch kerkbewustzijn, met zijn uitgesproken uniformistisch en ethnocentrisch karakter en rigoreus bestuurlijk centralisme, correspondeerde het sterk verengde 19de eeuwse missiebegrip.

Kerk- en missieopvatting liggen gewoonlijk in elkaars verlengde en versterken elkaar over en weer. Als natuurlijk verlengstuk van deze uniforme en centraal geleide europese eenheidskerk fungeerde als iets vanzelfsprekends het klassieke geografisch en juridische missie-idee. Dit uitgesproken ecclesiocentrisch zendingsbewustzijn paste ook uitstekend in de toenmalige opvattingen over de internationale politieke machtsverhoudingen. Het kon moeilijk anders denken en handelen dan in termen van heidenbeking, institutionele kerkplanting en export van europese geloofsvormen in een eenzijdige beweging van centrum naar periferie. Deze „kerk-in-het-enkelvoud” zag zichzelf tegelijk als uitgangspunt én doel van de missie. In de historische omstandigheden van rond de eeuwwisseling en vanuit haar typisch eigentijdse verstaanshorizon kon zij haar universele zending maar moeilijk anders vertalen dan in een van boven af gedirigeerd reproductieproces van haar eigen westerse gestalte en structuren in de door europese machten onderworpen gebieden. Eenzijdiger kon het niet.

KERK IN HET MEERVOUD

In vele opzichten vormt het midden van de 20ste eeuw een breuklijn in de geschiedenis van de moderne tijd. Maar langzaam worden wij ons

bewust van de enorme omvang en onherroepelijke betekenis van het revolutionaire veranderingsproces in kerk en samenleving. Het abrupte einde van de Europese koloniale wereldhegemonie in 1954 heeft de traditionele gedachtenpatronen en waardensystemen op slag doen verouderen en de bestaande machtsverhoudingen radicaal overhoop gehaald. Dit emancipatieproces van mondiale omvang heeft de kerk en haar missiewerk diep geschokt.

De ernst van deze impasse kan maar moeilijk worden overschat en voor de uiteindelijke verklaring ervan moeten we terug in de geschiedenis. Want de oorzaak van de crisis ligt in een reeds veel eerder begonnen proces van diepgaande zelfvervreemding, waardoor de kerk is gaan lijden aan een haast paradoxale gespletenheid. Mede als gevolg van het secularisatieproces was zij in toenemende mate het religieuze als het praktisch exclusieve terrein van haar competentie en verantwoordelijkheid gaan beschouwen. Zij had zich in een defensief isolement ten aanzien van de wereld gemanoeuvreerd. In zekere zin stond zij als een aparte a-historische en statische grootheid boven de geschiedenis; althans, zo meende men.

Dit fundamenteel dualisme verhinderde echter niet dat de kerk in haar historische verschijningsvormen door en door verwereldlijkt was. Haar structuren, symbolische expressievormen en theologische begrippenkader waren historisch bepaald. Zij stamden duidelijk uit een maatschappelijke situatie uit het verleden. Door het verdwijnen van de laatste resten hiervan op profaan terrein dreigt de kerk van nu het contact met de historische actualiteit helemaal kwijt te raken. Agressieve afweer, – de gebruikelijke reactie tot nu toe –, zou alleen maar leiden tot inkapseling in een nog groter isolement. De vraag is overigens of dit in de huidige situatie zelfs nog mogelijk is.

Door de snel toenemende onkerkelijkheid heeft zij immers de controle over haar achterban kennelijk verloren. De geruisloze afval en crisis in het religieuze leven zijn duidelijke symptomen dat het hier gaat om een veel diepere en fundamentele identiteitscrisis. Het is momenteel voor niemand meer duidelijk hoe de geloofsgemeenschap van de toekomst er uit zal zien. Maar steeds grotere groepen binnen de kerk raken ervan overtuigd dat een statische, uniforme en van bovenaf gedirigeerde

eenheidskerk geen levensvatbaarheid meer bezit en gedoemd is het contact met de realiteit te verliezen.

Het is nu juist op missionair terrein dat dit kerkelijk identiteitsprobleem zich het scherpst manifesteert. Wij zijn er ook van overtuigd dat alleen vandaaruit de oplossing kan komen. Niet door het uitvoeren van een serie tactische inhaalmanoeuvres, waardoor men tenslotte telkens weer achter de feiten blijft aanhollen, noch door pogingen tot oppervlakkige modernisering. Dit betekent immers niet veel meer dan het oppoetsen van afgedane zaken met nieuwe modewoorden zonder te komen tot de veranderingen waar het werkelijk om gaat. Wij redden het eenvoudig niet door in plaats van over „missie” te gaan spreken van „wederzijdse assistentie” of door de apostolische vicariaten in de derde wereld in snel tempo tot bisdommen te „bombarderen”.

Wil de kerk werkelijk een relevante rol in de historische ontwikkeling van de mensheid blijven spelen, dan zal zij zichzelf en haar missie op twee punten radicaal anders moeten gaan leren verstaan en beleven. Zal zij zich in de eerste plaats niet dienen te bevrijden uit de ban van een tot nu toe blijkbaar onuitroeibare drang tot kerkelijk narcisme? Niet zichzelf maar de wereld en haar geschiedenis moet zij als uitgangspunt en doel van haar zending nemen, zonder hiermee de confrontatie met die wereld uit de weg te gaan.

En vervolgens zal zij, in plaats van zichzelf te zien als een uniforme, Europees georiënteerde wereldkerk-in-het-enkelvoud, moeten gaan beseffen dat die wereldkerk een gemeenschap-in-het-meervoud is. Een levend geheel van cultureel onderscheiden lokale kerken, met elkaar verbonden als partners in een gezamenlijke zending. Een zending waarvan de agenda's en werkterreinen bepaald worden door de concrete problematiek van de menselijke samenleving van nu en met het oog gericht op de toekomst.

Het Vaticaanse Concilie markeert duidelijk een positieve stap in deze richting. Vanuit een geheel andere optiek dan vroeger stelt de kerk de vraag naar haar eigen identiteit aan de orde ⁶⁾. Opnieuw wordt ontdekt dat de kerk een gemeenschap is en een lokaal gebeuren. Niet primair een supranationale organisatie. Door de theologie van de lokale kerken en

het collegialiteitsprincipe wordt het traditionele monolithische kerkbeeld omgebogen in de richting van een meer pluriform en policentrisch kerkverstaan.

Maar slechts aarzelend en zeer langzaam begint men te beseffen wat de consequenties zijn van het feit dat de universele kerk een dynamisch geheel vormt van plaatselijke gemeenschappen onder leiding van de bisschoppen en hun voorganger in het petrus-ambt, de paus. Deze gevolgen zijn werkelijk revolutionair. Heel de kerk is missionair en de rechtstreekse verantwoordelijkheid voor de wereldmissie berust bij elk van de lokale kerken afzonderlijk en bij hen alle gezamenlijk. Zij kan niet langer als een exclusief voorrecht aan een centrale missie-instantie van de wereldkerk worden voorbehouden. De lokale geloofsgemeenschap zal haar zending echter pas ten volle kunnen vervullen in samenwerking met de andere plaatselijke kerken. Conditie hiervoor is dat de afhankelijke missiekerken van voorheen als volwaardige kerken worden beschouwd en als zodanig ook medeverantwoordelijk zijn voor leven en zending van de traditionele kerken van Europa. De missie wordt dan inderdaad een verantwoordelijkheid voor de gehele kerk, maar niet in de zin van een vanuit één centrum geleide onderneming aan de kerkelijke periferie.

Het voornaamste obstakel om te kunnen gaan denken en handelen in termen van wederzijdse missionaire assistentie scheen hiermee in principe uit de weg te zijn geruimd. De kerk was op weg zichzelf weer te gaan zien in termen van meervoud, als een *communio* van meerdere gemeenschappen. Alle plaatselijke kerken zijn missiekerken. De jonge bisdommen uit de derde wereld konden beginnen om vanuit hun landseigen cultuur en de context van hun eigen maatschappelijke problematiek als gelijkwaardige partners te gaan deelnemen aan de zending in de wereld. Bij nader toezien blijkt dit optimisme echter, jammer genoeg, wel wat voorbarig te zijn. De meest fundamentele vraag is immers nog niet beantwoord: in welke „missie” participeren nu eigenlijk de meerdere partners, waarin bestaat die gezamenlijke zending van de kerken? Het antwoord op deze belangrijke vraag is wel duidelijk als men de missiologische uitgangspunten van het missiedecreet „*Ad Gentes*” eens nader onder de loupe neemt.

Na enkele voortreffelijke theologische aanzetten verzandt men tenslotte

toch weer in het traditionele, geografische en juridisch missiebegrip. De theorie van de kerkplanting wordt gehandhaafd en daarmee ook het oude ecclesiocentrische zendingsbewustzijn. Geen wonder dat tegen het voorstel om de *Congregatio de Propaganda Fide* af te schaffen fel verzet rees. Het werd omgebogen in een besluit tot hervorming en aanpassing zonder dat de jurisdictiemacht van het instituut werd aangetaast. De vraag is dan ook of uiteindelijk veel is veranderd aan het oude zeer van de missionaire eenrichtingsbeweging van het centrum naar de periferie. De omdoping van de uitdrukking „missiekerken” in „jonge kerken” doet daar weinig aan af.

De sinds 1965 verschenen documenten over de feitelijke hervorming van de *Propaganda Fide* en de organisatie van de missionaire samenwerking in de plaatselijke kerken van de verschillende bisschoppenconferenties kunnen onze bezorgdheid ten aanzien van de verdere ontwikkeling niet wegnemen. 7) Er wordt veel aandacht besteed aan de noodzaak tot het opvoeren van de bijdragen aan de pauselijke missiewerken, de bestuurlijke internationalisering en naamsverandering van de *Propaganda Fide*, de verbetering van de missionaire samenwerking en de noodzaak tot rapportage over de situatie van de verschillende lokale kerken. Jammer genoeg bespeuren wij maar heel weinig van een zorg voor een verdergaande decentralisatie. De collegialiteitsgedachte, zo belangrijk als het er om gaat uiteindelijk werkelijk te komen tot een eigen verantwoordelijkheid en een echte vorm van wederkerigheid bij een gezamenlijke zendingsaanpak van de kerken, raakt op de achtergrond.

De aarzelende pogingen tot aanpassing lijken tenslotte niet verder te reiken dan het gebruiken van moderne woorden en namen voor in werkelijkheid onveranderd gebleven ideeën en structuren. Betekent voor Rome dan de idee van wederzijdse assistentie niet meer dan een goed van pas komende ideologie? Of, en hiermee komen we dan tot een van de moeilijkste maar tegelijk ook bedenkelijkste aspecten van het vraagstuk van de wederzijdse assistentie, is het niet de bedoeling van de paus en zijn missiecongregatio de jonge kerken uit de derde wereld te beschermen tegen een niet minder eenzijdige hulpverlening door de plaatselijke kerken uit het rijke Noorden 8). Realiseren deze kerken zich wel voldoende dat zij zich feitelijk nog in een positie van overmacht bevinden ten opzichte van de in vele opzichten machteloze en kleine geloofs-

gemeenschappen in de voormalige koloniale gebieden? Als wij de vraag durven stellen of heel de opvatting van wederkerige missionaire assistentie voor de centrale romeinse missieorganen niet meer dan een ideologie vertegenwoordigt, geldt dat dan niet in dezelfde mate, of nog sterker zelfs, voor de lokale kerken uit Europa? Wederkerigheid in een gemeenschappelijke zendingstaak is een fictie als zij beperkt blijft tot het goedgunstig geschonken voorrecht aan de kerken ginds om zelf te kunnen oordelen over de bestemming van de financiële steun die wij geven en het vaststellen van prioriteiten bij gesubsidieerde ontwikkelingsprojecten. Zolang er werkelijk geen assistentie plaats vindt van ginds naar hier, d.w.z. van het arme Zuiden naar het rijke Noorden of zelfs de behoefte daaraan niet wordt gevoeld is er, vrezend wij, maar één conclusie mogelijk en juist: dat namelijk heel het assistentieverhaal ook voor ons niet meer is dan een nieuwe naam voor een oud zeer. Om nog duidelijker te zijn: een aangename camouflage voor een subtiel verborgen neo-imperialisme. Redenen te over dus om zowel hier als in Rome het gehele missieprobleem, waarmee wij kennelijk toch wel heel erg omhoog zitten, te reduceren tot het onschuldig verschijnsel van „interkerkelijke assistentie”. Wij kunnen dan ongestoord doorgaan met het bevredigen van onze schijnbaar onuitroeibare paternalistische bevoogdingsdrang over andere naties en de romeinse instanties hoeven de oude theologie van de kerkplanting en hun tot een juridische fictie gereduceerde missieopvatting niet prijs te geven.

Het doorprikken van de dubbele bodem van deze tweevoudige ideologie – op het niveau van de centrale romeinse missiedienst aan de top én op het niveau van de traditionele missionerende kerken op het grondvlak – is een eerste vereiste om wederkerige assistentie te maken tot een authentieke utopie. Dat wil zeggen een revolutionair veranderingsproces waardoor de bestaande verhoudingen en waarden ook werkelijk zullen worden omgekeerd. Niet de kerk maar de wereld en haar historie zullen dan uitgangspunt en doel van de zending moeten worden. Wederkerigheid zal dan eerst en vooral gaan betekenen dat wij leren ontvangen van onze partners ginds.

OP WEG NAAR EEN NIEUWE WERKELIJKHEID

Wederkerige assistentie is geen synoniem voor „missie”. Dit is alleen

maar mogelijk vanuit de optiek van de traditionele zendingsopvatting, waarbij de kerk centraal staat en het conventionele christendom van Europa zichzelf beschouwt als exclusief instrument voor de verspreiding van het evangelie in de wereld. Verandert dit niet, dan is de vrees niet ongegrond dat deze kerk en haar missie zichzelf naar de zelfkant van het echte ontwikkelingsproces van de menselijke samenleving manoeuvreert.

De moderne missiologie propageert, als het gaat over de uitgangspunten voor een nieuwe missiemethodiek, ijverig de methoden en mechanismen van conscientisatie en gemeenschapsopbouw in de derde wereld. Dat is juist, zo men tenminste niet vergeet dat dit in gelijke mate geldt voor de gevestigde kerken van Europa en het pauselijke missie ministerie zelf. Zonder heropbouw van missionaire basisgemeenschappen hier en de uitzuivering van ons eigen zendingsbewustzijn heeft geen enkele poging tot vernieuwing ook maar een kans van slagen. Dit proces van gelijktijdige kerkopbouw-ginds en kerkheropbouw-hier zal van beslissende betekenis kunnen worden voor de christelijke zending in de toekomst als het zal gebeuren in de vorm van een werkelijke wederkerigheid. Dat wil zeggen via een dynamische levensuitwisseling tussen de christelijke geloofsgemeenschappen van alle naties en continenten. Alleen langs deze weg van omgekeerde, pluriforme én wederkerige gemeenschapsvorming zullen de eigenlandse kerken, vanuit de context van hun eigen cultuur en de problematiek van hun eigen samenleving, als zelfstandige en gelijkwaardige partners kunnen gaan deelnemen aan de universele zending van de wereldkerk.

Meer echter dan de in materieel opzicht noodlijdende geloofsgemeenschappen in Afrika, Azië en Latijns Amerika hebben de apathisch geworden kerken van Europa behoefte aan missionaire assistentie. Een assistentie die hen opnieuw het élan kan geven van een authentiek evangelische inspiratie, die zijzelf klaarblijkelijk niet meer kunnen opbrengen. De greep van de gevestigde kerken in Europa op de massa van hun gelovigen schijnt zienderogen te verminderen, maar de ontvankelijkheid voor een zendingsbewustzijn in deze moderne zin is beslist aanwezig. Door het snel om zich heen grijpende afbraakproces van de institutionele kerken heen signaleren wij de bescheiden tekens van een radicale vernieuwing aan de basis.

Toch blijft het wel een groot vraagteken of de pastoraal in haar geheel al voldoende doordrongen is van de noodzaak om hierbij de inbreng van de kerken uit de derde wereld werkelijk te betrekken en optimaal te benutten. Het slagen van het vernieuwingsproces valt of staat wel degelijk met de integratie van deze missionaire dimensie in de pastoraal.

Met nog grotere zorg en reserve moeten de ontwikkelingen aan de top, bij de verschillende organen van hetromeinse missie ministerie worden gevolgd. Zonder overdrijven kunnen wij spreken van een moeizaam verlopend adaptatieproces. Af en toe klinkt er een hoopvol geluid. In 1970 werd een consultatie voorbereid over het thema van de plenaire vergadering van de S.C. voor de Evangelieverkondiging (de voormalige Propaganda Fide). Het onderwerp in kwestie stelde twee zaken aan de orde die de kern vormen van de huidige missieproblematiek.

Gevraagd werd een mening te geven over de verhoudingen tussen de universele kerk en de particuliere kerken vanuit missionair oogpunt en de relaties tussen de Congregatie voor de Evangelieverkondiging en de bisschoppenconferenties van alle landen. In het nederlandse antwoord wordt de suggestie gedaan voor een radicale ingreep in het bestaande statuut van de Missiecongregatie, waarbij echter tegelijk werd aangegeven hoe deze centrale instantie een onmisbare, aan de nieuwe situatie aangepaste functie zou kunnen vervullen.⁹⁾ Het resultaat van deze consultatie was wel bijzonder teleurstellend. In geen enkel opzicht heeft zij aan de hoopvolle verwachtingen beantwoord.

Hetzelfde geldt tot op zekere hoogte voor de ontwikkelingen binnen de Pauselijke Missiewerken. Het valt te betreuren dat de visie van de nederlandse afdeling van deze invloedrijke organisatie, – die ons inziens op voortreffelijke wijze het multilaterale aspect van de wederzijdse missionaire assistentie tot gelding kan brengen – niet meer weerklank vindt.¹⁰⁾

Wij zijn ons goed bewust dat om recht te doen aan het ingewikkelde probleem van de wederzijdse missionaire assistentie een diepergaande analyse en meer concrete informatie nodig is. Hier is slechts geprobeerd in grote lijnen de kern van het vraagstuk weer te geven. Maar wel zijn wij ervan overtuigd dat de oplossing van de diepgaande crisis waarin

de missie zich nu bevindt ten nauwste samenhangt met het antwoord dat de kerk zal geven aan dit brandende probleem. In het uiterst pijnlijke proces van een hernieuwd zelfverstaan zal zij moeten gaan leren denken en handelen in termen van meervoud in plaats van enkelvoud, van pluriformiteit in plaats van uniformiteit, van wederzijdse levensuitwisseling in plaats van dwingend éénrichtingsverkeer, van ginds naar hier en van wereld naar wereld.

Wederzijdse assistentie in deze zin is een klein stukje groeiende werkelijkheid van een evangelische utopie. Zij fungeert echter tegelijk nog als een bedenkelijke ideologie. Dit geldt zowel voor de centrale missie-instanties van de katholieke wereldkerk als voor de rijke particuliere kerken uit het rijke Noorden met hun moeilijk te vergeten koloniaal verleden.

Het onderkennen van deze ingebouwde obstructietendenzen tegen de totstandkoming van werkelijk wederzijdse missionaire betrekkingen is een eerste stap in de richting van een nieuwe werkelijkheid. Door alle soms dieptragische polarisatieverschijnselen heen begint langzaam het besef door te dringen dat missie een gemeenschappelijke taak is van vele kerken. Door dit waarschijnlijk nog langdurige en moeizame proces zal de missie zichzelf gaan ontdekken en beleven als „de gezamenlijke deelname van de christelijke geloofsgemeenschappen aan Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis, zoals dat in Christus is gemanifesteerd en onder de impuls van zijn Geest in de geschiedenis wordt gerealiseerd”. Een zending die slechts in de vorm van werkelijk wederzijds dienstbetoon en onderlinge assistentie kan worden vervuld.

¹⁾ cfr. J. M. van Engelen, *Missie, Interkerkelijke Assistentie?*, Vught 1970.

²⁾ cfr. G. Picht, *Prognose, Utopie, Planung, Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt*, Stuttgart 1968.

³⁾ cfr. L. Rütli, *Zur Theologie der Mission, Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München 1972, p. 124.

⁴⁾ Het spreekt vanzelf dat om volledig recht te doen aan de rol die de S.C. de Propaganda Fide heeft gespeeld, niet mag worden vergeten dat zij in eerste instantie werd opgericht om het missiewerk te bevrijden van de portugese en spaanse koloniale machten met hun Padroado-systeem. Vergelijk hiervoor de bijdragen van Stephen Neill en J. Metzler in *Wereld en Zending* 1-5-1972, pp. 323-348.

⁵⁾ In verband met het onderwerp van deze bijdrage zou het interessant zijn eens na te gaan waarom er in de loop van de geschiedenis verschuiving in taalgebruik plaats vond van missiegebieden naar „missiekerken” en tenslotte naar „jonge kerken”.

⁶⁾ Het Concilie zelf was natuurlijk al een resultaat van een ontwikkeling die zich met steeds grotere duidelijkheid na de 2de wereldoorlog heeft ingezet. Reeds in zijn kerstrede van 1946 spreekt Paus Pius XII over „de onderlinge levensuitwisseling tussen alle leden van het Mystieke Lichaam van Christus”, waarbij kennelijk bedoeld wordt op de kerken in de derde wereld. (cfr. A.A.S. 1946, p. 20).

⁷⁾ De belangrijkste documenten over dit thema zijn: „Ecclesiae Sanctae” 1966, „Regimini Ecclesiae” 1967, „Instructio de Membris Adjunctis” 1968 en „Instructio de Ordinanda Cooperatione” 1969.

⁸⁾ Met de herziening van het statuut van de Congregatie voor de Evangelieverkondiging zal met dit belangrijk aspect wel rekening moeten worden gehouden. Ook t.a.v. de wederzijdse missionaire assistentie speelt het probleem van bilaterale en multilaterale hulp. Op het congres van de Pauselijke Missiewerken in Lyon begin november van dit jaar kwam van de kant van de derde wereldkerken de vrees voor overheersing door de plaatselijke kerken uit Europa weer eens duidelijk naar voren.

⁹⁾ cfr. J. M. van Engelen, Missiewerk in het perspectief van de toekomst, in: Het Missiewerk, 50-3-1971, pp. 131—154.

¹⁰⁾ Bij de Pauselijke Missiewerken kan wel het gevaar dreigen van een té kerkcentristische benadering van het missiewerk en de daarmee samenhangende neiging „missie” zonder meer gelijk te stellen met „wederzijdse assistentie tussen de lokale kerken”. Een verbreding van het werkterrein in een meer maatschappijkritische richting — dus aansluitend op een meer wereldbetrokken zendingsidee — werd op het congres te Lyon zonder resultaat bepleit door J. Schoenmakers, de directeur van de nederlandse afdeling P.M.W.

F. J. VERSTRAELEN

Assistentie aan en door onafhankelijke kerken

EEN OPINIE-ONDERZOEK EN ENIGE EXPERIMENTEN

In de beoordeling van de zogenaamde onafhankelijke christelijk geïnspireerde religieuze bewegingen, met name die in Afrika, heeft zich op betrekkelijk korte termijn een verschuiving voorgedaan van een nogal negatieve naar een meer positieve waardering en interpretatie. De gebruikte terminologie legt daar getuigenis van af. Nog voor kort werden deze bewegingen gemakkelijk aangeduid met „sekten”¹⁾ waarvan het christelijk karakter — ook waar dit objectief voorhanden scheen — werd ontkend of tenminste onderschat. Tegenwoordig worden ze meer algemeen — ook in missionaire kringen — aangeduid met „kerken”. De Nigeriaanse historici J. F. Ade. Ayayi en E. A. Ayandele²⁾ schreven echter nog in 1969 dat de houding van schrijvers tot dusver hierin bestond „om de Afrikaanse kerken als vijanden van de ware kerk te behandelen”, terwijl deze kerken zelf geloofden „dat zij, meer dan de zendingkerken, de getrouwe exponenten zijn van het christendom en dat hun programma ook zou moeten inhouden bekering van blanken in Europa en Amerika tot hun leer” (pp. 103—104). Van dit laatste valt echter nog niets te bespeuren, al zijn er wel gemeenten van onafhankelijke kerken in Europa gevestigd (zoals bijvoorbeeld de Aladura-kerk in Londen), die echter primair bedoeld zijn voor immigranten. Wel hoort men steeds meer in missionaire kringen en in de uit hen voortgekomen kerken stemmen opgaan die zeggen dat deze onafhankelijke kerken hen wel iets te leren hebben. Met betrekking tot Afrika heeft prof. John Mbiti³⁾ in het algemeen gepleit voor een vruchtbare interactie tussen de drie vormen van christendom in dat continent, omdat ze van elkaar te ontvangen en aan elkaar te geven hebben, d.w.z. elkaar wederkerig kunnen assisteren:

„De beweging van Onafhankelijke Kerken schijnt dichter bij de traditionele Afrikaanse aspiraties en religiositeit te komen dan het christendom van missie en zending. Maar deze vorm schijnt beter toegerust en erop gericht met de veranderende tijd mee te gaan, ondanks tekenen van achterstand en conserva-

tisme. Beide vormen van christendom hebben in elk geval elkaar nodig en zijn misschien noodzakelijk voor het ogenblik, en een nederige samenwerking tussen hen zou duidelijk de invloed van het christendom in Afrika vergroten. De oude kerk in Egypte en Ethiopië heeft haar sterke en zwakke kanten en kan zowel bijdragen tot als leren van de twee nieuwere vormen van christendom" (p. 241).

Wij willen hier, gebruikmakend van meer recente gegevens, enkele voorbeelden brengen van nieuwe houdingen en verhoudingen tussen de „oudere" en „onafhankelijke" kerken. Het voordeel kan o.m. zijn dat wij leren ontdekken dat het begrip „assistentie" met veel meer te vullen is dan alleen maar personele of financiële hulp en ook inhoudt elkaar aanvullen, corrigeren, bevestigen en inspireren in een elkaar bevruchtende interactie die nu eens gewild en direct, dan weer meer indirect kan zijn.

VAN DUBBEL LIDMAATSCHAP NAAR WEDERKERIGE ERKENNING EN ASSISTENTIE?

In 1971 verscheen onder de titel „In Whole and in Part"⁴) een rapport van een studie, betrekking hebbend op een onderzoek naar de eigen identiteit van kerken en hun deelname aan de universele christelijke zending. Bij deze studie, uitgaande van de Conferentie van Zendingsgenootschappen in Groot Britannië en Ierland, waren behalve tien zendingsgenootschappen in Engeland ook achttien kerken uit Azië, Afrika, het Midden-Oosten en het Caribisch gebied betrokken. Via zeer uitvoerige vragenlijsten heeft men geprobeerd de actuele problemen en de vooruitzichten van de missionaire opdracht te peilen in het spanningsveld tussen het eigene en het universele. Voor het uitdrukken van de zendingssituatie en -strategie in onze tijd kwam „interdependentie" als oriënterend en stimulerend begrip sterk naar voren. Ofschoon de focus van deze studie niet gericht was op de onafhankelijke kerkbewegingen als zodanig, kwamen ze toch in het voetlicht te staan als christelijke groeperingen die vragen te stellen hadden en een uitdaging vormden in het nadenken over identiteit en universaliteit.

Met betrekking tot de eigen identiteit van een kerk wordt in deze studie gesteld dat deze niet los te denken is van relaties met andere kerken. „Een kerk kan net als een persoon geacht worden zichzelf beter te begrijpen wanneer ze zich bewust wordt van anderen . . . Uit zichzelf

vormen relaties niet een kortere weg naar eigen identiteit, maar *zonder* relaties die een gemeenschappelijke liefde en loyaliteit ten opzichte van Christus uitdrukken kan er ook geen zelf-ontplooiing voor een kerk bestaan" (p. 16). De mogelijke relaties tussen kerken zijn eindeloos gevarieerd. Hierbij stelt met name het bestaan en het karakter van de onafhankelijke indigene kerken voortdurend dwingende vragen aan de „historische" kerken.

Een heel bijzondere kwestie is gelegen in de praktijk van een soort dubbel lidmaatschap bij christenen die betrokken zijn zowel bij hun eigen kerk als bij een of andere onafhankelijke kerk. Van de achttien bestudeerde kerken zeggen er negen dat zulk een situatie bestaat (vier uit Azië, drie uit Afrika en twee uit West-Indië). Als reden voor dit dubbel lidmaatschap wordt opgegeven: „een zoeken te voldoen aan enige diep-gevoelde noden van emotionele, geestelijke, fysieke en materiële aard in de context van een enthousiaste en vertrouwde gemeenschap" (p. 33). Dertien kerken beantwoordden de vraag wat een nauwere relatie met de onafhankelijke kerken belemmert en welke de mogelijke bijdrage van deze kerken aan het leven van de universele kerk zou kunnen zijn.

Als grootste *belemmeringen* werden beschouwd hun vaak exclusieve houding, waardoor ze zichzelf als de enige ware christenen achtten, hun soms vijandige houding tegenover andere kerken, terwijl men ook wel eens aarzelingen had over hun morele standaard. Hun *bijdrage* zou kunnen liggen: in het voorhouden van de noodzaak van indigenisatie, hun ijver in het evangeliseren, de herleving van bepaalde aspecten van de oer-gemeenten van het Nieuwe Testament, de dienst der genezing, een eenvoudige en plooibare organisatie, de deelname van leken, meer spiritualiteit, een zich bewustzijn van de gemeenschap der heiligen, spontaneïteit in de eredienst, het centraal stellen van de Bijbel en het tot zijn recht laten komen van het emotionele in het leven van de kerk (zie p. 33).

Het is niet verwonderlijk dat vanuit dit als positief en appellerend te interpreteren „aanbod" van de onafhankelijke kerken een grote aantrekkingskracht uitgaat, in veel gevallen resulterend in een dubbel lidmaatschap van verschillende kerken. In de „gevolgtrekkingen" voor zendingsgenootschappen wordt in dit verband dan ook aandacht

gevraagd voor een veel grotere openheid voor en aanvaarding van diversiteit in de beleving van het christendom. „Op het praktische niveau van elke dag is de kwestie van universaliteit er vaak een van wederkerige erkenning” (p. 37). Dit aanvaarden zou neerkomen op een bredere kerkelijke basis leggen als uitgangspunt voor een meer relevant christelijk leven en beleven:

„Zulk een erkenning van elkaar nodig te hebben daagt de oecumenische en niet-oecumenische groepen, historische kerk en enthousiaste sekte, wereld-wijde denominatie en indigene beweging gelijkelijk uit, en op plaatselijk individueel niveau impliceert het de geldigheid en misschien zelfs de noodzaak om deel te nemen aan meer dan één vorm van kerk-zijn”.⁶⁾

In samenhang met „wederkerige erkenning” wordt in deze studie ook nog kort ingegaan op de „kenmerken van de kerk”. Verschillende criteria worden aangereikt, zoals de viervoudige kenmerken van Handelingen 2, 42, de criteria gehanteerd door de Wereldraad van Kerken en de meer „dynamische kenmerken” als evidentie voor de zichtbare kerk, gesuggereerd door H. W. Turner⁶⁾ waarbij „hetgeen de kerk doet het beste teken is van wat de kerk is . . . zodat een kerk ook waar de christologie in gebreke blijft, de kenmerken van Christus in haar leven en werken kan dragen”.

„Wederkerige erkenning” betekent niet alleen openstaan voor de bijdragen van anderen, het houdt ook in dat men elkaar assisteert om beter gemeente van Christus te worden, door eenzelfde evangelische bron geïnspireerd en gevoed.

ASSISTENTIE AAN ONAFHANKELIJKE KERKEN: EEN VOORBEELD UIT RHODESIE

Over de onafhankelijke kerken bestaat een steeds groeiend aantal studies welke al een indrukwekkende bibliografie hebben opgeleverd.⁷⁾ In 1971 is deze o.m. verrijkt met een zeer uitvoerig werk van dr. M. L. Daneel⁸⁾ over de onafhankelijke kerken van zuidelijk Mashonaland in Rhodesië. Het opmerkelijke van deze studie is dat ze niet de afsluiting vormt van een jarenlang durend onderzoek, maar dat ze als het ware een uitgangspunt is voor het operationeel maken van een heel bijzondere vorm van assistentie aan de bestudeerde onafhankelijke kerken. Tijdens het

veldonderzoek (1965—67) had Daneel al in zijn vele contacten met leiders van onafhankelijke kerken de behoefte geconstateerd aan een effectieve en relevante theologische training, vooral bij de jongere generatie kerkleiders. In de daarop volgende jaren – in nauw (schriftelijk) contact met de vertegenwoordigers van deze kerken – werd het plan geboren om te komen tot het oprichten van een Theologisch Opleidingscentrum van en voor de Shona onafhankelijke kerken. Gedacht werd aan correspondentie cursussen (bedoeld voor alle geïnteresseerde kerkleden), periodieke korte cursussen (vooral voor de minder ontwikkelde oudere leiders) en een theologische vorming gedurende enkele jaren (met name voor jongere leiders). Vanaf het begin is duidelijk gesteld dat de bedoeling uitgesloten is om via deze assistentie een subtiel middel in de hand te krijgen om deze onafhankelijke kerken in de ter plaatse aanwezige zendingkerken binnen te loodsen. Het gehele project zal primair gedragen worden door de onafhankelijke kerken zelf. Om tot effectieve verantwoordelijkheid in staat te zijn, dacht men aan het vormen van een representatief lichaam waarin zoveel mogelijk kerken vertegenwoordigd zouden zijn. Op die manier zou het gevaar van al te veel Europees initiatief vermeden en plannen meer van binnen uit ontwikkeld kunnen worden. Dr. Daneel was zich echter terdege bewust van de velerlei problemen die aan de verwerkelijking van het plan vastzitten. Regeringsambtenaren die in het verleden de onafhankelijke kerken als een „politiek gevaar in embryo” beschouwden, zouden stellig met argwanende aandacht deze onderneming volgen. De zendingkerken die weinig of geen contact met de onafhankelijke kerken hebben en deze niet als kerken erkennen, zouden minstens enige reserve aan de dag leggen. Ook binnen de onafhankelijke kerken zelf zouden zich spanningen en verschil van inzicht kunnen manifesteren.

Dr. Daneel ziet zichzelf in het geheel van het experiment als een „bruggenbouwer”, eerst tussen de verschillende onafhankelijke kerken zelf en vervolgens ook tussen deze en de zendingkerken. Beoogd wordt hierbij allereerst het bevorderen van wederkerig begrip, dat eventueel zou kunnen resulteren in de aansluiting bij de Raad van Kerken. Gedacht wordt ook aan het leggen van contacten met andere oecumenische centra in Afrika zoals met de oecumenische stichting te

Mindolo (Zambia) en het Christelijk Instituut van Zuid-Afrika dat op verzoek van de onafhankelijke kerken al begonnen is met het organiseren van cursussen theologie. Bovendien blijven fondsen van buitenaf nodig. Uit dit alles blijkt weer het oer-christelijk gegeven van een „particulier” initiatief dat ingebed ligt in een bevruchtend „universeel” relatiepatroon. Voor alles zullen echter de onafhankelijke kerken zelf primair verantwoordelijk blijven en het beleid bepalen. Dit zullen ze kunnen doen wanneer ze niet alleen zich ervan bewust zijn assistentie nodig te hebben, maar ook het besef krijgen dat ze een bijdrage te leveren hebben met name tot het meer relevant maken van het christelijk geloof in een Afrikaanse context, door de studie van de Afrikaanse religiositeit en het bevorderen van de dialoog tussen mensen van verschillende levensrichting en geloof.

Dit waren enige van de ideeën die rond het plan zijn gegroeid. Inmiddels zijn na aankomst van Daneel in Rhodesië (mei 1972) de eerste stappen tot verwerkelijking gezet met „assistentie” in velerlei vorm. De Vrije Universiteit van Amsterdam steunt het project financieel. De Dutch Reformed Church in Rhodesië stelde een huis ter beschikking in het district Fort Victoria. De regering gaf toestemming om zich in het Mashonagebied te vestigen. Uitvoerige hervatte discussies en bijeenkomsten hebben verder geleid tot de oprichting van de AICC (= African Independent Church Conference; in eigen taal: Fambidzano yemakereke avatema = samenwerkingsverband van de kerken van de zwarten). Tijdens de belangrijke oprichtingsvergadering (28—30 juli 1972) waaraan vertegenwoordigers van twintig onafhankelijke kerken deelnamen, kwamen zeer reële problemen ter sprake waaruit een duidelijke bezorgdheid sprak om het behoud van eigen identiteit. Vragen werden gesteld zoals bijvoorbeeld: „wordt hier niet een poging ondernomen om de onafhankelijke kerken te overtuigen af te zien van polygamie” en „is het toch niet de uiteindelijke opzet om de onafhankelijke kerken binnen die van de zendelingen te halen” en verder „vormen beter opgeleide jongeren niet een bedreiging voor de leiding van de ouderen”? Ook het „oecumenische” aspect van de plannen baarde zorgen aan sommigen, vooral aan vertegenwoordigers van de „Spirit-type” kerken. Enige Zionisten vonden het zelfs een onmogelijke zaak om opgeleid te worden met en door mensen die de H. Geest niet centraal stellen. Iedere

kerk moest maar voor eigen opleiding zorgen! De „Ethiopische” kerken stonden minder aarzelend tegenover interkerkelijke samenwerking, maar waren zich er wel van bewust dat zij door hun gebrek aan profetische creativiteit door de Zionisten en de „Apostolische” kerken niet voor vol werden aangezien. Tenslotte traden tijdens deze bijeenkomst toch twaalf kerken toe tot de AICC, terwijl de anderen hun lidmaatschap nog in overweging hielden. Er werd een „Administrative Board” gekozen van vijf leden, die meteen praktische zaken ter hand namen, zoals onderhandelen over een stuk land voor het centrum. In Fort Victoria werd een kantoorruimte geopend als tijdelijk hoofdkwartier van de AICC, die intussen weer een tweede bijeenkomst heeft belegd, waarop ook een ontwerp-constitutie werd besproken.

Het ontgaat intussen de vertegenwoordigers van de onafhankelijke kerken niet, dat theologie-beoefening kan leiden tot interne en externe veranderingen in visie en praktijk. Maar deze eventuele veranderingen zullen niet van buitenaf ingevoerd of opgelegd worden, alleen uit innerlijke overtuiging aanvaard vanuit een bijbelse en authentiek christelijke evidentie. Het is eveneens duidelijk dat een relevante theologische training en scholing niet in vacuo beoefend kan worden en dus ook een sociaal en politiek bewustzijn zal bevorderen. Politiek wordt echter bij dit project tussen haakjes gezet omdat ook hier de onafhankelijke kerken zelf hun eigen standpunt dienen te bepalen.

Deze vorm van assistentie kan een meer universeel gericht christelijk bewustzijn en verantwoordelijkheid bij de onafhankelijke kerken aankweken en op die wijze zullen ze beter worden toegerust om in broederlijk samenspel met andere kerken hun eigen bijdrage te leveren. ⁹⁾

ASSISTENTIE DOOR ONAFHANKELIJKE KERKEN EEN VOORBEELD UIT TANZANIA

In 1966 werd een Franse sociologe Marie-France Perrin-Jassy uitgenodigd door de Maryknoll Fathers om bij de Luo-stam in Noord-Mara (Tanzania) een studie te maken van een Afrikaanse onafhankelijke beweging: de Legio Maria. Spoedig bleek dat er nog een twaalftal andere onafhankelijke religieuze bewegingen in dat gebied actief waren. De resultaten van het onderzoek zijn gepubliceerd in een reeks van het

Centre d'Etudes Ethnologiques, Bandundu, Zaire. ¹⁰⁾ In het voorwoord van deze studie vermeldt Perrin-Jassy dat de resultaten van het onderzoek aanleiding gaven tot het ondernemen van een experiment in een katholieke parochie, uitgaande van observaties over basisgemeenschappen bij de Afrikaanse kerken.

Dit experiment vond snel navolging en strekte zich uit tot naburige parochies van het Luo-dekenaat. Vier parochies, zeven priesters en ongeveer 40.000 christenen waren hierbij betrokken. Begin 1969 werd de onderzoekster weer uitgenodigd om de resultaten te evalueren. In haar evaluatierapport ¹¹⁾ zegt Marie-France Perrin-Jassy letterlijk:

„De plaatselijke gemeenschap bleek de wezenlijke trek van de Afrikaanse kerken te zijn. Hierdoor kon de individuele persoon een zinvolle levensinterpretatie vinden, een referentiegroep, een zinvol en onmiddellijk antwoord op zijn meest knellende problemen. Door volledig in deze vorm van christendom op te gaan vond hij een manier van leven, bevrijding van emotionele spanningen, en compensatie voor de frustraties opgedaan in een wedijverende moderne wereld. Dit wil niet zeggen dat de Afrikaanse kerken een werkelijk antwoord geven op de problemen van de Luo, noch ook dat ze in alle opzichten succes hadden bij hun poging daartoe. *Maar van hen kunnen wij leren welke de problemen zijn, wat voor soort oplossingen zinvol zijn in deze culturele context, en hoe de plaatselijke gemeenschap kan helpen bij het vinden en toepassen van oplossingen*” (p. 6).

Hier wordt dus onomwonden toegegeven dat de onafhankelijke kerken kunnen worden beschouwd als *een model* voor de opbouw van een levensvatbare plaatselijke gemeenschap in katholiek verband.

Perrin-Jassy heeft ook meer concreet aangegeven in welk opzicht deze kerken model kunnen staan. Al de bestudeerde onafhankelijke kerken vertoonden gelijksoortige structuren en activiteiten, ongeacht hun oorsprong en stijl. Wat het meest opviel waren de spontane pogingen van de Luo om christelijke gemeenschappen te vormen. Kenmerkend voor de Afrikaanse kerken is vooral het volgende:

1. Ze zijn in hoge mate gedecentraliseerd, verdeeld in kleine groepen van 15—80 volwassenen die dezelfde buurtschap bewonen (ongeveer drie mijl in doorsnee) en die elkaar persoonlijk kennen zoals dat bij familieleden het geval is; ze beschouwen zich echter als behorend tot de „familie van God”, sluiten zich aan op vrijwillige basis en hebben een universeel doel, namelijk gericht op alle mensen in hun omgeving en niet slechts op een beperkte clan-groep. 2. Het leven van deze kerken is

sterk gericht op de plaatselijke gemeenschap. De meeste activiteiten vinden plaats op lokaal niveau, de onmiddellijke eigen omgeving en leefwereld. Sommige functies worden overgenomen van de vroegere verwantschapsstructuur, maar worden nu uitgevoerd in naam van de christelijke caritas en liefde, zoals zorg voor armen, ouden en zieken. De sociale gebeurtenissen (huwelijk en begrafenis) zijn ook gekerstend, terwijl de religieuze functies voornamelijk verzorgd worden door lekenleiders en de leden zelf die als groep actief participeren, waarbij zingen en dansen een voorname rol spelen. De rol van de „gewijde” clerus beperkt zich tot enkele jaarlijkse sacramentele handelingen, die echter ook sterk betrokken worden op het gemeenschapsleven. (pp. 5-6).

Geïnspireerd door dit model is men ook in de katholieke „missie” gaan experimenteren met basisgemeenschappen in iedere buurtschap om de kerk op lokaal vlak operationeel te maken, contact te bewaren met de christenen na het doopsel en om te zoeken naar uitdrukkingswijzen van kerkelijk leven die beter aangepast zijn aan de Luo cultuur. ¹²⁾ Het door missie en zending gebrachte christendom heeft zich immers gepresenteerd als de godsdienst van een elite, niet zozeer in moreel of mystiek opzicht, maar veeleer sociaal, economisch en intellectueel. Als model van dit christendom fungeerde de zendeling en missionaris die zich op de hoogste trap van deze drie terreinen bevindt. Deze opvattingen wordt door de missionarissen zelf versterkt, want heel hun werk is gericht op onderricht en vooruitgang. Dit betekent in feite dat een model van christen-zijn wordt aangeboden dat van buiten-af op de mensen afkomt en dat in de ogen van de Luo formalistisch aandoet zowel wat betreft de manier van leven als de eredienst. De Luo hebben wel respect voor dit alles, maar hebben het gevoel dat de geprekte God een vreemde is juist zoals diens boodschappers van overzee. Ze gaan daarom zelf op zoek naar een God die meer nabij is, die de Afrikaan liefheeft in diens armzaligheid en hem het middel schenkt om zich te bevrijden van de kwalen die hem overmannen. De Afrikaanse kerken zoeken een weg van heil voor arme mensen en de volheid van de openbaring voor de eenvoudigen. ¹³⁾ Hierbij moet echter worden aangetekend dat de houding van deze kerken ambigu is. Ze zetten zich wel af tegen de geïmporteerde vormen van christendom, maar zouden graag op hun beurt het model van de

zendingkerken willen reproduceren door ook een grote en invloedrijke groep te vormen. Hun marginaliteit, hun kleine aantal leden, waarin juist hun kracht ligt, zou eerder „per ongeluk” bestaan.¹⁴⁾ Leden van onafhankelijke kerken zijn tenslotte ook mensen en voelen zich ook aangesproken door „prestige” en „macht”! Zou hier niet een taak liggen voor de door de onafhankelijke kerken geïnspireerde katholieke basisgemeenschappen deze te bemoedigen door hen erop te wijzen dat de „oude” kerken – tot hun schade – ontdekt hebben dat een christelijke gemeenschap volgens het model „prestige” en „macht” de mensen met hun reële problemen en aspiraties gemakkelijk in de kou kan laten staan. Een dienst van wederkerige assistentie betrekking hebbend op enerzijds aandacht voor vooruitgang en anderzijds concrete zorg om de mens in het veranderingsproces zou hier voor de hand liggen. Hierover zwijgen echter de beschikbare gegevens!

Het laatste woord over christelijke basisgemeenschappen is nog niet gezegd, maar het is wel duidelijk dat in Noord Mara de onafhankelijke kerken invloed hebben op de pogingen gestalte te geven aan een meer aangepaste vorm van de katholieke gemeenschap in de specifieke context van een Afrikaanse maatschappij in transformatie.

De hier gepresenteerde opinies en experimenten tonen aan, dat er een nieuwe geest aan het groeien is tussen de verschillende vormen van kerk-zijn: een geest van geven en ontvangen, vanuit een bewustzijn deel te zijn van een groter geheel, dat gebaseerd is op het éne Evangelie, dat universeel is en tegelijk ieder individu en groep tot zijn recht wil laten komen.

¹⁴⁾ zie bijv. *Devant les sectes non-chrétiennes*. Rapports et compte rendu de la XXXIe Semaine de Missiologie, Louvain 1961, waaronder o.m. ook het Kimbanguisme wordt gerekend!!

In tegenstelling tot de „onafhankelijke” kerken worden de rechtstreeks uit de zending voortgekomen kerken vaak „oudere” of „historische” kerken genoemd. Wij moeten er ons wel van bewust zijn dat onafhankelijke kerken verschillende werkelijkheden dekken die niet altijd of uitsluitend christelijk georiënteerd zijn, zoals trouwens ook bij de westerse vormen van kerk-zijn het geval kan zijn.

²⁾ Writing African Church History, in: *The Church Crossing Frontiers*. Essays on the Nature of Mission in Honour of Bengt Sundkler, Uppsala 1969, pp. 90—108.

De auteurs maken een uitzondering voor Bengt Sundkler en vooral H. W. Turner, maar vinden dat ook Afrikaanse geleerden (zoals prof. C. G. Baeta) zich aan foutieve beoordeling schuldig maken (zie p. 106 en p. 108).

³⁾ *African Religions and Philosophy*, London 1969, 290 pp.

⁴⁾ George Hood, *In Whole and in Part*. An examination of the relation between the selfhood of churches and their sharing in the universal christian mission. London 1971, 101 pp. (zie boekbespreking in dit nummer van W. en Z.)

⁵⁾ George A. Hood, *In Whole and in Part*. Conclusions of a British Enquiry, in: *I.R.M.* LXI no. 243, July 1972, pp. 269—280. Cf. *In Whole and in Part*, pp. 95—96.

⁶⁾ H. W. Turner, *African Independent Church*. II. The Life and Faith of the Church of the Lord (Aladura), Oxford 1967, p. 331 (de verwijzing in „In Whole and in Part” op p. 67 is foutief).

⁷⁾ R. C. Mitchell & H. W. Turner, *A Comprehensive Bibliography of Modern African Movements*, North Western University Press 1966 (nos. 1—1313), voortgezet door Turner in: *Journal of Religion in Africa* I-3, 1968 (nos. 1314—1601) en III-3, 1970 (nos. 1602—1907). Verder bibliografische verwijzingen in bijv. *I.R.M.* (Genève) en *Bibliografia Missionaria* (Rome).

⁸⁾ *The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches*. 'sGravenhage 1971 (Diss. Theologie, V.U. Amsterdam), 527 pp.

⁹⁾ Gegevens over dit experiment werden geput uit twee stencils, 1. Theological Training Centre for Shona Independent Churches in Rhodesia 2. Project: Shona Independent Churches. Progress Report no. 1 (4.8.1972) en een brief van dr. Daneel (11.10.1972).

¹⁰⁾ Marie-France Perrin-Jassy, *La Communauté de Base dans les Eglises Africaines*, Bandundu 1970, 231 pp. Zie ook L. Hertsens, *The Basic Community in African Churches*, in: *New Forms of Community Life, Pro Mundi Vita*, no. 42 (1972) pp. 27—28.

¹¹⁾ *Forming Christian Communities*. An evaluation of experiments in North Mara, Tanzania, Gaba Pastoral Papers no. 12, Kampala 76 pp.

¹²⁾ in *La Communauté de Base* . . . p. 12.

¹³⁾ Conclusion sur les Eglises Missionnaires, in: *La Communauté de Base* . . . pp. 70—71.

¹⁴⁾ in: *La Communauté de Base* . . . p. 207.

Christenen uit de Derde Wereld over nieuwe missionaire wegen

In de worsteling van het formuleren – en in de praktijk realiseren van nieuwe missionaire structuren wordt de blik terecht steeds meer naar de christenen uit de Derde Wereld gericht. Hoe zien en ervaren zij de huidige missionaire verhoudingen, wat is hun visie op de Zending van Morgen?

Wie regelmatig periodieken en andere publicaties uit kerken in Azië, Afrika en Latijns Amerika onder ogen krijgt, constateert dat ondanks allerlei andere problemen die aan de orde zijn ook deze vragen meer en meer de aandacht krijgen. Onderstaand willen wij enige indruk geven van wat in deze literatuur uit de Derde Wereld over de thematiek van dit nummer van „Wereld en Zending” gezegd wordt. Het spreekt vanzelf dat stemmen die langs deze literaire weg doorklinken reeds gefilterd zijn en dat enkele achtergrondstonen slechts voor de insider meeresoneren. Men zal ook begrijpen dat maar een deel van het beschikbare materiaal opgevangen werd. Binnen de beschikbare ruimte is getracht hieruit een zo gevarieerd mogelijke keuze te maken.¹⁾

AZIË

Een zeer stimulerende bijdrage aan het doorlichten van bestaande structuren en het zoeken naar nieuwe oecumenische missionaire wegen is sinds haar oprichting in 1959 geleverd door de *East Asia Christian Conference* (EACC), een regionaal samenwerkingsverband tussen protestantse kerken en raden van kerken. Dr. D. T. Niles, onder wiens bezielende leiding de EACC zich in haar eerste decennium ontplooidde, signaleerde in een rede in datzelfde jaar 1959 in Kuala Lumpur reeds de inherente zwakheid van de in Whitby geboren leuze „Deelgenootschap in gehoorzaamheid”: deze formule gaat er vanuit dat het gezamenlijke werkterrein bij een van de partners ligt, terwijl – zoals Niles het in

zijn eenvoudige pakkende beeldspraak formuleerde – „beide eieren tegelijk in de pan moeten, zodat tenminste het wit van beide eieren met elkaar vermengd wordt.”²⁾ Wie de documenten van de EACC doorneemt, zal regelmatig stukken betreffende zending en zendingsarbeiders aantreffen.³⁾ Men zoekt naar een theologische motivatie voor het uitzenden en ontvangen van zendingsarbeiders, welke de nieuwe fase van de geschiedenis waarin de kerken van Azië zelfstandig geworden zijn volledig verdisconteert. Men realiseert zich wel dat deze bezinning niet slechts de westerse zending betreft, maar ook de nieuw opkomende missionaire beweging vanuit de Aziatische kerken zelf. Er zijn waarschijnlijk circa 150 Aziatische zendelingen in andere – Aziatische – landen werkzaam. Men zoekt hierbij een eigen weg. De door de westerse zending betreden „koloniale route” wordt doorgaans gemedend: een land als Japan concentreert zich b.v. niet op Korea of Taiwan.⁴⁾ Zending buiten Azië is er nog weinig, tenminste niet in enigerlei geïnstitutionaliseerde vorm – de voor eigen in het Westen studerende jongeren afgestane predikanten hebben hooguit een indirecte – maar daardoor wellicht toch wel schokbrekende – taak ten aanzien van het Westen. Ook in deze richting gaan er echter meer dan eens in de Aziatische kerken stemmen op. Zo merkte tijdens een manifestatie ter gelegenheid van de viering van het 25-jarig bestaan van de Kerk van Zuid-India een der sprekers op: Moet er nu niet naar aanleiding van het zilveren jubileum van onze kerk besloten worden om ook zendelingen naar onze moederkerken te sturen?⁵⁾

In februari 1971 werd er te Kuala Lumpur in Maleisië een vijfdaagse consultatie gehouden over het thema „Zending in Azië vandaag”.⁶⁾ Hieraan werd deelgenomen door 41 Aziatische kerkleiders en 57 buitenlandse zendelingen werkzaam in Methodistische kerken in elf Aziatische landen. Uit praktische (financiële) overwegingen had men gekozen voor één denominatie – te weten de methodistische – op een pan-Aziatisch niveau, boven meerdere denominaties en een aantal consultaties op een beperkt regionaal niveau. De stimulans achter deze consultatie was echter de EACC en haar voorman D. T. Niles († 17 juli 1970 zodat hij de consultatie zelf niet meer meemaakte). Dat deze consultatie een brede oecumenische actieradius had is duidelijk en blijkt ook uit de overname van de aanbevelingen door de EACC.⁷⁾

Duidelijk en onomwonden wordt in Kuala Lumpur uitgesproken dat het initiatief voor alle missionaire arbeid in Azië aan de kerken in Azië toekomt. Er kunnen belangrijke redenen aangevoerd worden voor het handhaven van buitenlandse zendelingen (voor speciale functies, als katalysator, om mede uitdrukking te geven aan de universaliteit van de kerk etc.). De kernvraag in het licht waarvan de aanwezigheid van de buitenlandse missionaris gezien moet worden, is echter: „Hoe kunnen de kerken in Azië geholpen worden om zichzelf te zijn en vrijuit te antwoorden op God's oproep tot zending in Christus?” Buitenlandse zendingsinstanties kan gevraagd worden in deze worsteling om de eigen identiteit en zending te delen, mits zij maar bereid zijn om zich terug te trekken of te blijven participeren al naargelang dit in iedere situatie gevraagd wordt. Wij leggen er verder de nadruk op, zo gaat de verklaring verder, „dat een nieuw deelgenootschap nodig is niet alleen tot heil van de Aziatische kerken en de verbreiding van het evangelie in Azië, maar ook tot heil van de westerse kerken en hun verstaan van zichzelf en hun roeping vandaag”.⁸⁾ Twee alternatieven worden aangegeven: een totale ontbinding van het huidige missionaire bestel, waarbij alle zendelingen en fondsen – te beginnen met die voor binnenkerkelijke doeleinden – teruggetrokken worden, of een radicale verandering waarbij de huidige bilaterale missionaire structuren overgaan in brede oecumenische relaties zowel op lokaal, nationaal als regionaal niveau.⁹⁾

De algemene secretaris van de EACC *U Kyaw Than* zegt in zijn toespraak dat er nu genoeg verklaringen over „partnership” geweest zijn, de uitdaging waar wij nu voor staan is het werkelijk in praktijk brengen en dat bereikt men niet alleen door de benaming van een zendeling of zendingsorgaan te wijzigen. De nieuwe samenwerking zoals hij die zich voorstelt, mag er ook niet een op louter institutioneel kerkelijk vlak zijn. Het is gemakkelijker om samen een stad op een berg te bouwen dan elkaar te ondersteunen in het zijn van het zout der aarde en het door-trekken van de samenleving. Zeer essentieel is dan ook de rol van de gewone christen die niet via een specifiek missionaire instantie overzee werkt. De nieuwe tijd vraagt van de kerk om op wereldschaal een – zoals Visser 't Hooft eens zei – „Gemeenschappelijke Markt van de Charismata” op te bouwen.¹⁰⁾

Een fijnzinnige bijdrage aan de consultatie wordt geleverd door dr. *Kosuke Koyama*, die zelf van 1960—1968 als Japans zendeling in Thailand gewerkt heeft. In zijn referaat dat de titel „van kruisvaarder tot gekruisigde”¹¹⁾ draagt, legt hij de vinger bij het geheim van de zendeling en zijn roeping, bij de in deze roeping besloten ervaring van het lijden, van het „zich de baard laten uitrukken” (cf. Jes. 50 : 6). Zouden nu in 1971 ook de missionaire organen niet zelf door die ervaring van „zich de baard laten uitrukken” heen moeten? Als het huidige missionaire systeem de betrokkenheid van de mens in Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis zou verduisteren of tegenwerken, dan moet dat „begraven” worden. Hij herinnert aan, wat hij noemt, het „Johanneïsche principe”: „Hij moet groter worden maar ik kleiner”. Christus moet groter worden, groter in de realiteit van Zuid-Oost Azië: de zendeling moet klein worden opdat de lokale christenen groeien! De gekruisigde geest weet zichzelf te verloochenen zoals Christus zichzelf verloochend heeft, en kan niet als een bulldozer over de mens en de geschiedenis heen zonder met de complexiteit daarvan rekening te houden.¹¹⁾

Veel geciteerd wordt een zinsnede uit een bijdrage van de Filippijn dr. Emerito Nacpil, waarin het huidige missionaire systeem vergeleken wordt met de vroedvrouw die na een voorspoedige geboorte met ere kan gaan.¹²⁾ Maar ook in deze wellicht meest radicale bijdrage wordt de zending als zodanig geenszins afgeschreven maar wordt naar nieuwe vormen gevraagd welke uitgaan van de realiteit van de Kerk in Azië. Bij het zoeken naar nieuwe wegen gaat de voorkeur van de christenen in Azië kennelijk uit naar bredere oecumenische wegen met tweerichtings-verkeer en meerdere banen. De gedachte van de *Joint Action for Mission* (JAM) – geconcipieerd in New Delhi 1961 en sinds Mexico (1963) ook van een intercontinentale („zending in zes continenten”) component voorzien¹³⁾ – is steeds met veel enthousiasme ontvangen. Het is de sleutel voor het ontwikkelen van nieuwe structuren, schrijft de Indiër Chandran.¹⁴⁾ Aan het nieuwe programma van de Wereldraad betreffende de oecumenische uitwisseling van personeel „*Ecumenical Sharing of Personnel*” (ESP) – uitgebroed in Uppsala 1968 en in Cartigny 1970 voor het eerst met de snavel door de schaal komend – heeft de EACC een bijzonder werkzaam en kritisch aandeel.¹⁵⁾

Van de EACC willen wij nu oversteken naar een concreet proefterrein van nieuwe – op wederkerigheid berustende – missionaire verhoudingen: de Verenigde Kerk van Christus in Japan, de *Kyodan*.¹⁶⁾ In de eerste naoorlogse jaren – waarin dank zij fantastische financiële en personele hulp uit Amerika alles weer werd opgezet – werd er op lokaal niveau (ds. M. Suzuki en de Nishikatamachi kerk in Tokyo) reeds hier en daar naar „*jiritsu*” – de Japanse variant van „self-reliance”, het geestelijk en materieel op je eigen benen staan – gestreefd. Een beweging die in de zestiger jaren op de gehele kerk oversloeg. Al speelde het recente economische herstel van Japan vanzelf mede een rol, deze drang naar „*jiritsu*” moet zoals prof. Takeshi Takasaki dat in zijn boek „Waarheen Kerk in Japan” deed, in historisch en theologisch perspectief geplaatst worden.¹⁷⁾ Uit de rapporten van de Raad van Samenwerking (een in 1952 opgericht orgaan waarin de Canadese en Amerikaanse zendingsinstanties met de *Kyodan* samenwerken ter zake van het zendingswerk in Japan) blijkt een groeiende vraag naar relaties van kerk tot kerk, naar wederkerigheid in de missionaire relatie. Mede onder invloed van de ontwikkelingen in de oecumenische beweging en de stimulansen vanuit de EACC werden er plannen gemaakt voor nieuwe missionaire structuren voor gezamenlijk werk zowel in Japan als in Amerika, b.v. een „Japans-Noord Amerikaans Comité voor Oecumenische Zending”.¹⁸⁾ Een belangrijk keerpunt in deze ontwikkeling was het jaar 1965 toen christenen uit Japan geschokt door de oorlog in Vietnam een vredesmissie naar de zusterkerken in de Verenigde Staten stuurden . . .

Ook het „*moratorium*” – waarbij alle buitenlandse missionaire arbeiders terwille van het als kerk zich zelf kunnen worden en zijn zich voor een bepaalde tijd moeten terugtrekken –, dat onlangs op de laatste vergadering van de commissie voor „Ecumenical Sharing of Personnel” van de Wereldraad in Chouilly door ds. John Gatu (Presbyteriaanse kerk van Oost-Afrika) weer sterk gepousseerd werd¹⁹⁾, is door de *Kyodan* in praktijk gebracht: in 1969 werden alle in direct kerkelijk verband werkende missionarissen voor twee jaar weggestuurd opdat de *Kyodan* zich beter op het kerk zijn in Japan en de wijze waarop buitenlanders daarbij ingeschakeld kunnen worden, kon bezinnen. Na afloop van deze twee jaar verklaarde de *Kyodan* bij monde van haar zendingssecretaris

George Hanabusa (sinds kort algemeen secretaris van de *Kyodan*), dat men buitenlandse zendelingen weer zou uitnodigen. Men meende de waarde van missionaire samenwerking juist ook in een nieuwe fase, de fase van de *interdependentie* te moeten onderstrepen. Na de eerste fase, waarin de relatie gekenmerkt werd door *afhankelijkheid*, en de tweede fase van de *onafhankelijkheid*, wil men open voor alle nieuwe ontwikkelingen de derde fase van de *interdependentie* (wederzijdse afhankelijkheid, wederkerigheid) tegemoettreden. Men is zelfs ook bereid om de Amerikaanse kerken die inmiddels door ontwikkelingen in eigen land slechter bij kas blijken te zijn, financieel te helpen bij het uitsturen van zendingsarbeiders naar Japan.²⁰⁾

Er wordt wel eens gezegd: waarom heeft een land als Japan, dat immers economisch al lang niet meer tot de Derde Wereld behoort, nog missionaire assistentie nodig? Terecht wordt dit door ds. Yoichiro Saeki bestreden: nog afgezien van het feit dat de christenen en de kerk lang niet in alle opzichten in de nieuwe welvaart delen en bovendien als minderheid voor geweldige uitdagingen staan, zou als deze redenering waar was zending met ontwikkelingshulp samenvallen . . .²¹⁾ En, zo kunnen wij hier aan toevoegen, volgens deze opvatting zou ook Nederland als zendingsland in principe reeds af te schrijven zijn, en het „zending in zes continenten” concept wel in de kast gezet kunnen worden. Voor Saeki evenals voor verschillende scribenten in de *Japan Christian Quarterly*²²⁾ staan alle nieuwe vormen van zending op de noemer van *wederkerigheid*, waarbij dan niet (of zeker niet primair) aan de uitwisseling van materieel-technische specialismen gedacht wordt, maar aan het samen leven, werken en bidden van concrete mensen, het tot stand brengen van bevrijdende, verzoenende en scheppende relaties, een gemeenschap van liefde, vrede en broederschap. In dit proces is de zending een man die op de boog van twee kerken (niet langer één zending en één ontvangende) de wereld in geschoten wordt.

Wij hebben ons in het bovenstaande steeds tot protestantse kerken beperkt. Vanzelf is er ook binnen de *Catholica* in Azië een en ander in beweging. Wij kunnen ons echter niet aan de indruk onttrekken dat, gezien het groot aantal buitenlandse priesters in veel landen, men hier zich doorgaans meer in de fase van missionaire afhankelijkheid naar

onafhankelijkheid bevindt, en aan de weg van independentie naar interdependentie nog niet toe is. In een brief aan hun mede-Jezuiten legden Oost-Aziatische Jezuiten in – aziatisch – bescheiden en bedekte termen toch duidelijk de wens neer dat zij in dit uur van de geschiedenis vooral geholpen wilden worden om zichzelf te zijn en hun eigen gaven op het altaar van de Heer te leggen. ²³⁾ Wij zullen er echter nog wel van (op)horen, als ook de door Vaticanum II neergelegde explosieven – de leer van de lokale kerk – geheel tot uitwerking komen. ²⁴⁾

AFRIKA

Toen tijdens het tweede Symposium van de Bisschoppen Conferentie van Afrika en Madagascar (het regionale samenwerkingsverband van de R.K. kerk in Afrika, opgericht in Kampala 1969), dat van 19–23 augustus 1970 in Abidjan werd gehouden, Mgr. Joachim N'Dayen uit de Centraal Afrikaanse Republiek aan de beurt was om de mis te lezen, stond als intentie „de in leven zijnde en overleden missionarissen” aangegeven. In zijn preek ²⁵⁾ herinnert hij aan de opofferingen die de missionarissen zich hebben getroost om het Evangelie in Afrika te brengen, maar, zo voegt hij er aan toe, zij waren te zeer vastgeklonken aan de gedachte dat zij *alles te geven en niets te ontvangen hadden* . . . Een houding die zij kennelijk van hun koloniale mededingers afgekeken hebben en niet van de apostel Paulus die aan de Romeinen schreef: Want ik verlang er vurig naar u te leren kennen, in de hoop u enige geestelijke gave te kunnen meedelen tot bevestiging van uw geloof, of eigenlijk, om bij u en met u de vertroosting te smaken van ons gemeenschappelijk geloof, het uwe zowel als het mijne . . . (Rom. 1 : 11–12). Een wederkerige bemoediging en vertroosting volgens het authentieke model van Paulus en de Romeinen moet de verhouding tussen de buitenlandse missionarissen en de Afrikaanse christenen bepalen.

Om te kunnen „geven” moet men echter „iemand” zijn, een eigen identiteit hebben. Het door paus Paulus te Kampala (1969) gegeven wachtwoord dat „de Afrikanen een Afrikaans christendom mogen, ja zelfs moeten hebben”, is met graagte overgenomen, echter niet altijd op een zelfde wijze geïnterpreteerd. Sommige bisschoppen waaronder kardinaal Zoungrana hebben het in de eerste plaats gebruikt om zich

af te zetten tegen allerlei nieuwe invloeden die van buitenaf in de kerk in Afrika worden geïmporteerd. – Voor anderen is het een serieuze uitdaging om de problemen waarvoor de kerk in Afrika zich geplaatst ziet reëel onder de ogen te zien. ²⁶⁾ Er is een *dialogo* nodig tussen de Afrikaanse kerk en de vertegenwoordigers van de westerse kerk – Rome, de missionaire congregaties en de „oude” lokale westerse kerken (juist ook in verband met bredere aspecten van de dialoog – de Moslims, de sociaal-economische ontwikkeling van Afrika etc.), zo schrijft S. Kabazzi-Kirinya, docent aan het nationale groot-seminarie in Katigondo (Uganda) in een frank artikel in AFER. ²⁷⁾ Die dialoog moet op gelijke voet gevoerd worden. Daarvoor is eerst een drievoudige bevrijding nodig: op mentaal, economisch en bestuurlijk niveau. De opleiding van de clerus moet authentieker worden, opdat onze bisschoppen ook theologen krijgen die hen als deskundigen terzijde staan in het onderscheiden van wat bijbels essentieel en traditioneel authentiek is en wat westers historisch bepaald is . . . De geestelijke vrijheid wordt volgens de schrijver ook ernstig bedreigd door de economische afhankelijkheid. Wie de doedelzakblazer betaalt, bepaalt wat er gespeeld wordt . . . De reizen ten behoeve van fondswerving die Afrikaanse bisschoppen noodzakelijkerwijze naar Europa of de Verenigde Staten voeren, onttrekken hen veel te veel aan het pastorale werk. Een oplossing zou zijn: opvoeren van de eigen inkomsten ook door enkele eigen winkels, boerderijen etc.; de fondswerving geheel te laten bepalen door dringende lokale noden; het ophouden met het kopiëren van de westerse kapitalistische levensstijl die met name onder hoge prelaten nogal gangbaar is; eenvoudige kerkgebouwen zonder dure met juwelen bezette kelken en andere middeleeuws westers bepaalde kerkbenodigdheden. Fundamenteel voor de Afrikaanse kerk is een nieuw verstaan en in praktijk brengen van de evangelische armoede en de gezamenlijke priesterlijke verantwoordelijkheid.

Ten aanzien van de bevrijding op bestuurlijk niveau worden er door een 3e jaars seminarist (Kachebere Seminarie, het grootseminarie van Malawi en Zambia) zeer openhartige vragen gesteld in een artikel in het door het Pastoraal Instituut voor Oost-Afrika uitgegeven blad *Sharing*:

„Wat heeft het voor zin zo breeduit over afrikanisatie te spreken, zoals tijdens het bezoek van de Paus en de eerste Afrikaanse Bisschoppen Conferentie in 1969

gedaan werd, als de lokale bisschoppen niet vertrouwd worden en er nuntii en monsignori gestuurd worden voor het onderhouden van het contact met Rome? En hoe kunnen er voldoende Afrikaanse priesters komen als het seminarie zoals bij ons in Kachebere het geval is zo goed als leeg is? Hoe lang moeten wij nog aan een tekort van Afrikaanse priesters lijden vanwege deromeinse celibaatsstructuur, die haaks op het Afrikaanse levensgevoel staat, en zoals wij allemaal weten theologisch niet tot het wezen van het priesterschap behoort. Geen steen zou op de andere gelaten mogen worden om het tekort aan Afrikaanse priesters op te lossen. Wij — in Afrika, maar ook elders — hebben behoefte aan een variëteit van kerkelijke bedieningen en een soepele structuur.”²⁸⁾

Anderen zetten vanuit een andere visie en de plaats waar zij staan de kaarten in het proces van lokalisatie en zichzelf worden voor alles op het volk Gods zelf. Zo heeft bisschop Mihayo van Tabora (Tanzania) allerlei voorstellen voor het inschakelen van leken als liturg-catechisten en als gemeenschapsleiders.²⁹⁾ In zijn land — Tanzania — heeft de katholieke kerk, geïnspireerd door de stimulansen van Vaticanum II en „Arusha”, zich zeer nadrukkelijk bezonnen op haar eigen plaatsbepaling en identiteit, zonder welke immers ook een bijdrage in wereldverband niet mogelijk is. In 1969 heeft men in een jaar van nationale bezinning, het *Seminar Study Year* (SSY) op alle niveaus over het kerk zijn in Tanzania gediscussieerd.³⁰⁾ Een bezinning die overigens nog steeds doorgaat. „Self-reliance is nooit af zolang wij op deze wereld zijn”, schreef een der betrokkenen (pater Maliyamungu) onlangs.³¹⁾ In de conclusies van het SSY wordt gesteld dat alles gedaan moet worden om self-reliant te zijn, op eigen benen te staan in personele, financiële en beleidsvragen, zonder dat daarbij de medewerking van de buitenlandse missionarissen uitgesloten hoeft te worden. Hun aantal en het werk wat zij verrichten, zal afhangen van de lokale kerk. Zij moeten in principe en in feite de consequenties van het lokalisatieproces voluit verdisconteren en geheel beschikbaar zijn voor wat hen door de kerk van Tanzania gevraagd wordt. Ter bevordering van de missionaire geest en activiteit in Tanzania moet er een nationale missionaire organisatie komen — alleen een kerk die zelf missionair werkzaam is, is volgroeid.³²⁾ Dat er spanningen zijn tussen de buitenlandse missionarissen en de lokale priesters is voelbaar uit een bijdrage van pater Mtabi aan een conferentie van Tanzaniaanse priesters ter voortzetting van het SSY in 1970.³³⁾ „Als onze regering beoogt buitenlandse deskundigen na een bepaalde tijd

door eigen mensen te vervangen, moet de kerk dan ook niet systematisch een dergelijk plan uitvoeren”, werd er o.a. tijdens deze bijeenkomst gesteld. Anderzijds kan men ook weer in AFER een onbevangen ingezonden stuk aantreffen, waarin naar voren gebracht wordt dat het niet om een zwart gezicht in plaats van een blank gaat, maar om een man — of vrouw — die het christelijk geloof in Tanzania reëel vruchtbaar kan doen zijn, en dat de roep om lokalisatie het belang van de internationale christelijke kruisbestuiving niet in de schaduw mag stellen: de missionaris is een brugfiguur die de vrucht van zijn land meebrengt maar daarnaast weer de vruchten van de kerk in Tanzania mee terugneemt naar zijn land van herkomst.³⁴⁾

In de katholieke kerk van Afrika mag er een verbondenheid met de „wereldkerk” zijn — dit te ontkennen zou een miskennis zijn van het nog steeds niet uitgeëbde enthousiasme rond het bezoek van paus Paulus in 1969 —, de vraag die vandaag aan de dag gesteld wordt is naar de rechtmatige plaats van de lokale kerk. Het bedrijven van alleen maar „lipservice” aan deze nieuwe inzichten wordt onmiddellijk doorzien.³⁵⁾

Dat ook in de *Reformatische kerken* in Afrika bestaande missionaire verhoudingen kritisch doorlicht worden en gezocht wordt naar nieuwe wegen moge duidelijk zijn. De All Africa Conference of Churches (AACC — regionaal oecumenisch samenwerkingsverband) heeft in haar Programma 1972/73 als een der eerste punten het bij elkaar brengen van sleutelfiguren van buitenlandse zendingsinstanties en Afrikaanse kerkleiders om te overleggen over de algemene personele, personele en financiële relaties tussen de Afrikaanse kerken en de missionaire instanties overzee.³⁶⁾

Wijd verspreid werd de brief van dr. Jean Bokaleale, algemeen secretaris van de in 1970 gepromulgeerde Kerk van Christus in Zaire, waarin hij zijn droefheid uitsprak over de wijze waarop sommige zendingen de eenheid tegenwerkten en verdeeldheid zaaiden.³⁷⁾

Temidden van het vele willen wij hier echter met name stilstaan bij de *Kerk van Jezus Christus op Madagascar* (in deze kerk hebben zich in 1968 enige kerken met diverse missionaire „voorouders” verenigd; de naam van de kerk wordt in het Madagascars afgekort als *FJKM*). Naar aanleiding van bepaalde geruchten in de pers van Madagascar als zou

de FJKM geen buitenlandse zendelingen meer willen hebben, verklaarde de Nationale Raad van de FJKM openlijk dat zij de samenwerking met de zusterkerken in Europa en elders zowel op financieel als personeel gebied wilde continueren. Veelzeggend is de motivatie die hiervoor aangevoerd wordt:

„De gemeenschap van de christenen in de missionaire aktie is een manifestatie van de gemeenschap van de universele kerk (. . .) Daarom neemt de FJKM deel aan de Action Apostolique Commune welke in Dahomey en Frankrijk begonnen is. Om dezelfde reden doet de FJKM een beroep op medewerkers uit Europa. De FJKM heeft nog altijd buitenlandse medewerkers en wenst dat dit voortgezet wordt. (. . .) Er kan niet genoeg gezegd worden dat de aanwezigheid van buitenlandse medewerkers de lokale kerk uitdaagt haar solidariteit met de universele kerk te verstaan. Vanaf dat moment kan zij zich niet meer tevreden stellen met ontvangen, maar moet zij ook geven. Nu reeds is de FJKM begonnen met het uitzenden van zendelingen naar het buitenland en zij hoopt daarmee te kunnen doorgaan”. De verklaring eindigt met een herinnering aan de grote kracht die er vanuit gaat als christenen van verschillende volken en rassen samen het evangelie verkondigen: „In die tijd, zegt Jesaja, zullen de Assyriërs in Egypte komen, en de Egyptenaren in Assyrië, en de Egyptenaren zullen met de Assyriërs de Heer dienen” (Jes. 19 : 23).³⁸⁾

Men ziet hoe voor de FJKM het samendelen van missionaire verantwoordelijkheid in nieuwe experimenten als de Action Apostolique Commune waarin teams van leden van Afrikaanse, Franse en Zwitserse kerken zowel in Dahomey als op het Franse platteland (Poitou) trachten het evangelie te verkondigen, stimulerend is en nieuwe dimensies van zending doet opengaan.

De in de experimenten in Dahomey en Poitou – waarover wij in „Wereld en Zending” nog eens nader geïnformeerd zouden moeten worden – aangegeven nieuwe ontwikkeling heeft nog duidelijker structuur gekregen in de 30 oktober 1971 tot stand gekomen *Communauté Evangélique d'Action Apostolique* (CEVAA). In deze gemeenschap – waartoe het initiatief uitging van de Kameroense kerkleider dr. Jean Kotto (1964) – werken kerken uit Kameroen, Dahomey, Frankrijk, Gabon, Italië, Lesotho, Madagascar, Nieuw-Caledonië, Frans Polynesië, Zwitserland, Togo en Zambia samen. In een boodschap wordt met vreugde mededeling gedaan van deze nieuwe vorm van samenwerking tussen 23 kerken uit Afrika, Europa en Oceanië, waardoor allerlei werk

dat 150 jaar door het Parijse Zendingsgenootschap alleen gedaan werd een gezamenlijke verantwoordelijkheid wordt.³⁹⁾ Zij is ondertekend door de (Zwitserse) voorzitter Eugène Hotz en de algemene secretaris Victor Rakotoarimanana, die voorheen algemeen secretaris van de FJKM op Madagascar was, maar die deze kerk – ondanks het feit dat hij op Madagascar, waar sinds de oprichting van de FJKM natuurlijk nog van alles in opbouw is, node gemist kon worden – toch voor dit belangrijke experiment van oecumenische missionaire samenwerking wilde afstaan.⁴⁰⁾

De in de CEVAA samenwerkende kerken lijken de eerste te zijn die werkelijk een weg geconstrueerd hebben, waar langs meerdere banen tweerichtingsverkeer mogelijk is. Laat niemand zich opwinden als zou blijken dat er toch nog wel wat kuilen in deze weg zijn, of als ze voorlopig slechts voor fietsers en wandelaars begaanbaar is.

LATIJS AMERIKA

„Als je niet kan begrijpen wat er gebeurt in dit continent, op dit uur waarin het ontwaakt bij het dagen van een nieuwe bevrijding . . . als je je niet kunt identificeren met het lijden, de angst en de aspiraties van deze volken . . . zending, ga naar huis.” Deze woorden, waarmee bisschop F. Pagura uit Costa Rica een bijdrage voor de missionaire raad van samenwerking in zijn land begon⁴¹⁾, maken even als de niet mis te verstane priemende uitspraken die het centrum CIDOC in Cuernavaca (Mexico) bij monde van Ivan Illich de wereld inslingert⁴²⁾ wel duidelijk, dat er geen behoefte is aan iedere goedwillende christen uit het Westen die met al zijn verworvenheden te hulp wil snellen. De Latijnsamerikaanse theoloog prof. *José Miguez Bonino* kwam er in een discussie tijdens de vergadering van het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken in Utrecht eerlijk voor uit dat „gemeenschap” niet iets was wat zonder meer met al je medechristenen te allen tijde voluit mogelijk is:

„Wij beginnen juist te ontdekken wat het betekent een Latijns Amerikaans christen te zijn . . . Zodat wanneer ons gevraagd wordt deel te nemen aan een vanuit andere belangen gedefinieerde gemeenschap onze eerste reactie geneigd is te zijn: Wacht even een moment. Ja een moment. Geef ons wat tijd. Wij willen

voor onszelf uitvinden wat voor verdeeldheid rechtmatige verdeeldheid, wat voor eenheid ware eenheid is, hoe wij ons getuigenis van Jezus Christus verstaanbaar kunnen maken, hoe wij kunnen bidden, zingen, lachen en huilen als christenen in onze eigen geschiedenis (. . .) Want het is een zeer ernstige situatie waarin wij ons bevinden. Volledige gemeenschap voor ons op dit moment is iets waar wij wellicht alleen in het duister uiting aan kunnen geven. (. . .) Gemeenschap tussen ons in de komende jaren zal, zoals ik het zie, een kwestie van elkaar ruimte geven zijn, de ander respecteren terwijl men zich op een afstand houdt en de ander laat zijn zoals hij is zonder te snel te trachten hem te assimileren. (. . .) ⁴³⁾

Deze algemene achtergrond kan niet weggedacht worden, wanneer nu ook een enkel meer specifiek op de vragen rond nieuwe missionaire verhoudingen en de rol van de buitenlandse missionaris betrekking hebbend document uit Latijns Amerika naar voren gehaald wordt.

In het gebied rond de *Rio de la Plata* (deels Argentinië, deels Uruguay) was binnen de methodistische gemeenschap een studiegroep met deze vragen bezig. Naast de reeds genoemde Miguez Bonino (een der vier opstellers van het rapport) maakte van de groep o.a. Emilio E. Castro en Julio de Santa Ana deel uit. Heel concreet stelt men zich de vraag of er plaats is voor een zendingsarbeider in Latijns Amerika en speciaal in de Rio de la Plata. Komt men theologisch tot een volmondig ja (de universaliteit van de kerk, de eenheid van het Lichaam van Christus etc.), daarnaast moet de historische situatie verdisconteerd worden: politieke en sociale omstandigheden van Latijns Amerika kunnen een onmiddellijke terugtrekking van de buitenlandse zendingsarbeider eisen, daar hij beschouwd wordt als een symbool van economisch, politiek en sociaal-cultureel imperialisme. De groep meent echter dat er – tenminste wat het Rio de la Plata gebied betreft – op dit moment geen sociaal-politieke omstandigheden zijn die een bezwaar vormen voor de aanwezigheid van de buitenlandse missionaris. Maar ook als er hier een voorlopig bevestigend antwoord gegeven is, blijft nog de vraag via welke missionaire beleidsstructuren het uitzenden en ontvangen van missionaire werkers geschiedt. Erkend wordt dat de bestaande structuren niet adaequaat zijn, omdat zij nog teveel op het verleden zijn geënt. De uitdaging voor vandaag is „het creëren van wederkerige relaties in de zending, om waar mogelijk de bestaande relaties tussen de volken die op een ongelijke machtsverhouding teruggaan te transcenderen”. ⁴⁴⁾

Tot voor enige jaren was het op grote schaal ontvangen van buitenlandse assistentie een onomstreden zaak in katholiek Latijns Amerika. In de bundel „*Between Honesty and Hope*”, waarin allerlei sinds Vaticanum II in Latijns Amerika verschenen documenten over hervormingen en vernieuwingen in de kerk opgenomen zijn, vindt men niet alleen een stuk (uit 1967) van buitenlandse missionarissen aan het Chileense episcopaat met allerlei vragen betreffende (de wijze van) hun aanwezigheid, maar ook een rapport uit 1969 van een onderzoek onder de Latijns Amerikaanse bisschoppen zelf over het voor en tegen van de buitenlandse missionaris, uitgevoerd door bisschop Pironia, algemeen secretaris van de CELAM (de Latijns Amerikaanse bisschoppenconferentie). ⁴⁵⁾ Worden er in dit rapport ook wel negatieve aspecten die aan de assistentie verbonden zijn genoemd (een te grote afhankelijkheid gezien de huidige omvang van de assistentie, te weinig integratie van de buitenlandse priester zowel op kerkelijk als cultureel niveau), in principe is men overtuigd van het nut en de noodzaak van de buitenlandse assistentie (wel met enige wensen zoals: bij de selectie van personen moet zowel ontvangende als zendende bisschop betrokken zijn). Boven de reële behoeften van het ogenblik is er de theologische motivatie vanuit het wezen van de kerk zelf, die een universele gemeenschap in de éne Christus is en daardoor natuurlijk eigenlijk geen „buitenlands” personeel kent. Anderzijds is buitenlandse hulp natuurlijk slechts van waarde in zoverre zij de groei naar de volheid van de kerk ter plaatse stimuleert. En dan komt het rapport van bisschop Pironia toch met de vraag: hoe komt het dan dat na zoveel jaren buitenlandse hulp de Latijns Amerikaanse kerk nog zo afhankelijk is? Zowel tussen de regels door als uit enkele directe uitlatingen blijkt duidelijk dat men niet eindeloos afhankelijk wil blijven en ook zelf een bron van assistentie voor andere kerken (b.v. in Afrika en Azië) wil zijn.

Wordt door de bisschoppen in dit rapport iedere connotatie van de buitenlandse missionaris met religieus kolonialisme afgewezen, er zijn ook kritischer geluiden. Een nota van Pro Mundi Vita „Buitenlandse Priesters in Latijns Amerika”, waarin zowel meningen van leken, een onderzoek onder Latijns Amerikaanse priesters in Bolivia en genoemd CELAM onderzoek de revue passeren, geeft hier verscheidene aanwijzingen voor. ⁴⁶⁾ Voor het overige kan de lezer na dit licht aperitief

zijn maag vullen met o.m. de onder ons verschenen studies van Van Rossum. ⁴⁷⁾

EPILOOG: „Priester Johannes” nu ontdekt!

Bij het horen van al deze stemmen kan men een besef dat wij in een overgangsfase leven, wellicht aan de vooravond van een nieuwe – vollere – fase in de geschiedenis van de zending staan niet onderdrukken. De wind waait niet meer alleen uit het Westen. Op dit moment is het goed om – zoals een der deelnemers aan een symposium in *Asia Focus* ⁴⁸⁾ dat deed – te herinneren aan de 15e eeuw toen die beweging uit het Westen op gang kwam. Uiteenlopende motieven waren er voor de Europese christenen uit die dagen om het onbekende tegemoet te gaan: wetenschappelijke, politieke, commerciële en religieuze. De religieuze drijfveer bestond niet slechts in de wens om hun tot dusver onbekende volken het Evangelie te brengen, veel meer nog hoopte men in het onbekende *mede-christenen* te vinden die hen tot steun konden zijn. Volgens een oude legende moest er ver weg achter de wereld van de Islam ergens een groot Christelijk Rijk zijn, geregeerd door de priester-koning Johannes. Priester Johannes werd niet gevonden noch in de 15e, noch in de 16e, noch in de 17e eeuw, in de daarop volgende meer verlichte tijden was de legende vergeten. Of waren de christenen uit het Westen blind en konden ze daarom niets ontdekken?

Is het niet het bijzondere van vandaag dat we Priester Johannes eindelijk herkend hebben, dat hij in de christenen uit Azië, Afrika en Latijns Amerika levend voor ons staat . . . dat wij nu meer dan ooit *samen met alle heiligen* mogen ontdekken hoe groot de breedte, lengte, hoogte en diepte van de liefde van Christus is!

⁴⁷⁾ Voor wat Azië betreft kan men een meer gedetailleerd en rijkelijk van citaten voorzien overzicht aantreffen in: *Toward Mutuality in Mission, Exchange — Bulletin of Third World Christian Literature*, no. 2, 1972, pp. 2—48. *Exchange* is een uitgave van de afd. missiologie van het IIMO, Boerhaavelaan 43, Leiden. Op aanvraag kan dit nummer ter kennismaking toegezonden worden.

²⁾ D. T. Niles, *A Church and its Selfhood* — lezing gehouden in Kuala Lumpur 1959; gepubliceerd in „*A Decisive Hour for the Christian Mission — The East Asia Christian Conference 1959 and the John R. Mott Memorial Lectures*, London 1960, pp. 72—96, en D. T. Niles, *Upon the Earth*, London 1962, pp. 139—169.

³⁾ Vgl. reeds de in *Missionary Service in Asia Today* (zie ad 6)), pp. 113—124 opgenomen stukken van de EACC vergaderingen van 1964 en 1968.

⁴⁾ Cf. Harvey L. Perkins, *Exchange of Missionary Personnel between Asian Countries, Asia Focus V*, 1970-2, pp. 16—22. Men vindt hier ook de verantwoording van het genoemde getal 150.

⁵⁾ *Mission and Missionary Outreach of the CSI, The South India Churchman* May 1972, pp. 3—5. Cf. ook *Exchange* no. 3, 1972, pp. 63—66.

⁶⁾ Zie: *Missionary Service in Asia Today* — A Report on a Consultation held by the Asia Methodist Advisory Committee, February 18-23, 1971, in cooperation with the Life, Message Unity Committee of the EACC, University of Malaya, Kuala Lumpur. Uitgegeven door Chinese Christian Literature Council, Hongkong, 155 pp.

⁷⁾ *Ecumenical Missionary Structures, EACC News VI-18*, Oct. 15 1971, p. 3.

⁸⁾ *Missionary Service in Asia Today*, p. 9.

⁹⁾ *Idem*, pp. 10, 11.

¹⁰⁾ U Kyaw Than, *Missions in Crisis, Missionary Service in Asia Today*, pp. 49—56.

¹¹⁾ Kosuke Koyama, *Toward Crucified Mind not Crusading Mind, Missionary Service in Asia Today*, pp. 66—75. Ook gepubliceerd in *Reflection* (Rajpur, India), 1972-1, pp. 3—14.

¹²⁾ Cf. voor de context het hele referaat, gepubliceerd in *Missionary Service in Asia Today* pp. 76—80 en *IRM LX*, 1971, pp. 356—362.

¹³⁾ Cf. *New Delhi Dokumente* S. 184; *Witness in Six Continents*, pp. 170—71, 175; *Uppsala Report*, pp. 233, 34; R. K. Orchard, *Joint Action for Mission, IRM LIV*, 1965, pp. 81—94.

¹⁴⁾ J. R. Chandran, *Foreign Missionaries in India, Asia Focus V*, 1970-2, p. 59—62.

¹⁵⁾ Cf. *EACC News VII-6*, 1 April 1972, VII-14, 1 August 1972.

Het rapport van de consultatie in Cartigny is gepubliceerd in *IRM LIX*, 1970, pp. 441—449, idem *Missionary Service in Asia Today* pp. 105—112. Cf. ook *EPS* June 1970, pp 4—7; *EPS* 10th February 1972 (Personnel sharing plan given the go-ahead).

¹⁶⁾ De „Nihon Kirisuto Kyodan” kwam in 1941 door ingrijpen van de regering tot stand. Na de oorlog werd vanuit een geheel andere motivatie een nieuwe start gemaakt. Cf. John W. Krummel, *Church Unity and Mission in Japan, the Japan Christian Quarterly (JCQ)*, XXXVII, 1971-2, pp. 89—103.

¹⁷⁾ Wallace R. Brownlee, *Jiritsu and the Japanese Church, JCQ XXXVIII*, 1972-2, pp. 73—83, waarin ook een en ander uit het boek van Takashi Takasaki, *Nihon no Kyokai no Yukue*, Shinkyō Shuppansha 1966, doorgegeven wordt.

¹⁸⁾ Krummel, *art. cit.*, pp. 102, 100; *EACC News VI-22*, Dec. 15 1971, p. 2.

- ¹⁹⁾ Should there be a moratorium on missionaries?, *EPS* 10th August 1972, pp. 6—7
- ²⁰⁾ Kyodan Reaffirms Validity of Missionary Cooperation, *EACC News* VII-2, Febr. 1 1972, p. 3; *EPS This Months*, June 1972, p. 14.
- ²¹⁾ Yoichiro Saeki, The Role of the Missionary. A Contribution to the Long-Range Planning for the Continuing Involvement of Missionaries Overseas, *Reflection* (Rajpur, India) 1972-1, pp. 15—22. Cf. ook E. F. Carey, Japan and the Future of Mission, *JCQ* XXXVII, 1971-2, pp. 104, 105.
- ²²⁾ Cf. Ian Macleod, Growth Together, *JCQ* XXXVI, 1970-4, pp. 227—231; A. E. Matthews, Towards Mutuality in Mission, *JCQ* XXXVII, 1971-1, pp. 29—40.
- ²³⁾ *Teaching All Nations* (Manila) VI, 1969-1, pp. 90—96.
- ²⁴⁾ Vgl. b.v. *Jeevadhara* I, 1971-4 (thema: The Theology of the Local Churches)
- ²⁵⁾ Afgedrukt in *Fidélité et Renouveau* (Ouagadougou), nov. 41/42, oct./nov. 1970. Cf. ook *Exchange* no. 2, 1972, pp. 51—52.
- ²⁶⁾ Zie toespraak van paus Paulus en kardinaal Zougrana in: *Symposium Dossier Gaba-Kampala* 1969, pp. 48—51 en 14—19. Cf. Hans van Pinxteren, Het contestatieverschijnsel in Afrika, *Concilium* VII, 1971-8, pp. 52—59.
- ²⁷⁾ S. Kabazzi-Kirinyxa, Towards Dialogue within the African Church, *AFER* (African Ecclesiastical Review) VIII, 1971-3, pp. 204—212.
- ²⁸⁾ Paladio Gundamwala, The Church: African or Roman, *Sharing* (Kampala) II, 1970-2 pp. 8—10.
- ²⁹⁾ Marc Mihayo, Practical solutions to the increasing crisis of the priest shortage, *Service* (Mwanza, Tanzania) 1970-6, pp. 1—14. Tesamen met een lezing van bisschop P. Sarpong (Ghana) „The Missionary and African Communities” ook uitgegeven door het Pastoral Institute Bodija, Nigeria, dec. 1970.
- ³⁰⁾ Cf. Seminar Study Year 1969: The Church in Tanzania Today, *Special Note Pro Mundi Vita*, no. 13; E. Bruining, De Kerk in Tanzania, *Het Missiewerk* XLIX, 1970-3, pp. 151—170. De door het Seminar Study Year en het Past. and Research Institute Bukumbi geproduceerde stukken zijn aanwezig in Nijmegen en bij afd. missiologie IIMO (Leiden).
- ³¹⁾ Fr. Ndomba Maliyungu, Has the Tanzanian Church come to a point of selfreliance?, *Service* 1972-6/7, pp. 9—13.
- ³²⁾ Findings of the Seminar Study Year National Seminar, pp. 28, 23, 24. Cf. *Service* 1970-1, pp. 3—7.
- ³³⁾ Relations between Diocesan and Missionary Priests, *Service* 1971-4/5, pp. 16—20.
- ³⁴⁾ T. Mageza (3e jaars Kipalapala Major Seminary), Africanize we must — but how, *AFER* XII, 1970-2, pp. 179, 180.
- ³⁵⁾ Vgl. b. v. Fr. Theobald Msambure, Relations between the Universal Church and Particular Churches, *Service* 1971-1, pp. 19—22.
- ³⁶⁾ *AACC Programme* 1972/73, p. 6 (ad I — Faith and Selfhood of the Church).
- ³⁷⁾ *EPS* 20th January 1972; *Ecumenical Review* XXIV, 1972-1, pp. 214—216. Cf. ook Rôle du missionnaire ce jour dans l'ECC dans un Congo en transforma-

tion, in: *La vie en abondance en Christ*, P.V. Synode National 1971, pp. 110—113, waar Bokaleale voorstelt dat zendelingen niet meer op bestuurlijk terrein, maar slechts pastoraal — in nauwe samenwerking met een Zairces collega — werkzaam zullen zijn.

³⁸⁾ La Présence des Missionnaires étrangers à Madagascar, *Vao Vao FJKM* (Madagascar) III, 1971-1, pp. 2—4. Ook gepubliceerd in *Journal des Missions Evangéliques* (Paris) 146e année, 1971-5/6, pp. 134—137. Vgl. ook H. van Beek, Nieuwe verhoudingen op Madagascar, stencil Oegstgeest d.d. 22-9-1971, 5 pp.

³⁹⁾ *Journal des Missions Evangéliques* 146e année, 1971-9/10, p. 235. Op pp. 227—229 van hetzelfde nummer treft men de statuten van de CEVAA en de namen van de leden van de Raad van de CEEVA aan.

⁴⁰⁾ Cf. *Vao Vao FJKM* IV, 1972-2, p. 6.

⁴¹⁾ Zie *Missionary Service in Asia Today*, p. 155. In de appendices van dit boekje zijn ook twee documenten uit Latijns Amerika (Uruguay en Costa Rica) opgenomen.

⁴²⁾ Cf. b.v. To Hell with Good Intentions, *Risk* VI, 1970-2, pp. 18—26 en *Aalmoezen en Folteringen* (ned. vert. van Celebration of Awareness) Utrecht 1971, pp. 63—81.

⁴³⁾ Is Fellowship possible? *The Ecumenical Review* XXIV, 1972-4, pp. 468, 469. Voor de in de discussie door Miguez aangebrachte nuanceringen leze men door tot p. 470!

⁴⁴⁾ Missionary Role — Final Report of the River Plate Study Group, *Reflection* (Rajpur, India) 1972-1, pp. 23—43 (Citaat: p. 31).

Vgl. ook nog de bijdrage van de methodistische bisschop Mortimer Arias, Mutual Responsibility — An Address to an American Church, *IRM* LX, 1971, pp. 249—258. Hij stelt o.a. de vraag of terugtrekken van mensen en het overdragen van beslissingsbevoegdheden noodzakelijk met het afsnijden van fondsen gepaard moet gaan.

⁴⁵⁾ *Between Honesty and Hope* — Documents from and about the Church in Latin America. Issued at Lima by the Peruvian Bishops' Commission for Social Action, Maryknoll Publications, Maryknoll N.Y. 1970. Genoemde documenten staan op resp. pp. 123—133 en 235—247.

⁴⁶⁾ Special Note no. 15; cf. ook Special Note no. 11 (The Clergy in Bolivia).

⁴⁷⁾ R. G. van Rossum, De huidige situatie van de kerken in Latijns Amerika en de Europese kerkelijke hulp, *Het Missiewerk* XLIX, 1970-2/3, pp. 104—117, 141—150. Cf. ook *Wereld en Zending* I, 1972-2, pp. 108—128.

⁴⁸⁾ Ronald C. Hill, in bijdrage aan Symposium: Missionary go home?, *Asia Focus* V, 1970-2, pp. 54, 55. De kern-idee van de epiloog is hieraan ontleend.

Oude en jonge kerken samen één werkelijkheid

BIJBELS-THEOLOGISCHE OPMERKINGEN OVER
„WEDERKERIGE ASSISTENTIE”

In hetgeen hier volgt tracht ik te voldoen aan het verzoek van de redactie van „Wereld en Zending” enige opmerkingen vanuit bijbels-theologisch gezichtspunt te maken bij het in het voorafgaande opgenomen artikel en de daarin vermelde studie van professor dr. J. Verkuyl. In deze m.i. bijzonder belangwekkende studie bepaalt Verkuyl ons vooral bij de problemen van „zending in zes continenten” en van „wederkerige assistentie van kerken”. Hij schetst de hedendaagse situatie van de oecumenische relaties tussen de kerken (in het Noorden en in het Zuiden) missie en overweegt dan tot welke consequenties de genoemde idealen op allerlei terrein moeten leiden. Het spreekt vanzelf, dat het niet in onze bedoeling kan liggen over allerlei praktische problemen in het tweede gedeelte van Verkuyls betoog uit te weiden. Ik zou mij daartoe ook niet bevoegd achten. Mij is het vooral te doen om de bijbels-theologische fundering: de nieuwtestamentische motieven, die voor ons denken en handelen in de wederkerige assistentie der kerken telkens opnieuw bepalend dienen te zijn.

Naar het mij voorkomt, is het dan allereerst belangrijk, dat de kerk in het Nieuwe Testament als één werkelijkheid wordt gezien. Dit komt reeds treffend tot uiting in allerlei benamingen voor de kerk, inzonderheid die van „ecclesia” en „lichaam van Christus”. Wat de eerste term aangaat, in Handelingen en in de brieven van Paulus is telkens sprake van kerken in het meervoud (b.v. in Hand. 5 : 11, 8 : 13, Rom. 16 : 23, 1 Cor. 14 : 4). Daarnaast zijn echter tal van plaatsen te noemen, waarin kennelijk gedacht wordt aan de algemene kerk, de kerk Gods (b.v. in Hand. 9 : 31: „De kerk dan door geheel Judea, Galilea en Samaria had vrede . . .”; vgl. verder: Hand. 20 : 28, 1 Cor. 15 : 9, Gal. 1 : 13, 1 Tim. 3 : 16). Uit allerlei blijkt, dat deze lokale kerken worden gezien als een verschijning van de ene, universele kerk. In de plaatselijke gemeente is de ecclesia, het nieuwe volk Gods tegenwoordig. De kerk is niet tot

stand gekomen door de samenvoeging van verschillende gemeenten uit overwegingen van praktische organisatie tot één geheel; zij is een grote werkelijkheid vooraf, die door de prediking van het evangelie is ontstaan.

In de bewuste studie herinnert Verkuyl zelf reeds aan de term lichaam van Christus. (1 Cor. 12, Ef. 2 en 4 e.c.). En inderdaad is dit wel de benaming, die bijzonder sprekend doet uitkomen, dat de kerk van het Nieuwe Testament als één groot organisch geheel moet worden gezien en dat de leden zó nauw met elkander verbonden zijn en elkander zo nodig hebben als de leden van een menselijk lichaam onderling. Over vragen of wij bij deze terminologie enkel aan een beeld behoeven te denken, of dat er sprake is van een heel bijzondere ontische realiteit en of verder de benaming ecclesia, volk Gods toch eigenlijk om verschillende redenen de voorkeur verdient boven die van lichaam van Christus, zoals tegenwoordig, na Vaticanum II, veelal gesteld wordt, behoeven wij hier niet uit te weiden.¹⁾ Vast staat in ieder geval, dat deze benaming wel een zeer nauwe verbondenheid en een diepe verantwoordelijkheid voor elkander impliceert. Zo ergens, dan is hier sprake van volstrekte interdependentie: „wij zijn leden van elkander”, „als één lid lijdt, dan lijden alle andere leden mee, als één lid geëerd wordt, dan doen alle andere leden mee in de vreugde” (1 Cor. 12 : 26).

Daarnaast kan nog op allerlei andere terminologie gewezen worden, waarin de eenheid der kerk tot uitdrukking wordt gebracht, b.v. die van broederschap en huisgezin (1 Petr. 2 : 17, 5 : 9, Ef. 2 : 19, Marc. 3 : 34-35). Vooral de eerste benaming is in ons verband veelzeggend! Bij 1 Petr. 5 : 9: „Wederstaat hem (de duivel), vast in het geloof, wetende, dat aan uw broederschap in de wereld hetzelfde lijden wordt toegeometen”, schrijft Bolkestein in zijn commentaar op de brieven van Petrus dan ook terecht: „Hoe dan ook opgevat, deze tekst bewijst, dat de wereldwijde samenhang van de kerk van Christus voor Petrus een zaak van gewicht is. Wat op de ene plaats gebeurt, heeft betekenis voor de gemeenten op een andere plaats. Zij weten van elkaars leven en lijden. Zij zijn met elkaar verbonden. Wat in onze tijd door oecumenische contacten moeizaam wordt bereikt, was in de oergemeente een vanzelfsprekendheid”.²⁾

Inderdaad, zoiets, dan accentueren deze teksten, dat men zich in de gemeenschap van de kerk op een heel bijzondere wijze met elkander verbonden gevoelt. Het antwoord op de vraag, die men zowel bij de passage uit 1 Petr. 5 als in de vele teksten van 1 Joh. over het broeder-zijn van elkander heeft opgeworpen, of bij de terminologie van „broederschap” en „broeders” toch ook aan niet-christelijke medemensen moet worden gedacht, is nauwelijks met stelligheid te geven. Dat het laatste tenslotte toch in geen van beide teksten is uitgesloten, kan m.i. aannemelijk worden gemaakt. Maar het lijkt mij duidelijk, dat zowel in 1 Petr. als in 1 Joh. toch wel allereerst moet worden gedacht aan een bijzondere verbondenheid in het leven der kerk en dat men bij deze terminologie van „broeders” evenals bij het agape-begrip van een zekere „gemeentelijke” kleur kan spreken. ³⁾

Samenvattend kunnen wij zeggen, dat de meeste beelden voor de kerk – en ik denk naast het genoemde nog aan die van een tempel (1 Cor. 3: 16–17, Ef. 2 : 21), een „geestelijk huis” (1 Petr. 2 : 5) en een bouwwerk (1 Cor. 3 : 9) – de eenheid en de eigenaardige onderlinge verbondenheid in de ecclesia reeds telkens treffend tot uitdrukking brengen.

Intussen is het allervoornaamste nog niet genoemd. Want in laatste instantie vloeit dit besef van een innige saamhorigheid voort uit dat éne, dat het leven van alle gemeenten en van alle gelovigen afzonderlijk bepaalt: het Evangelie, de blijde boodschap betreffende Gods heilshandelen in Jezus Christus. De gelovigen, waar ook ter wereld, weten zich vooral daarin één, dat zij allen mogen leven uit de in Christus gebrachte bevrijding. Dat evangelie wordt ongetwijfeld op allerlei wijze onder woorden gebracht: men onderscheidt zonder moeite een grote verscheidenheid in het begrippen-materiaal, de accenten worden in de verschillende nieuwtestamentische geschriften verschillend gelegd, het kerugma blijkt telkens door de aparte situatie bepaald. Het is dan ook geen wonder, dat in de laatste tijd belangrijke nieuwtestamentici zó diepgaande verschillen menen te constateren, dat naar hun opvatting bepaald van contrasten binnen het Nieuwe Testament moet worden gesproken. Er bestaan dan verschillende Christologieën, ecclesiologieën en eschatologieën. En Johannes brengt een van de andere evangeliën

zo afwijkende prediking, dat zijn evangelie wel per ongeluk in de canon terecht gekomen moet zijn. ⁴⁾

Tegenover dat alles mogen wij m.i. toch van één evangelie spreken, één centrale Christus-prediking. Dat heel bijzondere, dat alles nieuw en anders maakt, wordt in het Nieuwe Testament op verschillende wijze aangeduid, in termen en zinsneden, waarvan kennelijk voorondersteld kan worden, dat ze door iedere gelovige aanstonds zullen worden herkend als aanduidingen van dat onverwisselbaar centrale, bijvoorbeeld wanneer sprake is van: „het evangelie van God” (Rom. 1 : 1), „het evangelie van Jezus Christus, de Zoon van God” (Marc. 1/1), „het Evangelie, dat tot u gekomen is” (Gal. 1 : 5), „het geheim, dat thans geopenbaard is” (Col. 1 : 26), „het Woord des Heren” (Hand. 15 : 35, 18 : 11), „het verkondigen van het koninkrijk Gods” en „het onderricht geven aangaande de Heer Jezus Christus” (Hand. 28 : 31), „Jezus belijden” (1 Joh. 4 : 3). Voor ditzelfde zouden wij trouwens ook kunnen verwijzen naar de talloze zinspelingen in het Nieuwe Testament op een kern-traditie, waarop de apostolische schrijvers zich beroepen, wanneer bepaalde groepen in de gemeente van die traditie dreigen af te dwalen: bijvoorbeeld in 1 Cor. 15: 1–3 (vs. 3: „In de eerste plaats heb ik u dat overgeleverd wat ik ook zelf als overlevering heb ontvangen, namelijk dat Christus gestorven is voor onze zonden, volgens de Schriften enz.”) en 1 Joh. 2 : 24: „wat gij van den beginne gehoord hebt, moet in u blijven” (vgl. ook Gal. 1: 8 en 9).

Dat ook de verhoudingen tussen de gemeenten en tussen de gelovigen onderling door dit besef van verbondenheid en wederzijdse verantwoordelijkheid worden bepaald, blijkt uit tal van gegevens. Wanneer bijvoorbeeld de profeet Agabus in Antiochië grote hongersnood voor het hele rijk aankondigt, besluiten de christenen aldaar gaven te zenden „tot ondersteuning van de broeders in Judea” (Hand. 11: 2, vs. –30). Als vanzelf denkt men in dit verband aan een aktie van veel grotere omvang, de bekende „collecte” voor de gemeente in Jeruzalem, waarvan op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament sprake is. Uit de hoofdstukken 2 Cor. 8–9, die zoals bekend is, geheel aan de zaak van de collecte gewijd zijn, zou allerlei te noemen zijn, dat van de onderlinge

hulpvaardigheid en verantwoordelijkheid getuigt. Beperken wij ons tot de treffende woorden van vers 9 : 13: „Want door dit duidelijk blijk van hulpbetoon prijzen zij (de gemeente in Jeruzalem) God om uw gehoorzaam belijden van het evangelie van Christus en om uw delen met hen en met allen . . .” Tweeërlei mag hierbij geaccentueerd worden: 1. het hulpbetoon hoort kennelijk bij het belijden van het Evangelie en 2. (en vooral dat zou ik in ons verband willen onderstrepen) de gemeenten leveren met de daden het bewijs, dat zij zich niet alleen met Jeruzalem maar met allen, die Christus belijden, verbonden weten. En zo moet ook de telkens terugkerende paraenese over de gastvrijheid in dit licht worden gezien: zij verbindt de leden van de verschillende gemeenten en is teken van hun eenheid in een allen omvattende broederschap (zie b.v. Rom. 12 : 13, Hebr. 13 : 2, 1 Petr. 4 : 8, 1 Tim. 3 : 2 e.c.). Met voorbijgaan van nog tal van andere gegevens noemen wij tenslotte nog in dit verband Col. 3 : 11: „. . . waarbij geen onderscheid is tussen Griek en Jood, besneden en onbesneden, barbaar en Scyth, slaaf en vrije, maar alles en in alles is Christus”. In de nieuwe wereld, waarin men door het geloof is binnengetreten, behoren allen bij Christus en mogen de tegenstellingen in het religieuze, in de sociale verhoudingen en op het punt van de cultuur niet langer gelden.

In de kerk van het Nieuwe Testament dus: eenheid en verbondenheid onder elkander, omdat men zich één weet in hetgeen men in het geloof heeft mogen ontvangen: het Evangelie, de prediking betreffende Jezus Christus. Maar dat impliceert dan ook, dat dit ene Evangelie bewaard blijft en niet vervormd wordt. En nu is ons in het voorafgaande reeds duidelijk gebleken, dat er in het Nieuwe Testament op zeer verschillende wijze van dat evangelie kan worden gesproken, in verschillende taal en ook met verschillende accenten. Het is verder duidelijk, dat Paulus op ondergeschikte punten geduld en tact en een grote verdraagzaamheid aanbeveelt, b.v. in 1 Cor. 8 inzake de bekende vraag of men als christelijk gelovige heidens offervlees zal eten. Voor de „sterken” is dit geen probleem meer. Er zijn echter ook „zwakken”, die zich nog niet geheel van het heidense denken hebben kunnen losmaken (8 : 7): wie dit vlees eet, heeft nog deel aan de heidense cultus. De apostel verlangt van de „sterken”, dat zij geduldig en begrijpend tegenover zulk een nog

opgroeiend geloof zullen staan en zelfs bereid zullen zijn daarvoor iets van eigen vrijheid prijs te geven.

Maar dit geldt slechts zaken van ondergeschikt belang en een en ander neemt niet weg, dat er op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament van dwaalleer wordt gesproken en met bijna bezwerende woorden verklaard wordt, dat er maar één evangelie is. B.v. in Gal. 1, waar Paulus met droefheid constateert, dat sommigen (waarschijnlijk joodse agitatoren) de gemeente „in verwarring brengen en het evangelie van Christus willen verdraaien” en dan op deze fatale wetsprediking reageert met een dubbel anathema: „Maar ook al zouden wij of een engel uit de hemel, u een ander evangelie verkondigen, afwijkend van hetgeen wij u verkondigd hebben, die zij vervloekt”. (vs. 8-9). En zo accentueert de apostel elders tegenover een syncretistische heilsleer, waarbij men zich geroepen voelt ook „de machten” uit een vroegere denkwereld te vereren, met de grootste nadruk en met telkens nieuw „bewijs”-materiaal, de algenoegzaamheid van Christus. Wat zouden tegenover Hem die machten en de armzalige stoicheia nog kunnen betekenen? Ook de eerste brief van Johannes spreekt ondubbelzinnig. Het zal wel nimmer geheel gelukken de leer, die hier bestreden wordt, precies te omlijnen. Zeker lijkt, dat wij te doen hebben met een docetische Christusprediking in een, daarmee verbonden, libertinistische moraal. Doch hoe het ook zij, de schrijver is er in ieder geval van overtuigd, dat het echte belijden van Christus hier verloochend wordt en bepaald onderscheiden moet worden tussen de Geest der waarheid en die der dwaling. Er zou nog veel meer te noemen zijn, b.v. Hand. 20: 28-30, waar Paulus de oudsten van Efeze op een beslissend moment van afscheid op het hart bindt, waakzaam te zijn tegenover de prediking van komende dwaalleraars. De ruimte, die ons is toegestaan, laat ons evenwel niet toe hierover verder uit te weiden.

En hiermede keren wij terug tot ons uitgangspunt: „de wederkerige assistentie” in het leven van de oude en de jonge kerken. Door hetgeen wij in een korte schets uit de nieuwtestamentische prediking naar voren trachten te brengen, wordt dit ideaal naar het mij voorkomt, geheel gerechtvaardigd; ja meer dan dat, wij worden vanuit het centrale

kerugma er dringend toe opgeroepen, daarmee op allerlei terrein ernst te maken. Oude en jonge kerken zijn samen één kerk, één lichaam van Christus. Zij zijn alle gericht op één Evangelie, leven alle uit dezelfde vergeving en hebben eenzelfde laatste perspectief van komende dingen.

Financiële hulp over en weer is daarom vanzelfsprekend en men behoeft daarbij geen moment aan iets beschamends te denken: in de kring van een allen-omvattende broederschap is dit geheel evident. Het spreekt verder – om nog iets concreets te noemen – vanzelf, dat „ecclesiastisch kolonialisme” uitgesloten moet zijn; zelfs de schijn, dat iets dergelijks nog een rol zou spelen, moet zorgvuldig worden vermeden. Maar omgekeerd moet ook worden beseft, dat een algemene kreet als „missionary go home” in die grote gemeenschap van de kerk ook bepaald detoneert. Het voornaamste is: de totale missionaire taak en in verband daarmee het samen doordenken van de grote vragen inzake secularisatie, de grote ideologieën, de dialoog met andere godsdiensten en zoveel meer, dat in de studie van Verkuyll wordt aangeduid en waarop experts wellicht uitvoeriger zullen regaeren.

Op twee punten zou ik echter aan het gezegde nog gaarne een enkele opmerking willen toevoegen: 1. Het Nieuwe Testament getuigt van de éénheid der kerk. De kerk van Klein Azië staat in een andere situatie dan die van Jeruzalem of van Korinthe en de verschillende gebieden van de kerk hebben voor hun Christusprediking verschillende formuleringen gebruikt. Toch één Evangelie, dat in zijn kerk bewaard moet blijven en niet vervormd mag worden. Hier liggen natuurlijk vele vragen; maar moet een en ander ons toch niet in elk geval opwekken om het probleem van de vele kerken en denominaties niet te verwaarlozen en in de oecumenische toenadering en de gezamenlijke activiteiten de vragen van Faith and Order toch ook behoorlijke aandacht te schenken?

Onze tweede opmerking hangt hiermee samen: zij heeft betrekking op de pluriformiteit van de kerk en het eigen aparte karakter van een jonge kerk. Dient de jonge kerk – zo vraagt men – niet zelf tot ontwikkeling te komen en moet er dan niet in reactie op het Evangelie een eigen bijvoorbeeld Indische of Afrikaanse kerk ontstaan? Moet het niet worden betreurd, dat de theologie zo westers is en is het niet gewenst,

dat er langzamerhand een geheel eigen, inheemse theologie ontstaat? En wanneer dit inderdaad zou geschieden, mag men dit dan zelfs niet als een rijke pluriformiteit toejuichen?

Wat het antwoord op deze slechts al te vluchtig aangeduide problemen betreft, ook hier zou ik willen luisteren naar hetgeen ons uit de centrale prediking van het Nieuwe Testament tegemoet komt. En dan mogen wij wellicht aanduidenderwijs stellen: 1. het is niet de roeping van kerken iets aparts en eigens opzettelijk na te jagen. Het eigene groeit als vanzelf op de eigen bodem en in de eigen situatie. Maar het is niet nodig het als een rijke pluriformiteit te verheerlijken. 2. Hetzelfde geldt voor het probleem der inheemse theologie. Ze groeit als vanzelf omdat ze te maken heeft met vraagstukken, die voor haar van wezenlijk belang zijn, doch voor anderen nauwelijks bestaan. En dan geldt ook hier weer: tact en geduld tegenover eigenaardige moeilijkheden van een jong, pril geloof, maar toch ook zich bewust zijn van het gevaar van een zeker syncretisme, alert blijven voor het probleem dat het Evangelie ook een ander evangelie kan worden. Want dat is uit het voorafgaande wel voldoende gebleken, dat het ook voor de hartelijke verhoudingen en de samenwerking der kerken van het grootste gewicht is, dat men samen leeft uit één evangelie, dat door allen als het enig nodige en dé bron van ware blijdschap wordt herkend.⁵⁾

⁵⁾ De beide begrippen vormen geen tegenstelling, vullen elkander eerder aan. Zo ook Herman Ridderbos, *Paulus*, 1966, blz. 441. – Over het probleem van een „ontische” realiteit of „slechts beeldspraak” moge ik verwijzen naar G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studien, De Kerk I. Eenheid en Katholiciteit*, 1970, blz. 99, die m.i. terecht spreekt van een weinig verhelderend dilemma, omdat er uit de aard der zaak geen tegenstelling bestaat tussen beeldspraak en werkelijkheid, nu ongetwijfeld de beeldspraak naar de werkelijkheid bedoelt te verwijzen.

⁶⁾ M. H. Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, 1963, blz. 184.

⁷⁾ vgl. bij Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 1953, S. 102–106 de uitvoerige Excurs over „Bruderliebe”. Hij constateert in 1 Joh. „ein eigentümliches Schwanken zwischen einer engeren und weiteren Fassung”. De Christen „soll nach dem Gebote Jesu keinen Menschenbruder von seiner Liebe ausschliessen, aber das besondere Feld für seiner brüderliche Hingabe und Tat

in der Gemeinschaft der Glaubensbrüder suchen". Bij Paulus verwante paraenese in 1 Thess. 4 : 9v en Gal. 6 : 10 – De kwalificatie „gemeentelijk” voor het karakter van deze liefde bij H. Ridderbos, *Aan de Kolossensen*, 1960, blz. 217 en 219. – Scherpe kritiek op deze liefde, die „eine innerkirchliche Angelegenheit” is geworden, bij E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, 1959, S. 47. Vgl. ook M. de Jonge, *De brieven van Johannes*, 1968, blz. 85–87.

⁴⁾ vgl. E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1960, S. 124 ff.; verder de door Käsemann uitgegeven bundel: *Das Neue Testament als Kanon*, 1970 en ook van dezelfde auteur: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, waar Käsemann o.a. stelt, dat het vierde evangelie in errore hominum et providentia Dei in de canon is opgenomen. – Ik moge verder verwijzen naar mijn artikel: „Vroegkatholicisme en de eenheid van het Nieuwe Testament” in de bundel: *Protestantse verkenningen na „Vaticanum II”*, 1967, blz. 28–44.

⁵⁾ Vgl. over dit probleem van de pluriformiteit vooral nog: G. C. Berkouwer, *De Kerk I*, 1970, blz. 44 vlgg.; blz. 64 vlg. over dit „rijksdomaspect” van de pluriformiteit.

⁶⁾ Bij het bovenstaande, met name de laatste bladzijden, wil ik nog gaarne verwijzen naar de belangrijke informatie inzake ons onderwerp in het door het IIMO, afd. missiologie te Leiden, uitgegeven *Exchange*. Bulletin of Third World Christian Literature, no. 1 en 2, 1972. Vgl. met name in *Exchange*. no. 2, p. 5: Bishop F. Ragura, Costa Rica, Missionary go home. . . . or stay.

LENY LAGERWERF

Een sociologische benadering van „wederkerige assistentie van kerken”

Dit artikel is gebaseerd op een studie over „Wederkerige assistentie van kerken” (WAvK), in 1971 uitgevoerd in opdracht van het Missiologisch Instituut te Leiden. In deze studie is getracht het concept WAvK in een sociologisch kader te plaatsen en de relatie tussen de Nederlandse Hervormde Kerk en de Eglise Evangélique du Cameroun met behulp van dit kader te analyseren. Deze relatie nam eerst in 1960 een aanvang. Dit impliceerde dat in de studie geen aandacht behoefde te worden besteed aan de effecten van een langdurig eenzijdig verleende assistentie (b.v. Wie danken hun positie aan de assistentie?). Het sociologisch kader is dan ook weinig in deze richting uitgewerkt. In dit artikel beperken wij ons tot het theoretisch gedeelte van de studie, het ontwerpen van een sociologisch raamwerk voor het concept WAvK. Het toegewezen aantal pagina's en de leesbaarheid laten slechts een weergave in grote lijnen toe.

ONTSTAAN VAN HET CONCEPT

„WEDERKERIGE ASSISTENTIE VAN KERKEN”

Voorgeschiedenis en ontstaan van genoemd concept mogen in de lezerskring van „Wereld en Zending” bekend worden verondersteld. De ontkerstening in het Westen/Noorden en de spanningen in de relatie tussen economisch „rijke” en economisch „arme” kerken hebben in 1963 de deelnemers aan de conferentie van de Division of World Mission and Evangelism (Wereldraad van Kerken) er toe gebracht het six continents concept te ontwerpen. Hiermee werd niet alleen de gelijkwaardigheid van alle partners beleden, maar tevens dat zending niet langer uitsluitend een beweging van West/Noord naar Oost/Zuid moest zijn, omdat de missionaire situatie overal een feit is. Hierop aansluitend is geleidelijk aan het gevoelens gegroeid dat uitwisseling van inzichten, ervaring, kennis, gevoelens van liefde etc. van het grootste belang is,

terwijl tevens wordt gepleit voor multilaterale samenwerking ter doorbreking van soms paternalistisch getinte bilaterale betrekkingen. Het is op zichzelf verheugend dat deze nieuwe benadering van „zending” zijn neerslag kreeg in het concept WAvK. Bezien als ideaal en leidraad voor het denken over het onderling verkeer tussen „rijke” en „arme” kerken kan het concept van grote waarde worden geacht. Wij kunnen ons echter afvragen of het concept niet gedoemd is een ideaal te blijven, gezien het grote verschil in economische situatie van de noordelijke en zuidelijke kerken. Wij lijken hier een voorbeeld aan te treffen van het in de sociologische literatuur reeds eerder gesignaleerde verschijnsel, dat bestaande structuren zich in onvoldoende tempo kunnen aanpassen aan de ontwikkelingen op ethisch gebied. Teneinde enig inzicht te verkrijgen in de implicaties van het achterblijven van de structurele veranderingen in de relaties tussen kerken bij het meer moderne denken over zending, is in 1971 de studie over WAvK ondernomen. Uitgaande van het tegenwoordige accent op *wederkerigheid* is de analyse van het WAvK-concept vanuit de invalshoek „reciprociteit” opgezet. Vragen die zich daarbij voordeden waren: Is er sprake van wederkerigheid? Zo ja, in welk opzicht? Zo nee, wat zijn daarvan oorzaak en implicaties? Kan bijvoorbeeld het verschijnsel macht een rol spelen? Is het WAvK-concept zinvol? Op deze vragen wordt in dit artikel nader ingegaan in de paragrafen „reciprociteit”, „macht” en „evaluatie van het concept WAvK”. Ter inleiding volgt eerst een korte paragraaf waarin enkele meer algemene opmerkingen worden gemaakt over een relatie tussen twee kerken.

DE RELATIE A-B

We gaan uit van een relatie die een economisch „rijke” kerk A heeft met een economisch „arme” kerk B. De doeleinden van A met betrekking tot deze relatie zijn tweemaal. Ten eerste het kunnen meewerken in de evangelieverkondiging van de kerk B, alsmede aan de opbouw van de samenleving van het land waarin B is gevestigd. Het tweede doel is meer op zichzelf gericht, namelijk door zijn zendingswerk werkelijk kerk te kunnen zijn. Het belangrijkste voor B is in staat gesteld te worden de eigen kerk op te bouwen, het geestelijk leven van zijn leden te ver-

diepen, het evangelie verder uit te dragen en mee te werken aan de ontwikkeling van zijn land.

De vertaling van deze „ultimate” doeleinden geschiedt veelal via „intermediate” doeleinden, bijvoorbeeld het oprichten van scholen, opleidings- en vormingscentra, medische instellingen, etc. Eén van de doeleinden van B zal in concreto dan ook veelal zijn het kunnen aantrekken van gespecialiseerde krachten op bijvoorbeeld theologisch, medisch en landbouwkundig gebied. Predikanten voor „gewoon” gemeentewerk worden steeds minder gewenst, omdat B hun aanwezigheid in de gemeente als te dominerend ervaart. Een tweede doel dat bij B een rol kan spelen is de mogelijkheid om door ontvangen assistentie zelf mensen vrij te maken voor missionaire arbeid buiten eigen land. De stabiliteit van de relatie A-B hangt van vele factoren af, bijvoorbeeld de mate waarin de (intermediate) doeleinden op elkaar zijn afgestemd (A wil B helpen een polikliniek op te zetten, B wil een ziekenhuis), de mate waarin waarden en normen worden gedeeld en verwachtingen op elkaar kunnen worden afgestemd (A verwacht bijvoorbeeld een broederlijke samenwerking met de mogelijkheid tot medeverantwoordelijkheid voor het werk bij B en uitwisseling van informatie, B verwacht een minimale bemoeienis van A in B's interne aangelegenheden). Een belangrijke factor in die stabiliteit zijn ook de door de partners ingebrachte gevoelens. Wij kunnen ons voorstellen dat in een verhouding tussen kerken wederzijdse gevoelens van broederlijkde de onderlinge band verstevigen. Eveneens van belang is de mate waarin de partners op elkaar zijn aangewezen, in die zin dat zij geen andere partner kunnen vinden met wie een relatie kan worden aangegaan. In het algemeen kan gesteld worden dat een relatie stabiel is, hetgeen spanningen overigens niet behoeft uit te sluiten.

RECIPROCITEIT

In de sociologie worden relaties soms als ruilrelaties gezien. Het ligt, gezien onze invalshoek „reciprociteit”, voor de hand dit perspectief eens toe te passen op WAvK. Wat kan in een relatie A-B zoal worden geruild? Wij onderscheiden in materiële en immateriële ruilelementen. Onder *materiële* ruilelementen vallen ten eerste financiën. Deze kunnen

als directe bijdrage aan het werk van de andere partner worden overgemaakt, dan wel indirect gegeven worden in de vorm van salarissen, opleidings- en uitrustingskosten van zendingsarbeiders of kerkelijke werkers bij B. Een tweede ruilelement van materiële aard zijn goederen, hetzij voor de uitrusting van zendingsarbeiders/kerkelijke werkers, dan wel ten behoeve van ziekenhuizen, scholen, landbouwprojecten etc.

Gezien het verschil in economische situatie lijkt het gerechtvaardigd te stellen dat de stroom van geld en goederen overwegend eenzijdig zal zijn en lang zal blijven. Dit betekent niet dat de economisch arme kerken niet bijdragen aan werk dat buiten eigen kerk plaats vindt. Zo is van een Afrikaanse kerk bekend dat zij geld ter beschikking stelde ten behoeve van vluchtelingen en voorts een armere Afrikaanse zusterkerk in staat stelde een afgevaardigde te sturen naar één van de bijeenkomsten van de All Africa Conference of Churches. Maar in de relatie A-B kunnen deze bijdragen moeilijk als ruil worden gekwalificeerd. Het blijft een eenzijdige zaak.

Ten derde noemen wij personeel, daarbij denkend aan zendingsarbeiders die voor kortere of langere tijd uitgaan, o.a. op grond van hun specialistische kennis. Ook in de personele sfeer is overwegend nog van éénrichtingsverkeer sprake. Weliswaar beschikken de economisch arme kerken over capabele leden, maar deze kunnen vaak node gemist worden, gezien het gebrek aan voldoende kader. Het is verheugend te bemerken dat desondanks enkele voorbeelden zijn te noemen van kerkleden uit de zuidelijke kerken die zich op het noordelijk halfrond inzetten voor missionaire arbeid. Behoudens deze uitzonderingen zijn er echter toch weinig voorbeelden van gekleurde zendingsarbeiders te vinden die in de kerkelijke structuren van het Noorden zijn ingepast. Zelfs Ambonese en Surinaamse predikanten in Nederland worden hier toch in de eerste plaats beschouwd als pastor voor hier te lande wonende Ambonezen en Surinamers.

Bij de tweede categorie ruilelementen, namelijk die van *immateriële* aard, kan worden gedacht aan hulpbronnen in de vorm van technische adviezen en (professionele) diensten die worden bewezen door predikanten, artsen, verplegend personeel, landbouwkundigen etc. Daar deze ruilelementen nauw samenhangen met de eerder genoemde vrijwel

eenzijdige personeel inzet door A, zal een logisch gevolg zijn dat ook ten aanzien van technische adviezen en (professionele) diensten een grote mate van eenzijdigheid te constateren valt. In de sociologische literatuur worden ook gevoelens van liefde als immateriële ruilelementen genoemd, waaraan in zendingskringen graag inspiratie wordt toegevoegd. Sociologisch bezien is het arbitrair om inspiratie als ruilelement te kwalificeren, omdat deze in de relatie A-B niet bewust als zodanig worden aangeboden. Het door-de-partner-geïnspireerd-worden is veelal een gevolg van een bepaalde ruilrelatie. Wij zullen inspiratie echter toch als ruilelement beschouwen en eerst nagaan op welke wijze B zijn partner A kan inspireren.

In de eerste plaats denken wij aan de zendingsarbeiders van A, die veelal gestalte geven aan de ontmoeting tussen kerken. Zij kunnen geïnspireerd worden door de geloofsbeleving en -ervaring van B met wie zij mogen samenwerken. Met name onder de kerkelijke leiders in Azië en Afrika zijn er die niet nalaten diepe indruk te maken op de vertegenwoordigers van de kerken in het Noorden, ook bijvoorbeeld tijdens internationale conferenties.

Terzijde zij opgemerkt dat A's ontmoeting met B tot gevolg kan hebben dat bij A vragen worden opgeroepen over eigen geloofsbeleving en vormen van kerk-zijn. Vragen ook ten aanzien van eigen waarden en normen door de wijze van leven en denken van B en diens landgenoten. Zo is het een niet ongebruikelijk verschijnsel dat een zendingsarbeider van A, die aanvankelijk vanuit de westerse maatstaf „efficiency” en „tijd is geld” te werk ging, vraagtekens achter eigen optreden gaat zetten. Een sprekend voorbeeld hiervan is B. A. Joinet, die in zijn artikel in „Wereld en Zending” (1972/3) op pagina 222 opmerkt: „Ik bereken de weg niet meer in kilometers of uren, maar in kopjes thee. Mwanza-Kasulu: 20 dorpjes, 20 kopjes thee, Mwanza-Bukoba: 17 kopjes thee. Dat vraagt veel tijd, maar zo ben ik toch ingeschakeld in hun gemeenschap. Ik heb ontdekt dat in een Bantoeschaving het echte succes niet afhangt van plannen maken, maar van goede persoonlijke relaties”. Niet altijd komt A in een inspirerende situatie terecht. Verschillende zendingsarbeiders melden vanuit het veld een weinig mobiele plaatselijke kerk en een afwezigheid van verwachte inspiratie. Of inspiratie boven het persoonlijke vlak kan uitgaan lijkt een moeilijk te beantwoorden

vraag. Zijn er voorbeelden te noemen waaruit blijkt dat B een lokale kerk A zó inspireert dat deze ten aanzien van eigen omgeving (want daar doelt wederkerigheid toch op) meer werkelijk kerk wordt?

Kijken wij nu naar A. Kan A inspiratie overdragen op B? De kennismaking van Afrikaanse en Aziatische studenten met het kerkelijk leven in Nederland wordt meestal niet als inspirerend ervaren. Wij kunnen ons voorstellen dat in persoonlijke ontmoetingen bezieling van B door A wel mogelijk is. Informatie op dit punt is schaars of ons, door onvoldoende studie, onbekend. Evenmin is duidelijk of grote financiële krachtsinspanningen van A, bezield door de christelijke norm „uit overvloed meedelen aan minderbevoorrecht”, B tot offervaardigheid inspireert. B geeft zeker in eigen omgeving of via internationale organisaties blijk van mededeelzaamheid, zelfs vaak op verrassende wijze, maar wekt niet de indruk dit te doen als gevolg van bezieling door A. B ontleent veeleer zijn inspiratie rechtstreeks aan de bijbel. Deze indruk wordt versterkt door het feit dat onafhankelijke kerken, die geen enkele relatie met A hebben, en diens inspiratie dus missen, over het algemeen uitblinken in offervaardigheid.

Samenvattend kan worden gezegd dat op het vlak van de persoonlijke ontmoeting overdracht van inspiratie in enige mate plaatsvindt en dat B wellicht als meer gevend kan worden beschouwd dan A, maar dat op het niveau van de lokale kerken de partners A en B elkaar weinig te bieden hebben, hetzij door ontbreken van inspiratie, hetzij door onvoldoende bekendheid met elkaar.

Hetgeen hierboven is gezegd over inspiratie lijkt in veel opzichten ook te gelden voor gevoelens van liefde als ruilelement van immateriële waarde. Uitwisseling zal in sterke mate gebonden zijn aan de persoonlijke ontmoeting. Brieven van zendingsarbeiders maken enerzijds melding van een hartelijke verstandhouding met de kerkleden met wie zij samenwerken, maar anderzijds soms ook van een zeker onvermogen aan beide zijden om elkaar als christenen te herkennen. Ook is mogelijk dat de rijkdom van A (en diens zendingsarbeiders) B verhindert werkelijke gevoelens van liefde toe te dragen aan A.

Over de omvang van de ruil en de mate van reciprociteit ten aanzien van gevoelens van liefde kan weinig in het algemeen worden gezegd. Voor zover in de ontmoeting tussen kerken-als-geheel uitwisseling van ge-

voelens plaatsvindt, zal A waarschijnlijk meer geven dan B. Het ontbreekt ons aan ruimte om de sociologische literatuur op dit punt te laten spreken. Overzien wij nu de gehele paragraaf „reciprociteit” dan blijkt in de relatie A-B van zeer weinig wederkerigheid sprake te zijn. De stroom van materiële ruilelementen financiën, goederen en personen beweegt zich uiterst eenzijdig van A naar B, evenals de immateriële ruilelementen technische adviezen en (professionele) diensten. De immateriële ruilelementen inspiratie en gevoelens van liefde worden op het vlak van de persoonlijke ontmoeting in bescheiden mate uitgewisseld, maar lokale kerken A en B laten zich nauwelijks inspireren, in die zin dat zij bereid zijn zich naar binnen en buiten te veranderen.

De hierboven geconstateerde eenzijdigheid in de relatie A-B betekent voor B afhankelijkheid van A; voor A impliceert zij macht. B geeft namelijk in ruil voor de van A ontvangen ruilelementen macht aan A, macht voor A over B, waarmee de relatie alshetware weer in evenwicht is gebracht. De macht die A, wellicht ongewild, bezit heeft dus zijn basis in de ongelijke economische situaties van de landen waarin de kerken A en B zijn gevestigd. Wij willen in de volgende paragraaf iets nader trachten in te gaan op het verschijnsel macht.

MACHT

In het voorgaande is geconstateerd dat in de relatie tussen een „rijke” en een „arme” kerk, B macht inruilt tegen de door A beschikbaar gestelde ruilelementen. Wat moeten wij ons bij het begrip macht in de relatie A-B voorstellen? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, bezien wij opnieuw de in de paragraaf „reciprociteit” genoemde ruilelementen. A beschikt in de eerste plaats over geld, goederen en gespecialiseerde krachten. Aan het beschikbaarstellen van deze materiële ruilelementen kan A de voorwaarde verbinden van medeverantwoordelijkheid. A wenst inspraak in de beslissingen over aanwending/inzet van deze ruilelementen bij B (het zg. blanke donorcomplex). Staat B deze medeverantwoordelijkheid niet toe aan A omdat hem dit als paternalistisch voorkomt, dan kan A besluiten zijn aanbod in te trekken. Een bepaalde vorm van macht, namelijk „expert power”, ontleent A ook aan de immateriële ruilelementen technische adviezen en (professionele) diensten, ingebracht door de gespecialiseerde kennis van

zendingsarbeiders (artsen, technici, landbouwkundigen etc.) en adviseurs op het „thuisfront”. Het is bekend dat met name op het gebied van de moderne medische wetenschap B aan A grote kennis toeschrijft, al zal een westerse arts niet alle ziekten kunnen genezen volgens bijvoorbeeld Afrikaanse visie. Deze „expert power” behoeft zich niet buiten de medische sector uit te strekken.

Wij kunnen voorts denken aan „referent power”. B beschouwt de economische en technische ontwikkelingen bij A als wenselijk voor eigen situatie en refereert daarmee aan A, laat zich leiden en beïnvloeden door diens ideeën, levenswijze. Ook voor de gespecialiseerde theologische kennis vaart B veelal op de koers die in het Westen is uitgedacht.

Tenslotte wijzen wij nog op een vorm van macht die niet rechtstreeks tot ruilelementen is terug te voeren, namelijk macht ontleend aan persoonlijke eigenschappen. In een onderhandelingspositie is de persoon van de onderhandelaar van groot belang. Behoedzaamheid, intuïtie en vooral bezieling kunnen in sterke mate bepalend zijn voor de uitkomst van een gezamenlijke bespreking.

Om niet de indruk te wekken te eenzijdig de macht bij A te zoeken, noemen wij enkele vormen van macht voor B: 1) A's afhankelijkheid van B voor het bereiken van zijn doeleinden („zending bedrijven” en „werkelijk kerk zijn”), 2) de intensiteit van A's gevoelens ten opzichte van B (speelt vooral in een langdurige relatie, bijvoorbeeld de vroegere moeder-dochter-verhouding tussen Nederlandse en Indonesische kerken), 3) angst van A om paternalistisch op te treden en 4) persoonlijke kenmerken bij B (met name charisma). Hoewel B over macht beschikt is hij, gezien de Noord-Zuid-verhouding, veruit de onmachtigste. Het blijft macht binnen een afhankelijkheidsrelatie.

De uitkomst van bovenstaande analyse van de relatie A-B geeft ook een verklaring voor de in christelijke kring bevreemdende spanningen binnen deze verhouding. Bevreemdend, omdat het voor leden van één Lichaam vanzelfsprekend is dat de materieel bevoorrechte leden delen van hun overvloed, zonder daarbij duidelijk omschreven verwachtingen over reciprociteit te koesteren. Omdat het uitblijven van wederkerigheid aan de zijde van B macht tot gevolg heeft voor A wordt het volledig vertrouwen, dat de basis vormt voor een relatie tussen leden van één Lichaam, ondergraven.

EVALUATIE VAN HET BEGRIP WAvK

Aan het begin van dit artikel hebben wij de vraag gesteld of het concept WAvK niet gedoemd is een ideaal te blijven. B kan potentieel ruilelementen aan A aanbieden: inspiratie, gevoelens van liefde, adviezen en informatie over eigen kerk en land (een ander ruilelement!). De vraag is echter of A werkelijk geïnteresseerd kan zijn in wat B te bieden heeft. Zijn de ervaringen, inzichten, levenswijze van B relevant voor A's situatie? Als een Afrikaans kerkleider kritiek uitoefent op A's wijze van bejaardenzorg (opbergen in tehuisen), zal A dan niet antwoorden dat in een sterk geïndustrialiseerde samenleving de grootouders moeilijk kunnen inwonen bij de familie? Blijkt de irrelevantie van sommige van B's ruilelementen ook niet uit het verwijt van een Afrikaanse predikant, dat kerken A niet eens de moeite nemen informatie te verkrijgen over landen en volken van Azië en Afrika door middel van in het Noorden verblijvende studenten? Zal A het voorts geen verspilling vinden van geld en energie om iemand uit kerk B op te leiden voor de inzet in het Noorden?

De conclusie dringt zich dan ook op dat wij in de relatie A-B op een structureel probleem stuiten. Een structurele ongelijkheid die de verwezenlijking van het ideaal van WAvK blijvend in de weg staat. Het enige positieve aan het concept schuilt o.i. in zijn bewustmakende functie voor A. Maar dan zal het karakter van veel zendingszondagen wel moeten veranderen!

Boekbesprekingen

George Hood, In whole and in part. An examination of the relation between the selfhood of churches and their sharing in the universal Christian mission. Conference of Missionary Societies in Great Britain and Ireland, 2 Eaton Gate, London S.W.1, 101 pp. (4 Appendices, 47 pp.)

De titel van dit rapport geeft in het kort het onderwerp weer waarop deze studie gericht was, namelijk op de vraag „hoe moet het universele karakter van de kerk en haar zending uitgedrukt worden op een wijze die ook de eigen identiteit van de kerk in een bepaald gebied tot uitdrukking brengt”. Het initiatief voor deze studie werd in 1968 genomen door de Conference of British Missionary Societies (CBMS) en de uitvoering opgedragen aan Rev. G. A. Hood, zending van de Presbyteriaanse kerk van Engeland in Malaysia, die er meer dan 18 maanden mee bezig is geweest. – De voornaamste bronnen voor deze studie zijn de binnengekomen antwoorden op vragenlijsten bedoeld voor de kerken op centraal niveau, voor plaatselijke gemeenten resp. parochies van deze kerken, voor de centrales van de zendingsgenootschappen in Engeland en voor Secretariaten van Nationale Raden van kerken. Achttien kerken beantwoordden de vragenlijst volledig (9 uit Azië, 6 uit Afrika, 1 uit het Midden-Oosten en 2 uit het Caraïbisch gebied; verder twee kerken onvolledig, namelijk resp. uit Madagascar en India). Voorts kwamen er antwoorden binnen van tien zendingsgenootschappen uit Groot-Britannië en van enkele plaatselijke gemeenten uit dat land. Of er ook antwoorden binnen gekomen zijn van plaatselijke gemeenten overzee wordt niet duidelijk, al zijn er incidenteel enkele verwijzingen naar bijvoorbeeld verschillen in denken en besluitvorming en in de beoordeling van de kerk (haar „image”) op centraal/nationaal en plaatselijk niveau. Vijf nationale Raden van Kerken kregen een speciaal voor hen gemaakte vragenlijst (4 uit Azië, 1 uit Afrika).

Het rapport bevat zeven hoofdstukken met aanhangsels die de namen van de deelnemende instanties bevatten, enkele statistische bijzonderheden, de leden van het adviescomité (17, waaronder 1 R.K. missioloog) en vier verschillende vragenlijsten (waarvan die gericht aan de overzeese kerken wel de uitvoerigste is!). De gegevens (= antwoorden op de vragenlijsten) zijn weergegeven in hoofdstuk IV (40 pp). Hoofdstuk I brengt een bijbels-theologische beschouwing over het tweeledig karakter van de kerk als universele en lokale gemeenschap. Hoofdstuk II en III geven een voorlopige omschrijving van resp. universaliteit en identiteit („selfhood”), omschreven als „de vrijheid en verantwoordelijkheid van een kerk haar eigen leven te ordenen en te handhaven met tegelijk een verstaan van zichzelf in relatie tot het leven van de natie en van de kerk in de hele wereld”. De „universele zending” wordt omschreven als „de zending van de hele kerk tot de hele wereld tot aan het einde der tijden” (Appendix 4, p. 8).

Hoofdstuk V presenteert conclusies, hoofdstuk VI een beschouwing („partly but not wholly theological”) en hoofdstuk VII gevolgtrekkingen voor zendinginstanties. (Cf. IRM, juli 1972, waarin deze hoofdstukken verkort en daardoor beter leesbaar worden weergegeven).

Men blijft bij deze studie – vooral in methodisch opzicht – met enkele vragen zitten. Men mist node een korte beschrijving van het verloop van het onderzoek en een duidelijke aanduiding door wie de vragen beantwoord zijn (door „nationals” of „expatriates” of door beiden zoals in de inleiding wordt voorgesteld?). Zijn het antwoorden van individuen of drukken ze ook een zekere consensus van de kerkleiding uit? Zoals reeds opgemerkt schijnt de zienswijze en ervaringswereld van het grondvlak zo goed als niet ter sprake te komen. – Dit maakt deze studie natuurlijk niet waardeloos maar laat wel zijn beperkingen zien. Men kan zich verder (overigens met de auteur zelf, p. 18) afvragen of de kerken die hier ter sprake komen wel vergelijkbaar zijn, gezien de zo zeer uiteenlopende situatie, positie en functie van kerken in bijvoorbeeld een Aziatische of Afrikaanse context. Ook denkt de auteur van het rapport in veel gevallen dóór en is in zijn ideeën, reflecties en conclusies veel verder gevorderd dan de ondervraagden, die overigens wel enigermate geholpen worden door veel suggestieve keuzemogelijkheden. Er wordt geen onderscheid gemaakt tussen conclusies gebaseerd op het onderzoek en welke teruggaan op vooruitlopende conclusies van de samensteller zelf. Dat neemt niet weg dat wij hem graag in zijn utopische beschouwingen volgen, al dienen wij daarbij goed te beseffen dat deze denkwereld (nog) niet de algemene is! Het uitgangspunt was duidelijk zich primair te bezinnen op de toekomstige rol (zo die er nog mocht zijn) voor de zendingsgenootschappen van de CBMS, hetgeen consequent bevestigd wordt door het laatste hoofdstuk dat gevolgtrekkingen brengt voor deze zendinginstanties.

De hierboven gemaakte kritische opmerkingen willen echter geenszins suggereren dat we hier te maken hebben met een oppervlakkig of eenzijdig stuk informatie en reflectie. Het rapport bevat zeer stimulerende aanzetten tot verder onderzoek (want zonder gedegen en verdergaand onderzoek zullen we op de onderhavige problematiek niet voldoende vat kunnen krijgen) en het is boeiend te zien hoe gepoogd wordt – niet zonder succes – zending concreet te plaatsen in de totale context van de universele en gelokaliseerde kerk in een veranderende wereldconstellatie. – De binnengekomen antwoorden zijn gegroepeerd rond 56 geselecteerde „factoren” die bepalend zijn voor eigen identiteit en universaliteit (identiteit, 1–25; universaliteit, 26–34; relatie zendingsgenootschappen/kerk gezien vanuit de overzeese kerken, 35–37; gegevens en visies van zendinginstanties, 38–56).

In deze studie is als het centrale uitgangs- en oriëntatiepunt voor zending in deze tijd het begrip „interdependentie” sterk naar voren gekomen (of gebracht?); de gegevens van de kerken wijzen erop dat ze de termen „partnership” en „mutual responsibility” meer gebruiken om hun verhouding met de zendinginstanties uit te drukken dan „interdependence”, al heeft tenminste één kerk

kritiek op „partnership” omdat het ook eventueel een verhouding van „ruiter tot paard” kan uitdrukken, zie pp. 43-44). De samensteller van het rapport is er zich overigens wel terdege van bewust dat het in gebruik nemen van een nieuw woord nog niet zonder meer de visie van de kerken verandert, evenmin dat het automatisch het besef van wederkerige afhankelijkheid zal doen toenemen. Hetzelfde geldt ook voor het geven van een nieuw gezicht („new look”) aan de zendeling door hem uit te roepen tot contactpersoon tussen kerken om het universele karakter van de kerk levendig te houden, terwijl de eigenlijke bedoeling verhelderd wordt die feitelijk hierin bestaat om hem te handhaven ten bate vooral van de kerk die hem uitzendt . . . „Het uitgangspunt van ons denken is geheel anders. Oorspronkelijk zonden kerken of zendingsgenootschappen zendelingen uit naar plaatsen waar er nog geen christelijk getuigenis was. Daarna zonden zij hen uit op verzoek van de daar gestichte kerken. *Ik (i.e. G. Hood) suggereer dat nu de tijd gekomen is te erkennen dat zonder de ervaring van te ontmoeten een kerk minder geschikt is om te geven, juist zoals zonder ervaring van te geven zij minder geschikt kan zijn om te ontvangen*” (p. 97). Dat de kerken overzee een bijdrage te leveren hebben voor de universele zending wordt meer en meer erkend ofschoon het meer een visie is dan al werkelijkheid (p. 98). Toch voelen de zendinginstanties en de niet hen verbonden kerken zich uitgedaagd door bepaalde kwaliteiten van het kerk-zijn ginds, met name door hun grotere gemeenschapszin (p. 57). Maar directe participatie in zendingswerk in Engeland zelf is nog zo goed als afwezig. Gebrek aan mensen en geld, de eigen nood worden meestal als verklarende redenen opgegeven, zeer in tegenstelling overigens met de hele inspiratie en geschiedenis van de zending (p. 98). Een zendingsecretaris was echter wellicht dichter bij een verklaring door deze afwezigheid in verband te brengen met „vooral een gebrek aan verbeeldingskracht en het ontbreken van echte teams voor kerkelijk dienstwerk waarin een „buitenlandse zendeling” geredelijk zou kunnen worden opgenomen”. (p. 59). Er springt overigens een duidelijk verschil naar voren in de visie op het concreet gestalte geven aan deelname aan universele zending: de kerken overzee zoeken het vooral in gezamenlijke activiteit binnen hun eigen natie en door actief lidmaatschap van oecumenische lichamen, m.a.w. zij zijn zich sterk bewust van de missionaire situatie in hun eigen omgeving, dit in tegenstelling tot de zendingsgenootschappen die tot voor kort (o.m. door het doorwerken van een christendom-illusie) een missionaire situatie alleen maar buiten hun eigen landsgrenzen projecteerden. Dit onderscheid wordt tegenwoordig echter steeds minder duidelijk (pp. 72-73 en IRM 1972, p. 274). De hiermee samenhangende slotconclusie kan dan ook worden toegepast op allen die zich bij zending betrokken voelen: „er staat ons een immense taak te wachten om ons opnieuw te oriënteren, waardoor de kerken bevrijd worden van illusies over zichzelf en vrij worden om zowel „het uiteinde van de aarde” te zijn als thuisbasis voor zending, om hun eigen identiteit te vinden in een gevende en ontvangende relatie” (p. 101).

F. J. Verstraelen

„Funding agencies and development education”¹⁾

In een rapport uitgebracht aan Sodepax²⁾ en F.A.O.³⁾ door een drietal auteurs (E. de Clerck, A. Keune en A. Kooke) wordt een aantal particuliere hulporganisaties voor de Derde Wereld aan een kritisch onderzoek onderworpen⁴⁾. Er is geen Nederlandse organisatie bij, want men heeft een doorsnee van de kerkelijke en niet-kerkelijke organisaties in Europa genomen en Nederland daarbij achterwege gelaten, omdat de onderzoekers juist met Nederland sterke banden hebben.

Het belangrijkste is niet het rapport zelf, maar het feit, dat een twintigtal hulpverlenende instanties het nuttig hebben geoordeeld enkele dagen (van 7-9 juni 1972 in het Italiaanse Frascati) hun ontwikkelingsinspanning aan de hand van deze voorstudie te evalueren. Dit is dan ook geen boekbespreking, het is de bespreking van een vergadering, maar de betekenis van die vergadering kan zeer verstrekkend zijn. Ontwikkelingssamenwerking en mentaliteitsverandering in het Westen worden in deze context bij elkaar gebracht: - Funding agencies and development education - Achter de „development education” gaat een radicale filosofie schuil, hoe de maatschappij in elkaar zou moeten zitten. De evaluatie is dus niet waarde vrij, maar toch wetenschappelijk, want de auteurs stellen heel duidelijk met welke maat ze de hulpinspanning meten. Hun analyse is marxistisch en structuralistisch in die zin, dat volgens hen afhankelijkheid en uitbuiting in de rijke en arme wereld gelijkelijk veroorzaakt worden door verkeerde machtsstructuren.

Zij behoren daarmee dus duidelijk tot de groep, die de onderontwikkeling uit één oorzaak verklaart. Na het accent dat men in het verleden heeft gelegd op onderwijs, op handelsbetrekkingen of geboortebeperving is dit een nieuwe variant van de monocausale aanpak, maar wel een hele brede.

Het is belangrijk na te gaan hoe de vertegenwoordigers van de onderzochte organisaties Christian Aid, Oxfam, Broederlijk Delen, het Centrum voor Samenwerking en Ontwikkeling, Misereor, Brot für die Welt en Deutsche Welthungerhilfe hierop gereageerd hebben. Het evaluatiecriterium was immers niet de eigen, gerichte doelstelling van de hulporganisatie, maar de informatie en mentaliteitsverandering, die van de acties uitging. In de discussies bleek een grote mate van instemming, al is men zich toch wel bewust van de tegenstellingen tussen de uitvoering van concrete hulporganisaties met de daaraan verbonden inzamelingsacties en de daaruit voortvloeiende beeldvorming en het bredere doel, het omturnen van de maatschappij.

Het is duidelijk, dat het voor de bewoners van de Derde Wereld van het grootste belang is hoe dergelijke antithesen worden opgelost. Mentaliteitsverandering en bewustmaking zal door deze groepen immers met kracht worden doorgezet, maar de arme mens in de Derde Wereld en de gevende mens in het Westen zullen zich beiden afvragen hoe nu in concreto in de directe noden wordt

voorzien. Dat zal een nieuw interregionaal overleg, voorgenomen in Afrika in 1973, moeten leren.

C. Lagerberg

Quel missionnaire? Rapports, échanges et carrefours de la XLIIe semaine de missiologie de Louvain 1971. Desclee de Brouwer 1971, 317 p.

De 41e missiologische week te Leuven richtte de aandacht op de vraag: „quel missionnaire?” en in verband daarmee op de vraag naar de selectie en de opleiding van toekomstige missionarissen. Dit boek bevat de in die week gehouden lezingen (niet minder dan 16), hoofdpunten uit de discussies, een concluderend slothoofdstuk van de hand van J. Masson (secrétaire) en een bibliografie.

Wie zou denken, dat het boek alleen van belang is voor hen die te maken hebben met de werving en opleiding van zendingsarbeiders of missionarissen, zou zich vergissen. De vraag: „quel missionnaire?” dringt zich namelijk op vanwege de enorme veranderingen, waarvoor missie en zending zich geplaatst zien, politiek, sociaal, cultureel, religieus, theologisch, ecclesiologisch en missiologisch. Aan de analyse van de situaties, waarmee de „missionaris van de toekomst” te maken zal krijgen, wordt derhalve de meeste aandacht gegeven. Het is indrukwekkend te lezen, hoe overal ter wereld deze veranderingen worden opgemerkt en hoe men overal ter wereld hoopvol uitziet naar het voortgaan op de lijnen van Vaticanum II. In Nederland vrezen velen, dat de centrale leiding van de Rooms-Katholieke kerk de wijzers van de geschiedenis terug wil draaien; ik kan de bedoelingen van de Curie niet beoordelen, maar ik durf wel te voorspellen, dat *als* zij dit zou willen, het haar niet zal lukken! Hetgeen natuurlijk niet wil zeggen, dat de toekomst is aan allerlei kraterige „vernieuwers”. Van „kretologie” is in dit boek niets te bespeuren, wel van het letten op de tekenen der tijden en daaraan gepaard, een zoeken naar de levende bronnen van het Evangelie.

Het boek begint met een viertal „rapports de base”: allereerst een prachtig stuk van Y. Congar over „les Missions au service du salut” (aanbevolen aan allen die zich bezighouden met „Salvation Today”, het onderwerp van de wereld-zendingsconferentie te Bangkok!); vervolgens een analyse van de gevoelens der jeugd ten opzichte van de missie, op grond van verschillende enquêtes, onder de titel „Perplexités des jeunes devant la fonction missionnaire”; dan een zorgvuldiger Nieuw-testamentische studie door J. Giblet, „Modèles missionnaires du Nouveau Testament” en tenslotte een Protestantse bijdrage van J. Rossel, president van de Basler Mission, die het eigenlijke onderwerp introduceert: „Le rôle du missionnaire occidental dans les Eglises du Tiers-monde”; hierin komt het nieuwe van de huidige zendingssituatie, en het ontdekken van een nieuwe dimensie in het Evangelie duidelijk uit.

Vervolgens krijgt men een soort „tour d’horizon”: drie lezingen over Afrika ten Zuiden van de Sahara (waaronder één van de bekende D. Barrett); twee over de Moslimse wereld in Afrika en in de Arabische wereld (vooral die van J. Lanfry over „Eglise et Afrique musulmane aujourd’hui” heeft mij zeer getroffen; ook weer sterk aanbevolen lectuur!); vier over Azië (India, Thailand, Z.O. Azië en Japan). Ons redactielid A. Camps refereerde over Z.O. Azië en

¹⁾ „Funding agencies and development education”, F.A.O., aug. 1972, FFH/AD/Eur/72/1.

²⁾ Committee on Society, Development and Peace van de Wereldraad van Kerken en van Justitia et Pax.

³⁾ Food and Agricultural Organization, FFHC/Action for Development.

⁴⁾ A survey on funding agencies and development education in Belgium, France, Germany and the U.K., uitgave FAO, mei 1972, FFH/AD/Eur/72/1.

legde daarbij op originele wijze verband tussen missie en ontwikkeling. Daarop volgen dan nog twee lezingen over de problemen van de opleiding van de missionaris voor morgen, waaronder één van de „principal” van het „College of the Ascension” in Selly Oak, Fr. Weston, die als hoogkerkelijk Anglicaan de nadruk legt op de eucharistie-viering als hart van de „opleiding”: treffend en diepgravend.

Aan dit laatste moge ik nog enkele conclusies ontleen.

1. De *secularisatie* die overal doordringt werpt ons terug op het *geloof* en de *hoop* in de bijbelse zin: „Aucune mission ne mérite son nom si elle ne prend sa source et ne trouve son terme en cette simple et centrale affirmation: Jésus est Seigneur”.
2. De beproevingen en aanvechtingen zijn voor ons een uitnodiging om onze praktische houdingen te herzien en niet te blijven staan bij *een wereld die verleden tijd is geworden*. Een grote stroom van bewustwordingen en autonomie is door de jeugd in de gehele wereld gevaren, en dat geldt niet alleen voor individuele jongeren, maar ook voor jonge naties in Afrika en Azië. Meer dan ooit is daarom voor de missionaris „*désoccidentalisation*” („ontwestersing”) en assimilatie aan het land waar het Evangelie gebracht wordt nodig.
3. Maar wij moeten geen antiquairs worden. De niet-westerse culturen veranderen snel; daarom moet de missionaris een scherp inzicht hebben in de *moderne sociale en religieuze bewegingen*. Hij moet ook bereid zijn met de regering samen te werken, ja, christelijke instellingen aan haar over te dragen.
4. De noodzakelijke vernieuwingen kunnen wel eens „*déchirantes*” zijn, waar de meeste missionarissen in een van de wereld afgezonderde „*vita communis*” leefden en nu van hen *een leven*, „*insérée dans le monde*”, gevraagd wordt.
5. De *selectie* van toekomstige missionarissen stelt steeds zwaardere eisen.
6. Een *voorbereiding* van toekomstige missionarissen is absoluut noodzakelijk. Daarbij komen aan de orde:
 - a. religieus: geloof en hoop („wij danken onze Anglicaanse collega voor zijn nadruk op de eucharistie”);
 - b. psychologisch: lust in en bekwaamheid voor omgang met mensen en dialoog;
 - c. sociologisch: relaties tussen de verschillende missionarissen en groepen;
 - d. wetenschappelijk: permanente educatie; informatie, taalstudie en mentaliteitsstudie;
 - e. apostolische methoden: vrijheid van geest, die voor wisselende omstandigheden disponibel maakt; eventueel het verkrijgen van een kwalificatie voor een werelds beroep;
 - f. de essentiële inspiratie ligt in de zendingsopdracht en in de erkenning van „*la Seigneurie du Christ*”.

Zullen er nog missionarissen zijn? Deze vraag wordt realistisch onder het oog gezien. Er zijn echter tekenen van hoop: het enthousiasme voor technische ontwikkeling kan leiden tot het inzicht, dat er voor ontwikkeling meer nodig is dan techniek; het religieuze zoeken van de jeugd; de verbinding van „Oecuménisme et Mission”.

E. Jansen Schoonhoven

Woord vooraf

In dit nummer van „Wereld en Zending” worden enkele indrukken gegeven over de wereldconferentie voor zending en evangelisatie, die van 29 december 1972-13 januari 1973 in Bangkok werd gehouden over het thema “The good news of Salvation today”.

Behalve het „korte bericht” van prof. Verkuyl over die conferentie, dat een totaal-indruk poogt te geven, hebben wij de vertaling opgenomen van de enige grote lezing, die aan het thema werd gewijd, namelijk die van dr. M. M. Thomas. Voor de lezers van dit blad zal het belangwekkend zijn, dat hij het thema niet generaliserend behandelde, maar vanuit de optiek van zijn land van herkomst en arbeid: India. Om hem te introduceren voor een Nederlands-lezend publiek hebben wij tevens een artikel óver dr. Thomas opgenomen.

Voorts vindt u in dit nummer een deel van het rapport van sectie III van Bangkok, dat in het bijzonder handelt over de functie van de lokale kerk en over de oecumenische relatiepatronen.

Over hetzelfde thema dat in Bangkok aan de orde was, hebben wij een bijdrage van Rooms-Katholieke zijde opgenomen, die ook vanuit een bepaalde optiek is geschreven. Deze bijdrage is van drs. F. P. VanderHoff die in zijn ervaring en research vooral is gericht op Latijns Amerika. Ook in Bangkok was het opvallend hoe vooral in Latijns Amerika de schreeuw om „*liberacion*” opklinkt, niet alleen vanuit de situaties, maar ook vanuit de theologische verwoording van wat er aan de hand is.

Tenslotte nemen wij evenals het vorige jaar een bibliografie op van Nederlandse missiologische bijdragen in 1972. Ditmaal is deze bibliografie opgesteld door drs. Leny Lagerwerf, medewerkster aan de afdeling missiologie in Leiden van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.

J. Verkuyl, eindredacteur

Kort bericht over de wereldzendingconferentie in Bangkok

(29 december 1972-13 januari 1973)

INLEIDENDE OPMERKINGEN

Ook in Nederland is meegewerkt aan de voorbereiding van de wereldzendingconferentie in Thailand. Een commissie, ingesteld door de Nederlandse Zendingraad, publiceerde in het tijdschrift „De Heerbaan”, dat de voorganger was van dit tijdschrift, in 1970 enkele resultaten van die voorbereidende studies (Heerbaan, 23e jrg. 1970, no. 6). En de secretaris van die studiecmissie, de schrijver van dit artikel, publiceerde het boekje: „De boodschap der bevrijding in deze tijd” (2e druk 1971, Kampen), dat ook in het Engels uitkwam onder de titel: “The message of liberation in our age” (Grand Rapids, 1971). De afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken gaf zelf o.a. uit de boeiende publicatie: “Salvation today and contemporary experience”, dat met een korte inleiding uit zes werelddelen de kreet om bevrijding in allerlei toonaarden registreert uit literaire documenten.

De bedoeling van dit nummer van „Wereld en Zending” is om enkele indrukken weer te geven van de conferentie zelf. Zulke conferenties leiden namelijk een eigen leven en kunnen niet uit voorbereidende documenten worden verstaan. Dat was vooral op deze conferentie het geval, omdat de staf in Genève had besloten om een minimum aan tevoren voorbereide rapporten en lezingen op deze conferentie aan de orde te stellen, in de hoop dat er uit wat gebeurde en geboren werd in de studiegroepen en secties een maximum aan creativiteit tevoorschijn zou komen. Nu overal in de kerken in zes werelddelen polarisaties te onderkennen vallen, wilden de staf en het bestuur van deze conferentie zoveel mogelijk de polarisatie doorbreken door ruimte te scheppen voor ontmoeting, discussie en het groeien van een consensus.

Binnen het bestek van dit nummer van „Wereld en Zending” is het natuurlijk volstrekt onmogelijk om een volledige weergave te geven van alles wat er omging. Dat is ook niet nodig. Binnenkort verschijnen bij Ten

Have in Baarn twee publicaties die samenhangen met deze wereldzendingconferentie.

De publicatie die onder de titel „Waar blijft God?” verschijnt, bevat de vertaling van een groot aantal stukken uit het hierboven genoemde voorbereidende boekje, dat de roep om bevrijding in contemporaine literatuur registreert en het zal tevens o.a. bevatten het volledige rapport over de werkzaamheden van deze afdeling van de Wereldraad van dr. Philip Potter. Ds. R. J. van der Veen zal daarin een slothoofdstuk schrijven. In de tweede plaats verschijnt een boekje onder de titel „Jezus Christus de bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen”. Dat boek is samengesteld en geschreven door de schrijver van dit artikel met medewerking van dr. Albert van den Heuvel (over Sectie I) en van drs. Theo Witvliet (over Sectie II). In dat boek wordt gepoogd volledige informatie te geven over wat er in Bangkok op genoemde conferentie omging.

De redactie van dit tijdschrift was echter van oordeel, dat ook in „Wereld en Zending” aandacht aan deze belangrijke wereldzendingconferentie moest worden geschonken. Wij willen pogen aan die opdracht te voldoen door een bepaalde selectie van gegevens, die wij onder de titel „Kort bericht” hierbij en in de volgende bijdragen aanbieden.

OVER DE CONVOCATOR, DE TIJD EN DE PLAATS EN HET THEMA

De convocator van deze wereldzendingconferenties is momenteel de commissie voor wereldzending en evangelisatie (C.W.M.E.), die sinds de integratie tussen de Internationale Zendingraad en de Wereldraad van Kerken het werk van de Internationale Zendingraad binnen een nieuwe structuur en op nieuwe wijze voortzet en die de taak heeft om na een bepaald aantal jaren een plenovergadering van de gehele Division (afdeling) bijeen te roepen. De eerste bijeenkomst van zo'n plenovergadering vond plaats in 1963 in Mexico City. Dat was twee jaar na de integratie van de Wereldraad en de Internationale Zendingraad.

Het was toen nog te vroeg om na te gaan wat het mandaat van deze afdeling omvatte en wat de betekenis van deze interrelatie was. Nu, na ongeveer 9 jaar, werd het tijd om op die vraag in te gaan en zich tevens te realiseren de enorme veranderingen die zich in de volvoering van de missionaire taak in zes continenten hebben voltrokken.

De conferentie vond, evenals die in Mexico City, plaats na de kerstdagen (vanaf 29 december 1972) en ging voort tot 13 januari 1973. Oorspronkelijk was het de bedoeling dat deze conferentie zou worden gehouden in Jogjakarta in Indonesië, maar aangezien het de bedoeling is om de volgende algemene vergadering van de Wereldraad in Indonesië te houden in 1975, werd besloten ditmaal te gaan naar die merkwaardige transitoplaats voor het interaziatische verkeer: Bangkok in Thailand.

Het thema was aangereikt aan het eind van de conferentie van Mexico City. Deze conferentie werd gewijd aan de vraag die in Mexico City opkwam, wat de inhoud, de omvang, de diepte is van de boodschap der bevrijding (heil, verlossing) in deze tijd in zes werelddelen: "The good news of salvation today".

WIE ER WAREN

Aan deze wereldzendingconferentie namen 326 mensen deel uit 69 landen. Een nadere analyse van dit aantal bracht aan het licht, dat er 212 stemhebbende leden waren, 40 vertegenwoordigers van de pers, 34 stafleden en 4 toegevoegde stafleden, 19 tolken en secretaresses, 16 stewards. Onder de deelnemers bevonden zich 16 Rooms-Katholieken, 27 vrouwen en 16 jeugdgedelegeerden. Van de stemhebbende leden kwam 50% uit Azië, Afrika en Latijns Amerika en 5% uit het Caribisch gebied en het Midden-Oosten.

De vertegenwoordigers van de zgn. „derde wereld” waren niet alleen numeriek in de meerderheid, maar zonder enige twijfel was er een overwicht van deze vertegenwoordigers op de gehele conferentie. In 1963 lanceerde de wereldzendingconferentie van Mexico City de leus: „zending in zes werelddelen”. Op deze conferentie was dat niet meer een leus, maar klonken de stemmen van de vertegenwoordigers uit Azië, Afrika, Latijns Amerika en het Caribisch gebied duidelijker en veelvuldiger door dan ooit tevoren het geval is geweest in de rij van deze conferenties.

DE PLAATS VAN SAMENKOMST IN THAILAND

De plaats van samenkomst was een centrum van het Rode Kruis, „Swanganivas” genoemd, gelegen in Samut Prakran, 31 kilometer van het centrum van Bangkok. Een plaats die zó geïsoleerd lag, dat de concentratie op de eigenlijke conferentie zich zonder moeite voltrok.

DE GASTHEER

De gastheer van deze conferentie was de "Church of Christ in Thailand", een lid van de Wereldraad van Kerken vanaf haar oprichting in 1948. Bangkok is tevens de zetel van het algemeen secretariaat van de Conferentie van christelijke kerken in Oost-Azië, die 97 ledenkerken in 16 landen van Azië omvat. U Kyaw Than uit Birma is reeds vele jaren de algemene secretaris van dit regionale orgaan en woont in Thailand.

OPENINGSPLECHTIGHEDEN

TEMIDDE VAN ZEER WOELIGE GEBEURTENISSEN

Gedurende de dag van de openingsplechtigheden en de dagen rondom die opening waren er in Thailand allerlei gebeurtenissen die de publieke aandacht trokken. Plechtigheden samenhangende met de investituur van de kroonprins vonden plaats. Een Palestijns commando gijzelde in Bangkok de Israëliische ambassadeur en zijn jonge gezin, maar liet de gijzelaars weer los door tactisch diplomatiek ingrijpen, zonder dat concessies werden gedaan aan hun wensen. Vanaf vijf Amerikaanse luchtbases in Thailand stegen de B52 toestellen op om hun gruwelijk werk te doen. Die bombardementen ontwikkelden meer vuurkracht in enkele dagen dan de vuurkracht die Londen doorstond gedurende zes maanden in 1940. Deze gebeurtenissen schokten de conferentie vanaf het begin en wekten de reacties die u allen bekend zijn.

Op de late middag van 29 december 1972 begon de opening. Het was de eerste maal, dat een wereldzendingconferentie werd geopend door een leidende figuur uit een andere religieuze gemeenschap. Prinses Poon Pismai Diskul en de president van de Boeddhistische wereldgemeenschap, die de opening zouden verrichten, waren verhinderd door de investituur van de kroonprins. De verklaring van prinses Poon werd voorgelezen door de algemeen secretaris van de Boeddhistische wereldgemeenschap, Mr. Chua Sariman. Zelf bracht hij enkele dagen later een bezoek. Daarna volgde de eerste godsdienstoefening rondom het thema van de conferentie.

DE DAGELIJKSE GODSDIENSTOEFENINGEN: DE VIERING VAN HET HEIL

Elke dag vonden godsdienstoefeningen plaats. De hall van het conferentieoord, waarin de meeste godsdienstoefeningen plaats vonden, had meer de

vorm van een reusachtige hangar dan van een „Sanctissimum”. De dagelijkse godsdienstoefeningen kwamen in die grote ruimte niet geheel tot hun recht. De kleine groep van musici en koorleiders heeft echter door intense arbeid getracht deze godsdienstoefeningen, die alle cirkelden om het thema der conferentie zoveel mogelijk inhoud en diepte te geven. Het feit, dat het thema vanuit zeer verschillende tradities (Oosters-Orthodoxe, Rooms-Katholieke, verschillende Protestantse tradities en ook vanuit de experimentele stijl der onafhankelijke kerken) zo pluriform gestalte kreeg in de erediensten maakten deze godsdienstoefeningen toch onvergetelijk, omdat ieder toegang had tot de viering van het heil binnen de kaders der variërende tradities.

Op mij maakten de vespers van de Oosters-Orthodoxe deelnemers op de vóóravond van het feest der Epiphanie (5 jan.) de diepste indruk, omdat die vespers gezongen en gelezen werden in een *kleine* ruimte, waarin de deelname veel reëler werd.

Op 7 januari namen de conferentiegangers deel aan godsdienstoefeningen in vele gemeenten in Bangkok en gingen enkele Nederlandse deelnemers voor in een dienst voor de Nederlandse gemeenschap in die stad.

De viering van het heil in deze gevarieerde godsdienstoefeningen bewaarde ons ervoor het heil te beperken tot die situaties, die ons bezighielden. De godsdienstoefeningen verbonden ons met het verleden en het heden en de toekomst van het Messiaanse Rijk. Ze plaatsten a.h.w. “Salvation today” binnen het coördinatensysteem van Gods totale en alomvattende heilshandelen, tijdelijk en eeuwig.

DE EERSTE WERKDAG VAN DE CONFERENTIE

Waren de deelnemers bij de openingsplechtigheid oververmoeid door de lange reis, de volgende morgen scheen de vermoeienis geweken en begon men verfrist aan een zeer zware werkdag.

Dr. Thomas Wieser, de studiesecretaris, die gedurende twee jaar de verschillende lokale studies over het thema had gecoördineerd en ook de voorbereidende boekjes onder zijn supervisie had gehad, gaf een boeiend overzicht over het verloop van deze studies. Daarna sprak dr. M. M. Thomas uit India zijn rede uit over het thema: “Salvation today”. In dit nummer van „Wereld en Zending” vindt u een kort artikel óver hem en vindt u tevens een volledige vertaling van zijn rede.

Later op die dag gaf dr. Philip Potter, die sinds 1 november 1972 algemeen secretaris is van de Wereldraad van Kerken, zijn werkrapport in zijn kwaliteit van aftredend directeur van de afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken. Het rapport van dr. Potter was een aanvulling op de publicatie “From Mexico City to Bangkok”, die al veel eerder was uitgekomen en die een onmisbaar overzicht geeft van de activiteiten van de commissies en wereldfondsen van deze afdeling.

Dr. Potter's rapport was zeer de moeite waard, niet alleen vanwege zijn boeiende theologische en cultuur-historische analyses, maar ook vanwege zijn visie op de realisering van de conceptie: zending in zes continenten. Dit uitgebreide rapport zal gepubliceerd worden in het boek met documenten dat bij Ten Have in Baarn onder de titel: „Waar blijft God?” wordt uitgegeven. Wij verwijzen gaarne naar die reeds vermelde uitgave en naar het commentaar, dat ds. R. J. van der Veen op zijn rede geeft in dat boek.

WERKGROEPEN EN SECTIES

Nadat een lange dag was besteed aan het aanhoren en bespreken van de drie toespraken en rapporten, waarvan wij hierboven melding hebben gemaakt, begon het werk in de bijbelstudiegroepen en later in de secties. Er was een zo grote belangstelling voor de *bijbelstudiegroepen*, dat er op het laatste moment nog nieuwe groepen moesten worden gevormd. Maar op de uren van de bijbelstudiegroepen concentreerden enkele andere groepen zich op aanvullende onderwerpen. In een van die aanvullende groepen werd niet alleen gesproken over meditatie, maar werd onder de goede leiding van fr. Murray Rogers gemediteerd. Fr. Murray Rogers heeft grote ervaring in meditatie in een Ashram in India en nu in een dergelijk centrum in Jeruzalem. In een andere aanvullende groep werd niet alleen over christelijke motieven in de kunst gesproken, maar werd kunst beoefend door enkele artiesten, vooral uit Japan.

Over de buitengewoon goed voorbereide bijbelstudiegroepen, die werkten met materiaal dat vooral het resultaat was van de inspanning van dr. Hans-Ruedi Weber is reeds veel gesproken en geschreven in de dag- en weekbladen en ook voor de radio (Ikor). De opzet zowel van de bijbelstudiegroepen als van de secties was zo, dat in die kleine groepen alle

deelnemers niet alleen elkander leerden kennen, maar dat ieder ook werkelijk deelnam aan de discussies. Deze conferentie werd niet overheerst door lezingen, zoals meest het geval is, maar er kwam een proces op gang waarin men werkelijk van elkaar leerde en samen verder kwam. Velen vreesden, dat door deze groepsdynamische methode een chaos zou ontstaan. Dat was toch niet het geval. Ik heb nog nooit een conferentie meegemaakt waar in groepen zo creatief werd gewerkt.

Nadat de bijbelstudiegroepen hun opdrachten hadden uitgevoerd, begonnen de sectie-bijeenkomsten en de subsecties. Er waren drie *hoofdsecties*:

Sectie I (en de daaronder ressorterende subsecties) handelde over „Salvation in relatie tot de worsteling om culturele zelfexpressie en om raciale identiteit”. Deze sectie als geheel werd gepreiedeerd door bisschop Hassan Dehqani-Tafti uit Iran.

Sectie II en de daaronder ressorterende subsecties handelde over „Salvation en de worsteling om sociale gerechtigheid”. Deze sectie als geheel werd geleid door mej. Pauline Webb, vice-voorzitster van het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken.

Sectie III met haar subsecties handelde over „kerken, vernieuwd in hun missionaire roeping en taak”. Deze sectie werd als geheel geleid door U Kyaw Than, de algemeen secretaris van de Conferentie van kerken voor Oost-Azië.

DE SECTIERAPPORTEN

Het is niet mogelijk en daarom ook niet mijn bedoeling om de sectierapporten geheel weer te geven. Het is slechts mijn bedoeling om de lezers attent te maken op de onderwerpen, die in die rapporten aan de orde kwamen en aandacht te vragen voor de publicatie ervan in de boeken die over Bangkok verschijnen zullen.

Het rapport van sectie I, die handelde over het thema van de conferentie “Salvation today” in de worsteling om culturele zelfexpressie en bij het zoeken naar identiteit bevat in de eerste plaats een boeiend stuk over de dialoog met mensen van ander geloof, waarover een der subsecties handelde. Deze dialoog werd ook in loco beoefend met vertegenwoordigers van Boeddhistische gemeenschappen uit Thailand en uit Ceylon, waarover ik in het boek over de conferentie uitgebreid rapport zal uitbrengen.

In elf paragrafen, die zeer helder geformuleerd zijn, laat het rapport zien waarom momenteel de dialogische relatie onmisbaar is en hoe anderzijds deze dialogische relatie op geen enkele wijze te kort doet aan de roeping om te getuigen van wat Christus heeft gedaan en doet voor ons en anderen, van zijn liefde voor de wereld en van zijn verlangen dat alle mensen behouden worden en tot kennis der waarheid komen (1 Tim. 2 : 4). Ik raad ieder die zich uitspreekt over de wijze waarop in de huidige Wereldraad de dialogen worden beoefend aan om alle paragrafen nauwkeurig te bestuderen om tot een eerlijk en evenwichtig oordeel te komen. De tweede subsectie handelde over “Christian identity and racial identity”. In deze subsectie zaten mensen voor wie deze vragen geen academische kwesties zijn, maar vragen die hen tot in het merg raken. Mensen uit Zuid-Afrika, die voelen dat ze als derde-rangs mensen worden aangezien, mensen uit Angola en Mozambique, die voelen dat gepoogd wordt hen te vervreemden van hun cultuur, mensen uit landen met een staatsreligie, die vanwege hun christen-zijn als tweede-rangs burgers worden gedéclassificeerd.

Nog nooit is op een wereldzendingconferentie zo duidelijk aan het licht getreden, dat het heil in Jezus Christus ook omvat de redding van de identiteit en waardigheid van mensen en dat deze identiteit een geschenk is dat ontvangen wordt wanneer wij ons uitgangspunt kiezen in de éénwording met de gekruisigde en opgestane Heer. In dat licht werd ook de groei van “black theology” gezien. Scherp viel ook het licht op het onloochenbare feit, dat de plaats en positie van de vrouwen nog altijd blijft beneden evangelisch peil, omdat de meeste mannen de volle partnership van vrouwen nog niet accepteren. De conferentie sprak er indrukwekkend over, maar het feit dat een zo gering aantal vrouwen uitgenodigd of aangewezen was, was daarmee niet geheel in overeenstemming. Bijzondere nadruk viel ook op de erkenning, dat raciale en culturele identiteit niet alleen een geschenk is van de Bevrijder Christus, maar dat de strijd om effectuering ervan in persoonlijke en structurele relaties ons is opgelegd. De derde subsectie, die onder leiding van dr. Albert van den Heuvel stond, behandelde een uiterst gevoelig en belangrijk onderwerp, namelijk „beking en culturele verandering”. Vaak is bekering opgevat als een migratie uit de ene cultuur in een andere. Vooral in de tijd van het westerse kolonialisme en van het cultuur-protestantisme is zending dik-

wijls gezien als cultuur-overdracht, die leidde tot zulke culturele transmigraties.

Het ontstaan van subculturen en tegenculturen in het Westen is een teken aan de wand in het Westen en de fantastische toename van de onafhankelijke kerken in Afrika moet gezien worden als evenzovele symptomen, dat het ongeoorloofd is bekering te interpreteren als identificatie met een bepaalde vorm van westerse cultuur, maar dat bekering, dagelijkse bekering een proces is binnen de verschillende culturen en binnen de inter-culturele relaties. De subsectie pleitte in dat verband in het bijzonder voor meer contact tussen traditionele kerkengroepen en charismatische groepen, waarin bijvoorbeeld in Afrika in muziek en zang en dans veel meer ruimte is voor culturele zelfexpressie. Dr. Albert van den Heuvel heeft in het bovengenoemde symposiumboek een zeer lezenswaardige evaluatie gegeven van alles wat in deze sectie en de subsecties omging. Ik vraag daar gaarne aandacht voor.

Sectie II handelde zoals wij hierboven meedeelden over „Salvation en sociale gerechtigheid”.

In de eerste subsectie kwam de vraag aan de orde wat “Salvation” betekent „in een wereld van gewelddadige veranderingen”. Deze subsectie wandelde door een mijnenveld van bitterheid. Daarin kwamen onder leiding van Pauline Webb (presidente), Jürgen Moltmann en R. J. van der Veen (secretaris) de meest-gevoelige onderwerpen aan de orde in aanwezigheid en met deelname van vertegenwoordigers uit die gebieden: Noord-Ierland (vertegenwoordigd door een Rooms-Katholiek meisje en een Methodistische predikant), Angola, Mozambique, Vietnam enz. Juist in de confrontatie met de roep om bevrijding, die van die mensen en situaties uitging, werkte Jürgen Moltmann concreet zijn visie uit, zoals hij die in zijn recente boek: „Der gekreuzigte Gott” zo diep en welsprekend had vertolkt.

In de tweede subsectie, die onder leiding van dr. T. B. Simatupang handelde over „Salvation in situaties van economische exploitatie en politieke onderdrukking” werd de nood van de Latijns Amerikaanse explosieve situatie eerlijk aan de orde gesteld en de vraag opgeworpen wat het Evangelie der Bevrijding in zulke situaties geeft en eist.

Een andere subsectie behandelde bepaalde lokale worstelingen om „Sal-

vation” en sociale gerechtigheid. Daar viel het licht op Sicilië, de „Tondo nederzettingen” van Manilla en de Asuncion Verklaring van en over de Indianen in Latijns Amerika.

In het bovengenoemde symposiumboek heeft drs. Theo Witvliet een boeiend hoofdstuk geschreven over alles wat in sectie II en de subsecties behandeld werd.

In de IIIe sectie ging het over „de vernieuwing van de missionaire roeping der kerk” in deze tijd.

In de eerste subsectie was de focus de lokale gemeente, in de tweede subsectie viel het zoeklicht op de oecumenische relatiepatronen. In de derde subsectie ging het over groeiende en afbrokkelende kerken en de missionaire taak. Ik heb in het bovengenoemde symposiumboek over deze derde sectie en subsecties een uitgebreid hoofdstuk geschreven.

Aangezien dit tijdschrift „Wereld en Zending” vooral in het vorige nummer zich uitvoerig heeft beziggehouden met dezelfde onderwerpen die in sectie III aan de orde kwamen, nemen wij in dit nummer een vertaling van de belangrijkste passages uit het rapport van sectie III op in een apart artikel.

DE CANTUS FIRMUS TEMIDDEN VAN DE POLYPHONIE

In mijn boekje „De boodschap der bevrijding in deze tijd” heb ik bij de weergave van de bijbelse noties de overtuiging uitgesproken, dat er temidden van de polyphonie van de bijbelse getuigenissen toch een cantus firmus klinkt over „de boodschap der bevrijding”. Naar analogie daarvan ben ik er ook van overtuigd, dat er op deze wereldzendingconferentie een cantus firmus was temidden van de polyphonie van getuigenissen over het thema: “Salvation today”.

Ik wil nu trachten om in enkele woorden die cantus firmus weer te geven.

1. „Salvation” en „salvations”

Het thema was: de boodschap van heil, redding, bevrijding in deze tijd. Een van de meest opvallende trekken van deze conferentie was, dat enerzijds de oneindige diepten van het heil en het eschatologische heilshandelen Gods in het centrum van de aandacht stonden en dat anderzijds

het verlangen naar bevrijdingen in concrete noodsituaties van dag tot dag attentie vroeg.

De voorzitter van de Basler Mission, dr. Jacques Rossel schrijft in een totaal-indruk van de conferentie, dat een Franssprekende Afrikaan hem gezegd had: „Nous parlons trop des saluts et pas assez de salut” – wij spreken teveel over bevrijdingen (salvations, saluts) en te weinig over *de* redding, *het* heil, *de* bevrijding. Dr. Rossel merkt dan op, dat deze opmerking toch niet de roos raakt. Het typerende van deze conferentie was namelijk juist, dat bewust en onbewust het heil, de „Salvation” in verband gebracht werd met situaties van onheil, die roepen en schreeuwen om „salvations”. „Salvation” en „salvations” kunnen niet worden gescheiden. Ze horen bijeen en ze moeten in de praktijk worden geïntegreerd.

2. *De omvang van de dimensies van het heil*

In zijn hierboven reeds genoemde boek: „Der gekreuzigte Gott” laat Jürgen Moltmann zien, dat Gods heilshandelen te maken heeft met alle aspecten van het menselijke onheil en operatief wordt binnen de „duivelskringen” van alle menselijke noden. Dat was het kenmerkende van deze conferentie, dat deze „scope” van „Salvation” in volle breedte en diepte belicht werd.

Ik moest telkens denken aan de verhalen in de evangeliën. Waar honger is, verschijnt het heil in de vorm van brood. Waar zonde is, verschijnt het heil in de vorm van radicale vergeving. Waar mensen vertrapt worden in hun waardigheid, verschijnt het heil in de vorm van herstel van menselijke waardigheid. Waar vervreemding is, verschijnt het heil in de vorm van opname in de gemeenschap. Waar zinloosheid is en Godverlatenheid, daar worden de poorten van het Paradijs ontsloten. Waar wanhoop is, daar beginnen de klokken der bevrijding te luiden. Waar de verhouding tussen de mensen en de natuur verstoord is, daar worden stormen gestild en daar bloeit de woestijn als een roos. Waar dood is, daar klinkt de boodschap van opstanding en verrijzenis.

Wat is de boodschap der bevrijding vaak in versmalde vorm verkondigd en op te korte formules gebracht. En hoe wijd en diep is in werkelijkheid de „scope” van Gods heilshandelen.

Toen dr. M. M. Thomas Psalm 144 voorlas, zagen wij daarvan al iets in het begin (zie zijn rede, in dit nummer). Toen wij door het mijnenveld

van noden en bitterheden hadden gewandeld, wisten wij hoe diep het heil reikt om daarin bevrijdend door te dringen.

3. *„Salvation” komt van God en richt zich op het Godsrijk en „Salvation” komt door Jezus Messias*

Het is merkwaardig hoe overal in de wereld mensen weer verbaasd vragen: „Wie is Jezus?” En hoe ook overal ter wereld mensen weer met nieuwe prille overtuiging beseffen wat Hans Küng volgens dr. M. M. Thomas in India zei en wat hij enkele weken daarna in de Dominicuskerk te Amsterdam zei, dat wat er ook wegvalt uit de christelijke traditie de persoon en het werk van Jezus Messias beslissend is in leven en sterven, in heden en toekomst, in tijd en eeuwigheid. „Salvation” komt door Jezus, *de gekruisigde Messias*. „Anderen heeft Hij bevrijd, zichzelf kan Hij niet bevrijden”, klinkt spottend op Golgotha. Telkens werd in Bangkok benadrukt, dat deze Jezus niet past in onze conservatieve of revolutionaire schema's. Met wie dan zult gij Hem vergelijken! Hij de gekruisigde is de unieke Bevrijder en echte bevrijdingen komen van Hem.

4. *De kerk is Gods “Salvation army”*

Onze tijd is vol van anti-institutionele tendensen. Er is veel „theologie der bevrijdingen” ontbreekt de kerk geheel. In Bangkok werd dat onverantwoordelijke anti-institutionele spel niet meegespeeld. Er werd gebeden en geroepen om vernieuwing van de kerken en om verandering van relatiepatronen. Maar er werd niet geroepen om kerkelijke zelfmoord of om de euthanasie van kerkelijke wereldzending en van evangelisatie door de dienst der kerken.

5. *Wie leeft uit de boodschap der bevrijding wordt geroepen om instrument der bevrijdingen te zijn in concrete noodsituaties*

De prioriteiten kunnen telkens anders liggen. Het kan zijn dat de prioriteit moet liggen bij de proclamatie van het Evangelie; het kan zijn dat de prioriteit in een bepaalde situatie moet liggen bij bestrijding van armoede; het kan zijn dat de prioriteit moet liggen bij de strijd om menselijke waardigheid en identiteit; het kan zijn dat de prioriteit moet liggen bij politieke en economische bevrijding.

Wij moeten letten op de situaties en gereed liggen op de boog van de

Goddelijke boogschutter om te doen wat Hem behaagt. Maar hoe ook de prioriteiten verspringen, nooit mag uit het oog verloren worden, dat het God te doen is om het herstel van alle relaties en dat het heil de totale mens en de totale samenleving omvat.

6. *Daar waar projecten en programma's vanuit kerken of actiegroepen worden ontworpen, moeten wij toezien, dat ze "Salvation-oriented" zijn, zoals een overzicht besloot, d.w.z. gericht op het heil van mensen en samenlevingen, zowel in de lokale sfeer als op wereldniveau*

Ik heb getracht in deze korte samenvatting de cantus firmus weer te geven temidden van de polyphonie. Ik zou ieder willen adviseren om niet te volstaan met dit korte bericht en met deze samenvatting, maar middels de beide bovengenoemde publicaties door te dringen tot de bronnen.

J. VERKUYL

Enkele notities over dr. M. M. Thomas, die het thema van de conferentie introduceerde

Hoewel velen in Nederland dr. M. M. Thomas uit India bij name kennen, is het toch niet overbodig om voorafgaande aan de plaatsing van zijn rede enkele notities te wijden aan zijn persoon en werk.

Vaak kennen wij in het Westen wel namen van de pionier-zendingen, die uit het Westen naar Azië gingen. Wij kennen figuren als Henry Martin en William Carey, als N. Adriani en A. Kruyt, als H. Kraemer en J. H. Bavinck, maar wij kennen veel te weinig de figuren, die in de Aziatische kerken en in de Aziatische samenleving op geheel eigen wijze bijdragen tot de ontwikkeling van de regionale oecumene in Azië en ook tot de wereldgemeenschap van kerken.

Dr. M. M. Thomas is in dit verband een man, wiens persoon en werk door ieder behoort gekend te worden die meeleeft met de kerkelijke en de seculaire oecumene in deze tijd.

Dr. Thomas stamt uit de Mar Thoma Syrische kerk van Malabar (India). Deze Mar Thomakerk is een van de vele kerken, die ontstaan zijn uit de oudste kerken van Azië, wier geschiedenis in ieder geval teruggaat tot de vijfde of zesde eeuw. De meeste historici beschouwen de mening, dat deze kerken gesticht zijn door de apostel Thomas (dat is de reden dat de naam Thomas zo veelvuldig in die kerken voorkomt) op goede gronden als een legende. Maar in ieder geval gaat de geschiedenis van die kerken terug tot de vijfde of zesde eeuw, zoals wij hierboven meldden.

Wij spreken in het Westen vaak van *jonge* en *oude* kerken en reserveren dan het woord oud voor de westerse kerken en jong voor o.a. de Aziatische kerken. De aanraking met leden van deze kerken uit India kan er ons van overtuigen hoe ongegrond deze onderscheiding is en hoe goed het zou zijn de hele onderscheiding te laten varen.

In ieder geval hebben wij in M. M. Thomas te maken met een vertegenwoordiger van het oudste christendom.

Deze oude Syrische kerken hebben eeuwenlang geleefd in een zeker

isolement en waren in vele opzichten tot een kaste geworden. De aanraking met de westerse kerken en zendingsinstanties leidde in de 19e eeuw niet alleen tot een reeks kerkelijke afscheidingen en breuken, maar leidde ook tot een ontwaking van deze onafhankelijke Mar Thoma kerk, die veel meer dan in de voorafgaande eeuwen deel ging nemen aan regionaal oecumenisch verkeer en aan de vormgeving van de samenleving.

M. M. Thomas stond in zijn studentenjaren in dit vernieuwingsproces. Hij is geboren op 15 mei 1916 in Tiruvalla in Kerala, India. Hij studeerde eerst scheikunde aan de universiteit van Madras en is een tijd leraar chemie geweest aan een middelbare school. Later werd hij vooral geboeid door de sociale wetenschappen en de sociologie der religies. En gedurende de taken, die ik hierna hoop te vermelden, werd hij langzamerhand gevormd tot een van de meest bekende leketheologen van India. Zoals in ons land Hendrik Kraemer altijd volhield dat hij taalkundige was en geen professioneel theoloog, terwijl hij in feite een van de meest bekende theologen van Nederland werd, zo verklaart M. M. Thomas altijd dat hij chemicus en socioloog van beroep is, maar de bekende universiteit van Serampore heeft terecht zijn verdiensten op theologisch terrein onderkend door hem in 1970 de titel van Doctor honoris causa in de godgeleerdheid te verlenen.

Zoals vele oecumenische pioniers begon M. M. Thomas zijn loopbaan als jeugdleader en als studentenleader. Nadat hij een tijdlang zijn kerk in het jeugdwerk gediend had werd hij betrokken bij de organisatie van de wereldconferenties van de christelijke jeugd in Oslo (1947), Kottayam (1952) en Lausanne (1960).

Van 1947 tot 1953 was hij eerst secretaris en later ondervoorzitter van de Wereld Federatie van Christen Studenten (W.S.C.F.). Intussen raakte hij hoe langer hoe meer betrokken bij sociaal-politieke vragen in Azië. Zo behoorde hij tot de „lobby”-groep, die erop toezag dat bij het ontstaan van de grondwet van India behoorlijke garanties werden geformuleerd voor de vrijheid van godsdienst. Van 1954-1961 organiseerde hij als adviseur van de Wereldraad van Kerken in Azië een serie studieconferenties over sociale vragen, de eerste conferenties die in Azië daarover werden gehouden en die later voor hem een vooroefening zouden blijken te zijn voor de grote wereldconferentie voor kerk en samenleving in Genève. Het was dan ook bijna vanzelfsprekend dat hij uitgekozen werd om

voorzitter te worden van die wereldconferentie voor kerk en samenleving, die in 1966 in Genève gehouden werd. Hij schreef het eerste hoofdstuk van een voorbereidend boek voor die conferentie, namelijk over: „Verantwoordelijk bestuur in een revolutionair tijdperk”. Later gaf hij het grote rapport over die conferentie uit.

Toen in 1961 de derde algemene vergadering van de Wereldraad werd gehouden in New Delhi hield dr. Thomas daar zijn bekende rede over: „De uitdaging, die van de nieuwe naties in Azië en Afrika op de kerken uitgaat”. Ook op de vierde algemene vergadering, namelijk die in Uppsala, was hij een der sprekers.

Intussen was dr. Thomas in 1962 assistent-directeur geworden (naast dr. Paul Devanandan) en na de dood van Devanandan directeur van het „Christelijk Instituut voor de studie van religie en samenleving” in Bangalore. Dat instituut heeft drieërlei doel. Het wil in de eerste plaats de ontwikkelingen in de religieuze gemeenschappen en in de seculaire bewegingen en ideologieën volgen.

Het wil in de tweede plaats deze informatie doorgeven. Dat gebeurt vooral in een intussen wereldberoemd geworden bulletin van het Christelijk Instituut voor de studie van religie en samenleving (C.I.S.R.S.).

En in de derde plaats is het de bedoeling van dit instituut om als *oefenplaats* te fungeren voor de communicatie tussen christenen en aanhangers van andere religies en ideologieën. Er zijn na de Tweede Wereldoorlog vele van zulke instituten ontstaan in Azië en Afrika, maar het zal wel geen overdrijving zijn om te zeggen dat het instituut waarop Thomas het stempel drukt, tot nu toe het meest aan de bedoeling beantwoordt.

In Uppsala werd dr. M. M. Thomas gekozen tot voorzitter van het uitvoerend comité van de Wereldraad van Kerken, dat driemaal per jaar vergadert. Het is de eerste maal, dat een zgn. „leek” deze veelomvattende en hoogst verantwoordelijke functie vervult. Bovendien is hij permanent adviseur van de regionale conferentie van kerken in Oost-Azië.

Dr. Thomas is een overbelast man. Vlak voor de Bangkok Conferentie werd hij gewaarschuwd door een lichte hartaanval, dat de last wel eens te zwaar kon zijn. Het is te hopen, dat deze man nog lange tijd zijn arbeid op beperktere wijze mag voortzetten.

Nadat ik zijn functies heb weergegeven wil ik nog even aandacht vragen voor zijn literaire productiviteit.

Dr. M. M. Thomas is niet alleen een bekend spreker maar ook een veelgelezen schrijver. Het is niet mogelijk in deze korte introducerende notities al zijn geschriften op te sommen. Zijn meest bekende boek is: "The Christian Response to the Asian Revolution" (Londen 1966). (Het christelijke antwoord op de Aziatische revolutie). In dat boek geeft hij niet alleen een grondige analyse van de factoren, die een rol spelen in de omwentelingsprocessen in Azië, maar toont hij ook aan hoe temidden van die omwentelingen mensen en samenlevingen op zoek zijn naar nieuwe culturele en geestelijke fundamenten.

Dit boek is een dringende oproep aan de kerken in Azië om de ghetto-mentaliteit af te leggen en de profetische en priesterlijke taak aan te vatten, waartoe ze geroepen zijn. En het boek is tevens een oproep aan de westerse kerken om af te zien van ecclesiastisch kolonialisme en om de kerken in Azië te assisteren bij de vervulling van hun taak op nieuwe wijze. In 1970 schreef hij een merkwaardig boek over "The acknowledged Christ in the Indian Renaissance". In dat boek laat hij zien hoe de culturele renaissance in India op allerlei wijze beïnvloed is door het christendom en hoe in allerlei stromingen, vooral neo-Hindoeïstische, gepoogd wordt Christus te annexeren binnen het Hindoese Pantheon. Niemand, die werkelijk geïnteresseerd is in wat zich in het neo-Hindoeïsme voltrekt, kan dat boek missen.

Een van zijn laatste publicaties (1971) hangt regelrecht samen met het thema van de Bangkok Conferentie en handelt over "Salvation and humanisation" (Bevrijding, heil, redding en humanisering). Dat is een thema waarmee M. M. Thomas jarenlang bezig is. Er is naar aanleiding van dat geschrift een boeiende correspondentie op gang gekomen tussen de bisschop van Madras, dr. Lesslie Newbiggin en dr. M. M. Thomas, die binnenkort gepubliceerd zal worden en die handelt over vragen, die overal in de huidige wereld aan de orde zijn.

Het verheugende van deze correspondentie is, dat ze niet polariserend werkt, maar dat hierin duidelijk aan het licht treedt de poging om el-kander te vinden door de gedachten en concepten te toetsen aan het Evangelie.

Als men vraagt wat eigenlijk het thema is dat M. M. Thomas gedurende zijn gehele leven heeft beziggehouden, dan is dat het getuigenis omtrent Jezus Christus in relatie tot de veranderende religieuze, sociale

en politieke situatie in Azië in het algemeen en in India in het bijzonder. Hij behoort niet tot degenen, die de diepe verschillen tussen het Evangelie en de menselijke pogingen tot zelfverlossing loochent of camoufleert. Maar hij heeft grote aandacht voor het doorwerken van invloeden, die door het Evangelie gewekt werden in het neo-Hindoeïsme en ook in seculaire stromingen in Azië. God is in Zijn handelen georiënteerd op de wereld en op de manifestatie van Zijn Rijk, dat zich voltrekt in de geschiedenis en dat tevens de geschiedenis transcendeert.

Dit mysterie van het naderende Rijk vervult ons met onontkoombare verantwoordelijkheid voor de geschiedenis en verplicht ons tot gehoorzaam handelen midden in de geschiedenis.

Wanneer wij nu in godsdiensten als het Hindoeïsme een omwenteling zien van wereld-afwendig naar wereld-oriëntatie en wanneer wij zien dat allerlei ideologieën ontstaan, die zich de aanpak van concrete problemen op deze aarde en in deze geschiedenis ten doel stellen, dan moeten wij zorgen, dat wij midden in die ontwikkelingen de roeping tot getuigenis vervullen en dat wij niet wegvlugten in onze ghetto's.

Dit thema van Thomas' leven klinkt ook door in de rede, die hij in Bangkok hield.

Het zij mij vergund nu nog enkele woorden te wijden aan zijn persoonlijkheid.

Dr. Thomas is iemand, die begenadigd is met een merkwaardige concentrische persoonlijkheid. Zijn hart en zijn wil en zijn bijzondere intelligentie functioneren zo harmonisch in alles wat hij doet en zegt, dat hij altijd een onuitwisbare indruk achterlaat, zonder zich daarvan bewust te zijn.

Verder is het treffend, dat hij door en door een *Aziatisch* christen is en tegelijk door en door een *oecumenisch* christen. Zijn verbondenheid met zijn land van herkomst, India, spreekt in alles, in zijn kleding, in zijn gebaren, in zijn hoofdbewegingen, in zijn woordkeus, in zijn merkwaardige blik. Maar tegelijk is hij diep verbonden met de kerken en samenlevingen overal in de wereld. Hij verstaat ze beter dan ze zichzelf verstaan. Dat het discipelschap van Jezus een nieuwe manier van zijn creëert door die Geest, die de Heilige Geest is, dat treft allen die hem leerden kennen. Hij

is daardoor een geschenk aan de wereldkerk. Een leesbare brief van Christus, geadresseerd aan de kerken in zes werelddelen.

Wij laten na deze notities over dr. Thomas hem nu zelf aan het woord, door een vertaling aan te bieden van het referaat, dat hij in Bangkok hield. Het was niet gemakkelijk dit referaat te vertalen. Hier en daar heb ik te lange zinnen in kortere zinnen weergegeven. De terminologie, waarvan dr. Thomas zich bedient, is niet gemakkelijk in het Nederlands weer te geven. Hier en daar heb ik enkele synoniemen ingevoegd, die misschien wat dichterbij ons spraakgebruik liggen.

De betekenis van heil (redding, bevrijding) in deze tijd

Een persoonlijke stellingname door Dr. M. M. THOMAS

Ik vind mijn taak vanmorgen erg moeilijk. Reeds voordat wij hier kwamen hebben wij ons heengeworsteld door een groot aantal persoonlijke verklaringen en verklaringen van groepen, die het verlangen naar bevrijding, redding tot uitdrukking brengen en die de ervaring van bevrijding vertolken in een grote verscheidenheid van situaties en wij hebben ook evaluaties van deze ervaringen ontvangen vanuit verschillende perspectieven.

Wij hebben studies ontvangen over de bijbelse betekenis van redding en bevrijding. Wij hebben bovendien verschillende samenvattingen ontvangen van christelijke studiegroepen in verschillende delen van de wereld. Vanmorgen hebben wij eerder op de dag een samenvatting van dit alles gehoord van dr. Thomas Wieser en morgen zal dr. Philip Potter in zijn rapport vermoedelijk uitwerken welke de vragen zijn die door deze onderzoeken oprijzen voor de missionaire taak van de kerk in alle zes continenten.

Dit alles is zo samenvattend, dat ik mijzelf heb afgevraagd welke bijdrage ik kan leveren in de zich voltrekkende discussie, die niet slechts een repetitie is van enkele gedachten die reeds geformuleerd zijn.

Daarom heb ik na overleg met degenen, die de plannen voor het programma maakten, besloten om te spreken vanuit mijn eigen situatie, namelijk die van India en in het bijzonder vanuit mijn situatie als directeur van een Christelijk Instituut, dat betrokken is bij de vertolking van het Evangelie in en in betrekking tot de situatie in India en om mijn persoonlijke opvatting van de betekenis van menselijke bevrijding, zoals die ons aangeboden wordt in Jezus Christus, tot uitdrukking te brengen.

Als deze uiteenzetting zinloos blijkt of slechts ten dele zin heeft, dan zal dat het gevolg zijn van de situationele en persoonlijke benadering die ik heb gekozen.

Toen in 1956 door de „Nationale Raad van Kerken” in India tezamen

met het „Christelijke Instituut voor de Studie van Religie en Samenleving” de studie over snelle sociale veranderingen werd gelanceerd, hield dr. John Mathai, die minister was geweest in Nehru’s kabinet en die toen directeur van de Staatsbank van India was, een rede, waarin hij dit studieproject introduceerde. Hij sprak over een nieuw ontwerp voor de ontwikkelde en rechtvaardige samenleving, die India probeerde op te bouwen. Hij besloot zijn rede door als christen zijn eigen visie te geven op de toekomst van India en hij deed dat door verband te leggen met het slot van Psalm 144. Hij zei: „...in brede idealistische termen, waarbij wij rekening houden met het feit, dat de Psalmist leefde in een primitieve agrarische samenleving en wij leven in een opkomende industriële samenleving, is er toch veel gemeenschappelijks in het beeld, dat hij schildert in de 144e Psalm en de samenleving, zoals wij die zouden willen ontwikkelen.

„Dat onze zonen zijn als planten, hoog opgegroeid in haar jeugd, onze dochters als hoekzuilen, gebeeldhouwd als voor een paleis; dat onze voorraadschuren gevuld zijn, leverende allerlei waren, dat onze kudden bij duizenden, bij tienduizenden zich vermeerderen op onze weiden; dat onze runderen wél dragen; dat er geen bres zij en geen vlucht, en geen geschreeuw op onze pleinen.
Welzalig het volk, waarmee het zo gaat;
welzalig het volk, welks God de Here is!”

Dat was de eerste maal, dat Psalm 144 voor mij levend werd en ik beseftte, dat die Psalm de situatie van een ontwikkelingsland als India tot uitdrukking bracht en dat die Psalm de verwachtingen vertolkte van het volk van India naar een rijker, voller, menselijk leven. De dynamica en de strijd, de hoop en de wanhoop in de situatie worden gecreëerd door deze verwachtingen en de doeleinden daarvan, die de Psalmist geluk, heil noemt.

Laat ons eens letten op de elementen die in het gebed opgenomen zijn. In de eerste plaats wordt hier gesproken over lichamelijke gezondheid en schoonheid van uiterlijk voor de mannelijke jeugd. „Dat onze zonen zijn als planten, hoog opgegroeid in haar jeugd.” En wat de jonge vrouwen betreft heeft de religieuze dichter beelden gebruikt ontleend aan de architectuur voor tempels en paleizen, „dat onze dochters zijn als hoek-

zuilen, gebeeldhouwd als voor een paleis”. Natuurlijk, deze onderscheiding tussen mannen en vrouwen werd gemaakt vóór de tijd van de bevrijdingsbeweging van en voor vrouwen. In moderne entourage: gezondheid en schoonheid van uiterlijk en de aanvaarding van de sexualiteit, zowel van de romantische aspecten ervan als van de erotische aspecten daarvan behoren tot de beslissende elementen van de verwachting der jongeren. En voor de jonge generatie van een volk kunnen deze verwachtingen niet vervuld worden wanneer niet de hele gemeenschap daarin geïnteresseerd is als in een echt element van menselijk leven en zich daarvoor verantwoordelijk weet.

In de tweede plaats vinden wij hier het element van de ontwikkeling van economische overvloed. Het gebed is immers vol van „voorraadschuren, leverende allerlei waren” en van „kudden van duizenden schapen” en van „runderen die wel dragen”.

Natuurlijk, de visie van de Psalmist beperkt zich tot de agrarische cultuur en tot veeteelt. Zelfs de apocalyptische hoop van de oudste Griekse kerkvader was daartoe nog beperkt. Papias schildert zijn verwachting op deze wijze: „De dag zal komen dat wijnstokken zullen groeien, elk met tienduizend takken en elke tak met tienduizend twijgen, en op elke twijg tienduizend loten en op elke loot tienduizend trossen en in elke tros tienduizend vruchten en op dezelfde manier zal een graankorrel tienduizend stengels produceren.”

Maar het moderne India, zoals John Mathai zei, heeft zijn doeleinden uitgebreid boven de „groene revolutie” uit en boven rijkdom aan vee tot de productie van industriële welvaart.

In de derde plaats, beveiliging tegen agressie en vrede aan de grenzen tussen volkeren. Moge het volk behoed worden „voor ballingschap” en moge er „geen bres zijn noch vlucht”, lezen wij hier.

In de vierde plaats sociale rechtvaardigheid onder het volk. De Psalmist bidt, dat er „geen gewezen en geklag” zij op de straten.

Als overvloed en vrede niet begeleid worden door het geroep van armen en ellendigen op de publieke plaatsen, dan moet er een hoge graad aan gemeenschapsleven zijn, waarin recht voor de armen ingebouwd is in de wetten en waarin onderworpen en onderdrukte groepen van de traditionele samenleving (zoals in India bijvoorbeeld de paria’s, de afgelegen stammen en de vrouwen) verzekerd zijn van een rechtvaardig aandeel in de

structuren van de macht en in de procedures, die leiden tot het nemen van beslissingen. De verwijdering van poelen van armoe en ellende en onwaardige bejegening onder het volk moet het doel van de gemeenschap zijn.

Volkeren, die zoeken naar een rijkere en vollere realisatie van de mogelijkheden van hun menselijkheid door een samenleving op te bouwen, die de leden voorziet van gezondheid en overvloed van vrede en recht — dit seculaire streven naar geluk — is de context, waarin ik moet spreken over geestelijke bevrijding. Dit is precies wat de Psalmist doet. Want nadat hij de samenleving van zijn dromen heeft uitgebeeld, zegt hij:

„Welzalig het volk, waarmee het zo gaat;
welzalig het volk, welks God de Here is.” (Psalm 144 : 15).

De vraag waarom het gaat is of er een levende relatie is tussen de twee, d.w.z. tussen het geluk, dat een volk realiseert door een nieuwe en meer menselijke samenleving op te bouwen en het „welzalig” dat gerealiseerd wordt door de erkenning van de Heer als God.

Hier treden wij binnen in de discussie over de betekenis van het woord geestelijk, spiritueel als het betrekking heeft op de mens als geestelijk wezen. De mens behoort tot de biologische wereld en is betrokken in de processen en behoeften van de organische natuur. Maar wat hem onderscheidt van de dierenwereld is, dat hij zich van deze betrokkenheid bewust is en het bewustzijn van een ik heeft, dat terwijl het betrokken is op de natuur toch die natuur overschrijdt of transcendeert. Het is dit transcenderen, dat zijn geestelijke vrijheid constitueert in zijn persoonlijke menszijn. Dit betekent op geen enkel moment de ontkenning van 's mensen betrokkenheid in de processen van zijn biologische soort en van de behoeften, die daaruit ontstaan, zoals honger en sexueel verlangen. Maar deze zelftranscendering geeft daaraan een geestelijke kwaliteit, want die betrokkenheid vindt nu plaats niet in de sfeer van dwang en noodzaak, maar in een structuur van zingeving en heiligheid, die het ik in de vrijheid van zijn zelftranscendering kiest. Daardoor wordt deze betrokkenheid voor de mens een verantwoordelijke handeling van geestelijke zelfverwerkelijking. Menselijke spiritualiteit zou men kunnen zeggen, is de weg waarlangs de mens in de vrijheid van zijn zelftranscendering zoekt naar een totale zinvolle samenhang en heiligheid, waarbinnen hij vervulling

vindt, d.w.z. zichzelf realiseren kan en wel door zijn vervlochtenheid met de lichamelijke, materiële en sociale realiteiten en relaties van zijn leven op aarde.

Dit betekent uiteraard, dat een valse spiritualiteit ontstaat als de mens een valse zingeving en pseudo-heiligheid kiest. Dan ontstaat in plaats van vervulling desintegratie. Het is zoals dr. Matthew P. John schreef:

„Freudianen hebben gezegd, dat de meeste en misschien wel alle menselijke handelingen gekleurd worden door sexualiteit in de meest uitgebreide zin des woords.” Wij kunnen die stelling omkeren en zeggen, dat bij de mens de gehele sexualiteit is bepaald door zijn menselijkheid, d.w.z. voluit vervuld is van vragen waarin geest, vrijheid en heiligheid een rol spelen. Niets wat een mens doet kan losgemaakt worden van zijn geest. De mens is niet een zodanige combinatie van geest en lichaam, dat bepaalde handelingen kunnen worden beschouwd als uitsluitend behorend tot het lichamelijke en zonder relatie met de geest. Neen, in *al* zijn handelingen handelt de mens in zijn totaliteit en elke handeling van de mens is een oefening in zijn vrijheid (“Changing patterns of family in India.” C.I.S.R.S. p. 66, p. 183). De sexuele daad is een geestelijke daad, die leidt tot de geestelijke eenheid van twee mensen, hetzij in het huwelijk of daarbuiten. En zoals Paulus zegt, in beide gevallen worden twee mensen tot een eenheid, die in het eerste geval leidt tot persoonlijke vervulling en in het tweede geval tot desintegratie. Eric Voeglin heeft eens gezegd, dat de menselijke samenleving „niet alleen een feit is of een gebeuren in de externe wereld”, maar een „samenhangend a.h.w. kosmisch geheel” is, van binnen uit doorlicht door de zingeving van de menselijke wezens, die dat geheel continu creëren en dragen als een manier van hun zelfverwerkelijking”. (Geciteerd door Gibson, Winter in „Social Ethics”, p. 133). Ik heb vaak de verklaring geciteerd van Nicholas Berdyaev, die zei dat het probleem van zijn eigen brood een materiële zaak is, maar dat het probleem van het brood van de naaste een *geestelijke* kwestie is en dat daarom economie een zaak is die boordevol van spiritualiteit is. Menselijke spiritualiteit ondersteunt alle menselijke streven naar gezondheid en sexuele vervulling, naar ontwikkeling en bekwaamheid. De enige kwestie is of het echte of valse spiritualiteit is, d.w.z. of de structuur van laatste zingeving en heiligheid, waaraan deze spiritualiteit toegewijd is, de zin en de heiligheid is, die werkelijk door *God gegeven* zin en heiligheid is, of eenvoudig-

weg gecreëerd is door mensen in hun egoïsme en in hun verwerping van God en daarom een vorm van afgoderij is.

Ik vraag verontschuldiging voor dit lange en abstracte uitstapje over menselijke spiritualiteit. Dat uitstapje was nodig om daardoor de levende relatie te bevestigen, aan de ene kant met 's mensen lichamelijke en sociale leven en aspiraties en aan de andere kant de relatie te onderstrepen met de keus tussen het ware doel en de heiligheid die van God komen en waarin er waarachtige menselijke vervulling is en de valse doeleinden en pseudo-heiligheid van de afgoden, die leidt tot zelfvernietiging.

Laat ons nu terugkeren tot de Psalmist en voortgaan op het punt waar wij ons uitstapje begonnen. De Psalmist ziet visionair voor zijn volk gezondheid en materiële welvaart, beveiliging tegen agressie en sociale rechtvaardigheid. Hij is echter diep geïnteresseerd in deze goede zaken als een uiting van een zekere spirituele relatie tussen het volk en God, d.w.z. als deze goede zaken worden erkend en ontvangen als zegeningen, die beloofd zijn door God aan Zijn volk in Zijn *verbond* met dat volk, dat hen voorziet van de structuur van zingeving in hun leven. Hij ziet deze goede zaken als middelen om God te erkennen als de laatste en diepste bron van heiligheid. Dan worden die goede zaken getuigen van God en van Zijn reddend, bevrijdend handelen voor en aan Zijn volk.

Op verwante wijze is de christelijke zending primair gericht op de bevrijding van de menselijke spiritualiteit, op het doen van de juiste keuzen op het terrein van zelf-transcendering en op het zoeken naar de diepste zin des levens — niet in piëtistische en individualistische afzondering, maar in relatie tot en tot uitdrukking gebracht binnen de materiële, sociale en culturele omwentelingen van onze tijd. Het seculaire streven naar voller menselijk leven moet worden geplaatst en vertolkt in zijn werkelijke relatie tot de laatste zin en vervulling van het menselijk leven, zoals die geopenbaard is in de goddelijkheid en menselijkheid van de gekruisigde en verzezen Heer Jezus Christus. Deze seculaire strevingen moeten worden gezien als *middelen* om God te belijden en te getuigen van de God en Vader van Jezus Christus als de Ene en Enige God, die waardig is te ontvangen 's mensen diepste aanbedding en gehoorzaamheid. Als dit gebeurt, dan zijn de mensen en hun streven waarlijk bevrijd en

menselijk gemaakt en dan wordt dat streven tot sacrament en voorproef van de diepste en laatste totale bevrijding van het leven, die God in Christus aanbiedt aan de gehele mensheid.

Hierin ligt de missionaire roeping van de kerk in deze tijd, namelijk om deel te nemen aan de bewegingen, die gericht zijn op de bevrijding van het menselijk leven en wel op zulk een wijze, dat wij midden in die stromingen getuigen van Jezus Christus als de bron, de Rechter en de Bevrijder van de menselijke spiritualiteit en van de oriëntatie, zoals die aan het werk is in deze bewegingen en zo *van Hem te getuigen als de Bevrijder en Verlosser van de mensen van vandaag*.

Laat mij nu mogen erkennen, dat de bevrijding van de menselijke spiritualiteit van de dienst der afgoden eigenlijk altijd het primaire doel der zending is geweest, ook in het verleden. Daarbij was de aandacht toen gericht op de spiritualiteit en op de structuren van de traditionele samenlevingen, zoals die toen bestonden.

Laat mij nu mogen voortgaan te spreken vanuit deze context in India. De christelijke zending heeft aan de leden van stamgemeenschappen en aan eenvoudige dorpelingen gepredikt de bevrijding van de menselijke geest uit de overheersing van de „elementaire machten”, die naar het geloof der stamgodsdiensten de zon, de maan, de sterren, de bergen, de bomen, de rotsen bevolken. De zending heeft de fatalistische aanvaarding van de armoede aangepakt. De zending heeft bevorderd de overgang van de verering van de *koe* naar de erkenning van de *menselijke* waardigheid. De zending heeft geworsteld met de geesten en demonische machten, die werken achter het kastesysteem. En de zending heeft de werkelijkheid van de avondmaals-gemeenschap, die het kastesysteem doorbreekt, geïntroduceerd. De zending heeft het aureool doorbroken waarmee het afgodische ascetisme omringd was, dat onthouding van voedsel en sexuele gemeenschap beschouwde als een middel tot zelfverlossing. De profetische bijbelse traditie hielp de overgang te bewerkstelligen van ceremoniële reinheid naar het worstelen om rechtvaardigheid midden in de historische situatie waarin wij staan.

In feite droeg het Evangelie, dat bevrijding verkondigde van die aspecten van die spiritualiteit, die de onderdrukking sanctioneerde in de traditionele religieuze en sociale structuren in India, in niet geringe mate bij tot

de verandering van de mentaliteit van het Hindoeïsme en tot de renaissance in India, maar het Evangelie droeg ook bij tot het oprijzen van seculaire sociale waarden en ideologieën. En indien heden ten dage het volk in India streeft naar een nieuwe samenleving, zoals die door John Mathai werd gedefinieerd, dan is dat ten dele althans, te danken aan de transformatie van de traditionele spiritualiteit, die mogelijk gemaakt is door de invloed van het Evangelie van Jezus Christus, niet alleen zoals het gepresenteerd is door de christelijke zending, maar ook zoals dat overgebracht is eerst door de invloed van de westerse cultuur en later door de culturele renaissance in India.

Natuurlijk, zelfs in de christelijke zending, uiteraard nog meer in de bewegingen en gedragspatronen die erdoor ontstonden, werd het Evangelie vaak gepresenteerd in een verwrongen vorm en in een vermenging met westerse afgoden. Het is moeilijk te zeggen wat de diepste geestelijke invloed uitoefende op de spiritualiteit in India — het Evangelie of die westerse afgoden. Maar geen historicus zal en kan ontkennen, dat het Evangelie een beslissende rol speelde. Dat wil zeggen, de geestelijke creativiteit achter het revolutionaire zoeken van onze tijd naar een samenleving, die de natuur onderwerpt door wetenschap en technologie om de welvaart te bevorderen, die armoe en onderdrukking elimineert, die de deuren opent naar deelname in de machtsstructuren voor tot nu toe onderdrukte groepen en die beweegt in de richting van een broederschap van vrije, gelijkwaardige mensen, heeft zijn bron — ten dele althans — in de bevrijding van de menselijke geest door Jezus Christus de Heer. Men zou in verband daarmee kunnen spreken van een *nieuwe fase* in het proces van *Gods scheppingswerk*.

Maar elke nieuwe fase in de schepping vertoont ook een *zondeval*. En elke creativiteit, die zich wendt naar valse zingeving en pseudo-religiositeit, werkt zelfvernietigend en verraadt de menselijke bevrijding die het zoekt en die beloofd is door Christus.

De onderdrukkende traditionele maatschappelijke orde wordt dan *niet* vervangen door een nieuwe discipline van persoonlijke en sociale verantwoordelijkheid, *maar* door chaos en door egocentrische individuen en door machtshongerige groepen, die geen besef hebben van gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor het algemeen belang. Overvloed wordt

gezocht als het een en al en de fijnere, diepere sociale waarden worden prijsgegeven. De verovering van de natuur, doorgezet tot het uiterste, vernietigt het besef van rentmeesterschap over de natuur en van 's mensen harmonie met de natuur. De groene revolutie en de industriële ontwikkeling die door wetenschap en technologie mogelijk gemaakt zijn, dienen dan in de plaats van de welvaart voor allen te doen toenemen om de drang tot exploitatie te versterken en vergroten juist de afstand tussen de rijken en de armen.

Revoluties, die begonnen zijn om gerechtigheid, gaan te gronde aan het fanatisme van zelfrechtvaardiging. Ze verorberen hun eigen kinderen en worden tot bronnen van een nieuwe vorm van onderdrukking. De secularisatie, die mensen bevrijdt van bijgeloof en van verdrukkende religieuze instellingen en van blind dogmatisme gaat ten onder in het institutionanisme en dogmatisme van zelfverzekerd secularisme en zelfverlossend historisme. Vervreemd van God in de structuur van onze geest en vervuld van angst voor totale desintegratie doen wij fanatieke pogingen om zelfverlossing te bewerkstelligen door nieuwe religies en door heilsideologieën in het leven te roepen met als enig gevolg, dat wij ons idealisme zien verpulveren en in het vacuum frustratie en desintegratie achter blijven. Dat is voor wie ogen heeft om te zien precies de oude vicieuze cirkel van de „wet en de zonde en de dood”, waarvan Paulus sprak. Wij zijn ons nu meer bewust van de realiteit van die vicieuze cirkel en van de dodelijke macht daarvan dan in enige vorige periode van de geschiedenis.

Het is juist op dit punt, dat de *overwinning van het kruis van Christus* relevant is. De zending der kerk in deze context is om present te zijn in de creatieve bevrijdingsbewegingen van onze tijd, die mede onder de invloed van het Evangelie ontstaan zijn en zó daaraan deel te nemen dat wij in staat zijn het Evangelie van waarachtige bevrijding te communiceren. Dan kan het gebeuren, dat mensen weggeroepen worden uit de vicieuze cirkel van zonde en vervreemding, van wet en zelfrechtvaardiging, van frustratie en dood naar de nieuwe sfeer van Christus' nieuwe menselijkheid, waarin vergeving geschiedt en verzoening, genade en herstel, rechtvaardiging door God en eeuwig leven.

Het is *deze* bevrijding die de bevrijdingsbewegingen zal bevrijden van valse spirituele structuren die gebaseerd zijn op de afgodische verheer-

lijking van modellen van zelfverlossing. Op die wijze is het mogelijk om de creatieve impulsen van die bewegingen te redden van de zelfvernietiging en deze bewegingen in staat te stellen om hun eigenlijke zin te vervullen, namelijk menselijke emancipatie.

Onze hoedschap van Christus de Bevrijder is altijd dezelfde. Het is de oproep aan mensen en aan volken om zich af te wenden van alle afgoden en zich te wenden tot de levende God „die ons overgebracht heeft uit de machtssfeer der duisternis naar het Rijk van de Zoon Zijner liefde,” namelijk Jezus Christus, (vgl. Colossenzen 1 : 14), in Wien wij verlost zijn van de diepe innerlijke onzekerheid over onszelf en „bevrijd worden om lief te hebben”. Vandaag aan de dag hebben „afgoden” en de „duisternis” een nieuw karakter en liefhebben heeft vandaag ook nieuwe consequenties. Maar de roeping blijft dezelfde!

Mijn hoofdstelling heb ik hiermee afgesloten. Aangezien mijn context en perspectief zeer persoonlijk en fragmentarisch is heb ik vele aspecten van de vraag naar de zin van redding en bevrijding onbeantwoord gelaten. Maar ik wil graag enkele punten toevoegen voor ik eindig.

In de eerste plaats, ik heb altijd onverschillig gestaan ten opzichte van het vruchteloze debat tussen de advocaten van individuele en van sociale redding. Dat debat laat mij volstrekt koud. Ik heb altijd getracht het accent te leggen op de redding van de mens en alles van de mens, zijn individualiteit en zijn collectiviteit daarbij ingesloten heeft wortels in verschillende niveaus van zelfbewustzijn, in het besef van geestelijke vrijheid en verantwoordelijkheid en het zoeken van wat ik noemde zin en heiligheid. Individualiteit is zonder enige twijfel een hoog te taxeren watermerk van individueel bewustzijn en creativiteit, maar individueel bewustzijn is een laat-komer in de sociale geschiedenis. Bepaalde patronen van spiritualiteit en het zoeken naar zingeving in heiligheid hebben echter stammen, ethnische groepen en andere georganiseerde gemeenschappen, wat de Bijbel noemt: de gojim, geïnformeerd voordat de moderne tijd van liberaal individualisme opkwam.

Het Evangelie is zowel voor de „gojim”, voor de „volken” als voor individuele personen. De communicatie van het Evangelie der verlossing en bevrijding onder volken, waarin de individualiteit nog slechts langzaam opkwam en onder volken waar de individualiteit reeds een hogere graad

van bewustheid had, voltrok zich *op verschillende wijze* door zending en kerken, en terecht. Er is op dit punt geen reden tot conflict. Zelfs waar het volle zelfbepalende individualisme sterk naar voren kwam, heeft de afgodische spiritualiteit, die daarachter stond, de enkelingen doen vrezen voor hun vrijheid. Het gevolg was, dat de werkelijkheden van ras, klasse, staat, natie tot afgoden werden en dat rondom deze afgoden een eigen cultus ontstond, een eigen ethos, geaccumuleerde historische trots en bepaalde ideologieën. Zo ontstond een specifiek patroon van spiritualiteit, waartegen het Evangelie van het waarachtige heil en de waarachtige bevrijding moest worden gericht.

Ik vraag verontschuldiging, dat ik in dit verband iets zeg over het boek van Dean Kelly: “Why conservative churches are growing” (Waarom conservatieve kerken groeien), omdat ik dat boek nog niet zelf heb gelezen. Al de besprekingen, die ik erover las wijzen op de betekenis van dat boek en de geldigheid van het accent op de noodzaak voor de kerken om ook een structuur van zin en betekenis te geven aan het leven van de *enkeling*. De laatste “Beazley Buzz” die ik ontving bevat een zeer prijzende bespreking van het boek, maar ik denk dat Beazley's commentaar op één punt zeer terzake is, als dat punt tenminste klopt met de inhoud van het boek. Hij zegt: „Dean Kelly heeft zeer helder de betekenis gezien van religie voor de enkeling. Zijn visie moet echter ook worden toegepast op de cultuur, die meer is dan een collectie van individuele antwoorden. Beazley ziet hoe Dean Kelly de kwestie van de culturele dynamica van religie nadert en dan verflauwt. Natuurlijk, geen boek kan zich met alles bezighouden, maar in een boek van deze aard schijnt het toch een noodzakelijke behoefte te zijn op die vragen in te gaan.”

Het is een simpel feit, dat er geen individu bestaat los van de cultuur. De relatie van spiritualiteit en het zoeken van zin en heiligheid tot de cultuur moet worden blootgelegd. En het Evangelie van Christus als het centrum van zingeving en heiliging, waardoor niet alleen enkelingen worden vernieuwd, maar ook een cultuur kan worden vernieuwd, is van zó beslissende en vitale betekenis, dat aan dat aspect niet mag worden voorbijgegaan.

In de tweede plaats: zullen de creatieve processen en de bevrijdingsbewegingen in de geschiedenis ooit worden verlost van afgodische struc-

turen van zingeving en bevrijd worden door Christus in die zin, dat wij mogen hopen op een relatief hoge graad van menselijke emancipatie aan *deze zijde* van de eschatologische hoop op de finale manifestatie van de verlossing? Het antwoord op deze vraag hangt af van de diepte van het antwoord van het geloof. In feite, als diep geloof de creatieve processen meer opent naar de verlossende rol van Christus en de Heilige Geest, dan zal bevrijding meer immanent worden in de geschiedenis.

Dit is naar mijn mening de betekenis van het opkomen van een christelijke theologie van utopia, van een „historische toekomst” in tegenstelling tot de eschatologische consummatie boven de geschiedenis en na het aardse leven. Een voorstellingswijze van het boven de „geschiedenis” en na het „leven”, die veel voorkomt onder christenen die betrokken zijn in politieke bevrijdingsbewegingen is te zeggen, dat de goddelijke vergeving in Christus en de gemeenschap van zondaren waaraan vergeving is ten deel gevallen, slechts kan worden beleefd boven de politiek uit en *na* de machtsstrijd tussen de onderdrukten en hun onderdrukkers. De politiek der bevrijding wordt dan beschouwd als een zaak, die geheel valt onder de „wet van de natuurlijke noodzakelijkheid”, of men daaronder dan verstaat een „onvermijdelijke” klassenstrijd of een internationale oorlog.

Ik twijfel er niet aan, dat dwangmatigheden van zondige aard een rol spelen in de machtsstrijd en dat met die factoren rekening moet worden gehouden in de politiek der bevrijding. Ik ben niet zo utopistisch om de onvermijdelijkheid van geaccumuleerde zonde in de sociale geschiedenis te ontkennen. Maar ik ben niet van mening, dat de boodschap van vergeving en van gemeenschap in Christus, die daardoor geschapen wordt, kan worden opgeschort of verschoven naar een gebied „boven” of „na” de politieke strijd. Precies zoals dat het geval is bij individuen of bij klassen en naties en rassen kan de goddelijke vergeving en de gemeenschap van zondaren, die van vergeving leven, heenbreken door deze zondige dwangmatigheden en die transformeren en de strijd nu reeds meer hu- maan maken.

Er zijn oneindige mogelijkheden hier dat iets van het eschatologische *historische* en zelfs *politieke* werkelijkheid wordt. Ik kan mij wel voorstellen dat op enig moment het eschatologische en het historische continu zullen zijn. Maar, zoals ik zei, het hangt van ons geloof af of wij de discontinuïteit tragischer maken dan wel minder tragisch. In de bijbelse toe-

komstverkondiging is de antichrist het meest actief juist vóór de komst van Christus. Dat zal ook wel waar zijn *midden* in het historische proces, zoals het waar is aan het eind van de aardse geschiedenis.

Ik heb gesproken over de keus tussen God, zoals Hij Zich geopenbaard heeft in Christus en de door mensen gemaakte afgoden op het gebied van de structuren van zingeving en heiligheid. Daarmee bedoel ik niet de keus tussen het „christendom” en de andere religies. In feite loopt de snijlijn tussen God en de afgoden dwars door het „christendom” en „de religies” heen. Het criterium is de openheid voor en het antwoord op de Persoon en betekenis van Jezus Christus. Ik bedoel ook niet een keuze tussen „religie” en „atheïsme”. Religie kan afgoderij zijn en atheïsme kan een ontkenning van afgoden zijn en de aanvaarding van een nog ongedefinieerde transcendentie zoals de „onbekende God” der Atheners, waarbij mensen open staan voor de realiteit van de transcendente humaniteit van het Kruis. Zoals het geval was met het atheïsme van Nehru en zoals nu het geval is met sommige Marxistische humanisten in Europa. Hier ligt juist de christelijke motivering voor een dialoog over bevrijding met mensen van andere geloofsovertuigingen en met aanhangers van seculaire ideologieën.

Inderdaad, wij leven in een tijd waarin wij ons diep bewust zijn van het pluralisme temidden van het wereldpluralisme, pluralisme van menselijke situaties en noden, van verschillende religies en seculaire culturen met verschillende tradities van metaphysica, ideologieën en wereldbeschouwingen, waarbij de christenen proberen in actuele termen hun binding aan Christus en hun belijdenis van Christus tot uitdrukking te brengen. In deze pluralistische situatie kunnen wij niet meer komen tot volledige eenheid in de wijze, waarop wij ons geloof formuleren en uitdrukken. Als godsdiensthistoricus heeft Wilfred Cantwell Smith onlangs gezegd, dat op grond van het verlies aan gezag van de institutionele kerken het oude ideaal van de formulering van een uniforme of gesystematiseerde christelijke waarheid voorbij is. Daarvoor – aldus Smith – is de oecumenische beweging reeds „te laat” en nu is ontstaan een open variëteit van mogelijke alternatieven, waarbij ieder kiest wat hem het meest schikt of aanspreekt. (Questions of Religious Truth, p. 34/35). Maar dan rijst toch wel zeer scherp en onontkoombaar de kwestie naar het criterium waaruit

wij als christenen leven kunnen in zo'n pluralistische tijd. Dr. Hans Küng, die pasgeleden India bezocht, zei dat dat criterium kan zijn, dat de gelovige erkent dat de Persoon van Jezus Christus „beslissend voor het leven” is. Dat Hij – om het in mijn eigen termen te zeggen – beslissend is voor de kennis van de laatste en diepste realiteit en voor de realisatie van de diepste zin des levens en de vervulling daarvan nu en tot in de eeuwigheid.

Als het bovenstaande waar is en heil, bevrijding in Christus ook beleefd wordt buiten de kerk, wat is dan de betekenis van de kerk? Ik ben uitgegaan van de rol van de kerk als beslissende uitvoerder van de missionaire taak. Wat zijn de wezenlijke kentekenen van de identiteit van de kerk? Hoe moet de kerk worden gestructureerd om deel te nemen in de verschillende religieuze en seculaire gemeenschappen en in de creatieve processen en bevrijdingsbewegingen, zodat de kerk haar missionaire taak werkelijk kan vervullen temidden daarvan?

Dit moet veel dieper worden onderzocht.

Maar laat mij een paar fragmentarische en onderling nog niet aan elkaar verbonden ideeën opsommen, die meer als vragen dan als gereede antwoorden bedoeld zijn.

1. Ik ben er persoonlijk diep van overtuigd, dat het bijeenvergaderen van mensen voor het horen en bestuderen van het Woord Gods en voor de viering der eucharistie het centrum vormt van de christelijke gemeenschap, maar of die gemeenschap een geïsoleerde, religieuze gemeenschap moet zijn temidden van andere gemeenschappen, waarbij op de meest primaire niveaus van sociaal contact alles zich voltrekt binnen de christelijke kring en waarbij zelfs een aparte christelijke wetgeving hun gedrag regelt, die erkend wordt door de staat, zoals dat heden ten dage het geval is in de meeste Aziatische landen en zeker in India, is een open vraag voor mij.

2. In een situatie als die in India, waar bekering tot de christelijke kerk is geworden tot de overgang van loyaliteit aan een bepaalde cultuur tot loyaliteit aan de andere cultuur en tevens betekent de overgang van de ene rechtsgemeenschap naar de andere in plaats van de overgang van de dienst der afgoden tot de dienst van de levende God door Christus en waar de doop in vele opzichten dezelfde functie heeft gekregen die de besnijdenis had, rijst de vraag: hoe kan in zo'n situatie de doop weer zijn

oorspronkelijke betekenis verwerven als teken van waarachtige bekering? Moet dat gebeuren door de doop te beschouwen als *voorwaarde* voor het lidmaatschap van de kerk of als een *voorrecht* van het lidmaatschap van de kerk?

3. Onlangs heeft Cantwell Smith de vraag opgeworpen of het woord christen moet beschouwd worden als een bijwoord of als een zelfstandig naamwoord. Werden de gelovigen in Antiochië vooral christelijk genoemd om hun nieuwe manier van zijn aan te duiden, of werden ze christen genoemd om een afgescheiden communale identiteit aan te duiden? Het antwoord op die vraag heeft grote consequenties voor de aard van onze zending en ook voor de methoden en doeleinden van onze zending in de huidige samenleving.

4. Mijn vriend, wijlen E. V. Mathew wierp vaak de vraag op (o.a. in "Secular Witness", ingeleid door J. Russell Chandran - Bangalore, uitgave van het C.I.S.R.S.) of het niet beter is terwille van de missionaire taak dat de kerk het ontstaan van nieuwe „secten” of „aktiegroepen” of „gemeenschapskernen” stimuleert om een profetische roeping te vervullen *binnen* de bewegingen, die culturele creativiteit en sociale bevrijding zoeken in plaats van te trachten één georganiseerde christelijke kerk voor India te formeren. Want dat laatste kon in feite wel eens betekenen het omvormen van een groot aantal „kleine ghetto's” tot „één groot ghetto”. Het is op dit punt de vraag of wij wel het wezen van de eenheid van een missionaire kerk hebben begrepen.

Dit zijn slechts enkele suggesties voor verder theologisch onderzoek betreffende het wezen en de structuren van de kerk in het licht van haar roeping om het Evangelie der bevrijding te dienen in de totale samenleving.

Laat mij hier mogen eindigen. Ik laat al deze onbeantwoorde vragen over aan deze conferentie van deskundigen om erop in te gaan.

vert.: dr. J. Verkuyl

Wereldzendingconferentie te Bangkok

OVER HET GEZONDEN-ZIJN
VAN IEDERE KERK IN EIGEN LOKALE SITUATIE

1. Met de „lokale kerk” bedoelen wij hier het gehele volk Gods in een bepaald beperkt gebied, waarvan het bijeengebracht-zijn uitdrukking kan hebben gevonden in het bestaan van een aantal wijkgemeenten en -groepen.
2. De lokale kerk aan het werk behoort een expressie te zijn van de gedenvenheid van de gehele kerk om de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus aan de gehele wereld te bevorderen, opdat, door op Jezus Christus in te gaan, personen en hun situaties in de vrijheid gesteld mogen worden.
3. Zulk een verkondiging kan gemakkelijk ongeloofwaardig worden, indien daaraan de steun ontbreekt van het zichtbaar worden van christenen die verlost zijn in hun verhoudingen zowel onderling als binnen de gemeenschap om hen heen in bredere zin. Verlossing of bevrijding heeft uitwerking in het veranderen van personen, maar eveneens van lokale gemeenten en hun verhoudingen met elkaar in iedere plaats, en tegelijk in het brengen van heelmaking en bevrijding aan de wijdere gemeenschap waarin deze gemeenten zijn geplaatst. Een lokale gemeente die voor zichzelf leeft, saboteert het reddende werk van Jezus Christus in eigen omgeving. Die gemeente die zichzelf beschikbaar maakt om de noden en aspiraties van de eigen omgeving te delen en om zich bij die anderen te voegen die relevante aktie ondernemen, vormt een instrument van Gods bevrijding. Die gemeente is zulk een instrument van Gods redding en bevrijding, omdat zodoende mensen in staat worden gesteld in Christus de uiteindelijke betekenis en heiligheid van hun leven te vinden. Zulk een missionaire gemeente zal in zijn programma moeten insluiten: een voortdurende vernieuwing van eigen leven, de verkondiging, de dialoog, de dienst aan de behoefti-

gen, projekten tot verbetering van de verhoudingen binnen de gemeenschap in eigen omgeving, en aktie voor sociale gerechtigheid.

4. Om de lokale gemeente toe te rusten voor haar zending heeft God de genademiddelen gegeven: de Doop, het Heilig Avondmaal, de Heilige Schrift en het gebed in de Naam van Christus. Door de gaven van de Geest aan zijn volk te schenken, heeft Hij de deelname van allen aan dienst en getuigenis mogelijk gemaakt.
5. De grote sta-in-de-weg voor het missionaire dienstbetoon van de lokale gemeenten is, dat de gewone christen niet voldoende overtuigd is van de betekenis of relevantie van Jezus Christus voor het leven van de wereld. Dit vraagt om niets minder dan om een bekering van het per parochie met zichzelf bezig zijn tót het besef omtrent wat God bezig is te doen voor de redding en bevrijding van mensen in het leven van de wereld. Daarom behoort elke missionaire inspanning gepaard te gaan met een permanente bewustmaking hierover van de lokale gemeente.
6. De betrokkenheid en creativiteit van de leden van de lokale gemeenschap is een onmisbare bron voor het missionair dienstbetoon van de lokale kerk. Vanuit dit gezichtspunt dient de predikant te worden gezien als iemand die als lid van een team het potentieel van de gemeente voor zendingdienst kan aanwakkeren en coördineren. De predikantenopleiding behoort de hiervoor noodzakelijke beroepsscholing te omvatten.
7. Gemeenten van verschillende kerkgenootschappen in één bepaald lokaal gebied behoren wanneer en zover als mogelijk samen op te trekken, en moeten de vrijheid hebben om samen uit te maken in welke vorm zij hun in de lokale situatie gezonden-zijn dienen te realiseren. Dit kan meebrengen de overdracht van enige bevoegdheid en van enige beheersmacht over fondsen van de hoogste niveaus van kerkelijke besluitvorming naar de lokale kerken. Wij roepen alle ledenkerken van de Wereldraad van Kerken op om op dit terrein te leren van elkaars meest vooruitstrevende experimenten. Om diezelfde redenen zouden groepen van christenen die een bepaalde visie op hun taak delen de vrijheid moeten krijgen en moeten worden aangemoedigd

om hun eigen vorm van missionair dienstbetoon uit te werken zonder dat zij zich daarbij zouden moeten conformeren aan de regels van de meerderheid.

8. Hoe meer het een kerk wordt toegestaan om in zijn missionair dienstbetoon vrij en op de lokale situatie afgestemd te zijn, des te meer behoefte zal er zijn aan „bemiddelaars van de katholiciteit” die God geeft. Twee daarvan kiezen wij hier voor vermelding:
 - a. personen die vrijgesteld zijn voor bepaalde diensten in de kerk als geheel, en die voor iedere lokale gemeente, groep of cel het als één geheel bijeenbehoren van de kerk vertegenwoordigen;
 - b. een nieuwe immigrant, een buitenlandse student, een tijdelijk in het land werkzame leek uit het buitenland of een zendingsarbeider van een andere kerk, in elk geval iemand van buiten de eigen gemeenschap, vertegenwoordigt eveneens de katholiciteit van de kerk en het als één geheel bijeenbehoren van de wereld, en kan helpen voorkomen dat de lokale gemeente aan zichzelf genoeg gaat krijgen of naar binnen gericht gaat leven.
9. Kerken die een lange traditie hebben voor wat betreft het uitzenden van zendingsarbeiders naar elders moeten duidelijke stappen nemen om hun leden te gewennen aan de gedachte, dat zonder de aanwezigheid en zonder het getuigenis van de vreemdeling zijzelf onvolledig zijn. Daarom dringen wij er bij alle ledenkerken van de Wereldraad van Kerken op aan om meer vastbesloten de verschillende wegen te onderzoeken waarlangs het zenden en ontvangen van zendingsarbeiders volledig wederzijds en internationaal kan worden, als een universele verrijking van de kerk in zijn gezonden-zijn in alle zes continenten. Speciaal het uitgangspunt van het in oecumenisch verband beschikbaar stellen van mankracht bevelen wij aan in die vorm die het meest effectief zal blijken in elke situatie.

OVER DE VORMEN VAN ZENDINGSSAMENWERKING TUSSEN DE KERKEN

1. Het zijn geen nieuwe taken waarmee wij bezig zijn. Wij besteden aandacht aan een oud agenda waarover veel is gezegd, maar waaraan te weinig is gedaan. Wij zouden een prachtig rapport kunnen maken door eenvoudigweg een aantal paragrafen te lichten uit de

rapporten van voorgaande wereldwijde of regionale samenkomsten. Ons voornaamste probleem is hoe wij uitbreken uit de frustrerende cyclus van steeds herhaalde verklaringen die worden ontvangen, op de stapel gelegd en niet in handelen omgezet.

2. „Deelgenootschap in de zending” blijft een lege leuze. Zelfs waar autonomie en gelijkwaardig deelgenootschap in formele zin zijn gerealiseerd, bevordert de werkelijke gang van zaken verhoudingen van overheersing en afhankelijkheid.
3. De machtsverhoudingen tussen zendingsinstellingen in Europa, Noord-Amerika en Australië enerzijds en de kerken in andere gebieden waarmee zij in relatie staan, weerspiegelen de economische ongelijkheden tussen de betreffende naties. Dat is één van de redenen, hoewel niet de voornaamste, waarom zendingsinstellingen de strijd voor internationale economische gerechtigheid als een van hun urgente taken voor vandaag moeten verstaan.
4. Het hele begrip macht, verstaan als de bevoegdheid om fondsen te beheren en personeel beschikbaar te maken, is vreemd aan een zuiver begrip omtrent de Kerk. In het eenvoudigweg overdragen van macht van de ene kerk naar de andere is het antwoord niet gelegen. Het ontstaan van „machtsélites” in de zendende of in de ontvangende kerken ontwricht het leven van de kerk en staat de uitvoering van zijn zending in de weg.
5. Wat wij moeten nastreven, is veeleer een volwassen verhouding tussen kerken. Fundamenteel voor zulk een verhouding is een wederzijds zich verplichten tot en toewijden aan deelname in Christus’ zending in de wereld. Een voorwaarde waaraan allereerst voldaan moet worden, is dat iedere betrokken kerk zich helder bewust is van zijn eigen identiteit. Dit kan echter niet in een isolement tot stand komen, want het is alleen in onze verhouding tot anderen dat wij onszelf ontdekken.
6. Allereerst zou iedere kerk alle middelen moeten aanwenden om zijn eenheid met andere kerken in zijn eigen gebied tot uitdrukking te brengen, om zodoende hun gemeenschappelijke identiteit als volk van God te ontdekken. Alleen dan kan de kerk komen tot een volwassen relatie met kerken in andere naties.

7. Geen enkele kerk kan volledige autonomie voor zich opeisen, want wij allen moeten onze onderlinge afhankelijkheid binnen de wereldwijde christelijke gemeenschap erkennen. Maar iedere kerk moet de vrijheid hebben om in eigen nationale en culturele milieu zichzelf te zijn en om integraal te kunnen ingaan op de weg die de Heilige Geest in dat milieu gaat. Elke structuur of welk patroon van samenwerkingsverhoudingen waaruit hiervoor moeilijkheden opkomen, moet worden gezien als een sta-in-de-weg eerder dan als een bevordering van Christus' zending.
8. Een kerk die instrument is van het Evangelie van de bevrijding voor anderen moet eerst bevrijd zijn van alles wat een waarachtige zelf-expressie in de weg staat of van wat die kerk het juiste besef omtrent eigen verantwoordelijkheid ontnemt. Verlossing of bevrijding vandaag betekent in deze context de bevrijding van kerken, opdat zij waarachtig zichzelf kunnen zijn in hun eigen omgeving.
9. Het zijn niet alleen de vanouds ontvangende kerken die zulk een bevrijding nodig hebben. Zendende kerken hebben daaraan evenzeer behoefte. Elke kerk draagt de verantwoordelijkheid om de ander te helpen in de richting van het ten volle verwerkelijken van de vrijheid in Christus.
10. Wij hebben aandacht geschonken aan sommige manieren waarop bestaande structuren en samenwerkingspatronen in de weg staan aan het volledig zichzelf worden van het volk Gods in zijn zending. In sommige gevallen verzacht een bepaalde vorm één probleem, terwijl die vorm een ander probleem juist bemoeilijkt. In sommige naties hebben een aantal kerken en zendingsinstellingen een interkerkelijke structuur opgezet, waardoor zij gezamenlijk een band onderhouden met een kerk of met kerken in een ander land. Dit maakt een oecumenische benadering van zending aan één kant mogelijk. Maar de op deze wijze bijeengebrachte macht van een aantal kerken veroorzaakt, dat een ongewenste druk op de partnerkerk wordt uitgeoefend. Vaak nemen zulke lichamen unilaterale beslissingen, zonder voldoende overleg met de instanties die de gevolgen van zulke beslissingen ondergaan. In sommige gevallen betrekken zij een bepaalde kerk in een bepaald land in een samenwerkingsverhouding met zich-

zelf zonder de andere kerken in dat gebied, via de oecumenische raad of langs andere weg, te raadplegen over de implicaties van zulk een relatie voor de zendingssamenwerking van al de kerken in dat gebied.

11. Wij hebben ook een onderzoek gedaan naar bepaalde recente ontwikkelingen die de goede kant uit wijzen. Sommige zendingsinstellingen treffen regelingen voor de vertegenwoordiging van de kerken waarmee zij samenwerken in hun bestuursorganen. Zulk een vertegenwoordiging behoort meer dan een teken te zijn om werkelijk van waarde te zijn. Er moet dan een volledige deelname zijn zelfs in het opstellen van het agenda voor de zendingsdienst. Indien werkelijke wederkerigheid bereikt moet worden, dient die vertegenwoordiging te worden uitgebreid tot die lichamen die het leven en het werk besturen van die kerken waarvan de zendingsinstelling zelf deel uitmaakt.
12. Het „Département Evangélique Français d'Action Apostolique" (D.E.F.A.P.) verdient aandacht als een mogelijk aktiemodel. Het Parijse Zendingsgenootschap is opgeheven en vervangen door een grotere gemeenschap, die kerken uit Afrika, uit de Stille Zuidzee, uit Frankrijk, uit Italië en Zwitserland omvat. Het doel van de D.E.F.A.P. is om het missionaire werk van het vroegere Parijse Zendingsgenootschap voort te zetten en te transformeren en om nieuwe initiatieven samen te ondernemen, bijvoorbeeld in Dahomey en in Frankrijk. Het bestuursorgaan van de D.E.F.A.P., dat gevormd wordt door de voorzitters van de deelnemende kerken, neemt de beslissingen over de te ondernemen akties en over het gebruik van de fondsen en de mankracht die door verschillende kerken aan de D.E.F.A.P. ter beschikking zijn gesteld. Het bestuursorgaan houdt zich ook bezig met de theologische bezinning, die bijvoorbeeld het gevolg was van het stellen van vragen aan de kerken in Europa over hun eigen werk en prioriteiten.
13. Wij hebben ook een onderzoek ingesteld naar meer radicale oplossingen, zoals bijvoorbeeld het recente voorstel voor een moratorium in het zenden van fondsen en mankracht voor een tevoren vastgesteld tijdsbestek. Het hele debat over het moratorium komt voort uit

ons falen om met elkaar om te gaan op een wijze die niet ontmenselijkt. Het moratorium zou de ontvangende kerk in staat stellen om eigen identiteit te vinden, om eigen prioriteiten te stellen, en om in eigen gemeenschap het potentieel te ontdekken voor het op authentieke wijze ten uitvoer brengen van eigen gezonden-zijn. Het zou ook de zendende kerk in staat stellen om eigen identiteit nieuw te ontdekken in de context van de eigentijdse situatie.

14. Dat het moratorium in elke natie zou moeten worden toegepast, wordt niet voorgesteld. Missionaire strategie dient te worden afgestemd op de speciale omstandigheden in elke streek. In sommige delen van de wereld zouden andere oplossingen dan bilaterale verhoudingen overwogen moeten worden. Bij het uitzetten van nieuwe beleidslijnen voor zending is het van essentieel belang, dat alle partners gezamenlijk de totale uitdaging tot zendingzinzet onder ogen zien. Kerken waarvan de aandacht vooral in beslag werd genomen door bilaterale verhoudingen zouden nieuwe gebieden voor gemeenschappelijke actie kunnen vinden.
15. Hoewel het pijnlijk zou kunnen zijn voor beide kanten, kan het moratorium toch in sommige situaties het beste middel zijn om uit het huidige dilemma te komen en om de zending van Christus te doen voortgaan.

vert.: ds. R. J. van der Veen

F. P. VANDERHOFF

Plaats en functie van de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika

enkele verkenningen

1. Aldous Huxley zegt ergens in zijn roman „Island”: „Ik heb een theorie die zegt, dat, waar kleine jongens en meisjes systematisch worden gestraft, deze slachtoffers opgroeien met een denkbeeld over God als de „Gans Andere”, terwijl van de andere kant daar waar kinderen worden groot gebracht zonder onderworpen te worden aan fysiek geweld, God immanent is. Volks-theologie is een reflectie van de toestand van het achterwerk van hun kinderen.”¹⁾ Hoe waar misschien deze theorie cultuur-psychologisch ook moge zijn²⁾, Huxley miskent de menselijke mogelijkheid van de „slachtoffers” tegen de systematische onderdrukkers, genetisch structureel gesproken, te zeggen: „en nu is het genoeg, Basta!” Protest en rebellie is niet alleen negatief kritisch, maar ook een transsubjectieve positieve kracht in historisch dialectische zin, welke in staat is andere wegen te doen inslaan dan de straffende „papa” zijn kinderen graag zou willen hebben dat ze zouden gaan. De „kinderen” worden in hun rebellie voldoende bewust dat zij niet de hemel op aarde zullen maken, dat hun utopie van vrijheid ook niet helemaal waar zal worden. Maar dit besef zal hun niet beletten geëngageerd en georganiseerd aan het werk te gaan, iets nieuws en beters te proberen, iets meer vrijheid en liefdemogelijkheid te scheppen middels een bevrijdende praxis.

2. “Salvation Today” zal door geëngageerde christenen en niet-christenen in Latijns Amerika onmiddellijk vertaald worden met “Liberation Today”. De notie „bevrijding” als synoniem voor christelijk heil is een resultaat van een rijpingsproces van het geloof in geschiedenis en leven en van de transformatie van theologisch denken in Latijns Amerika.³⁾ Salvation, heil is veelvuldig gepredikt, maar niet altijd kwam heil in concrete vormen tot stand vooral voor de grote massa land- en fabrieksarbeiders en voor hen die op goed geluk af moesten vegeteren. Heil bleef voor hen een abstract dagdromen, iets voor later, iets voor na dit tranendal.

Bevrijding sluit in het algemeen twee realiteiten in:

1. een afwijzen van abstract verkondigd heil, of marginaal ontwikkelingswerk van bovenaf georganiseerd binnen de contradictorische verhoudingen. Een „betere wereld” verkondigen en dan deze wereld van onderdrukking, exploitatie en afhankelijkheid laten voor wat ze is, wordt even tragisch als een „Revolutie in Vrijheid” nastreven waar juist collectieve (en individuele) vrijheid het punt is;

2. een zich praktisch inzetten in de historische werkelijkheid van tegenstellingen en klassen, bevrijdend werk te doen om iets van deze interne tegenstellingen structureel weg te werken door de erkenning van de dialectische exploiterende positie van de verschillende klassen.

Via verschillende ervaringsstadia zijn geëngageerde christenen zich gaan afvragen hoe het in Christus naam mogelijk is dat christendom, vooral in Latijns Amerika, zich niet gemanifesteerd heeft als een bevrijdende kracht, concrete bevrijding aankondigend en slavernij concreet afwijzend⁴⁾, maar eerder een conserverende macht is gebleven.⁵⁾ Te lang is geduld gepredikt in een dualisme van persoonlijk heil en bestaand sociaal onheil, in „zielen” contra klassen waarin deze zielen schuil gaan en welke binnen het christendom volgens een soort goddelijk gewilde ordening van sociale klassen en verschillen zijn vastgezet, ook al heeft bijvoorbeeld het Magnificat altijd anders aangekondigd⁶⁾ en heeft de bijbelse ervaring steeds belangstelling gehad voor een echte eenheid en niet in een ideologische eenheid waar de interne tegenstellingen verdoezeld worden of gewoon ontkend.

3. De bronnen van de Latijns Amerikaanse theologie van de bevrijding zijn veelvuldig en van verschillende aard. Om slechts enkele te noemen:

1. de ervaren mislukking van het eerste ontwikkelingsdecennium (1960-1970). De ontwikkelingsstrategieën, ontleend aan het ontwikkelde „Noorden”, bleken in feite zeer marginaal en economisch kolonialiserend te werken en schiepen in nog meer verscherpte vorm grotere tegenstellingen binnen de klassen ondanks ogenschijnlijke toename van bruto nationaal produkt en gemiddeld inkomen per hoofd. Vooral de sociaal-politieke wetenschappers maakten het structureel genetisch probleem voor het publiek duidelijk. Onderontwikkeling, de derde wereld⁷⁾ kan niet langer meer eenvoudigweg gekarakteriseerd worden als „achter”, maar wordt

gezien als een vorm van afhankelijkheid (internationaal en nationaal) op basis van exploitatie.⁸⁾

Deze ervaring en het besef hiervan eist een nieuwe houding van alle christenen. „Het decennium van „ontwikkeling” (desarrollismo) is voorbij, met alle frustraties van dien; nu moet begonnen worden aan het decennium van de bevrijding. Bevrijding is de nieuwe naam voor ontwikkeling.”⁹⁾ Medellín (1968) sprak hier en daar al in algemene bevrijdingstermen in plaats van ontwikkelingstermen.

2. de ervaring van praktisch geëngageerde christenen en niet-christenen (d.w.z. zij die al lang het geduld met de kerk verloren hadden) vroeg om theologische reflectie. Gustavo Gutiérrez kan dan ook zijn hoofdwerk als volgt inleiden: „Dit werk probeert een reflectie te zijn over het Evangelie en de ervaringen van mannen en vrouwen die geëngageerd staan binnen het proces van bevrijding in dit sub-continent van onderdrukking en uitbuiting: Latijns Amerika.”¹⁰⁾ Deze ervaringen zijn zeer talrijk, zowel in georganiseerd verband: de „tercermundistas” van Argentinië, de „Iglesia Joven” van Chili, „Christianos por el Socialismo” van Chili en Latijns Amerika in het algemeen. „ONIS” van Peru, „Golconda” van Colombia, „Sacerdotes para el Pueblo” van Mexico en vooral de „Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos” (MIEC) en „Juventud Estudiantil Católica Internacional” (JECI) en vele ISAL-groepen, met daarnaast talrijke „onbekende” groepen en bewegingen.¹¹⁾

3. de ervaring met de Europese politieke theologie, welke gretig aftrek vond bij Latijns Amerikaanse theologen (meestal wél getraind in Europa). De Europese aanpak van de politieke rol en functie van christenen bleek toegepast op Latijns Amerika niet te voldoen en werd als té abstract ervaren. De dichotomie tussen theorie en praktijk van deze Europese politieke theologie – (een theologie *over* de politieke context en inhoud van gelovige christenen die vanuit een gelovige ervaring de wereld blijven verstaan) – werd als heilloos ervaren in de Latijns Amerikaanse ervaring van christenen geëngageerd met „campesinos, indigenas, obreros” etc.¹²⁾ Een nieuwe reflectie van de politieke theologie vindt steeds plaats in de bevrijdingstheologie, welke het „politieke” ontologisch radicaliseert en zo de theologie tot een concreet, kritisch subversief realistisch denken omzet¹³⁾, met een dialectisch verstaan van de geschiedenis en met duidelijk structureel genetische analyses van dit moment.

Samenvattend: de bevrijdingstheologie is niet zozeer een nieuw thema voor reflectie, als wel een nieuwe manier van aan theologie doen. De theologie als kritische reflectie van de historische praxis is als zodanig een bevrijdende theologie, een theologie van de bevrijdende transformatie van de geschiedenis van mensen, waarbij de rol van de theologie als „wijsheid” en rationeel kennen ten volle onderkend wordt. Praxis is reflectie en actie, actie en reflectie. ¹⁴⁾ Het geloof vertoont zich steeds alleen in geïncarneerde vorm, vanuit en in menselijke ervaringen. Het geleefde leven (politiek) is dan ook bron voor theologie, welke dan niet primair normatief kan zijn ¹⁵⁾, zoals verderop enigszins in ruwe schets duidelijk gemaakt zal worden. Vanuit de concrete actie met een politieke dimensie, in de dialectische verhouding met mensen in het conflict van tegenstellingen ¹⁶⁾ ontstaat een nieuw begrip van het Evangelie en, in een georganiseerd wetenschappelijke vorm van begrip, van de theologie.

4. Na deze summiere inleidende opmerkingen van de plaats, origine en karakter van de Latijns Amerikaanse bevrijdingstheologie moet hieraan onmiddellijk toegevoegd worden dat er een grote verscheidenheid in deze theologie bestaat. Het gelijkkluidend conceptueel gebruik van „bevrijding” dekt soms zeer verschillende ladingen, hetgeen een weerslag is van de verschillende praxis en het wel of niet historisch dialectisch verstaan van de concrete Latijns Amerikaanse realiteit zoals de geëngageerde sociaal-politieke wetenschappers dit in Latijns Amerika doen. ¹⁷⁾ Tevens bestaat er veel verzet vanuit politiek (zowel kerkelijke als internationale en nationale regeringsinstanties) invloedrijke kringen tegen deze theologie. Zij blijven de Latijns Amerikaanse situatie nog verstaan als een gedesintegreerde samenleving, bestaande uit Herodianen en Marginalen en de technocratische ontwikkelaars. Een fundamenteel oneens zijn met de dialectisch historisch structurele analyse van de Latijns Amerikaanse werkelijkheid en praxis roept derhalve bij hen ook een sterk verzet op tegen de hierop gestoelde bevrijdingstheologie. ¹⁸⁾

5. Wij willen één kernprobleem van de bevrijdingstheologie nader uitwerken vanwege de importantie voor het theorie-praktijk dilemma.

Dit probleem moet zuiver gesteld worden. Historisch gezien zijn er drie manieren om de relatie geloof en politiek voor te stellen:

1. De eerste manier bestaat in het *vooronderstellen* dat het geloof in zijn wijze van institutionalisering in de Kerk transcendentale realiteit is, essentieel trans-ideologisch, trans-politiek. Vervolgens gaat men deze vooronderstelling confronteren van buiten af met de wereld van de politiek-sociale realiteiten. (cfr. Octogesima Adveniens van Paus Paulus VI).

Geloof is transcendentel en a-politiek. Het enige politieke probleem dat er bestaat is de „zuivere” relaties handhaven tussen Kerk en geïnstitutionaliseerde staatsmacht, en het moraliserend wijzen op de politieke plicht en verantwoordelijkheden van de leken in de wereld. Kerk en de politieke wereld interpenetreren elkaar alleen in het veld van de ethiek en de problemen van de humanisatie. Maar deze ideologisch, idealistische benadering van het probleem ontkent de kerk in haar rol als mede politiek bepalend en bepaald. Deze manier van het probleem benaderen lijkt veel op de houding van de profeet Jonas die zijn politieke missie op allerlei manieren probeerde af te schuiven en later buiten de stad klaagt over het bevrijdingsproces dat in de stad aan de gang is, deels buiten hem om.

2. Een tweede benadering is die van de „politieke theologie”, welke vertrekt vanuit de affirmatie dat het geloof in zijn christelijke praxis en wijzen van institutionaliseren een politieke dimensie heeft. Het probleem van de relatie tussen geloof en politiek wordt dan a) : het terrein van de „kritiek” ten aanzien van de ideologiserende en politiek legitimerende versies van geloof, geloofspraxis en institutie-vormen; b) : het voorstellen, in het algemeen, van een legitiem model van de relatie tussen geloof en politieke praxis, om het toch „theologie” te laten zijn. Deze optie, algemeen in de politieke theologie en sterk in de bevrijdingstheologie, blijft in de utopie steken met globale allusies naar humanisatie, de eschatologische structuur van het geloof, het „eschatologisch voorbehoud” van het geloof etc. en komt niet op het niveau van de politieke rationaliteit: analyse, concrete optie, strategie en tactiek.

Als voornaamste objectie tegen deze wijze van benadering van het probleem kan gesteld worden dat er een zekere incoherentie bestaat tussen de probleemstelling, fundamenteel correct, en de wijze van uitwerken in een *theologisch* antwoord in zijn constructieve, moraliserende versie.

Het probleem moet a-posteriori uitgewerkt worden¹⁹), moet op niveau van feiten gebracht worden, het niveau van de historisch sociale analyse.²⁰) Hoe verhouden zich actueel, in feiten, de geloofspraxis en de politiek-sociale praktijk op verschillend niveau? Een theologie die zich begrijpt als kritische reflectie, in geloof, op de geloofspraktijk om de geloofspraktijk te her-formuleren, te veranderen, moet als uitgangspunt hebben: de sociaal-historische analyse van deze praxis zelf. Dat betekent een onderordering van de theologie (in haar tweede fase) wat theorie betreft aan de historisch-sociale wetenschappen (de eerste fase). Een kritische reflectie van een kritische praxis betekent, epistemologisch structureel gezien²¹), dat wij te doen hebben met twee verschillende onderscheiden vormen van theologie:

1. de theologie van de militant gelovige: zijn kritisch bewustzijn en zijn instrumentarium van aktie. Men zou het kunnen noemen de theologie van de kritische praxis in eerste graad;
2. de theologie van de theoloog, in direct contact met de militant (lieft hij zelf!) welke kritisch reflecteert, wetenschappelijk organiseert, wat de militant (in hem) aan ervaringsmateriaal opgeeft.

Een directe sprong van praxis naar wetenschappelijke theologie slaat een dialectische (en semantische) werkelijkheid over, nl. het kritische reflexieve van de praxis, van de militant zelf. Niemand, zeker niet een geëngageerde in de strijd voor bevrijding of binnen de klassenstrijd, werkt puur volgens biologische impulsen, spontaan, maar als een nadenkend, kritisch handelend wezen, allienatie, onderdrukking, contradicties, conflicten terzijde latend, want deze zijn niet totaal determinerend voor het gedrag en de menselijke mogelijkheid verbeelding te gebruiken en om te zetten in concrete politiek en strategieën.

De sociale wetenschappen pre-organiseren als het ware het materiaal vóór de theoloog ook maar een zinnig woord kan zeggen. Al het werk van Kerk, christelijke gemeenschappen, individuen, vertegenwoordigt al een reflexief theologisch materiaal. De reflectie organiserende theoloog gaat dan kritisch „kijken” in tweede instantie of de praxis wel allemaal zo „hoopgevend” is. Het verificatie principe in de theologie komt dan ook van de basis, de praxis: werkt dit of dat model humaniserend, bevrijdend, historisch; komen wij er verder mee in een sociaal, politiek, psychologisch-cultureel gebeuren! De „politieke theologie” vergeet al te gemakkelijk

dit eerste epistemologisch reële moment en gaat onmiddellijk over tot een abstract theoretisch betoog *over* de politieke dimensies van het geloof, a-historisch en a-politiek sprekend over de historiciteit en de politiek van gelovigen, en hiermede vervalt zij in de val van de traditioneel idealistische deductieve theologie. Zij relateert en vergelijkt epistemologisch heterogene elementen in de befaamde trilogie: geloof, politieke analyse, politieke praxis, onbewust manipulerend met een theologie-concept dat normatief is voor het geloof, terwijl de andere termen vallen onder de sociaal empirische begrippen en competenties.

Een derde Latijns Amerikaanse benadering²²) wil het probleem correct stellen. Politiek en geloof moeten beide vergeleken worden op sociaal-historisch niveau. Men kan nu eenmaal niet een theoretisch normatief begrip van geloof vergelijken met een sociaal-historisch begrip van de politieke praxis.²³) De sociale wetenschappen moeten beide relaties daarom op gelijk niveau brengen, volgens een concrete analyse van de concrete situatie, zowel synchronisch (geloof en politiek in de actuele praktijk van de gelovige) als diachronisch (het historisch proces van de interpenetratie van geloof en politiek in de praktijk van de gelovigen), waarbij het synchronische het privilege heeft. (Het heden is het enige wat we nu hebben en belangrijk genoeg. Over het verleden kunnen we alleen maar treuren of blij zijn, en de toekomst is de uitdaging van het heden om minder getreurd en meer blijheid en vrijheid te doen ontstaan.)²⁴)

Jean Guichard heeft een uitstekend synchronisch verstaansmodel aangereikt en het voert ons nu te ver hier nader op in te gaan en wij mogen alleen verwijzen naar literatuur.²⁵)

Voor ons onderwerp is het van belang het diachronisch, historisch model nader uit te werken, want hierdoor wordt juist de grote verscheidenheid binnen de Latijns Amerikaanse praxis van christenen en niet-christenen pas duidelijk en worden de contradicties verstaanbaar.

1. De kerk in Latijns Amerika heeft lange tijd gefunctioneerd als integratie- en legitimatiebron van het sociaal Latijns Amerikaanse systeem, en functioneert vooral op hoog niveau nog steeds zo. Zij deed dit via het „patronato” in de koloniale tijd (1500-1810) en later in haar houding ten aanzien van het laicerende liberalisme vanaf de onafhankelijkheid en het liberaal neokapitalisme van onze tijd. De „sociale leer van de kerk”

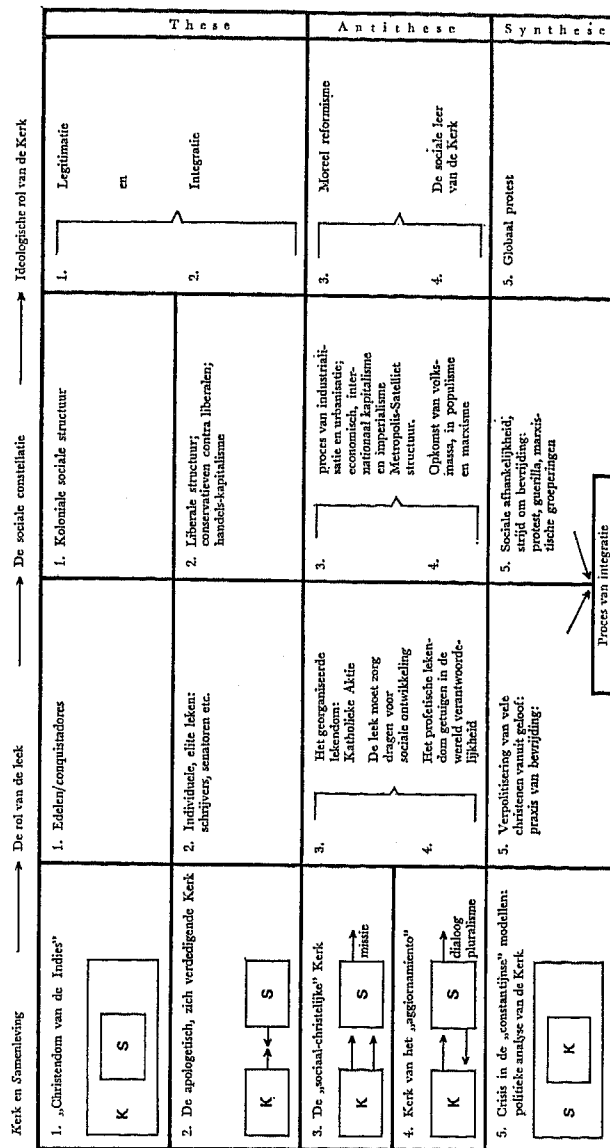
met haar sterk moraliserend patroon, de opwekkingsliteratuur en de anti-socialistische pamfletten en brieven heeft zelfs deels tot en met Me-dellin (1968) deze dubbele rol van de kerk mede in stand gehouden.

2. Als gevolg van deze houding van de kerk werd de antithese onver-mijdelijk. De opkomende volksmassa, via industrialisatie, urbanisatie etc., politiek en ideologisch gedynamiseerd door socialistische opvattingen van marxistische origine, wezen radicaal de kerk af op ideologisch niveau en inzake haar praxis. De kerk verdedigde (en verdedigt deels nog) zichzelf fel tegen deze „socialistische” tendensen onder arbeiders, studenten etc.

3. De voortschrijdende convergentie van christenen (leken, priesters, en zelfs enkele bisschoppen) met het bevrijdingsproces zoals dat vooral na 1960 in Latijns Amerika op gang gekomen is, geeft voorlopig een synthese van de oude tegenstellingen. Groepen in de kerken (katholieke als ook protestantse) tekenen duidelijk protest aan en worden, gezien de oude verhoudingen, disfunctioneel ten aanzien van haar oude legitimerende en integrerende functies. De bewustwording van de afhankelijkheidsposities waarin de grote volksmassa verkeert en de rol die de kerk in deze speelt en gespeeld heeft, heeft „spontaan” een bevrijdingspraxis opgeroepen, heeft geëngageerde christenen en niet-christenen samengebracht. 26)

Schematisch is het als volgt samen te vatten: (cfr. schema)

INTEGRATIEMODEL



Opm.: de fasen I tot en met 5 zijn in historische volgorde ontstaan, maar bestaan nu allen tegelijk in dit historisch moment.

Deze historisch gegroeide functies (en huidige disfuncties) van de kerken weerspiegelen zich in de verschillende vormen van pastoraal en politieke praxis.²⁷⁾

De liberatie-theologie is ontstaan in fase 5 (cfr. schema), is een reflectie op deze situatie. Met behulp van het door David-Larche^{27a)} ontwikkelde dialectisch model van de sociale veranderingspraktijken kunnen wij de situatie van de contestatie en het protest van fase 5 als volgt analyseren en typeren:

1. in de eerste fase van het protest en de contestaties is te zien de invloed van de gangbare ideeën over sociale verandering met de algemene eis tot sociale verandering. Via informatie en publieke opinie gaat men *mentaal* protesteren. Men staat nog „buiten”, wijst slechts in algemene termen de sociale situatie af. In kerkelijke kringen ziet men vele „protest”-documenten.²⁸⁾ In dezelfde lijn staan de protesten van studenten en syndicale aktiegroepen middels pamfletten en posters.

2. een tweede dialectische fase wordt ingezet met het ontstaan van de „sociale beweging” welke sociale verandering teweeg wil brengen. Van verbaal protest gaat men over naar kritische analyse en men maakt sociale projecten en plannen welke de sociale verandering moeten anticiperen. Men gaat zich beter organiseren waarbij een ethische coherentie wordt vereist: de code van de beweging, het politieke platform. De leden worden geleidelijk aan gemarginaliseerd ten aanzien van het sociaal dominante systeem.

Vele documenten circuleren van Latijns Amerikaanse christenen welke meer gestructureerd zijn en waarin de analyses en resoluties gesitueerd zijn in een kritisch-structurele context, bijvoorbeeld de „sociale groepen” welke zich wenden tot het socialisme, zonder zich altijd daadwerkelijk in de klassenstrijd of anderszinds praktisch in te zetten.²⁹⁾

Sommige studentenbewegingen, boeren-liga's, revolutionaire syndicaten, campesinobewegingen, tercermundistas etc. kunnen hieronder gerangschikt worden. Allen vertonen een duidelijk theoretisch bewustzijn, coherent en radicaal.

3. in de derde fase ontstaat de „politieke organisatie” met het oog op directe aktie of, wat hetzelfde is: politisatie. De beweging gaat over tot aktie, eist een grotere *discipline*, waarbij de niet-politiek geëngageerden worden afgestoten en welke terugvallen in de beweging of vallen helemaal

terug in het dominante systeem. Deze „politieke organisaties” zijn die groeperingen die zich direct en openlijk tot de politiek wenden met een welomschreven strategie en tactische aktie: „links” Latijns Amerika, campesinos, arbeiders, studenten, waaronder vele christenen en kerkelijke functionarissen (Camillo Torres en zijn volgelingen over Latijns Amerika verspreid). Allen zijn georganiseerd in marxistische organisaties van nog zeer verschillende tendentie: Maoïsten, Trotskisten, Leninisten, Castristen etc., binnen de legale strategie werkend (MIR in Chili bijvoorbeeld en vele lokale groepen) of volgens de strategie van het geweld contra het geïnstitutionaliseerde geweld: de campo- en stads-guerilla, welke vooral in de beginjaren 1960 gebloeid heeft (na de victorie in Cuba) en momenteel wat tot stilstand is gekomen vanwege de sterke reacties van de establishment (nationaal en internationaal) en vanwege interne ideologische geschillen, maar toch als zodanig nog een belangrijke functie blijven vervullen, was het alleen maar als geweten van de maatschappij, of als lastposten ten aanzien van de gevestigde regeringen, kerken en economisch-sociale groepen van het „systeem”.³⁰⁾

6. De Latijns Amerikaanse bevrijdingstheologie op kritisch dialectische en structuralistische leest geschoeid houdt zich bezig met reflectie op de praxis van fase 5 met historisch verstaan van de voorgaande nog bestaande fasen. Met dit ervaringsmateriaal voor handen moet de theoloog, verondersteld een adequate hermeneutiek, antwoord geven op de vraag of er een coherentie c.q. incoherentie van deze bestaande historisch sociale vormen van articulatie van geloof en politiek bestaat met de waardenstructuur en tendenties van het Evangelie en met de getuigenissen van christelijk gelovige gemeenten van oudsher. De bevrijdingstheoloog moet daarom bewust zijn van deze materiële en sociale voorwaarden waarin zijn reflectiewerk zich ontwikkelt, zoals bijvoorbeeld zijn eigen klassepositie en zijn ingevoegd zijn in een gevestigde kerkelijke situatie. Dit is met name zo belangrijk om zoveel mogelijk het ideologisch conflict te vermijden in zijn eigen uitwerking van het materiaal. Het zal hem historisch en politiek geëngageerd houden, aangepast aan zijn tijd en de nood van deze tijd, zonder dat hij vervalt in universele of soms onfeilbare pretenties. De geschiedenis is nog niet afgelopen!

De bevrijdingstheoloog zal dus toch steeds kritisch moeten zijn juist als

historische verbindingsman, profetisch en utopisch. De traditie en de eschatologische toekomstverwachting moeten menselijk gelovig in het nu gebeuren, geïncarneerd en geprojecteerd zijn.

De ethische-bevrijdingstaak, -engagement, -praxis is reflexief weinig ontwikkeld en binnen het bevrijdingsproces onderontwikkeld gebleven hetgeen soms funest gewerkt heeft. ³¹⁾ Angel N. Acha Duarte en Gilberto Gimenez hebben deze lacune met een gedegen ervaring en reflectie onlangs opgevuld. ³²⁾ Daarnaast heeft in deze bevrijdingstheologie de bevrijdingspedagogie van Paulo Freire grote invloed. Zijn (!) „methode” wordt echter door vele groepen, vooral kerkelijke, ver a-politiseerd en vermaeutiseerd, hetgeen dan weinig bevrijdend meer is, maar een nog gecompliceerdere vorm van manipulatie en paternalisme wordt. ³³⁾ Paulo Freire vraagt om een profetische en utopische theologie welke voortdurend geassocieerd blijft met de culturele actie voor bevrijding middels „conscientisatie”. De theologische vorming en reflectie moet dan ook zijn een vorming tot culturele actie voor bevrijding middels welke mensen hun simpel begrip van God als een mythe die hen vervreemdt, onderdrukt, seculariseert etc., vervangen kunnen door een nieuw, bijbels begrip waarin God, als een aanwezige in de geschiedenis, de mens op geen enkele manier verhindert geschiedenis te maken, de geschiedenis van zijn bevrijding, die van zijn compañeros en de zijne.

“Salvation today” is in Latijns Amerika ondanks veel tegenwerking en onderdrukking, zelfs van eigen „broeders”, in volle gang.

voetnoten

1) Aldous HUXLEY, *Island*. Harmondsworth 1968 (4) p. 119/120.

2) cfr. Ronald David LAING, *The divided self; an existential study in sanity and madness*. Baltimore. Penguin. (1970) 218. Idem, *Self and Others*. New York, Pantheon (1969) XIII. 169. Lucien SEVE, *Marxisme et Theorie de la Personnalité*. Paris Ed. Sociales. 1969. 509.

3) chr. Juan Luis SEGUNDO, „Instrumentos de la teología latino americana”. In: *Liberación en América Latina; encuentro teológico*. Bogota julio 1971. Bogota, ed. América Latina. 1972. p. 47.

4) cfr. Het voortdurend terugkerende thema van de afwijzende en aankondigende functie van de culturele actie van de bevrijdingspedagogiek bij Paulo Freire.

5) cfr. A. DUMAS, *Ideología y Fe*. Montevideo. Ed. Tierra Nueva. 1970. 85. Francois HOUTART and André ROUSSEAU, *The Church and Revolution; from the French Revolution of 1789 to the Paris Riots of 1968; from Cuba to Southern Africa; from Vietnam to Latin America*. Maryknoll, Orbis Books. 1971. 371.

6) Lukas. I 51-53.

7) „El Tercer Mundo . . . es el mundo del silencio, de la opresión, de la dependencia, de la explotación, de la violencia ejercida por las clases dominantes sobre las clases oprimidos. Los europeos y los norteamericanos de sociedades tecnolizadas, no precisan venir a América Latina para volverse proféticos. Basta que buquen la periferia de sus grandes ciudades, son „inocencia” o „astucia”, y ahí encontrarán suficiente estímulo para replantear su manera de ver. Encontrarán, de cara a ellos, una de las expresiones particulares de su Tercer Mundo.” Paulo Freire, „La misión educativa de las iglesias en América Latina.” In: CIDOC doc I/1 72/380. p. 16/17.

8) cfr. Gustavo GUTIERREZ, *Teología de la Liberación; Perspectivas*. Salamanca. Ed. Sígueme. 1972, vooral p. 43-69 en: Teotino dos SANTOS, „Dependencia económica y alternativas de cambio en América Latina”, In: *Revista Mexicana de Sociología XXXII*, (1970/2). 417-463.

9) Hugo ASSMANN, *Opresión-Liberación; Desafío a los Cristianos*. Montevideo, Tierra Nueva. 1971. p. 52.

10) Gustavo GUTIERREZ op cit. p. 15.

11) cfr. Hugo ASSMANN, *Teoponte, una experiencia guerrilla*. Oruro. Ed. CEDI. 1971. Richard GOTT, *Guerrilla Movements in Latin America*. New York, Anchor 1972. 626.

12) Concrete ervaring en reflectie (praxis) is een sine qua non om zindelijk aan politieke theologie te doen, wil men niet blijven steken in een nu gedeprimeerde, maar getransponeerde klasse theologie/ideologie. cfr. Hugo ASSMANN op cit. *passim*.

13) cfr. Enrique DUSSEL, „Reflexiones para una teología latinoamericana de la liberación”. In: *Cultures et Développement IV* (1972) 1. 47-49.

14) cfr. Gustavo GUTIERREZ op cit. 21-41.

15) Opgemerkt moet worden dat ook in de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika nog veel ethisch normatief gedacht wordt. We kunnen het dan ook helemaal niet met Hugo Assmann eens zijn als hij J. B. Metz de ideologie verwijt van de scheiding tussen ethische politiek en politieke theologie. cfr. op cit. 15. cfr. Gilberto GIMENEZ, „La Dimensión Socio-Política de la Práctica de la Fe; consideraciones epistemológicas.” In: *Contacto 10* (1973) maartnummer.

16) cfr. Mao TSETUNG, „Sobre la Contradicción” In: *Cinco Tesis Filosóficas de Mao Tsetung*. Pekin. 1971 43-143.

17) cfr. de uitstekende studie van Abelardo VILLEGAS, *Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano*. Mexico, Siglo XXI Ed. 1972. 359. verder: Pablo GONZALES CASANOVA, *Sociología de la Explotación*. Mexico, Siglo XXI. Ed. 1971 (3) 291.

- Franz HINKELAMMERT, *El subdesarrollo Latinoamericano: un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires. Ed. Paidós, 1970. 134.
- Darcy RIBEIRO, *El Dilema de América Latina (estructuras del poder y fuerzas insurgentes)*. Mexico. Siglo XXI. Ed. 1971. 358.
- 18) cfr. Roger VEKEMANS, „Antecedentes para el estudio de la Teología de la Liberación. Comentario Bibliográfico. In: Tierra Nueva I (1972) Bogota. Estudios Socio-teológicos en América Latina, van „zijn” centrum CEDIAL: Centro de Estudios para el Desarrollo Integración de América Latina, No. 2, p. 5-23 en No. 3, p. 5-20. Het is hier niet de plaats om kritisch op deze zeer felle en gemanipuleerde bibliografie met onwetenschappelijk, venijnig commentaar, in te gaan. Slechts moet gewezen worden op het politieke gevaar van dit soort werk, ondersteund door Noordduitse en Noordamerikaanse organisaties, cfr. in verbinding hiermee het rapport uitgebracht door de Rand Corporation (in opdracht van USA-regering uitgevoerd en via Pentagon betaald): „Latin American Institutional Development. The changing Catholic Church” in mimeografische vorm in Latijns Amerika circulerend.
- 19) Het speciaal aan de Politieke theologie gewijde nummer van Tijdschrift voor Theologie (XII. 1972/2) signaleert in b.v. het artikel van Kuno Füssel en Kollektief Tegenspraak dit probleem, maar men gaat ook niet verder dan dat en blijft in de vicieuze cirkel van Theorie en Praxis steken.
- 20) „Salvation Today” congressen etc. zouden in deze vruchtbaar en strategisch tactische modellen kunnen uitwerken door bestaande ervaringsmodellen te reflecteren.
- 21) Zie hiervoor o.a. het veelvuldig in de bevrijdingstheologie gebruikte materiaal: P. ROQUELPO, *Ocho Tesis sobre la significación de la ciencia*. Barcelona. A. Redondo ed. 1972. 37.
- Lucien GOLDMANN, *Las Ciencias Humanas y la Filosofía*. Buenos Aires, ed. Nueva Visión. 1972. 120.
- Michel FOUCAULT, *La arqueología del saber*. Mexico. Siglo XXI. Ed. 1970. 355.
- Lucien SEBAG, *Marxismo e Estructuralismo*. Mexico. Siglo XXI. Ed. 1969. 273. Voor het verstaan van „praxis” wordt veelvuldig gebruik gemaakt van de uitstekende studies van:
- Karel KOSIK, *Dialectica de lo Concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Mexico. Ed. Grijalbo. 1967. 269.
- Adolfo SANCHEZ VAZQUEZ, *Filosofía de la Praxis*. Mexico. Ed. Grijalbo. 1967. 383.
- T. KOTARBINSKI, *Praxiology; an Introduction to the Sciences of Efficient Action*. Oxford. Pergamon Press. 1965.
- 22) cfr. José Pablo RICHARD GUZMAN, „Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo.” In: *Cuadernos de la Relaidad Nacional*. 12 (1972). 144-153.
- 23) cfr. Mao TSETUNG, „Sobre la Practica”. In: op cit. 1-41.
- Jean-Yves JOLIF, „Sur quelques problemes théoriques de la pratique.” In: *Lumière et Vie*, 95. nov.-dec. 1969, vooral op pp. 72-75.
- 24) A. J. GREIMAS, „Estructura e Historia.” In: *Problemas del Estructuralismo* (Marc Barbut y.o.). Mexico, Siglo XXI, 1971 (4) pp. 120-134.
- 25) cfr. Jean GUICHARD, *Eglise, luttes de classes et stratégies politiques*. Paris. - Gilberto GIMENEZ, „Church and Politics in Paraguay” in: *Idoc Int (NA)* 41 Les Ed. du Cerf. 1972, vooral op pp. 28-33 en 160-170. (1972) 47-64.
- 26) cfr. Primer Encuentro Latinoamericana „Cristianos por el Socialismo”. De verschillende documenten, vooral van Paul Blanchard en het einddocument. Idem: „La Coyuntura del movimiento hoy: visión histórica I en II”. In: *Servicio de Documentación de MIEC-JECI*. Lima 1972.
- 27) cfr. Cesar AGUIAR, „Los Cristianos y el Proceso de Liberación de América Latina: problemas y Preguntas. In: *América Latina; movilización popular y fe cristiana*. (Rafael Tomas Carvajal y.o.) Montevideo, Tierra Nueva. 1971. 41-73, vooral 45/46, 69.
- 27a) Gabriel DAVID/Stephane LARCHE „La contestación dans l'Eglise”. In: *L'Homme et la Société*. No. 16 (1970) 346.
- 28) cfr. Ricardo CETRULO, *Iglesia Latinoamericana, Protesta of Profecía?* Buenos Aires. Ed. Búsqueda. 1969.
- 29) cfr. De huidige kritiek t.a.v. het „pleonastisch” benaamde congres van „Cristianismo por el Socialismo” in Santiago, april 1972.
- 30) cfr. Orlando FALS BORDA, *Las Revoluciones Inconclusas en América Latina, 1909-1968*. Mexico, Siglo XXI. Ed. 1970. 82. Idem, „The significance of Guerilla Movements in Latin America”. In: *Cross Currents* 18 (1968) 451-458.
- 31) Angel N. ACHA-DUARTE, *Condicionamientos estructurales del Proceso de Liberación Social*. Asunción (Paraguay) 1972. XIII + 267 (8°, mimeogr.). Gilberto GIMENEZ, *Elementos para una ética de Liberación Social*. Asunción (Paraguay). 1972 VII + 211 (8°, mimeogr.). Beide studies worden binnenkort gepubliceerd in Salamanca, Sigue me.
- cfr. Mijn artikel „Ética de Liberación y compromiso cristiano”. In: *Contacto* 10 (1973/2) meinumner. 15 pp.
- 32) cfr. Paulo FREIRE, „Desmitificación de la Concientización”. In: *Perspectivas de Diálogo VII* (1970/62) 36-44. Idem: „La Misión educativa de las iglesias en América Latina”. In: *CIDOC doc. I/ 1* 72.380. 19 p. (mimeogr.).
- 33) cfr. Paulo FREIRE, „Carta a jun joven teólogo”. In: *Perspectivas de diálogo* (1970) p. 303.

Bibliografie van Nederlandse Missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1972

VERANTWOORDING

In opdracht van de redactie van „Wereld en Zending” heeft de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica ook in 1973 een bibliografie samengesteld van missiologische publicaties, die gedurende het voorgaande jaar in Nederland of België zijn verschenen.

Sluit genoemd criterium enerzijds bepaalde pennevruchten van Nederlanders/Belgen uit, - b.v. in het engels, frans of duits gestelde publicaties welke elders verschenen -, anderzijds laat het de mogelijkheid open om hier te lande uitgebrachte bijdragen van niet-nederlands sprekenden op te nemen.

Evenals in de vorige bibliografie is de bij samenstelling van deze over 1972 de kring van schrijvers ruim getrokken. Er is m.a.w. ook geput uit niet strikt wetenschappelijke tijdschriften.

Daarnaast is eveneens plaats ingeruimd voor missiologische doctorale scripties en andere niet-handelsuitgaven, voor zover deze bij de afdeling Missiologie bekend waren.

Hopelijk is met deze ruime opzet bereikt dat de bibliografie een beeld geeft van wat de gemoeieren in 1972 bezig hield op het terrein van de reflectie op missie en zending in zes continenten. De missionaire jaarverslagen over 1972 waren bij het inleveren van de kopij nog niet verschenen, terwijl rapporten van studieseecretarissen van de verschillende missie- en zendingsinstanties zullen worden opgenomen in de „Kroniek-Missiologie in Nederland”, welke in het komende nummer van „Wereld en Zending” zal verschijnen.

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

L. L.

A. ALGEMEEN

Geschiedenis van missie en zending

1. Bern, kardinaal Alfrink, Preek gehouden tijdens de eucharistieviering op zondag 8 oktober 1972 te Bunnik, ter herdenking van 350 jaar Congregatie voor evangelisatie van de volken en 150 jaar pauselijk missiewerk voor de geloofsverbreding. *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 45 (1972), pp. 517-520.
2. Auping, J., Het leger des heils; geschiedenis van het ontstaan. *Tijdschrift voor geestelijk leven* 28 (1972), pp. 408-428.

3. Bours, Th. M., De pauselijke missiewerken. *Wereld en Zending* 1 (1972) 5, pp. 336-338.
4. Degrijse, O., Dossier voor de missiewerking (Over de pauselijke missiewerken). *Pastor Bonus* 49 (1972), pp. 308-326.
5. Degrijse, O., 350 jaar ontvoogdingspolitiek. *Kerk en Missie*, no. 187, sept. 1972, pp. 136-139.
6. Enklaar, I. H., De levensgeschiedenis van J. Th. van der Kemp. *Wageningen* 1972, pp. 168.
7. Linde, J. M. van der, Zending en kolonialisme in Zuidwest Afrika (Namibië). *Wereld en Zending* 1 (1972) 3, pp. 223-233.
8. Metzler, J., 350 jaar Propaganda Fide. *Wereld en Zending* 1 (1972) 5, pp. 323-335.
9. Neill, St., De propaganda Fide in een proces van transformatie. *Wereld en Zending* 1 (1972) 5, pp. 339-348.
10. Verkuyl, J., Enkele aantekeningen over nieuwe „trends” in de historiografie der „jonge kerken”. *Wereld en Zending* 1 (1972) 1, pp. 44-58.
11. Wieringa, L., De antwoordende kerk. Een onderzoek naar de oorsprong en de eerste fase van realisering van het studieproject „Studies in the Life and Growth of the Younger Churches”. *Scriptie doct. theologie (missiologie)* V.U. Amsterdam, 1972.

Nagekomen:

12. Tanghe, O., Reflecties op de geschiedenis van de pauselijke missiewerken, Leuven, 1971.
Zie ook: 61, 62, 63, 106, 108, 111, 117, 120, 121, 146.

Theologie van de zending

13. Bijbel en Apostolaat. Alverna Conferentie 13-14 maart 1972. Oegstgeest, „Oud-Poelgeest”, 1972.
14. Bijnen, T. van, Jonge Kerken - Ontvoogde Kerken. Autonomie voor de jonge Kerken: self-direction, self-support, self-propagation. *Kerk en Missie*, no. 187, sept. 1972, pp. 114-119.
15. Blenk, C. e.a., Evangelisatie in Europa; verslag van een congres. Amersfoort, Echo, 1972, pp. 104.
16. Camps, A., Missiologie in deze tijd. *Wereld en Zending* 1 (1972) 1, pp. 5-16.
17. De Grijse, O., Zo ruim als de wereld. De pauselijke missiewerken en de interkerkelijke assistentie. *Kerk en Missie*, no. 187, sept. 1972, pp. 120-124.
18. Dijk, A. M. G. van, Etnocentrisme, zending en godsdienstwetenschap. *Vox Theologica* 42 (1972) 4, pp. 182-201.
19. Egmond, E. G. van, Zending in het zesde continent. *Zending en Dienst* 71 (1972) 3, pp. 4-5.
20. Engelen, J. van, Integratie van de missionaire dimensie in de „pastorale d'ensemble”. *Analecta voor het bisdom Rotterdam* 17 (1972) febr., pp. 53-60.
21. Heuvel, A. H. van den, Een nieuw zendingstijdperk? *Kampen* 1972, 35 pp.

22. Hoeckman, R. (o.p.), Zo zend ik u - over het geloof in de missie van de kerk. Tijdschrift voor geestelijk leven 28 (1972) 3-4, pp. 158-181.
23. Hof, I. P. C. van 't, Op zoek naar het geheim van de Zending. In dialoog met de Wereldzendingconferenties 1910-1963. Dissertatie theologie R.U. Leiden 1972, 242 pp.
24. Honig, A. G., Zending presenteren in deze tijd. Geref. Weekblad d.d. 19 mei 1972, p. 322.
25. Honig, A. G., Zending in de dogmatiek. Zending en Dienst 71 (1972) 11, pp. 4-5 (betr. G. C. Berkouwer: De Kerk II, 8e hfdst. „Heiligheid en Zending“).
26. Linde, J. M. van der, De Boodschap van bevrijding in onze tijd. Allerwegen 3 (1972) 1, pp. 5-19.
27. Meiden, A. van der, Mensen winnen - een verkenning van de relatie tussen ethiek, propaganda en apostolaat. Dissertatie theologie R.U. Utrecht 1972, 273 pp.
28. Overdulve, C. M., Zending in deze tijd. Geref. Weekblad d.d. 12 mei 1972, p. 318.
29. Rosin, H. H., Theologica in loco en in oecumenisch verband. Wereld en Zending 1 (1972) 1, pp. 32-43.
30. Schenker, A. (o.p.), De opdracht van Jezus. Tijdschrift voor geestelijk leven 28 (1972), pp. 151-157.
31. Schoemakers, Jos A. A., Jonge Kerken beslissen mee over miljoenen. Verslag over jaarlijkse vergadering PMW in Rome. Bijeen 5 (1972) 9, pp. 8, 9 en 47.
32. Shaul, R. en Abrecht, P., Een briefwisseling over revolutie. Wending 27 (1972), pp. 520-533.
33. Slomp, J., Professor Berkouwer als missioloog. Geref. Weekblad d.d. 11 aug. 1972, pp. 19-20.
34. Tanghe, O. e.a., Missionaire verantwoordelijkheid - hart van het religieuze leven. Kerkelijke teksten over de vrouwelijke religieuzen en de missie-opdracht van de Kerk. Kortrijk 1972, 46 pp.
35. Verkuyl, J., De manifestatie van de deelname aan de Boodschap der bevrijding in deze tijd. Allerwegen 3 (1972) 1, pp. 20-36.
36. Rossum, R. G. J. M. van, Missie rijpt van besloten onderneming tot oecumene. Bijeen 5 (1972) 7, pp. 30, 31 en 33.
37. Verkuyl, J., Drie bijdragen tot de missiologie uit de kring der afrikaansprekende missiologen van Zuid-Afrika. Geref. Theol. Tijdschrift 72 (1972) 2, pp. 100-103.
38. Verstraelen, F. J., Het eerste internationale missiologencongres. Driebergen 19-23 aug. 1972. Wereld en Zending 1 (1972) 5, p. 371-374.
39. Verstraelen, F. J., Kroniek - Missiologie in Nederland. Wereld en Zending 1 (1972) 1, pp. 59-79.
40. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Bibliografie van nederlandse missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1971. Wereld en Zending 1 (1972) 4, pp. 306-315.
41. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Towards mutuality in Mission; the quest for NEW structures for participating in Christ's mission to-day. Exchange no. 2, May 1972, pp. 2-49.
42. Weber, Hans-Ruedi, De uitnodiging. Mattheüs missionair. Amsterdam/Boxtel, Ned. Bijbelgenootschap/Kath. Bijbelstichting, 1972, 150 pp.
43. Wiegeraad, B. J., Evangeliseren, taak van de kerk. Theologia Reformata 15 (1972), 37-56.
44. Wiegeraad, B. J. en Blenk, C., Evangeliseren, denken en doen. Amersfoort, Echo, 1972, 68 pp.

De christelijke boodschap temidden van de religies

45. Bakker, D., Moedige poging tot toerusting van de Moslimse gemeente. Wereld en Zending 1 (1972) 3, pp. 200-208.
46. Bavinck, C. B., Nes Ammim; een christelijke nederzetting in Israël. Kampen 1972, 47 pp.
47. Friedli, R. (o.p.), De dialoog tussen Islam en Christendom - beschouwingen bij een ervaring aan de Universit  Nationale van Rwanda. Tijdschrift voor geestelijk leven 28 (1972), pp. 261-281.
48. Hommel, A., Sri Aurobindo. Een poging tot creatief luisteren. Scriptie dokt. theologie Nijmegen 1972, 90 pp.
49. Kamstra, J., De veranderingen in de godsidee bij niet-westerse religies en culturen. Concilium 8 (1972), pp. 122-132.
50. Kruyt, J., Benadering van de archaische mens in religieuze gemeenschap. Wereld en Zending 1 (1972) 5, pp. 349-363.
51. Lansj, J. van der, Over oosterse meditatie. Theologie en pastoraat 68 (1972), pp. 40-46.
52. Lemmens, J., De Godsopenbaring en de niet-christelijke godsdiensten. Collationes, 18 (1972), pp. 172-198.
53. Lin, J. van, Zending en dialoog: I. R.K. Kerk, II. Wereldraad van Kerken. Wereld en Zending 1 (1972) 1, pp. 17-30.
54. Slomp, J., Vergelijking van Islam en Christendom. Geref. Theol. Tijdschrift 72 (1972) 4, pp. 216-230.
55. Verstraelen, F. J., Rome en de interreligieuze dialoog. Theologie en Praktijk 32 (1972) 1, pp. 1-13.
56. Wessels, A., A modern arabic biography of Muhammad; a critical study of Muhammad Husayn Haykal's Hayat Muhammad. Dissertatie V.U. Amsterdam. Leiden 1972, 248 pp.
57. Wind, A., De dialoog met gelovigen uit andere religies. Geref. Weekblad d.d. 3 maart 1972, pp. 236-237.
58. Wind, A., Van Tambaran (1938) tot Kandy (1967). Geref. Weekblad d.d. 24 maart 1972, pp. 263-264.
59. Wind, A., Een dialoog, ja of nee? (I) Geref. Weekblad d.d. 30 juni 1972, pp. 371-372, (II) 11 aug. 1972, pp. 20-21, (III) 8 sept. 1972, pp. 37-38.

60. Wind, A., Dialoog in de praktijk. Geref. Weekblad, (I) 7 april 1972, pp. 278-279, (II) 28 aug. 1972, pp. 302-303.

De christelijke boodschap temidden van politieke en sociaal-economische vragen

61. Camps, A., Spanningen tussen kolonialisme en zending: Las Casas, Lebbe en Van Lith. Wereld en Zending 1 (1972) 6, pp. 437-448.
62. Doorn, C. L. van, Zending in de eindfase van het kolonialisme. Wereld en Zending 1 (1972) 6, pp. 449-458.
63. Doorn-Snijders, W. S. F. van, Oldham als mens in de spanning tussen kolonialisme en zending. Wereld en Zending 1 (1972) 6, pp. 459-463.
64. Gennip, J. van, De verhouding missionaire organisatie en politieke machtsuitoefening. Summary van inleiding gehouden op Missiologisch Beraad 1-2 okt. 1971. ID-informatiedienst (1972) 4, pp. 1-4.
65. Heuvel, A. H. van den, De Gereformeerde Synode en het oecumenisch programma ter bestrijding van het racisme. Geref. Weekblad d.d. 7 april 1972, pp. 276-277.
66. Klompé, M. A. M., Racisme en de Katholieke Kerk. Wereld en Zending 1 (1972) 4, pp. 267-281.
67. Koetsier, C. H., Politieke zending in een wereld in nood. Wereld en Zending 1 (1972) 6, pp. 464-474.
68. Michon, Mary, Gastarbeiders bang voor thuis. Verslag Genève-conferentie gastarbeiders, belegd door Europese commissie voor buitenlandse werknemers van de protestantse kerken in West-Europa. Hervormd Nederland d.d. 6 mei 1972, p. 5.
69. Veen, R. J., van der, Ervaringen, opgedaan bij de uitvoering van het programma tot bestrijding van het racisme. Wereld en Zending 1 (1972) 4, pp. 251-266.
70. Verkuyl, J., Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland. Het programma van de Wereldraad van Kerken. Kampen 1972, 68 pp.
71. Verkuyl, J., Enkele notities over de achtergrond, het ontstaan en de taak van het Programma tot bestrijding van het racisme van de Wereldraad van Kerken. Wereld en Zending 1 (1972) 4, pp. 241-250.
72. Verkuyl, J., Missio politica oecumenica. Wereld en Zending 1 (1972) 6, pp. 398-412.
- Zie ook: 100, 107, 112, 128, 131, 134.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking

73. Bisschoppen van Nederland: Brief van de bisschoppen over de aktie „Kom over de Brug II”. Analecta Aartsbisdom Utrecht 45 (1972), pp. 179-180.
74. Camps, A., De taak van de christen temidden van drang naar ontwikkeling en religieuze ervaring van de godsdiensten der wereld. Naar een majestueuse benadering. Tijdschrift voor geestelijk leven 28 (1972), pp. 225-244.
75. Hartoungh, I. J. C. C., Is technisch onderwijs voor een sociale-technische

ontwikkeling noodzakelijk? ID-informatiedienst (1972) 6, pp. 5-6.

76. Freire, P., Pedagogie van de onderdrukten. Baarn, In den Toren, 1972, 161 pp.
77. Horst, G. J. C. van der, Enkele notities over ontwikkelingshulp in ideologisch perspectief. Wending 27 (1972), pp. 30-34.
78. Een catechese van bevrijding. ID-informatiedienst (1972) 7, pp. 3-5.
79. Koetsier, C. H., Het geweld van de geweldlozen. Geref. Weekblad d.d. 28 april 1972, p. 300.
80. Lagerberg, C. S. I. J., De oude kerk en de ontwikkeling van de derde wereld. Wereld en Zending 1 (1972) 5, pp. 364-370.
81. Lelyveld, P. P. van, Wat is eigenlijk ontwikkeling? - Dat is de vraag. Zendingblad Ned. Hervormde Kerk (1972) 3, pp. 15-17.
82. Puchinger, G., Zending en Ontwikkeling. Delft 1972, 365 pp.
83. Schiebaan, A. A. A., Family planning, abortus provocatus en de wereld van de kerken. Dokt. scriptie theologie (missiologie) V.U. Amsterdam 1972, 67 pp.
84. Schuurman, L., Concientización . . . bewustmaking. Zending en Dienst 71 (1972) 12, pp. 8-9.
85. Solidaridad: interkerkelijke adventsaktie voor Latijns Amerika, Voorburg, Publi-vorm, 1972, 14 pp.
86. Verkuyl, J., De samenhang tussen thema van de Vredesweek in september 1972 en de aktie „Kom over de Brug” in december 1972. Geref. Weekblad d.d. 25 aug. 1972, pp. 26-27.
87. Verkuyl, J., „De macht van Europa” en de aktie „Kom over de Brug” december 1972. Missieaktie 27 (1972), 158-163.
88. Verstraelen, F. J., Religion and development. A bibliographical introduction to some general aspects of the interrelation between religion and development. Exchange no. 1, jan. 1972, pp. 3-39.
89. Verstraelen, F. J., Religion and development in changing Africa. A structured presentation of viewpoints. Exchange no. 3, dec. 1972, pp. 3-53.
90. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Voices of the Third World in Sodepax discussions. Exchange no. 1, jan. 1972, pp. 40-47.

Nagekomen

91. Tanghe, O., Missionair bidden en bezingen. Gedachten, gebeden en bezinning over missie en ontwikkelingssamenwerking. Kortrijk, (I) 1969, (II) 1970, (III) 1971.

Vormen van getuigenis en dienst

Catechese en Pastoraal

92. Henry, A. M. (o.p.), De missionaire taak van de jonge kerken. Tijdschrift voor geestelijk leven 28 (1972), pp. 182-224.
93. Joinet, B. A., Ik ben een vreemdeling in het huis van mijn Vader. Wereld en Zending 1 (1972) 3, pp. 209-222.

94. Reinders, W. H. M., Kadervorming in jonge kerken. *Allerwegen* 3 (1972) 2.
95. Zwart, J. D. A., Profiel van een catechese van de kerk van Midden-Java. Dokt. scriptie theologie V.U. Amsterdam 1972.
Zie ook 124.
- Dienst der genezing
96. Dake, W. J. L., Het medisch werk van de zending in Nederlands Indië (I). Kampen, 1972, pp. 222.
- Massamedia
97. Eilers, Franz-J. (s.v.d.), Communicatiemiddelen en missionaire taak. ID-informatiedienst (1972) 8/8, pp. 4-6.
- Oecumenische samenwerking
98. Winsen, G. van (c.m.), Oecumenische samenwerking in niet-westerse landen. *Missieaktie* 27 (1972), pp. 173-180.
Zie ook: 36, 137.
- * B. AFRIKA
- Algemeen*
99. Ayandele, E. A., Zending temidden van religies en secularisatie. Een visie uit Afrika. *Wereld en Zending* 1 (1972) 5, 375-394.
100. Kouwenhoven, H. J., Afrikanen op zoek naar een theologie van de dekolonisatie. (I) *Geref. Weekblad* d.d. 9 juni 1972, pp. 347-348, (II) 16 juni 1972, pp. 358, (III) 28 juli 1972, pp. 12-13.
101. Nordkamp, P. B. A., Die Polygynie in Afrika. Darstellung und Erörterung eines noch ungelösten missionarischen Problems. Scriptie doct. theologie Nijmegen, 1972, 218 pp.
102. Topper, J., Enige theologie bedrijvende veldwerkers in Azië en Afrika: H. Maurier, Eugene Hillman, J. Deurnes. Scriptie doct. theologie Nijmegen, 1972, 94 pp.
103. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Annotated list of Periodicals from Africa, Asia and Latin America concerned with the vocation, role and function of Christianity. *Exchange* no. 1, Jan. 1972, pp. I-XXV.
104. Vorst, Henk van der, Verleden, heden en . . . toekomst in Afrika. Een studie n.a.v. het tijdsbegrip van Mbiti. Scriptie doct. theologie Nijmegen, 1972, 185 pp.
Zie ook: 89, 118.
- Kameroen*
105. Lagerberg, C. S. I. J. en Wilms, G. J., Profiel van een handelsstad in West-Cameroon. Verslag van een sociaal-antropologisch onderzoek in Kumba. Tilburg 1972, 92 pp.
106. Slageren, J. van, Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun, Dissertatie theologie R.U. Leiden, Leiden 1972, 297 pp.

Rwanda

Zie 47.

Tanzania

107. Voskuilen, Ton, Ujamaa en theologie. Naar een nieuw zelfverstaan van de R.K. Kerk van Tanzania in een socialistische context. Scriptie doct. theologie Nijmegen, 1972, 111 pp.

Zaire

108. Uiterwaal, Ko, De Kimbangu-kerk. Van botsing naar dialoog. Scriptie doct. theologie (missiologie) Nijmegen 1972, 108 + XI pp.

idem - nagekomen

109. Bergmans, L. en Joniaux, M., Onder de zon van de vrees, 1968. Studie over heidens geloof en geloofspraktijken bij de Wanande, Oost-Congo, Boxtel (?) 1968, 208 pp.

Zambia

110. Gaay Fortman, B. de, Derde Wereld in beweging: bericht uit Zambia, Baarn, Het Wereldvenster, 1972, 110 pp.

Portugese koloniën

111. Rossum, R. G. J. W. van, Het portugese missiebestel in Afrika. *Wereld en Zending* 1 (1972) 4, pp. 282-305.

Zuid-Afrika/Botswana

112. Beyers Naudé, C. F., Die missionêre taak van die kerke in die sosiaal-politieke konfliktsituasie van Suid-Afrika. *Wereld en Zending* 1 (1972) 6, pp. 425-436.
113. Degenaar, J. J., Portret van Albert Lutuli. *Wending* 27 (1972), pp. 552-556.
114. Feddema, J. P., Transvaal-Batswana kiezen voor de moderne wereld. Dissertatie niet-westerse sociologie V.U. Amsterdam over proces van verandering (c.q. verchristelijking) in een Bantoeestam. Baarn, Het Wereldvenster, 1972, 226 pp.
Zie ook: 6, 37.

Namibië (Zuid-West-Afrika)

115. Namibië. Oppositie van kerken. Amersfoort, De Horstink, 1972, 94 pp.
Zie ook: 7.

C. AZIE

Algemeen

Zie: 102, 103.

China

116. De Wind waait waarheen Hij wil . . . ; de Christelijke Kerk in China. Zendingblad der Ned. Hervormde Kerk (1972): (I) no. 2, pp. 6-9, (II) no. 3, pp. 6-9, (III) no. 4, pp. 10-12.

India

117. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., The Church of South India: An evaluation at a silver jubilee (1947-1972). Exchange no. 3, Dec. 1972, pp. 62-66.
118. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Women's lib. in India and Africa. Exchange no. 3, Dec. 1972, pp. 60-63.

Indonesia

119. Jongeneel, J. A. B., Christelijke dogmatiek in Indonesië. Kerk en Theologie 23 (1972), pp. 209-222.
120. Kamma, F. C., Zending en messianisme in de Geelvinkbaai. Vox Theologica 42 (1972) 5, pp. 254-274.
121. Kamma, F. C., Koréri, messianic movements in the Biak-Numfer culture area. (Vertaling en bewerking dissertatie). The Hague 1972, 282 pp.
122. Steenbrink, K. A., Het indonesische godsdienstministerie en de godsdiensten. Wereld en Zending 1 (1972) 3, pp. 174-199.
123. Veen, H. van der, Adat en religie van de Sa'dan Toradja. De landbouw. Summiere schets van de spraakkunst van het Sa'dan Toradjaas. Lessen voorjaar 1972 aan het H.K.I. te Oegstgeest. Zie ook: 45, 94, 95, 96.

Israël

Zie 46.

Pakistan

124. Slomp, J., Evangelie en muziek, Zending en dienst 71 (1972) 9, pp. 6-7.

D. LATIJNS AMERIKA

Algemeen

125. Comblin, J., Vervreemdingsverschijnselen in de geschiedenis van Latijns Amerika. Wereld en Zending 1 (1972) 2, pp. 84-107.
126. Lüning, Hildegard e.a., Geweld en genade. De overlevingskansen van het christendom in Latijns Amerika. Baarn 1972, 150 pp.
127. Rossum, R. G. J. M. van, Uit de samenleving, in de samenleving: ontwikkeling van de katholieke Kerk in Latijns Amerika. Wereld en Zending 1 (1972), 2, pp. 108-128.
128. Rossum, R. G. J. M. van, Missie in sociaal-politieke conflictsituaties: enkele latijnsamerikaanse aantekeningen. Wereld en Zending 1 (1972) 6, pp. 413-424.
129. Schuurman, L., Protestanten in Latijns Amerika. Wereld en Zending 1 (1972) 2, pp. 129-147.

130. Schuurman, L., Meerderheids- of minderheidschristendom. Een visie van een latijnsamerikaans theoloog. Geref. Weekblad: (I) 24 okt. 1972, pp. 126-127, (II) 1 dec. 1972, pp. 131-132.
131. Schuurman, L., Christenen en het socialisme in Latijns Amerika. Geref. Weekblad d.d. 23 juni 1972, pp. 364-366.
132. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Latin America: Christians and liberation. Exchange no. 3, Dec. 1972, pp. 54-58.
Zie ook: 32, 76, 78, 84, 85, 103.

Brazilië

133. Gilhuis, J. C., Religieuze woekerplanten - syncretistische bewegingen in Brazilië. Allerwegen 3 (1972) 3.
134. Engelen, J. M. van, Godsdienst, sociale verandering en conflict. Een missiologische case-study over Noordoost-Brazilië. Vox Theologica 42 (1972) 5, pp. 232-253.

Chili

135. Stolwijk, P. H. A. M., Religie als factor in het proces van culturele verandering bij de Mapuche Indianen in Chili. Scriptie doct. theologie Tilburg 1972, 102 pp.
136. Tennekes, J., De Pinksterbeweging in Chili: een uitdaging, Wereld en Zending 1 (1972) 2, pp. 148-163.

Guatemala

137. Knoups, M., Katholieke indianen in gesprek met leidinggevende protestanten. Uniek experiment in Guatemala. Bijeen 5 (1972) 7, pp. 10-13.

Suriname

138. Wooding, C. J., Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname; een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para. Dissertatie U.v.A. Meppel, Krips Repro b.v., 1972, 514 pp.

E. NEDERLAND

Jaarverslagen

139. Jaarverslag Centraal Missie Commissariaat over 1971. Den Haag, 38 pp.
140. De Hervormde Zending in 1971 - Jaarverslag 1971 van de Raad voor de Zending. Jaarverslag 1971 Gereformeerde Zendingbond. Uitgave Zendingbureau van de Ned. Hervormde Kerk Oegstgeest, bureau Gereformeerde Zendingbond Zeist.
141. Jaarverslag centrum kontakt der continenten over 1971. Soesterberg, 18 pp.

Diversen

142. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Jaarverslag over het jaar 1971. Utrecht/Leiden 1972, 23 pp.

143. Camps, A., Ter nagedachtenis aan prof. dr. Johannes Beckmann s.m.b. *Wereld en Zending* 1 (1972) 3, pp. 172-173.
144. Veld, H. van 't, *Beelden van Zending in de Zendingsbladen (Prolegomena tot een inhoudsanalyse)*. Scriptie doct. Afrikaanse linguïstiek, bijvak missiologie, R.U. Leiden 1972, 32 pp.

Nagekomen

145. *Bijeen geraapt - Vijf jaar maandblad BIJEEN 1968-1972*. Den Haag 1972, 195 pp.
146. Laurence, L., *125 Jahre Zusammenarbeit in der Mennonitischen Mission 1847-1972*. 1972, 24 pp.

Boekbesprekingen

I. P. C. van 't Hof, *Op zoek naar het geheim van de zending*. In dialoog met de Wereldzendingsconferenties 1910-1963. H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen 1972.

Tegen de achtergrond van de hedendaagse discussie over de zending van de kerken moet het proefschrift van I. P. C. van 't Hof met bescheiden waardering tegemoet worden getreden. In dialoog met de wereldzendingsconferenties, die in de loop van deze eeuw zijn gehouden, tracht hij na te gaan welk antwoord zij hebben gegeven op de vraag naar het wezen van de zending. De conferenties bevatten een voorgeschiedenis van de huidige discussies en dragen waardevolle gegevens aan om het verstaan van de zending in onze tijd te verdiepen.

Vanuit het materiaal zelf is de auteur er toe gekomen bij elke conferentie aan te geven hoe daar is gedacht over de zendende God, over de wereld waarop de zending van God is gericht, en tenslotte over het Rijk van God als het doel van de zending. Daarbij moet worden opgemerkt, dat vooral gepoogd is telkens de dominante visies weer te geven.

Wij vinden het methodisch juist, dat de schrijver de vraag naar het wezen van de zending aan de conferenties stelt en hen daarop een antwoord laat geven. Veel belangwekkende gedachten komen op die manier naar voren en moeten wij verdisconteren in onze eigen discussies. Maar wij geloven, dat het consequent weergeven van de dominante visies en van de gedachten, waarover op de conferenties overeenstemming bestond, de uitwerking van de methode nadelig heeft beïnvloed en dat zodoende vele andere, misschien minder dominante, maar zeker zo waardevolle gedachten niet aan ons zijn doorgegeven. Het zou naar onze mening de waarde van de studie in hoge mate ten goede zijn gekomen, als de diversiteit van meningen over het geheim van de zending met evenveel kracht naar voren zouden zijn gebracht. Het materiaal van de wereldzendingsconferenties biedt ook daartoe de mogelijkheden. Het werkelijke verloop van de discussies, die toen zijn gehouden, is in feite veel minder eensgezind geweest dan de schrijver doet overkomen. Hij verdoezelt dit niet, maar schenkt er onvoldoende aandacht aan. De verscheidenheid van opvattingen in onze hedendaagse discussies, en daarmee ook de overeenstemming, zouden dan beter geplaatst kunnen worden tegen de historische achtergrond van de conferenties. De waarde van de studie van I. P. C. van 't Hof zou daarmee beslist veel groter zijn geweest.

J. van Lin

William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels (The Religious Language of Pentecostalism)*, New York/London 1972.

Een hoogst interessant boek! Onderwerp: glossolalie. Geschreven door een gelovig christen, maar niet theologisch ter discussie gesteld. Beschouwd als een linguïstisch verschijnsel, socio-linguïstisch zelfs.

Wat is glossolalie („spreken in tongen”) in het Nieuwe Testament? Een religieuze uiting, meestal op groepsbeleving gebaseerd. Een taalkundig verschijnsel, een „sprake”, een expressie van religieus gevoel, maar géén taal. Taal is immers per definitie een communicatieproces. Alleen al daarom kan glossolalie géén taal in de eigenlijke zin van het woord zijn. Uitgebreid materiaal heeft de schrijver bovendien tot de conclusie geleid dat glossolalie grammaticaal en semantisch niet aan de definities van taal voldoet (mogelijk wel in klank, maar niet in structuur en betekenis). Het is een pseudotaal, zegt professor Samarin, te vergelijken met analoge verschijnselen in de niet-christelijke religies en (geheime) cultussen, verder met kindertaal, geïmiteerde, gefingeerde of gemáakte taal als Dadaïsme etc. Er zijn volgens de schrijver ook geen bewijzen dat de zgn. xenoglossie (het spreken in vreemde talen zonder die geleerd te hebben of althans het kunnen verstaan van andere bestaande talen, – de locus classicus zou Handelingen 2 zijn) is geconstateerd (hoewel dit meestal officiële Pinkster-doctrine is). Gezien het bovenstaande zou dit ook hoogst onwaarschijnlijk zijn.

Het feit dat men „in tongen spreekt” is op zichzelf veelbetekenend als teken-van-gemeenschap (sociologisch) en teken-van-geloof (psychologisch). Niet wát men zegt, maar dat men het zó „zegt” is het grote feit.

De functies en aspecten van glossolalie (verhouding tot „uitleg” en „profetie”), de culturele setting en het gedrag van de „gebruiker” worden uitvoerig behandeld, telkens met een grote hoeveelheid genoteerd en getaped materiaal.

Met groot respect wordt wetenschappelijk geschreven over wat voor velen (en kennelijk voor steeds meerderen ook in de „officiële” kerken) heilig is. Erkend wordt tenslotte dat glossolalie een uiting van geestelijk, religieus beleven is, een teken van geloof dat tegelijkertijd leidt tot versterking van dat geloof. Het is een symbool van Gods aanwezigheid *voor wie gelooft*. Veelzeggend symbool voor de verstaander, zonder verstaanbare taal te zijn. “A simplified form of extemporaneous pseudo-language” (235). – Een meesterlijk boek!

A. de Kuiper

Dagobert D. Runes, *Handbook of Reason*, Philosophical Library, New York (1972).

Dit boek van de polygraaf dr. Runes is opgezet in encyclopedische, alfabetische vorm. Korte en lange artikelen over velerlei onderwerpen, vaak geschreven in aforistische stijl, weerspiegelen een veelzijdige interesse. Maar als een schokkend rode draad loopt door het hele boek het heftige verwijt van anti-semitisme. Communisten en nationaal-socialisten vinden elkaar als leerlingen van Karl Marx en zijn *Probleme zur Judenfrage*. Hij was geen Jood, maar een typische Lutheraan, dus opgegroeid onder Luthers anti-joodse schrifturen. Die gaan terug op de middeleeuwse en oude kerk (de zogenaamde Heilige Augustinus en vele anderen) en de kerkvaders hebben hun houding geleerd van het Nieuwe Testament. Niet van Jezus “the gentle Jew of Nazareth”, maar van het Nieuwe Testament “infected with maliciously interpolated invective designed to create and perpetuate hate against our people for millennia, forever!” (33). Telkens en telkens wordt een beroep gedaan op de christenheid om eindelijk die

100 of 102 anti-semitische passages uit het Nieuwe Testament te verwijderen die niet door de apostelen werden geschreven, maar door de heersende clerus van de eerste eeuwen werden toegevoegd om de Romeinse overheid te behagen (Pilatus!). Er staan vele andere thema's in dit boek, veel wijsheid, veel actualiteit, maar het motto staat vóór het voorwoord: „Voed uw kinderen niet op in verachting voor Israë!; Ik zeg u: neem het vergif weg uit uw Bijbel zodat mijn volk mag leven!”

Schokkend is het wat de christenheid – vaak in naam van Christus – de Joden heeft aangedaan. Schokkend waar is de beschuldiging dat de lessen van een gruwzaam verleden slechts zelden tot bekering hebben geleid. Bij veel passages moet men vraagtekens plaatsen: dikwijls is ongenuanceerd en emotioneel geschreven. Runes' vader stierf in een concentratiekamp in Siberië. Zijn angst voor linkse dictaturen is veel groter dan die voor rechtse (“It is ironic that the Lefts want all the rights”, 99, is meer spits dan billijk). Maar wie durft na zoveel onrecht iets ter rechtvaardiging te zeggen?

Christus alleen op de lippen van de gelovigen (Avondmaal) is géén Christus (158). Uit de daden zal zijn goedheid moeten blijken. Of hier nog openheid is voor een dialoog tussen Kerk en Jodendom zal in belangrijke mate van daadwerkelijke bekering van de christenen afhangen!

A. de K.

Missionaire oriëntatiecursussen 1973

Kontakt der Kontinenten

In 1961 opgericht voor oriënterende cursussen op missionair gebied en voor vorming van jongeren in mondiaal perspectief, is het Kontakt der Kontinenten op het moment een Stichting met als doel: „het Nederlandse volk in al zijn groepen in de meest brede zin te interesseren voor het welzijn van de medemensen in de gehele wereld. Op deze wijze wil de Stichting de solidariteit tussen de volkeren versterken en de christelijke verantwoordelijkheidszin met betrekking tot de totaliteit van de wereldgemeenschap scherpen”.

In het kader van deze doelstelling worden er jaarlijks een aantal speciaal voor missionarissen ontworpen cursussen gegeven. Voor het komende jaar zijn negentien „missionaire oriëntatiecursussen” gepland.

Tijdens de cursussen zal worden geprobeerd de missionarissen te oriënteren in de ontwikkelingen die zich de laatste jaren hebben voltrokken op het gebied van de theologie, catechese en liturgie. Ook de ontwikkelingssamenwerking zal in cursussen ter sprake worden gebracht. Verder zullen er dagen worden georganiseerd voor bezinning en groepsdynamica. Aparte vermelding verdient de cursus „basis-pastoraat”. Deze is nieuw in de lijst van cursussen. De bedoeling van deze cursus is de missionarissen, die om welke reden dan ook niet meer naar hun vroegere werkterrein terugkeren en werkzaam zijn in de zielzorg in Nederland, een goede inleiding te geven in het pastoraat van Nederland. Daarbij zal tevens met de missionarissen worden bekeken welke verrijkende invloed zij nu in het pastoraat kunnen hebben.

Voor verdere inlichtingen:

dr. J. Ypma, Kontakt der Kontinenten, Amersfoortsestraat 20, Soesterberg.

J. van Lin

Zendingsconferentie voor jongeren

Uitgaande van de commissie voor zendingsoverleg van de Gereformeerde Zendingbond, de Hervormd/Gereformeerde Jeugdbond en de Hervormde Bond voor Inwendige Zending zal op 13 en/of 14 april 1973 in het jeugdcentrum „Silvosa” te Bilthoven een conferentie worden gehouden over het onderwerp: „kerk en opwekkingsbeweging”. Er is in de laatste jaren een steeds groeiende belangstelling voor de evangelisatie-arbeid van diverse groepen en stichtingen naast het werk dat al sedert lange tijden door de bestaande kerken wordt gedaan. Op deze conferentie zal worden ingegaan op de vraag hoe de kerken zich ten opzichte van de activiteiten van de „vrije groepen” hebben op te stellen.

Medewerking zal worden verleend door prof. dr. C. Graafland.

Voor nadere inlichtingen en aanmelding: „Silvosa”, Pr. Bernhardlaan 1, Bilthoven, tel. 030-785402.

Woord vooraf

De vorige nummers van „Wereld en Zending” zijn themanummers geweest, maar volgens onze afspraak volgt nu hierbij een vrij nummer.

Drs. J. Kerkhofs van Pro Mundi Vita in Brussel gaat zeer concreet in op de uitdagingen waarvoor de kerk nu staat bij de voltoering van de missionaire taak. Dit artikel vertoont sterke overeenkomst met de problematiek, die aan de orde kwam op de wereldzendingconferentie in Bangkok, waaraan het vorige nummer gewijd was. Het is het voortmelodiëren op dat thema, dat ons bewoog dit artikel als eerste in dit vrije nummer op te nemen. Hoe verkondigt de kerk het heil in huidige situaties van onheil en welke hindernissen staan in de weg bij de communicatie van het heil in deze tijd?

Drs. R. Hoeckman gaat in op vele mystieke stromingen, waarin de vraag naar persoonlijk heil in deze tijd aan de orde wordt gesteld. Daarbij komen in het bijzonder aan de orde charismatische bewegingen, Jezusbewegingen, messiaanse en profetische bewegingen en mystieke stromingen. Het onderwerp dat hij aan de orde stelt, is: Horen wij in zulke stromingen de roep om persoonlijke bevrijding en zijn wij bereid om op een relevante wijze te verkondigen dat Jezus Christus het antwoord is?

Vervolgens komt aan de orde een artikel dat reeds te lang bleef liggen, namelijk van dr. E. D. Piryns, de kenner van en schrijver over het christendom in Japan. Wij hebben dr. Piryns gevraagd om zelf de opzet van zijn studie voor ons uiteen te zetten. Nu overal het thema van de relatie tussen de identiteit van Jezus Christus en de identiteit van groepen en samenlevingen aan de orde is, lijkt het nuttig aandacht te schenken aan het onderwerp dat Piryns tot zijn levenswerk heeft gemaakt.

Prof. dr. J. M. van der Linde borduurt ook verder op een thema dat overal aan de orde is in de huidige missiologische ontwikkelingen en praktijk, namelijk de verhouding tussen evangelisatie en humanisatie. Temidden van de polariserende pogingen om zending en humanisering tegen elkaar uit te spelen, is het goed ons eraan te herinneren dat zending

en humanisering altijd met elkaar te maken hebben gehad en dat waar die twee aspecten uit elkaar groeiden de authenticiteit van het Evangelie in het geding was. Dit opstel bewijst weer eens voor de zoveelste maal hoezeer voor de benadering van typisch moderne vraagstellingen het historisch perspectief onmisbaar is.

Nummer 1, 1973 was gewijd aan wederzijdse assistentie. Op een bepaald aspect van dit thema gaat drs. E. van Hezewijk in, namelijk op het aspect van de personele assistentie. Door kritische vragen zet hij de discussie voort, die nu volop aan de gang is rondom dit thema dat overal besproken wordt en tot nieuwe aanzetten leidt.

Tenslotte vindt u in dit nummer enkele boekbesprekingen, waarvan de inhoud voor zichzelf spreekt.

J. Verkuyl, eindredacteur

J. KERKHOF

Welke Missie vanuit welke Kerk? ¹⁾

Om niet in theorieën te gaan zweven, is het wellicht goed bij wijze van inleiding vijf feiten te resumeren die als vensters op de werkelijkheid een binnenkamersreflectie kunnen hoeden zowel voor illusies als voor onvoldoende diepgang bij het peilen naar de toekomst.

1. Tijdens de laatste vergadering (augustus 1972) van de commissie van de Wereldraad van Kerken voor de uitwisseling van personeel werd door John Gatu, secretaris-generaal van de presbyteriaanse kerk van Oost-Afrika, voorgesteld dat gedurende een bepaald moratorium geen geld en geen personeel meer naar de missie zou gezonden worden om toe te laten door een dergelijke drastische onderbreking de onafhankelijkheid van de jonge kerken te bespoedigen – later zou men dan weer tot nieuwe vormen van interdependentie kunnen komen. Hetzelfde werd door meerdere vooraanstaande kerk-verantwoordelijken voor Zuid-Amerika gezegd. De suggestie vond steun tijdens de conferentie "Salvation Today" van de Wereldraad van Kerken te Bangkok (januari 1973).

2. De beslissing van de Witte Paters zich uit Mozambique en Angola terug te trekken is symbolisch voor een fundamentele verandering die zich aan het voltrekken is met betrekking tot de traditionele verhoudingen van Kerk en Staat in de jonge landen: de welwillende neutraliteit of samenwerking van de Kerk met de politieke onrechtvaardigheidsstructuren slaat om in een resoluut breken. Nyerere had hiertoe reeds aangezet in zijn beroemde toespraak voor de leden van Maryknoll te New York, toen hij o.m. zei: „Mijn denkbeeld is, dat als wij niet actief deelnemen aan de opstand tegen die maatschappelijke structuren en economische organisaties, die de mens veroordelen tot armoede, vernedering en ont-aarding, dat dan de Kerk zinloos wordt voor de mens, en dat de christelijke godsdienst zal verworden tot een reeks bijgelovige praktijken, ge-accepteerd door bevreesden”. Zullen de missionarissen in Boeroendi kunnen blijven indien aan de Hoetoe's de toegang tot secundair en hoger onderwijs zou worden ontzegd? In elk geval de spanning tussen Kerk en

Staat neemt toe in geheel zwart Afrika. Tegelijkertijd groeit in de Filipijnen en in Zuid-Amerika een christelijke verzetsideologie vanuit de theologie van de bevrijding.

3. Uit studies van Pro Mundi Vita en andere publicaties staat het vast dat, menselijkerwijze gezien, een aantal grote missie-instituten, wat hun actieve inzet betreft, in de loop der eerstkomende vijftien jaar zullen uitsterven, althans in hun huidige vormen. Waar en hoe zal een aangepaste opvolging plaatsvinden?

4. Hospitalen, scholen, ontwikkelingswerk, communicatie volstaan niet om een volk te evangeliseren; ook sacramentaliseren is dikwijls nutteloos. Het drama van Boeroendi, met ongeveer 70% christenen en ongeveer 200.000 vermoorden in enkele maanden, is daar om zulks te bewijzen. Statistieken alleen zijn wel geheel onvoldoende als thermometers voor kerk-aanwezigheid. Die abstracte waarheid wordt hier pijnlijk bevestigd.

5. Diverse kerken bereiden zich voor om weer in contact te treden met China (werkgroep in Hong Kong, China-studiegroep van de Wereldraad van Kerken (Engeland) en van het United Church Center (New York), enz.). Op bepaalde plaatsen – niet bij de vermelde groepen – gebeurt dit met de aanvalsmethoden van het meest traditionele fundamentalisme; anderen doen het voorzichtiger, maar rekenen toch wezenlijk op een getraind leger van vrijgestelde priesters en religieuzen, professionele missionarissen; nog anderen menen dat zoals in de contacten tussen de Kerken van de Middellandse Zee en de Germanen – het overwegend handelaars en legerofficieren (en nu ook industriëlen, ingenieurs, journalisten) zullen zijn, dus leken, die West en Oost met elkaar in dialoog zullen brengen. De verscheidene vermelde opties sluiten elkaar uit; de ene maakt de andere onmogelijk. Het gaat om de vijfde poging tot dialoog met het grootste volk ter wereld (na het nestorianisme, de franciscanen van de 13de eeuw, Ricci en de half koloniale missionering van de 19de eeuw). 2)

I. WELKE WERELD BEHOEFT WELKE KERK?

De gehele missionering is bij een fundamenteel keerpunt gekomen. Dat hoeft hier niet meer herhaald te worden. Het is misschien toch wel goed erop te wijzen dat de crisis van de missionering, én van het religieuze leven (beide hangen nauw samen), én van het ambt, niet vooreerst een gevolg is van een geloofscrisis (dat is het zonder twijfel ook); deze cumu-

latieve crisisfenomenen resulteren rechtstreeks uit het algemene identiteitsverlies van de mens zelf. Het homogene Westen op christelijke grondslag is geleidelijk uiteengevallen in een mozaiek van elkaar min of meer tolererende ideologieën. De gesloten werelden van de andere grote godsdiensten of van de animistische groepen vertonen, naast verschijnselen van een energieke tegenweer, door diverse vormen van secularisatie toch steeds grotere scheuren, vooral aan de top, bij de intellectuelen, en aan de basis, bij de jeugd: Gerard Mendel (Anthropologie, Petite Bibliothèque, Payot, Parijs, 1972) heeft goed beschreven hoe in alle culturen, evengoed de westerse als de niet-westerse, een enorme identiteitscrisis gaande is: de mens weet niet goed meer wie hij is. Door het uiteenvallen van de traditionele „prothèses sociales” komt de oude angst van de primitieve mens weer naar boven in de moderne grootstad. De integratiemodellen en waardeschalen van gisteren zijn te talrijk en te verward om ze in nieuwe waardeschalen te kunnen ordenen. De westerse mens is marginaal tegenover zijn eigen verleden van nog geen dertig jaar terug, evenzeer als de Afrikaan of de Aziaat marginaal is komen te staan tegenover zijn eeuwenlang aanvaarde modellen van menselijkheid (de titels van enkele boeken zijn illustratief: *Split level Christianity*; *l'Africain désesparé*).

De meest luciden zien in, dat terwijl duizenden het arme binnenland verlaten naar Sao Paulo of New Delhi, de rush naar zovele goudoorden in het vroege Amerika herhalend, de bovenlaag in voornoemde steden geconfronteerd is met dezelfde centrale vragen als de bovenlaag in Stockholm of in Brussel. Ouders van rijke kinderen in New York en Jakarta weten niet hoe klaar te komen met het drugprobleem, ook al hebben ze een auto voor elk lid van het gezin. De democratisering van het onderwijs zelf heeft in een tweede moment een aantal goden onttoverd. De immanente vluchtheuvels van het rationalistische verstand en van de evolutie-ideologie hebben hun dogmatische kracht bijna geheel verloren en blijven hoogstens nog als een verdovingsmiddel gebruikt worden. Er groeide een vermoeidheid en een ongelooft met betrekking tot wetenschap en vooruitgang, nog versterkt door de ervaring dat de techniek allerhande boemerang-effecten heeft – denken wij aan de tekenen aan de wand, zoals het rapport van de Club van Rome en een universeel Zero Growth malthusianisme (en is de luchtverontreiniging in Bangkok niet even erg als in Sao Paulo, Tokyo en Detroit?). Ergens groeit de

ervaring dat de mensheid dreigt fundamenteel vast te lopen. Is het toevallig dat in vele grote boekhandels van de Fifth Avenue de sectie "occult sciences" meer verzorgd is dan deze van "religion" of "philosophy"? Het hippie-fenomeen, de drugs, de vlucht in de seksualiteit, zelfs de wetenschapsfurie van sommigen zijn zoveel uitingen van deze radeloosheid, en niet in het minst het opvallende overhellen in de politiek naar anarchie of neofascisme.

Er is duidelijk een ontmoediging vast te stellen bij velen die aan ontwikkelingswerk doen; men ziet de corruptie overal, in Noord en Zuid, in Oost en West. De mythe van het communisme is evenzeer stuk (Garaudy's „L'Alternative" en Machovecs' „Jesus für Atheisten") als deze van de UNO. UNCTAD III is een symbool van de algemene onmacht. De mens kan zijn eigen problemen niet meer aan. En toch kan hij de eis tot solidariteit en dus tot inzet voor ontwikkeling niet ontvluchten. Hier ligt het drama van vele grote humanisten (als Dag Hammarskjöld). Zij vechten *bijna* hopeloos voor de rechtvaardigheid.

En overal komt deze crisis van onze mensengemeenschap tot uiting: de universiteiten, de politieke partijen en systemen, het gezin, de geboorteregeling, het abortusvraagstuk, de rassenontmoeting. Door het internationale communicatiesysteem weten steeds meer mensen hoe moeilijk het is samen mens te zijn, hoeveel vragen zich aandienen, hoeveel uiteenlopende en elkaar uitsluitende oplossingen aangereikt worden.

Deze greep in een berg van elkaar overlappende vragen kan ons enig inzicht bijbrengen in de crisis van alle ideologische instituties. Niet alleen de Kerken, ook de centrales van marxistisch denken en politiek verliezen aan geloofwaardigheid – ook al is dit verlies heel wat minder algemeen dan sommige massacommunicatiemediën zouden willen doen geloven. Zij verliezen vooral geloofwaardigheid, omdat zij zo zelden in staat lijken echte antwoorden te geven op echte vragen.

Het resultaat is dat velen „immediatistisch" worden: zij bouwen kleine deelsystemen op waarmee zij voorlopig de vragen die zich aan hen stellen kunnen beantwoorden. Diepere en belangrijker vraagstellingen worden ontvlucht, uit vrees of uit onmacht, maar overal zoeken mensen naar een diepere zin.

Van twee geheel verschillende zijden werd deze zin-behoefte onlangs

belicht. Tijdens een top-bijeenkomst van hoofdredacteurs van grote tijdschriften te Genève, oktober 1972, werd onderstreept dat „le Pouvoir va bientôt se créer une Eglise, si l'Eglise ne donne pas de sens au Pouvoir", m.a.w. elke georganiseerde samenleving heeft behoefte aan enkele fundamentele zekerheden en inzichten, de technocratie niet minder dan de Indianenstam uit de Andes. Een tweede uiting van deze behoefte vinden we bij Alexander Solzjenitsyn in zijn niet uitgesproken rede bij het ontvangen van de Nobelprijs. Na beschreven te hebben dat de wereld één wordt en dat dit éénworden tegelijkertijd hoopgevend en gevaarlijk is omdat ieder ieder ontmoet vanuit een soort gevangenis waarin bepaalde waardeschalen heersten, verschillend van die van de ander, zegt hij: „Maar voor de hele mensheid, tot een kluit samengeperst, betekent een dergelijk wederzijds gebrek aan begrip de dreiging van een snel en stormachtig einde. Als er zes, vier of zelfs twee waardeschalen zijn, kan er niet één wereld, één mensheid zijn: dat verschil in ritme, dat verschil in vibratie zal ons uiteenscheuren . . . Maar wie zal deze waardeschalen coördineren en hoe zal dat gebeuren? Wie zal voor de mensheid één systeem van interpretatie creëren, geldig voor goede en kwade daden, voor het ondraaglijke en het draaglijke, zoals ze heden ten dage gedifferentieerd uiteenliggen?" (The Tablet, 9.9.1972) (De russische romancier antwoordt hierop, o.i. iets te gemakkelijk, dat de vrije literatuur, de vrijheid van informatie dit zal doen).

Het is vanuit deze achtergrond dat de wereldkerk en de plaatselijke kerken uitgedaagd worden. Het gaat hier immers om méér dan om ontwikkelingswerk, om meer dan het vervangen van een particuliere religie door een meer universele religie. Het gaat om het zingeven aan het universele mensworden zelf. Paul Ricoeur drukte het zo uit: „Meer dan aan brood heeft de mens behoefte aan de zin des levens". En nam de Wereldraad niet als thema voor de eerstkomende arbeid van de commissie Faith and Order: „het getuigen van de hoop die in ons leeft"? Over welke hoop gaat het hier? Over de hoop dat het allemaal een zin heeft in Christus' hoop: Vietnam, Tsjechoslowakije, Brazilië, Boeroendi, de drugs, de machteloosheid van het ontwikkelingswerk, de psychiatrische gevangenschappen in Rusland, de dood. Dat de oeverloze stromen van het menselijk failliet toch ergens uitmonden in definitieve zinvolheid.

Waarom is de Kerk geroepen? Om door woord- en doe-prophetie telkens

opnieuw de hoop gestalte te geven dat de menswording van ons allen zin heeft vanuit de menswording van Christus, dat het niettegenstaande alles zinvol is zich voor die menswording in te zetten, en dat dit *samen* moet gebeuren door de wereld en elkaar tot een bewoonbaar huis te maken. Dit gebeurt nu in de nieuwe context van de mens die min of meer duidelijk een wereldbewustzijn heeft, die er weet van heeft dat hij voortaan "for better or for worse" gehuwd is met de hele wereld zoals Osee met zijn volk, dat hij dit moet doen in nacht en onzekerheid en dat hij, ook als christenmens, en alle dogma's en officiële verklaringen ten spijt, vele kansen loopt zich te vergissen.

II. DE KERK TEGENOVER DE IDENTITEITSCRISIS EN DE INDIVIDUELE EN SOCIALE ZELFVERVREEMDING

Christus is niet gekomen om een nieuwe religie te stichten; geheel zijn optreden bewijst dat hij wezenlijk kwam om elke mens te helpen de eigen diepere identiteit te vinden, ieder roepend bij zijn eigen naam – heel Christus' optreden getuigt van een zeer groot pluralisme in houdingen tegenover personen en groepen. Maar tegelijk bewijst heel zijn optreden hoezeer hij ervan overtuigd is dat niemand die identiteit kan vinden zonder ergens op geheimzinnige wijze de eigen persoonskern door Zijn persoonskern te laten raken en omvormen. Hij is de ruimte waarin alle verscheidenheid tot ontmoeting wordt.

Kerk-zijn betekent Christus toelaten om deze opzet dwars door de geschiedenis en over alle grenzen heen te realiseren. Kerk-zijn is het persoonlijk en in groep op weg zijn naar en het beleven van de eigen diepe identiteit. Aldus valt Kerk-zijn samen met menswording, met voltooiing en ontwikkeling. Daar het sterven en de dood tot deze voltooiing behoren – fundamenteel aspect van het gedoopt worden in de dood en de verrijzenis van Christus – is Kerk-zijn ook het realiseren van de definitieve identiteit. Dit realiseren gebeurt echter altijd door de inzet voor de anderen, door het werken aan hun identiteit (de fundamentele relatie is immers niet: Kerk-Wereld (een abstracte benadering), maar christen-medemens). Doch dit hele gebeuren heeft, van Jezus uit, plaats in een verdeelde, babelse, telkens opnieuw scheurende mensheid, opgebouwd uit zovele mensen die er niet in slagen de eigen diepere identiteit te vinden. Hieruit volgt dat elk individueel en gemeenschappelijk volgen van

Christus (d.w.z. kerk-zijn) een dubbele functie heeft: christenen moeten hun eigen diepste identiteit realiseren door zich in te zetten voor de zelfwording van anderen (anders gezegd, zij moeten in *alle* omstandigheden de acht zaligheden concrete gestalte geven), maar zij moeten ook zich verzetten tegen alle vormen van niet-identiteit, vooral waar deze structureel individuele personen en groepen verdrukken en verhinderen tot ware identiteit te komen.

Kerk-zijn is dus meewerken aan de opbouw van de vele individuele persoonskernen, mensen „bevestigen” in hun diepste eigenheid – en tegelijk mensen *samen* bevestigen (want iedereen is zichzelf in en door anderen) door voortdurend opnieuw Babel om te bouwen tot een Stad.

Het drama bestaat nu grotendeels hierin dat de kerk geen zuivere kerk is; dat zij tegelijk de mens naar zichzelf voert en van zichzelf vervreemt. En dat zij dit niet alleen doet omdat zij een kerk van zondaren is, maar omdat zij gedeeltelijk niet anders kan. Zij heeft godsdienstoorlogen gevoerd, compromissen gesloten met koloniale meesters, wetenschappelijke inzichten afgewezen, de waarheid verbloemd, gewetens vervolgd uit vrees haar eigen identiteit te verliezen, en aldus niet meer in staat te zijn op historisch tastbare wijze de Jezus-boodschap met zijn specifieke leer over de zelfwording van de mens niet verloren te laten gaan. Inderdaad, de unieke bijdrage van het christendom tot de menswording (en ook altijd als uniek geproclameerd) gebeurde voortdurend op ambiguë wijze: want de kerk is steeds ergens verscheurd geweest tussen haar sociaal-contestataire en haar globaal integratieve functies, of, meer evangelisch gezegd, tussen het kleine-kudde-zijn en het openstaan voor allen (zonder de evangelische compromissen van het gekraakte riet en de walmende pit te vergeten). Dit verleden draagt de kerk met zich mee: de christenen hebben wel de Boodschap naar Zuid-Amerika gebracht, maar tevens, alle profeten ten spijt, miljoenen Indios vermoord en aldus een huwelijk tussen Indiaanse cultuur en evangelie na 500 jaar aanwezigheid nog steeds onmogelijk maakt, integendeel sociale schizofrenie en zelfvervreemding van een half continent werd toegelaten. Alle grote culturen hebben zich tegelijkertijd door het westers kolonialisme en door het christendom in hun diepste identiteit bedreigd gevoeld (zie over Japan: Shusako Endo, *De Stilte*). En, dichter bij ons, is de Reformatie niet voor een groot gedeelte te verklaren uit een massale reactie van gehele volksdelen tegen een verkrach-

ting van hun eigen aard? En is Vaticanum II (met het accent op de eigenheid van de particuliere kerken in *Lumen Gentium*; met het accent op de eigenheid van de moderne wereld tegenover de relictten van het Romeinse imperium in *Gaudium et Spes*) niet ook een zelfverdediging van grote delen van het christenvolk tegen een religieuze zelfvervreemding, resultante van een beperkt socio-religieus systeem, verkeerdelijk geïdentificeerd met evangelie en geweten?

M.a.w. de Kerk als instituut en ook de groepen christenen en de individuele christenen zijn geroepen tot een positieve bijdrage bij het oplossen van de identiteitscrisis van de moderne wereld, op een ogenblik waarop zij-zelf zich ten diepste van hun eigen onzekere identiteit bewust zijn. Het is een innerlijk gepolariseerde kerk, oecumenisch verbrokken, die zich geconfronteerd ziet met grote ofschoon ook intern verdeelde concurrenten die allen inzicht en identiteit beloven in de strijd tegen de anomie van een samenleving, die vooral dank zij het marxisme van haar aliënatie, zich haar zelfvervreemding is bewust geworden en nu gretig grijpt naar allerhande vormen van bevrijding.

III. WELKE MISSIE VANUIT DEZE KERK?

Tegen deze achtergrond moet *missie* begrepen worden; tegen deze achtergrond is missie geen speciale kerkelijke functie, maar christen- en kerk-zijn zelf: uitgaan naar de andere, om met hem de diepere en universele identiteit, de echte menswording te realiseren. Hierin bestaat toch de echte mensendienst: de ander helpen zijn ware zelf te vinden en te realiseren. Dit doende voltooit men zelf de eigen menswording ten diepste. Hier realiseert zich Gods menswording. De inzet voor deze zelfwording gebeurt op vier niveaus en wordt telkens met eigen vormen van zelfvervreemding geconfronteerd.

1. *Op het persoonlijke vlak*

Jacques Dournes beschreef in *Spiritus* „la mission relative”, waarin hij de missie resoluut op het vlak van de persoonlijke ontmoetingen plaatst: niet het lidmaatschap van het kerk-instituut, de doop of zelfs de bekering staan voorop, maar het helpen ontmoeten door de andere van de roep naar de acht zaligheden die in hem sluimert, – en wel door de persoon-

lijke ervaring van de luisterbereidheid naar de acht zaligheden in de interpellant. Het zijn immers niet eerst en vooral „kerken” of „staten”, die op zoek zijn naar hun identiteit (zoals ook niet „het” priesterschap of „het” religieuze leven), maar het zijn individuele mensen die gedeeltelijk hun zelfwording opgebouwd hebben, maar erin vastgelopen zijn of eraan twifelen of door de eenzijdigheid ervan meer en meer van zichzelf vervreemden. De eerste zorg van de gelovige zal er dus in bestaan de zoekende andere door persoonlijk nabijzijn te steunen in zijn zoeken; hij zal dit des te beter kunnen naarmate hij zijn eigen moeizaam zoeken en zijn traag bevrijd worden door Christus eerlijk erkent. Het meest bijzondere is niet dat iemand kerks of kerkelijk wordt, doch dat hij vrede vindt en vreugde vanuit een diepere bestaanszin, vanwaaruit hij de vastheid put om een goed mens te zijn, een mens van de acht zaligheden, en dit over het uiteindelijke failliet van sterven en dood heen. In die zin is het belangrijker dat 2.5 miljoen Japanners zich christen noemen bij de volkstelling dan dat 350.000 Japanners op katholieke doopregisters ingeschreven staan, ook al is het eerste waarschijnlijk maar mogelijk dank zij het tweede (zoals dit ook in Indonesië het geval is). Deze onzichtbare missie mag niet onderschat worden door kerkelijke administrators of propagandisten. Juist nu het kerk-instituut en de officiële ambtsdragers voor velen, vooral marxisten, te zwaar gehypothekeerd zijn om spontaan geloofwaardig voor te komen is dit persoonlijk contact met „gewone” christenen, waarin een geloofsidentiteit niet verkondigd wordt, maar wel ervaren, on-ervangbaar. ³⁾

2. *Op het vlak van de kleine gemeenschappen*

Het wordt steeds duidelijker dat zeer vele christenen over de gehele wereld hun identiteit als gelovige mens niet meer vinden in de parochies, waartoe men door traditie of door sociaal-culturele integratie eerder dan door persoonlijke keuze behoort. Overal is men op zoek naar schaalverkleining. Vanuit deze kleinere groepen zullen de christenen betrouwbare en in elke cultuur gewortelde gemeenschapsmodellen aanbieden, waar met een steeds beweeglijk en bedreigd evenwicht het samenspel van traditie, ontwikkeling en diepere zingeving vorm kan vinden. Het is niet zonder reden dat de beste pastorale deskundigen in Zuid-Amerika de evangelisering in de diepte (o.m. bij de Indios en in de stadswijken met

hoge immigratie-graad) én de maatschappij-opbouw naar morgen toe verwachten van de „comunidades de base”.⁴⁾ Waar elders zal de bevrijdingstheologie concreet gemaakt worden met eerbied voor de individuele personen? En de grondlijnen van de ujamaa passen zowel op Tanzania (zie de studies van Marie France Rott-Perrin Jassy) als op de stad Kinshasa. Terecht schrijft dr. C. Lagerberg in dit verband: „Het gaat om de praktische vertaling van christendom door christenen naar allen . . . (Hier heeft het volk Gods een brugfunctie met de gehele ontwikkelingsmaatschappij) . . . een brugfunctie, die daarin bestaat, dat kleine geïnspireerde christelijke kernen zich aankoppelen aan positieve elementen in die maatschappij om vandaaruit verouderde en gecorrumpeerde structuren met toewijding en integriteit te saneren. Solidariteit met zulke kernen in ontwikkelingslanden (en het zullen in meerderheid autochtone kernen zijn) lijkt een kerkelijk antwoord op het ontwikkelingsvraagstuk”. Men mag aan deze gedachte van Lagerberg nog toevoegen, dat door de overname door de jonge, sterk seculariserende staten van het hele verplegings- en onderwijssysteem deze kernen wellicht de enige plaatsen zullen blijven waar deze brugfunctie echt tastbaar wordt (tot binnen scholen en hospitalen). Het is ook hier dat, en weer niet alleen in de derde wereld, de religieuzen (na hun gedeeltelijke exodus uit de omheinde hoven en mitsdien verregaande integratie in die gemeenschappen) kunnen bijdragen tot het vinden van nieuwe modellen van evangelisch leven. Inderdaad, men mag voorzien dat korte tijd nadat de crisis van het religieuze leven overal in het Westen is doorgedrongen, deze ook de andere continenten zal bereiken, zoals bijvoorbeeld in Zuid-Amerika al geruime tijd het geval is. Geleidelijk zullen aldus, bevrijd van een dubbel vervreemde superstructuur, groepen en religieuzen heel eigen vormen van evangelisch leven kunnen ontwikkelen, aangepast én aan de moderne samenleving én aan de plaatselijke socio-culturele context. Op enkele uitzonderingen na moet hier eigenlijk nog alles gebeuren. Het kan niet ontkend worden, dat de ombouw van de kerkstructuren in het Westen en het vormen van vitale christelijke kernen in de derde wereld zeer nauw samenhangen. Inderdaad, overal is er behoefte aan meer volksnabije liturgie, overal wordt uitgezien naar een nieuwe christelijke gezinscultuur, die de haast universele breakdown van het familielevens exemplarisch kan uitdagen, overal heeft men een waaier van nieuwe,

uit het leven gegroeide ambtsvormen nodig. Men kan alleen maar hopen dat steeds meer hooggeplaatste kerkleiders in de diocesane curies en ook in Rome weer gewone medechristenen worden in kleine gemeenschappen om de daar opgedane ervaringen persoonlijk mee te leven; misschien is dat ook de enige weg om de overal heersende discriminatie van de vrouw op te heffen.

3. *Op het vlak van de particuliere kerken*

Indien de laatste Romeinse bisschoppensynode (1971) iets geleerd heeft dan is het wel: 1) dat de particuliere kerken naar binnen geconfronteerd worden met eenzelfde identiteitscrisis van het ambt⁵⁾ en 2) dat deze kerken naar buiten toe dikwijls zwak staan door een diep ingewortelde introvertie, die hen verhindert profetisch op te treden inzake sociale rechtvaardigheid: men moet erkennen dat de sociale stellingnamen van de meeste episcopaten ver achter blijven bij de pauselijke encyclieken en sociale brieven. M.a.w., de meeste jonge kerken geven een schizofrene indruk; zij zijn half thuis en half vreemd in eigen land; evenmin als de jonge landen, die zij willen dienen, hebben zij hun identiteit gevonden. Mutatis mutandis geldt dit eveneens voor vele kerken in het Westen; ook zij zijn half thuis en half vreemd in eigen land, in het land van de grootstadcultuur, van de tegencultuur van de jongeren, van de universitaire centra, van de arbeiderswereld.

Dit langzaam ontluikend gemeenschappelijk bewustzijn geeft aan de verhouding tussen jonge en oude kerken een heel eigen karakter: in hun gemeenschappelijke armoede herkennen ze zich als partners, die voor eenzelfde gemeenschappelijke taak staan waartoe werkelijk geen enkele kerk echt goed is toegerust, zodat allen gedwongen zijn op zoek te gaan, in de exodus elkaars ervaringen uitwisselend. Dit partnerschap zal vormen krijgen in meer onderlinge informatie, in een uitwisseling van deskundigen, in de stimulans van nieuwe modellen, in het bekend worden in Europa en Noord-Amerika van herderlijke brieven uit de derde wereld (bijvoorbeeld uit Peru of Brazilië inzake sociale rechtvaardigheid, uit Mexico en Indonesië inzake family planning). Doch tegelijkertijd erkennen deze kerken dat zij niet mogen herleid worden tot garanten van het politiek establishment, dat zij integendeel om trouw te zijn aan het Evangelie gedwongen worden tot maatschappijkritisch optreden. De ker-

ken zijn geroepen elkaar te helpen in het verdedigen van de mens (belangrijk zijn hier de communicatiemediën en de vrijheid ervan). Zonder eilanden van vrijheid, die kerkelijk gecontroleerde instellingen niet zelden zijn, is dit dikwijls niet mogelijk.

Dit *partnerschap* stelt vragen aan de gebruikelijke terminologie (missie, missionering); een nieuwe terminologie bestaat nog niet, nochtans lijkt zij geleidelijk nodig om de nieuwe lading te dekken (bijvoorbeeld internationale christelijke solidariteit). Ook te Bangkok was men zich van deze behoefte bewust.

4. *Op het universele en macro-ethische vlak*

De publicatie van het M.I.T.-rapport (Club van Rome), de UNCTAD conferenties, de eerste conferentie te Stockholm over milieuverontreiniging, de SALT-gesprekken over internationale wapenreducties, de groeiende bezorgdheid over het ontstaan van nieuwe en oncontroleerbare superstaten, de "multinational corporations", en anderzijds de internationale guerilla met luchtkapers en bompostpakketten tonen duidelijk dat voortaan de toekomst van allen aan allen gebonden is. Moeizaam zoekt een wereldebewustzijn naar een universele waardenschaal, naar ethische normen. In iedereen leeft dit wereldebewustzijn. Ieder weet ook hoe, met de nieuwe mogelijkheden, ook de kwetsbaarheid is toegenomen en in ieder sluimert de mogelijke dreiging van een atoomoorlog.

Tegenover vragen van vrede en oorlog, internationale rechtvaardigheid, tegenover internationale communicatiesystemen die echtscheiding, geboortenregeling, abortus tot universele problematiek maken, wordt uitgezien naar antwoorden ook geïnspireerd door het Evangelie. De persoonlijke identiteit van de christen en zijn inzet naar de anderen toe zal in steeds grotere mate mede bepaald worden door de antwoorden (of de afwezigheid van antwoorden) die door een zekere internationale consensus van gelovigen voor deze grote vragen worden geformuleerd. Voor hoevelen bijvoorbeeld is het conflict in Noord-Ierland niet een hindernis om het christendom geloofwaardig te vinden?

Justitia et Pax, Pax Christi, de Congregatie voor Evangelisatie, het Staatssecretariaat, de secretariaten voor eenheid, voor niet-christelijke godsdiensten, enz. dienen terzake standpunten in te nemen, die hiertoe mee-

bepalend zullen zijn. Doch dit veronderstelt een heel nieuw communicatiesysteem in de hele kerk, want om werkelijk universele antwoorden te kunnen geven of tenminste universele achtergronden voor pluralistische toepassingen moeten allen gehoord worden. In die zin zijn een nationaal Pastoraal Overleg in Nederland of een Europese Justitia et Pax conferentie in Oostende (oktober 1972) of een diocesane synode in Hong Kong alle drie belangrijke „missionaire” gebeurtenissen.

Meer en meer blijkt ieder land, naast centra voor eigen binnenlandse algemene of gespecialiseerde zielzorg, een centrum te moeten hebben voor „internationale christelijke solidariteit”, oecumenisch van opzet, waar de steeds talrijker vragen die het eigen land overschrijden evangelisch-kritisch kunnen worden belicht, vanwaaruit geïnformeerd wordt en initiatieven genomen worden, zowel naar de eigen kerkgemeenschap als de eigen staat toe, als naar Rome en de internationale politieke organen toe.

Op macro-ethisch vlak wordt christelijke inzet alleen maar efficiënt, wanneer hij in teamverband en op deskundige wijze gebeurt. Misschien dat hiertoe instituten moeten bestaan, die verantwoorde ad hoc initiatieven kunnen nemen; misschien zullen deze instituten gedeeltelijk de taak van vroegere missionaire (en religieuze) instituten overnemen, zoals dit ook gedeeltelijk zal gebeuren door de „nationale centra voor internationale christelijke solidariteit”.

Zeker is, dat de omvang van de identiteitscrisis van de moderne mens over de gehele wereld dergelijke afmetingen aanneemt, o.m. in de vorm van uiterst ingewikkelde vragen, dat zonder ernstige centra en foundations de Kerken weldra hulpeloos zullen moeten toezien en erkennen dat persoonlijke degelijkheid en krachtige basisgemeenschappen alléén niet zullen volstaan.

Daarenboven, door de toegenomen communicatie hebben discussies in Afrika over polygamie, in de USA over het toelaten van uit de echt gescheidenen tot het ontvangen van de sacramenten, in Europa (en elders) over het celibaat en nieuwe ambtsvormen overal onmiddellijk een weerslag. Elke pastorale oplossing dient rekening te houden met allen, maar allen dienen ook rekening te houden met de eigen vragen van anderen. Zonder degelijk toegeruste centra geraakt de kerk ofwel verlamd door immobilisme ofwel verstrooid in pastorale anarchie. Er is behoefte, op

wereldschaal, aan een „gemeenschappelijke markt van charismata” (dr. Visser 't Hooft).

BESLUIT

Dit alles betekent echter niet dat een groepje internationale kerkelijke technocraten de missionarissen zullen zijn van morgen. Hoezeer zij ook nodig zijn, zij zullen zelf ongeloofwaardig worden indien zij zich niet persoonlijk inzetten door zelf uit te gaan naar de andere, vreemde broeder en zuster, misschien gewoon naast de deur. Dan zullen zij erkennen dat, hoe nieuw het zendingstijdperk dat aanbreekt ook is, rustige maar heldhaftige liefde toch steeds de meest directe weg is om de andere broeder en zuster naar hun menswording te helpen (en wat is missie anders?). Daarom bij wijze van besluit dit citaat uit een brief van een medebroeder met 25 jaren India-ervaring. Het zijn twee voorbeelden van persoonlijke bijdrage tot de identiteit van de niet-gedoopte andere.

1. (Hij vertelt eerst hoe hij met een vroegere klasmakker na Calcutta en Delhi ook Agra bezoekt) „. . . In Agra kregen we een receptie in een klein melaatsenkamp; ik kreeg nooit in mijn leven zulk een ontvangst. Lieder en dansen van mensen zonder monden, zonder neus, zonder handen of benen. We zaten daar samen met hen. Het stonk er. Maar met een enorm enthousiasme zongen ze de liederen van de Messias. Er was daar geen enkele katholiek bij, en enkel een paar protestanten. Het zijn echte christenen. Ik vroeg hen eens een van hun hindoese devotielieder te zingen, en kwaad dat ze waren! Ik zei: U bent allen hindoes. Ze wilden er niets van weten. De enige die hen niet verlaten heeft, zeiden ze, was de Messias, Jisoe Prabhoe, en zijn gezanten, de zusters en paters. Dit is voor mij een klaar voorbeeld van mensen die in het leven niets meer hebben, verstoten, verlaten, geschuwd; zelfs hun eigen lichaam rot weg: ze staan met de rug tegen de muur en hebben niets meer. Maar dan die hoop in de Messias. Ze verstaan nu hoe goed en schoon God is. Ik zei het in onbewimpelde woorden: „Jullie hebben een genade gekregen die weinig mensen krijgen; jullie kunnen de schoonheid en goedheid van God helemaal begrijpen en zien dat er buiten God helemaal niets is”. We waren in burger, maar ze wisten dadelijk dat we priesters waren. Waarom weet u dat? vroeg ik. „Omdat er hier geen mens komt die niet priester is of zuster.”

2. „In Benares hebben we de zusters van de Foucauld bezocht, die zelfs geen tafel hebben of een stoel. Ze brachten ons zelf naar hun huis, een stuk van een huis, vlak langs de Ganges; een half uur door steegjes, een meter breed, met aan weerskanten huizen drie, vier verdiepingen hoog. Ik had echt schrik me daar te wagen. Dicht bij hun „klooster” wonen een tiental zusters van Mother Teresa, die de stervenden op straat oppikken. Er wonen daar veel hindoe weduwen die van geheel India komen om de genade te bekomen in de Ganges begraven te worden. De zusters zorgen voor hen, en zien dat ze, na te sterven, goed verbrand worden en hun as in de Ganges wordt gestrooid. We maakten een tocht op de Ganges, in een bootje, met de zusters, en zagen de lijken van onverbrande mensen voorbijdobberen, en vlak ernaast mensen die een heilig bad nemen, en hun mond uitwassen met het water.”

Mensen begeleiden op hun moeizame weg naar hun ware identiteit, naar hun echte zelf (individueel en in groep, persoonlijk en structureel), daarin ligt de fundamentele taak van de missionering, van het hele christen-zijn, solidair met allen, in dienst van „le phénomène humain”, gehoorzaam aan de Mensenzoon. Het is door dienst aan elkaars menswording en georiënteerd door de acht zaligspreekingen zijn geloof belijden in Gods Menswording. Het is door inzet voor de bevrijding geloven in de Verlossing, en dank zij de Verlossing blijven geloven in de zin van de bevrijding.

1) Deze tekst bevat de gedeeltelijk aangevulde lezing gehouden op het missiologisch beraad, 3. XI. 1972 te Soesterberg.

2) Zie b.v. G. Dunne sj, *The Missionary in China - Past, Present, Future in: LWF Marxism and China Study, Information Letter nr 3 (1973)*.

3) Een langer citaat uit Garaudy kan verduidelijken wat hiermee bedoeld wordt (R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue*, Parijs, p. 126): „En ce qui concerne la foi, qu'il s'agisse de la foi en Dieu ou de la foi en notre tâche, quelles que soient nos divergences sur ce qui en est la source, qu'elle soit pour les uns consentement à un appel de Dieu, pour les autres créations purement humaines, elle nous impose de faire de chaque homme un homme, c'est-à-dire un foyer vivant d'initiative, un poète, au sens le plus profond du mot: celui qui a fait l'expérience quotidienne de son dépassement créateur, de ce que les chrétiens appellent sa transcendance et son humanité véritable. Cet idéal est assez haut et assez difficile à réaliser, pour requérir les efforts associés de tous, dussions-nous, au feu du dialogue qui nous permettra de nous rencontrer par le centre de nous-mêmes au seuil du fondamental, voir brûler tout ce qui en nous nous empêche de devenir ce que nous sommes.”

Als gelovigen weten wij dat de diepste identiteit enkel kan bereikt worden door opname in het mysterie van Gods Menswording, als vergoddelijking van de mens, en dat hier de universele aanspraak van de Jezus-volgelingen haar legitimatie vindt.

4) P. René Guerre (Troyes) zegt over de comunidades de base te Recife: „Dans la ville de Recife, nous avons pu faire le recensement de 265 groupes. Certains sont plus faibles, d'autres plus forts. C'est pour le moment, ce qu'il y a de plus dynamique dans l'Eglise de Recife.”

5) Het feit b.v. dat in grote delen van Afrika de zwarte priesters gedeeltelijk hun identiteit trachten te verwerven door gespecialiseerde studies en universitaire diploma's of door het uitoefenen van een profaan beroep en niet naar buitenposten in de brousse willen verheelt nauwelijks het ontbreken van een volwaardig ambt van gemeenschapsleider.

R. HOECKMAN

Jezus Christus is het antwoord, maar wat is de vraag?

Een opgave voor de missiologie

Blijft het net gespannen zonder die draad naar boven? De kerken hebben geen torens meer. Dit zijn uitspraken die pogen het huidig kerkverstaan in beeld te brengen.

Niet alleen Godfried Bomans en Michel van der Plas stonden in de kou¹⁾ en gingen op zoek, maar in de zes continenten is er beweging. Niet in de zin zoals missie en oecumene zich bewegen, in brede en als maar trager wordende golven, een éénrichtingsverkeer, maar als een beweging die plots en op vele plaatsen tegelijk ontstaat.

Op alle continenten sluiten mensen zich aaneen omdat zij samen iets ontdekt hebben: een vraag waarop geen antwoord is, of een antwoord dat de vraag doet vergeten. Noem maar op: pinksterbewegingen, Jezusbewegingen, messiaanse en profetische bewegingen, terwijl kleine gemeenschappen en de christelijke adoptie van het oosterse zen verschijnen als de punten op de i.

Wanneer men in Afrika met Kimbanguïsten en in Amerika met Jesus People in dialoog treedt, wanneer men in een pinkstergroep tussen enthousiaste christenen heeft gezeten en vooraan in één van onze kerken over de komst van Christus preekt, dan worden een paar halve zekerheden van ons kerkleven duidelijker, en begrijpen we wat Bomans zei: de dubbele bodem is er uitgevallen, alles staat in zijn eigen uitleg vastgevroren. Dan wordt het ook klaar dat de mens geen wezen is dat in die poolnacht kan blijven leven.

Op dit punt moet de missioloog oecumenist en de oecumenist missioloog worden.

Rob Moens vertelt van christenen die te Bombay grote reclameborden hadden aangebracht met in reuzeletters daarop geschreven: *Jesus Christ the answer, Jezus Christus het antwoord!* Maar indische studenten hadden er raak onder geschreven: *What was the question?*²⁾

Te zoeken naar deze vraag is onze opgave, want als wij „Kerk voor de anderen” zijn, dan moeten wij ons blijven afvragen: wie zijn die anderen? Want zij ver-anderen steeds opnieuw.

I. INTERPELLATIE

Pinksterbewegingen, Jezusbewegingen, messiaanse en profetische bewegingen interpellieren de kerken door hun ontstaan alleen al. Maar ook omwille van de proporties die ze aannemen, en hun steeds groter wordende aantrekkingskracht die zich niet alleen tot de rand van de kerken beperkt, krijgen ze een acute oecumenische betekenis. In extensieve zin, omdat deze bewegingen de ronde der continenten doen, zich mededelend van de ene christelijke denominatie aan de andere, en dikwijls inter-confessionele basisgroepen vormend waar de gemeenschappelijke aspiraties fundamenteel schijnen te convergeren, niet alleen binnen één beweging, maar door alle bewegingen; en deze convergentie tekent zich des te duidelijker af in de mate dat men de anthropologische diepgang ervan analyseert.

In dit fenomeen mag men niet te vlug een bedreiging voor de kerken zien, maar men moet het als een uitdaging, als een proef op de som van hun geloof verstaan. Want tenslotte moeten zij, levend in een oude wereld levende tekenen zijn van het komende, nieuwe rijk. Zij moeten het lezen van het evangelie en het lezen van de geschiedenis steeds op elkaar betrekken, omdat de historische situatie van het „nu”, zowel voor de Kerk als voor de wereld waarvoor zij Kerk is, telkens een andere is. Dit verschuift vanzelf de aandacht van de groeicrisis van de Kerk naar de wereld, naar de mens.

Wij hopen dat na de wereldzendingconferentie van Bangkok (29 dec. 1972-8 januari 1973) de kerken daarmee rekening houden, in het verstaan van *salvation today*, want tot op dit ogenblik houden ze zich ten overstaan van deze bewegingen al te zeer neutraal. Ze observeren, kritiseren, aarzelen. Sommigen van hun leiders laten zich wel eens lovend uit over een of ander „enthousiast” of „charismatisch” initiatief, echter zonder er aan te denken echt mee te doen. En anderen spreken verdichten uit, voortgaande op persberichten. Kortom, zoals A. H. van den Heuvel in verband met de Jezusbeweging schrijft, „het is een typische reactie van de gevestigde orde”.³⁾

II. DE VRAAG

Zoals op het reflectieve vlak de theologie en de anthropologie elkander in de dieptedimensie van de menselijke persoon ontmoeten, zo ontmoeten elkaar ook daar, in de beleefde realiteit, de grondaspiraties van de mens – zowel religieuze als niet-religieuze. En in dezelfde dimensie ontdekt men het prille begin van een coherentie tussen deze aspiraties.

Voor westerlingen gaat het inderdaad om een ontdekking, maar voor de Afrikaan bijvoorbeeld is het steeds een evidentie geweest.

Loopt de convergentie van de fundamentele aspiraties van de mens finaal niet uit op de vraag naar persoonlijke *integriteit* en *identiteit*? En is het eerste antwoord op deze vraag niet de terugkeer naar *innerlijkheid*, om zo te komen tot het unieke antwoord: de *intimiteit* met de andere, met God?

De boodschap van de kerk is een boodschap van relatie, van intimiteit tussen God en mens; een boodschap van vergeving en genade, van eeuwig leven; een boodschap van heil voor dit leven dat tegelijkertijd de dimensies van dit leven overstijgt naar de bron toe van alle leven, naar de bron van elke identiteit; een boodschap van vreugde. En „wie deze vreugde niet verstaat, zal het christendom niet verstaan”.⁴⁾ De innerlijke bevrijding van al wat de mens „beneden” houdt, de ontdekking van de onmiddellijke „draad naar boven” de ervaring niet alleen te zijn: dit alles is bron van deze vreugde. De blijdschap van de kinderen van God krijgt zin en consistentie in de doorleefde bekering tot God, in de ontmoeting met de levende persoon van Jezus Christus die ons naar de anderen verwijst.

De vraag die ons fundamenteel lijkt te zijn, en die wij hier stellen, moet gesteld en beantwoord worden binnen een soort magnetisch veld dat alle polen van het menselijk en christelijk bestaan in creatieve en constructieve spanning houdt. Zo is de kritiek gerechtvaardigd, dat het vooral de geest van het Boek der Vertrouwingen is die over de „pinkstergroepen” waait, en te weinig de geest van Jeremia, van Ezechiël, of van Johannes de Doper.⁵⁾ Dit tekort wordt trouwens in deze groepen zelf aanvoeld en stimuleert sommigen van hun voorgangers, om te komen tot een resoluut oecumenisch engagement. Dit om de noodzakelijke spanning te scheppen tussen innerlijkheid en sociale en politieke verantwoor-

delijkheid naar het voorbeeld van de Heer „die ons als in één adem de opdracht gaf: de blijde boodschap te verkondigen en zieken te genezen”. 6) E. Schillebeeckx drukt het uit als volgt: „Indien het christendom inderdaad zorg voor de mensen is vanuit het geloof in de mensenzorg van God in Jezus Christus, hoe moet dit christelijk geloof zich dan engageren?” 7) Hier wordt de vraag gesteld vanuit het geloof, naar het engagement toe. Binnen hetzelfde spanningsveld stellen de “Jesus People” de vraag andersom. Zij waren dikwijls de „geslagenen van de existentie” of de „veroordeelden tot de existentie” geketend aan de moderne eisen van efficiëntie, die echter in Jezus en het bij Jezus-zijn de zin, de hoop, de liefde, de vrijheid hebben gevonden. En de doorleefde ervaring van deze ontmoeting op diep niveau maakt van hen mensenvissers die met geheel hun persoon getuigen van wat zij „gezien en gehoord” hebben. Persoonlijk heil en radicale transformatie van de maatschappij zijn de twee polen waartussen zij hun aspiraties in constructieve spanning houden, want ook zij weten: Jezus stierf voor allen, „als een ontstellend duidelijk teken van wat wij nu ervaren, dat de wereld ten onder gaat zonder universele broederschap. En voor die broederschap zijn de armsten norm”. 8)

III. ASPIRATIES

De meeste religieuze bewegingen die zich zowat overal binnen en buiten de kerken hebben gevormd, zoeken veelal eenzelfde diepgang van geloof, eenzelfde creativiteit, eenzelfde spontaneïteit van het eigen genie. Herleven wat Jezus beleefd heeft in het uur dat Hij zich voor de mens heeft weggegeven, herleven wat de kerk der apostelen heeft geleefd omdat zij „gehoord en gezien had”, dat is heel dikwijls centraal omdat dit ontmoeting betekent en de mens in de ontmoeting zijn identiteit vindt; omdat dit gemeenschap betekent, en gemeenschap de mens op zijn authenticiteit toetst.

Deze bewegingen nivelleren niet, maar ze willen zichtbaar maken wat het geloof in elk van hen laat gebeuren. Ze stemmen af op de golfengte van de levende en sprekende God, en richten de klank naar de wereld in verhouding tot het ontvangstvermogen van de luisterende mens. Het gaat om de *mens*. De engelen kondigden aan de herders van Bethlehem, en de ster aan de wijzen uit het Oosten, een mens aan, een pasgeboren

kind. En de blinde van Bethsaïda keek op en antwoordde: „Ik zie mensen maar ze lijken op bomen.” (Mark. 8, 24) Nauwelijks heeft de mens die de engel en de ster hadden aangekondigd de blinde uit de schaduw in het licht gebracht, of hij vindt zichzelf in een bos van mensen terug. God heeft zodanig de wereld bemind dat hij zijn eigen zoon heeft gezonden, een mens die ons de anderen leert zien.

2. Andere groepen laten ons soortgelijke aspiraties ontdekken. Wij willen even ingaan op twee ervan, omwille van hun zeer eigen karakter en inspiratie.

2.1. *Messiaanse bewegingen*

Dit soort bewegingen rijst als paddestoelen op uit de afrikaanse en negro-amerikaanse bodem. En als de aspiratie haar eigen remedie schept zoals de nachtelijke droom de mens bevrijdt van het leed van de dag, dan wijst zij in dit geval een groot gebrek aan coherentie aan, een ontbindingsproces dat het geloof uit zijn ingevoerde verpakking tracht los te maken om het „eigen” te laten zijn.

Simon Kibangu (Zaire) was de messias van de „God van de zwarten”, omdat alleen die God tot het zwarte hart spreekt. 9) En het groot succes van de profeet William Wade Harris (Ivoorkust) heeft aangetoond dat die God bestaat. 10) Dit betekent: deze God heeft nooit geleefd. Hij heeft misschien als een levensgroot beeld bestaan, een draaiende afgod die de toegang tot de eigen godsdienstigheid moest verbergen, maar door die toegang is nooit een vreemde gekomen. De noodzakelijke interactie tussen evangelie en eigen cultuur is in vele gevallen nooit meer geweest dan het scharnier dat het grote levenloze godsbeeld, ingevoerd uit het Westen, vóór de toegang tot het binnenste van het eigen „heiligdom” in beweging hield, aldus aan de meesters de indruk gevend van te geloven in *hun* god. 11) Maar de toegang bestaat, evenals daarachter, de godsdienstigheid die in de eigen cultuur vorm heeft gekregen, en wat zich daarin afspeelt tekent zonder meer de honger van de mens naar God. Niet naar een God door eender welke mensenhanden gemaakt, zij het dan nog door christelijke handen, maar de eigen God die tot het hart spreekt. De christelijke verantwoordelijkheid begint hier, waar zij de God van Jezus Christus moet laten zijn zoals Hij zichzelf heeft gegeven: de ene

God voor allen, elke mens noemend bij zijn naam, sprekend in de taal van elke natie.

2.2. Zen

Dogen, een meester in het zen, schreef: het zen aanleren betekent zichzelf vinden, zichzelf vinden betekent zichzelf vergeten, zichzelf vergeten betekent de natuur van de boeddha, de natuur van God vinden. ¹²⁾

In onze noord-atlantische zich ontkerstenende wereld, groeit de interesse voor het zen zeer vlug, en wij moeten ons de vraag stellen: wat in het zen slaat nu precies de gevoeligste snaar van de menselijke aspiratie aan?

H. M. Enomiya Lassalle, de christelijke meester in het zen, meent dat velen een schuilplaats zoeken tegen de gevaren van een gespannen en geagiteerd leven, of een geneesmiddel tegen de zenuwaandoeningen waaraan zij reeds lijden. Anderen, zonder band met de kerk, zoeken gewoon de soms nog niet gedefinieerde weldaden van de godsdienst. Maar uiteindelijk blijkt het de ervaring van God te zijn, de eerste stap in de mystiek, die de moderne mens aantrekt. Zelfs indien de mens reeds gelooft, dan is het deze ervaring die hem het geloof kan doen bewaren. De logische reflectie op het geloof spreekt de mens niet meer aan, terwijl daarentegen de ervaring van het geloof, de ontmoeting met de transcendentie, dit soort diepere kennis van God en zichzelf, hem wel aanspreekt. ¹³⁾

Het zen is geen religieus systeem dat het overspannen geweten van het individu sust, maar een type van geestelijke pelgrimstocht die over alle discursieve activiteiten van de intelligentie heen het verschrompelde ik wil doen springen, om de nieuwe mens, de authentieke mens, vrij te maken. Het is de inkeer (*Versenkung*) die de mens laat ontwaken voor zijn diepste zijn dat hem de authentieke liefde voor de realiteit openbaart, de zin van het leven, van méér leven. Het is de terugkeer tot op de bodem van zichzelf, vacuüm scheppend om dit vacuüm onmiddellijk met de Waarheid, die Liefde is, totaal gevuld te laten worden. En deze waarheid die de laatste vezel van het zijn doorlicht, maakt vrij.

3. Contra-beweging

A. Greely schrijft over zijn ervaring in een dissidente katholieke parochie in de USA, waar de pastoor en de parochianen na de preek marihuana

roken om de komst van de geest te vergemakkelijken. En hij voegt er schalks aan toe dat ze dit beter nog vóór de preek zouden doen, gezien het inhoudelijk gehalte van het doorsnee sermoen in de Amerikaanse kerken. ¹⁴⁾

Dit is één van de vele punten die, samengebracht in één compositie, de schets laat zien van nog een ander soort van beweging, een soort trillende beweging die op het eerste gezicht secundair mag lijken, en derhalve zonder veel theologische betekenis. Nochtans is het precies de eigen aard van deze beweging die het maatschappelijk stelsel, en daarmee is de Kerk innig verbonden, ten langen leste kan doen scheuren, en dermate dat plak- noch stukwerk daaraan iets zal verhelpen. Maar wanneer wij met behulp van de sensibiliteiten die wij in de andere bewegingen hebben ontdekt, een socio-psychologische analyse doorvoeren, dan blijken aan de basis van deze nieuwe energieën die een soort culturele contra-beweging in gang hebben gebracht, dezelfde menselijke aspiraties aan het werk te zijn: zowel bij de politieke radicalen als bij beoefenaars van magie, bij enthousiasten van de astrologie als bij spiritisten. Onder het verpletterend gewicht van de ontgoocheling schijnt nog een messiaanse hoop te smeulen die tot het ontwikkelen van enorme, en veelal vernietigende energieën in staat blijkt te zijn. Een hoop die brood en spelen negeert, op toegemeten vrijheid spuwt, en dikwijls verborgen achter het strohek van anarchie, krampachtig zoekt naar vaste grond om daarin wortel te schieten; om één te worden met de kosmos; om in de plooiën van het universum de plaats te vinden die aan de mens, aan ieder mens, toekomt. Het is de vraag naar zin, de zin van existentie. De vraag om aan die zin een naam te geven. De barjongen uit het werk van Ernest Hemingway heeft in zijn „nihilistisch gebed” aan die „zin” een naam gegeven: Onze *niets*, die in de *niets* zijt, geheiligd zij uw *niets*, uw *niets* kome . . . Dit is de spanning van de vraag naar zin op de top gedreven, maar de mens weigert niets te zijn. Hij zoekt, al moet hij zoals sommige existentialisten doen, op zoek tot in de hel. ¹⁵⁾ Ergens wil de mens zijn anker laten vallen en de bodem van zijn existentie raken. En als dit niet met wierook lukt dan probeert hij opium, of werpt zich in een moeras van anarchie omwille van de kans van weggezogen te worden naar een diepte die machtiger is dan hijzelf; naar het verzonken kasteel dat alleen in sprookjes bestaat, doch waarvan het klokkengelui hem tot in zijn onrustige slaap achtervolgt.

Jezus Christus is het antwoord. Maar dit betekent niet dat de Kerk dit antwoord in haar macht heeft, het bezit. Het antwoord bezit ons. Het haalt ons binnen in een zendingseconomie. Het consacreert ons in de geest van God tot altaardienst. Het zendt ons voort. Maar wat is de vraag die aan dit antwoord relatief is?

Een jonge man die ik vroeger op het hart had gedrukt: *keep identity*, verlies jezelf niet, belde mij onlangs op na afloop van een oecumenisch programma dat ik voor een Amerikaanse lokale radio gemaakt had, en zei: „Ik heb mezelf gevonden.” En toen ik, verbaasd, daarop niet direct reageerde, voegde hij eraan toe: „*Jesus loves me.*”

Deze levensechte combinatie van vraag en antwoord plaatst ons in de richting die naar de menselijke diepte wijst; waar ieder onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze vraag verdwijnt; waar wij opnieuw en beter de modaliteiten van onze zending verstaan.

„De streek waar alles zich afspeelt is niet geografisch: het is de mens”, schrijft Y. Congar¹⁶⁾, en hij onderschrijft alleen maar wat de pastorale constitutie van het tweede concilie van het Vaticaan ook viseerde; de mens die in zich alle elementen van de wereld recapituleert, maar door zijn innerlijkheid al deze elementen te boven gaat en tot zichzelf komt, tot bij deze innerlijke diepte waar God op hem wacht.¹⁷⁾ En zijn de grondaspiraties die aan de basis liggen van de hedendaagse bewegingen binnen en buiten de zichtbare Kerk, voor en tegen de zichtbare Kerk, geen geldige indicaties die de modaliteiten van onze zending ook moeten helpen bepalen, precies omdat zij op de wezensconstitutie van de mens teruggaan die door de Schepper tot capaciteit van godsontmoeting is gemaakt? Zijn de middelen die de mens zelf daartoe bijeenzoekt geen nieuwe stimulans om in de missieactiviteit voor ernstig te nemen wat de Wereldraad van Kerken in 1968 in Uppsala verklaard heeft: wij moeten voor de mens de kansen scheppen die het hem mogelijk maken te antwoorden op het antwoord van God, hem in Jezus Christus gegeven.¹⁸⁾ Maar ook de oecumenische programma's en akties hebben de diepste betekenis en alle consequenties van deze theologische en anthropologische categorie blijkbaar nog niet diep genoeg begrepen. Onze oecumenische dialoog praat nog steeds over de mens heen. Of zijn wij om het schep-

pingsverhaal van de bijbel soms verlegen, dat toch alleen maar, gedreven door Gods Geest werkzaam in de mens, het oerbeeld van de mens heeft getekend? Zijn wij beschaamd om ons heimwee naar het levend mysterie dat onze godsdienstigheid als authentieke wezensfunctie van ons mens-zijn onthult? Dat zijn de hippies in het Central Park in New York, „op en neer wandelend met een glimlach om de mond en een bloem in de hand”, niet.

Bomans had ze ook gezien en zijn fijne intuïtie bracht dit fenomeen direct in schets: „Wij hebben altijd een God nodig gehad; er is geen beschaving geweest die niet religieus gefundeerd was, die uiteindelijk niet, net zoals een spinneweb, aan een draad naar boven hing, waardoor dat het hele net gesponnen was.”¹⁹⁾ En de boedhistische monnik die na afloop van een lange woordendialoog naast mij kwam zitten, in lotushouding, stil en in zichzelf gekeerd, terwijl ik bad, zei mij daarna bij het naar buiten gaan: „Wij hebben nu pas het woord ontdekt dat we beiden verstaan. Spreek het niet uit!”

Ik heb het niet uitgesproken. Het heeft zichzelf gezegd, tot Mozes: „Ik ben die ik ben” (Ex. 3, 14); tot de apostel Thomas: „Ik ben de weg, de waarheid en het leven” (Joh. 14,6). En ergens op de weg van Mozes tot Thomas heeft dit woord ons een missie gegeven. De energie komt alleen van de Geest, maar de wegwijzers moeten wij lezen in de taal van de mens. Zij leiden ons tot zijn hart. En als het hart niet meer voor woorden trilt, dan trilt het nog voor liefde. Als de christen in de Heer blijft, dan blijft de Heer in hem, en wordt zijn liefde missionair.

Volgend getuigenis gegeven door dr. Philip Potter, secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, raakt dit: „Mijn diepste overtuiging is dat God voor mij mens geworden is, voor mij zoals ik ben. Hij heeft zich in Jezus Christus voor mij aan het kruis laten slaan. Hij is in Jezus Christus voor mij verrezen. En ik vind in deze daden van God voor mijzelf een mogelijkheid van iemand voor mij te worden, een persoon die, zoals Hij, zou kunnen zijn voor de anderen. Ik herken de andere als mijn broeder, als mijn zuster in die rijkdom van rassen en culturen. Het is moeilijk omdat wij zondige mensen zijn, egoïsten. Wij zijn altijd verdruk- kers of verdrukten. Wij hebben onze hoogmoed of wij zijn gekwetst . . . Maar het christelijk geloof heeft mij geholpen om uit mezelf naar buiten te gaan. In de diepte van het universum, in de diepte van mijn leven,

in de diepte van het leven van alle mensen, is er liefde, de liefde die in Jezus Christus mens geworden is. Deze liefde doen naar buiten treden, doen handelen, dat is de zin van mijn leven." 20)

Tot op dit niveau moeten wij vraag en antwoord trachten te begrijpen. De westerse theologie heeft de mens en zijn noden nu al bestudeerd door de bril van wil en rede, maar er is ook nog die andere kracht in de mens, de religieuze kennis. Het Oosten heeft die kracht niet versmacht, maar wel versterkt dwars door de lange geschiedenis van de oosterse meditatie en inkeer. Geen filosofisch en theologisch stelsel, maar *het eigen zelf*, dat zoekt nu de mens. De moderne wereld heeft geen gebrek aan systemen, maar wel een nijpend tekort aan diepere ervaring die de tijd krijgt om in de intimiteit van de mens door te dringen, om deze intimiteit voor de mens echt te laten zijn. „Zichzelf terugvinden is niet enkel een belangrijke vooruitgang in de psychotherapie”, schrijft H. M. Enomiya Lassalle, „het is ook en vooral een religieuze gebeurtenis die de relatie tussen de mens en God tot stand brengt. Want in het onmiddellijk bereiken van de waarheid van zichzelf ervaart het zelf zich in relatie met zijn oorsprong.” 21)

In de terugkeer tot deze „derde” kracht in de mens, de religieuze capaciteit, ligt een opgave voor de missiologie. Wanneer wij in Jezus Christus het antwoord kennen, de alfa en de omega, het begin en het einde, dan vinden wij in de godsdienstigheid van de mens wellicht de vraag.

Christendom en Kerk. Opgaven voor de toekomst, in Kultuurleven 1 (1972)

- 1) *In de kou*, Utrecht 1969, 22–23.
- 2) *Oase van stilte in een gonzend Japan*, in *Wereldwijd* 27 (1972) 30.
- 3) *Les fous de Jésus: un défi oecuménique?*, in *SOEPI mensuel* (febr. 1972)
4. Een kort maar goed artikel dat ons inspireert.
- 4) Toespraak van Kardinaal B. Alfrink, tweede plenaire vergadering van het Pastoraal Concilie van de Nederlandse kerkprovincie, 7 april 1968.
- 5) G. LAFONT, *Lumières et ombres du renouveau charismatique aux Etats-Unis*, in *La Vie Spirituelle* 592 (1972) 758.
- 6) Openingstoespraak van Kardinaal Alfrink, op. cit.; Cfr; M. DE MELO.
- 7) *Oekumene und Pfingstbewegung in Brasilien, in die Pfingstkirchen*, uitg. door W. J. HOLLENWEGER, Stuttgart, 1971, 290–293.
- 8) Rapport *Onze missie-opdracht nu*. Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, tweede plenaire vergadering: Missie- en ontwikkelingswerk, uitg. door Katholiek Archief, 1968.

9) M. L. MARTIN, *Kirche ohne Weisse*. Basel 1971. Zie nog V. LANTERNARI, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Paris 1962; D. BARRET, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of six thousand contemporary religious movements*. Nairobi 1968.

10) Cf. A. ROUX, *l'Évangile dans la forêt*, Paris 1971.

11) J. MONAST, *On les croyait chrétiens: Les Aymaras*, Paris 1969.

12) Cf. *Qu'avons nous à faire, nous chrétiens, avec le zen?*, in *La Vie spirituelle* 592 (1972) 670.

13) *L'attrait de l'Orient: la grotte des ténèbres divines*, in *Mission de l'Eglise* 13 (1972) 35.

14) A. GREELY, *La nouvelle religion américaine*, in *Concilium* 69 (1971) 103.

15) H. FLÜGEL, *Le positif, où est-il?*, in *l'Individu et le groupe. Etude pour la préparation de la conférence mondiale de 1966 sur l'Eglise et la Société*, t. IV, Genève, 142–149. Cf. J. ONIMUS, *Recherche d'un langage*, in *Catéchistes* 9 (1972) 495–504.

16) In zijn voorwoord tot het boek van L. DE LA BOUILLERIE: *Toute terre est exil*, Paris 1972, 7.

17) *Gaudium et Spes*, n. 14.

18) Rapport *Uppsala 1968*, sectie II, n. 4.

19) Op. cit., 22.

20) *Qui êtes-vous, Monsieur Potter?*, interview in *La vie protestante*, 15 dec. 1972.

21) Op. cit., 37.

Japan en het christendom: een te overstijgen dilemma

Enkele missiologische overdenkingen

Uchimura Kanzo (1861–1930), de initiator van de Mukyokai (Non-Church Movement) in Japan, schreef reeds meer dan een halve eeuw geleden: „Een Japanner die christen wordt, houdt niet op Japanner te zijn. Integendeel, hij wordt meer Japanner naarmate hij meer christen wordt. Een Japanner die Amerikaan wordt of Brit, is een amorph universeel mens, maar hij is noch een echte Japanner, noch een echte christen.”¹) Deze topfiguur van het christendom in Japan heeft reeds zeer vroeg aangevoeld, dat het christen worden en zijn de Japanse mens niet mag losrukken uit zijn concrete situatie, die onlosmakelijk verbonden is met zijn eigen Japanse achtergrond. Uchimura is derhalve een concrete illustratie van het onderwerp van het onderhavige artikel.

I. PROBLEEMSTELLING

In de loop van de tijden zijn Japan en het christendom tweemaal met elkaar in contact gekomen. Een eerste maal geschiedde dit in de zogenaamde Christian Century (1549, aankomst van Franciscus Xaverius in Japan; 1639, afsluiting van Japan van de buitenwereld) en een tweede maal bij de heropening van het land in 1859 met de komst van de eerste katholieke missionaris en de eerste protestantse zendelingen. Zonder overdrijving mag gezegd worden, dat het christendom in beide gevallen weinig succes gekend heeft. De Christian Century liep uit op de „grote vervolging” en de officiële uitbanning van het christendom, dat slechts in het verborgen verder vegeteerde. In het moderne Japan, dat vanaf de Meijirestaurotatie in 1868 een geweldige ontwikkeling heeft gekend, is het christendom als geheel van kerken een vrij ingekapselde entiteit geworden met een vanaf 1965 afnemend aantal bekeringsen. Dit gemis aan succes staat in tamelijk scherpe tegenstelling tot de bijval, die de andere godsdiensten en ideologieën kennen: in het verleden het Shinto, het Boeddhisme en het Confucianisme en in het heden vooral de nieuwe religies, de moderne uitlopers van de drie vorige.

Vandaar rijst vanzelf de vraag naar het waarom van dit alles. Het Shinto, het Boeddhisme, het Confucianisme en de nieuwe religies zijn ontegensprekelijk Japans gemeengoed; zij zijn helemaal „thuis” in Japan in tegenstelling met het christendom. Wij staan hier als het ware voor een soort dilemma met twee polen: enerzijds is er Japan dat zich met een wijd hart steeds heeft opengesteld voor diverse vreemde religieuze en ideologische invloeden en anderzijds het christendom dat niet aanvaard wordt. Waar ligt de oorzaak van dit dilemma, kan het overstegen worden en hoe? Het is zonder meer duidelijk dat het zoeken naar een antwoord op deze vragen belangrijk is voor de toekomst van het christendom in Japan.²) Dit zoeken kan een bijdrage zijn, hoe onvolledig dan ook, tot het opklaren van een op dit ogenblik moeilijke situatie. De missionering en de kerken zelf hebben in Japan een soort plafond bereikt. Bekende Japanse deskundigen, die de religieuze evolutie van het land aandachtig volgen, menen dat het christendom zoals het zich nu aanbiedt niet zo heel veel mogelijkheden heeft in hun land. Het past volgens hen niet bij de Japanse mentaliteit. Gangbare termen om het te karakteriseren zijn kibishii (streng), katai (hard), keishikiteki (formalistisch), mendokusai (lastig), enz. Van christelijke zijde heeft men tot voor enkele jaren nog te weinig gereflecteerd op dit dilemma, ofwel omdat men het nog te weinig inziet, ofwel omdat men het in al zijn scherpheid gewoon niet durft te stellen. Men vermoedt wel, dat er iets schort met de verkondiging van de christelijke boodschap en met de concrete kerken zoals ze in de loop van de tijd gestalte hebben aangenomen, maar weinigen zien waar het echte probleem zit of zijn er bevreesd voor. Derhalve kiezen vele Japanse priesters en buitenlandse missionarissen de gemakkelijkste oplossing: zij nemen allerlei Japanse elementen, die niet in strijd zijn met de christelijke leer, en proberen ze in te passen binnen het raam van het christendom. Aldus wordt een dun laagje Japanse verf over het christendom heengestroken. Al deze pogingen bewegen zich aan de marge van het probleem. In missiologische termen uitgedrukt komt dit hierop neer, dat men in Japan nog volop bezig is een soort aanpassingstheologie te hanteren, die niet doordringt tot de kern van het probleem. Het probleem moet nochtans gesteld worden en het moet in de „diepte” gesteld worden, namelijk vanuit de cultureel-religieuze totaalconceptie van Japan in zijn verleden en in zijn moderne situatie.

In feite komt de problematiek, die wij zoëven gesteld hebben, neer op de toespitsing van een algemene opgave waarvoor het christendom in onze dagen staat: de concrete verhouding van het christendom ten aanzien van situaties, die mede bepaald worden door de andere religies en niet-westerse culturen. Wij proberen deze algemene opgave toe te spitsen op Japan en wel op de volgende wijze: hoe kan het universele heil, dat in Christus tot de mens kwam, door de kerk aan Japan worden aangeboden en door Japan worden verwerkt zodanig, dat dit universele heil een zeer concrete gestalte kan krijgen in een eigen Japanse geloofsexpressie, in een Japanse kerk? In deze problematiek en in de oplossing waarnaar gezocht wordt, is het ons niet te doen om een soort strategische verovering van Japan door het christendom, maar om de missionaire opdracht van de kerk te helpen waar maken. Methodisch gezien zou men ons vraagstuk op twee wijzen kunnen behandelen. De eerste wijze is de meer theoretische en speculatieve benadering vanuit het christendom met als middelen de bijbel, de leer van de kerkvaders, de theologie als zodanig, enz. zoals bijvoorbeeld Heinrichs gedaan heeft in betrekking tot het Aziatische denken. ³⁾

De tweede wijze bestaat uit de benadering van het probleem uitgaande van concrete feiten en situaties, die eigen zijn aan het christendom en Japan zelf. Wij vonden het beter deze laatste wijze te verkiezen boven de eerste, omdat ze ons de gelegenheid geeft na te gaan hoe Japan en het christendom elkaar de facto ontmoeten of niet ontmoeten. Deze wijze van benadering sluit tevens het voordeel in te verwijzen naar de noodzaak van een interdisciplinaire aanpak om de Japanse mens in zijn concrete gegevenheid en in zijn totaliteit te belichten en aldus ook beter aan te sluiten bij het huidige gelovig denken, dat de religieuze problematiek tracht te benaderen vanuit het subject dat het religieuze fenomeen in zich verwerkt, met name vanuit de mens zelf en in ons geval vanuit de Japanse mens. Op deze wijze willen wij met nadruk wijzen op de noodzaak van een nieuwe benadering van het dilemma om een serieuze in de diepte gaande ontmoeting tussen Japan en het christendom mogelijk te maken.

Omdat het hier gaat over het dilemma Japan en het christendom, moeten wij de beide polen ervan elk afzonderlijk analyseren om vervolgens te pogen ze naar elkaar toe te halen en zo de richting naar een overstijging in te slaan.

1. *De pool Japan*

Grondvraag is hier: hoe gedraagt Japan zich ten opzichte van de niet-Japanse religieuze en ideologische invloeden, die het land vanaf het begin tot nu in voortdurend nieuwe golven binnenkomen? Wij stellen hier een houding vast van transformerende ontvankelijkheid. De plaatsruimte die dit artikel is toegewezen, laat niet toe een uitgebreid overzicht te geven van dit transformatieproces. Enige aanduidingen moeten derhalve volstaan. Het vroege Shinto (tot 522) was een conglomeraat van eigen Japanse primitieve elementen, voortdurend doorkruist met elementen van kontinentaal Aziatische afkomst, een combinatie van natuur- en voorouderverering, sjamanisme, magie, enz. ⁴⁾

De tijd tussen 522 en de 16e eeuw is de japaniseringsperiode van het Boeddhisme. Japan werd vanaf 522 doordrongen door het Boeddhisme, eerst in een amorfe vorm, zodat geen onderscheid gemaakt werd tussen de shinto-godheden en de nieuwe boeddhistische godheden. ⁵⁾ Daarop volgde vanaf de Heian-tijd (794–1185) een duidelijker naar voren treden van het Boeddhisme via de Tendai- en Shingon-sekten met hun hoog doctrinair, esoterisch en magisch karakter; binnen deze sekten werd in de Kamakura-tijd (1185–1333) een theorie uitgewerkt zodanig, dat de shinto-godheden met de boeddhistische godheden doctrinair gelijkgesteld werden. ⁶⁾ Ondertussen grijpt vanaf de 13e eeuw ook de totale doorbraak van het Boeddhisme plaats via de piëtistisch-volkse bewegingen losgeslagen respectievelijk door Honen en Shinran met het Amidisme, en door Nichiren en via de streng ascetische beweging van het Zen met Dogen en Eisai die vooral invloed uitoefenden op de klasse van de strijders.

Tussen de 16e en de 19e eeuw, de Tokugawa-tijd, grijpt de eigenlijke japanisering plaats van het Confucianisme dat zich zeer goed laat inbouwen binnen het Japanse sociale leven.

De confucianistische idealen van loyaliteit lopen uit op een verdieping

van het Shinto met de keizer als focus, zodat in 1868 de bekende Meiji-restauratie plaats grijpt. Het Shinto, gecombineerd met nationalisme, domineert tot 1945; na de Tweede Wereldoorlog geraken zowel het Shinto als het traditionele Boeddhisme en het Confucianisme op de achtergrond en duiken een massa nieuwe religies op, de erfgenamen van de Japanse religiositeit van de vorige eeuwen.

Dit overzicht drukt enigszins ruw en deficiënt de religieuze evolutie van Japan uit, maar leidt tot de vaststelling, dat er van de kant van Japan ten aanzien van de niet-Japanse religies en ideologieën een houding bestaat van transformerende ontvankelijkheid. De vloed nu, waarmee Japan de vreemde religieuze invloeden verwerkt, duidt op de aanwezigheid van een soepele en buigzame religieuze grondlaag (een soort "basic layer"), die verschillende dimensies heeft en die leeft onder de gestructureerde religies. Voor de concrete dimensies van deze grondlaag verwijzen wij naar de studie van Nakamura Hajime, "Ways of Thinking of Eastern Peoples".⁷⁾ In deze grondlaag vangt Japan het niet-Japans religieuze op, verwerkt het en geeft het gestalte naar eigen Japanse modellen. Japan transformeert volgens een proces, dat we japanisering noemen. Het Shinto, het Boeddhisme, het Confucianisme en de nieuwe religies zijn echt Japans, omdat ze het japaniseringsproces ondergingen. Een voordeel voor Japan is hier, dat de van continentaal Azië afkomstige religies en ideologieën zelf zeer buigzaam waren en zich gemakkelijk lieten inbedden in de Japanse religieuze grondlaag. Maar Japan stelt ook eisen; het neemt niet blindelings en kritiekloos aan zoals veelal wordt gedacht. Het behield zijn Shinto-godheden, minder buigzame elementen van Boeddhisme en Confucianisme werden uitgestoten of ingekapseld en stierven af. Japan eist werkelijk een diepgaande transformatie of japanisering. Dit is de eerste pool van het dilemma: het transformerend Japan.

2. De pool het christendom

Hier stellen we de vraag: hoe verhoudt het christendom zich concreet tegenover de Japanse religiositeit? Uit de feiten blijkt dat het over het algemeen een negatieve houding heeft aangenomen; het kantte zich tegen de eis tot transformatie en is niet binnengetrepen in de religieuze grondlaag van Japan.

a. *The Christian Century* (1549–1639).⁸⁾ Op enkele uitzonderingen na, zoals Franciscus Xaverius en Alessandro Valignano, treffen we een superieure houding aan van de missionarissen ten aanzien van de Japanse cultuur en godsdiensten. Hun verkondiging en geschriften zijn polemisch van aard. Er bestond een te enge binding tussen de missies en de toenmalige Europese grootmachten, Spanje en Portugal. Daarbij was er nog de rivaliserende spanning tussen de verschillende orden. De kerk die tot stand kwam was in haar structuur, liturgie en devotieel leven nagenoeg dezelfde als die van de Europese baroktijd. De amidistische vroomheid, het ascetisme van het Zen-boeddhisme, de sociale ordening van het Confucianisme, en de alles doordringende sacraliteit van het Shinto werden vervangen door Europese tegenhangers. Het Amidisme, dat rekt op de redding van de zondige mens door het geloof in Amida, leek in de ogen van de missionarissen een soort Protestantisme binnen het Boeddhisme te zijn. Christen worden betekende een totale breuk met het verleden. Tegenover deze negatieve houding stond een bijna utopisch zendingsbewustzijn van de missionarissen en de hoop op redding en heil, die ze via sacramenten en devoties aan de Japanners boden. De Japanse christenen reageerden op de totaliteit van de situatie beter dan de missionarissen zelf. Zo werd bijvoorbeeld de confucianistische loyaliteit aan de feodale heer getransformeerd tot christelijke en tegelijk authentieke trouw aan de christen-daimyo, de priester, God. Maar in haar geheel was de kerk van de *Christian Century* niet afgestemd op de religieuze en culturele totaalconceptie van Japan. Ze bedreigde het hart van het traditionele Japanse waardensysteem, inclusief zijn religieuze basis.⁹⁾ Daarom ook verdween ze: ze werd uitgebannen en stierf praktisch helemaal uit.

b. *Na de Meiji-restauratie* (1868–). Vanaf de Meiji-restauratie tot nu moeten wij onderscheid maken tussen de Rooms-Katholieke kerk en de protestantse kerken.

De Rooms-Katholieke kerk. De eerste katholieke missionarissen van de 19e eeuw kwamen allen uit Frankrijk (*Missions Étrangères de Paris*); hun mentaliteit was die van het toenmalige conservatieve Katholicisme in Frankrijk.¹⁰⁾ Vandaar een aanvankelijk negatieve houding tegenover de Japanse religiositeit, die slechts geleidelijk overgaat in een groeiende belangstelling en openheid bij een aantal intellectueel geschoolde mensen vooral na 1900.

Op het gevaar af van oversimplificatie kunnen wij zeggen, dat vandaag het inzicht gegroeid is, dat een diepere studie van Japan nodig is, dat men veel positiefs in de Japanse godsdiensten ontdekt en dat men weet dat een diepere aanpassing van het christendom aan Japan nodig is, een aanpassing die verder gaat dan het inpassen van bruikbare Japanse elementen binnen de liturgie, de catechese, enz. Maar het betreft hier slechts een minderheid van buitenlandse missionarissen en Japanse priesters. De meerderheid echter is daar nog lang niet aan toe. Als kerk is het Katholicisme een exacte weergave van de kerk van het Westen, die zich aan Japan aanpast volgens de principes van de vroegere adaptatietheologie en bovendien nog dit slechts schoorvoetend doet op marginale vlakken. De vorige catechismus was een vereenvoudigde vorm van de Duitse catechismus van Deharbe van 1847! Men heeft tot maart 1971 moeten wachten op een catechismus, die meer inspeelt op de Japanse mentaliteit en zelfs deze laatste heeft men moeten aanvullen met een commentaar om hem beter verstaanbaar te maken. Buiten het invoeren van de volkstaal is er op liturgisch gebied praktisch nog niets gebeurd. Kortom, men vertrekt in de opbouw van de kerk sterk vanuit een vooropgezet beeld, zoals is vastgelegd in Romeinse patronen. De facto huldigt men nog steeds de traditionele opvatting dat de Japanse religieuze grondlaag, zoals ze zich uitkristalliseert in de Japanse godsdiensten, onbruikbaar is als aanzet voor een eigen Japans Katholicisme. Men stelt het westers karakter van de kerk te weinig in vraag. Toch kan men vaststellen, dat binnen sommige kringen van jongere Japanse priesters en christenen een zekere beroering heerst die in de richting van een reactie tegen het vreemde en tevens al te binnen-kerkelijke karakter van het Katholicisme wijst.

De protestantse kerken. Ze vertonen ongeveer hetzelfde beeld als de Rooms-Katholieke kerk, behoudens enkele accentverschillen. Eén ervan is, dat sommige kerken van fundamentalistische oorsprong zich met een nog grotere afkerige mentaliteit ten aanzien van de Japanse cultuur en religie hebben opgesteld. Opmerkelijk zijn nochtans de vroege vragen naar eigen Japanse kerken, naar onafhankelijkheid van de overheersing van de Amerikaanse en Europese zendingsorganisaties en een vroege eis tot "self-supporting". De protestantse kerken vertonen een wijde waaier van denominaties. Een grote groep ervan heeft zich tijdens de oorlog georganiseerd als de Nihon Kirisuto Kyodan, die nu dringend de nood aanvoelt

van een herformulering van de geloofsbelijdenis, die echter op zich laat wachten. Dikwijls vertonen de protestantse kerken ook een emotioneel, piëtistisch en ethisch karakter. Hun kaders zijn westers, evenals hun liturgie. Ze beschikken echter veel meer dan de katholieke kerk over zeer waardevolle Japanse theologen, die echter sterk geïnspireerd zijn door de westerse (vooral Duitse) theologie; tot voor een twintigtal jaren waren ze ook sterk Barthiaans gericht. Nu echter treedt de vraag naar een eigen protestants christendom duidelijk op de voorgrond.

Uit onze al te summiere beschrijving kan de volgende conclusie getrokken worden: het christendom, Rooms-Katholiek en Protestants, is in Japan een vreemde entiteit gebleven en is een ingekapselde entiteit geworden niettegenstaande de soms verbazende christelijke invloed op de Japanse maatschappij buiten de gestructureerde kerken om. Men heeft te veel geïnstitutionaliseerd christendom en te weinig evangelie gebracht. Hier ligt nu precies het dilemma: het diepgaand transformerend Japan en het on-Japanse christendom. Enerzijds is er Japan dat eisen stelt en dat het christendom niet zal aanvaarden tenzij het wil binnentreden in de Japanse soepele religieuze grondhouding. Anderzijds is er het starre christendom. Dit laatste kan blijven bestaan zoals het is, maar dan is het ook veroordeeld om vreemd te blijven en door de overgrote meerderheid van het Japanse volk afgewezen te worden.

3. *De vraag naar de overstijging van het dilemma*

Worden er pogingen gedaan in de richting van de overstijging van dit dilemma? Ze zijn inderdaad aanwezig zowel aan Rooms-katholieke als aan protestantse zijde, maar ze zijn nog onvoldoende en niet penetrerend genoeg.

De katholieke zijde toont een aantal pogingen die eerder van interpretatieve en comperatieve aard zijn. Een paar voorbeelden mogen volstaan. Men heeft gezocht naar mogelijkheden in het thomistisch en het Japans denken, men bestudeert de psychologisch-gevoelsmatige structuur van de Japanners en men komt tot het besluit, dat het aanvaarden van een aan de westerse gevoelsmatigheid gebonden christendom voor de Japanner auto-destructie betekent; verder vergelijkt men oosterse meditatie en westerse mystiek. Dikwijls komt het voor alsof maar één punt, namelijk het

Zen, fundamenteel zou zijn in het Japanse denken en grond zou kunnen bieden voor verchristelijking; precies alsof er geen andere diep Japanse religieuze vormen zouden bestaan die minstens even belangrijk zijn zoals bijvoorbeeld het Amidisme. Slechts één naam worde hier vermeld: Maurus Heinrichs, die ons reeds een schets gaf van een theologie langs oosterse lijnen met verwerking van zeer fundamentele trekken van het oosters denken.¹¹⁾ Het nadeel van Heinrichs is echter, dat zijn theologische visie té dualistisch aandoet en derhalve niet goed kan aansluiten bij het Japanse a-dualistisch denken.

De protestantse zijde staat echter een stapje verder. Uchimura Kanzo, waarvan wij in het begin van deze bijdrage een tekst aanhaalden, voelde zich reeds zeer vroeg onbehaaglijk in de westerse expressie van het christendom. Daarom ging hij over tot het samenbrengen van een groep mensen, die bijeenkwamen in de naam van Christus met de bijbel als centraal gegeven rondom de figuur van de sensei (een typisch Japanse benaming voor leraar, die zijn inzichten overdraagt op zijn leerlingen). Het is best mogelijk, dat de Mukyokai (Non-Church Movement) die haar ontstaan dankt aan Uchimura, als christelijke groep een grotere invloed uitoefent dan de georganiseerde kerken.¹²⁾ Kitamori Kazo (1916-) gaf in 1946 zijn „Kami no Itami no Shingaku” (de theologie van de smart van God) uit, die sinds enkele jaren in het Engels en in het Duits is vertaald.¹³⁾ Kitamori streeft ernaar vanuit het christelijk denken uitdrukking te geven aan de Japanse existentie getekend door de smart; dit smart-element vindt hij ook terug in het Japans Boeddhisme en in de bijbel. Deze drie vormen van smart brengt hij bijeen in een theologische context waarin de smart zelf het verzamelbegrip wordt waarin God, de Japanse mens en het christelijk geloof elkaar ontmoeten. Deze theologie van Kitamori is maar een aanzet, omdat ze alleen maar het smart-element opneemt. In feite wil Kitamori de brug slaan tussen de té objectieve Griekse theologie (wie is God?) en de té subjectieve Duitse theologie van de reformatie (hoe kan de mens vóór God staan?); God en mens te verbinden in de liefdevolle smart ziet hij als een bijdrage van de Japanse theologie aan de kwalitatieve formatie van het historisch christendom.¹⁴⁾ De andere Japanse theologen zoals bijvoorbeeld Doi, Arigà, enz. erkennen wel het vreemd zijn van het christendom, analyseren het, maar leverden tot nu toe geen bijdragen die zo belangrijk zijn als

deze van Kitamori. Verder moet nog worden gezegd dat bij bepaalde Japanse theologen de laatste jaren een sterke claim tot uiting komt om op eigen benen te staan op het vlak van de theologie, wat daarom nog geen afsluiting betekent van het westers theologisch denken.¹⁵⁾ Ook nog dit: westerse beoordelaars van de Japanse protestantse theologen, zoals Michalson en Germany, falen vaak in het onderkennen van Japanse accenten, die de Japanners dikwijls onbewust in hun Europees gerichte theologie neerleggen.¹⁶⁾

Zowel van protestantse zijde als van Rooms-Katholieke zijde is men dus nog maar nauwelijks begonnen aan de overstijging van het dilemma. *De overstijging van het dilemma, Japan en het christendom*, moet naar wij menen gezocht worden in de indigenisering of juist de japanisering van het christendom door het terug-denken en uit-drukken van de kern van de evangelische boodschap vanuit de Japanse religieuze achtergrond; men moet de boodschap laten leven vanuit de soepele Japanse religieuze grondlaag in al haar dimensies. Dit veronderstelt, dat men niet direct een Japans christendom tracht uit te bouwen door een aanpassing aan de in het verleden en in het nu bestaande gestructureerde Japanse religies; anders zou men wel eens met een doodgeboren kind in de handen kunnen staan! Men moet los komen van de aanpassingstheologie en doorboren naar wat onder de gestructureerde religies ligt; daar stoten we op bedoelde grondlaag, die in haar totaliteit onder Gods openbaring staat, maar tevens onderhevig is aan verminking van de kant van de mens. Door terug te grijpen naar de eerste pool van het dilemma kan deze grondlaag uiteengelegd worden in haar verschillende dimensies, waarvan hier enkele voorbeelden volgen: een kosmische oriëntatie, waarbij het Absolute verankerd ligt binnen deze fenomenale wereld en waardoor de belangstelling van de Japanner sterk gericht is op de binnenwereldse werkelijkheid; een tendens om zich te groeperen rondom een beperkte sociale kern; een afkeer van en de moeilijkheid om zuiver rationeel en abstract te denken, wat samengaat met een sterke neiging tot intuïtie en emotie; een aanleg tot tolerantie en combinatie omdat Japan verdraagzaam is op religieus en ideologisch gebied en gemakkelijk religieuze ideeën opsloort. Deze dimensies kunnen ook geheel of gedeeltelijk aanwezig zijn bij andere volkeren waar ze echter een eigen aparte gestalte krijgen; ze zijn ook binnen elk volk onderhevig aan accentverschuivingen in de loop

van de tijd, maar ze zullen steeds de specifieke wijze bepalen, waarop elk volk zich opstelt ten aanzien van de werkelijkheid. Zoals vanuit deze grondlaag de uit het Aziatisch continent afkomstige religies en ideologieën geïmporteerd werden en worden, zo moet ook het christendom geïmporteerd worden door terug te grijpen naar deze diepe grondlaag, er de evangelische waarden in te laten zinken en van daaruit zich te laten uitbouwen naar de dimensies eigen aan deze grondlaag. Het behoeft geen betoog dat de evangelische waarden binnen deze grondlaag niet alleen een functie hebben van continuïteit, maar ook van kritiek.

Enkele krachtlijnen waarlangs een Japans christendom tot stand kan komen, zouden kunnen worden getrokken. Ze moeten zich bewegen rondom voorname topics aanwezig én in het christendom én in de dimensies van bedoelde grondlaag; sleutelpunten waar omheen ook de religieuze totaalconceptie van de Japanners cirkelt. Men zou hier kunnen spreken van topics voor theologische concentratie, die bestudeerd moeten worden op een multidisciplinaire wijze. We menen, dat de huidige kerken in Japan (over voldoende gespecialiseerde krachten beschikken (Japanners en buitenlanders) die, mits hun inspanningen maar gecoördineerd zouden worden (wat nú hoegenaamd niet het geval is), deze taak tenminste in gang kunnen zetten. Deze topics zijn onder meer God of het Absolute in niet-dualistisch perspectief, de plaats van Christus, het mensbeeld, het openleggen van de evangelische boodschap mét vermijding van een té rationele benadering van de Japanner, de evangelische boodschap en de Japanse nationale context, de dynamiek van het evangelie binnen de Japanse morele opvattingen, enz.¹⁷) Deze topics geven als startpunten de mogelijkheid tot een diepere reflectie, waaruit een Japanse theologie tot stand kan komen en waardoor ook de overstijging van het dilemma in zicht komt en mogelijk wordt. Aldus kunnen de beide polen van het dilemma, Japan en christendom, naar elkaar toegehaald worden zonder enige cultuurombuging van Japan en kan een Japanse kerk tot stand komen, waarin de Japanner zich „thuis” kan voelen. Dit kan slechts gebeuren, wanneer men de Japanse mens in de diepte van zijn innerlijk gaat waarderen en binnen die diepte Gods in-wezigheid wil onderkennen.

- 1) Ryusaku Tsunoda, e.a., *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 5th pr., 1970, Vol. II, p. 349.
- 2) Voor een uitvoerige behandeling van de gehele problematiek, Ernest D. Piryns, *Japan en het Christendom: naar de overstijging van een dilemma*, Lannoo, Tiel-Utrecht, 1971, Vol. I, XV, 287 pp. en Vol. II, 394 pp.
- 3) Maurus Heinrichs, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963.
- 4) H. Byron Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont Calif., 1969, pp. 9-13; D. C. Holtom, *The National Faith of Japan*, London, 1938, pp. 21-30; J. E. Kidder Jr, *Japan before Buddhism*, New York/Washington, 1966, rev. ed., pp. 68-86, 129-130, 201-207.
- 5) Over dit eerste contact, zie de uitvoerige studie van J. H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967; een overzicht van het Japans boeddhisme bij E. Dale Saunders, *Buddhism in Japan*, Tokyo, 1972, pp. 89-245.
- 6) Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-suijaku Theory (Monumenta Nipponica Monograph)*, Rutland Vt/Tokyo, 1969.
- 7) Hajima Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*; Philip P. Wiener, ed., Honolulu, 1968, rev. eng. tr., pp. 345-587.
- 8) Voor een historisch overzicht, zie Joseph Jennes, *A History of the Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*, Tokyo, 1973, rev. enl. ed., pp. 3-157; C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley/Los Angeles, 1967, 2d pr. corr.
- 9) Robert N. Bellah, *Values and Social Change in Modern Japan*, in *Asian Cultural Studies*, Tokyo, 1962, nr. 3, p. 39.
- 10) Voor een korte analyse, Cyril H. Powles, *Foreign Missionaries and Japanese Culture in the Late Nineteenth Century: Four Patterns of Approach*, in *The Northeast Asia Journal of Theology*, Tokyo, 1969, nr. 3, pp. 20-22.
- 11) Maurus Heinrichs, *Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith*, in *Teaching all Nations*, Manila, Vol. IV (1967), pp. 144-161 en *An Attempt at a Systematic Theology along Eastern Lines of Thought*, *ibid.*, pp. 327-339.
- 12) Over de Mukyokai, zie bijv. Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, Philadelphia, 1960, pp. 18-34; Mitsuo Miyata, *Der Politische Auftrag des Protestantismus in Japan (Evangelische Zeitstimmen XVIII)*, Hamburg, 1964, pp. 52-95.
- 13) Kitamori Kazo, *Kami no Itami no Shingaku*, Tokyo, 1946; Engelse vertaling, *Theology of the Pain of God*, London, 1966; Duitse vertaling, *Die Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen, 1969; zie ook Hans Jochen Margull, *Zur gegenwärtigen theologischen Arbeit in Japan*, in *Verkündigung und Forschung. Beihefte zu „Evangelische Theologie“*, München, 1968, nr. 2, pp. 73-87.

- 14) Kitamori Kazo, *Nihon no Kirisutokyo*, in *The Japan Missionary Bulletin*, Vol. XVII (1963), pp. 37-43.
- 15) Zie bijv. Seiichi Yagi, *The Dependence of Japanese Theology upon the Occident*, in *The Japan Christian Quarterly*, Tokyo, 1964, pp. 258-261.
- 16) Wat Michalson betreft, zie noot 12; verder Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan. A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960*, Tokyo, 1965.
- 17) Ernest D. Piryns, *op. cit.*, Vol. II, pp. 306-335.

J. M. VAN DER LINDE

Evangelisatie en humanisatie in de 17e en 18e eeuw

Een zendingshistorische verkenning

In zijn *Director's Report*, door Philip Potter op de wereldzendingconferentie te Bangkok op 31 december 1972 uitgebracht, heeft de secretaris-generaal van de Wereldraad van kerken waarderende woorden geuit voor de samenhang van evangelisatie en humanisatie bij missie en zending in de geschiedenis.

„De christelijke zending heeft zich van het begin af bekommerd om gerechtigheid voor en welzijn voor de mensen. De vroege kerken in het Middellandsezegebied en de monniken in Europa leggen de fundamenten voor een breed gebaseerd economisch en maatschappelijk leven, door hun verkondiging van het evangelie van de bevrijding van de mens van de krachten van de natuur en van de vrees voor elkaar. Deze traditie is voortreffelijk voortgezet in de laatste tweehonderd jaar, door de nieuwe zendingsbeweging vanuit Europa en Noord-Amerika aan de rest van de wereld, door evangelische verkondiging en onderricht, door werk van school en opvoeding, medische verzorging, agrarisch en maatschappelijk werk.”¹⁾

Telt men deze korte opsomming van evangelisatie en humanisatie na, dan schijnt dr. Potter een drieslag te waarderen: de vroege kerken, de monnikenorden der Middeleeuwen en daarna en de nieuwe zending van circa 1750 tot heden. Moet men zo tellen, dan valt de tijd van 1600 tot 1750 eruit. In wat hier volgt poogt de schrijver voor dat tijdvak na te trekken wat in de Nederlandse protestantse kerken en gemeenschappen wel of niet leefde ten aanzien van wereldzending en -humanisering.

Was voor de kerk, de zending, de theologen en vooral voor de leden van de kerk, die feitelijk de grote rol in deze dingen speelden: de kooplieden, reders en bankiers van genoemde tijd, het heil voor anderen alleen verbaal mededeelbaar en puur persoonlijk en spiritueel bedoeld, of had het Evangelie een diakonische of zelfs een sociaal-kritische dimensie?

Ging de gereformeerde kerk en zending in Nederland, de gereformeerde

koopman, planter en soldaat ervan uit dat de Heiland vrijwel „Weltlos“ was, en dat het heil individueel en privatiserend werkt? Of waren er stemmen in die tijd van wereldwijde expansie die aan het heil nadere vormgeving, terwille van de gerechtigheid en solidariteit, wilden geven? Het is mij bekend dat overwegingen, gefundeerd op twintigste eeuwse situaties, niet mogen worden toegepast op decisies die gevallen zijn in vroegere eeuwen. Niemand zal Voetius er boos op aan kijken omdat hij nog niet de UNCTAD I bijeen riep of geen ontwikkelingssamenwerking propageerde. De geschiedenis, zegt Kenneth Cragg, is niet omkeerbaar en niet anachronistisch, historici soms wel. Hij voegt er aan toe: het universele is altijd onder de hoede van het bijzondere en speciale, van bepaalde mensen, omstandigheden, gelegenheden en plaatsen. 2) Daarvan neem ik goede nota, en vraag of het legitiem is te zeggen dat de kennis van de intrinsieke samenhang van evangelisatie en humanisatie, van kerugma en diakonia, van profetie en mystiek altijd en overal tot de toerusting van de kerk van Christus behoort, en ook in de tijd van 1600 tot 1750 erkend werd.

COMENIUS EN DE VERBETERING DER MENSELIJKE DINGEN

De thematiek: wereldevangelisatie en -humanisatie, werd in de zeventiende eeuw in het hart van Nederland gekend, maar door weinigen begroet, en bijna door ieder die er kennis van nam als onzinnige utopie en arrogantie verworpen.

Een Nederlander, Louis de Geer, staalmagnaat in het lutherse Zweden, maar geworteld in de gereformeerde religie, zag veel in de pansofisch gekleurde theologie en pedagogiek van de Tsjechische bisschop der Boheems-Moravische Broeders Jan Amos Comenius. Eerst stelde hij in Elbing Comenius in staat aan zijn pedagogische en didactische ontwerpen te werken, daarna zijn het een zoon en twee kleinzons de Geer die de balling Comenius in Amsterdam in de jaren 1656-1670 ruimte om te leven scheppen en uitgaven van zijn werk mogelijk maken. 3)

Comenius voltooide zijn hoofdwerk *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* in Amsterdam. Dit „Algemeen beraad over de verbetering der menselijke dingen“ vat zijn levenswerk samen. Kort gezegd: deze wereld is het adres zowel van de alomvattende evangelisatie als van

de alomvattende humanisatie. Emendatio, verbetering van de wereld, is een begrip dat Comenius van vele voorgangers overnam en met vele tijdgenoten in Europa besprak. Pansofia, Pampaedia en Panorthosia, dat is respectievelijk: wijsheid voor alle mensen op alle dingen betrokken, opvoeding van alle mensen in alle dingen, en het recht zetten van alle mensen en dingen, zijn drie centrale begrippen in zijn *Consultatio Catholica*. Hoeveel lading Comenius, in successie staande met Cusanus, Alsted, Campanella, Böhme en Johann Valentin Andreae, met zich mag voeren, hij geeft in dat hoofdwerk ongetwijfeld de prioriteit aan bijbels denken. Pansofie leidt hij niet af van Plato of Paracelsus, maar van Paulus en is missionair gericht. Diverse malen citeert hij Kolossenzen I, 27, 28: Christus de hoop der heerlijkheid moet bekend gemaakt worden onder de heidenen, ieder mens moet in alle wijsheid (en pasci sophiai) onderricht worden, om ieder mens in Christus volmaakt te doen zijn. Dit woord verbreedt hij met uitvoerige bijbelse argumentatie om zijn tijdgenoten in school, kerk en overheid te wijzen op de roeping tot wereldzending. In het vierde boek van zijn *Consultatio Catholica* werkt Comenius dit uit als Pampaedia: alle mensen moeten door alle dingen van de grond af tot die door Paulus genoemde volkomenheid worden geleid: omnes, omnia, omnino. Wereldevangelisatie en -humanisatie klinken bij hem als volgt:

„De noodzaak van een opvoeding die alle mensen volmaakt, zit daarin dat het God, de mens en het rijk der dingen zelf aan die volmaaktheid is gelegen; God, opdat Hij niet bedrogen wordt in het doel dat Hij zich met de mensen stelde; de mens, opdat hij zijn gemeenschap met God, dat is zijn zaligheid, niet verliest; de wereld der dingen, opdat ze niet voortdurend aan de vruchteloosheid onderworpen zijn, wanneer de mensen hen verkeerd gebruiken, noch tot eer van God, noch tot eigen heil.”

De chiliast Comenius formuleert de thematiek der humanisatie in het zesde boek van de *Consultatio Catholica*, de Panorthosia, de leer van het herstel der dingen. Lokaal, regionaal, nationaal en mondiaal werkt hij concretisering uit, die zowel tot het heil als tot het wel-zijn der mensen op aarde moeten dienen. Als maar Sapientia, Pietas en Politeia (filosofie, vroomheid en staatkunde) samen optrekken. Als maar de leiders in school, kerk en overheid in Europa zich willen herinneren dat zij met en voor alle mensen tot de essentialia, de wezenlijke dingen, geroepen zijn:

leven in geloof, hoop en liefde, en willen staan en gaan in de verantwoordelijkheid van het drievoudig messiaanse leven, profetisch, priesterlijk en koninklijk, waarin Christus zelf de leiders in kerk, overheid en wetenschap stelt. Dat is de roeping van „de lichten van Europa” in dienst aan de wereld. Daarbij is Comenius een der weinigen in zijn tijd die in Mattheus 24 de evangelisatie van de oikumene beschrijft als anticipatie op de voltrekking aller dingen in de eschatologische vervulling.

Comenius heeft de toon in Nederland voor wetenschap, kerk, noch overheid kunnen zetten. Dat is te betreuren als men zijn werk nu op afstand overziende, kan beoordelen als van een man die een grote dynamiek had kunnen brengen in het leven van het corpus christianum van zijn tijd. Hij was op indrukwekkende wijze bezig met de motieven vertikaal en horizontaal, exclusief en inclusief, verwachting en actie, gemeente en wereld, bekering en vorming. Zijn apostolaire, pedagogische theologie kan „politieke theologie” genoemd worden, omdat hij de levenssituaties der mensen en volken veranderbaar zag en deze verandering propageerde vanuit de bevrijding in Christus.

Zinzendorf, die via Jablonski het bisschopsambt van Comenius ontving, kwam in 1738 in Amsterdam, vervuld van grootse plannen tot wereld-evangelisatie. Hij organiseerde daar in 1746 de eerste Nederlandse protestantse zendingssociëteit, in oecumenische opzet. De profetenmantel van Comenius, het staan voor grootse ontwerpen van wereld-verandering in samenhang met wereld-zending viel niet op Zinzendorf, hoewel hij leerling was van A. H. Francke, een der geestelijke erfgenamen van Comenius' werk. 4) De Hernhutters hebben in Nederland en in de Nederlandse koloniën veel bijgedragen ten aanzien van evangelisatie en humanisatie. Maar Comenius' invloed stond daarbuiten. Zinzendorf noch zijn opvolger Spangenberg hebben een idee gehad van wat de oude Tsjechische „leraar der volken” eens, wijzend op de vorming der christenheid tot mondiale verantwoordelijkheid, bewoog.

HAUSSE IN 17e EEUWSE ZENDINGSTHEOLOGIE

Het besef dat Nederland en de Nederlandse gereformeerde kerk een opdracht had tot wereldevangelisatie kreeg een eerste erkenning in de kerke-raad van Amsterdam in 1598. Stimulator was Petrus Plancius, een man

die noch als theoloog, noch als kartograaf, noch als aandeelhouder van de Oost-Indische Compagnie, witte oningevulde plekken op de aardglobe verdroeg. Plancius is een symbool van de relatie scheepvaart, koloniale handel en kerk in de zogenaamde Oude Hollandse Zending. A. A. van Ruler heeft over dat samengaan van handel, kolonie en zending nagedacht en geschreven. Hij beschreef de Nederlandse gereformeerde notie van kolonisatie en zending in de 17e eeuw als niet zozeer vanuit de kerk dan wel vanuit de staat gedacht. Hij noemde haar veel minder sacraal dan de Spaans-Portugese, rooms-katholieke notie van kolonisatie. De pax romana legde zich als een strakke koepel over de wereld. In Nederland dachten de gereformeerden niet aan een rijk overzee, veel minder sacraal, veel minder definitief, en veel ruiger en nuchterder, voorlopiger en incidenteler. De handelsfactorij is de oorspronkelijke spil van de kolonisatie in Nederlands-gereformeerde zin. En handel, aldus Van Ruler, is een zeer nuchtere en zeer wisselvallige bezigheid van de mens met de stof. 5) Men kan uit deze analyse opmaken dat zulk een optiek aan evangelisatie noch humanisatie der volken overzee prioriteit zal geven.

Het lijkt mij overigens dat Van Ruler de gang van zaken niet geheel juist weergaf. De gereformeerde kerk wilde in haar grondvergaderingen, althans in Zeeland, Holland en West-Friesland, wel degelijk voor wereld-zending opkomen. Maar de handelsoverheid perkte haar mobiliteit in en was gesteld op predikanten die zich als ambtelijke „service” voor de kleine Nederlandse kerken zagen rond fort en factorij overzee. De brieven van de buitenlandse kerken aan de classis Amsterdam in de 17e en 18e eeuw spreken hierin duidelijke taal. Een uitzondering vormen vele brieven van Java, Ambon en Ceylon.

Nederlandse gereformeerde theologen vertonen in de 17e eeuw een hausse in produktiviteit in zendingstheologisch denken, als in de 18e noch 19e eeuw herhaald is. Jean Taffin, predikant in Vlissingen, neef en naamgenoot van de vermaarde leider der Hugenoten, opent in 1609 de rij van hen die tot wereldzending oproepen. Hij verborg de roep in een commentaar op Openbaringen, waarvan in drie jaar twee Franse en een Nederlandse editie verschenen. 6) Taffin in 1609, Heurnius in 1618, Walaeus in 1622, Willem Teellinck in 1622, Udemans in 1638 hebben invloed op kerkvergaderingen en gemeente.

De zendingstheologie die Taffin in het kort geeft is een theologie van ver-

wachting. Hij bouwt deze op de Christologie, op het Rijk van God en op de Voorzienigheid. Christus nam onze natuur aan. In Hem is de mensheid geheiligd. Hij is de verzoening voor alle soort van mensen. Hij is wereldheiland, in zover de mensen in Hem geloven. Zijn dood verzoent het menselijk geslacht. De kerk is daarom één, in alle plaatsen en volken. God maakt geen verschil tussen de mensen. De Voorzienigheid schept nu nieuwe gelegenheden: reformatie en ontdekking van de nieuwe wereld vallen samen.

Willem Teellinck populariseert dit denken in zijn *Ecce Homo* van 1622. Godefridus Udemans breidt een vroeger geschrift in 1638 uit tot een uniek sociaal-ethisch handboek voor zeeman en koopman, sleutelfiguren in de begonnen kolonisering.

Academische oefeningen leiden bij Gisbertus Voetius in Utrecht en Johannes Hoornbeek, eerst in Utrecht, daarna in Leiden, tot een missiologie in nuce. Antonius Walaeus, dogmaticus in Leiden, offert tien jaar lang privacy en studietijd door in eigen huis studenten voor de zending te vormen in zijn Seminarium Indicum, 1622–1632.

Ze denken allen vanuit de kerk. Zij en de besten onder de predikanten der diverse handelskerken overzee, hebben het als een halve of hele babylonische gevangenschap der kerk gevoeld en beschreven, dat de handelscompagnie in feite uitmaakte of en hoe ver het apostolaat onder de volken van Azië, Amerika en Afrika mocht gaan. Er waren onder de grote kooplieden, bankiers en reders calvinisten uit de Zuidelijke Nederlanden, als bijvoorbeeld Willem Usselincx, die missionaire dagdromen trachtten in te bouwen in de handelsoctrooien voor overzee, en deze apostolair wilden kleuren. Maar dat gaf veel lippendienst. De gereformeerden waren het eens over een drieslag van motieven, waarom het nu de kairos voor het Nederlandse aandeel in de wereldzending was:

- a. open horizonten op de nieuwe wereld van Oost- en West-Indië en Amerika,
- b. de vruchten van de reformatie te tonen in een hervormde kerk, theologie en christelijk leven,
- c. het besef te leven in het eschaton.

Nu worden de fundamenten voor de bekering van de gehele wereld ge-

legd, zegt Jean Taffin. De niet-christelijke volken, die hij op een derde van de wereldbevolking schat, zijn het adres van het Evangelie.

Heurnius somt een hele rij van zendingsmotieven voor de Nederlandse kerk op. De kerk moet haar ijver en haar geloof in de missionaire onderneming investeren en de handelscompagnieën hun geld. Zo wordt Gods eer op aarde bevorderd en de eigen kerk gered van een verstikking in de begonnen welvaartsstaat. Ook hij wijst op de plicht het uur nu te verstaan. „Wij leven tussen twee avonden: hier neemt de paus het licht der waarheid weg en ginds Mohammed.”

Voetius en Hoornbeek systematiseren voor hun studenten wat ze aan de katholieke theologen van Thomas Aquino af tot tijdgenoten als Acosta ontlenen, en bij enige reformatorische auteurs kunnen lezen, en voegen dat in een eigen raam van zendingstheologisch en kerkordelijk denken in. Voor ieder was duidelijk dat de sleutel tot het uitwerken van evangelisering en humanisering bij de koopman, reder, bankier en planter lag. Die ontkenden wat hun theologen schreven niet. Maar de vraag was: wat mocht het kosten? Van Ruler vatte al samen: Koophandel is wisselvallig, nuchter, ruig, incidenteel, niet sacraal. Vijf adjectieven die geen grote verwachting wekken voor een bewuste en volgehouden evangelisering en humanisering van de volken.

De kooplieden zouden de volgende omschrijving van de geschiedenis van Engeland, hun concurrent bij uitstek, wel hebben herkend voor zichzelf. “Curiosity, commerce and a sense of mission combined to make us a nation of extroverts”, zegt Max Warren.⁷⁾ Niet iets om beschaamd over te zijn, vindt hij, mits proportie en perspectief bewaard bleven. Voor zijn land legt hij de periode 1875–1895 apart, toen “in a fit of absence of mind” een British Empire moest gecreëerd worden. Nederland heeft reden een soortgelijk voorbehoud te maken voor die tijden en plaatsen, waar de koopman gevolgd door soldaat en ambtenaar, proportie en perspectief vergat.

De Nederlandse theologen in de 17e eeuw hebben uitnemende werken geschreven en getracht in een trage kerk ongeduld en actie te wekken, maar ieder wist dat de propagatio van de gereformeerde religio in feite lag bij hen die de regio van Azië, Amerika en Afrika, althans aan de kusten, in handen hadden. Udemans was in 1638 vol goede moed. Alles moest nog beginnen. De titel van zijn kolonisten-catechismus is zijn pro-

gramma: „*T geestelijk Roer van 't Coopmansschip*: dat is: Trouw bericht hoe dat een Coopman en Coopvaerder hem zelve gedragen moet in sijne handelingen, in vrede en oorlog, voor God en de mensen, te water en te land, inzonderheid onder de heidenen in Oost- en West-Indië: ter ere Gods, stichting van Zijn gemeenten, en zaligheid zijner ziele, en tot het tijdelijk welvaren van het vaderland en zijn familie.” Dat ziet er uit alsof de wereld er was voor de kerk, het vaderland en de koopman. Maar Udemans geeft het koopmanschap een norm, een geestelijk roer. Hij waagt zich aan een christelijke ethiek voor koopman en zeeman, die hij een roeping en een ambt toekent, kennelijk in het rijk van Christus. Hij begrijpt dat met het uitzeilen naar alle delen der wereld heel wat gewetensvragen zijn gegeven, waarop moet worden ingegaan, want oude en nieuwe theologanten zwijgen erover. Chrysostomus en Thomas suggereren dat een christen geen koopman kan zijn. Udemans zegt dit te willen toetsen aan de Schrift en aan een gezond verstand van wat gerechtigheid is.

Het staat voor hem vast dat koopmanschap een eerlijke zaak is, mits gedreven in gerechtigheid en vrees des Heren. Hij wijst op Bucer, die daar al goede woorden over gezegd had. In ruim 600 bladzijden gaat Udemans in op de samenhang van overzeese handel, uitbreiding van het rijk van Christus en het concrete gedrag van de christen in de politieke en sociaal-economische vragen overzee. Hij vangt het verwijt dat theologen zich niet met politieke zaken hebben te bemoeien, op met eraan te herinneren dat profeten als Elia, Jeremia en Amos en een apostel als Paulus dit ook al te horen kregen, en in de eigen tijd niemand minder dan dr. Gisbertus Voetius. Udemans zegt dat zeker het ambt der theologen allereerst geestelijk is „om de mensen te leren stormen op de hemel”, maar niettemin zich ook met alle grote en kleine verantwoordelijkheden van mensen moet inlaten. Een theoloog moet kritisch oordelen „tusschen bloedt en bloedt, tusschen handel en handel, tusschen schade en schade. Hij moet een smelter zijn onder het volck des Heeren, om haer wesen te ondervinden en te beproeven.” Hij staat in de lijn der profeten, hij moet landlieden, zeelieden, krijgslieden, koningen en prinses vermanen tot hun roeping.

Voor Udemans is niet de eigenbaat van vaderland en koopman de norm, maar de gang van het rijk van God. In de koopman en in zijn kerk in

andere werelddelen komt het op de kwaliteit van het christen-zijn aan. In hoofdstuk I tot III wordt daarom het normatief karakter van het koopmanschap overzee uitvoerig beschreven. Niet de jacht op eigen belang, maar het liefhebben van Gods woord en wil sta centraal. In hoofdstuk IV volgt een beschrijving van Oost- en West-Indië, dat waren de kusten van zo ongeveer de gehele wereld buiten Europa. Udemans moedigt het uitvaren aan, maar geeft niet zomaar een markt vrij. Het komt overal aan op de kwaliteit van de handelskerk en het ambt van de koopman. Voor een goed exempel wijst hij op de Engelse kerk in Nieuw-Engeland.

In ditzelfde hoofdstuk komen ook de regels voor slavernij voor. Ook hier perkt Udemans in en stelt regels die tegen exploitatie van mensen ingaan. Christenen mogen geen slaaf zijn en in ieder geval niet blijven. Slavernij kan voorkomen bij rechtvaardige oorlog of koop van rechtmatige bezitters. Een christen zal zijn slaven terstond tot het christelijk geloof hebben te leiden, en dat houdt na een termijn de vrijlating in. Ze zijn onze broeders. Trouwens sinds een arrest van de Hoge Raad in 1521 kunnen Nederlanders „die van naturen altijd plegen vriendelijk te sijn”, niet anders doen dan christen-slaven vrijheid te schenken. Handel in Indianen, Negers en Turken, zoals de Portugezen die kenden en de Nederlanders in het midden van de 17e eeuw zullen overnemen, wijst Udemans als vervloekte en anti-christelijke kramerie af.⁸⁾

In hoofdstuk V en VI volgen regels voor oorlog en vrede.

Het boek is na twee jaar herdrukt, en dus wel gelezen. Maar door wie, en had het merkbare uitwerking? Te oordelen naar 17e eeuwse auteurs: weinig of niet. Er zijn goed geleide kerken onder de inheemse bevolking op Java, Ambon, Ceylon en Formosa ontstaan. Een reeks predikanten en zeker ook ambtenaren of kooplieden en andere gemeenteleden hebben het apostolaat onder met name Aziaten niet strijdig gevoeld met het pastoraat onder de Europeanen. Maar in Noord-Amerika, het Caribisch gebied, West- en Zuid-Afrika domineerde de eigen-wettelijkheid der economie en de caesaropapie der handelsoverheid. “Curiosity and commerce” gaven er weinig ruimte voor “the sense of mission”. Onder de critici van deze zaken bevindt zich in Nederland Comenius. Hij trekt, 75 jaar oud, in 1667 naar de vredesconferentie van Breda, om daar Nederlanders en

Engelsen aan te zeggen dat zij voor wereld-evangelisering en wereldvrede hebben op te komen.

Comenius gaat verder dan Udemans. In zijn *Engel des Vredes* wil hij de westerse koloniserende volken en kerken leren „geen munt te slaan uit de misère en het gebrek van andere mensen, maar de humane maat van menselijk profijt in het wel-zijn der mede-mensen te zoeken. Er is overal een orde en een band van zulk een orde, de liefde, nodig, opdat niemand terwille van eigen voordeel de voordelen van anderen wegneemt en tegen de wetten der eeuwige orde handelt.”⁹⁾

Comenius roept de ambtsdragers in overheid, kerk en school op, om de wereldschaal de verderfelijke en verwarde toestanden die overal heersen, met verstandelijk onderzoek en Gods hulp te analyseren, ze te lezen doorzien, voor eens en altijd, ze grondig te verafschuw en ze grondig weg te nemen: zodat „de aangelegenheden der wereld tot een behagelijke staat van rust kunnen worden gebracht”. Beginnende Verlichting, gereformeerde theocratie en chiliastische haast gaan bij Comenius samen.

DE ROEPING DER NON-CONFORMISTEN

Bij Udemans blijkt, dat besef voor de samenhang van evangelisatie en humanisatie in het midden der 17e eeuw niet geheel ontbrak. Een verdergaan in de richting die Comenius wees, is verhinderd. Allereerst door een spiritualiserende theologie en in de tweede plaats door de overheid die de kerk binnen en buiten Nederland niet toeliet de Rubicon over te trekken om zich krachtig met het dagelijkse politieke, sociale en economische leven te bemoeien. De grote gereformeerde piëtiëten als Teellinck, Udemans, Voetius, Hoornbeek en anderen stelden zich wel teweer tegen deze inperking.

Anderzijds kan bijvoorbeeld Hoornbeek, hoe kritisch ook ten aanzien van de handelscompagnieën, wel een bijbeltekst vinden, die de koopman schikte. I Corinthe 9, 11 (de apostel die het geestelijke zaait mag in de gemeente het stoffelijke maaien) breidt Hoornbeek uit, van de microsfeer van de relatie tussen een gemeente en het levensonderhoud van een reizende apostel, tot de macro-sfeer van de koloniale onderneming.¹⁰⁾ Bij Walaeus klinkt datzelfde motief: de eer van God, de christelijke religie en de liefde voor de naaste eisen dat wij de geestelijke goederen, ons in het Evangelie geschonken, anderen mededelen, in het bijzonder aan hen

die ons in de dingen van het tijdelijke leven dienen, of van wie en door wie wij de schatten en het comfort van dit leven krijgen.¹¹⁾

Dat is een dubbele boekhouding die wordt ingevoerd. De aartsbisschop van Canterbury stelt een eeuw later op soortgelijke manier vast dat Engeland „door vrugtbare hoewel smerthafte neerstigheid” van de bevolking in de koloniën vele schatten en rijkdommen ontving.¹²⁾

Non-conformisten trachtten na 1660 de samenhang van evangelisatie en humanisatie gestalte te geven. Zijn daar in Nederland vertegenwoordigers van? De oogst is niet indrukwekkend.

De Collegiant Pieter Ploekhoy uit Zierikzee zet omstreeks 1660 in Noord-Amerika plannen op om in een rationele benadering een christelijke gemeenschap te stichten, als coöperatief werkend agrarisch verband voor have-nots, vooruitlopend op de “religion civile” van Rousseau. Hij dacht daarbij overigens aan armen uit de Lage Landen en niet direct aan de Indianen van Nieuw Nederland.¹³⁾

De Labadisten hebben in 1670 een commune in Suriname gesticht met de bedoeling of bij-bedoeling er evangeliserend present te zijn onder Indianen en Negerslaven. Door onverstand, ruzie en ziekte mislukte de opzet.¹⁴⁾

De aanwezigheid van Quakers in Nederland mag verwachting wekken. Zij waren met de Labadisten bevriend. Aanwijsbare invloed ging in de 17e en 18e eeuw niet van deze kleine, geïsoleerde groep, bespot eerst, geëerd later, uit. Engelse Quakers als Joseph Gurney en Elisabeth Fry gaven rond 1840 in Nederland mede impulsen om eindelijk tot de afschaffing van de slavernij te komen.¹⁵⁾

Een Duitse theoloog, Johann Wilhelm Kals, in Düren geboren, Utrechter van studie, predikant van de gereformeerde handelskerk in Suriname, geeft in 1756 twee luidruchtige boeken uit, die zowel de evangelisering als de humanisering van Indianen en Negerslaven in West-Indië aan de orde stelden: *Neerlants Hooft- en Wortelsonde, het Versuym van de Bekeeringe der heidenen*, en een tweede boek: *Nuttige en noodige Bekeeringe der heidenen in Suriname en Berbices*.

Merkwaardige geschriften van een Multatuli, een eeuw voor Douwes Dekker, een eerste proeve van Nederlandse koloniale j'accuse literatuur. Maar tegelijk een man die zich van de dubbele boekhouding niet geheel

los kon maken: het stoffelijke mag Nederland in de koloniën zeker maaien, als ze maar het geestelijke zaait.

Toch merkte Kals, die anders dan Hoornbeek en Walaeus wel zelf een kolonie en een handelskerk had meegemaakt, dat daarmee de zaak niet rond was. Hij komt onverwacht tot de slotsom dat de Nederlanders en andere Europeanen door huwelijk zich met de Indianen moeten verzwageren (ook met de Negers?) om tot geheel nieuwe menselijke verhoudingen te komen.

Hij worstelt met de slavernij als instituut: ziet enerzijds geen alternatief, maar valt anderzijds hard de slaveneigenaars aan: wie geeft u het recht? Als eens Saravia deed Kals veel inspiratie op bij Anglicaanse bisschoppen. Bij hen vindt hij de echte missionaire instelling. In Londen leert hij de beide missionaire genootschappen, S.P.G. en S.P.C.K. kennen en stelt ze, veertig jaar vóór Van der Kemp, aan Nederland als voorbeeld. En voor de samenhang van evangelisatie en humanisatie in een slavenkolonie zet hij een eerste werktekening op.

Kals is niet gehoord in zijn tijd. Zijn moeilijk karakter en de vele schipbreuken in zijn leven zijn daar ook debet aan. Het lijkt dat hij zich inspireerde op een geschrift van de Anglicaan Morgan Godwin, in 1680 predikant op Barbados: *The Negro's and Indians Advocate*. De schaarse incantieven in eigen tijd in Nederland t.a.v. zending-met-gevolgen trok Kals na. Maar deze querulant-in-Christus leefde een eeuw te vroeg.¹⁶⁾ Wat Kals voor ogen stond, is in zijn eigen tijd in Deens West-Indië, in Suriname, op Jamaica, in Noord-Amerika, in Zuid-Afrika en op meer plaatsen door de Hernhutters aan de orde gesteld. Maar zonder één pamflet, zonder één regel op papier over de thematische samenhang van evangelisering en humanisering tot 1848, toen Otto Nils Tank in een brochure vanuit Zeist de slavernij-verhoudingen aanviel. De Hernhutters hebben geweten dat ook de persoonlijke heilscategorieën als verzoening, bekering, wedergeboorte en nieuw leven in Christus, een concretisering van heil en wel-zijn is. Zij hebben van het begin af, zover de slavernij-verhoudingen dat toelieten, zich toegelegd op wat Voetius de hulpmiddelen van de zending noemde: medisch werk en het stichten van scholen. Maar zij ontdekten experimenteel in het veld wat de piëtistische theoretici der 17e eeuw thuis verborgen moest blijven, dat wie zich inzet voor evangelisering in een concrete tijd en onder concrete mensen in concrete verhou-

dingen, van meet af midden in de vragen naar de humanisering zit. Op papier hebben zij zich over sociaal-ethische implicaties van de zending niet geuit. Hun theologie voorzag daar niet in en zij waren veelal nauwelijks gedulde vreemdelingen in buitenlandse gebieden. In de praktijk evenwel stelden zij met name in de plantagekolonies van West-Indië een uniek exempel, door hun werk van evangelisering de vorm te geven van een ordening van het gehele leven van Indianen en Negerslaven. Zij anticepeerden daarmee op een vrijheid en zelfbeschikking die pas veel later realiteit zou worden.¹⁷⁾

Cornelis van Vollenhoven geeft het geluid van een Remonstrant. De zending was in Nederland in de 18e eeuw zo diep weggezonden in de kerk en aan de universiteit, dat na een mislukte poging in 1772, de Hollandse Maatschappij van Wetenschappen in 1776 bekoonde inzendingen op een prijsvraag over de opzet van een zendingsgenootschap voor de Nederlandse gebieden overzee uitgaf. De Maatschappij stelt in de inleiding vast dat deze prijsvraag eigenlijk niet op haar terrein ligt, maar zaak is van „een bijzonder gezelschap liefhebbers van hun Vaderland en van den Godsdienst”. Een spectatoriaal geschrift *De Vaderlander* (II, 249) weet te melden dat „enige vaderlandse heeren, politieken zegt men” deze prijsvraag stimuleerden. De inzendingen van twee theologen en een koopman worden bekoond. De theologen Hofstede en Klinkenbergh stellen een strak geleid genootschap voor, sterk tegen de overheid aanleunend, met de kerk niet dan via enkele dominees verbonden, met weinig of geen verwachting van wat de inheemse christenen zelf zouden kunnen doen, zonder enig spoor van een stimulerend zendings-theologisch denken, zonder enige analyse van sociale en economische problemen in de koloniale verhoudingen. Wel tekenen beide predikanten verzet aan tegen de grote zeggenschap der overheid in de kerken overzee.

De remonstrantse koopman Cornelis van Vollenhoven is hun meerdere. Hij trekt enkele lijnen die Hoekendijk wellicht met vreugde als verwijzing naar een sjaloom-theologie zal herkennen. De koopman stelt zonder discussie vast, dat de Voorzienigheid Nederland bezittingen schonk. Ook een non-conformist stelde daarover in 1776 aan de Voorzienigheid geen vragen. Hij staat in de lijn van Udemans en Comenius, als hij er op wijst dat de werelddelen niet primair ter wille van handel en eigen welvaart met elkaar zijn verbonden, maar dat de evangelisering der wereld eerste

doel moet zijn. Hij gaat verder dan Voetius en Hoornbeek en meer in de richting van Comenius en Kals, als hij in zowel bijbelse als aufgeklärte formulering zegt dat deze evangelisering „een algemene broederlijke maatschappij over den gantschen Aardbodem” zal invoeren, want vele zijn de profetieën „omtrent de algemeenheid en uitgestrektheid van het Rijk van de Messias”.

Wreedheid en schraapzucht van de wereldlijke arm en de koophandel ziet hij bij rooms-katholieken en bij protestanten. Over geoorlooftheid van slavernij wil hij zich eerst niet uitlaten. Hij verwijt de planters wel dat zij de slaven alleen als arbeidsvermogen waarden. Wat verder in zijn verhandeling komt hij er op terug: Neger-slaven zijn mensen zoals wij, behandel hen goed. Welk natuur- of volkerenrecht maakt Europeanen bevoegd „om zulke verheven wezens en kunststukken des Almachtigen als redeloos vee te behandelen?” 18)

Zulke geluiden bij een koopman in 1776 zijn niet niets. Maar gevolgen hadden ook zijn inzichten nog niet. In Engeland is in deze tijd de strijd om de emancipatie der slaven al begonnen. In Nederland zal in het midden der 19e eeuw een theoloog, tevens politicus, Wolter Robert van Hoëvell, de strijd in parlement en pers aanbinden zowel voor recht en vrijheid voor de Javanen in Oost-Indië als voor de neger-slaven in West-Indië. 19)

Dan is ook sinds 1797 vanuit Rotterdam het Nederlandsch Zending-Genootschap begonnen, dat in Zuid-Afrika en enigermate in West-Indië, maar vooral in Nederlands Oost-Indië bewuste evangelisering inzet, de visioenen van de grote piëtisten voortzettend.

Daarmee is het einde voor deze verkenning gegeven. Tot slot wil ik nog op een bron van informatie wijzen: de Spectatoriale Geschriften.

Justus van Effen is naar Engels model gangmaker in Nederland met zijn *Hollandsche Spectator* (1731–1735). In een gezapige tijd, met groot gebrek aan missionair élan stelde Van Effen met zijn bentgenoten de gebreken van de maatschappij en van de kerk aan de orde.

Evangelisatie, zending is schaars: de Spectator klaagt over de grote vermagering van de kerkgeschiedenis. De vroege kerk richtte zich nog op de volheid der heidenen, maar daarna kwam het verval, koningen zoeken aardse belangen en theologen brengen door hun subtiliteiten scheuringen teweeg. Toekomst heeft de kerk alleen nog als zij het Brits model volgt:

„uit den boezem der Reden de wezentlijkste lessen te halen aan welkers opvolging der menschen tijdelijk en eeuwig geluk door een onbreekbaren band verknogt is”. (I, 552)

De Spectator is kritisch ten aanzien van het koloniale optreden: „de vraag is of alle champignons van het geluk binnen den tuin van den ongekrekten eerlijkheid zijn opgegroeit. Al te waarschijnlijk is het dat het er verre vandaan is”. Oost-Indië-vaarders laten hun geweten aan de Kaap en nemen het op de terugreis weer mee. Het laagste volk pakt in de koloniën de baantjes, voeren een godvergeten manier van koophandel en toch gaat ieder naar het Avondmaal. (VI, 512)

Alternatieve plannen heeft de Spectator niet. Hij is alleen moraliserend toeschouwer. Over de slavernij babbelt hij het volgende aan elkaar: 1. Slavernij is een zedelijk begrip; wie van wezenlijke deugd ontbloot is, is slaaf. 2. Door oorlogsrecht of burgerlijke wet kan men het meesterschap over zichzelf verliezen. 3. Dat is te bagatelliseren: ergste slavernij is de onderdanigheid van een zwak en lafhartig gemoed, dat geen redelijke heerschappij meer over zichzelf heeft. (V, 465)

Udemans in 1638 en Kals in 1756 spreken betere taal. Maar de sfeer van het spectatoriale koffiehuis won het in Nederland. In 1828 pas wordt een slaaf van ding tot persoon verklaard. Deïsterij wijst de Spectator af, maar vaart aan de zending zal hij niet geven. Het komt op algemene deugd en plicht omtrent God, de evenmens en onszelf aan. „’t Is de christelijke religie alleen niet die dit heilzaam uitwerksel voortbrengt. Hoewel zij daartoe wel de bekwaamste is, ’t is wat voor Religie het ook wezen mag, die maar een gezond denkbeeld heeft van een eeuwig Wezen, ’t welk de menschelijke t’zamenleving bemind, ’t welk beloond ’t geen dezelve koestert en straft ’t geen dezelve kwetst. De wijze Heidenen hebben zowel als wij die dierbare vrugt van de Religie gekend.” (I, 560)

En mocht Udemans indertijd al zeggen dat geen theoloog vrij kan blijven van een politiek oordeel, de Spectator, die de predikanten vooral niet als onmiddellijke gezanten van Christus wil zien (I, 503) wil dat zij zich „met grote omzigtigheid” gedragen, zich niet te hoog en niet te laag achtend (I, 510) en zich niet met staatszaken bemoeiend. (II, 243) Een aanmoediging die zonder veel moeite door geadresseerden is gehoord.

Als een nieuwe tijd gaat aanbreken in de figuur van J. Th. van der Kemp en de oprichting van het Nederlandsch Zending-Genootschap (1797),

blijken de navolgers van Van Effen dit te plaatsen in het kader van de stichting van de vele menslievende verenigingen in de 18e eeuw. J. Hartog plaatst het N.Z.G. in één hoofdstuk met de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, de Maatschappij tot redding van drenkelingen, het Instituut voor Doofstommen te Groningen en Sociëteiten voor weduwen. 20)

Hartog bericht overigens dat de bladen *De Vaderlander* en *De Grijzaard* de oprichting van een Zendingsgenootschap begroetten: Voltaire en de zijnen konden hier weerstand vinden, ook zou het gevaar van de Halve Maan in de Nederlandse koloniën kunnen worden ingeperkt door de zending.

Als epiloog: In 1776 ried Petrus Hofstede, prijswinnaar van een ontwerp voor een zendingsgenootschap, aan, onder de weesjongens aanstaande zendelingen te zoeken.

Cornelis van Vollenhoven keek ook naar de weeshuizen: „neem die jongelingen, de algoede Voorzienigheid geeft hen mild de vereiste zielvermogens.” Zij zijn bovendien goedkoop. Instrueer hen „bedaard, langzaam en wel te werken, niet voorbarig en driftig”. Ironie in de geschiedenis! Dit votum is kostelijk, maar anders, verhoord, anderhalve eeuw later. De Amsterdamse weesjongen Hendrik Kraemer bracht alle vereiste „zielvermogens” een leven lang in de wereldzending in, hij was niet bedaard, niet langzaam, wel goed, en tot heden zien sommigen zijn apostolaat in de samenhang van evangelisatie en humanisatie als voorbarig en driftig. Anderen weten dat hij de dubbele boekhouding van Kolonie en Zending afsloot.

1) Ph. Potter, *Christ's Mission and ours in Today's world. Director's Report*. W.C.C. 31 dec. 1973, stencil.

2) Kenneth Cragg, *Christianity in World Perspective*, London 1969², p. 19.

3) W. Rood, *Comenius and the Low Countries*. Amsterdam 1970.

4) Erhard Peschke, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, Berlin 1966, II, SS. 206-218.

5) A. A. van Ruler, *Visie en Vaart*, Amsterdam 1947, blz. 160.

6) Jean Taffin, *Claire exposition de l'Apocalypse, ou Révélation de St. Jean avec Déduction de l'Histoire et Chronologie*, 1609. In 1611 een Nederlandse vertaling in Middelburg uitgegeven: *Een clare wtlegginge vanden Apocalypsis*. De verwijzing naar dit werk dank ik aan Dr. James Tanis te Harvard.

7) Max Warren, *Perspective in Mission*. London 1964, pp. 13f.

8) Godefridus Udemans, *T Geestelijk Roer van 't Coopmannschip*. Dordrecht 1640, den tweeden druck. Opnieuw uitgegeven in Dordrecht 1965.

9) Jan Amos Comenius, *De Engel des Vredes*, (Angelus Pacis), vertaald door R. A. B. Oosterhuis, Utrecht z.j.; Klaus Schaller, *Jan Amos Komensky, Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, Heidelberg 1970, SS 93-103.

10) *De Conversione Indorum et Gentilium*. 1669. De bewerking van dit boek door Hendrik Velze in 1732 uitgegeven: *Sorg en Raad aangaande de Evangelieprediking in Oost en West Indiën* maakt duidelijk dat voor Hoornbeek dit ethische politiek was.

11) *Necessitas ac forma erigendi collegii seu seminarii Indici*. Opera II, p. 437.

12) J. G. Kals, *Neerlands Hooft en Wortelsonde*, 1756: *Leer-reden van den Aartsbischop van Canterbury*.

13) Cornelia W. Roldanus, *Zeventiende eeuwse geestes-bloei*, Amsterdam 1938, blz. 139-151.

14) H. van Berkum, *De Labadie en de Labadisten*, Sneek 1851, blz. 133 vv.

15) R. Reinsma, *Een merkwaardige episode uit de geschiedenis van de slaven-emancipatie*, Den Haag z.j., blz. 14 v.

16) Een monografie over Kals is in voorbereiding.

17) K. A. Zeefuik, *Hernhutter zending en Haagsche Maatschappij. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie, 1828-1867*, diss. Utrecht 1973.

18) *Verhandelingen uitgegeven door de Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen te Haarlem*, Haarlem 1776, dl. XVII, blz. 135-247.

19) Paul van 't Veer, *Geen blad voor de mond. Vijf radicalen uit de negentiende eeuw*. Amsterdam 1958, blz. 101-144.

20) Mr. Justus van Effen, *Hollandsche Spectator*, 1756, tweede druk. J. Hartog, *De spectatoriale geschriften van 1741-1800*. Utrecht 1890, tweede druk. J. Hartog behandelt de navolgers van Van Effen.

Wederkerigheid en de personele assistentie:

concrete aanzet en kritische vragen

EEN CONTRADICTIE?

Men is de laatste jaren intensief bezig „wederkerigheid” tot grondthema te maken van de onderlinge assistentie der kerken, o.a. op het studieuze vlak, op het terrein van de publiciteit en in de pastorale presentatie van de onderlinge kerkelijke dienstverlening.

Het eerste nummer van de tweede jaargang van „Wereld en Zending” brengt dit thema onder de titel: „Van éénrichtingsverkeer naar wederkerige assistentie”. Hier wordt in rijke mate stof geboden tot reflectie, zelfonderzoek en doorlichting van een aantal bijna onbewuste vanzelfsprekendheden die wij met ons meedragen in ons doen en denken omtrent missie en zending. Wij beperken ons in deze bijdrage voornamelijk tot het terrein van de personele assistentie vanuit katholieke gezichtshoek.

Vooraf kunnen wij hierbij al de vraag stellen of het in de feitelijke missionaire context niet wat voorbarig is te spreken over wederkerigheid. Mentaal en praktisch zitten we nog met de ballast van de eenzijdigheid. Wij zenden, wij helpen en we kunnen het ook niet laten. Bij alle onrust over de orthodoxie binnen de kerkgemeenschap is die missionaire inzet dan toch nog een gemeenschappelijke trots, een gemeenschappelijk stigma van orthopraxie. Aan de andere kant staan dan de ontvangers, de gelukkige bedankers, de bewonderaars van ons heroïsme.

In termen van wezenlijke wederkerigheid gesproken is echter de missionaire assistentie geven én ontvangen, gericht op het kerk- worden met en aan elkaar, samen op weg naar kerkgemeenschappen die vandaag en morgen zout en zuurdesem zijn in de maatschappij van hier en ginds. „In dit proces is de zending een man die op de boog van twee kerken (niet langer één zendende en één ontvangende) de wereld in geschoten wordt”, schrijft drs. G. M. M. Verstraelen-Gilhuis in haar rijk gedocumenteerde bijdrage aan het voornoemde nummer van Wereld en Zending. 1.)

Wederkerigheid is inhoudelijk verwant met partnerschap, dialoog, levens-

uitwisseling: relatiebegrippen die de gevarieerdheid en de gelijkwaardigheid van autochtone kerkgemeenschappen als basis hebben. Het gaat dan niet om de organisatorische en juridische gelijkheid van kerkstructuren, maar om de evenwaardigheid van lokale gemeenschappen in hun poging concreet en op eigen wijze vorm te geven aan het evangelie en tekenen van heil te stellen in hun geheel eigen situatie.

Behalve gelijkwaardigheid veronderstelt wederkerigheid als „interdependentie” ook een vice-versa-relatie steunend op de oerchristelijke praxis van *communio* tussen kerken. Het leven van de kerken sluit deze *communio* als levensvoorwaarde in; het is de participatie in elkaars rijkdom én ontoereikendheid.

Er wordt daardoor wederzijds ook een bewustwordingsproces op gang gebracht. Het lokale kerkgebeuren wordt organisch opgenomen in de levensstroom van het universele en verruimt daardoor zijn vitale werking; omgekeerd is universaliteit alleen maar vitaal en concreet door de geëigende zelfwerkzaamheid en de onderlinge samenwerking van de lokale gemeenschappen.

Wanneer wij nu speuren naar de feitelijke elementen van wederkerigheid op het terrein van de personele assistentie, dringt de vraag zich op of dit wel een juiste invalshoek is. Is hier niet eerder sprake van een contradictie? In haar sociologische benadering van de wederkerigheid merkt drs. L. Lagerwerf hierover kortweg op: „Ook in de personele sfeer is overwegend nog van éénrichtingsverkeer sprake.” 2)

Met name binnen de katholieke kerk springt dit duidelijk in het oog. In het reeds geciteerde artikel schrijft hierover drs. G. M. M. Verstraelen-Gilhuis: „Wij kunnen ons echter niet aan de indruk onttrekken dat, gezien het groot aantal buitenlandse priesters in veel landen, men hier zich doorgaans meer in de fase van missionaire afhankelijkheid naar onafhankelijkheid bevindt, en aan de weg van independentie naar interdependentie nog niet toe is.” 3) Uit de aangevoerde documentatie in het vervolg van ditzelfde artikel blijkt, dat men van de buitenlandse missionaris verwacht dat hij het éénrichtingsverkeer overstijgt doordat hij tevens een ontvangende is en het proces van lokalisatie op eigen wijze dient; tevens kan hij door zijn aanwezigheid de universaliteit van de kerk voor de plaatselijke gemeenschap in het licht stellen en de dialoog en de kruis-

bestuiving tussen onderscheiden lokale kerken bevorderen.

Maar keren we eerst terug naar de feitelijke gegevens. Overziet men het bestand van het Nederlandse missiepersoneel, dat per januari 1972 nog 7608 personen bedroeg, dan wordt het duidelijk, dat de wederkerigheid (nog) niet bestaat in de uitwisseling van personeel. Tevergeefs zal men in de Nederlandse kerkprovincies zoeken naar buitenlands personeel dat de dienst en het getuigenis van ginds aan ons manifest maakt.

Het is ook niet redelijk te veronderstellen, dat bij de vele werkers in het veld de oorspronkelijke missionaire motivatie doortrokken was van gedachten over wederkerigheid en levensuitwisseling tussen kerken. De scheidingslijn dienaangaande loopt echter niet gelijk met de leeftijds-categorieën, maar is afhankelijk van het persoonlijk acculturatievermogen en missionaire attitude.

STRUCTURELE BELEMMERINGEN

Wij mogen dus vooropstellen, dat praktisch en ook wel mentaal de eenzijdigheid en het éénrichtingsverkeer nog volop aanwezig is. Dit is geen schande, maar een feitelijke erfenis. Het gaat erom, dat wij ons van deze situatie bewust zijn.

Een realistische benadering van wederkerigheid betekent in de huidige fase nog: serieus op zoek gaan naar mogelijkheden tot wederkerigheid, naar nieuwe relatiepatronen waarin een veranderde missionaire mentaliteit zichtbaar wordt. Op de keper beschouwd moet wederkerigheid telkens het missionaire grondpatroon bloot leggen waarin de gelijkwaardigheid van de partners, het geven én ontvangen, schering en inslag is. De rest is – vaak onbewust – verpakking en verhulling van de eigenlijke werkelijkheid. Als we zeggen „dialoog”, vallen we vaak toch in vanuit onze machtige en vaste burcht met ónze oplossing, met ónze analyse van het probleem van de ander in plaats van sámen zoeken, sámen luisteren, sámen leren van elkaar en sámen dezelfde vraag ervaren. Wanneer de échte dialoog er niet is, zal men ginds onze helpende ijver niet onverdeeld op prijs stellen, zoals kritische stemmen uit de derde wereld ons ook wel te verstaan geven.

Er zijn ook structurele belemmeringen voor wederkerigheid vanuit de eigen katholieke missietraditie. Zoals drs. J. van Engelen in zijn bijdrage over wederzijdse missionaire assistentie uitvoerig aantoont, bestaat er

binnen de katholieke kerk de erfenis van een sterk vanuit het centrum bepaalde missietraditie met de – minstens feitelijke – doelstelling de westerse vormen van kerkzijn elders over te planten. 4)

Hiermee hangt ook samen, dat de uitzending van personeel in eerste instantie gewijde ambtsdragers betrof ginds verschijnend als Melchisedek-figuren, van heel ergens anders komend en een niet autochtone sacraliteit vertegenwoordigend. Deze sacraliteit werd iets meer als „heil” zichtbaar door de begeleiding van medische, sociale, technische en educatieve hulp. De boodschap als zodanig bleef hierbij wat ambivalent, noodzakelijkerwijze.

Met name voor Zuid-Amerika heeft de personele assistentie lange tijd hoofdzakelijk bestaan in de uitzending van kant-en-klaar-leiders, die het gebrek aan lokale kerkleiders moesten ondervangen. Zo komt het daar nog voor, dat 75% of meer van de kerkelijke voorgangers buitenlanders zijn. Dit werd mede veroorzaakt door het romeinse uniforme patroon van kerkstructuren en theologische vorming en de juridische uniformiteit met betrekking tot de ambtsdragers. Het gebrek aan autochtoon kader en autochtone vormen van kerkelijk leven belemmerde zodoende een verrijkende wederkerigheid. Gelukkig valt er de laatste jaren echter zowel in Zuid-Amerika als elders een bewuste doorbraak te constateren in de vormen van lokaal leiderschap.

Een ander element van onze eenzijdigheid ligt in het feit dat de lijnen van missionaire assistentie aan andere kerken duidelijke overeenkomst vertonen met de lijnen van historisch politieke gebondenheid. De landen wier recente geschiedenis is ingesneden op onze koloniale kerfstok werden en worden – „uiteraard” moet men misschien zeggen – bij voorkeur bediend waar het gaat om projecten en personeel. Ook wanneer missie en zending een zekere kritische distantie vertoonden en vertonen ten aanzien van politieke bindingen, kan de bilaterale relatie ook kerkelijk een sterke dominantie enerzijds en afhankelijkheid anderzijds met zich meebrengen. Wel is hierin de mogelijkheid gegeven, dat de vertrouwdheid met elkaars situatie en geschiedenis de open wederkerigheid bespoedigt. Het multilaterale in oecumenische zin in de missionaire assistentie begint eerst schoorvoetend aan de basis gestalte te krijgen, zij het ook dat gemeenschappelijk overleg aan de top en gemeenschappelijke research en

planning voor de regio's, indringend bepleit in de bijdrage van prof. dr. J. Verkuyl, daarvoor een belangrijke stimulans kunnen vormen. 5)

Tenslotte sluit de macht, de technische en oecumenische superioriteit van het Westen ook het gevaar in, dat in gemeenschappen in de derde wereld het autochtone zelfbewustzijn inzake cultuur, waardenbesef en religieuze expressie onvoldoende reliëf krijgen en in de assistentie onvoldoende wordt gehonoreerd. 6)

CONCRETE AANZET

Toch is er ook een aanzet tot wederkerigheid juist op het terrein van de personele assistentie. Sterker dan voorheen wordt deze assistentie bepaald door de kerken overzee zelf. Zij vragen, zij bepalen aard en methode van werkzaamheden en voorzien in de concrete voorbereiding op het werk. Aan de assistentie ligt ten grondslag dat niemand gezonden wordt, tenzij hij geroepen wordt.

De dienstverlening gaat thans duidelijker van kerk tot kerk, waar dit vroeger meer aan de verantwoordelijkheid van missionaire instituten werd overgelaten. In de kerken overzee vindt er meer coördinatie plaats betreffende de personeelsproblematiek via de nationale of regionale bischopsconferenties en hun secretariaten. In Nederland is er een afdeling personele assistentie van de Nederlandse Missieraad opgericht juist om ook de personele assistentie als een centrale aangelegenheid van de kerkprovincie in het licht te stellen en praktisch te coördineren.

Hier komt ook steeds meer de vraag uit de andere kerken centraal tezamen, alsook het aanbod uit Nederland dat mede bepaald is door eigen kerkelijke en maatschappelijke situatie. Over vraag en aanbod kan men dan als gelijkwaardige partners in dialoog gaan, hetgeen wederzijdse kritiek niet uitsluit. Hierdoor komt reeds een stuk wederkerigheid op gang.

Wederkerigheid gaat echter dieper. Bij het vrij grote bestand aan missiepersoneel moet men enerzijds de vraag stellen in hoeverre wij van ginds enkel de echo van onszelf vernemen en anderzijds in hoeverre toch in feite de vele veldwerkers een nog onvervangbare rol spelen in de wederkerigheid en nu althans de belangrijkste brug vormen voor het vice-versaverkeer en de levensuitwisseling tussen kerken. Zij vertrekken als participanten van het kerkelijk leven hier en worden deelgenoten van een (kerk)-

gemeenschap ginds in een eigen situatie van heil of onheil. De situatie van ginds verandert de missionaire werker, bekeert hem in zijn toekeer naar de gemeenschap daar en haar eigen inspiratie. Terugkerend kunnen zij ons hier een boodschap van die andere kerken brengen. Maar is daar ruimte voor; is de communicatie terug naar de eigen gemeenschap wel intensief genoeg? De missionairissen zijn zeker welkom en wij trachten de nodige service te bieden. Het zal er echter niet enkel om gaan hun noden te grijpen, maar ook hun boodschap naar ons toe een kans te geven. Sinds enige jaren kennen wij in de afzonderlijke bisdommen de „open hof” voor missionarissen, waarin ook de wederkerigheid een kans krijgt. Wij zullen ons moeten laten bijscholen door hun ervaringen, want daarin beluisteren we de stem van de andere kerken. Die stem kan ook telkens onze eigen gemeenschap weer open breken naar waarachtige participatie, naar leven in mondiale communio.

Vaak blijft die wederkerigheid hier nog afhankelijk van toevallige gelegenheden. Documentaires, interviews en reportages in de pers raken soms intensiever de kern van de wederkerigheid dan het normale patroon van de binnenkerkelijke pastoraal. Wel moet hierbij opgemerkt worden, dat een goede integratiemogelijkheid reeds geboden wordt door de diocesane missiesecretariaten en -raden die werken in nauwe verbondenheid met de totale pastorale dienst van het bisdom. Ook dit dient de wederkerigheid aan de basis.

Wederkerigheid is een constant proces en vooral in deze fase een program dat naar vele zijden nog om uitwerking vraagt. Het gaat om een nieuwe missionaire mentaliteit en niet om een efficiënte methode gericht op berekenbaar nut of verlopend via rechttoe rechtaan wegen. Het is eerder een web van soms nauwelijks zichtbare beïnvloedingslijnen. Als praxis van de communio tussen kerken is het een heilzaam proces waarbij in de breedte en de diepte de Geest verrassend werkzaam blijft, als de kerken Hem de kans laten. Niet alleen de relatie tussen kerken van gelijke signatuur is ermee gebaat, maar in de opdracht tot wederkerigheid kunnen ook sterke impulsen ervaren worden tot bevordering van de oecumene en de dialoog tussen de godsdiensten van de wereld.

- 1) G. M. M. Verstraelen-Gilhuis, Christenen uit de Derde Wereld over nieuwe missionaire wegen, Wereld en Zending 1, 1973, blz. 51.
- 2) Leny Lagerwerf, Een sociologische benadering van „wederkerige assistentie van kerken”, Wereld en Zending 1, 1973, blz. 76.
- 3) G. M. M. Verstraelen-Gilhuis, a.a., blz. 51-52.
- 4) J. M. van Engelen, Wederzijdse missionaire assistentie binnen de Rooms-Katholieke kerk. Ideologie en werkelijkheid, Wereld en Zending 1, 1973, blz. 20-34.
- 5) J. Verkuyl, Zending in zes werelddelen en de taak tot wederzijdse assistentie der kerken in verband daarmee, Wereld en Zending 1, 1973, blz. 13-15.
- 6) Vgl. Leny Lagerwerf, geciteerd artikel, blz. 76, 79-80.

Boekbesprekingen

„Door De Wereld”. Dagboek, uitgegeven voor de Commissie „Kerk Overzee” van de Nederlandse Zendingsraad, door J. H. Kok B.V., Kampen 1972.

Wanneer men de bedoeling van dit dagboek wil verstaan, zal men iets meer van het werk van de Commissie moeten weten.

De Commissie wil proberen onze landgenoten, die ergens overzee in de ontwikkelingslanden werken, helpen dienstbaar te zijn aan kerk en wereld. Zij wil met hen mee zoeken naar wegen om zich vanuit bijbelse bewogenheid in te zetten voor sociale, economische en politieke gerechtigheid op de plaats waar zij werken. Zij wil hen helpen de nog steeds voortwoekerende uitbuiting van mensen een halt toe te roepen en menselijke waarden veilig te stellen.

Men heeft gelijk, indien men stelt dat deze pastorale zorg voor het levend houden van de missionaire bewogenheid bij onze landgenoten overzee primair tot de eigen verantwoordelijkheid van de kerken ter plaatse behoort. Maar de kerken daar hebben die zorg in feite nog niet op zich genomen. Totdat daarin verandering is gekomen zal de Commissie de taak hebben daar voor op te komen.

Vanuit deze pastorale zorg gaf de Commissie enkele jaren geleden het dagboek „Komen en Gaan” uit. Toen het uitverkocht raakte, begon zij in 1970 met de voorbereiding van een nieuw dagboek. Landgenoten die overzee werken zullen zich soms een beetje gefrustreerd afvragen hoe zij hun opdracht, zoals die zojuist kort is aangegeven, vanuit de Bijbel geïnspireerd kunnen waar maken. Wat heeft de Bijbel te zeggen ten aanzien van de problematiek waarmee zij worden geconfronteerd? Het inmiddels verschenen nieuwe dagboek wil hen helpen een antwoord op deze vragen te vinden.

De meeste bijdragen zijn van de hand van mensen overzee. En dat is te merken. Tussen de regels door blijf je de praktijkervaringen van deze mensen lezen. Je ervaart hun christelijk engagement. Gelukkig ervaar je ook de moeite die zij hebben moeten doen om in deze zeventiger jaren van de twintigste eeuw de Bijbel te verstaan en te hanteren als uitgangspunt en leidraad bij hun werk in ontwikkelingslanden.

Een voorbeeld: „We kennen de profetie uit het Pinksterevangelie. De apostelen te Jeruzalem hebben het gebeuren herkend en de wonderen gezien als uitingen van Gods Geest.

Maar wat zegt dit ons in de twintigste eeuw? Wat zeggen onze dromen en gezichten? Wij hebben ze ook, natuurlijk: vrede en eendracht onder de volken, geen rassendiscriminatie, geen economische uitbuiting, hulp aan elkaar, een kerk die werkelijk iets laat zien van de liefde van Christus.

Mogen wij deze dromen ook herkennen als uitingen van Gods Geest? Ik meen

dat de Bijbel ons zegt dat wij door deze dromen iets mogen zien van Gods diepste bedoelingen met de wereld en met ons. Hij heeft ons bestemd tot deze vrede, gerechtigheid en barmhartigheid, waarvan we in de wereld van vandaag slechts kunnen dromen.

Maar het is stellig meer dan een droom: het is een belofte. Daarom kijken zij die deze belofte geloven niet dromerig in de lucht, maar ze trachten waar ze kunnen iets van deze dromen waar te maken. Dan herkennen wij dit als de werkzaamheid van Gods Geest." (p. 147)

Ondanks de juistheid van de overweging landgenoten overzee zelf ruim aan het woord te laten komen, zou de Commissie een volgende keer haar werk toch nog beter kunnen doen. Wanneer zij er namelijk werkelijk van overtuigd is, dat de pastorale zorg voor onze landgenoten primair een taak is voor de kerken in de ontwikkelingslanden zelf, dan zou zij een volgende keer eens moeten overwegen of en in hoeverre die kerken zelf kunnen worden betrokken bij de samenstelling van een dagboek als „Door De Wereld". Deze kerken zouden de gelegenheid moeten krijgen vanuit hun eigen verantwoordelijkheid ter plaatse te zeggen, wat naar hun gelovige overtuiging de beste manier is waarop onze landgenoten vanuit bijbelse bewegingheid ten dienste kunnen staan van de kerk en de wereld, waarin zij leven en werken.

J. van Lin

Tijdschrift voor geestelijk leven. Over de missie van de kerk. 3-4, 1972.

Het Rooms-Katholieke „Tijdschrift voor geestelijk leven", waarvan de hoofdredactie in Leuven gevestigd is, heeft een boeiend nummer uitgegeven over de missie van de kerk, met bijdragen uit een internationale kring van missiologen.

A. Schenker, docent aan de theologische faculteit van Fribourg, geeft als exegeet van het Nieuwe Testament een uiteenzetting van de opdracht van Jezus. Hij beschrijft als de taak van de missionaris „om de wil van God steeds klaarder te zien, te beleven en te onderwijzen". De exegese van Matth. 5 : 17 over de vervulling van de Wet staat daarbij in deze missiologische visie centraal. Ik vraag mij af of in deze visie de innerlijke samenhang en de onderscheidenheid van Evangelie en Wet zoals die in het ene Woord Gods tot ons komt wel voldoende tot haar recht komt. Zoals in de Protestantse missiologie de Wet vaak niet geheel doorklinkt, zo klinkt hier het Evangelie niet door.

Een zeer belangwekkend hoofdstuk is dat van Pater A. M. Henry, directeur van „Parole et mission" „over de missioneringstaak van de jonge kerken". Daarin wordt gepoogd om aan de indicaties van „Ad gentes" over de zelfstandigheid van de zgn. jonge kerken concretisering te geven binnen de context van de Rooms-Katholieke missionaire strategie. Hier wordt een poging gedaan om die structuur, die „missionering" factisch gelijkstelde met „naar de Latijnse kerk doen overgaan" te doorbreken en ruimte te vragen voor nieuwe kerkstructuren, waarin de zelfverwerkelijking van de kerken in Azië, Afrika, Oceanië en Latijns Amerika een feit kan worden. Nuchter en nadrukkelijk wordt opgemerkt, dat als daar niet bewust aan gewerkt wordt de voogdij van de westerse episcopaten of orden zal blijven voortduren. Hij bepleit de overgang van de „missie als bovenbouw" naar

de missie van de dialoog, van het uniforme kerctype naar een pluralisme van kerken.

„Eenheid van liefde, veelvuldigheid van uitdrukking". De schrijver werkt deze overgang uit in drie categorieën: kerkvorming (de kerken van Frankrijk of Ierland of Rome moeten niet meer op een afstand de kerken van Senegal, Japan of Ceylon leiden), de dialoog met andere godsdiensten (het gaat – aldus Pater Henry – niet alleen om de bekering van enkelingen, maar ook om de „bekering van godsdiensten" door contact en wederzijdse beïnvloeding) en tenslotte bespreekt de schrijver de houding tegenover de staten: „de kerk moet het evangelisch geweten zijn ten opzichte van de staat, zowel om het gezag te ondersteunen en te helpen als om het te contesteren indien zulks nodig zou zijn". Een lezer uit de reformatorische kerken zoals ondergetekende zal ongetwijfeld dit hoofdstuk met veel vragen lezen, bijvoorbeeld over de taak van Rome (pag. 216) in de relatie met de jonge kerken of over de betekenis van het „bekeren van godsdiensten van binnen uit". Maar hij zal gaarne en dankbaar erkennen, dat dit hoofdstuk glasheldere informatie geeft over de „shift of power" van het wereldepiscopaat naar de nationale episcopaten, die zo typerend is voor de ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke episcopaten in die landen, die vroeger zo sterk geleid werden vanuit Rome via de apostolische prefecten.

Prof. dr. Arnulf Camps geeft in het volgende hoofdstuk een korte, heldere uiteenzetting van de taak van de christen temidden van drang naar ontwikkeling en religieuze ervaring van de godsdiensten der wereld. In „De Heerbaan" en in dit blad „Wereld en Zending" hebben wij volop gelegenheid deze majeutische benadering van Camps en zijn leerlingen, o.a. drs. Van Lin in het eerste nummer, te volgen. Camps past in dit artikel de majeutische methode toe op gegevens uit vier case-studies: Brazilië (Paulo Freire), Japan (de studie van E. Piryns over de vier gronddimensies van de Japanse religiositeit), India (de studie van Draguhn) en van Henri Maurier over de Afrikaanse religies. De case-studies leren, dat onderontwikkelde religieuze oorzaken heeft en dat daarom bekering en ontwikkeling met elkaar te maken hebben.

Camps pleit voor „de religieuze begeleiding van godsdiensten en culturen in ontwikkeling als een aspect van de vernieuwde missionaire zending van de christen in deze tijd" (pag. 241). Te zijner tijd hopen wij de discussie daarover in een speciaal nummer voort te zetten.

Eén lijn uit deze methode van benadering wordt door de boeddholog V. Python (uit Fribourg) doorgetrokken ten aanzien van de dialoog met het Boeddhisme en door R. Friedli (vroeger werkzaam in Butare, Rwanda) voor wat betreft de dialoog tussen christendom en Islam. Wie de post-conciliaire toepassing van het decreet over de houding ten opzichte van de andere godsdiensten wil leren kennen, vindt hier bijzonder boeiende specimina van deze nieuwe benadering.

Als geheel is deze uitgave zeer geslaagd, omdat hier historisch en situationeel wordt ingegaan op de missionering in deze tijd, en omdat deze uitgave licht werpt op de nieuwe wegen die worden betreden. Ik hoop, dat ook reformatorische theoretici en practici er grondig kennis van nemen.

J. Verkuyl

A. H. van den Heuvel, „Een nieuw zendingstijdperk?” J. II. Kok B.V., Kampen 1972. 35 pag. f 2,95.

Deze lezing voor het S.S.R.-congres van 1971 geeft een helder inzicht in de vragen waar de zending vandaag voor staat. Het zal veel mensen, die de veranderingen die de zending doormaakt, maar moeilijk kunnen verwerken, of zelfs helemaal verwerpen, kunnen helpen. Helpen om te zien dat zending en ontwikkelingssamenwerking niet tegenover elkaar staan, maar deel uitmaken van de ene roeping van de kerk. Helpen om te zien dat een bemoeienis van zending met de bestrijding van het racisme geen verloochening van de zaak des Heren is, maar een wezenlijk deel uitmaakt van de brede missionaire taak van Gods kerk vandaag. Daarom graag aanbevolen.

C. H. Koetsier

Ludwig Rütli, *Zur Theologie der Mission; kritische Analysen und neue Orientierungen*. München 1972.

1. Sinds 1900 ongeveer is zowel in de protestante als in de katholieke theologie een nieuw „vak” naar voren gekomen: de zendingswetenschap of missiologie. Sinds die tijd heeft deze wetenschap zich een eigen vraagstelling en begrippenapparaat verworven, welke voor een eigen karakter hebben gezorgd van deze tak van theologische bedrijvigheid tussen de dogmatiek en de (gesanctioneerde en af en toe bekritiseerde) praktijk.

Hierbij werden de meer fundamentele vraagstellingen en begripsvullingen overgelaten aan dogmatiek en exegese. Met dergelijke terreinen hebben de missiologen wel af en toe eerbiedig voeling gehouden. Zij hebben daar op een afstand af en toe een graantje van meegepikt, zij zijn daar nergens koplopers geweest: binnen de keurige afbakening van theologische disciplines hoefde en mocht dat immers ook niet! Dit eerbiedig en op een afstand volgen van de „meer fundamentele theologische disciplines” resulteerde in de missiologie wel in wat extra voetnoten en zelfs paragrafen, invoegingen. Vanwege het apart zijn („identiteit”, maar daardoor ook geïsoleerdheid van de missiologie) heeft men zich de fundamentele vragen naar de eigen uitgangspunten zelden of nooit gesteld.

Aan protestantse zijde heeft men zich in de zendingswetenschap veel minder geïsoleerd opgesteld en is de scheiding van zendingswetenschap met de rest van de theologie minder sterk doorgevoerd, waardoor men aldaar veel vaker met de eigenlijke missiologische kernvragen is bezig geweest. Dit lag wel aan een ander type zendeling, minder straf hiërarchisch ingebed, met minder vanzelfsprekende waardering voor de „indirecte missiemiddelen”, waardoor hij ook niet snel daarin verzandde en groter theologische belangstelling hield. Daarbij valt nog te noteren een eerder zelfstandig worden van de plaatselijke kerken, waardoor een traditioneel missiebegrip eerder ter discussie werd gesteld. Tenslotte: de wereldorganisaties van WCC en IMC boden een levendiger theologisch forum dan de centrale organen van de katholieke missie.

In een lijvig en wat zwaarwichtig geschreven boek wil Rütli het hele denken over missie fundamenteel aanpakken, het gehele begrippenapparaat van de traditionele

missiologie dogmatisch doorlichten. De meeste vernieuwingspogingen in de missiologie houden zich volgens hem bezig met een oppoetsen van de traditionele missionaire praxis door nieuwere termen, vaak modewoorden als dialoog, humanisering, bevrijding, (integrale) ontwikkeling e.d. (11) Hij wil niet, als de traditionele missiologie, uitgaan van het feitelijke pragmatische missie-handelen en dit ideologisch sanctioneren: hij wil eerst het dogmatisch uitgangspunt goed stellen en vandaar lijnen trekken die een missiologie überhaupt mogelijk maken: „Da es primär darum geht, einen neuen Ansatzpunkt zu gewinnen, von dem her die Missionsproblematik als ganze in eine neue Perspektive gestellt und einer neuer Fragekanon gewonnen werden kann, der die gegenwärtigen Engpässe und falsch gestellten Probleme und Alternative überwinden soll, kommt den grossen Linien und den Aufbau vorrangige Bedeutung zu.” (13)

2. Het eerste hoofdstuk geeft een zeer knappe kritiek op de nog vrij korte geschiedenis van de rooms-katholieke missiologie. Het ecclesiocentrisch denken met Vaticanum II als hoogtepunt en waarschijnlijk ook wel als sluitstuk heeft deze missiologie bepaald. Er is wel een alom geconstateerd gemis aan betrokkenheid op de wereld bij de katholieke missionering en er is een alom geproclameerde roep om „Hinwendung zur Welt”. Maar het blijft bij symptoombestrijding en slagen in de lucht als de centrale begrippen en voorstellingen omtrent kerk en missie, die een wending naar de wereld blokkeren, niet onderzocht worden. Rütli doet dit en analyseert zeer overtuigend de zwakte van: 1) kerk (kerkplanting e.d.) als doel van missie; 2) apostoliciteit, en dan verengd tot hiërarchie, als voltrekker van de opdracht tot missie; 3) de inperking van de missiemiddelen tot woord en sacrament.

Het kader waarbinnen de missie begrepen moet worden, wordt volgens Rütli niet gevormd door kerk, hiërarchie en sacramenten, maar door de eschatologie, waarvan hij zijn tweede hoofdstuk wijdt. Eschatologie dan niet beschouwd als één van de vele theologische tractaten, maar „als umgreifender Horizont und als Strukturprinzip christlichen Glaubens und christliche Theologie überhaupt”. Zending moet begrepen worden in het kader van hoop en belofte: dat is de grote boodschap van dit hoofdstuk, waarin hij steunt op de geschriften van Metz en vooral Moltmann.

Het derde hoofdstuk bespreekt dan wereld als horizon van de zending. Wereld aanduiden als horizon van de zending betekent een kritische stellingname. Een kritiek die zich richt op een missieverstaan en een missionaire praxis, welke zich uitsluitend of primair betrokken ziet op een afgegrensd, godsdienstig-kerkelijk bereik in de zin van de bekering van individuen of van de uitbreiding van de kerk. Binnen het kader van de hoop en de belofte met wereld als leefmilieu en horizon ziet Rütli dan twee interpretaties – zeg twee aspecten – voor missie. Zending is in het algemeen praxis van het geloof welke leeft vanuit de belofte en naar hoop-toekomst en belofte toe. Vanuit het geloof in de belofte acht zij niets van wat in deze wereld gerealiseerd is definitief, absoluut, maar zij houdt de vraag naar de toekomst open: belofte niet als geïsoleerde rest in de geschiedenis, maar als interpretatie van de gehele geschiedenis. Anderzijds leeft zending als praxis van het

geloof vanuit de wereld-als-situatie, als kader: zending is primair praxis, de niet door vooraf vastgelegde uitspraken over heil en heilsmiddeling af te leiden praxis. Ook al heeft Rützi veel nadruk gelegd op het ecclesiocentrisch misgroeien van missiologisch denken en doen, hij pleit geenszins voor een kerk- en institutie-loze vorm van christelijke zending. Hij stelt, dat het missionaire wezen van de kerk moet doorwerken in een missionaire structuur: een structuur niet vanuit de hiërarchie of vanuit vooropgezette ideeën, maar vanuit de zendingsfunctie van de kerk en vanuit de concrete situatie. Soepele en open structuren ook, die ruimte laten voor het experiment. Hieraan wijdt hij zijn vierde en laatste hoofdstuk.

3. In het voorwoord van het werk worden twee professoren bedankt: Metz en Glazik. Deze twee duiden op de twee „werelden” waarin Rützi helemaal thuis is: de fundamenteaal-theologische en politieke theologie van Metz enerzijds, de missiologie anderzijds.

Zijn missiologisch referentiekader bestaat in een zeer grondige kennis van de traditionele missiologie, met een accent op de rooms-katholieke, en de Duitse. Deze wordt voornamelijk met aan Hoekendijk en WCC-denken ontleende ideeën zeer sterk bekritiseerd. Kerk is hoogstens een functie van het komen van God(s Rijk), maar kerk mag nooit het centrum zijn van de missie, kerk mag geen doel zijn van de missie. Zending is geen departement van de kerk, is niet één van de vele activiteiten die onder mandaat van en tot meerdere eer en glorie van de kerk gebeuren, de kerk staat in functie van de zending.

In de traditionele rooms-katholieke theologie was de fundamenteaal-theologie de brug, overgang (in de opleiding zelfs ook temporeel) van de filosofie naar de theologie. De grenzen van de theologie en de uitgangspunten werden daar afgebakend met een vooral sinds het eind van de vorige eeuw enorm uitgedijd tractaat over weten en openbaring, natuur en genade. Deze natuur-genade, profaan-religieus, kerk-wereld problematiek speelt eveneens in het gehele werk van Rützi mee. De grote stelling van het boek is: dit dilemma (waarom allerlei vragen als: uniciteit van het christendom, missie/ontwikkelingsproblematiek etc. draaien) is achterhaald, moet overstegen worden. Ten aanzien van de meeste dilemma's zegt Rützi dat ze eenvoudigweg irrelevant zijn: heilshistorisch/historisch, religieus/profaan als tegenstellingen. De tegenstelling tussen „innerweltliche und eschatologische Zukunft” wijst hij af (209) en in een groot aantal gevallen acht hij de vraag naar wat nu specifiek christelijk is een illegitieme vraag (214-225). „Ausagen über Gottes zu-kommen (sind) erst sinnvoll wo im „Vorletzten” der Welt-geschichte ihr „Letztes” diskutabel wird. Nicht die rechte Verkündigung dieses „Letzten” kann die alten Wahrheiten der jüdisch-christlichen Eschatologie wahr machen, sondern das primär Praxisbezogene Verstehen von *Situationen*, in denen dieses „Letzte” auf dem Spiel steht, weil es dem „Vorletzten” Richtung und Ziel gibt.” (224, cursivering van ons).

Geheel in de lijn van moderne fundamenteaal-theologische noties probeert hij alle soortgelijke tegenstellingen te overbruggen door van het Heilige geen apart domein en terreintje te maken, er geen „rest” voor te reserveren, maar door het Heilige te zien in en binnen het profane.

Dit werkt hij vooral uit naar het begrippenpaar kerk en wereld. Ook hier geen tegenstelling: wereld is de horizon waarbinnen zich de gehele zending afspeelt, terwijl kerk functioneert ten dienste van de zending. In een soms wat hegeliaans aandoende synthese worden „alle wieder Brüder”. Zending is de gang van de wereld, mensheid, naar het Rijk Gods, ofwel (de symboliek omgekeerd) „Gottes Zu-kommen”. De gang van de mensheid op basis van hoop, Gods komen naar de mensheid als vervulling van de „Verheissung”.

4. Het ecclesiocentrisme in de rooms-katholieke theologie en par excellence in de rooms-katholieke missiologie, nog hoogtij vierend op Vaticanum II, wordt hier op een overtuigende wijze doorbroken. Veel Rooms-Katholieke missiologen zullen zich niet gauw laten leiden door Hoekendijk en aanverwante reformatorische theologie: dat is te protestants; en de fundamenteaal-theologie van Metz c.s. zullen de meeste van deze missiologen ook wel ongelezen laten, want dat is een ander vak en ook wel erg doorwrocht en moeilijk. Een van hun geloofs- en vakgenoten heeft de door dezen verworven inzichten neergeschreven in een boek met zoveel herkenbare missiologische woorden en begrippen, dat het voor hen een must is. Het ecclesiocentrisch schema doorbroken en een ander fundamenteaal-theologisch schema aangeboden: dit zal waarschijnlijk bij velen doorwerken.

Dit des te meer, waar Rützi wel geen missiologisch handboek schrijft, maar toch een analyse geeft van een zeer groot aantal traditioneel-missiologische begrippen: apostolaat (37-50 en elders, m.n. 120-124: een grondige kritiek van de overaccentuering van het hiërarchische in de structuur van de zending), bekering (27, 334-345), de vraag naar het specifiek-christelijke (223-225), dialoog (249), de problematiek van zending en/of ontwikkelingswerk (vooral 202-225), de vraagstukken rond de „plaatselijke kerk” (vierde hoofdstuk, vooral 330-334), de vragen rond een eerste, oppervlakkige bekering (243), het probleem van kerken als ghetto-achtige minoriteiten in een aantal landen (33-34) etc.

Vanwege een serieus verwerken van en steunen op (bepaalde) protestantse zendingswetenschap is er een doorbraak mogelijk gemaakt naar een werkelijk oecumenisch beoefenen van de missiologie. Sinds Schmidlin zich door Warneck liet inspireren zijn katholieke en protestantse missiologie zo uiteengegroeid, dat een hernieuwde kennismaking echt wel nodig is.

De traditionele missiepraxis kan in het hele boek slechts een enkel mager woordje van waardering krijgen. (34) Bij de bespreking ervan herleidt de auteur veel van de z.i. zwakke kanten toch wel erg sterk naar strikt persoonlijke zaken. De auteur zou zich in bescheidenheid moeten bedenken dat veel theologie after-talk is en dat er na jaren gemakkelijk over praktijk en theorie een studeerkamer-oordeel te vellen is. Ondanks een lange passage over empirische theologie verwezenlijkt hij zijn ideaal van „Aktion und Reflexion in einem offenen Prozess dauernd aufeinander bezogen” in zijn eigen werk zeker niet. (246-252)

De kernwoorden voor Rützi's theologie van de zending overziende kan men zich wel afvragen, waar deze vandaan komen. Zij komen niet zomaar uit de Praxis des Glaubens, maar ook niet zomaar uit de exegetische beschouwingen al staan die er verschillende in het werk (die van het begrip apostolaat, 120-124, is daarvan

wel de belangrijkste; significantief: met die geleerdheid wordt niets gedaan! „Die Überlegungen zum urchristlichen Missionsverständnis sowie zu den Begriffen „Apostel“ und „Senden“ lassen es fraglich erscheinen, ob eine theologische Begründung der Sendung . . . sich auf das Neue Testament berufen . . . kann“, 123). Eenzelfde reserve vinden we bij de bespreking van het begrip „Verheissung“ (87). Evenals bij de uitwerking van de andere centrale begrippen gaat ook hij daar niet uit van een bijbelse of filosofische woord-analyse, maar van een vage „theologisch relevante betekenis“ van het begrip, eraan gegeven door de hermeneutiek.

Bij een van de belangrijkste begrippen: wereld, wordt niet eens aandacht besteed aan een bijbelse analyse, maar wordt zonder meer uitgegaan van een niet nauwkeurig omschreven min of meer filosofisch taalgebruik, gangbaar binnen het fenomenologisch existentialisme (wellicht nog beïnvloed door de Gestalt-Psychologie vanwege de term Horizont).

Sinds enige tijd is een nieuw scheldwoord courant in theologische kringen: essentialistisch, als afkeuring van een theologie, die zich met vulling en harmonisatie van begrippen bezig houdt, die met begrippen omgaat als met entiteiten. Deze systematische academische theologie dreigt ook in dat gevaar te vallen en tot een begrippentheologie te verworden. In de gehele conceptie van mensheid en wereld in een gang naar de toekomst van „Gottes Verheissung und Gottes Zukommen“ zou het woord „Sendung“ waarschijnlijk niet voorkomen als Rütli zelf geen wetenschappelijk medewerker aan een missiologische afdeling was en zich zo gedrongen voelde het oude woord weer inhoud te geven! Dat een groot aantal foutieve vooronderstellingen, liggend aan de basis van een traditioneel missiebegrip afgebroken worden, daarvoor mag men Rütli wel dankbaar zijn. De geforceerde poging om het begrip opnieuw te vullen vanuit een academisch theologisch vakjargon lijkt ons minder blijvende consequenties te hebben.

R. van Rossum
K. Steenbrink

Walter Trobisch, „Ik ben met jou getrouwd“. Zomer en Keuning, Wag. 1972.

De schrijver gunt ons een diepe blik in leven en denken van in grote steden levende Afrikanen over liefde en huwelijk. Uit de reacties van predikant en gemeente voor wie hij een aantal lezingen houdt, blijkt dat zij zijn voorbeelden o.a. de tuinvisie, het krachtenspel, zes bewijzen voor liefde, goed begrijpen. Duidelijk wordt ook dat hij dit zonder de afrikaanse predikant en diens vrouw niet zou hebben kunnen bereiken.

Toch maakt zijn relaas een te gepolijste indruk. De hevigheid van de problematiek, waartussen ook nog moeilijkheden tussen de schrijver en zijn echtgenote zijn verweven, komt onvoldoende over. De wens om vooral te laten uitkomen hoe de liefde tussen man en vrouw de liefde van Christus weerspiegelt, heeft de stijl beïnvloed. Het lijkt te veel in elkaar gezet. Misschien moet deze indruk ook toegeschreven worden aan de nederlandse vertaling, die wel goed is, maar niet los. Niettemin biedt het boek aardige stof voor gespreksgroepen en oudere catechisanten.

Bijeen gcreapt, Den Haag 1972, is een bundeling van grote en kleine artikelen uit vijf jaren maandblad „Bijeen“. Het is een handige uitgave die nodeloos zoeken naar treffende voorbeelden tot een minimum beperkt. In negen onderdelen o.a. Missie in overgang, Andere godsdiensten, Internationale strategie, Knelpunten, Vorming van de jeugd krijgt de lezer inzicht in de uitdagingen die aan de evangelieverkondiging gesteld worden. De inhoud leent zich voor het gebruik in kerkdiensten als lezing naast de Schriftlezingen. Hoewel, zouden de kerkgangers zoveel berichten over het falen der kerken verdragen? Want ook dat schreeuwt ons uit deze bijeen-geraapte stukjes tegen.

M. C. Jongeling

Mededeling

Het Nationaal Bureau Pauselijke Missiewerken heeft een brochure gepubliceerd met statistische gegevens betreffende de Nederlandse missionarissen, over een periode van drie jaar. De brochure is voor f 5,— verkrijgbaar bij het bureau PMW, Laan Copes van Cattenburch 127, Den Haag (giro 8725).

N.B. Verzoeken vriendelijk het abonnementsgeld van resp. f 15,—/f 10,— (stud.abt.) voor 1973 over te maken op giro 493248. Willen zij, die f 12,— (oude abt.prijs) overmaakten nog f 3,— suppleren?

Woord vooraf

Een beoefening van de missiologie in deze tijd zou van weinig realiteitszin getuigen, waneer zij bij haar wetenschappelijke reflectie op de concrete inhoud van de zending de actuele politieke, sociale en economische context waarin de christelijke kerken in de zes werelddelen hun missionaire opdracht hebben te vervullen, buiten beschouwing zou laten. Het is voor de zending van de gehele gemeenschap van christenen van het allergrootste belang inzicht te verkrijgen in de situaties waarin zij haar boodschap van verlossing en bevrijding wil gaan of blijven verkondigen. Vanuit deze overtuiging worden u in dit nummer de bijdragen van dr. F. Houtart en van een Taiwan-werkgroep aan de Vrije Universiteit te Amsterdam aangeboden. F. Houtart maakt een diepgaande analyse van de socio-politieke situatie in Zuidelijk Afrika, die als een welkome aanvulling op het artikel van dr. C. F. Beyers Naudé over „Die missionaire taak van die kerke in die sosiaal-politieke konfliktsituasie van Suid-Afrika” (‘Wereld en Zending’, no. 6, 1972) mag worden beschouwd. Het rapport over Taiwan werd opgesteld door een werkgroep aan de Vrije Universiteit op verzoek van dr. Arne Sovik uit Genève, die de leiding heeft van een studie over de benadering van de problematiek rondom het nieuwe China. Zonder enige twijfel zal in de komende jaren het Taiwan-probleem midden in de aandacht komen te staan. De bedoeling van de samenstellers van dit rapport is niet om „de” oplossing of zelfs „een” oplossing van dit probleem te suggereren. De bedoeling is slechts aandacht te vragen voor de betrokkenen in het probleem en voor de vragen, die zich bij het zoeken van een oplossing voordoen. Het spreekt vanzelf, dat daarbij de mensenrechten in het algemeen en de vrijheid van godsdienst in het bijzonder aan de orde komen. De Wereldraad van Kerken is een studie begonnen over de relatie van fundamentele rechten en de vrijheid van godsdienst in de huidige wereldsamenleving, die niet meer die van het Atlantisch Verdrag is. Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica begint binnen dat wijdere kader ook een studie. Het komt ons voor, dat de behandeling van het Taiwan-

Aan dit nummer werkten mee:

- f. Kerkhofs,
directeur onderzoekcentrum Pro Mundi Vita te Brussel.
- R. Hoekman,
Vlaamse dominicaan; studeerde theologie te Leuven, Fribourg en Genève;
secretaris „Académie internationale des sciences religieuses” (Brussel);
werkzaam aan de theologische faculteit van de universiteit te Fribourg.
- E. D. Piryns,
promoveerde in 1971 aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op het
proefschrift: „Japan en het christendom: naar de overstijging van een di-
lemma”; is momenteel werkzaam aan het „Orient Institute for Religious
Studies” in Tokyo.
- J. M. van der Linde,
hoogleraar in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.
- E. van Hezewijk,
studiesecretaris Nederlandse Missieraad voor personele assistentie.

probleem een oefening is in het nadenken over de interrelatie van mensen en vrijheid van godsdienst. En daarom gaat dit probleem ons allen aan.

Verder vindt u in dit nummer een lezing van de Islamoloog L. Gardet, die hij in mei van dit jaar heeft gehouden aan de Rijks Universiteit van Utrecht. Hij geeft daarin op de eerste plaats aan hoe belangrijk het voor een dialoog tussen moslims en christenen is, dat zij beiden zich 'inleven' in elkaars gelovige overtuigingen, en op de tweede plaats schetst hij de moeilijkheden die daarmee samenhangen.

De bijdrage van D. S. Amalorpavadas laat enkele aspecten zien van de theologische grondslagen, waarop deze vooraanstaande Indische theoloog over het gehele Indische sub-continent werkzaam is op het terrein van liturgie en catechese. Tastend en zoekend streeft hij met andere christenen naar een indigenisatie van het christendom in India.

Drs. K. A. Steenbrink wil in zijn kroniek van de missiologie in Nederland een bescheiden voortzetting geven van de kroniek, die dr. F. J. Verstraelen samenstelde voor het eerste nummer van 'Wereld en Zending' (no. 1, 1972). De auteur is er zich van bewust dat zijn overzicht door onvolgende of gebrekkige gegevens tekorten kent. Maar het kan voor de lezers van dit tijdschrift boeiend zijn kennis te nemen van de beoefening van de missiologie, zoals die in ons land in allerlei missionaire instanties buiten de universiteiten en hogescholen wordt beoefend.

Heel in het bijzonder wil de redactie van 'Wereld en Zending' tenslotte in dit nummer haar erkentelijkheid tot uitdrukking brengen voor het missiologische werk van dr. H. van Pinxteren, die in februari van dit jaar is overleden. H. van Pinxteren werd in 1966 aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen benoemd tot lector voor de geschiedenis en de actuele problematiek van de Kerk in Afrika. Vanuit zijn brede missionaire ervaring, in Afrika opgedaan in de jaren tussen 1950 en 1964, heeft hij een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan de uitwerking van een missiologie voor deze tijd.

Het redactiesecretariaat

F. HOUTART

Zuidelijk Afrika: socio-politieke analyse

I. DE VERSCHILLEN IN SITUATIE TUSSEN DE LANDEN VAN ZUIDELIJK AFRIKA

Zuidelijk Afrika wordt gevormd door de twee portugese kolonies, Angola en Mozambique, door Zimbabwe (Rhodesië), door Zuid-Afrika en door Namibië en door de ingesloten maar onafhankelijke landen Lesotho, Botswana en Ngwane (Swasiland). Elk van deze landen is gekenmerkt door een eigen ideologie. Toch vormen ze een geheel dat men niet uit het oog mag verliezen in de analyse en dit om redenen die de respectievelijke geografische ligging van deze landen overschrijden.

Portugal vertoef sinds de 16de eeuw in Zuidelijk Afrika. Het bezaait de kusten met handelskantoren en pleisterplaatsen, nodig op de doortocht naar de verovering van Azië. De slavenhandel viert hoogtij vanaf de 17de eeuw. Deze verklaart de culturele en zelfs fysieke vernietiging van sommige ethnische groepen van Angola. Mozambique leverde tijdens de 19de eeuw nog één miljoen slaven. Gedurende de periode van de slavenjachten geschiedt de geleidelijke portugese inplanting in deze territoria. In 1900 zijn er ongeveer 9000 blanken in Angola en 1500 in Mozambique. Het is vooral gedurende de laatste 25 jaar dat de blanke inplanting in de portugese kolonies versneld is*). Portugal, het Europese moederland, heeft bij het begin van de zestiger jaren zijn kolonies juridisch omgevormd tot provincies, om te beantwoorden aan de dékoloniseringsgolf die in die periode over Afrika spoelde.

De blanke inplanting in Zuid-Afrika daarentegen is veel ouder en is aanvankelijk niet gebonden aan een bepaalde politiek. De Nederlandse „Boeren” installeerden zich in het Zuiden van het land. Toen de Engelsen aankwamen, vestigden de „Boeren” onafhankelijke staten in het centrum van de actuele republiek: Transvaal en Oranje-Vrijstaat. Na de oorlog tussen de Engelse en de Nederlandse groep werd het land een Engelse kolonie, maar het bereikte vlug een interne autonomie. Na de Eerste Wereldoorlog, in 1920, werd het mandaat van de Volkenbond over Zuid-West Afrika, een

duitse kolonie, verleend aan Zuid-Afrika, wat in 1949 zou leiden tot de volledige en eenvoudige integratie van dat territorium in de republiek. Dit werd nooit aanvaard door de Verenigde Naties.

Rhodesië is op papier nog steeds een engelse kolonie. De vestiging van blanke kolonisten dateert van het einde van de 19de eeuw. Nadat het lange tijd bestuurd werd door een privé-onderneming, de *British South Africa Company*, ontving Rhodesië in 1923 het statuut van *dominion*. De blanke minderheid verklaarde in 1968 de onafhankelijkheid en de engelse regering tracht deze situatie in der minne te schikken.

Ook de politico-religieuze of eenvoudigweg culturele ideologieën van deze landen zijn onderling sterk verschillend. De superioriteit van het ras is prevalent in Zuid-Afrika omwille van complexe redenen en de ideologie van de ene groep vecht voor zijn culturele identiteit (de blanke Afrikanen) tegenover de andere. De bevolking van engelse oorsprong, zowel in Zuid-Afrika als in Rhodesië, is zich eerder bewust van een culturele superioriteit, meer bepaald op technisch en economisch vlak. Hun separatisme is eerder pragmatisch dan ideologisch. Wat de Portugezen betreft, zij hebben geen enkele moeilijkheid met het assimileren van personen van een ander ras en hun individuele relaties modelleren zich niet naar de tegenstellingen van raciale bindingen. De dominante ideologie is die van een volk en een cultuur waarvan de superioriteit een evidentie is en van een volk dat een beschavingsmissie bezit en dat een onschatbaar privilege in overeenstemming weet te brengen met een bevolking, die ze integreert in haar cultuur en waarover ze haar administratie uitoefent.

Het is niet verwonderlijk dat de religie in deze diverse ideologische contexten een verschillende rol speelt. Voor de Engelsen zijn de christelijke kerken nuttige instellingen voorzover ze zich beperken tot zuiver religieus werk of uitmonden in educatieve of sanitaire acties. Zij zijn nuttige instrumenten van de kolonisatie, maar zij treden geenszins in de expliciet-ideologische machine. Voor de blanke Afrikanen daarentegen maakt de religie een integraal deel uit van de cultuur. Het Calvinisme diende om aan de ideologie van een groep een gewijde historische dimensie te geven (de „Grote Trek” is een herhaling van de exodus van het uitverkoren volk uit de woestijn) en de apartheidspolitiek wordt goedgekeurd door de Gereformeerde Kerk (Nederduits Gereformeerde Kerk), waarvan sommige theologen zover gaan om er een bijbelse rechtvaardiging voor te

vinden. Wat betreft de Portugezen, erfgenamen van de veroveraars van de 16de eeuw wiens kolonisatie zich nauwelijks onderscheidde van de evangelisatie, hun cultureel messianisme heeft altijd een religieuze kleur gehad die fundamenteeler is dan die van de contra-reformatie wanneer het gaat om een associatie hiervan met de verdediging van de unieke en absolute waarheid. Evenals de Zuid-Afrikaanse politieke leiders associëren zij de verdediging van het Westen en zijn waarden, die zij vertegenwoordigen, met het christendom, dat zij bovendien beschouwen als een beschaving.

II. DE CENTRUM - PERIFERIE RELATIES

Welke is nu de situatie van Zuidelijk Afrika? Zij is complex en wij willen insisteren op drie aspecten die haar eigen zijn: het bestaan van een centrum in concentrische cirkels, van een periferie zonder centrum en tenslotte het bestaan van een „anti-periferie”, geconstitueerd door de bevrijdingsbewegingen.

a) Een centrum in concentrische cirkels

Het eenvoudige model van de economische relaties is datgene dat een centrum A met een periferie A' verenigt. De centra van A en A' zijn solidair en de afhankelijkheid van de één ten opzichte van de ander vertaalt zich op het politieke, culturele, militaire en ideologische plan: het gaat er inderdaad om „in hetzelfde blok” te blijven. In feite zijn de zaken in Zuidelijk Afrika gecompliceerder dan dat. Indien op het eerste gezicht Angola en Mozambique overeen schijnen te komen met deze bepaling, laat een meer gedetailleerde analyse toe te constateren dat er niets van aan is. Men moet het economische en politieke plan onderscheiden. Wij plaatsen ons vooreerst op het eerste plan.

Lange tijd beantwoordde Zuid-Afrika aan het klassieke schema, met het Verenigd Koninkrijk als centrum. Maar vrij vlug heeft zich een nieuw niveau ontwikkeld in het systeem en men mag zeggen dat Zuid-Afrika een *centrum-satelliet* gevormd heeft. Inderdaad, er hebben zich ter plaatse op een definitieve wijze elementen van het cC (centrum van het centrumland) gevormd en er zijn geleidelijk eigen economische activiteiten ontwikkeld. De autonomie van de economische beslissingen was ongetwijfeld relatief, vandaar het concept van centrum-satelliet dat we voor

stellen, maar zij was een realiteit. De beslissingen moesten zich inschrijven in het kader van de grondstofleveringen aan het centrumland of door zijn tussenpersoon, maar zij werden tenminste partieel ter plaatse genomen. Men kan zeggen dat Rhodesië aan dit model beantwoordt.

Maar Zuid-Afrika is niet in de situatie van centrum-satelliet gebleven. Zij is vandaag de dag geworden, wat men zou kunnen noemen, *centrum-pleisterplaats*. Anders gezegd, de ontwikkeling van zijn economische activiteiten, in 't bijzonder op het industriële plan, vooral na 1960, maakt er een centrum van ten overstaan van de andere periferieën. Dit is vanzelfsprekend het geval voor de ingesloten landen, die een groot deel van hun arbeiders uitzenden om te werken in de Zuid-Afrikaanse Republiek. Namibië is eenvoudigweg geïntegreerd in de Zuid-Afrikaanse economie en haar situatie correspondeert met de eerste fase van het economisch imperialisme, volgens J. Galtung die van de bezetting. Malawi is een periferie van Zuid-Afrika. Rhodesië heeft de neiging om het geleidelijk te worden, deze evolutie werd versneld door de relatieve insluiting van de laatste jaren. Wat betreft de portugese territoria, ook zij integreren zich langzaam in een economisch geheel, gedomineerd door Zuid-Afrika. Dit manifesteert zich in de investeringen, maar ook in de infrastructuurwerken: wegen, communicaties, grote dam-werken bestemd om electriciteit te leveren voor de groeiende industrialisatie in Zuid-Afrika of in het geannexeerde Namibië.

Het gaat nog niet om een autonome pool, alhoewel de aan de gang zijnde evolutie daartoe neigt. Inderdaad, de buitenlandse investeringen zijn zeer belangrijk, in 't bijzonder die van Groot-Brittannië dat de ruggegraat vormt van de Zuid-Afrikaanse handel, zowel van de uitvoer als van de invoer.

Wat Portugal betreft, het vormt wat men kan noemen een *centrum-tussenpersoon*. Zijn situatie is namelijk verschillend van Zuid-Afrika en van Rhodesië. Tot nu toe was Portugal zelf een onderontwikkeld land en een periferie. Het bezat ongetwijfeld een imperium en de resterende afrikaanse territoria zijn er een historische aanhang van, maar het heeft nooit het stadium van een handels-economie overschreden. Het portugese cC (de dominante groep) is volkomen traditioneel gebleven, zowel economisch als ideologisch. Het heeft de industrie niet ontwikkeld en heeft zich tevreden gesteld om als tussenpersoon te dienen in de exploi-

tatie van de natuurlijke rijkdommen van Angola en Mozambique of in de aanwending van arbeiders (mozambicaanse arbeiders in Zuid-Afrika). Groot-Brittannië is het werkelijke „centrum” geweest van de Portugal-periferie. De zaken beginnen een beetje te evolueren, in functie van de internationale conjunctuur waarover later zal worden gesproken.

Wij kunnen dus spreken van concentrische cirkels om het centrum te bepalen. Groot-Brittannië vormde het werkelijke en voornaamste centrum en ageerde, hetzij door de tussenpersoon van een europees land, hetzij door een deel van zijn centrum ter plaatse over te brengen, hetzij door Zuid-Afrika te gebruiken als pleisterplaats voor de andere landen van Zuidelijk Afrika.

Wij zijn nochtans getuige van een vrij vlugge structuurverandering, die zich vertaalt volgens een drievoudige tendens. Vooreerst de multinationale ondernemingen die een groter wordende plaats innemen in de economische groei van de verschillende landen van Zuidelijk Afrika, en men hervindt dezelfde consortia in de éne en in de andere natie. Dit beantwoordt vanzelfsprekend aan een mondiale evolutie. Vervolgens wordt Zuid-Afrika een steeds belangrijker draaischijf, niet alleen omwille van de grondstoffen die het bevat en die een hoofdrol spelen in de meest dynamische industrieën, of omwille van de sluiting van het Suezkanaal, maar vooral omdat het land de pool van kapitalistische ontwikkeling bij uitstek van Afrika wordt. Om zich te versterken – en aldus zijn economische relaties met de rest van de kapitalistische wereld te begunstigen – heeft het een markt nodig. Behalve Noord-Amerika en Europa is het Afrika dat afzetgebieden moet kunnen verschaffen. Inderdaad, de geografische ligging van Zuid-Afrika maakt het tot de natuurlijke leverancier van het continent. Maar omdat de ontwikkeling van een interne markt onder de 17 miljoen kleurlingen uitgesloten is, omwille van raciaal politieke optie (bovendien gunstig voor een zeer goedkope produktie en aldus in staat gesteld om te concurreren met Japan en Brazilië), moet Zuid-Afrika markten kunnen openen in de andere landen van Afrika. Alles werkt dus mede (zonder te spreken van de engelse en franse belangen) om de processen te versnellen en om van Zuid-Afrika geleidelijk een werkelijk „centrum” te maken.

Maar er is nog een derde factor. Deze is het toetreden van Groot-Brittannië tot de Gemeenschappelijke Markt. Dit heeft belangrijke gevol-

gen voor Portugal, Rhodesië en Zuid-Afrika. Portugal is altijd een periferie van Groot-Brittannië geweest en de nieuwe engelse politiek moest Portugal meevoeren in de economische schoot van de EEG. Bovendien verplicht de portugese deelname aan de Europese Vrijhandelsassociatie (EVA) Portugal ertoe te onderhandelen over de gevolgen van de ineenstorting van de EVA. Ook wil Portugal als geassocieerde toetreden tot de EEG, wat waarschijnlijk zal geweigerd worden op grond van politieke redenen zelfs wanneer alle economische concessies zouden zijn gedaan. Portugal zou zo zijn rol van „centrum-tussenpersoon” kunnen doortrekken tot „centrum” dat vandaag de dag meer en meer „europees” wordt. Rhodesië tracht zijn betwistbare politiek met Groot-Brittannië te regelen alvorens de toetreding van deze laatste tot de Gemeenschappelijke Markt en de conservatieve britse regering heeft alle voordeel om het te doen. Zuid-Afrika maakt zich ongerust over de gevolgen van dit keerpunt in de geschiedenis voor zijn buitenlandse handel. Te zelfder tijd dat het hardnekkig volhoudt in het zoeken van nieuwe markten in Afrika, zal het in september 1972 beginnen te onderhandelen met de EEG om te kunnen beschikken over voorkeur-tarieven voor zijn uitvoer naar Europa. In de logica van de bestaande handelsbetrekkingen zou iedereen er voordeel bij hebben en men kan zich afvragen welke politieke of morele krachten dit zouden kunnen verhinderen. Men ziet dus hoe, zowel binnen als buiten Zuidelijk Afrika, de actuele evolutie op economisch plan leidt tot de vorming van een zeer geïntegreerde entiteit van Zuidelijk Afrika, waarvan de natuurlijke rijkdommen superieur zijn aan die van geheel Noord-Amerika, en die een „arbeidersreserve” bezit van meer dan 30 miljoen Afrikanen. Dit is niet zonder gevolgen op het politieke leven. Wij hebben reeds in het voorbijgaan gewezen op enkele sporen hiervan. Om zijn doel te realiseren, moet Zuid-Afrika zijn imago verbeteren. Dit is noodzakelijk voor de rest van Afrika, maar ook voor Europa, waar de publieke opinie ondanks alles een zekere rol speelt. Hetzelfde geldt voor Portugal, zowel wat betreft zijn intern regime als wat betreft de situatie van zijn afrikaanse territoria. Beide genieten van een aanzienlijke politieke steun, waarin de twee oude en grote koloniale mogendheden van Afrika, Frankrijk en Engeland niet het kleinste aandeel hebben. Strategisch gesproken zijn ze ook belangrijk. Portugal is vanaf het begin

lid van de Atlantische Alliantie en het vormt een belangrijke schakel van de NATO. Het heeft onlangs nog gunstig onderhandeld over de verlenging van de Amerikaanse aanwezigheid op de Azoren. Het heeft de politieke en militaire steun van de Verenigde Staten. Anderzijds bekleedt de Indische Oceaan vandaag de dag, tegelijk in de context van hetgeen zich afspeelt in het Midden-Oosten en in Zuid-West Azië, een nieuwe strategische betekenis. Zuid-Afrika weet hiervan te profiteren en tegenover de westerse wereld doet het zijn rol van onwankelbare hoeder en verdediger van de westerse beschaving uitkomen, wat zijn geografische ligging in 't bijzonder kostbaar maakt. En men spreekt met aandrang over een Zuid-Atlantisch militair pact, dat zich zou solidariseren met de twee zijden van de Atlantische Oceaan, Brazilië, Portugal en Zuid-Afrika, en dat op deze wijze verbonden zou zijn met het Noord-Atlantisch Bondgenootschap. Zo wordt dus de economische solidariteit vertaald in een politieke en militaire solidariteit. Deze versterken de banden tussen de dominante machten in Zuidelijk Afrika.

b) *Een periferie zonder centrum*

Eén van de meest karakteristieke kenmerken van alle betrokken landen van Zuidelijk Afrika, de ingesloten landen uitgezonderd, is de afwezigheid van een werkelijk centrum bij de afrikaanse bevolking. In Rhodesië en in Zuid-Afrika is het een deel van het cC (centrum van het centrum-land) dat zich ter plaatse geïnstalleerd heeft. In Namibië is het de Zuid-Afrikaanse centrum-pleisterplaats die het land bezet. Er is een inspanning geleverd, zeer gelijkwaardig in de drie landen, om een centrum-periferie te vormen dat ondergeschikt is aan de heersende politiek. Zoals in alle koloniale landen van Afrika neemt men zijn toevlucht tot de traditionele hoofden, in de hoop dat hun gezag vat heeft op de bevolking die hen als zodanig erkent en in de hoop dat zij zich laten omkopen, hetzij door onwetendheid en tekort aan globaal-politieke belangstelling, hetzij door direct belang. In Zuid-Afrika en Namibië is dit systeem het verst doorgevoerd. Het lijkt echter niet goed te lukken omdat in een aantal gevallen de traditionele hoofden partij kiezen voor de rebellen (bij een deel van de Ovambo's b.v.), terwijl één van hen, de chef van de Zoeloes G. Buthelezi, zich openlijk tegen de politiek van de Zuid-Afrikaanse regering verklaard heeft op het ogenblik dat men hem aan het hoofd plaatste van

hetgeen de bantoestan van de Zoeloes (de Kwazoulou) moest worden. Het is algemeen bekend dat meerderen onder hen een zuiver praktische houding van aanvaarding van het systeem hebben aangenomen, omwille van zijn repressieve kracht.

In de portugese territoria zijn de zaken complexer. Omdat de raciale separatie niet bestaat, zou men kunnen denken dat zich een lokale afrikaanse elite zou kunnen vormen. In feite is er bijna geen. De kruising van rassen speelt in werkelijkheid als barrière. Inderdaad, enkelingen, vooral mulatten kunnen toegang hebben tot zekere sociale posities, op voorwaarde dat ze de portugese cultuur volledig assimileren. Er is dus geen sprake van collectieve promotie. Er is een individuele absorptie in het centrum – en dan nog maar tot op een zeker niveau en in zorgvuldig bepaalde mate – maar geen mogelijkheid om een werkelijk centrum te constitueren in de afrikaanse periferie. De missies zelf worden gebruikt in het kader van deze politiek en de recente reacties tegen hen komen gedeeltelijk voort uit het feit dat zij ondanks alles hebben bijgedragen tot het promoveren van kleine kernen van lokale nationalistische elites. Wij mogen besluiten tot de afwezigheid van een centrum in deze periferie. Dit is het gevolg van een raciale politiek in Zuid-Afrika en sinds enkele jaren ook in Rhodesië. In de portugese territoria is het de vrucht van de koloniale logica, tegelijk politiek en cultureel.

c) *Constitutie van een anti-periferie*

In de zojuist gemaakte beschrijving, door middel van de theorie van de centrum-periferie relaties, hebben de afrikaanse oppositiebewegingen hun plaats nog niet gekregen. Het is niet dat we ze zijn vergeten.

In Zuid-Afrika is de oppositiebeweging reeds oud. Zij heeft zich gemanifesteerd volgens twee parallelle lijnen, enerzijds de syndicaten, vooral die van de mijnwerkers, die sedert meer dan 15 jaar definitief opgeheven werden en anderzijds het *African National Congress*, dat de rechten van de Afrikanen verdedigde en dat werd opgeheven in 1960. Het werd geleid door Luthuli, die in 1961 de Nobelprijs voor de Vrede ontving. De repressie die zich sedert enkele jaren op dit land heeft geworpen, heeft de oppositie tegen het regime verplicht te vluchten in het volledig ondergronds verzet of in ballingschap te gaan.

De actuele situatie is ingewikkeld. Zij evolueert naar een radicalisatie

van de bantoebevolking die slechts kan leiden tot spontane en waarschijnlijk vlug onderdrukte revoltes. Geen enkele beweging is geautoriseerd, wat ons verhindert om te oordelen over de oriëntatie en de tendenzen van de contra-periferie binnen het land. De enig geschikten om zich uit te spreken zijn enkele traditionele hoofden die niet akkoord gingen. De oprichting van een guerilla binnen het land is voor het ogenblik praktisch onmogelijk, omwille van complexe redenen die tegelijk afhankelijk zijn van de belangrijkheid van het politie-apparaat dat zijn inlichters heeft tot in het kleinste dorp of tot in de kleinste school en van de geografische configuratie van de bantoestans, evenals de aparte wijken rond de grote steden, strategisch zijn uitgekozen en dat hun afzondering door het leger en de politie zorgvuldig was voorbereid. Het is van buiten af dat het ANC een moedige maar verwijderde actie voortzet, waarbij het een intern netwerk tracht te constitueren in de nieuwe krachten die tevoorschijn treden na meer dan tien jaar onderdrukking. De namibiaanse situatie kent een snelle evolutie. De combinatie van de arbeidskrachten en de weerstand tegen de raciale politiek van Zuid-Afrika vormt een nieuw feit. Het Noorden van het land heeft tussen de Ovambo's een verzetsbeweging tegen de arbeid en guerilla-operaties ontwikkeld. De strijd doet leiders ontstaan en geleidelijk organiseert zich een contra-periferie. Deze is tegelijk intern en extern.

In Rhodesië heeft de missie van Lord Pearce aangetoond dat het verzet tegen de „establishment” van een racistische staat, gedomineerd door de blanken en waar de Afrikanen misschien toegang zouden kunnen hebben tot een macht, corresponderend met hun numerieke meerderheid na de eeuwwisseling levendig was. De twee bevrijdingsbewegingen hebben een gemeenschappelijke actie hersteld, die zowel van binnen uit als van buiten af plaatsvindt.

In Mozambique leidt FRELIMO de strijd, deze keer volgens het model van een georganiseerde guerilla en door een directe controle van bevrijde zones. In Angola zijn drie bewegingen geëngageerd in de strijd tegen de koloniale macht, maar zij vertegenwoordigen nog lang niet dezelfde krachten. De FLNA opereert vanuit Kinshasa onder het voorzitterschap van Holden Roberto. Zeer ethnisch gericht, sluit zijn zaïrese afhankelijkheid hem aktueel op in sporadische akties. UNITA, gevestigd in het

Zuid-Oosten van het land wordt geleid door Savimbi, ex-minister van Buitenlandse Zaken van de GRAE. MPLA opereert vanuit zijn bases in Congo-Brazzaville en Zambia in verschillende regionen van het land. Eén van haar zones is binnen in het land gelegen, buiten de grenszones en haar controle op belangrijke territoria in het Oosten en in het centrum van het land laat haar toe belangrijke educatieve en sanitaire programma's uit te voeren. Een akkoord was gesloten tussen MPLA en FLNA in 1972.

Maar het is ons hier niet te doen om de geschiedenis of de sociologie van de bevrijdingsbewegingen te maken. Het volstond aan te tonen dat ze bestaan en dat ze van nu af aan een „contra-periferie” vormen. Zonder twijfel is deze heterogeen. Men vindt in de bewegingen zowel ethnische als ideologische verschillen, en de interne strijd neemt soms een belangrijke omvang aan. Sommigen beweren dat de werkelijke strijd slechts van binnen uit kan gevoerd en anderen ontwikkelen een externe strategie. Dit hangt in werkelijkheid dikwijls van de omstandigheden af, want zoals we zagen, moet de strijd zich op de twee fronten voortzetten. Sommige bewegingen werden opgericht door intellectuelen en andere door arbeiders en nog andere baseren zich op de invloed en het gezag van het stamhoofd. Een zeer groot deel van de leiders komt voort uit de missiescholen en verscheidenen zijn zonen van een dominee, of protestantse of katholieke ex-seminaristen. Onder hen zijn marxistische intellectuelen, gevormd op Europese universiteiten en jonge kadernissen die hun opleiding genoten hebben in de landen van Oost-Europa en Azië. Praktisch allen tonen openlijk hun socialistische optie betreffende de toekomst van hun land, maar enkel de toekomst zal zeggen over welk socialisme het zal gaan. Ondanks de situatie-verschillen, is het bewustzijn zeer levendig dat ze per slot van rekening een gemeenschappelijke vijand bevechten. Men zou kunnen beweren dat de bevrijdingsbewegingen tegenover de economische, politieke en militaire macht van Zuidelijk Afrika een zeer marginale kracht vertegenwoordigen. Oppervlakkig bezien is dit inderdaad het geval. Hun middelen zijn gebrekkig, hun bewapening onvergelyklijk licht, terwijl ze moeten vechten tegen vliegtuigen en tegen chemische en elektronische wapens; hun communicatielijnen zijn eindeloos omwille van de afstand; de inspanningen die ze moeten vragen van hun leden zijn bovenmenselijk en de situatie schijnt zich nauwelijks te

wijzigen. Maar heeft men dit ook niet gezegd van de eerste Europese arbeidsbewegingen in de 19de eeuw? Ook zij waren marginaal en bevonden zich tegenover aanzienlijke economische en politieke krachten. Nochtans zijn ze uitgelopen op indrukwekkende veroveringen. In feite heeft de oppositie sinds enkele jaren belangrijke winstpunten geboekt niettegenstaande de repressiekrachten versterkt zijn en nieuwe dimensies aangenomen hebben. De lokale bevolking wordt zich meer bewust van haar situatie en de repressie heeft dit niet-gewild gevolg dat ze de geest van verzet doet toenemen, ook al kan dit verzet zich niet uitdrukken op klaarlichte dag. Bovendien begint de wereldopinie in beweging te komen, zo dat zekere organismen en politieke leiders voorzichtiger moeten zijn in hun directe of indirecte steun aan de verschillende machten van Zuidelijk Afrika of zelfs op het punt dat de eerstgenoemden niet langer gunstige maatregelen mogen treffen voor de regimes van Zuidelijk Afrika. De marginaliteit laat zich niet meten aan statistieken. De anti-periferie bestaat in Zuidelijk Afrika en ondanks de moeilijkheden zijn alle elementen aanwezig zodat ze op lange termijn niet anders kan dan groeien.

*) *Dossier sur les Colonies portugaise*, Ed. Vie Ouvrière, Bruxelles, 1970.

Het probleem Taiwan (Formosa)

Geschiedenis, achtergronden en standpunten

De status van Taiwan (Formosa), een eiland ter grootte van Nederland en ruim 100 mijl buiten de Chinese kust gelegen, mag met recht problematisch genoemd worden. Niet alleen de bewogen geschiedenis van dit eiland, maar ook de verschillende onderling strijdige visies op de toekomst van Taiwan dragen in hoge mate aan het problematische karakter bij. Nu de vertegenwoordiging van China in de UNO is toegewezen aan de regering in Peking en de Amerikaanse president de volksrepubliek heeft bezocht komt de vraag naar de toekomstige status van Taiwan met hernieuwde kracht naar voren. Onderstaande bijdrage wil trachten de achtergronden van het probleem te schetsen en de verschillende standpunten te belichten. Hoewel de schrijvers er niet naar gestreefd hebben om – zo al mogelijk – oplossingen aan de hand te doen, zal vooral in het slot een duidelijke voorkeur blijken het probleem te beschouwen vanuit het gezichtspunt van de mensenrechten.

I. WORDING VAN HET PROBLEEM

Eilanden kunnen vaak een beslissende rol spelen in de geschiedenis. Toen tijdens de Tweede Wereldoorlog het Europese vasteland door fascistische legers onder de voet werd gelopen, verzezen de Britse eilanden als laatste verdedigingsbolwerk. Tal van Europese volken zagen hoopvol uit naar Engeland, dat in de donkere Nazi-terreur de ongebroken vrijheid symboliseerde. En vanuit de Britse eilanden werd een succesvolle invasie voorbereid, die aan de macht van het fascisme een einde maakte. Een overeenkomstige rol is ook aan Taiwan toegedacht, althans door het nationalistisch bewind van Chiang Kai-shek. Toen de communisten op het Chinese vasteland de macht veroverden, zochten de Chinese nationalisten op dit eiland een wijkplaats. Daar zouden de waarden van de Chinese cultuur ongeschonden worden bewaard. En vanuit Taiwan zou

het vasteland van China op de communisten worden heroverd en de vrijheid worden hersteld. Het is deze filosofie, die nu nog bij de oudere garde van de nationalisten kan worden aangetroffen.

Naast Engeland kan echter ook een interessante en niet minder waarschijnlijke parallel gevonden worden in Formosa's eigen geschiedenis. Toen in de 17e eeuw de Mandsjoe's China veroverden, zochten de laatste aanhangers van de regerende Ming-dynastie een schuilplaats op dit eiland. Terwijl de Mandsjoe's op het vasteland een nieuwe dynastie uitriepen, verrees Taiwan als het laatste bolwerk van de verdreven Mings. Het eiland werd beschouwd als basis, van waaruit een toekomstige restauratie van de Mings zich zou voltrekken. Maar na een korte periode werd Formosa door Mandsjoe-troepen in bezit genomen. Eerst nadien (1683) maakte Formosa als departement van de provincie Fukien onderdeel uit van het Chinese keizerrijk¹).

Vóórdien had geen enkele mogendheid aanspraken gemaakt op dit eiland, afgezien van een voorbijgaande kolonisatiepoging door de Nederlandse Oost-Indische Compagnie.

De vroegste bewoners van het eiland hebben zich hier in prehistorische tijden gevestigd en zijn naar alle waarschijnlijkheid afkomstig uit noordelijke poolstreken (verwant aan de Japanse Ainu's) en uit de Zuid-Oost Aziatische Archipel (de zgn. Proto-Maleiers). De afstammelingen van deze oorspronkelijke bevolking zijn de inheemse „tribesmen”, die nu ten getale van ± 170.000 in het oostelijk bergland wonen. Zij werden aangevuld en verdrongen door latere Chinese immigranten. De Chinese immigratie heeft zich over eeuwen uitgestrekt. Gedreven door economische crises of politieke discriminatie zochten Chinezen, merendeels afkomstig uit de kustprovincies, naar Formosa een heenkomen in de hoop daar een beter bestaan te vinden. Het aantal van deze op het eiland geboren Chinezen (Formosanen) bedraagt thans ruim 12 miljoen. Na 1949 is hun aantal aangevuld met 2 miljoen „mainland Chinese”, die op dit eiland hun strijd tegen het communisme willen voortzetten. In het sociaal-culturele leven is er zeker een breuk tussen deze twee laatste bevolkingsgroepen.

Vele Formosanen grijpen een oriëntatie op Japan aan als middel om zich duidelijk te onderscheiden van de „mainlanders”²).

Het Chinese bestuur over Formosa (1683-1895) kenmerkte zich vooral door onrust op het eiland en officiële onverschilligheid van Peking, dat slechts tweederangs bestuursambtenaren naar deze afgelegen buitenpost zond. Pas de opkomst van imperialistische ambities in het 19e eeuwse Japan deed Peking het strategische belang beseffen van dit eiland. In 1885 werd Formosa tot zelfstandige provincie verheven en onder gouverneur Liu Ming-ch'uan werd met voortvarendheid de moderne ontwikkeling van het eiland ter hand genomen. Maar de oorlog, die spoedig daarop tussen China en Japan uitbrak liep op een voor China smadelijke nederlaag uit. Bij de vrede van Shimonoseki (1895) werd de keizer in Peking gedwongen de soevereiniteit over Formosa over te dragen aan Japan.

Terugblikkende kan gesteld worden dat de daaropvolgende halve eeuw van Japans bestuur voor het eiland van grote betekenis is geweest. Onder Japanse leiding werd de bestuurlijke integratie van Formosa voltooid en werden de medische en educatieve voorzieningen sterk uitgebreid. Een moderne economische ontwikkeling ging van start, die spoedig tot gevolg had dat de snel stijgende levensstandaard op het eiland een schrijnend contrast vormde met de situatie op het vasteland.

Toch was het eiland onder het Japanse bestuur nooit geheel gepacificeerd. De toestand van onderworpenheid creëerde een besef van nationale saamhorigheid en prikkelde tot gedurig verzet.

Tijdens de Tweede Wereldoorlog gaan de geallieerde mogendheden overleg plegen met betrekking tot de toekomstige status van Formosa. De conferentie van Cairo (1943) besluit dat „...alle territoria die Japan heeft gestolen van de Chinezen, zoals bijvoorbeeld ...Formosa..., zullen worden teruggegeven aan de Republiek China”³). Dit wordt door de Potsdam-verklaring opnieuw bevestigd.

In overeenstemming met deze verklaringen, die mede zijn opgesteld door vertegenwoordigers van de Chinese republiek, gaan (nationalistische) Chinese troepen in 1945 over tot bezetting van Formosa. Wanneer de nationalistenvrijen, tijdens de burgeroorlog met de communisten op het vasteland, naar Formosa moeten vluchten is de algemene verwachting dat ook dit eiland spoedig zal toevallen aan de nieuwe regering in Peking. De grote mogendheden o.l.v. de USA willen de strijd als een intern Chinees conflict beschouwen en stellen zich neutraal op. Het is echter het

uitbreken van de Koreaanse oorlog (1950) dat de kwestie Formosa tot een groot internationaal probleem maakt. Tegen de als een communistische expansie-poging uitgelegde strijd in Korea moeten alle krachten van de zgn. vrije wereld worden gemobiliseerd: ook Formosa wordt in de defensie-gordel betrokken en door de U.S.A. van militaire uitrusting en adviseurs voorzien. Daarmee worden de fronten in de Chinese burgeroorlog bevroren. Er gaan zich twee Chinese staten constitueren – een communistische volksrepubliek op het vasteland en een nationalistische republiek op Formosa – die zich beide opwerpen als de enig wettige regering van China. Vanaf dat moment is het onduidelijk aan welk Chinese regime Formosa moet worden teruggegeven.

De geallieerde vredesconferentie met Japan (San Francisco 1951) blijkt over dit vraagstuk innerlijk verdeeld. Weliswaar wordt in het vredesverdrag bepaald dat „Japan afstand doet van alle rechten, titels en claims ten aanzien van Formosa...”, maar een begunstigde wordt niet genoemd. In plaats daarvan wordt aan Japan last gegeven een bilateraal vredesverdrag met China te sluiten, m.a.w. Japan moet dit netelige politieke probleem tot een oplossing brengen. En onder Amerikaanse druk kiest Japan voor de Chinese republiek op Formosa. Maar ook in dit bilaterale verdrag met de regering in Taipei (1952), waarbij Japan zijn afstand van Formosa bevestigt, wordt weer geen begunstigde vermeld⁴). Aangezien dit verdrag met de nationalistenvrijen is overeengekomen heeft men echter in brede kring het bewind van Chiang Kai-shek als de begunstigde willen beschouwen. Veel statenvrijen de nationalistische regering als wettige Chinese regering gaan erkennen, die rechtmatig het gezag zou uitoefenen over Formosa.

De juridische controverses die rondom de verschillende vredesverdragen zijn ontstaan, staan in dienst van de politiek.

Onder de energieke leiding van vooral Chiang Kai-shek (president) en Chen Cheng (tot 1965 premier van de nationale regering) en met omvangrijke Amerikaanse steun is de laatste twintig jaren gepoogd Formosa te maken tot een Chinese model-provincie. Als „showroom”, waarin wordt uitgestald wat het Chinese volk, mits vrij, vermogen moet Formosa een aantrekkelijk alternatief bieden voor het communistische vasteland. Er bestaat verschil van mening over de vraag of de opmerkelijke economische groei op het eiland moet worden toegeschreven aan de „main-

land-experts", de erfenis van 50-jaren Japans bestuur of aan de ijver en de vaardigheid der Formosanen⁵). Onmiskenbaar is evenwel dat de economie van het eiland meer in dienst staat van een verbeide terugkeer naar het vasteland dan van het bevorderen der plaatselijke welvaart. Ook de politieke vrijheid en medezeggenschap der Formosanen is beperkt. Formosa wordt door het nationalistische bewind beschouwd als de enig vrije provincie van het hele China dat het zegt te vertegenwoordigen. Daarom hebben de Formosanen wel enige invloed in de lokale en provinciale bestuursorganen, maar de National Assembly en de Legislative en Executive Yuan zijn stevig in handen van de „mainlanders". Dit zijn immers de nationale bestuursorganen en zolang het vasteland van China niet is bevrijd kunnen geen nationale verkiezingen worden gehouden om de samenstelling van deze organen te vernieuwen. Het is overigens onvermijdelijk, dat onder degenen die in deze nationale regering posten bekleden een schrikbarende vergrijzing optreedt, aangezien de laatste nationale verkiezingen voor deze organen in 1948 op het vasteland plaatsvonden⁶). Deze generatiekloof, vermeerderd met het afbrokkelende internationale prestige van de Chinese republiek op Formosa stellen de nationalistische leiders voor grote problemen. Nu na Nixon's bezoek aan Peking de China-politiek in beweging is gekomen komt ook de positie van Taiwan (Formosa) opnieuw in het geding. Het lijkt nuttig om te gaan bezien welke partijen er zijn in dit probleem.

II. PARTIJEN IN HET PROBLEEM

De Formosanen, die langer dan één generatie op dit eiland hebben gewoond en gewerkt, zijn de directe belanghebbenden in dit probleem. In feite gaat het om hen en hun toekomst. Maar ook de Chinezen, nationalistes zowel als communisten, die elkaar het bezit van dit eiland betwisten, zijn partij in dit probleem.

En ook Japan en de USA zullen onder dit hoofd moeten worden gerangschikt op grond van hun economische en politieke betekenis in de Oost-Aziatische regio.

Tenslotte zijn wij allemaal als partij bij dit probleem betrokken, voorzover hier de wereldvrede en de fundamentele mensenrechten in het geding zijn.

1. De Formosanen

Wanneer Chinees-nationalistische troepen na de capitulatie van Japan in 1945 op het eiland landen, worden zij door de bevolking welwillend begroet. Aan de mogelijkheid van een zelfstandig volksbestaan wordt niet gedacht. Alle verwachtingen zijn gevestigd op de nieuwe nationalistische regering. Maar deze verwachtingen maken spoedig plaats voor teleurstelling, als blijkt dat de verarmde en slecht gedisciplineerde Chinese troepen het eiland beschouwen als bezet gebied en als bron van persoonlijke verrijking. De Formosanen herkennen in dit Chinese bestuur geen bevrijder, maar een nieuwe meester die strenger is dan de voorgaande. De nieuwe gouverneur van Formosa Chen Yi laat maatregelen uitvaardigen, die de binnenlandse economie en buitenlandse handel volledig onder controle brengen van de zojuist gearriveerde „mainland Chinese". Tegelijkertijd wordt toepassing van de nieuwe Chinese grondwet op Formosa uitgesteld, omdat naar verklaard wordt de achtergebleven en onderontwikkelde Formosanen eerst nog een aantal jaren nationalistische voogdij behoeven. In deze situatie is een onbetekenend incident voldoende voor een uitbarsting van massaal protest. Op 28 februari 1947 worden in Taipei massa-demonstraties gehouden, gericht tegen een aantal economische monopolies. Over het hele eiland worden commissies gevormd, die de grieven en aspiraties van de lokale bevolking onder woorden gaan brengen. Dit resulteert op 7 maart in een lijst van 32 eisen, die aan het Chinese bestuur worden voorgelegd en waarin wordt aangedrongen op bestuurlijke en economische hervormingen en politieke medezeggenschap. Om politieke afscheiding van China wordt niet gevraagd, al kunnen wel enige stemmen in die richting worden beluisterd. Inmiddels heeft de regering van Chen Yi de noodtoestand afgekondigd en onder de schijn van onderhandelingen troepenversterkingen laten aanrukken van het vasteland. Na aankomst van deze troepen is het antwoord van de Chinees-nationalistische regering duidelijk: een afschuwelijke terreur moet iedere gedachte aan meer politieke zeggenschap onderdrukken. De Formosaanse leiders, die in argeloos vertrouwen aan de regering waren voorgesteld als de „native spokesmen" van de eiland-bevolking, worden zonder pardon geëxecuteerd. Naar schatting zijn in totaal 10.000 à 20.000 Formosanen, vooral afkomstig uit de ontwikkelde middenklasse, bij dit bloedbad omgekomen⁷).

Maar: „Het zaad van onafhankelijkheid, gezaaid tijdens de revolutie van 28 februari 1947, is gegroeid en bloeide nadat het meer dan twintig jaar was gevoed en gecultiveerd met het bloed en de moed van ontelbare patriotten...”, nadien „realiseerden de Taiwanese zich de illusie en het gevaar van een deel van China te zijn”. Dit staat vermeld in de „Declaration on the Establishment of the World United Formosans for Independence” (WUFI) in 1970 8).

De stichting van deze WUFI kan met recht een mijlpaal worden genoemd in de geschiedenis van de Formosaanse onafhankelijkheidsbeweging. Na 1947 zijn veel Formosanen naar het buitenland gevlucht waar zij organisaties stichtten voor de bevrijding en onafhankelijkheid van Formosa. In Japan wordt een voorlopige regering in ballingschap gevormd en dr. Thomas Liao treedt 10 jaren op als haar president. Andere Formosaanse groeperingen opponeren tegen Liao vanwege diens persoonlijkheid en omdat zij de vorming van een voorlopige regering prematuur achten. In 1965 loopt dr. Liao over naar de nationalisten en keert hij naar Formosa terug.

De belangrijkste zwakte van de Formosaanse onafhankelijkheidsbeweging, het factionalisme, wordt in 1970 goeddeels overwonnen door de stichting van de WUFI onder presidentschap van dr. Trong R. Chai. Daarin werken de afdelingen in Taiwan, Japan, de USA, Canada en Europa eendrachtig samen, terwille van het gemeenschappelijke doel: „de oprichting van een vrije democratische en onafhankelijke republiek van Taiwan (Formosa) in overeenstemming met de principes van zelfbeschikkingsrecht der volken”. Het kwartaalblad „Independent Formosa” 9), dat voortaan onder gemeenschappelijke verantwoordelijkheid wordt uitgegeven, is bedoeld om de wereldopinie te informeren „dat de fundamentele vrijheden en mensenrechten, zoals die zijn vastgesteld in de Universele Verklaring van de Mensenrechten, worden ontzegd aan het volk van Taiwan onder de regering van Chiang Kai-shek en door de dreiging van overheersing door communistisch China”. Het eigen, niet-Chinese karakter van de eilandbewoners wordt beklemtoond en het streven naar nationale onafhankelijkheid zoekt naar wortels in de geschiedenis door herinneringen op te roepen aan een eeuwenlang verzet van Formosa tegen vreemde indringers. Aangezien Japan bij de vredesverdragen van 1950 en 1951 afstand van Formosa heeft gedaan zonder dat

een begunstigde is vermeld, menen deze Formosanen dat de status van Formosa nog niet is beslist. Sommige Formosaanse nationalist menen zelfs dat zij op grond van deze verdragen als de enige rechthebbenden moeten worden beschouwd.

Naar aangenomen wordt spreekt de Formosaanse onafhankelijkheidsbeweging namens de overgrote meerderheid van dat deel der bevolking dat nadenkt over de politieke toestand van het eiland 10). Op Formosa zelf is de vrijheid van meningsuiting overigens te beperkt om deze veronderstelling te bevestigen of te weerleggen.

Voorzover de eilandbewoners politiek zijn betrokken kunnen zij worden ingedeeld in al dan niet oprechte collaborateurs, passieve opposanten en degenen die totaal vervreemd zijn en alle samenwerking weigeren 11). De studenten, doorgaans een groep die spoedig tot verzet geneigd is, houden zich op Formosa opvallend rustig. Naast de krachtige onderdrukking van afwijkende meningen door de nationalistische regering houdt dit waarschijnlijk ook verband met de indoctrinatie in het onderwijs, die erop gericht is de jeugd een positieve oriëntatie bij te brengen t.a.v. leiderschap en autoriteit 12). Daar staat echter tegenover dat naar een schatting uit 1969 meer dan de helft van de Formosaanse studenten, die in het buitenland gaan studeren zich aansluiten bij de onafhankelijkheidsbeweging, hoewel dit bij terugkeer naar het eiland niet vrij is van risico 13).

Professor Peng Ming-min van de Taipei universiteit, die zich met een verklaring voor de onafhankelijkheid tot het publiek wendde, belandde in 1964 in de gevangenis (waaruit hij inmiddels weer is ontsnapt) 14). Moedige en duidelijke uitspraken komen ook van de Presbyterian Church op Formosa. In een verklaring van 17 december 1971 heet het: „Ons volk is sinds kort het slachtoffer geworden van internationale politieke onderhandelingen op wereldniveau”. „Nu president Nixon Peking gaat bezoeken, dreigt de bevolking van Formosa te worden verraden.” Maar „wij weerstaan iedere machtige natie die het recht en de wens van 15 miljoen mensen negeert en die unilaterale beslissingen neemt ten eigen voordele, omdat God heeft verordend en het charter van de Verenigde Naties heeft bevestigd, dat ieder volk het recht heeft om over zijn eigen lot te beslissen” 15).

2. *De Chinese nationalisten*

Sedert het grondgebied van de Chinese nationalistische republiek is gereduceerd tot de provincie Formosa vallen nationaal en provinciaal bestuur in feite samen. Dit karakter van dubbelregering wordt nog versterkt doordat beide bestuursniveaus grotendeels worden beheerst door de nationalistische partij (KMT). Het gezag van de directeur-generaal van deze partij, die tevens president is van de republiek (Chiang Kai-shek), is vrijwel onbeperkt. Door de reductie van het grondgebied als een tijdelijke zaak te beschouwen en de gedachte aan een toekomstige terugkeer naar het vasteland levend te houden, is deze bestuursorganisatie tot op heden ongewijzigd in stand gebleven.

De claim van de Chinese nationalisten op het eiland is gebaseerd op twee vooronderstellingen, die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn:

1. Taiwan maakt onderdeel uit van het Chinese territorium.
 2. De nationalistische regering is de enig wettige regering van China.
- Deze vooronderstellingen vormen de twee pijlers, waar de nationalistische regering op rust.

De onafhankelijkheidsbewegingen, die deze eerste vooronderstelling krachtig bestrijden, worden door de nationalistische regering officieel genegeerd. De onafhankelijkheidsdemonstraties van Formosanen in Japan worden toegeschreven aan een kleine bende van door de communisten betaalde agenten¹⁶). Ook de betogingen tegen Chiang Ching-Kuo, de zoon van Chiang Kai-shek, bij diens bezoek aan New York, worden het werk van communistische agenten genoemd¹⁷). Goddard, die in vele opzichten het standpunt van Taipei benadert, schrijft de onafhankelijkheidsbeweging daarentegen toe aan Japanse inspiratie. Toen Japan het onvermijdelijke van een nederlaag in de Tweede Wereldoorlog ging beseffen, zou het op Formosa een onafhankelijkheidsbeweging hebben georganiseerd om te voorkomen dat dit strategische eiland opnieuw in handen zou vallen van China¹⁸). De verklaarde tegenstanders van de nationaal-Chinese republiek zijn echter de communisten op het vasteland. De regering in Peking bestrijdt de tweede veronderstelling en de staat van oorlog tussen beide partijen duurt voort. Chiang Kai-shek c.s. beschouwen Taiwan als het Engeland van Azië, van waaruit het vasteland moet worden bevrijd. Maar over de eerste vooronderstelling zijn

beide het volledig eens: Taiwan is een onderdeel van China. Als het gaat om de eenheid en grootheid van China weegt voor nationalist en zowel als communisten het fundamentele gegeven Chinees-te-zijn zwaarder dan de onderlinge geschillen. De inlijving van Tibet in de Chinese volksrepubliek ontmoette een storm van protest, maar had de volledige instemming van de anti-communist Chiang Kai-shek. Anderzijds heeft de communistische premier Chou En-lai openlijk verklaard Taiwan liever over te laten aan Chiang Kai-shek dan het ooit onafhankelijkheid toe te staan.

3. *De Chinese communisten*

Voor de regering van de Chinese Volksrepubliek is Formosa het laatste stukje Chinees grondgebied dat nog onder controle staat van een ten ondergang gedoemd Chinees regime. Een vergelijking met de Ming-dynastie in de 17e eeuw ligt hier voor de hand. De uitstoting van de nationalistische republiek uit de organen van de UNO is begroet als een belangrijke overwinning op de klik van Chiang Kai-shek. Nu rest nog de bevrijding van het eiland. Het „New Year's Day editorial” dat op 1 januari 1972 in Chinees-communistische kranten verscheen, stelt: „De provincie Taiwan is een onvervreemdbaar deel van het Chinese territorium. Onze landgenoten daar zijn onze broeders van vlees en bloed. De bevrijding van Taiwan is een interne aangelegenheid van China, die geen inmenging duldt van welke buitenstaander ook. Het Chinese volk is vastbesloten om Taiwan te bevrijden. Wij zijn ervan overtuigd dat deze dag komen zal”¹⁹).

De gedachte, dat over de toekomst van Taiwan moet worden beslist door de bevolking van het eiland zelf wordt door de regering in Peking ten stelligste afgewezen. Peking beschouwt de gedachte aan zelfbeschikking als een tactiek van zijn tegenstanders om Formosa hoe dan ook buiten de communistische invloedssfeer te houden. Voorzichtige Japanse voorstellen in die richting zijn uitgelegd als pogingen van Japan „om een zgn. 'onafhankelijk Taiwan' te creëren door een samenraapsel van Chinese verraders die door hen betaald worden, met het doel om Taiwan weer tot een Japanse kolonie te reduceren”²⁰).

4. Japan

Japan is op verschillende manieren bij de kwestie Formosa betrokken. Vijftig jaren heeft Japan een effectief bestuur uitgeoefend over het eiland en de Japanse economische belangen op Formosa zijn nog steeds groot. Bovendien wonen meer dan 25.000 Formosanen, zakenlieden, pro-onafhankelijkheidsactivisten en studenten in Japan en heeft de regering in Tokyo een voorlopige Formosaanse regering op zijn grondgebied getolereerd. In 1952 verklaarde Japan in een vredesverdrag met de Chinees-nationalistische republiek afstand te doen van Taiwan, maar tot voor kort stelde de Japanse regering zich op het standpunt dat „de status van Taiwan onbeslist moet blijven”.

In 1972 is de Japanse politiek door het bezoek van premier Tanaka aan Peking echter in beweging gekomen. Het gemeenschappelijke slotcommuniqué van deze Chinees-Japanse besprekingen vermeldt, dat de Japanse regering de stelling van Peking, dat „Taiwan een onvervreemdbaar deel van het territorium van de Volksrepubliek China is” „volledig begrijpt en respecteert”. Bovendien erkent de Japanse regering „de regering van de Volksrepubliek China als de enige legale regering in China” 21).

Daarmee is aan het verdrag van Japan met de Chinese nationalistenvan praktisch alle grond ontnomen, zonder dat Japan een hand had uitgestoken naar de Formosaanse onafhankelijkheidsbeweging. En dagelijks horen wij berichten van andere staten, die op dezelfde wijze hun ambassade in Taipei inruilen voor een ambassade in Peking.

5. De U.S.A.

Premier Tanaka bezocht Peking in het kielzog van de Amerikaanse president Nixon. Sedert de Koreaanse oorlog heeft de Amerikaanse „security commitment to Formosa” het voortbestaan van de nationaal-Chinese republiek gegarandeerd. Hoewel de USA officieel de status van Taiwan als onbeslist beschouwen en veel Formosaanse onafhankelijkheidsactivisten hun vertrouwen hebben gevestigd op het democratische Amerika, komt de politiek van Washington in de praktijk neer op een ondersteuning van de nationalistische regering. De opening, die de U.S.A. in 1972 hebben gemaakt naar de regering in Peking kan evenwel gaan leiden tot

een drastische heroriëntatie. In het gemeenschappelijk communiqué van China en de Verenigde Staten van 28 februari 1972 erkennen en aanvaarden de Verenigde Staten „dat alle Chinezen aan beide zijden van de Straat Taiwan handhaven, dat er maar één China is en dat Taiwan een deel van China is.” Daarom spreekt de regering van de Verenigde Staten zich uit voor een „vreedzame oplossing van het Taiwan-geschied door de Chinezen zelf” 22). De Formosaanse onafhankelijkheidsbewegingen, die ontkennen dat Formosa een deel is van China, worden dus niet als een partij beschouwd die bij een dergelijke regeling moet worden betrokken.

III. DE TOEKOMST VAN HET PROBLEEM

Wanneer wij er van uit gaan, dat de Formosanen, de nationalistenvan en de communisten de belangrijkste partijen zijn in dit probleem, is het goed reeds nu te bedenken, dat een toekomstige regeling voor Taiwan, die de gezamenlijke instemming van deze partijen wegdraagt vrijwel geheel ondenkbaar is. De alternatieve oplossingen die hieronder nader worden toegelicht, maken hoogstens kans op den duur instemming te winnen van althans twee van deze drie partijen. Het zal overigens duidelijk zijn dat een definitieve oplossing van dit vraagstuk concessies vraagt van alle partijen en dat een aldus bereikt compromis de garanties behoeft van de UNO en de grote mogendheden.

1. *Eén China, twee regeringen*

Dit alternatief komt neer op een voorlopig onverkort handhaven van de status quo met de mogelijkheid dat de sluimerende burgeroorlog opnieuw ontbrandt. Een regeling waarbij de situatie van één China onder een nationalistische en een communistische regering (eventueel in federatief verband) wordt gefixeerd, stuit evenwel zowel in Taipei als in Peking op krachtig verzet. Een dergelijke regeling zou overigens evenmin beantwoorden aan de aspiraties van de Formosaanse nationalistenvan, al is in dit geval, evenals bij alternatief 2, een geleidelijke ontwikkeling naar meer politieke rechten voor de Formosanen niet uitgesloten.

2. *Twee China's, twee regeringen*

Dit alternatief, dat in zekere zin de status quo anders benoemt, is voort-

gekomen uit de internationale diplomatie en beoogt tot een vreedzame regeling te komen zonder gezichtsverlies voor de beide Chinese partijen. Haver heeft deze twee-China gedachte nog een steviger basis willen geven door haar los te maken van de prestigestrijd rond de vraag welk Chinese regime de rechtmatige opvolger is van de pre-1949 republiek. Hij wil dit alternatief funderen op de creatie van twee nieuwe staten in 1949, die alhoewel beide Chinees, toch een andere realiteit vertegenwoordigen dan de oude republiek²³). Ook in deze constructie wordt Formosa als een onderdeel van China beschouwd. De regering in China wijst de twee-China gedachte echter van de hand, omdat zij een toekomstige hereniging van China zou blokkeren. Ook voor de nationalist is deze gedachte niet zonder gevaar. De nationalist hebben een claim op het eiland, voorzover zij heel China vertegenwoordigen, maar met het loslaten van deze pretentie zou ook hun claim op het eiland kunnen vervallen.

Sommige schrijvers verwerpen weliswaar de pretentie der nationalist geheel China te vertegenwoordigen, maar wijzen erop dat Formosa de afgelopen jaren een afzonderlijke staat is geworden met een eigen identiteit. De factor tijd werkt in het voordeel van deze gedachten. De oudere generatie van pre-1949 veteranen sterft uit en de heugenis aan de opstand van 1947 verbleekt. Er gaat een tweede generatie opkomen die het eiland als het nationaal tehuis beschouwt en op wie de leuze van een terugkeer naar het vasteland, dat zij niet uit eigen ervaring kent, geen aantrekkingskracht meer uitoefent. De noodzaak van een symbiose op het eiland is op den duur onontkoombaar. Om deze generatiekloof te overbruggen en de jongere generatie in het regeringsapparaat te betrekken, zijn voor 1973 verkiezingen uitgeschreven voor aanvullende leden in de nationale bestuursorganen. Bij deze verkiezingen zal het onderscheid tussen degenen die op Formosa of op het vasteland geboren zijn vervallen, zodat voor de toekomst een groeiende participatie van Formosaanse elementen in het nationale bestuur verwacht mag worden. Daarmee wordt althans gedeeltelijk en voorlopig tegemoet gekomen aan de oproep die de Presbyteriaanse Kerk tot de leiders van de nationale republiek heeft gericht, „om verkiezingen te houden voor alle representanten in de hoogste regeringsinstancies om de huidige vertegenwoordigers die 25 jaar geleden verkozen werden, op het Chinese vasteland op te volgen”²⁴).

3. *Eén China, één regering*

Gezien de huidige situatie (politiek, militair etc.) lijkt een hereniging van China onder communistische leiding waarschijnlijker dan een hereniging onder leiding van de nationalist. De regering in Peking stelt dat de verklaringen van Cairo en Potsdam haar reeds de jure de soevereiniteit over Formosa hebben verschaft en dat deze verdragen alleen nog de facto moeten worden geëffectueerd. Het is evenwel gebruikelijk dat overdracht van territorium na een oorlog plaatsvindt bij een vredesverdrag²⁵). De zwenking in de Amerikaanse politiek en het voornemen van de regeringen in Peking en Tokyo om te gaan onderhandelen over een vredesverdrag zouden in die richting kunnen wijzen. Vanzelfsprekend stuiten dergelijke voornemens op felle protesten vanuit Taipei. Niettemin doen reeds lang geruchten de ronde dat bij een overlijden van Chiang Kai-shek zijn zoon Chiang-kuo bereid zou zijn een regeling te treffen waarbij Formosa als autonoom gebied zou worden geïncorporeerd in de Chinese Volksrepubliek²⁶). De Formosaanse onafhankelijkheidsbewegingen verzetten zich echter zowel tegen de nationalist als tegen de communisten en beschouwen elk akkoord tussen Peking en Taipei waarin zij geen partij zijn, als verraad aan het Formosaanse volk. De status van autonoom gebied binnen de Volksrepubliek welke vroeger althans enige ruimte liet voor „inheems leiderschap en inheemse cultuur” spreekt hen niet aan. De praktijk op het vasteland leert bovendien, dat de maoïstische overwinning in de culturele revolutie voortaan „ongedifferentieerde behandeling eist van alle burgers van China zonder aandacht te schenken aan ethnische verschillen”²⁷). Een communistische partij heeft op Taiwan nooit kansen gemaakt, ook niet tijdens de oorlog of ten tijde van de opstand in 1947, terwijl onder de „overseas-Formosans” vrijwel geen communisten worden aangetroffen²⁸). Er zijn geen tekenen dat de regering in Peking voorbereidingen treft voor een militaire verovering van het eiland. Een gewelddadige bezetting zou China's aanzien in de wereldpolitiek ernstig schaden en een verdere toenadering tot de USA belemmeren, met als grootste gevaar een Amerikaans-Russische entente. Anderzijds zou de UNO met Peking in de Veiligheidsraad weinig tegen een dergelijke onderneming kunnen uitrichten, terwijl de ervaring van Tibet leert, dat de wereldopinie geneigd is zich spoedig bij een vol-

dongen feit neer te leggen. De moeilijkheden verbonden aan een inpassing van de kapitalistische op groei en export geïoriënteerde economie van Formosa in de socialistische op werkverschaffing georiënteerde economie van het vasteland kunnen ook een factor zijn in de voorzichtige benadering waarvoor Peking heeft gekozen. Een inlijving van Formosa stelt de regering in Peking voor het levensgrote dilemma te kiezen voor economische voordelen of ideologische zuiverheid. Ten aanzien van Hongkong geldt een soortgelijk dilemma.

4. *Eén China en één Formosaanse Republiek*

Dit alternatief vooronderstelt dat Formosa geen onderdeel van China vormt en dat nationalistten zowel als communisten hun aanspraken op het eiland opgeven. Een eigen door de hele eilandbevolking gekozen regering zou het huidige nationalistische bewind moeten vervangen en de aldus gevormde republiek zou onder internationale garantie een zelfstandige plaats moeten innemen in de Oost-Aziatische regio.

Het is deze oplossing, die in de internationale politieke discussie veelal onaangeroerd blijft, waarvoor de Formosaanse onafhankelijkheidsbewegingen een hartstochtelijke propaganda voeren. Hoewel ethnisch Chinees, stellen deze Formosanen dat de historische, culturele en economische ontwikkeling van het eiland heenwijst naar een zelfstandige bestemming voor Formosa. De omstandigheid dat bij vroegere vredesverdragen de status van Formosa onbeslist gebleven is, geeft dit standpunt althans een zwakke juridische grond. De huidige minderheidsregering op het eiland geeft aan dit streven geen enkele ruimte en zonder gewelddadige opstand die de aandacht zou trekken van de wereld-opinie of internationale interventie heeft een Formosaanse republiek geen kans van ontstaan. De Formosanen beroepen zich hierbij op het Handvest van de UNO dat in Artikel 1 (2) spreekt over de zelfbeschikking der volkeren. Maar zolang Formosa wordt gezien als een deel van China blijft het onafhankelijkheidsstreven een binnenlandse aangelegenheid, waar de UNO zich krachtens artikel 2 (7) niet in mag mengen, tenzij de vrede wordt bedreigd. Naar het heersende volkenrecht betekent het principe van zelfbeschikking niet het recht zich terwille van de onafhankelijkheid van een bestaande staat af te scheiden.

Zolang Formosa niet algemeen is erkend als een eigen entiteit onder

vreemd of koloniaal bestuur kan een beroep op het Handvest daarom weinig uitkomst bieden. Meer grond heeft voor de Formosanen een beroep op de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, die iedere staatsburger sociale, politieke en economische vrijheden toekent. De praktisering van deze beginselen door verschillende lid-staten van de UNO wettigt op dit punt overigens geen overdreven illusies. Het is wellicht goed erop te wijzen dat een geleidelijke overgang denkbaar is van het tweede alternatief naar deze oplossing.

IV. HET PROBLEEM BEZIEN VANUIT HET GEZICHTSPUNT VAN DE RECHTEN VAN DE MENS

Bij de aanvaarding van de „Verklaring over de Mensenrechten” door de Algemene Vergadering van de V.N. in 1948 hebben de kerken een zeer belangrijke rol gespeeld.

Toen in 1968 dr. Frederick Nolde op de Algemene Vergadering in Uppsala van de Wereldraad van Kerken op een onvergetelijke avond het twintig-jarig bestaan van de Verklaring overzag in een indrukwekkende rede, heeft hij opnieuw onderstreept, dat al deze rechten *ondeelbaar* en *onderling verbonden* zijn. Jürgen Moltmann heeft in een voorstudie over de „theologische Basis der Menschenrechte und der 'Befreiung des Menschen'” er terecht op gewezen, dat de aantasting van deze fundamentele rechten te maken heeft met de aantasting van de Zoon des Mensen en dat de strijd tegen de aantasting van de mensenrechten ons als kerken opgelegd is 29).

Er zijn vooral twee fundamentele rechten, die in dit verband grote aandacht verdienen. In de eerste plaats de zelfbeschikking der volkeren zoals verwoord in het V.N. Handvest en de daarmee verbonden relaties tussen minderheden en meerderheden in de volksgemeenschappen. En in de tweede plaats de rechten van iedere staatsburger op vrijheid en religie en zelf-expressie, zoals geformuleerd in artikel 18 van de „Verklaring over de Mensenrechten”: „Een ieder heeft het recht tot vrijheid van gedachte, geweten en religie. Dit recht sluit de vrijheid in om van godsdienst te veranderen en de vrijheid of alleen of in gemeenschap met anderen en in het publiek of in het persoonlijk leven zijn godsdienst of geloof te manifesteren in onderwijs, praktijk, eredienst”.

1. *Het recht van zelfbeschikking en de daarmee verbonden rechten van minderheden en meerderheden*

In het officiële rapport van de Algemene Vergadering van Uppsala (1968) worden wijze en evenwichtige woorden gesproken over het recht van zelfbeschikking en in verband daarmee over de relaties van minderheden en meerderheden, die bijzonder relevant zijn voor dit probleem. De betreffende uitspraken luiden als volgt:

„Alle volken hebben het recht tot zelfbestemming. Dat is een essentieel gegeven van menselijke waardigheid en van een echte familie van volken. Maar volken zijn zelden geheel homogeen. De meeste volken hebben ethnische, culturele en religieuze minderheden. Deze minderheden hebben het recht om voor zichzelf een eigen levenswijze te kiezen voorzover deze keuze dezelfde keuze aan andere groepen niet ontzegt. Meerderheden kunnen ongevoelig zijn en despotisch, en minderheden kunnen bescherming nodig hebben. Dat is een speciale verantwoordelijkheid voor de Kerk van Hem die de kampioen der onderdrukten is. Maar indien dit effect te ver doorgedreven wordt, kunnen de rechten van minderheden de gerechtigheid vernietigen en de stabiliteit of het voortbestaan van volken bedreigen. De frustratie van een meerderheid door een minderheid is even onverenigbaar met gerechtigheid als de vervolging van een minderheid door een meerderheid.

Er is geen klare en duidelijke oplossing voor deze spanning. De volken praktiseren verschillende compromis-oplossingen. Geen van deze compromissen is universeel van toepassing of biedt enige volstreekte garantie tot vrede.”

Er wordt dan op gewezen, dat in die spanningen moet worden gezocht naar *compromissen* en dat de kerken bereid zouden moeten zijn om enige criteria als maatstaf aan te bieden bij het zoeken naar zulke compromissen. Het komt ons voor dat deze uitgebalanceerde en wijze resolutie van grote betekenis is voor de vragen, die rijzen tussen het Chinese vasteland en Formosa. De stabiliteit van een land als China wordt bedreigd zolang de leuzen „tegen-aanval” („counter-attack”) en „herovering van het vasteland” („recovery of the mainland”) behoren tot de propagandamachine van de huidige regering op Taiwan. Hoe men het ook keert of wendt, Taiwan en Korea behoren tot de *invloedsfeer* van China en Japan en

er kan in de Chinese Zee geen vrede heersen zolang de Kuomintang-regering van Formosa als een geladen revolver gericht is op de borst van China. Anderzijds zal aan de Chinese Volksrepubliek voorgehouden moeten worden, dat er op Taiwan een overweldigende meerderheid woont van 15 miljoen mensen, die de voorkeur geeft aan een eigen levenswijze boven de Maoistische levenswijze. Met deze gevoelens zal bij het zoeken naar een compromis rekening moeten worden gehouden. Daarvoor is in ieder geval noodzakelijk dat over de bestemming van Taiwan geen beslissing wordt genomen zonder dat onder toezicht van door de Verenigde Naties aangewezen landen een volksreferendum is gehouden, waarin de verschillende bevolkingsgroepen de gelegenheid krijgen zich uit te spreken. De publieke verklaring van de Presbyterian Church van Taiwan van 17 december 1971 vraagt daarvoor volkomen terecht de aandacht van de volkerengemeenschap en de kerken.

West-Irian werd pas overgedragen aan de Indonesische Republiek *nadat* onder toezicht van de V.N. hierover een volksreferendum was gehouden. Voor de toekomst van Taiwan, ook indien overwogen wordt het eiland over te dragen aan de Chinese Volksrepubliek, verdient een dergelijk referendum evenzeer alle aanbeveling. In de eerste plaats omdat de historische en juridische aanspraken die de verschillende partijen op dit gebied menen te hebben, betwistbaar zijn. In de tweede plaats omdat dit gebied op politiek, economisch en educatief terrein behoort tot de hoogst ontwikkelde gebieden van Z.O.-Azië en er alle reden is om te veronderstellen, dat de bevolking van het eiland een sterke behoefte heeft om zich over zijn toekomst te uiten. Het zou een vorm van meerderheidsdictatuur zijn als over de toekomst van Taiwan beslist werd zonder dat rekening werd gehouden met het oordeel van de totale bevolking zelf. Terecht zegt het recente rapport over „The Future of Taiwan” van de British Council of Churches van september 1972: „De gezichtspunten van het volk van Taiwan moeten in ieder geval worden gezocht en er moet naar geluisterd worden”. Maar bij dat luisteren naar de stem van de bevolking van Taiwan zal ook ernstig rekening moeten worden gehouden met de bovengenoemde Uppsala-resolutie.

2. *De vrijheid van godsdienst als fundamenteel recht*

In het kader van de Verklaring over de Mensenrechten moet vanuit de

wereldgemeenschap der kerken en vanuit andere godsdienstige gemeenschappen ook grote aandacht worden geschonken aan één van de meest elementaire rechten: het recht op godsdienstvrijheid.

De Chinese Volksrepubliek heeft – terecht – grote aandacht geschonken aan de sociaal-economische rechten van de mens, het recht op voedsel, kleding, woning, het recht op gezondheidszorg en onderwijs. Maar de Chinese Volksrepubliek heeft de godsdienstvrijheid wel met de lippen beleden in het kortste artikel van de constitutie, namelijk art. 18, maar het heeft de uitoefening van dat recht in de praktijk met voeten getreden. Het Edict van Peking (van 29 december 1950) verbood aan de christelijke gemeenschap alle mogelijkheden om op sociaal en educatief terrein diensten aan de volksgemeenschap te verrichten. En in de periode van de culturele revolutie zijn de kerken aan terreur en intimidatie blootgesteld op een wijze die alle beschrijving tart.

De neiging die nu bestaat om Lin Piao ook voor deze daden als zondebok aan te wijzen, bevestigt slechts de waarheid van de oude stelling: „Qui s'excuse s'accuse”. Taiwan is geen paradijs voor mensenrechten. De Kuomintang voert een tamelijk despotisch gezag uit en het parlementaire systeem van Taiwan is een vorm van schijn-democratie, waarin tot op heden de vasteland-Chinezen alles en de andere groeperingen bijna niets te zeggen hebben. Maar erkend moet worden, dat de vrijheid van godsdienst op Taiwan relatief gesproken vrij groot is en dat alle religieuze gemeenschappen, confuciaanse, moslimse, christelijke (protestantse en rooms-katholieke) zich daarin verheugen.

Wanneer de Wereldraad van Kerken samen met Sodepax en andere oecumenische organen een *missio politica oecumenica* wil volvoeren in de vragen die samenhangen met de regeling van de Formosaanse kwestie, dan zal een *missio politica oecumenica* die die naam waard is niet mogen dulden, dat terwille van de handel, de eenheid van de Chinese Volksrepubliek of nationale en internationale belangen Taiwan in de toekomst zal worden blootgesteld aan dezelfde prijsgeve van de godsdienstvrijheid die wij in China hebben waargenomen en die niet te ontkennen valt. In ieder geval zal dit punt niet buiten de discussie mogen vallen.

Er is tegenwoordig terecht een sterk streven om het op te nemen voor hen, die slachtoffers zijn van raciaal, sociaal en economisch onrecht. Maar wij dreigen te vergeten, dat er ook miljoenen zijn, die slachtoffers zijn

van totalitaristische systemen, die hen beroven van de vrijheid van godsdienst. Momenteel bestaat de neiging om in het herstelde contact met de Chinese Volksrepubliek dit punt van de agenda te vergeten of te verwaarlozen.

Terwille van de bevolking van Taiwan en ook terwille van grote groepen in de Chinese Volksrepubliek zullen deze *capita neglecta* moeten worden tot *capita selecta* op de agenda der onderhandelingen. Naar onze overtuiging zullen de spanningen, die geregistreerd kunnen worden in de relatie tussen communisten, nationalisten en Formosanen moeten resulteren in het een of andere compromis. Moge in ieder geval een dergelijk compromis leiden tot meer vrijheid van godsdienst op het Chinese vasteland en tot behoud van de relatieve vrijheid op dit terrein in Formosa.

1) W. G. Goddard, „A study in Chinese History”, Michigan State University Press 1966, pag. 94. A. Haver: „China en de Internationale Politiek - Het Statuut van Formosa” in 'Internationale Spectator'; The Hague XXVI: 4, 22.2.1972, „Taiwan has been China's territory since ancient times”. Vergelijk daarmee de Peking no. 10, 10-3, 1972, pag. 11-17.

2) A. Haver, o.c. pag. 362 D. Mendel: „The Politics of Formosan Nationalism”. University of California Press, Berkeley 1970, pag. 45 e.v.

3) G. H. Kerr, „Formosa Betrayed”, Cambridge 1965, A. Haver o.c. pag. 362.

4) A. Haver o.c. pag. 366.

5) Zie voor deze opinies resp.: W. G. Goddard o.c. pag. 179, 202. D. Mendel o.c. pag. 66 en Ng Yuzin Chiautong: „Taiwan Today and the Taiwan Independence Movement” in „Independent Formosa” VI : 4, 1967, pag. 4.

6) Wel zijn er bv. in december 1969 verkiezingen gehouden voor de vertegenwoordigers van de provincie Formosa in de National Assembly en de Legislative Yuan. Van de 26 zetels voor Formosa in deze omvangrijke organen vielen er 23 toe aan leden van de Kuomintang, de nationalistische partij van Chiang Kai-shek. Zie „Neue Zürcher Zeitung” 28-12-1969.

7) G. H. Kerr o.c. Passim, D. Mendel o.c. pag. 31 e.v. De gedachte van W. G. Goddard, dat deze opstand niet tegen de Chinese regering maar uitsluitend tegen het bestuur van Chen Yi gericht is, komt ons voor als een gevaarlijke onderschatting en simplificatie van de gebeurtenissen; zie W. G. Goddard o.c. pag. 178.

8) Zie de tekst van deze verklaring in „Independent Formosa” IX : 1, 1970 pag. 3 e.v.

9) Het is opmerkelijk dat dit blad, vroeger uitgegeven door de United Young Formosans for Independence in de USA, in 1971 niet meer is verschenen. Dit zou

verband houden met „a policy change of World United Formosa for Independence”, aldus een schrijven van de Managing Editor dd. 31.3.1971.

10) Zie b.v. W. M. Bueler: „Taiwan, a Problem of International Law of Politics” in „World Today”, June 1971, pag. 261, noot 9).

11) D. Mendel, o.c. pag. 98 e.v.

12) Sheldon Appleton: „Silent Students and the Future of Taiwan” in Pacific Affairs Vol. XLIII : 2, 1970, pag. 227-240.

13) „New York Times” 12-10-1969.

14) „Neue Zürcher Zeitung” 4-2-1970, Zie Peng Ming-min and G. H. Kerr: „A Taste of Freedom: Memoires of a Formosan independence Leader” New York 1972.

15) „Ecumenical Press Service”, februari 1972.

16) D. Mendel o.c. pag. 161.

17) „Independent Formosa” IX : 1, 1970 pag. 6.

18) W. G. Goddard o.c. pag. 177. In deze lijn doorgeredeneerd zou ook het streven van fervente nationalistes als Soekarno (Indonesia) en S. C. Bose (India), die terwille van de onafhankelijkheid Japanse hulp niet afwezen, moeten worden beschouwd als door Japan geïnspireerd!

19) „Peking Review” 1972, no. 1, pag. 11.

20) „Peking Review” 1972 no. 7/8 pag. 28.

21) „Peking Review” 1972 no. 4 pag. 12.

22) „Peking Review” 1972 no. 9 pag. 5.

23) A. Haver o.c. pag. 375-377.

24) Verklaring 17-12-1971, in Ecumenical Press Service, februari 1972.

25) Zie b.v. W. M. Bueler o.c. pag. 260.

26) D. H. Mendel o.c. pag. 230.

27) Robert A. Rupen: „Peking and the National Minorities” in F. N. Trager en W. Henderson (Eds): „Communist China 1949-1969 - A Twenty Year Appraisal” New York University Press” (1970) 1972, pag. 254.

28) G. H. Kerr o.c. pag. 278-280 D. H. Mendel o.c. pag. 228.

L. GARDET

Bestudering van de Islam met het oog op een dialoog

Om te beginnen zal ik mij enig commentaar, misschien moet ik zeggen enige kritiek veroorloven op de titel van mijn uiteenzetting: de bestudering van de Islam met het oog op een dialoog. Persoonlijk ben ik van mening, dat studie geen ander doel mag hebben dan zorg en liefde voor de waarheid. Zij dient in principe belangeloos te zijn. Maar wil ze objectief zijn, dat wil zeggen: wil men het onderwerp van studie *ab intra* leren kennen, dan moet het onderzoek door een werkelijke intellectuele sympathie worden bezielde. En hier laat het verlangen naar de dialoog zich gelden, dat immers wel moet opkomen in het hart van de onderzoeker, die de Islam wil leren kennen, omdat hij van de wereld van de moslim houdt. Maar dat moet ook weer een belangeloze dialoog zijn, waarbij iedere gesprekspartner van de ander iets *ontvangt*, van de ander leert. Eerlijk gezegd zal ik vandaag minder over de dialoog spreken dan wel over de voorwaarden voor de dialoog.

I. METHODE

Op de eerste plaats zou ik enkele methodologische opmerkingen willen maken. Elke dialoog veronderstelt aan het begin een minimum aan kennis van elkaar, en een minimum aan gemeenschappelijke taal.

Kennis van elkaar: hoeveel wantrouwen dienen we niet te koesteren tegen „kant en klare” ideeën, vooroordelen, en misschien vooral tegen overhaaste generaliseringsen! Ik geef u een opsomming van slogans - die alleen maar karikaturen zijn van de Islam en die we moeten kunnen situeren en corrigeren. Een verder uitgewerkte analyse daarvan kunt u vinden in een boekje getiteld *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, waarvan ik een van de samenstellers ben. Het „fatalisme van de Islam” (ik kom overigens nog terug op dit punt), het „legalisme van de Islam”, „Islam, godsdienst van de angst”, het „laxisme van de Islam”, de „starheid van de Islam”. Geen van deze slogans raakt de werkelijke gestalte van de Islam! En de moslim kan alleen maar diep

gekwetst worden, wanneer hij merkt dat christenen ze nog steeds graag cultiveren.

Ik zou willen zeggen: de christen behoort zijn islamitische gesprekspartner niet alleen te kennen zoals hij is, maar ook zoals hij *wil* zijn, – als iemand die door eeuwen islamitisch leven is gevormd (waarin grootse hoogtepunten van cultuur en beschaving geen zeldzaamheid waren) en die vandaag met onze technische beschaving wordt geconfronteerd, die hij graag zou willen overnemen maar zonder het beste van wat hij bezit te verliezen. Is het nodig om de noodzaak van langdurige en gedegen studie te onderstrepen die dat zal vergen, in een geest van volstrekte loyaliteit en objectiviteit; dus – ik herhaal het – met de intellectuele sympathie die nodig is om objectiviteit te bereiken? Er is nog veel te doen, maar we kunnen verheugd zijn over de pogingen die sinds enkele decennia in deze richting worden ondernomen. Ik spreek hier de wens uit, dat een soortgelijke inspanning door de islamitische gesprekspartner zal worden ondernomen: dat ook de moslim ernaar streeft om de christen te leren kennen zoals hij is en wil zijn; dat hij zich toelegt op de volledig objectieve bestudering van het christendom vanuit zijn bronnen, zijn geschiedenis en de realiteit waarin het leeft. Ik denk bijvoorbeeld aan het Islamitisch-Christelijk Instituut dat enige jaren geleden in Beiroet is gesticht. Het is te wensen, dat het de voorbode wordt van een islamitische christianologie, als tegenhanger van de christelijke islamologie. Want op de dag dat de christen zich zal herkennen in wat de moslim van het christendom zegt, en waarop de moslim zich zal herkennen in wat de christen over de Islam zegt, dan, maar ook alleen pas dan zal het tijdperk van polemische tegenstellingen afgelopen zijn en het tijdperk van de dialoog zijn aangebroken.

Gemeenschappelijke taal. – Een zeer grote moeilijkheid wordt zeker veroorzaakt door de terminologie. Al te vaak zal de dialoog zich moeten voltrekken door middel van vertalingen. Maar hoe ernstig de taalbarrière ook is, ze is nog gering vergeleken bij de barrière van het religieuze vocabulaire. Dat is een zeer gevoelig punt in het arabisch, waar hetzelfde woord heel verschillende bijbetekenissen kan hebben in het christelijke of islamitische religieuze vocabulaire. Men moet telkens weer opnieuw door kunnen dringen tot de werkelijke betekenis van dit woord of die uitdrukking in het religieuze universum van de eigen gesprekspartner.

Anders gezegd: men is er bepaald weinig mee gebaat om een afzonderlijk overzicht van gemeenschappelijke punten en onderlinge verschillen op te stellen. De „gemeenschappelijke punten” kunnen zeer verschillende geloofshoudingen verhullen, en bepaalde „verschilpunten” kunnen het resultaat zijn van misverstand.

Let wel, dat geldt niet alleen voor de formulering van de geloofsgegevens, maar juist ook voor de geestelijke waarden. Ik geeft hier enkele woorden, die zeker als uitgangspunt kunnen dienen voor vriendschappelijke uitwisseling: *tawakkul*, *sabr*, *tawba*, *dhill*, en dat zijn ze nog niet allemaal. We kunnen ze terecht vertalen met respectievelijk: „overgave aan God”, „verdragen van beproevingen”, „berouw”, „nederigheid”. Maar als we dat doen moeten we ook in staat zijn de beleving en het geestelijk klimaat op te roepen die deze termen voor zowel moslim als christen aanduiden. Nu is het zo dat deze beleving en dit klimaat in de Islam en het christendom wel dicht bij elkaar liggen, maar tevens verschillend zijn. Ik geloof niet dat er één religieuze term is die aan beide zijden absoluut identieke realiteiten dekt.

Maar we zullen evenzeer in staat moeten zijn in vreugde de volle rijkdom van een islamitische geesteshouding te erkennen. Een voorbeeld: de *tawakkul bi-llâh*, de „overgave aan God” zal voor de moslim, die zich die innerlijk eigen maakt, een totale en vertrouwvolle overgave in de nacht zijn aan God, „wie men geen vragen stelt”, maar van wie men weet (ik citeer koranische termen) dat hij de Rechtvaardige Rechter is, de Helper en Antwoordgever. Zeker, deze overgave aan God is op zichzelf geen overgave als van een kind aan zijn vader zoals in het christendom; de mens is, en hij is ook niet meer dan Gods dienaar (*‘abd*); alleen de richtingen van het sūfisme zullen verder gaan – en blijven vaak voorwerp van wantrouwen –, en alleen Abraham wordt „vriend van God” (*khalîl Allâh*) genoemd. Maar dienen we niet de juistheid te erkennen van het aanvoelen van de verhouding tussen Schepper en schepsel, die deze *tawakkul* eist, en van een met rede begaafd schepsel ten opzichte waarvan God Barmhartig en Erbarmingsvol (*al-Rahmân, al-Rahîm*) wil zijn? En moeten we dit niet juist erkennen als de noodzakelijke basis van onze overgave en kinderlijke liefde?

II. HET GELOOF IN DE ENE GOD

Ik wil nu een drietal perspectieven bieden, die we naar mijn opvatting

in gedachten moeten houden, zodra het gaat om de betrekkingen tussen moslims en christenen. Het eerste zal ik wat verder uitwerken, omdat het mij essentieel lijkt.

Nu ik als christen tot christenen spreek zou ik met klem een fundamenteel misverstand willen benadrukken dat absoluut vermeden dient te worden, wanneer we wensen dat onze dialoog met de Islam zich in een atmosfeer van waarheid afspeelt. Vanzelfsprekend zullen de moslims zich agetrokken voelen door het geestelijk leven van de christen en zijn innerlijke aspecten, door de concrete eminente kwaliteiten van authentieke christelijke naastenliefde: en ze zullen op dit punt voor de christenen graag veeleisend zijn. Maar als het juist is dat „de waarheid vrij maakt”, dan is er toch een „voorwaarde vooraf” waarmee we onmiddellijk moeten afrekenen, want die heeft invloed op wat ons het meest tot elkaar zou moeten brengen: het geloof in de Ene God.

Onze islamitische vrienden zullen er vaak niet over spreken, uit fijngevoeligheid en ook in de hoop dat hun christelijke vrienden op dat punt enigszins „moslim” zijn, maar zonder het te kunnen zeggen. Want moslims hebben er moeite mee om te geloven dat het christelijk geloof een authentiek geloof in de goddelijke Eenheid is. De mysteries van de Drieëenheid en de Incarnatie verduisteren en verraden voor hen dit geloof, want ze „geven aan God gezellen”. Er zijn passages in de Koran die de christenen prijzen en andere die ze veroordelen. De Koran prijst hen in zoverre ze trouw blijven aan de authentieke boodschap van Jezus die – ik spreek met de Koran – de boodschap van Abraham herneemt en samenvat; hij veroordeelt hen in zoverre ze deze boodschap hebben geïnterpreteerd, met formules bezaaid en zodoende misvormd.

Pater ‘Abd al-Jalîl heeft naar mijn mening een zeer juiste opmerking gemaakt: wanneer de moslims *Allâh* zeggen, bedoelen ze God in het mysterie van zijn goddelijke Natuur. De Personen van de Triniteit en de Incarnatie van het Woord betekenen voor hen een verbrokkeling juist binnen deze Natuur. In de discussies met moslimgeleerden was heel het streven van de christenen er altijd op gericht te willen bewijzen, dat deze mysteries van ons geloof „verenigbaar” zijn met het dogma van de goddelijke Eenheid. Maar hoe is het mogelijk om in zekere zin van buitenaf en op een niveau dat niet meer dat van het geloof is te spreken over de geopenbaarde mysteries van het goddelijk Leven? In de tijd van Da-

ascus en Baghdad (9e en 10e eeuw) nemen de misvattingen in aantal toe. Men hoeft er de talloze „verwerpingen” van islamitische zijde maar op na te lezen om zich daarvan te overtuigen. Christelijke theologen en moslimgeleerden discussieerden met elkaar; en het idee dat de moslims zich over het christelijk geloof vormden ging er toch niet door op vooruit! Ik geloof eerlijk gezegd niet, dat dit de eigenlijke voorwaarden voor de dialoog zijn. Nee, de christen moet vóór iedere dialoog, wil die niet onmiddellijk vals verlopen, zijn monotheïsme belijden; en niet door allereerst de mysteries van zijn geloof te gaan bespreken, maar door te bewijzen dat de kerk van Christus twintig eeuwen lang trouw is gebleven aan God. U staat me wel toe hier bij wijze van voorbeeld (ik zou er ook andere kunnen geven) een door mij beleefd voorval te vertellen. Het was in Cairo in 1953. Ik sprak met een moslim met wie ik zeer bevriend was (hij is in 1960 gestorven), professor Mahmûd Khodeîrî. Hij had een tijd les gegeven aan Al-Azhar, na in Parijs bij Etienne Gilson Thomas van Aquino, Bonaventura, Anselmus en Augustinus te hebben bestudeerd, vanuit teksten. Ik vroeg hem: „Tussen ons gezegd en gezwegen: is de moslim, ik wil niet zeggen de gewone man maar iemand met een redelijk niveau, er uiteindelijk wel van overtuigd dat wij, christenen, monotheïsten zijn?” Mijn gesprekspartner zei met een glimlach: „Nee, *mushrikân* („zij die God gezellen geven”)... Maar mag ik eens vragen waarom u, als u met ons wilt praten, telkens terugkomt op uw „mysterie”? Ik heb christelijke filosofie gestudeerd bij Gilson, ik weet dus dat u echt wel monotheïsten bent. Maar geef dan eens verspreiding aan uw *De Deo Uno* (sic). Dan kunnen we zien dat het uiteindelijk dezelfde God is, dan kunnen we praten...” Daarna hebben we twee of drie uur lang geprobeerd om arabische uitdrukkingen te vinden, die de moslim zouden kunnen aanspreken en hem zicht zouden kunnen geven op wat de christenen verstaan onder „bovennatuurlijk leven”, „genadeleven”, „mededeling van goddelijk Leven”, enz. Khodeîrî gaf toen het advies: „Probeer niet een enkel woord te vinden om een christelijke term weer te geven; dan begrijpen ze het niet; wees niet bang om omschrijvingen te gebruiken”. Als deze grote, eerlijke mens die Khodeîrî was nog geleefd had, zou hij met vreugde de officiële conferentie hebben begroet, die kardinaal König op 31 maart 1965 in dezelfde Al-Azhar heeft gehouden. Deze conferentie handelde over het monotheïsme en over de houding van iemand die in

God geloof tegenover het hedendaags atheïsme. Men heeft mij in Cairo gesproken over de blijde verrassing van vele toehoorders, professoren en studenten van de grote moskee, toen ze de kardinaal van Wenen zonder voorbehoud het absolute gegeven van het geloof in de Ene God hoorden belijden.

Dezelfde blijde verrassing heb ik zelf meermalen meegemaakt, wanneer ik in de gelegenheid was een gehoor van moslims op de hoogte te brengen van bepaalde uitspraken van het IVe Concilie van het Lateraan. Het Concilie heeft het dogma van de Drieëenheid gedefinieerd tegen de dwalingen van Joachim van Fiore. Om die beter te kunnen afwijzen werd uiteindelijk de formulering gebezigd, dat „de goddelijke Substantie, Essentie of Natuur” een „realiteit” is die „alleen het beginsel van alle dingen is; daarbuiten is er niets anders. Deze realiteit brengt niet voort, is niet voortgebracht, komt niet uit iets voort”... „Brengt niet voort en is niet voortgebracht”: de moslim zal blij verrast zijn hier dezelfde termen terug te vinden als de beroemde sûra 112 geeft, die de commentatoren gewoonlijk als een beslissend argument opvatten tegen de christelijke mysteries. Ze zullen er zeker mee instemmen dat er geen invloed van de Koran op Lateranum IV heeft bestaan of heeft kunnen bestaan; en dat het dus gaat om een ontmoeting en nog wel tot in de termen toe, die hetzelfde mysterie van God willen uitdrukken als de ene en enige Godheid.

Natuurlijk is met de erkenning van deze identiteit van de termen niet alles gezegd. Want tenslotte heeft het Concilie het dogma van de Triniteit, het mysterie van drie goddelijke Personen in de absolute Eenheid van natuur gedefinieerd. Maar ik denk niet dat het nodig is de dialoog al onmiddellijk daarop te richten. Te snel van start gaan zou alleen maar nieuwe misvattingen in de hand werken en de islamitische gesprekspartner zou maar al te gemakkelijk alleen tegenstrijdigheden en onmogelijkheden zien in de presentatie van het christelijk geloof (dat is een van de belangrijkste argumenten die Ghazzâlî in zijn *al-Radd al-jamîl* vooropstelt). Het misverstand is te diep geworteld. Niet een simpele uitspraak, maar heel het christelijk geloofsbeleven kan de Islam van het christelijk monotheïsme overtuigen. – „Daarna kunnen we verder praten”, zoals professor Khodeirf zei.

Ik wil hier graag ingaan op *twee mogelijke bezwaren*. Ze zijn verbonden

met een geesteshouding die ik bij christenen, die in contact met de Islam leven, ben tegengekomen. Mij lijkt dat ze beide valstrikken verbergen. Het *eerste bezwaar*. Sommigen zullen misschien zeggen: wat doet het er uiteindelijk toe dat de moslims niet in ons monotheïsme geloven, want hun eigen monotheïsme dringt toch niet door tot het mysterie van het goddelijk Leven. Zou teveel nadruk daarop niet de schijn wekken dat we ons op hun standpunt plaatsen, zou dat geen terugbuigen zijn van het christelijk geloof naar waarden van een natuurlijke theologie, en zou dat geen schaduw werpen op de Blijde Boodschap die elke christen dient te verkondigen, de komst van Christus de Zaligmaker en het goddelijk Leven in ons?

Mijn antwoord is dit: de menselijke rede kan zeker op het toppunt van zijn metafysische opgang het bestaan van de ene God bereiken. Maar in een hoger licht gezien is dat hetzelfde als van de God die zich openbaart, het voorwerp van ons geloof; en het mysterie van de in zijn natuur en substantie ene God is tevens een mysterie van de bovennatuurlijke theologie. Wellicht is de christelijke gevoeligheid dat in deze tijd soms een weinig vergeten. En als dit mysterie, behalve met de mond beleeden, niet ook intens beleefd wordt, is het dan nog mogelijk zich met heel zijn wezen over te geven aan de grote mysteries van de Drieëenheid en de verlossende Incarnatie? – En verder geef ik toe dat ik er niet in kan berusten dat ik mijn moslimvrienden zie twijfelen aan mijn geloof in de Ene God. Juist omdat het mijn vrienden zijn en wij dit gemeenschappelijk uitgangspunt hebben, kan ik toch niet toestaan dat een misverstand op die manier precies de basis van onze vriendschap bederft? Natuurlijk zou ik willen dat ik hen heel mijn geloof kon vertellen, ik lijd eronder dat ik dat niet doen kan, maar ik weet dat de woorden die ik zou gebruiken voor hen niet werkelijk te begrijpen zijn; dat ze, in plaats van hen mee te delen wat ik ben, hen alleen maar een karikatuur van mezelf zouden bieden. Als ik hen niet „alles” zeg, gebeurt dat niet vanuit een eventueel onbewust soort apologetische strategie; en nog minder vanuit een houding van praktisch syncretisme die de betekenis van de waarheid zou verzachten. Maar respect en liefde voor de ander dwingen om tot hem de taal te spreken die hij kan verstaan. Die taal kan „moeilijk” zijn, maar hij moet „toegankelijk” blijven; en dat zal de gesprekspartners geleidelijk tot een werkelijk en wederzijds begrip voeren. Als er een lang-

zame goddelijke Economie bestaat, waarlangs God zijn volk naar de volledige openbaring leidt, dan is er ook analoog als het ware een langzame en geleidelijke economie voor de ware kennis die mensen van elkaar krijgen.

Het *tweede bezwaar* waarop ik doelde is het volgende. Ik heb het meermalen horen formuleren, het is geen denkbeeldige zaak. Men zegt dan: de moslims belijden de Ene God in zijn ontoegankelijke transcendentie; maar ze ontkennen de immanentie. En zodoende wijzen ze elk geopenbaard mysterie van het goddelijk Leven af; de God tot wie hun geloof zich richt is niet de ware God.

Maar goddank schuift dan de dogmatische constitutie *De Ecclesia* van Vaticanum II en ook de concilietekst over de niet-christelijke godsdiensten een dergelijk bezwaar hopelijk zonder omwegen terzijde. De constitutie zegt dat de moslims „met ons de Ene Barmhartige God aanbidden, de toekomstige Rechter der mensheid op de Laatste Dag”. De God van het Islamgeloof is wel degelijk God. Hij wordt niet gekend in die mate waarin hij zich aan de mensen bekend wil maken, dat is waar. Maar gold dat niet eeuwenlang ook voor het volk van God? Die afwijzing van de christelijke mysteries? Moeten we zeggen dat het geloof van het jodendom na het ontstaan van het christendom zich niet meer tot God richt? Om nog maar niet te spreken van de vele katholieke en protestante christenen die geheel te goeder trouw over God en zijn Mysteries op zijn zachtst uitgedrukt zwevende opvattingen koesteren.

Ik wil er dit nog aan toevoegen: het is juist dat de God van de Islam de Ontoegankelijke is en dat aan de goddelijke transcendentie geen immanentie beantwoordt die daar alleen haar waarachtige betekenis aan kan verlenen. (Misschien komt het hierdoor dat het islamitisch-arabische religieuze vocabulaire geen precieze term kent om juist het begrip transcendentie weer te geven.) Toc dient men te bedenken dat deze Ontoegankelijke God ook, zoals de Koran zegt, „de mens, die Hij geschapen heeft, zeer nabij is”, „hem nader is dan zijn eigen halsslagader” (34,50; 50,16). Hij is Ontoegankelijk omdat het mysterie van zijn intieme leven helemaal niet geopenbaard wordt. In begrippen uitgedrukt heeft deelname aan het goddelijk Leven en de goddelijke Natuur voor de moslim geen betekenis, het is haast blasfemisch. Staan blijft echter dat deze God, die tegelijk zeer ver en zeer nabij is, alles schept, alles begrijpt, alles weet,

en dat hij „alle gedachten van de mens” kent. Laten ook wij ervoor oppassen ons een karikaturaal beeld te vormen van de God van de Islam waarin het geloof van de moslim zich op geen enkele wijze zou kunnen herkennen. Vergeten we niet dat de Koran en de overdenking van de koranische teksten voor de grootste en puurste mystici van de Islam uitgangspunt waren om in zekere zin de letter van hun geloofsstellingen te overstijgen; en dat zij toen, zelfs zonder het te weten en zonder er altijd adequate uitdrukkingen voor te vinden, uitgekomen zijn bij dit geheimnisvolle goddelijke Leven van de genade, dat God door Christus en het gebed van de Kerk zonder ophouden aanbiedt aan ieder mens met een nederig en rechtschapen hart die de Heer zoekt.

III. KERK EN ISLAM

Er bestaat echter nog een andere „voorwaarde vooraf” die de dialoog in de weg dreigt te staan. We moeten daar wel enkele woorden over zeggen. Natuurlijk is het van kapitaal belang dat de moslim de trouw van de Kerk van Christus aan het geloof in de Ene God erkent; en dat de christen erkent dat de God van de Islam wel degelijk God is. Maar bestaat er verder nog niet een hele wereld aan misverstanden die de moslim over de kerk koestert en de christen over de Islam? Ik zeg niet dat deze misverstanden gemakkelijk opgeruimd kunnen worden; ik zeg dat men van beide zijden de voortdurende zorg moet hebben om daar niet in te berusten. Hier juist in het bijzonder moet men ernaar streven de ander te leren kennen zoals hij is en *wil* zijn.

De Islam is ongetwijfeld een religie en als zodanig georiënteerd op de Koran. Maar vanuit de koranische leer zelf en vanuit de historische ontwikkeling en constituering van de islamitische wereld is de Islam een geheel van religie en gemeenschap, cultuur en beschaving. Het zou vergeefse moeite zijn zich op dogmatische vraagstukken te werpen, zolang deze complexe eenheid door de christen niet is begrepen. En soms, nogal vaak zelfs moet de dialoog inzetten op het vlak van cultuur en beschaving. Ik ga hier niet verder op in en kan niet beter doen dan te verwijzen naar de conferentie over *de Islam tijdens het Concilie*, door pater Anawati gehouden in Rome op 29 november 1963.

Er valt voor ons in de Islam zeker een bepaalde wijze van samengaan van het geestelijke met het tijdelijke te ontdekken, maar dat dient in zijn

eigenheid begrepen te worden en mag niet illegitiem teruggevoerd worden op een westerse problematiek die vanuit het christendom is opgekomen. Het hoeft geen verbazing te wekken wanneer deze eigenheid het de moslim juist moeilijk maakt het onderscheid (om niet te zeggen de breuk) tussen het geestelijke en tijdelijke te begrijpen, zoals het christelijk geloof dat kent, en bijgevolg ook het theologische begrip Kerk. Christelijke gemeenschap, christelijke wereld, christendom, mensen van de kerk, kerk – het zijn allemaal onderscheidingen die voor hem vaak dode letter zullen zijn. In zijn ogen zal de kerk als vanzelfsprekend een religieuze en tevens politieke instelling zijn. Hij zal de bewoordingen waarin zijn gesprekspartner zijn geloof ter sprake brengt respecteren, maar diep in zijn hart zal hij niet nalaten te denken aan zoveel historische gebeurtenissen die de christenen ongelijk schijnen te geven. Wanneer men bovendien onderscheid begint te maken tussen christendom en westerse wereld, komt de laatste de moslim steeds voor als het resultaat van het eerste. Het Westen en de christelijke wereld blijven voor hem enigszins synoniem. Op zijn minst zal hij de christenen hun passiviteit ten aanzien van onrecht tijdens het koloniale tijdperk verwijten, en ook het feit dat zij van het kolonialisme hebben geprofiteerd om onder protectie van de wereldlijke macht hun missies uit te breiden. De scherpe oordelen van bepaalde missionarissen en zendelingen, de bittere kritiek op de Islam zijn de christenen van vandaag vergeten; maar de moslims zijn die niet vergeten. De moslim respecteert de christen als volgeling van Jezus; maar hij heeft de christelijke wereld veel te verwijten. Nu nog is het voor hem erg moeilijk aan politieke belangeloosheid te geloven (en kan hij de kerk van Christus onmogelijk van dit wantrouwen uitzonderen!). Dat moeten we met vriendschap en tact kunnen begrijpen. Voor de christen die de wereld van de Islam binnentreedt en daarbij erg hoopt op vriendschap is dat een van de pijnlijkste „voorwaarden vooraf”. Maar heeft de christen zelf ook geen al bij voorbaat vaststaande oordelen over de geschiedenis: het verlangen van de Islam naar wereldlijke heerschappij, intolerantie, massamoorden en vervolgingen? Dan moet hij zich maar eens rekenschap geven van soortgelijke verwijten die de „christenheid” (in de islamitische betekenis) worden gemaakt, en waar het geheugen van zijn gesprekspartner van vol is. Misschien ligt een eerste aanzet om

met het verleden af te rekenen juist in een gezamenlijke loyale erkenning van wat is gebeurd, zonder misplaatste overgevoeligheid. En wellicht kan deze loyale houding van de christen de moslim enig inzicht geven op wat de kerk van Christus voor het christelijk geloof betekent.

IV. EEN FILOSOFISCH PROBLEEM

Mijn derde perspectief betreft enkele grote themata van de christelijke en islamitische filosofie. U zult me deze excurs naar een terrein, waar een zekere technische kennis vereist is, wel ten goede willen houden. Niet zo lang geleden bleek de bestudering van de christelijke filosofie van de middeleeuwen aan de Sorbonne, onder leiding van Etienne Gilson, voor heel veel moslims nuttig te zijn geweest, en het geval van onze vriend Khodair is maar een van de vele voorbeelden. Het ging toen vooral om de visie op de wereld, het bestaan van God en de Schepping. Maar enkele meer speciale problemen zouden nog hernomen en uitgediept kunnen worden: bijvoorbeeld het probleem van de Almacht Gods en de menselijke vrijheid. Het is u bekend hoe de denkers, theologen en filosofen van de Islam eeuwenlang gestaag hebben gewerkt aan een oplossing van deze vraag; juist op dit punt ook zijn de meeste scholen uit elkaar gegaan.

Vele eeuwen achtereen heeft de ash‘aritische school de meest officiële en meest gangbare leer van de grote moskeeën vertegenwoordigd. Zij heeft ook ingewerkt op de volksmentaliteit, die overigens daarnaast beïnvloed werd door de lijn van de „Oude Vromen” en later door de religieuze Broederschappen. Nu ontkent de ash‘aritische school de ontologische realiteit van de menselijke vrijheid en daarmee de werking van de *causae secundae*. Zodoende is het gewoonte geworden om deze ontkenning te beschouwen als constitutief element van de mentaliteit en zelfs het geloof van de Islam. Betreft men daarbij nog de Broederschappen, die de nadruk leggen op de absolute overgave aan God, dan zal men in het Westen gemakkelijk spreken van het „fatalisme van de Islam”.

Hier moeten we weer een misverstand uit de weg ruimen. Allereerst is de term „fatalisme” misplaatst. „Fatalisme” veronderstelt het determinisme van een *fatum*, een noodzakelijke Wet waaraan bij de oude Grieken en Romeinen zelfs de goden waren onderworpen. Dat heeft niets te maken met zelfs het meest strakke denken van de Islam, waar alles aan

een vrije en ondoorgrondelijke goddelijke Wil is onderworpen. In de meest strenge ash'aristische stroming kan men spreken van goddelijk Voluntarisme, maar niet van „fatalisme”.

Maar in deze tijd laat de vernieuwingswil van de Islamlanden zich gelden. De jonge islamitische staten willen de technische ontdekkingen overnemen en daarmee hun eigen lot in handen nemen. Erkend moet nu worden dat de ash'aristische leer, die vroeger zo triomfeerde, door de ontwikkelde elite graag ter discussie wordt gesteld. Veel liever zou men de oude en veel vroegere mu'tazilitische school in ere willen herstellen, die leerde dat de mens „schepper is van zijn handelingen”. De menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid gelden daar volledig, maar ze ontsnappen eveneens volledig aan de goddelijke Almacht: dat was het punt waartegen de ash'arieten de strijd hebben willen aanbinden, – en dat is te begrijpen.

In elk geval bewijzen deze korte historische schetsen dat de ontkenning van de menselijke vrijheid niet als constitutief voor het Islangeloof kan worden beschouwd. Meer dan driehonderd verzen van de Koran bevestigen de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn daden. Andere daarentegen bevestigen de soevereine Almacht Gods „die geen rekenschap hoeft af te leggen”. Tegenstrijdige verzen? Ik zou liever willen zeggen: contrasterende en complementaire verzen die de bedoeling hebben om in het hart van de mens de houding te vervolmaken die ten opzichte van God vereist is. In feite stelt de Koran niet het theologisch probleem van de predestinatie en evenmin de filosofische kwestie van de natuur van het kwaad. (De Koran stelt geen problemen.) Het boek evoceert veeleer het mysterie van de verhouding van het schepsel tot de Schepper.

Op het tijdelijke vlak van de voltrekking van de Goddelijke Besluiten in deze wereld wordt aan de rechtvaardige beloning toegezegd, en aan „wie zich afkeert” (92,16) straf; de gelaakten zijn zij „die de goddelijke hulp weigeren” (107,7). De mens is dus, zullen de mu'tazilieten zeggen, zeggen, wel degelijk „schepper van zijn handelingen”.

Op het ontijdelijke vlak van de onveranderlijke Besluiten is er niets wat het goddelijke Willen (*irâda*) of het Bevel (*amr*) conditioneert. God „schenkt zijn gunst aan wie Hij wil” (3,73–74, enz.); Hij is „degene die vernedert en verheft” (3,25); „Hij laat dwalen wie Hij wil en geleidt wie Hij wil” (14,4, enz.). Dus zullen de ash'arieten eeuwenlang de

predeterminatie van de mens tot zowel kwaad als goed leren.

Moeten we bovendien nog wijzen op het volgende beeld van typisch semitische signatuur: „Wij hebben over hun hart een omslag gelegd opdat ze niet begrijpen, en Wij hebben een scheur gemaakt in hun oor” (18,57); en: „Hij, die God welbewust laat dwalen, wiens oor en hart Hij verzegeld heeft, en voor wiens ogen Hij een doek heeft gebonden... (45,23)? Natuurlijk citeren de jabbârieten en de ash'arieten deze verzen naar hartelust. Maar waarom zouden ze bij ons niet de tekst van Jesaja 6,10 oproepen: „Verstomp het hart van dit volk, verstopt zijn oren, verblind zijn ogen...” die het christelijk denken nooit voor onoplosbare moeilijkheden heeft geplaatst. Hetzelfde Koranvers 45,23 sluit overigens af met een oproep tot verbetering van het hart.

Daarom lijkt me dat een dialoog over dit thema zonder moeite op gang kan komen. Wellicht zou dat het islamitisch denken de mogelijkheid bieden zich terwille van zichzelf opnieuw te buigen over het probleem van de menselijke vrijheid en de menselijke natuur: volstrekt niet om terug te keren tot de oude mu'tazilitische houding, waarvan de filosofische en vooral theologische positie zwak blijft; maar wel om verder door te dringen in het filosofisch mysterie van de betrekkingen tussen *Causa prima* en *causae secundae*. „God schept in ons de vrije *modus* van onze handelingen”; „God doet alles als *Causa prima*, de mens doet alles als *causa secunda*”: naar mijn opvatting is er in de Koranteksten niets te vinden wat een dergelijke richting van het onderzoek in de weg kan staan. Bovendien stelt de Koran: „Alle goeds dat je overkomt komt van God, alle kwaad dat je overkomt komt van jezelf” (4,79). Wij zouden er allen alleen maar gelukkig mee kunnen zijn wanneer de islamitische filosofen de oude problemen en oude tegenstellingen tussen de scholen zouden verlaten en dit vers, en soortgelijke verzen, als vertrekpunt kozen voor een nieuwe reflectie. Wanneer hen inzage wordt geboden in de debatten en voorgestelde oplossingsmogelijkheden van de christenheid kan dat alleen maar vruchtbaar zijn.

V. EEN TIJDELIJK NIVEAU VAN RELIGIEUZE CULTUUR

Dat waren dan de drie perspectieven die me een eerste onderzoek naar de dialoog lijken te verhelderen. Er bestaan er ongetwijfeld nog meer.

Wat ik vandaag heb willen aanbieden zijn maar voorbeelden, die wellicht de voorkeur verdienen. Alvorens te besluiten meen ik u nog enkele overwegingen te kunnen aanreiken. Ik zal ze op een niveau plaatsen dat de geloofswaarden als zodanig niet direct raakt, maar wat men „de tijdelijke religieuze cultuur” zou kunnen noemen; zo u wilt: de refractie op het tijdelijk niveau van de cultuur van waarden behorend tot het religieuze gevoel. Hiermee kom ik terug op de belijdenis van de Ene God die heel de houding van de moslim kleurt.

De Islam is de godsdienst van de Ene God, de zuivere en naakte transcendentie. De volheid van de christelijke openbaring geeft ditzelfde mysterie van een transcente God een plaats. De christen zou het zonder zijn geloof te verloochenen niet kunnen minimaliseren. De wijze van uitdrukken zal zeker anders zijn dan die van de moslim. Maar kan de christen verharding van de tegenstellingen niet uit de weg gaan en ondanks een religieus klimaat dat niet het zijne is toch erkennen dat er waarheden worden uitgedrukt die een element zijn van zijn eigen geloof en ook door anderen zijn begrepen?

Heeft bovendien de algemene mentaliteit van onze tijd, die zo geteisterd wordt door herlevende vormen van heidendom, soms geen zuivering van node om weer een waarachtig christelijke mentaliteit te worden? Ik neem hier graag enkele suggestieve regels over van Olivier Lacombe. Ze komen uit een artikel dat is verschenen in het tijdschrift *Lumen Vitae* in 1949:

„... Wellicht moet ons ontkerstend Europa eens nadenken over dit thema (de transcendentie van God) dat in het centrum van het leven van de Islam staat, en aldus opnieuw een waarheid leren ontdekken die het nooit had mogen miskennen. De Islam is inderdaad een soort schrijn die speciaal is gevormd om dit juweel te dragen en te beschermen. Het zou zijn boodschap kunnen zijn – mits universeel gemaakt en bevrijd van alle archaïserende tendenzen –, (en op het tijdelijke niveau waarop wij ons plaatsen), om in de hoogste sferen van de religieuze cultuur een hernieuwde gevoeligheid te laten ontstaan voor deze leer van de natuurlijke en bovennatuurlijke theologie, die in het menselijk bewustzijn voortdurend bedreigd wordt door een telkens weer terugkerende tegenstroom van naturalisme en antropocentrisme”...

Voor het christelijke religieuze gevoel zal van een verder uitdiepen van

deze boodschap van transcendentie, dat daaraan een plaats geeft die met de evangelische en kerkelijke waarden in overeenstemming is, de transcendentie zelf niet minder worden; het zal er juist toe bijdragen dat die boodschap de volle maat van zijn volheid bereikt.

VI. BIJ WIJZE VAN CONCLUSIE

Zagen we maar reeds de voorwaarden voor de open en vertrouwvolle dialoog die we wensen. Het is een taak die liefde en vrede vraagt en hoge eisen stelt. Er is een zuiver en oprecht hart voor nodig, een loyale en vurige liefde tot de waarheid is daarvoor een vereiste, evenals respect voor de ander en voor wat God van hem wil, respect en belangeloze liefde voor de bedoelingen die God met het menselijk geslacht en ieder mens heeft. Ik moet hier aan een mijns inziens opmerkelijk woord van een arabisch christen denken. Het riep voor mij de concrete houding op die het christelijk geloof en de christelijke liefde hem ten aanzien van zijn moslimbroeders ingaven. Hij zei me: „Misschien staat van hen deze of gene dichter bij de Heer dan ik, wie zal het zeggen... Ik heb zelf niet de Waarheid, *de Waarheid heeft mij*. Men mag van de Waarheid geen eigen bezit maken, maar men moet bezit van Haar zijn, zichzelf daadwerkelijk door Haar laten bezitten”.

Laat de christen deze stap naar de ander niet duchten. Want het is een teken van universaliteit voor de Waarheid, als men ervan kan getuigen dat ze uitnodigend en open kan zijn zonder iets van eisen te verliezen. En ik zou geen betere afsluiting weten dan een al oude tekst aan te halen. Hij dateert uit 1076. Al-Nâsir Ibn ‘Alennâs was een moslimvorst die regeerde over een rijk dat in het huidige Algerije van Constantine liep tot Tlemcen. Hij was bezorgd over de christenen in zijn rijk, want hun laatste bisschop was pas gestorven. Hij koos toen de drie priesters uit het christelijk deel van zijn volk die hem het meest waardig leken, en stuurde ze naar Rome, naar paus Gregorius VII, met het verzoek om op zijn beurt de beste van hen uit te kiezen en tot bisschop te wijden. En dat deed Gregorius. En hij schreef vorst Nâsir Ibn ‘Alennâs (de tekst van deze brief staat in Migne): „...„Deze liefde zijn wij elkaar op een heel speciale wijze verschuldigd, meer dan wij die andere volken verschuldigd zijn, omdat U en Wij geloven in een enkele God, zij het op een

verschillende manier, en omdat wij hem dagelijks loven en vereren als Schepper en Bestuurder van de wereld..."

„Deze liefde die wij elkaar op heel speciale wijze verschuldigd zijn"... Moge het woord van paus Gregorius hier profetische waarde hebben.

Vert.: L. Plompen.

D. S. AMALORPAVADAS

Een schets van de theologische grondslag van de indigenisatie: de missie van de Kerk en het proces van de indigenisatie

Het probleem van de aanpassing of acculturatie is een zeer ingewikkeld probleem en vraagt dringend om de nodige aandacht, studie en beslissingen. Het is geen specifiek probleem voor deze of gene activiteit van de Kerk, maar is nauw verbonden met alle aspecten van de kern van het mysterie en de missie van die Kerk. Om er een goed inzicht in te krijgen dienen wij een juist en aangepast idee van de scheppingstheologie, van de theologie van het mysterie van de verlossende menswording van Christus en van de algemene zending van de Kerk te hebben.

I. HET MYSTERIE VAN DE PLAATSELIJKE KERK

Bepaalde kanten van de aanpassing of aculturatie dienen voort te vloeien uit en te steunen op een inzicht in de theologie van de plaatselijke Kerk. De plaatselijke Kerk is geen zuiver bestuurlijk of territoriaal deel van de universele Kerk, zoals het land in staten, districten en taluks wordt verdeeld. In feite is het de verwezenlijking ter plaatse van het hele mysterie van de Kerk. Zoals Rahner stelt: „Alleen de Kerk vertoont in tegenstelling tot alle andere gemeenschappen dit unieke kenmerk, dat zij op elke willekeurige plaats als een microkosmos van zichzelf naar voren kan komen". Zij is de concrete belichaming, actualisering en verplaatselijking van alles wat we met de Kerk op het oog hebben. Zij is een gebeuren. Het aspect dat de Kerk als gebeuren reliëf geeft is de dynamiek van de Kerk in de richting van de incarnatie, in de richting van de incorporatie en integratie op het vlak van de hedendaagse wereld, geschiedenis en cultuur. Zij is Jezus Christus, die de Blijde Boodschap van de verlossing van allen langs zijn apostelen en bisschoppen verkondigt, die de mensen van uiteenlopende talen en culturen en achtergronden, van verschillende beroepen en sexen bijeenbrengt in de eenheid van het geloof en het doopsel, langs de Geest voor de viering van de Eucharistie om van hen Eén Lichaam, een koinonia of leefgemeenschap te maken, en die

hen als teken en instrument van het Koninkrijk van God uitzendt om als dienaren van de mensheid in de concrete omstandigheden van de geschiedenis en de bijzondere levensomstandigheden van een volk op te treden.

Wanneer de christelijke gemeenschap op een plaats zich ervan bewust wordt dat zij de Kerk is, haar hoofdtaak van diakonia, dienstbaarheid vervult, – of dit nu de verkondiging van de Blijde Boodschap, de viering van de eucharistie, of de vorming van haar leden in rijpheid en liefde is, of het getuigenis van het dienstbaar zijn aan hun medemensen in hun concrete levensomstandigheden en werkelijke noden, – dan wordt de Kerk inheems en het kan niet anders of zij wordt inheems. Als de Kerk ergens geen landeigen karakter had, dan was dit te wijten aan het feit dat zij haar eigen identiteit niet ontdekte, haar mysterie niet begreep en haar dynamiek niet ontwikkelde. Als de Kerk een bestuurlijke eenheid van een omvangrijk rijk, dat daarom centraal geleid wordt, vormt, ont-aardt de Kerk, ja zij blijft zelfs een vreemd iets, ontkent haar eigen mysterie en verzaakt aan haar zending. Vandaar dat als algemene regel de indigenisatie te maken heeft met elk aspect van het leven van de Kerk en van haar zending; deze zal verwezenlijkt zijn wanneer de christelijke gemeenschap zich ten volle bewust is van haar mysterie als concrete incarnatie. Zij is koinonia en diakonia in Christus, ter beschikking komend en verwerkelijkt in een bepaalde plaats en zodoende de functie aan-nemend van teken en instrument van het Koninkrijk van God.

II. DE THEOLOGIE VAN DE SCHEPPING, VAN DE VERLOSSENDE MENSWORDING VAN CHRISTUS EN DE ALGEMENE ZENDING VAN DE KERK

Het Woord is vleesgeworden zodat alles wat geschapen was door Hem kon worden opgenomen, verlost en aan God kon worden toegewijd zodat Hij alles in alles kon zijn (Joh. 1, 1–18; Kol. 1, 15–20; 1 Kor. 15, 28). Niets is verlost wat niet werd aanvaard en alles wat tot stand gebracht werd moet worden verlost en zodoende moet alles in het Woord worden opgenomen en aan God worden toegewijd. De Kerk die de voortzetting is van het geïncarneerde Woord, zet deze zending van opnemen en ver-

lossen, van bijeenbrengen en tot eenheid maken en aan God toewijden voort.

De Kerk van Christus, zo stellen wij, is het teken en instrument van de vereniging van de mensen met God en van de mensen onderling door het vleesgeworden Woord. Dat is de reden waarom zij het algemene sacrament van de verlossing is. Dit heeft niet slechts te maken met de mensen maar met alles wat er voorkomt in het heelal. De zending van Christus was niet alleen de mensen tot heil te brengen maar ook alles wat menselijk is, alle culturen en godsdiensten, de wereld en alles wat daar als realiteit deel van uitmaakt: kortom de hele schepping. Hier hebben we vooral het oog op de godsdiensten en culturen. Net als al het andere worden de godsdiensten en alles wat er aan godsdienstigs bestaat geroepen tot verlossing, staan zij gericht op Christus, de bringer van het heil, en smachten ze impliciet naar Christus om hun betekenis en vervulling in Hem te vinden; net als alles dienen zij te worden opgenomen in de verchristelijking van het heelal.

Vandaar dat de Kerk haar universele diakonia ook aan de culturen en godsdiensten beschikbaar dient te stellen. Haar diakonia is een paschale dienst: deze dient iedereen en elk ding afzonderlijk in staat te stellen om deel te krijgen aan het paasmysterie van Christus. Deze dient de godsdiensten als zodanig te voeren door het mysterie van de incarnatie, de dood en de verrijzenis.

Dat wil zeggen dat de Kerk tegenwoordig dient te zijn bij alle godsdiensten en culturen, alles dient aan te nemen, echte sympathie en waardering aan de dag dient te leggen voor alle menselijke, culturele en godsdienstige waarden die daarin aangetroffen worden en hun denk- en uitdrukkingswijzen, hun manier van bidden en liturgie vieren, enz. dient op te nemen. Zoals de Verklaring *Nostra aetate* over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten van het Tweede Vaticaans Concilie zegt, is het de taak van de kinderen der Kerk om „getuigend van geloof en christelijk leven, die geestelijke en zedelijke goederen alsook die sociaal-culturele waarden die bij hen worden gevonden te erkennen, te bewaren en te bevorderen”. (nr. 2)

Zodoende moet elke cultuur en godsdienst, net als ieder mens, door de dood heen naar de verrijzenis om te worden omgevormd en te worden verlost. Want elke cultuur en godsdienst draagt het merkteken van zowel

de zonde van de mens als van de zegen van God (Decreet *Ad gentes divinitus* over de missieactiviteit van de Kerk, nr. 8); zij vormen een mengsel van waarheid en dwaling, van deugd en van zonde, van genade en kwaad. Wat er goed in is, is een teken van de verborgen aanwezigheid van God, zijn de vruchten van het 'zaad van het Woord' dat in hen is uitgezaaid en de 'oogst van de Geest'. „Al wat er aan waarheid en genade reeds wordt gevonden bij de volkeren als een verborgen tegenwoordigheid van God...” (*Ad gentes divinitus*, nr. 9) „...weerspiegelt een straal van die Waarheid welke alle mensen verlicht.” (*Nostra Aetate*, nr. 2) En wat er aan kwaads in voorkomt, komt van de Boze. In het licht van het Evangelie dienen we deze van elkaar te onderscheiden. Wij dienen al wat er aan genade en waarheid wordt aangetroffen te bevrijden van alle smetten van het kwaad en al het goede zaad dat wij aantreffen in het hart en de geest van de mensen of bij de volkeren, „in de eigen riten en culturen van de volkeren” dienen we te behouden, te helen, te Tenslotte moet de Kerk deze tot voltooiing en uitbloeï brengen door ze de juiste richting te geven en ze een diepgaande eenheid en zin te verlenen in het pleroma (volheid) van Christus en ze zodoende terug te brengen tot God. Want Christus is niet gekomen om iets te vernietigen, maar om alle mensen tot voltooiing en tot hun doel te brengen, de aspiraties en waarden van alle mensen, hun culturen en godsdiensten. Men kan als een parafraze van de nummers 18 en 22 van het Decreet *Ad gentes divinitus* over de missie-activiteit van de Kerk van het Tweede Vaticaanse Oecumenisch Concilie zeggen: Wanneer alle rijkdommen van de volkeren die Christus tot erfdeel zijn gegeven (Ps. 2,8) door de Kerk in één totale ruil worden opgenomen, wanneer de gewoonten en overleveringen van het volk, de wijsheid en de leer, de kunsten en de wetenschappen van die mensen door de christenen worden opgenomen en beleefd, wanneer hun gewoonten, levensopvatting en maatschappelijke orde met de christelijke levenswijze kunnen worden verzoend (*Ad gentes divinitus*, nr. 22), wanneer de ascetische en contemplatieve overleveringen van de mensen in de christelijke religieuze instituten en het christelijke monastieke leven worden opgenomen (*Ad gentes divinitus*, nr. 18), wanneer hun uiteenlopende vormen van Godservaring, van gebed en eredienst in de christelijke liturgie worden opgenomen, wanneer de religieuze literatuur van andere godsdiensten kan worden gelezen, begrepen

en worden beleefd in samenhang met de Heilige Schrift van de christenheid, dan kunnen wij zeggen dat deze allemaal zijn verlost en aan God zijn toegewijd en daardoor hun voltooiing en volkomenheid in het pleroma van Christus hebben bereikt.

Van de éne kant ziet alles met smart uit naar Christus, staat op Christus gericht en vraagt om Christus om te worden verlost en tot voltooiing te worden gebracht. Van de andere kant behoort alles aan Christus omdat alles werd geschapen door het Woord, dient alles volgens het plan van God in Christus onder één Hoofd te worden gebracht, (Ef. 1) en alles dat Christus als erfdeel werd gegeven (de rijkdommen van de volkeren; Ps. 2,8), tot Christus te worden teruggebracht zodat wanneer Christus zichzelf aan de Vader zal onderwerpen God alles in allen kan zijn (1 Cor. 15, 28). Dat is de dag waarop alles aan God zal toebehoren zoals op de dag van de schepping. Dat is de dag van de vervulling van het hele heilsplan van God, de opzet van de verlossende menswording van Christus en de algemene zending van de Kerk.

III. DE HISTORISCHE DIMENSIE VAN DE INDIGENISATIE: HET VERLEDEN, HET HEDEN EN DE TOEKOMST

De indigenisatie verwijst niet uitsluitend of eenzijdig naar de traditionele culturen en godsdiensten. Het is niet louter een terugkeren tot de bron, het is niet louter een herkenning van zijn erfdeel. Het betekent vooral op de dag van vandaag leven en naar de toekomst kijken, opgenomen worden in de dynamiek van de persoonsontwikkeling, het gemeenschapsleven en de gemeenschappelijke geschiedenis. De indigenisatie houdt rekening met alle werkelijkheden die tot op de dag van vandaag het menselijk bestaan uitmaken dat aan het leven van de gemeenschappen en de volkeren vorm geeft, dat zijn stempel drukt op de wereldgeschiedenis. De problemen van honger en ziekte, gebrek aan kennis en analfabetisme, werkeloosheid en frustratie, de strijd van de mensen om te worden bevrijd van alle krachten die tot slavernij en vervreemding voeren, van oorlogen en wereldvrede, sociale rechtvaardigheid en volwaardige ontwikkeling van de mens, de hedendaagse cultuur en de alles beïnvloedende gevolgen daarvan. Indigenisatie betekent solidariteit met de mensen en de inzet voor alle geschilpunten en problemen en de toe-

trekking tot de dynamiek en het avontuur van de menselijke geschiedenis met **alles** wat daarin verscholen ligt en met alles wat zij van de mensen **vragen**. De Kerk is overal aanwezig met haar nederige dienstbaarheid in **getuigenis** van het Evangelie en van het koninkrijk. Zodoende is de **indigenisatie** een begaan zijn met de hedendaagse werkelijkheid zoals **deze deel** uitmaakt van de cultuur en het leven van de hedendaagse mens. Het **heden** kan zijn wortels en ankers in het verleden hebben, zijn **dynamische** oriëntering kan gericht staan op de toekomst, maar de Kerk is **inheems** in zoverre als zij op terzake doende wijze tegenwoordig is bij de **levende**, beweeglijke en actuele werkelijkheid.

IV. DE EUCHARISTIE ALS HOOGTEPUNT

Nu **is** het zo dat de zending van de Kerk het treffendst tot uiting komt en **haar** hoogtepunt bereikt in de Eucharistie. De Eucharistie is de **machtigste** verschijning van het mysterie van de Kerk en hoogste moment van **de** volvoering van haar zending. Het is niet zo, dat simpelweg brood en **wijn** worden geconsacreerd, maar de hele mensheid en het heelal, alle **werkelijkheden** van de wereld en het menselijk bestaan worden opgenomen in Christus en aan God toegewijd en komen tot eenheid met Hem.

V. DE INDIGENISATIE VERWEZENLIJKT DE ALGEMEENHEID VAN DE KERK

Door de aanpassing zal de Kerk niet slechts in staat zijn om haar zending te **vervullen**, maar zal zij tevens haar katholiciteit of algemeenheid **verwezenlijken**. De bijdrage van de plaatselijke Kerk bestaat precies daarin. De **Kerk** wordt niet slechts algemeen of katholiek wanneer het Evangelie aan **alle** mensen wordt verkondigd en wanneer zij allen worden verlost, **maar** wanneer elke christelijke gemeente of de plaatselijke Kerk een **gebeuren** wordt, geconcretiseerd en geïncarneerd raakt op haar bodem, **toetreedt** tot de hoofdstroom van haar nationale leven, haar geloof en **eredienst** vertolkt met tekenen die ontleend worden aan haar **godsdiens**tig en cultureel erfdeel, haar godsdienstige en culturele overlevering en **activiteit** en haar diakonia ter beschikking stelt door volledige **solidariteit** en echte inzet. Vandaar dat voor ons Indiërs katholiek of **oecumenisch** zijn ook inhoudt tenvolle indisch zijn.

VI. ZENDING EN VERINHEEMING ZIJN NIET TWEE AKTIES DIE OP ELKAAR VOLGEN MAAR VORMEN EEN ENKELVOUDIGE, GELIJKTIJDIGE HANDELING

Het is niet voldoende om het woord te verkondigen, waarbij de mensen tot geloof en bekering worden geroepen, gelovigen bijeen te brengen voor de liturgie bij de viering van de Eucharistie en ze te vormen voor een leven van getuigenis en dienst in liefde, maar bij dit alles, dat wil zeggen bij iedere stap en bij elke vorm van dienstverlening, moet de Kerk zichzelf aanpassen aan het land en de streek, aan de omgeving en de tradities, aan de vormen van culturele en godsdienstige uitingen, aan de huidige bekommernissen van de hedendaagse maatschappij. In het verleden hadden velen de indruk – en tegenwoordig hebben nog velen diezelfde indruk – dat als eerste stap eenvoudigweg het woord wordt verkondigd, gevierd en beleefd, en dat in een later stadium al deze activiteiten dienden te worden aangepast aan het land en in de cultuur van dat land dienden te worden opgenomen: eerst evangelisering en dan acculturatie; eerst liturgie zoals die werd gevierd binnen de cultuurkring van de missionaris, en daarna aanpassing aan het missieland, enzovoorts. Historisch gesproken heeft er in het algemeen een scheiding bestaan tussen deze twee; maar in werkelijkheid zijn deze twee zo nauw met elkaar verbonden dat zij één geheel dienen uit te maken. De stukken van het Vaticaans Concilie hebben dit op vele plaatsen bevestigd en stellen in duidelijke bewoordingen dat de acculturatie één geheel dient uit te maken met het proces als zodanig van de evangelieverkondiging (vgl. *Ad gentes divinitus*, nrs. 11 en 12). Wij verkondigen het Evangelie niet zuiver en eenvoudigweg op een abstracte wijze. Het woord van God komt langs het woord van een mens: en dit woord dient – wil het een zinvol menselijk woord zijn – te worden vertolkt in de taal, de denkcategorieën, de beelden en spreekwijzen langs de gebruikelijke communicatiemiddelen en -technieken en overeenkomstig de pedagogische beginselen die in een streek gelden en te toepassing zijn op een groep mensen. Op dezelfde manier vieren wij niet eerst een etherische of on tastbare liturgie, een liturgie uit een andere wereld, om deze dan vervolgens aan te passen; nee, bij de allereerste liturgische handeling geeft de gemeenschap uiting aan haar verlangens en gevoelens, aan haar ver-

houding tot God en de mens, aan haar antwoord en houding ten opzichte van de voortgaande zelfopenbaring van God in Christus, aan haar opvattingen en haar manier van doen langs tekenen die eigen zijn aan haar cultuur en godsdienst, haar traditionele en haar actuele cultuur en godsdienst.

Tenslotte dienen de vormen van het getuigenis en van de dienstbaarheid in liefde terzake te doen voor de groep mensen temidden waarvan zij leven, deze dienen tegemoet te komen aan de behoeften van de mensen waarvoor zij worden bedoeld en dienen hen licht te verschaffen bij hun problemen en bij de vervulling van hun diepste verlangen. Op die manier dient de missie van de Kerk bij elke stap en bij elke vorm van dienstbaarheid te worden aangepast aan het land, aan de cultuur en de godsdienstige traditie van dat land. Acculturatie of aanpassing is een handeling die gelijktijdig verloopt met de uitoefening van elke vorm van dienstbaarheid, of het gaat om missionaire of om pastorale activiteiten, en die een onvervreemdbaar deel vormt van de hele missie van de Kerk.

Vert.: drs. A. van Paasen.

K. A. STEENBRINK

Kroniek - Missiologie in Nederland

In het eerste nummer „Wereld en Zending” heeft dr. F. J. Verstralen een overzicht gepubliceerd van de missiologie-beoefening aan de nederlandse universiteiten en hogescholen, waarin begrepen de activiteiten van de missiologische afdeling van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO). Hij had daarmee geenszins de pretentie alle missiologische activiteiten in Nederland uitputtend te beschrijven, al is het momenteel wel zo, dat de wetenschappelijke beoefening van de missiologie voor een belangrijk deel geconcentreerd is op het academisch adres. In deze kroniek willen wij nu enige aandacht schenken aan een andere werkplaats van missiologische ideeën: de secretariaten, verbonden aan een aantal beleidsinstanties op het gebied van missie en zending.

De missiologie-beoefening binnen deze kring is niet zo gemakkelijk te registreren als die van de universitaire wereld. Enerzijds lopen bij dergelijke secretariaten vaak studies en rapporten ten bate van onmiddellijk praktisch gebied dooreen met studies van meer algemeen wetenschappelijk-missiologische aard. Anderzijds is het in de rijk geschakeerde wereld van de vele organen en instanties met hun eigen structuren niet steeds doenlijk om daar nu juist de ook missiologische relevante personen en activiteiten uit te kiezen.

Het onderstaande is een samenvatting van antwoorden op een rondschriven van het IIMO naar een aantal secretariaten: meerdere zullen vergeten zijn bij de aanschrijving, meerdere hebben vergeten te antwoorden. Deze kroniek heeft dan ook geen enkele pretentie tot volledigheid. Zij is alleen bedoeld als een bescheiden belichting van een wetenschappelijk zich ook vaak (te?) bescheiden opstellende kring van missiologie-beoefening.

1) De *Dooptgezinde Zendingsraad*: de secretaris (ds. L. Laurens) deelde mee, dat het hem

„ten enenmale ontbreekt aan de tijd om naast al de organisatorische zaken van een secretariaat nog aandacht te schenken aan stu-

die onderwerpen binnen het kader van de missiologie. Binnen de kring der Doopsgezinde Zendingsraad is, voorzover mij bekend, ook geen der andere leden op dit moment in het bijzonder bezig met een bepaalde studie in deze discipline.

De vraag, die op dit moment binnen onze kring wel aan de orde is, maar te pragmatisch slechts beantwoord wordt, is die van de relatie tussen zending, werelddiakonaat en ontwikkelingsamenwerking.

Hierbij gaat het dan wat de binnenlandse presentatie betreft om het punt: hoe maken wij het de gemeenten hier duidelijk, waar de verschillen tussen deze drie takken van werk toch nog liggen en wat dan, wat ons betreft, het specifieke van de zending is.

En wat de relatie met de zusterkerken overzee betreft: hoe zien zij deze zaken en wanneer bij hen deze 3 aspecten veel meer als één geheel worden gezien, welke consequenties heeft dat voor de kanalen waarlangs de communicatie nu plaats vindt? Is het gewenst en juist, dat de kerken overzee daartoe bij 3 verschillende adressen in Nederland aankloppen?

In feite zijn dit echter slechts praktische punten en het is zelfs de vraag of een theologisch-wetenschappelijke benadering van deze vragen in staat zal zijn een gegroeide constructie van deze communicatie te doorbreken."

2) Ook het *Nederlands Bijbelgenootschap* is in zijn werkzaamheden „Meer missionair dan missiologisch van aard”, aldus J. J. Kijne, adj. algemeen secretaris en hoofd van de afdeling vertalingen. Een enkele, meer missiologische activiteit waar men op zou willen wijzen, is de conferentie over „Bijbel en apostolaat”, die 13 en 14 maart 1973 in Oud-Poelgeest werd gehouden. Berkhof formuleerde het probleem van het bijbelgenootschap daar als volgt:

„Intussen zitten de bijbelgenootschappen met het probleem, dat ze geen uitleg mochten geven...”. In de terminologie van J. Kijne: „De vraag naar het missionaire karakter van bijbelvertaling en bijbelverspreiding en met name ook bijbelgebruik blijft voor ons een onderwerp van studie en discussie.”

3) Drs. C. H. Koetsier is leider van het *Secretariaat voor Ontwikkelings-*

samenwerking, uitgaande van de Beleidscommissie voor zending en werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Als iemand die vanuit zending en diakonaat met ontwikkelingssamenwerking bezig is, is het van hem te verwachten, dat de relatie van deze zaken hem zeer ter harte gaat. In meerdere publicaties pleit hij dan ook voor een inzicht, dat een nauwe band tussen deze zaken ziet. Dit blijkt al in zijn „Kleine katechismus van de ontwikkelingssamenwerking”; dit blijkt ook uit verschillende andere rapporten en publicaties. „Zending is niet hetzelfde als ziertjes winnen: maar overal waar mensen wonen het evangelie verkondigen en te helpen dit toe te passen in het leven van mens en maatschappij: dus ook sociaal en politiek werken...”

4) Binnen de *Gereformeerde Zendingsraad in de Nederlandse Hervormde Kerk*, waarvan ds. H. Harkema secretaris algemene zaken is, heeft in de jaren 1972/73 een commissie uit het hoofdbestuur zich bezig gehouden met een beleidsnota. Het eerste hoofdstuk hiervan verwoordt de missiologische grondslagen van de zending. Het is verschenen in „Alle den Volcke” 67 (1973) nr. 4. Met name de relatie van zending tot diakonaat en ontwikkelingswerk wordt hier zeer fundamenteel in besproken.

„Het eerste hoofdstuk – principia – bestaat uit 6 paragrafen. (a): Zoals Christus door de Vader is gezonden, zo wordt ook zijn gemeente *uitgezonden* in de wereld om te prediken en Zijn getuige te zijn. „De GZB mag en moet namens de gemeente een deel van deze taak, met name overzee, uitvoeren en dient daarbij tegelijk de gemeente geregeld op te wekken tot het besef van haar blijvende verantwoordelijkheid in deze.” (b): Deze taak bestaat in het „maken tot discipelen van de Christus der Schriften. Zonder bekering en geloof in Hem is het immers onmogelijk God te kennen en te behagen...”. De Woordverkondiging is hierbij fundamenteel. (c): „De Woordverkondiging mag niet beknopt en oppervlakkig geschieden... In de zendingsarbeid van de GZB zal daarom de vorming van dienaren des Woords een belangrijke plaats innemen.” Doel: „hulp om de jonge kerken sterk te doen staan in de stormen van tijd en wereld.” (d): Armoede, ziekte, onrecht en onwetendheid ontmoet men als gevolgen van de doorwerking van de zonde. „Omdat Jezus Christus daaraan niet voorbijgegaan is, ligt hier voor

de zending en jonge kerken een taak. De diakonale zorg strekt zich mede uit tot leniging van deze noden en de zending moet zondig de jonge kerken op deze taak wijzen. Wij moeten echter bedacht zijn op de rechte verhouding tussen de verkondiging van het Woord en de daad van naastenliefde in de dingen van het dagelijks bestaan, want reeds de Heilige Schrift wijst op het gevaar, dat de dienst van het Woord verdrongen kan worden door andere vormen van dienst (Hand. 6,2).” (e): Jezus Christus bracht geen sociaal programma, hij wilde ook niet een dergelijk programma uitvoeren. Hij ging reddend en helpend tot de mensen in hun wezenlijke nood. „Zijn wonderen, bij voorbeeld van genezing, waren als incidentele manifestaties van het komende Koninkrijk Gods ondergeschikt en dienstbaar aan zijn Prediking. Het zijn tekenen, die slechts door het geloof gekend kunnen worden. Daarom dienen alle zendingsarbeiders met hun speciale opdracht te arbeiden in het krachtenveld van het Woord, hetgeen hen ook bemoedigt.” (f): Het ligt in de aard van de zending slechts tijdelijk ergens te arbeiden. Zij streeft er naar zich daar, waar zij haar werk begonnen is, overbodig te maken en weer verder te gaan zodra er een jonge kerk is geïnstitueerd onder eigen opzieners, die haar apostolaire en diakonale taak verstaat en kan uitoefenen.”

5) In opdracht van de *Stichting voor Werelddiakonaat en Zending der Remonstrantse Broederschap* verricht dr. A. van Peski diverse studies. Hij is momenteel, in samenwerking met de afd. missiologie van het IIMO, bezig met een onderzoek naar de vraag: hoe komt het hulpwerk door en vanuit de westerse kerken over in de ontvangende kerken en landen in de derde wereld? „Hulpwerk” ziet hij dan als alle vormen van personele en financiële assistentie. Nadruk bij de vraagstelling is gelegen op de subjectieve waarderingen naast allerlei feitelijke effecten. Methode van onderzoek is: enig theoretisch raamwerk op te stellen voor de vraagstelling, documentatie vanuit de derde wereld en tenslotte: een samenvatting van bestaande evaluaties.

Een strikter theologische vraagstelling heeft hij gehanteerd in zijn studie over „Wortels en werkvormen van werelddiakonaat”. Daar gaat zijn probleemstelling ook de richting in van de vragen rondom zending en ontwikkelingshulp (of bijbelser: diakonaat).

„In het oude testament blijft het Godsvolk nog gesloten. Zelfs in Dt.-Jes. blijven de 'volken' eerder coulissen voor de toekomstige heerlijkheid van Israel, dan dat zij object van zijn dienst of liefde worden...”

In het 'polloi' (allen) van het Avondmaal is de grens doorbroken, komen alle mensen in het vizier... Een eigen soort universalisme tekent zich in diakonische zin normerend in de evangeliën af.

Reeds in de jonge christenheid blijkt de moeilijkheid deze beweging van totale zorg om de mens zuiver te houden. Onder mensen valt meestal uiteen wat in Christus' diakonia één is: een spontaniteit én een specifieke intentie, in een zuivere dienst op zichzelf (zonder bijbedoelingen) die tegelijk de mens deel geeft aan een nieuw geloof en een nieuwe gemeenschap.

Bezig-zijn met het diakonische motief is: deelnemen aan de wezenlijke beweging van Christus en kerk, dit is wezenlijke zingeving aan kerk-zijn.”

Deze visie op diakonie dan leggend in het debat over de verhouding met zending stelt Van Peski: „Verband met zending is principieel aanwezig (beide vanuit Missio Dei, maar (zie bovenstaande) in praktijk zeer behoudzaam te stellen (vergelijk de nieuwe structuur van de Wereldraad).”

6) Het centrum voor de *Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland* (Baarn) staat voor een groot aantal commissies, raden en activiteiten. Problemen van meer omvattende aard, waarmee het Centraal Orgaan (secretaris ds. A. Vos) zich de laatste tijd heeft bezig gehouden, zijn: de idee van 'mission in six continents'; een aantal aspecten van Wederkerige Assistentie in de zending (positie buitenlandse medewerkers in jonge kerken, afbouw financiële steun voor salarissen inheemse medewerkers etc); wat is onze taak in Latijns Amerika?; over de voorlichting in Nederland: op welke wijze kunnen wij de plaatselijke kerken handreiking doen in het proces tot missionaire bewustwording?; de verhouding tussen zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking; de missionaire inbreng ten opzichte van buitenlandse werknemers in ons land.

Rapportering over al deze zaken gaat voornamelijk rond in de vorm van

stencils, verder door artikelen in het maandblad ZD, in kerkelijke bladen, in synoderapporten.

Missiologische vraagstukken, die in de nabije toekomst om meer studie vragen, zijn vooral die relaties tussen zending/werelddiakonaat/ontwikkelingssamenwerking, verder ook de verhouding tussen zending en evangelisatie en de uitwerking van de missionaire gestalte van kerkelijke gemeenten.

7) De *Nederlandse Missieraad* is in de wereld van de katholieke organisaties en instellingen die zich met de missie bezig houden, nog een vrij jong, overkoepelend lichaam. Het onderneemt geen eigen missionaire activiteiten 'overzee', maar is op het niveau van de hele nederlandse kerkprovincie allereerst een ontmoetingsplaats voor diverse beleidsinstanties. In de figuur van drs. J. M. van Engelen als studietoelichting heeft de NMR echter al een duidelijk gezicht gekregen, waar het betreft de arbeid vanuit een bepaald theologisch idee van missie. Van Engelen heeft zich de laatste tijd namelijk vooral bezig gehouden met de doorwerking van 'de nieuwe missionaire gedachte' (dat betekent vooral: missie niet als een activiteit van enkele vrijgestelde leden van de geloofsgemeenschap, de missionarissen, maar als iets van de gehele geloofsgemeenschap) in de pastoraal.

„In eerste instantie hebben wij getracht een antwoord te formuleren op de vraag naar de fundamenteel-theologische verhouding tussen missie (of missie-activiteit) en pastoraal (pastorale activiteit). Als vervolg hierop is het accent komen te liggen op de vraag naar de praktische doorwerking van deze principiële uitgangspunten naar het terrein van de concrete pastorale activiteiten in de nederlandse kerkgemeenschap.”

Onder missie verstaat Van Engelen: de opdracht gestalte te geven aan het geloofsleven. De traditionele activiteiten die gevangen werden onder het (enger verstaan) begrip missie noemt hij bij voorkeur: missionaire assistentie (van de ene lokale kerk aan de andere).

„Voor het praktisch beleid inzake missionaire assistentie zou het alleszins dienstig zijn, dat er meer wetenschappelijke aandacht wordt besteed aan de criteria waaraan bij de materiële assistentie dient te worden voldaan om tot een optimaal verantwoorde mis-

sionaire strategie en gemeenschappelijke beleidsvoering te kunnen komen bij de verschillende fondswervende instanties”.

Deze visies worden ontwikkeld in enkele gedrukte artikelen, o.m. in dit tijdschrift (1973/1), alsook in een aantal gestencilde rapporten, die bij de NMR circuleren.

8) De *Pauselijke Missiewerken in Nederland*, waarvan drs. J. van Lin studietoelichting is, is een van de participanten in de Nederlandse Missieraad. Men is zich hier bewust een op Nederland gerichte pastorale taak te hebben: „Binnen het geheel van de pastoraal bij iedere kerkelijke gemeente en bij elk lid daarvan het inzicht te wekken, dat ieder verantwoordelijk is voor de missionaire opdracht van de kerk”. Daarnaast is er de taak tot het stimuleren van de – ook financiële - steun aan kerken 'overzee'. De staf van de PMW wil ook bewust werken aan de verspreiding van een 'nieuwe missionaire visie': „De missionaire opdracht geldt elke plaatselijke kerk en haar missionair engagement richt zich op de wereld waarin zij leeft”. In allerlei kerkelijk-pastorale activiteiten hier in Nederland moet deze nieuwe visie op missie gaan doorwerken en het is vooral op dit terrein dat ook de PMW actief is geweest.

Daarnaast wil men een begin maken met het zoeken naar nieuwe verhoudingen tussen de nederlandse kerkgemeenschap en de christelijke gemeenschappen, die uit de zending van de westerse kerken zijn voortgekomen en steeds meer zelfstandig zijn geworden.

Waar drs. Van Lin bezig is met een proefschrift over de theologie der godsdiensten tijdens de periode van de wereldzendingconferenties van Edinburgh, Jeruzalem en Tambaram, spreekt het vanzelf, dat hij ook grote aandacht besteedt aan het zoeken van de juiste plaatsbepaling van de christelijke gemeenschap temidden van de andere godsdienstige geloofsovertuigingen. Door een aantal contacten probeert hij tevens gestalte te geven aan de groeiende samenwerking tussen de zendinginstanties en zendingswetenschappers van reformatorische en rooms-katholieke zijde.

Resultaten van studies en activiteiten worden gepubliceerd in het tijdschrift van de PMW: *Missieaktie*; als missiologische begeleiding voor de pastoraal werd een cahier samengesteld voor gespreksgroepen en preken op de vijf zondagen rond „Wereldmissiedag”, een dag waarop in de

katholieke kerken speciale steun wordt gevraagd voor de kerken in Afrika, Azië en Latijns Amerika; ook verschenen er enkele artikelen in 'Wereld en Zending' en 'Getuigenis'.

9) *De diocesane missie-secretariaten*: deze zijn op het niveau van een bisdom verantwoordelijkheid voor de 'missieagogische' of pastorale taak, het besef van medeverantwoordelijkheid met onze medechristenen voor de voortgang van het Evangelie over de hele wereld te doen doordringen bij de christenen in de diocesen van ons land. Deze medeverantwoordelijkheid wordt dan vooral geconcretiseerd in het geven van morele en materiële steun aan de jonge kerken 'overzee'. In periodieke circulaire's aan werkgroepen voor missie en ontwikkelingssamenwerking worden modellen aangereikt voor actie en worden ook mentaliteitsvormende suggesties gegeven. De nieuwere visies op missie, die wij reeds onder 7) en 8) zagen probeert men ook hier verder uit te diepen.

Pater A. Schnijder ofm, missie-secretaris voor het bisdom Rotterdam, werkte zo aan een missiologische discussie-nota voor de Pastorale Raad van zijn bisdom.

„Werd vroeger 'missie' vaak gezien als de taak van de hiërarchie en van de missionerende orden en congregaties, Vaticanum II stelde dat missie/zending de taak is van alle plaatselijke kerken/geloofsgemeenschappen. Vandaar dat missie een integrerend deel is van de pastoraal...

Elke geloofsgemeenschap heeft deze zending/missie en dit zendingsbewustzijn hoort wezenlijk tot het christelijk leven van alle gelovigen, pastores en leken...

Zoals er in een geloofsgemeenschap werkgroepen zijn die speciale taken verzorgen (liturgie, bedrijfsapostolaat e.d.), zo moeten er ook groepen zijn voor missie en ontwikkelingswerk die hun eigen, wel omschreven taak en object hebben. Om louter praktisch-operationele redenen richten zij hun aandacht op de 'jonge kerken' in de derde wereld. Voor lokale problemen van de geloofsgemeenschappen zijn er immers andere werkgroepen... Om te komen tot het activeren van personen, c.q. het oprichten van genoemde werkgroepen, zal men vaak, om psychologische redenen, moeten beginnen met het aanbieden van ontwikkelingsprojecten: het werken

hiervoor is christelijk werk... Men zal ook directe aandacht moeten vragen voor minder spectaculaire projecten, zoals de hulp aan de dagelijkse runningskosten van de kerken overzee, aan kadercurricula's, opleidingen van priesters en catechisten – long-term, maar noodzakelijk werk waarvoor speciaal de Pauselijke Missiewerken garant wil staan.”

Uit de discussie in de Rotterdamse Diocesane Pastorale Raad bleek overigens, dat velen nog moeite hebben met deze uitbreiding van de missiegedachte tot een deel van de nederlandse pastoraal en met de idee dat ontwikkelingswerk ook een integrerend bestanddeel is van missie-activiteit.

10) Het *Centraal Missionair Beraad Religieuzen (CMBR)*, secretaris P. M. J. de Ruijter w.p.) is in 1965 opgericht als ontmoetingsplaats voor het beraad van religieuzen, zusters, priesters en broeders, over missionaire aangelegenheden, niet zozeer op uitvoerend dan wel op beleidsniveau. Het heeft een permanent secretariaat in Den Haag. Het afgelopen jaar heeft het CMBR in overleg met een aantal missiologen zich bezonnen op de uitgangspunten van missionair beleid en deze in een nota ook op papier gezet (verschenen in ID, april 1973). CMBR pretendeert niet de kwesties die samenhangen met de missionaire taak van de kerk, de specifieke taak van de missionaris, de missionaire taak van de religieus, definitief bestudeerd te hebben. Wat men op schrift stelde is duidelijk een momentopname van: „Zo denken wij er nú over”. Het CMBR hoopt aldus een bijdrage te leveren tot een voortdurende kritische bezinning op de betekenis van missie/zending nú en daarbij tevens te bevorderen, dat de nederlandse katholieke gemeenschap zich serieus buigt over haar toekomstig missionair handelen. Daarnaast hoopt het CMBR, dat een en ander voor de ruim 7500 nederlandse missionarissen een bemoedigende bevestiging moge betekenen voor hun apostolische inzet.

Een enkel citaat om de golflengte van het CMBR te kunnen bepalen:

„Zending kan worden omschreven als 'een dienend staan voor het heil van de mens en voor de wereld waarin de mens leeft'.

Een algemeen geldend model voor de vorm die de zending zou moeten hebben, is niet te geven, omdat de mens en zijn wereld een

pluriform beeld vertonen afhankelijk van tijd en plaats, van ontwikkeling en cultuur. Het behoort tot de zending van de Kerk, om de individuele mens en de verbanden waarin hij leeft, te inspireren tot zelfontplooiing en tot verlossing van zichzelf en anderen uit geestelijke en materiële nood. De Kerk doet dit vanuit de christelijke visie op de mens, zijn waarden, normen en gedragingen...

De toegenomen communicatie tussen volkeren en culturen, gemeenschappen en individuen heeft geleid tot een beter inzicht op de waarden en onwaarden van de eigen cultuur en tot meer begrip tussen de verschillende godsdiensten. Deze dialoog van culturen en godsdiensten kan voor de betrokken partijen verrijkend maar ook desoriënterend zijn...

Bij de uitvoering van hun taak – dienend staan voor het heil van de mens en voor de wereld waarin de mens leeft – zullen de christelijke geloofsgemeenschappen dus zó te werk moeten gaan, dat de confrontatie met de evangelische boodschap een andere, nieuwe levenshouding tot ontwikkeling helpt brengen...”

A. CAMPS OFM

In Memoriam voor dr. J. N. van Pinxteren MHM.¹⁾

De laatste maal, dat dr. Hans van Pinxteren in de publiciteit naar voren trad, was in een gesprek, dat een redacteur van het tijdschrift Bijeen met hem had over positief staan tegenover vreemd geloof. Hij heeft er zijn diepe kennis over de Afrikaanse mens, tot stand gekomen door veel studie en door een lange omgang met deze mens, in neergelegd. Hij heeft er ook gesproken over het ziek zijn en vooral over de vraag hoe de Afrikaanse mens dit beleeft. In dit gesprek vind ik de volgende passage, die nu achteraf beschouwd treffend genoemd mag worden en waarin hij misschien reeds iets van zijn eigen situatie heeft neergelegd. De passage is uit het februari-nummer van dit jaar (Bijeen, zesde jaargang nr. 2, 1973, p. 9) en luidt als volgt: „Op een school ergens in Afrika werd eens uitgelegd hoe malaria ontstaat: een vrouwelijke mugje brengt de besmetting over. Alles mooi uitgetekend op het bord, zo klaar als een klontje. Of er nog iemand iets te vragen had? Een jongen stak zijn vinger op: Waarom steekt die mug nu juist mij? Hij beleeft die malaria existentieel, concreet. Ziekte is voor hem niet pagina zoveel uit een medisch handboek. Het is beleving.” Ik kan mij moeilijk aan de indruk onttrekken, dat dr. Hans van Pinxteren zelf de laatste weken ook met deze vraag bezig is geweest: waarom treft deze ziekte juist mij? Het is ook een vraag waar wij allen, die nauw met hem verbonden waren, mee bezig zijn. Mogen ook wij zoals hij een antwoord daarop vinden, want ik lees in hetzelfde interview: „ik probeer erbij aan te sluiten, dat God in zijn vaderlijke bezorgdheid alle mensen naar een zekere toekomst geleidt. Ik kan daar voorbeelden uit de bijbel bij halen.”

Ook dit leven heeft God naar een zekere toekomst geleid en ik wil proberen deze morgen de lijnen in dat leven samen met u na te gaan.

Dr. Hans van Pinxteren werd geboren op 4 juli 1918 te Rosmalen in Noord-Brabant. Later verhuisde het gezin naar Nuland. Hij studeerde van 1930 tot 1936 aan het klein seminarie van de Mill Hill Sociëteit te Haelen in Limburg en in Tilburg. Van 1936 tot 1938 studeerde hij filosofie aan het philosophicum van de Sociëteit van Mill Hill te Roosendaal. Zo als te doen gebruikelijk stak hij na de filosofie de Noordzee over om theologie te gaan studeren aan het theologicum van de Sociëteit te Mill Hill, Londen. Hij kon daar echter zijn studie niet afmaken vanwege de oorlogsdreiging. Er werd besloten de Nederlandse studenten terug te halen naar Roosendaal om daar verder theologie te studeren en zo treffen we hem van 1939 tot 1942 weer te Roosendaal aan. Zijn priesterwijding volgde te Roosendaal op 12 juli 1942.

¹⁾ Afscheidsrede, gehouden in de aula van de Katholieke Universiteit te Nijmegen op 16 februari 1973.

Het is niet duidelijk of de weg die zijn leven nam in de komende jaren te danken was aan de oorlogsomstandigheden of aan een inzicht van zijn oversten, dat hij geschikt was voor verdere studie. In ieder geval begint nu een rusteloze periode in zijn leven, een pogen om ondanks de moeilijke oorlogsomstandigheden serieus aan de studie te blijven. In het jaar 1942 tot 1943 ontmoeten wij hem voor de eerste keer te Nijmegen, waar hij aan de katholieke universiteit theologie met speciale aandacht voor de missiologie gaat studeren. Hij behaalde hier het baccalaureaat. Er volgt dan een jaar van privéstudie, omdat verder studeren niet mogelijk was. Na een jaar is er een oplossing gevonden en gaat hij studeren aan het Theologicum van de Paters Jesuiten te Heerlen en Maastricht. Hij verbleef daar van december 1944 tot juni 1946 en besloot deze studie met het behalen van het licentiaat. Hij volgde er nog een deel van het derde jaar, maar gaat dan over naar Rome, waar hij aan de Gregoriana een doctoraal jaar doet in de theologie van september 1946 tot juni 1947. Deze studie werd enige tijd later in maart 1950 besloten met een promotie in de godgeleerdheid op een engels proefschrift over het apostolaat van Sint Caesarius van Arles.

Intussen doceerde dr. Van Pinxteren fundamentele theologie aan het theologicum van zijn Sociëteit te Mill Hill, Londen en wel van 1947 tot 1949. Daarna bevindt hij zich vanaf mei 1950 in Afrika en wel eerst tot december 1950 als kapelaan te Kakamega in het Kenyase bisdom Kisumu. Hij was er speciaal belast met de zorg voor de missiescholen. Spoedig nam zijn leven weer een andere richting en wel meer in de lijn van zijn vooropleiding: van januari 1951 tot december 1954 is hij rector van het groot seminarie te Kakamega geweest en hij doceerde daar ook dogmatiek. Hierbij sluit aan de periode van zijn rector-zijn van het klein seminarie eveneens te Kakamega van januari 1955 tot december 1957. Naast deze functies vervulde hij talrijke andere taken. Hij was adviseur van de diocesane Katholieke Aktie en nam als zodanig deel aan het Afrikaanse Congres van de Katholieke Aktie te Kisubi in 1952. Verder was hij lid van de diocesane commissie voor de catechetiek en defensor vinculi van het bisschoppelijke gerechtshof. Naast dit alles kwam nog de zorg voor de bouw van het seminarie. Deze werkzame periode werd afgesloten met een verlofperiode in Nederland, waar hij via een omreis over Pakistan heenging. Hij bezocht zijn broer, die Mill Hill missionaris was in het diocese Rawalpindi.

Het verlof werd weer een aanleiding om verder te gaan studeren. Opnieuw treft hij naar Rome om daar van oktober 1958 tot juni 1959 aan het Biblicum te verblijven. Deze behoefte om voortdurend bijgeschoold te worden is kenmerkend geweest voor dr. Van Pinxteren. Daarna gaat hij opnieuw de praktijk in en wellicht is het deze fase van zijn leven geweest, die hem persoonlijk het meeste voldoening gegeven heeft. Hij wordt in Kenya missionaris bij de Maasai, het nomadenherdersvolk dat rondtrekt in een gebied zo groot als Nederland en dat zo sterk in afzondering van de omliggende mensen en wereld zichzelf probeert te blijven. Er was een nieuwe Apostolische Prefectuur opgericht, die van Ngong en dr. Van Pinxteren behoorde tot de pioniers van dit nieuw missieveld. Eerst werkt hij te Kilgoris, maar vanaf juni 1960 zien wij hem aan het werk als pastoor-oprichter

van de missiestatie te Narok. Wie het huis van dr. Van Pinxteren aan de Berg en Dalseweg gekend heeft, weet, dat zijn hart bij de Maasai gebleven was. Talrijke herinneringen aan de Maasai versierden zijn grote woonkamer. Hij schreef er ook een artikel over, dat een weergave was van een co-referaat op de Nederlandse Missiologische Week te Nijmegen in 1965: Maasai en Missie, verschenen in Het Missiewerk 44 ('s-Gravenhage 1965) 167-174. Na een korte uiteenzetting van de Maasai-religie komt hij te spreken en te schrijven over de missionaire ontmoeting met de Maasai. Hij begint als volgt: „Na deze summierde verklaring over Maasai-religie zoals die gezien is door een missionaris, wil ik verder nog iets vertellen over hun reageren tegenover ons die naar hen toegenen in opdracht en in naam van Christus. Dit is beter dan te spreken over de verhouding van de Maasai tegenover het christendom. Christendom is een begrip, doch Christus gaf geen zending om begrippen te verspreiden; hij stuurde mensen naar mensen, want het ging hem tenslotte om menselijke verhoudingen, van mensen onder elkaar en van alle mensen tot zijn Vader.” (p. 170-17). Het is door deze zeer intermenselijke houding, dat dr. Van Pinxteren in staat geweest is de barrière te doorbreken bij het Maasai volk, dat leeft in teruggetrokkenheid en onafhankelijkheid van andere stammen. Een missionaris is voor hen zoals alle vreemdelingen een vreemdeling, waar tegenover men wantrouwen koestert. Ook een grote mate van zelfgenoegzaamheid heerst bij de Maasai en zij stonden niet te wachten op het nieuwe dat de missionaris kwam brengen; zij vonden het eigene voldoende en wilden dat niet prijs geven. Dr. Van Pinxteren begreep dan ook, dat hij een heel andere benadering moest beginnen, dan de traditionele aanpak van het missiegebeuren. „Om zijn bedoeling enigszins duidelijk te maken moet de missionaris allereerst naar de mensen gaan als mens, want als zodanig kan hij ontvangen en verstaan worden: vóórdat er begrip is voor zijn speciale functie. De Maasai hebben veel blanken gezien, blanke bestuursambtenaren, soldaten, politie-agenten, veeartsen, veehandelaren, toeristen. Ze kwamen allemaal om iets van de Maasai. Het was het voorrecht van de missionarissen om voor het eerst naar hen te komen voor henzelf. Dit wekte vaak wel enige verwondering, want ze kenden deze ervaring van persoonlijk aangesproken worden nauwelijks, doch bleken er wel zeer ontvankelijk voor. De Maasai zijn bijzonder menselijk en in hun omgang spelen menselijke sentimenten van hartelijkheid, vriendschap, dankbaarheid, bezorgdheid, vertrouwen, belangstelling een grotere rol, dunkt me, dan bij andere mij bekende stammen. In het begin zijn ze gereserveerd, je maakt niet gauw indruk op hen, en als vreemde kun je niet zo maar in hun huttenkamp binnen komen. Maar als men op de juiste manier wordt geïntroduceerd en vooral de vereiste beleefdheidsvormen opvolgt, dan ontstaat al gauw een hartelijke verhouding en goede vriendschap die kan uitgroeien tot: je behoort bij ons.” (p. 171-172). Zo ver heeft dr. Van Pinxteren het mogen brengen: hij kon werkelijk zeggen: ik behoor bij hen, en de Maasai hebben gezegd: hij behoort bij ons. Als teken daarvan mocht hij van een religieus leider van de Maasai een mantel ontvangen, waardoor hij erkend werd als ook zijnde een religieus leider. Deze mantel siert hem ook nu nog en het is een eer voor hem hierin begraven te worden. Hij werd werkelijk een religieus

leider voor de Maasai. Hij begreep, dat de Maasai verder moesten op weg naar vooruitgang, want Kenya was onafhankelijk geworden en dat zou gevolgen met zich meebrengen voor de afgezonderdheid van de Maasai. Dr. Van Pinxteren wilde hen religieus begeleiden op deze voor hen zo moeilijke weg. Dit bracht veel safari werk met zich mee, veel rondtrekken om de zwervende Maasai te volgen. Dit bracht ook mee, dat Christus niet direct gepredikt kon worden en dat voorlopig veel aandacht besteed moest worden aan scholen, ziekenhuizen en andere sociale diensten. Dr. Van Pinxteren verdedigde de stelling: afwachten tot de juiste tijd van zaaien gekomen zou zijn. Maar wel groeide er begrip bij de Maasai voor de religieuze taak van de missionaris en het moet voor dr. Van Pinxteren een ontroerend moment geweest zijn toen een Maasai tot hem zei: ik ben blij dat ook jij religieus of godsdienstig bent. Zij woonden dan ook zijn vieringen van de Eucharistie bij, omdat zij dit als een belangrijk godsdienstig gebeuren beschouwden. Vooral toen een loibon, een medicijnman, hem als zijn gelijke beschouwde, in de zin van: God heeft jou grote gaven gegeven en grote macht ten goede van het volk zoals aan mij, vooral toen heeft dr. Van Pinxteren een diepe voldoening mogen ervaren.

Deze belangrijke periode in het leven van de overledene werd in augustus 1964 afgesloten, want hij kwam weer met verlof naar Nederland. Opnieuw wordt hij benoemd voor een meer wetenschappelijke taak en wel voor een leeropdracht in de dogmatiek, de missiologie en de missionaire catechese aan het theologicum van Mill Hill in Londen. En opnieuw zien we weer die behoefte aan bijscholing, want hij gaat ditmaal naar Leuven in België om daar te studeren aan het Centrum voor Catechetisch Onderzoek van januari 1965 tot september 1965.

Vanaf september 1965 neemt hij zijn taak in Mill Hill op. Hij werd er tevens belast met de herziening van de studies aan dat groot seminarie. In opdracht van de Algemeen Overste van Mill Hill stelde hij drie rapporten samen voor de conciliare sub-commissie voor het Missie Schema van het Tweede Vaticaans Concilie.

Het is in deze periode van dr. Van Pinxteren's leven geweest, dat in Nijmegen de aandacht op hem viel. Dat was gedurende de Nederlandse Missiologische Week, die van 27 tot 29 april 1965 in het Kolpinghuis gehouden werd en die handelde over de taak van de missie ten aanzien van de niet-christelijke godsdiensten. Het was bij deze gelegenheid, dat dr. Van Pinxteren zijn co-referaat over de Maasai hield. In het jaar daarop in 1966 hield hij in Utrecht een toespraak tijdens het eeuwfeest van de St. Joseph's Congregatie van Mill Hill en deze werd verkort overgenomen in het Missiewerk 45 ('s-Gravenhage 1966) 220-230. Hij pleit daarin voor het opnemen van leken-missionarissen voor het leven of voor een bepaalde tijd binnen de bestaande missie-instituten en congregaties. Hij voorziet er ook de mogelijkheid van tijdelijke uitzending van religieuzen en diocesane priesters en hij sprak over de noodzaak van de oprichting van een missie-arbeidsbureau (waarbij hij zich excuseerde voor het woord). Enige jaren later is zulk een bureau voor missiepersoneelsvoorziening van de grond gekomen en werd dr. Van Pinxteren benoemd in de begeleidingscommissie ervan.

Deze twee toespraken en de publicatie ervan hebben dr. Van Pinxteren bekendheid gegeven in Nederland en het lag voor de hand, dat men zijn naam ging noemen in verband met een op te richten buitengewoon lectoraat voor de geschiedenis en de actuele problematiek van de Kerk in Afrika aan de theologische faculteit te Nijmegen. Ingaande op 1 september 1966 werd dr. Van Pinxteren te Nijmegen in die kwaliteit benoemd. Op 1 april 1969 werd dit buitengewoon lectoraat opgeheven en werd dr. Van Pinxteren benoemd tot gewoon lector met dezelfde leeropdracht. Hij had zich ondertussen in Nijmegen gevestigd om zich geheel aan zijn taak te kunnen geven. Voor Mill Hill was dit het verlies van een bekwaam docent, voor de faculteit te Nijmegen was het een aanwinst om een lector te krijgen, die bewezen had bijzondere aandacht voor de studie te hebben én die door zijn brede missionaire ervaring en pionierswerk ervoor zou zorgen dat het onderricht op de werkelijkheid van de missionaire situatie betrokken zou blijven. Bijna vier jaar heeft hij zo als gewoon lector samengewerkt met de andere docenten van de vroegere sectie missiologie, nu vakgroep missiologie geheten. Als secretaris fungeerde hij al die jaren van de sectie of de vakgroep. In 1971 werd hij gekozen tot bestuurslid van de faculteitsraad voor de godgeleerdheid en vooral het laatste jaar ontwikkelde hij zich tot een zeer actief en geïnteresseerd bestuurder.

Wanneer men zou proberen een evaluatie te geven van zijn lectorschap te Nijmegen, dan moeten de volgende punten vermeld worden. Dr. Van Pinxteren was zeer accuraat in het voorbereiden van zijn colleges zowel van de colleges die direct op Afrika betrekking hadden als wel van die colleges, die hij gedurende een semester gaf als een inleiding in de missiologie voor de nieuwe studenten. Hij was geen boeiend spreker, maar hij wist door de inhoud van het gebodene de aandacht vast te houden. Belangrijk is ook te vermelden, dat hij een groot aandeel had in het tot stand komen van een andere methode van onderricht in de missiologie. Hij heeft zich volledig en zeer bekwaam ingezet voor het werken in groepen en hij was daarvan samen met drs. Van Rossum en drs. Van Engelen de grote stimulator. Dit is een zeer zware taak voor hem geweest en met dankbaarheid zullen studenten en docenten dit erkennen. Daarnaast bevorderde hij ook het buiten het onderricht gelegen contact met de studenten. Herhaaldelijk trad hij op als gastvrije gastheer in zijn huis aan de Berg en Dalseweg voor maandagavondbijeenkomsten van alle studenten en docenten. Zijn hartelijkheid en zijn behoefte aan vriendschap vielen hierbij op.

Lector Van Pinxteren had een rijke persoonlijkheid met vele gaven en talenten. Hij was een sportief man, die het presteerde om tijdens zijn laatste grote vakantie de auto thuis te laten en per fiets Vlaanderen en Noord-Duitsland te bereizen. Met een zekere trots kon hij daarover spreken en het zal hem daarom des te zwaarder gevallen zijn, dat hij de laatste weken voor zijn korte ziekbed daartoe niet meer in staat was. Het contact met zijn vroeger missiegebied wist hij in stand te houden door enige jaren geleden het Pastoraal Concilie in Tanzania mee te maken en door een vakantieverblijf in Kenya en Tanzania samen met enkele familieleden. Zijn muzikale begaafdheid uitte zich in het cello-spelen; tot voor kort nam hij daarin les. Op pastoraal gebied moet zijn zeer creatief bezig zijn in

de zondagse liturgieviering op het instituut „De Wijlerberg” voor slechthorende kinderen genoemd worden. Elke zondag opnieuw wist hij door te dringen tot het gehoor van deze gehandicapte kinderen en hij deed dit steeds weer opnieuw op verrassende wijze met papier, potlood, verf en kwast en met hem geheel eigen communicatie-mogelijkheden. Ook daar zal zijn zorg zeer gemist worden. Tenslotte was dr. Van Pinxteren actief op missionair gebied in Nederland. Hij was hoofdredacteur van het maandelijks verschijnend informatieblad voor missionarissen, genaamd ID of wel Informatiedienst, dat uitkomt onder verantwoordelijkheid van het Centraal Missionair Beraad Religieuzen. Hij was lid van verschillende commissies, waaronder vooral de commissie studiebeurzen van de Nederlandse Week voor Missionarissen zijn bijzondere aandacht en interesse had.

Op publicistisch gebied begon dr. Van Pinxteren bekendheid te krijgen door zijn twee bijdragen aan *Het Missiewerk*, die wij boven vermeld hebben. In *Het Missiewerk* 50 (1971) 61–71 schrijft hij over Afrika: Het zoeken naar identiteit door de afrikaanse élite. Drie andere bijdragen van zijn hand zijn daar nog aan toe te voegen. In het Contestatie-nummer van het tijdschrift *Concilium* jrg. 7, nr. 8, oktober 1971 staat een artikel van zijn hand onder de titel: Het Contestatieverschijnsel in Afrika pp. 52–59, waarbij vooral opvalt het rijke voetnotenmateriaal, dat verwijst naar Afrikaanse tijdschriften. In *De Heerbaan*, het in Amsterdam verschijnende tijdschrift voor zendingswetenschap droeg hij twee artikelen bij in de 24e jaargang, nr. 3, 1971, dat handelt over kerk en samenleving in Oost-Afrika. Het eerste is getiteld: Over de huidige situatie en de toekomst van de Rooms-Katholieke Kerk in Oost-Afrika: Kenya, Tanzania, Rwanda (pp. 173–184) en daarin geeft hij er blijk van zeer goed op de hoogte te zijn van de complexe en concrete situatie in die landen. Het andere artikel draagt als titel: Tanzania: proefveld voor dialoog tussen christenen en islamieten (pp. 189–197). Zeer terecht merkt hij daarbij op, dat idealiter een Moslim van Tanzania mede deze bijdrage had moeten verzorgen; in de dialoog horen wij nog te weinig de „andere” stem. Voor het Tijdschrift voor Theologie verzorgde dr. Van Pinxteren boekbesprekingen op het terrein van zijn eigen deskundigheid.

Wij staan nu voor het afscheid van deze rijk begaafde collega, wiens leven op 54-jarige leeftijd werd afgesneden. De Sociëteit van Mill Hill verliest in hem een man, die de Sociëteit in vele kwaliteiten uitstekend gediend heeft. Zijn vele broers en zussen verliezen in hem iemand, die de familiebanden boven alles hoog hield, zoals ik uit vele gesprekken met hem steeds weer opnieuw kon bemerken. In de familiekring was hij zeer gezien en hij vond daar zijn enige ontspanning. Studenten en docenten van de vakgroep missiologie zullen dr. Van Pinxteren missen als een bron van geïnspireerd werken en van vriendschappelijke aandacht. Het bestuur van de faculteit der godgeleerdheid zal het ontbreken van deze bekwame en wijze bestuurder zeer gevoelen.

Dr. Van Pinxteren heeft geleefd in de overtuiging, dat God in Zijn vaderlijke bezorgdheid alle mensen naar een zekere toekomst leidt. Laten wij met hem deze overtuiging delen en hem nu in handen geven van deze zorgzame Vader.

Boekbespreking

Dr. I. H. Enklaar, *De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der Kemp*, stichter van het Nederlandsch Zending-Genootschap, pionier van de London Missionary Society onder Kaffers en Hottentotten in Zuid-Afrika (1747–1811), tot zijn aankomst aan de Kaap in 1799. H. Veenman en Zonen B.V., Wageningen 1972, 168 pag., geb. f 10,60.

Sinds zijn pensionering is mr. S. C. van Randwijck, vroeger secretaris van de Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk, bezig aan het realiseren van plannen om te komen tot een volledige geschiedenis van de Nederlandse zendingsgenootschappen. Hij beperkt zich hierbij vooral tot de 20e eeuw, omdat hij in deze grote onderneming de hulp heeft gekregen van dr. Enklaar, die hierin zijn aandacht vooral richt op de 19e eeuw.

Bij het verrichten van het vóórwerk van deze studie werd de aandacht van Enklaar getroffen door de figuur van J. Th. van der Kemp, die in 1797 het Nederlandsch Zending-Genootschap oprichtte. Van deze belangrijke figuur in de nederlandse en internationale zendingsgeschiedenis bestond nog steeds geen wetenschappelijk verantwoorde biografie en Enklaar heeft in deze leemte willen voorzien door zijn naspeuringen over deze persoon nu reeds te publiceren.

Van der Kemp studeerde aanvankelijk in Leiden voornamelijk filosofie en medicijnen. Na drie jaar studie brak hij hiermee om een carrière in het leger te beginnen, waarin hij 15 jaar actief was. Daarna voltooide hij toch zijn medische studies, in Edinburgh, en oefende de medische professie ook een vijftiental jaren uit, op verschillende plaatsen. Hij bleef in al deze tijd een zeer brede wetenschappelijke belangstelling houden, vooral op het gebied van de filosofie en de natuurwetenschappen. Zijn persoonlijke levenswijze verschilde nogal sterk van de algemeen aanvaarde normen van moraal en goede zeden. In 1791 kwam een plotselinge bekering tot een zeer diep en persoonlijk geloof in Jezus. Na die tijd namen de zaken van geloof en later ook van de zending een centrale plaats in bij zijn denken en activiteiten. Wel voornamelijk als gevolg van zijn relaties met de in 1795 opgerichte London Missionary Society richtte hij hier te lande in 1797 het Nederlandsch Zending-Genootschap op. Zijn banden met Londen waren echter zeer nauw geworden en in het kader van de LMS vertrok hij dan ook eind 1798 naar Zuid-Afrika als zending, de ontwikkeling van het nederlandse genootschap aan anderen overlatend.

Het gevarieerde leven van deze onstuimige figuur tot aan zijn aankomst in Zuid-Afrika wordt goed gedocumenteerd en levendig beschreven. Enklaar concentreert zich hier wel geheel op de 'petite histoire' van één persoon, en dan wel een die door zijn uitzonderlijkheden zeker niet geheel representatief is voor de tijdgeest en de sfeer waarin de grote zendingsbewegingen ontstonden. Voor een meer algemeen beeld van ontstaan en groei van de nederlandse zendingsbeweging zullen wij daarom nog moeten wachten op het voltooiën van het grotere werk.

K. A. Steenbrink

Aan dit nummer werkten mee:

F. Houtart,

directeur van het „Centre de recherches religieuses” van de Katholieke Universiteit te Leuven.

Van de samenstellers van het Taiwan-rapport noemen wij hier in het bijzonder de naam van

D. Kooiman,

wetenschappelijk hoofdmedewerker voor de Aziatische geschiedenis in de afd. niet-westerse sociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; specialiseerde zich op de geschiedenis van China en deed recentelijk een onderzoek naar de invloed van het Gandhiïsme in India.

L. Gardet,

Frans Islamoloog. Auteur van o.a. „De Islam, godsdienst en gemeenschap”, Roermond-Maaseik, 1964, en „De Islam”, Utrecht-Antwerpen, 1964.

D. Amalorpavadas,

directeur van het „National Biblical Catechetical & Liturgical Centre” te Bangalore, en secretaris van de „National Episcopal Commissions for Liturgy and Catechetics of the C.B.C.I.”.

K. A. Steenbrink,

studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen; verving in het afgelopen halfjaar dr. F. Verstraelen als adj.-directeur van het Inter-universitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie, te Leiden.

Ter inleiding

Dit themanummer van „Wereld en Zending” heeft ten doel enkele bijdragen te leveren aan de discussie over „ontwikkeling”, die wereldwijd gaande is en enkele aspecten van de ontwikkelingsproblematiek te belichten.

Wij maken ter inleiding enkele korte opmerkingen.

1. Het hele begrip ontwikkeling is – gelukkig – zowel in het Noorden als in het Zuiden in ontwikkeling. In het Noorden neemt het aantal deskundigen toe die afstand nemen van een louter economische bepaling van het begrip ontwikkeling. Er wordt veel meer aandacht geschonken aan de sociale indicatoren voor ontwikkeling dan toen het begrip ontwikkeling voor het eerst werd ingevoerd. In de „ontwikkelingslanden” zelf wordt veel kritischer tegen de inhoud van ontwikkelingsprojecten aangekeken. Er is een zoeken naar criteria voor waarachtige ontwikkeling, die doordringt tot het grondvlak. Vele ontwikkelingsprojecten dienen slechts de belangen van de élites. Er wordt nu gevraagd: Hebben de meest armen en behoeftigen er deel aan en wordt het zoeken naar zelf-expressie en zelfvertrouwen bevorderd, enz., enz.

Het artikel waarin drs. L. J. Hogebrink dr. R. W. Gillett uit Porto Rico aan het woord laat, articuleert dit kritische vragen op schokkende wijze. De provocerende titel: „Ontwikkeling als ramp” heeft niet ten doel een hekatombe op te richten, waarin met behulp van een nieuwe slogan de westerse ontwikkelingshulp kan worden weggeslingerd, maar deze titel heeft wel ten doel om de vraag naar de criteria aan de orde te stellen op onontkoombare wijze.

2. De relatie tussen ontwikkeling, ethos en religie komt langzamerhand op gang. Vele bekende ontwikkelingseconomen hebben voor dit aspect een blinde vlek. Zij zien het eenvoudigweg niet, zoals bijvoorbeeld Gunnar Myrdal. Anderen menen dit vraagstuk met een paar zinnen uit de oude marxistische godsdienstkritiek af te kunnen doen. De Amerikaanse socioloog Robert Bellah heeft in zijn symposionboek „Religion and Progress in Modern Asia” (Glencoe 1965) met godsdienst-sociologen uit

Azië voor dit aspect bijzonder belangrijk materiaal bijeengebracht. In Nederland heeft het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica" een studieproject opgezet, dat geheel gewijd is aan de relatie tussen religie en ontwikkeling. Voorts heeft het nationaal bureau van de Pauselijke Missiewerken in Nederland over deze thematiek een boek uitgegeven onder de titel: „Wereld in verandering. Christelijke gemeenschappen op zoek naar hun zending", met bijdragen van J. van Lin, C. Lagerberg, A. Camps, R. van Rossum en B. van der Hoorn.

In dit nummer van „Wereld en Zending" hebben wij als bijdrage in deze discussie een artikel opgenomen van de godsdienst-sociologe dr. Gabriele Dietrich, die samen met haar echtgenoot dr. Bas Wielinga onderzoekingen doet in India op dit terrein. Dat zij in dat artikel in het bijzonder kritisch aandacht schenkt aan de visies van Gunnar Myrdal, verleent aan dit artikel actualiteit, omdat zijn geschriften ook in ons land veel gelezen worden.

3. Voorts vindt u in dit nummer artikelen over enkele concrete aspecten van de vragen die met ontwikkeling samenhangen.

Dr. C. Lagerberg schenkt aandacht aan het urbanisatieproces in Afrika. Hij stelt de vraag hoe in de Afrikaanse steden een menswaardig bestaan kan worden gegeven aan economisch zwakken. En in dit verband koppelt hij daaraan een andere vraag: wat de kerken doen en meer strategisch zouden moeten doen om basisgemeenschappen te helpen creëren in de nieuwe steden.

Het vraagstuk van family-planning is van enorme betekenis als wij de demografische situatie bezien. Hoe moeilijk echter de toepassing van een bepaalde visie ligt, wordt door dr. J. Verkuyl geïllustreerd aan de hand van een reeks publicaties uit India.

Tenslotte gaat drs. J. G. Vernooy, die in het Caribisch gebied werkt, in op de rol van de kerken in bepaalde ontwikkelingsprojecten in het Caribisch gebied en zijn optiek is daarbij de vraag in hoeverre deze dienstbaar zijn aan het Evangelie der bevrijding.

Wij hopen, dat ook dit nummer van „Wereld en Zending" kan bijdragen tot een meer genuanceerde kijk op het veld van onderzoek en vooral tot het stimuleren van die activiteiten, die met werkelijke ontwikkeling in de diepste zin des woords te maken hebben.

J. Verkuyl, eindredacteur

C. S. I. J. LAGERBERG

De kerk en de verstedelijking in tropisch Afrika

1.1. MISKENNING VAN HET PROBLEEM

Opbouw van de gemeenschap is een van de evangelische opdrachten van de kerk. Het is, althans in de missionaire ontwikkelingsinspanning, ook een van de zwakste plekken. Dat bleek bijv. uit de projectenlijst van de actie „Kom over de brug". Voorzover het gaat om opbouw van plattelandsgemeenschappen, is het resultaat misschien niet onredelijk. Er is veel energie en toewijding besteed aan 'community development' en zeker niet zonder positieve uitkomst. Maar beziet men (en we denken hier vooral aan de activiteiten van de katholieke kerk in het afrikaanse urbanisatieproces) de initiatieven op dit terrein, dan heeft men weinig houvast. Natuurlijk zijn er de bescheiden, maar waardevolle pogingen om vanuit bepaalde parochies te komen tot een integratie van de gemeenschap. Er is zorg voor de jeugd, er zijn vrouwenverenigingen en er is ook de medische zorg. Maar van een doordacht antwoord op een kardinaal probleem van ontwikkeling is nauwelijks sprake.

Het is niet veel beter in de nederlandse wetenschappelijke wereld die zich bezighoudt met het ontwikkelingsprobleem.

De Gaay Fortman jr., de jonge radicaal-politieke leider, is een van de weinigen, die het onderwerp wetenschappelijk centraal stelt¹). Hij is duidelijk geïmponeerd door de staatsman Nyerere, oud-onderwijzer en president van Tanzania, die het urbanisatieprobleem zoekt op te lossen door een 'back to the land movement'. Een rehabilitatie van het platteland is ook zeker een van de wegen naar een oplossing.

Een afspiegeling van dat standpunt vindt men in de wetenschappelijke literatuur over Afrika. Sociologen en antropologen zijn sterk geboeid door het verschijnsel van de trek naar de stad, die in het jonge Afrika in golven plaats vindt. Vooral in de vijftiger jaren kwam het proces volop in gang; een toename van de stadsbevolking met 5% is voor de grotere steden normaal, maar een havenstad als Douala of een hoofdstad als Yaoundé in Kameroen hebben jaren gekend met een toename van meer dan 15% per jaar.

Behalve aandacht voor het vraagstuk van de trek naar de stad vindt men ook verhandelingen over tal van onderwerpen: de werkloosheid in de steden, de criminaliteit, de sociale conflicten enz., maar van een geordende aanpak is nog nauwelijks sprake. Het lijkt wel of men zich uitsluitend incidenteel vanuit het eigen vakgebied met het probleem bezighoudt. Dat is zichtbaar in de politiek, die door de jonge regeringen gevoerd wordt. Er worden natuurlijk wel wijken gereserveerd voor volkswoningbouw, maar het komt even vaak voor, dat men een groeiende krottenbuurt eenvoudig wegdoert, zonder verdere voorzieningen. De onderschatting of ontoereikende beschouwingwijze van het probleem is, dunkt ons, een zaak, die gevolgen zal hebben, waaraan noch de regeringen van die landen, noch de ontwikkelde wereld voorbij zullen kunnen gaan. Men krijgt hetzelfde vermoeden, als men de rol van de kerk in het ontwikkelingsprobleem overweegt: de opbouw van de stedelijke gemeenschap lijkt dan als evangelische opdracht een urgentie te krijgen, die zwaarder weegt dan de diakonale taak of het werk van de bevrijding, dat nu, in de zeventiger jaren zoveel accent krijgt.

1.2. DE OMSCHRIJVING

Want wat is het probleem? Als men zich deze vraag stelt, stuit men onmiddellijk op de moeilijkheid van de omschrijving. Raakt men daarbij echter de kern, dan ligt ineens de zwakheid van de aanpak en de blindheid van de strategie open. De verduistering door een verkeerde begripvorming blijft ons ook verder achtervolgen. Urbanisatie is namelijk niet het eenvoudige probleem van landelijke mensen, die in de stad gaan wonen. In een publicatie over stedelijke dynamiek stellen William en Judith Hanna ²⁾ nog als een evidente onmogelijkheid, dat de bevolking van de steden die van de totale bevolking zou gaan overtreffen. Zo'n constatering verduistert het feit, dat voor de groei van de bevolking stad en platteland niet in dezelfde mate verantwoordelijk zijn. Want de narigheid is juist, dat de groei slag over slag toeneemt, als de bevolking eenmaal in steden woont. Dan verandert het groeipatroon; meer dan de helft van de toename komt immers uit de stad zelf. De gemiddelde leeftijd in die steden wordt steeds lager. Bovendien woont in Afrika minder dan een vierde van de bevolking in de stad. In de moderne landen is dat meer dan drie vierde. Door de achterstand in het aantal grote steden in

Afrika vergeleken met andere werelddelen (\pm 60 tegenover 300-400 voor resp. Amerika, Europa en Azië) gaat het inhaalproces ook zo overhaast. Er is dus nog wat op til. Het probleem van de urbanisatie is tot op heden echter vooral getypeerd als een probleem van bevolkingsverschuiving. Maar de groei heeft zijn eigen dynamiek en automatisme. Het hoge geboortecijfer is één factor, de onevenwichtigheid van de bevolkingssamenstelling een tweede. Als de functie van een stad (haven, hoofdstad) mensen aantrekt, ontstaat er een vertrokken verhouding tussen het aantal mannen en vrouwen, tussen kostwinners en afhankelijken. Als een aanjager van de groei industrialisatie is (en dat is het verschil met de oude afrikaanse steden als Benin en Kano), begint dat nog meer te klemmen. De groei van de grote steden (meer dan 100.000 inwoners) in Afrika houdt weinig verband met het directe achterland of met bevolkingsdichtheid. Steden als Douala, Lagos of Accra zijn vooral gegroeid als havensteden voor de handel op Europa; andere als binnenlandse verzamelpunten, zoals Nairobi, Brazzaville of Kinshasa, maar steeds staat dat buitenlandse aspect centraal. Dat betekent een trek van oudere en jongere mannen over grote afstanden naar de stad. Het gevolg is een vrouwentekort, dat zich gedeeltelijk opvult door trek van vrouwen uit de nabije omgeving. En zo is het mechanisme van onrust en onevenwichtigheid ingebouwd. Dat geldt zelfs al voor kleine steden (groter dan 10.000 inwoners), waar zich eveneens dat onevenwichtige proces van groei voltrekt. Die onevenwichtigheid veroorzaakt een verdere groei, ook als de arbeidsmarkt daar niet meer om vraagt.

Een definitie van het urbanisatieproces in Afrika dient dan ook meer te bevatten dan de bevolkingsverschuiving. Het gaat tevens om een verheviging van de bevolkingsgroei en de verstoring van het evenwicht. Dat proces wordt aangezwengeld door de industrialisatie, die behalve spanning op de geschoolde arbeidsmarkt een werkloosheid van 5% tot 25% te zien geeft voor de ongeschoolden en zelfs tot 40% voor bepaalde kwetsbare leeftijdsgroepen. Open of verkapte werkloosheid van jonge mannen heeft een tegenhanger in de jongere leeftijdsgroepen van vrouwen, die in verschillende graden prostituée zijn. Het dieptepunt is daar niet zozeer de harde professionele prostitutie, maar het vaderloze gezin, waarin kinderen opgroeien zonder opvoeding. Oscar Lewis introduceerde de term 'culture of poverty' ³⁾, die typerend is voor de Amerikaanse negerghetto's,

waar werkloosheid, losse man-vrouw verhoudingen, illegitieme geboorten regel zijn. Die armoe-cultuur groeit nu in de volkswijken van de afrikaanse steden. Die verschijnselen van structurele, overgeleverde armoe schept een barrière tussen de bidonville-bewoners en de nieuwe élite. Disraëli zei daarom reeds in zijn tijd: er wonen in Engeland twee volkeren: de armen en de rijken. Deze barrière bestaat náást de verscheidenheid en gescheidenheid door stam-, taal- en godsdienstverschil. Dat pluralisme, dikwijls sterk tot uiting komend in de beroepenverdeling, is een urbanisatie-element, dat nauwelijks tot een oplossing komt in pogingen tot integratie. Urbanisatie is dus in deze definitie een probleem van verschuiving, verheviging, opeenhoping, versnelling en verscheidenheid. Het heeft de positieve kanten die we kennen uit de geschiedenis van de westerse steden, maar het heeft ook de negatieve kanten van schaalvergroting in werkloosheid, armoe-cultuur, criminaliteit, gangvorming e.d., die het Westen nooit in die mate gekend heeft.

1.3. DE KNELPUNTEN

1.3.1. Richt men zich bij de analyse op duidelijke breukpunten zoals de werkgelegenheid, dan stuit men op dezelfde definitie-moeilijkheden, die bewijzen, dat wij de problemen niet doorzien. Er ontstaan dan ook nieuwe termen, die aspecten van het probleem scherper accentueren, zoals verborgen werkloosheid, witte boord-proletariaat of 'les chômeurs scolarisés'. Werkloosheid is bij ons het ontbreken van werkgelegenheid voor een gedeelte van de beroepsbevolking. Wij kennen gedeeltelijke werkloosheid in bepaalde seizoenen. In de arme landen heeft men naast de open en seizoenswerkloosheid ook de verborgen en potentiële werkloosheid en het gemengde beroep. Naarmate men verder afdaalt naar de voet van de samenleving, vertakt de oneigenlijke werkgelegenheid en de dienstverlening zich verder, zodat men zich zelfs de vraag stelt, of die sociaal-economische werkelijkheid zich nog vangen laat in termen van onze geld- en markteconomie. De econoom Boeke heeft op grond van zijn indische ervaring al vóór de Tweede Wereldoorlog van een dualistische economie gesproken. Ondanks de bestrijding van die visie vraagt men zich af of hij toch niet een punt scoorde, als men ziet hoe zich in een dienstbetoon van gevarieerd karakter in de steden een maatschappij ontwikkelt, waarbij men

met elkaar in economische relatie staat op allerlei niet-strikt-economische motieven. Werk en inkomen liggen dan, hoewel het verschillende zaken zijn, zo dicht tegen elkaar aan, dat werk zonder inkomen en inkomen zonder werk heel gewoon is.

Het beste laat zich de verwevenheid van werkgelegenheid en dienstbetoon, van beroep en inkomen verstaan door enkele aanduidingen. Een huisvrouw in een afrikaanse bidonville kan een stukje landbouwgrond hebben, waarop ze groenten en knollen voor zichzelf en anderen verbouwt. Een jongeman kan de gast van zijn familie zijn, maar hand- en spandiensten verrichten voor de huishouding. Een jongen van een jaar of twaalf kan een dagtaak hebben als hulpje van een vrachtwagenchauffeur; een meisje van vijftien, zestien kan de bars frequenteren; een jongeman, die de lagere school af heeft, kan zo maar wat rondhangen; een timmerman, die op een bepaald moment geen opdracht heeft, kan werken als losse havenarbeider. Statistieken geven een onbetrouwbaar beeld van die sociale werkelijkheid, maar wel springen er bepaalde harde feiten uit, zoals de jeugdwerkloosheid; 30% tot 40% van de jongens tussen 15 en 25 jaar hebben wel de lagere school gehad, maar vinden toch geen plaats op de arbeidsmarkt. Het europese schoolsysteem leidt niet op voor praktische werkzaamheden; het afrikaanse gezellensysteem past onvoldoende bij de industriële maatschappij. Voor de meisjes en jonge vrouwen zijn er minder harde cijfers in dit opzicht, maar voor hen ligt de moeilijkheid dan ook anders.

Uit de opbouw van de bevolkingspyramide blijkt al, dat de verhouding tussen mannen en vrouwen, de sex ratio, vooral in perioden van snelle groei ongunstig is. Nog altijd heersende gebruiken van polygamie, ook in de stad, drijven die meisjes ertoe op een of andere wijze de betaalde bruidsprijs te restitueren en dat gebeurt niet via een ander huwelijk. Huwelijksluiting tussen de verschillende stammen is trouwens op dat onderste niveau van de samenleving een moeilijke zaak. De kinderen uit die los-vaste verbintenissen worden betwist.

Als men dan ook de bevolkingspyramide per stam bekijkt, dan ziet men een ander beeld dan de totale pyramide biedt, bij de ene stam een vrouwenoverschot in de huwbare leeftijd, bij de andere een scherp vrouwen tekort. Wat er gebeurt laat zich raden, maar cijfers vindt men zelden. In een onderzoek in Douala in 1955 vermelden de franse sociologen Diziain

en Cambon⁴⁾ nog als beroep huisvrouw voor iets, dat kennelijk anders moet heten, maar de enquêteurs weigerden het formulier juist in te vullen. Het Kameroense gouvernement volstaat in een soort bizarre humor met de aanduiding 'artiste' of iets dergelijks om een prostituee te identificeren. In Kumba, een stadje van 40.000 inwoners in West-Kameroen, kwamen wij bij een bedrijventelling op een aantal bars van bijna 400 met de daarbij behorende vrouwelijke beroepsbevolking⁵⁾. Het wordt tijd, dat men deze problematiek anders dan badinerend gaat behandelen, als men in de leeftijdsgroep van vrouwen tussen 15 en 25 jaar cijfers van 10% voor open of verkapte prostitutie vindt.

1.3.2. Ook overbevolking is een moeilijk hanteerbaar begrip.

In tegenstelling tot Zuidoost-Azië of Latijns Amerika kan men in Afrika niet van absolute overbevolking spreken. In een gesprek met ontwikkelde Afrikanen wordt men dan ook snel gewezen op de 'potentialities' van de zwarte landen. Dat neemt natuurlijk niet weg, dat de onevenredige bevolkingssamenstelling vooral in de stedelijke concentraties onoverkomelijke problemen schept. Een totale geboorte-overdracht van 2,5% per jaar, maar van 3,5% en méér, in de steden, legt natuurlijk een zo zware druk op bijv. het onderwijsbudget, dat het dilemma van onderwijs of family-planning zich stelt. Wat een dergelijke toename betekent voor een sector als de behuizing, laat zich moeilijk denken. In hetzelfde Kumba-onderzoek, dat we boven al noemden, vonden wij voor drie typen behuizing een gemiddelde bewoning van resp. 6,5, 10 en 20 personen per woon-eenheid. Dat zijn nog geen indische woontoestanden, maar het betekent wel, dat twee, drie opgroeiende dochters één bed delen, dat jongens 's avonds gaan slapen op de grond van een woonkamer en dat er geen privacy of beschutting is. Wat dit inhoudt voor de sanitaire voorzieningen in een wijk laat zich raden. Nu en dan oplaaiende cholera hoort bij dat beeld, veelvuldig voorkomende venerische ziekten eveneens. Een betere spreiding van de geboorten, een verlate huwelijksleeftijd, een verstandige anti-conceptie-opvoeding, het zou al veel kunnen betekenen.

1.3.3. Daarnaast is er het probleem van het pluralisme, waarvan tribalisme er één is. Het verblijf in een stad geeft in sterke mate de behoefte ergens bij te willen horen. De ene groep gaat zich afzetten tegen de andere.

Een goed deel van de oude tribale loyaliteit blijft behouden. In de biafraanse oorlog zag men hoe nauw Ibo's over stamgrenzen en internationale grenzen heen met elkaar verbonden zijn. Het is met de Bamilké in Centraal-Kameroen niet anders. In beide gevallen bouwen deze groepen na een mislukte staatsgreep een belangrijke exclusieve economische macht op. De geschiedenis van de Kikuyu in Kenya vertoont dezelfde trekken. Hiërarchisch sterk-geordende stammen behouden een vaste greep op hun leden.

Religie, en vooral de tegenstelling tussen Islam en Christendom, is een zaak die gemakkelijk tot gescheidenheid voert. Een verschillende cultuur-geschiedenis en vooral een koloniaal verleden onder Fransen, Engelsen of Portugezen kan een sterke invloed hebben.

Intussen vormt zich een kaste- en een klassenscheiding. De tegenstelling tussen rijk en arm groeit snel; in tropisch Afrika ontstaan thans verschillende Ierlanden.

2. DE ROL VAN DE KERK

2.1. In het voorgaande raakten we even de rol van de katholieke kerk. In haar activiteiten om te komen tot de opbouw van basisgemeenschappen, in onderwijs- en medische activiteiten, is er vooral sprake van de institutionele kerk. Om te helpen bij de oplossing van urbanisatieproblemen kan de institutionele kerk zeker niet volstaan. Het gaat dan evenzeer om het volk Gods in zijn volle breedte, dat dwarsverbindingen legt door alle gescheidenheid heen. Maar er is in Afrika zeker geen reden zich zo scherp af te zetten tegen de institutionele kerk als dat het geval is in Latijns Amerika, zij het met uitzondering van de portugese gebieden. Integendeel, juist in tropisch Afrika met zijn talrijke splinterkerkjes, de messianistisch-getinte 'independent churches' ('onafhankelijke kerken') is er bijzondere behoefte aan een gecentraliseerde, institutionele kerk, zodat de continuïteit niet staat of valt met de verschijning van een enkele charismatische figuur. Het is ook zo, dat een centrale kerk van wereldwijde allure gemakkelijker die 'sense of belonging' verschaft dan de splintergroep, die zelf onstabiel is. Aan de andere kant dient die gecentraliseerde kerk een grote openheid te hebben om zodoende de band met de 'independent churches' niet te verliezen. De orthodoxie mag daar dan in de verdrukking gekomen zijn, het zijn duidelijk loten van één stam. Rechtdrukkend

heid en zelotisme schijnen trouwens geen kenmerken van de toekomstige afrikaanse kerk te zullen worden. De moeilijkheden rond bijv. Jehova's getuigen wijzen in die richting. In elk geval heeft de institutionele, katholieke kerk in Afrika steeds een sterke missionaire inslag gehad, waaraan een groot aantal Nederlanders deelnam. Hun aantal is ook thans nog meer dan tweeduizend en zij zijn typische dragers van die joods-christelijke erfenis, die steeds in 'ontwikkelingswerk avant la lettre' getracht hebben hun prediking ook een horizontale dimensie te geven. Veel afrikaanse staatslieden hebben bijv. een nederlandse missionaris als leraar gehad. Maar is dat bewijs van een goede verbondenheid tussen de staf van de kerk en de leden, het instituut en het volk Gods? Het zou een boude bewering zijn. Men kan met hetzelfde gemak stellen, dat de kerk in de indigenisering gefaald heeft en sinds Vaticanum II koortsachtig werkt aan het inlopen van een achterstand door delegatie van bevoegdheden aan parochieraden, door aanpassing van de liturgie etc. Hoe dit alles ook zij, in verschillende onafhankelijke afrikaanse landen staat de institutionele kerk (men denke aan het verzet van bisschoppen in Kameroen en Zaïre) nog in een positie, dat zij haar profetische taak voor een rechtvaardiger maatschappij kan vervullen. En ook naar het Westen toe heeft bijv. de episcopale conferentie van West-Afrika een beschuldigende vinger opgeheven inzake ongelijkheid en onrecht in de mondiale verhoudingen.

2.2. Maar hoe ligt het voor het urbanisatieprobleem?

Alleen reeds het noemen van een kapitaal punt als de werkgelegenheid, of principieel juist, de verdeling van het nationaal inkomen, is voldoende om te constateren, dat de institutionele kerk hier onthand staat. Men kan natuurlijk wijzen op het onderwijs, maar het lager en het middelbaar onderwijs heeft de aansluiting op de praktijk verloren en er is zelfs een anti-werking. Het technisch onderwijs ligt in Afrika ver achter en Galbraith, de amerikaanse econoom, typeerde het ontwikkelingsprobleem voor Afrika al in de vijftiger jaren als een gebrek aan kennis en kunde. Het probleem van de sociaal-structurele verhoudingen komt zelfs nog niet aan de oppervlakte. De kerk zendt in de steden uit op een andere golf lengte dan waarop de verwachtingsvolle gelovige is afgestemd. In een overzicht in het tanzaniaanse Kisumu toont Wouters⁶⁾ aan, dat kerk en gelovige geheel verschillende verwachtingspatronen hebben. Toch mag

men juist in de volkswijken en sloppen de waarde van de presentie van een kerk, ook in haar traditionele bediening van het woord en van de sacramenten, niet onderschatten. Maar of dat volstaat? Het antwoord is ontkennend en toch constateert men vooral bij de inheemse clerus een neiging zich af te wenden van de profane materiële noden. En men zou wensen dat de kerk haar profetische taak vervulde door haar stem te verheffen tegen kapitaalvlucht en corruptie, op die wijze duidelijk makend dat sparen, investeren en professionele integriteit noodzakelijke voorwaarden zijn om tot welzijn en welvaart te geraken.

Directe invloed op het probleem van de werkgelegenheid kan een kerk moeilijk hebben, maar een intensivering van technisch en huishoudelijk onderwijs behoort zeker tot de mogelijkheden. Dit onderwijs moet men verstaan in brede zin; het varieert van het plaatsen van gezellen in bedrijven tot de bijscholing van volwassenen; het gaat vooral om emancipatie van de vrouw, die in het stedelijk gebeuren begeleiding mist, zodat ook het huishoudelijk bedrijf aan haar handen ontglipt. De deelname van de kerk in de vakbeweging is niet nieuw, haar aanwezigheid op dit terrein is in Afrika echter niet opvallend.

Hoe in de afrikaanse steden een menswaardig bestaan verzekerd kan worden aan de economisch-zwakken is een niet te beantwoorden vraag. Wel is duidelijk, dat het nationale budget van de arme landen dit soort sociale zorg niet toestaat. Een beroep op de oude afrikaanse waarden van familiale solidariteit, niet slechts vanaf de preekstoel, maar in persoonlijke contacten van kerkleden met kerkleden, zou zeer belangrijk kunnen zijn.

2.3. Richt men zijn aandacht op de kerk en het delicate probleem van de family-planning, dan schijnt een interventie nog moeilijker. Het hakken met de botte bijl van de anti-conceptie is in Afrika niet alleen politiek onmogelijk, maar ook maatschappelijk onverkooptbaar. Het gaat hier om een begeleiding van de 'towndwellers' op een individuele basis. Men denkt daarbij aan die uiterst belangwekkende experimenten van religieuzen en leken, die in eenheden van drie of vier man, leven in krottenwijken en zich in direct-menselijk contact met de ander bezighouden. De inkomsten van een onderwijzeres of vroedvrouw kunnen het bestaan van het team veilig stellen, maar het komt maatschappelijk vooral aan op

een doortrekking van de prenatale en zuigelingen­zorg naar een spreiding van de geboorten over een groter aantal jaren, verhoging van de huwelijksleeftijd, bemiddeling bij het omlaag brengen van de krankzinnig-hoge bruidsprijs, bestrijding van de autoritaire polygamie en dit type activiteiten, die anti-conceptie plaatsen in het bredere kader van gezinsvorming en gezinszorg. Juist hier komt het aan op inschakeling van de gewone kerkleden, die als het ware de teamleden als harde kern hebben.

2.4. Het pluralisme, gescheidenheid in verscheidenheid en het ontbreken van participatie, de vervreemding van de sociaal zo sterk gebonden afrikaanse mens in de dehumaniserende urbanisatie is een derde en misschien wel overheersend probleem.

Zoals boven reeds aangeduid speelt dat stuk in allerlei sectoren: stam, taal, klasse, religie, beroep en vooral in het verschil tussen rijkdom en armoede. Eerder dan bij Marx, die van een verbondenheid van de proletariërs droomde, zoekt men hier de oplossing bij de economische darwinist Furnivall, die een 'survival of the cheapest' voorziet. Men kan inderdaad hopen op de remmende voorsprong van de rijken, de parvenu-achtige élite-groeperingen, die zo ontstellend snel aan het opkomen zijn. Maar de christen, die iets gezien heeft van de 'civitas Dei', Gods rijk in deze wereld, wil noch aan het een, noch aan het ander. Bij de een leidt de 'Verelendung' tot verzet, bij de ander naar het duiken onder de markt, maar in beide gevallen is het een trage methode, die te veel verdriet en offers in het vooruitzicht stelt. In een christelijke visie is het mogelijk – en dat gebeurt ook, juist in een levende kerk in Afrika, waar in meerdere landen sprake is van een roepingen-hausse ('vocation boom') –, dat er dwarsverbindingen gelegd worden tussen rijk en arm, tussen stamgroeperingen, tussen verschillende godsdiensten. Het hanteren van het conflictmodel in een situatie, waarin het nationaal inkomen eenvoudig ver ligt beneden het aanvaardbare, is het paard achter de wagen spannen. Dat betekent niet de ontkenning van tegenstellingen, maar de overbrugging. Het betekent in de praktijk een grotere nadruk op het creëren van basisgemeenschappen. Die basisgemeenschappen moeten niet religieus van karakter zijn en, voorzover ze bestaan (wij denken hier aan een enkel voorbeeld in de wijk Nylon in Douala), zijn ze dat ook niet. Maar ze moeten wel een harde christelijke kern hebben. Via allerlei praktische werkzaamheden, zoals

­krotopruiming, wijkaanleg, jeugd- en bejaardenzorg, beheer van spaar­kassen of coöperaties, kan men komen tot een dieper liggende solidariteit, die de droom sneller werkelijkheid maakt, omdat men tegenstanders uit het andere kamp over de streep trekt en medeplichtigen maakt. Dat proces is begonnen zonder dat men de lijn heeft uitgezet of het totale beeld overziet. De intuïtieve notie moet echter tot strategie omgebouwd en de actie organisatorisch verhard.

- 1) Behalve de inaugurele rede van De Gaay Fortman is er ook de rede over de urbanisatie van tropisch Afrika van J. Hinderink te Utrecht; beide 1972.
- 2) *Urna dynamics in black Africa*, W. and J. Hanna, New York '71, p. 24.
- 3) Oscar Lewis, *Anthropological Essays*, pag. 68.
- 4) *Recherches et études Camerounnaises 1960*, Roland Dizaiin, André Cambon.
- 5) Profiel van een handelsstad in West-Cameroun, Instituut voor Ontwikkelings­vraagstukken, Tilburg 1972. C. S. I. J. Lagerberg en G. J. Wilms.
- 6) A. Wouters, Tilburg, Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken 1967 Kisumu-survey.

Bezinning op family-planning in India

De samenstellers van dit nummer besloten om binnen het kader van dit nummer, dat gewijd is aan de ontwikkelingsproblematiek ook aandacht te schenken aan het aspect, dat in de laatste decennia wordt aangeduid als family-planning.

Het is onmogelijk om de bezinning op dit aspect in alle ontwikkelingslanden de revue te laten passeren. Wij besloten om één land uit te kiezen, namelijk India. In India zijn de problemen rondom family-planning en geboortecontrolé namelijk bijzonder acuut. Ze behoren daar tot de centrale themata in de debatten over de relatie van geloof en ethiek. Dat komt, omdat India in de eerste plaats een land is met een zeer grote pluraliteit van religieuze gemeenschappen, die elk op hun wijze willen bijdragen tot de ethische fundering van de moderniseringsprocessen en omdat aan de andere kant de regering van India de welfare staat voorstaat en een ministerie heeft, dat family-planning bevordert als een onderdeel van de planning voor economische ontwikkeling en sociaal welzijn. In India is family-planning een zaak, die niet alleen door de overheid van boven af wordt bevorderd, maar die ook, ondanks de mislukkingen van de praktische toepassing ervan, in vele opzichten geaccepteerd wordt door de intellectuele bovenlaag, terwijl de weerstanden in de traditionele gemeenschappen nog zeer groot zijn. Het is onze bedoeling om de bezinning op dit aspect van de ontwikkelingsproblematiek in India te illustreren aan drie belangwekkende publicaties over deze vragen.

1. In 1959 gaf een groep, ingesteld door het 'Christian Institute for the Study of Religion and Society' in Bangalore (C.I.S.R.S.) een symposium studie uit onder de titel: 'The changing pattern of family in India', door P. D. Devanandan en M. M. Thomas. In die studie wordt krachtig gekozen voor family-planning, verantwoordelijk ouderschap.

De sexuele gemeenschap wordt niet uitsluitend gezien als een middel tot voortplanting, maar de relationele betekenis van de sexuele gemeenschap

wordt met gelijke kracht onderstreept. In verband met die beide gezichtspunten wordt het gebruik van voorbehoedmiddelen aanbevolen. Bij de overweging van de middelen tot geboorteregeling wordt in die studie geen bezwaar gemaakt tegen de door de regering aanbevolen sterilisatie, mits die beperkt blijft tot gezinnen waarin reeds een aantal kinderen geboren is en mits de sterilisatie wordt geëffectueerd na verkregen *vrijwillige* toestemming van *beide* echtelieden.

Over het abortusvraagstuk spreekt deze studie zeer aarzelend. Over abortus provocatus wordt gesproken als over een sociaal kwaad. Mag in bepaalde gevallen, als men staat voor de keuze tussen twee kwaden, dit kwaad worden gekozen? Wat is te verkiezen: illegale en clandestiene abortus of de praktisering van abortus onder een wet, die abortus toestaat? Of moet de overheid ten aanzien van abortus blijven zeggen (behalve in speciale gevallen): „neen, hier sta ik; ik kan niet verder gaan”? (pag. 150-151). In deze publicatie vindt men op die vraag nog geen antwoord.

2. Op deze studie over 'The changing pattern of family in India' volgde in maart 1969 een speciaal bulletin van de C.I.S.R.S. onder de titel: 'Religion and birth control' („godsdienst en geboortebeperving”), Vol. XVI, no. 1.

Ik maak eerst enkele notities uit de inleiding van dat bulletin. In India pleiten sommigen voor een totale scheiding tussen religie en sociale ethiek. In de inleidende Editorial wordt er de nadruk op gelegd, dat dit zou betekenen een soort wetenschappelijk rationalisme, dat even fanatiek kan worden als religieus fanatisme. Het antwoord op religieus gezagsmisbruik en één-dimensionaal rationalistisch secularisme is, dat de religieuze gemeenschappen bijdragen tot de bezinning op deze vragen, niet om te heersen, maar om te dienen en te helpen tot het nemen van creatieve beslissingen in het leven van elke dag.

Tot zover de inleiding. Daarna gaat R. W. Taylor, die research-assistent van dit Instituut is in op de verschillende visies binnen de Hindoese religieuze gemeenschappen op dit vraagstuk, omdat de visie en houding in die kringen sociaal-psychologisch zulk een grote invloed heeft. Het bedoelde artikel van Taylor heeft als titel:

In het *klassieke Hindoeïsme* wordt de nadruk gelegd op het grote gezin, speciaal op het bezit van zonen, in verband met het onderhouden van de vooroudercultus. *Putra* betekent eigenlijk de zoon, die de vader redt van de hel. Er wordt gebeden om veel kinderen. Religieuze factoren spelen daarin een rol, en ook economische. Kinderloosheid wordt als een vloek beschouwd.

In de *coïtus* wordt het relationele aspect niet vergeten. Aan de vrouwen wordt in de 'stree smriti' voorgehouden, dat zij daarin moet toestemmen omdat haar man een godheid is.

Er is in het klassieke Hindoeïsme enerzijds een accent op de sexuele vreugden, anderzijds op een *dépreciatie* van de sexuele vreugde, een anti-orgiastische lijn. Dat aspect vormt in dit artikel de overgang naar de beweging van Gandhi en het neo-Hindoeïsme.

In het *Gandhiïsme* wordt de sexuele gemeenschap beschouwd als iets, dat niet goed is, als bijvoorbeeld het gebruik van drugs en als een zaak die hoogstens mag worden gebruikt voor de voortplanting, maar verder moet worden geschuwd. Een vrouw moet voor een man op den duur als een moeder zijn en hij moet haar als zodanig behandelen. Zelfbeheersing wordt door Gandhi bepleit ('restraint'). Op het hoogtepunt van de zelfverwerkelijking ziet de zoeker af van sexuele genietingen (Brahma charya) en zoekt hij het celibaat, het vrijwillige celibaat, ook binnen het huwelijk. Geboortebeperking? Ja, zei Gandhi, maar het enige middel is onthouding. Hij keurde het gebruik van voorbehoedmiddelen af. Er zijn wel Gandhi-volgers die een minder rigide standpunt innemen.

Het *neo-Hindoeïsme* van de 'Divine life movement' (Swami Krishnanda) staat geheel op het standpunt van Gandhi en verwerpt farmacologische middelen. Onthouding is de enige weg, volgens deze beweging. Radicale stromingen in het moderne Hindoeïsme: De Jana Sangh partij en de Mahasabha zijn tegen voorbehoedmiddelen. Ze beschouwen dat als Amerikaanse en ook wel als Moslimse propaganda.

REINTERPRETATIE

Dr. Radhakrisnan geeft een andere karma-interpretatie en was van mening dat het gebruik van contraceptiva niet geheel kan en mag worden

afgekeurd. Hij vindt geboortebeperking niet onnatuurlijk en hij vindt het vanzelfsprekend, dat een man en een vrouw vreugde hebben in elkaar. Zijn opvolger, prof. Atreya valt het Gandhiaanse standpunt aan en attaqueert de verheerlijking van Brahma charya*. Prof. Atreya is van oordeel, dat de onderdrukking van het sexuele verlangen ongezond is en dat de expressie ervan bijdraagt tot het menselijk geluk. Hij verwerpt zowel de verheerlijking van de onthouding als de traditionele Hindoeë visie, dat het verlies van het mannelijke sperma schade doet aan de zelfverwerkelijking van de mens. Hij is van mening, dat de Hindoes afstand moeten doen van de gedachte, dat sexueel contact minderwaardig is. Taylor schrijft: „voorzover mij bekend is prof. Atreya de enige Hindoeë geleerde die een frontale aanval doet op de twee aan elkaar verbonden leerstellingen over Brahma charya (onthouding) en het bewaren en sparen van het sperma, die de basis vormen voor de verwerping van voorbehoedmiddelen door vele Hindoes, die wel vóór family-planning zijn, maar het gebruik van contraceptieve middelen tegengaan.

DE MOSLIMSE GEMEENSCHAP EN DIT VRAAGSTUK

In een volgend artikel komt ook de houding van de Islam ter sprake. In de Koran en in de Moslimse Hadith wordt 'azl', *coïtus interruptus*, beschouwd als een geoorloofd middel tot geboortebeperking. In de moderne tijd wordt echter in het algemeen het gebruik van contraceptieve middelen door Moslims geoorloofd geacht.

De Mufti van Egypte formuleerde in 1937 de volgende 'fatwa', 'bindende uitspraak'. „Het is gepermitteerd voor zowel de echtgenoot als zijn vrouw om in wederzijdse consensus maatregelen te nemen, waardoor het semen niet in de baarmoeder komt, om zwangerschap te voorkomen.“ Dit standpunt wordt ook in India door de Moslims gewoonlijk overgenomen.

DE CHRISTELIJKE KERKEN EN DIT VRAAGSTUK

Vervolgens komt in dit bulletin de houding van de christelijke kerken ter sprake. Er wordt op gewezen, dat de oosterse-orthodoxie meestal de onthouding als middel tot voorkoming van zwangerschap onderstreept. Daaraan worden echter allerlei uitspraken uit de Oosters-orthodoxe kerken

toegevoegd, die wijzen op grotere flexibiliteit en op het accentueren van de gewetensbeslissing.

In verband met de visie binnen de Rooms-Katholieke kerk wordt in dit thema-nummer van de C.I.S.R.S. de volledige Engelse vertaling van de pauselijke encycliek 'Humanae vitae' opgenomen, waarin periodieke onthouding als enig middel wordt aanbevolen en waarin o.a. het gebruik van de pil wordt afgewezen.

Nadat de volledige tekst van 'Humanae vitae' is afgedrukt, volgt echter een boeiend artikel van dr. M. M. Thomas onder de titel: 'How human is Humanae vitae?', „hoe menselijk is de encycliek over het menselijk leven?“. Hij doet een vrij scherpe aanval op deze encycliek, die o.a. in India, maar overal scherpe reacties heeft gewekt, zoals blijkt uit de publicatie: 'The pope, the pill and the people', „De Paus, de pil en het volk" (1968). In de eerste plaats ziet hij hier het conflict tussen de gewetensvrijheid en religieus autoritarisme. Met Hans Küng is hij van mening, dat wij in deze encycliek te doen hebben met een tweede 'Galileo-geval'. Met dankbaarheid geeft hij de reacties weer van de Rooms-Katholieke episcopaten, die tegenover deze encycliek de gewetensbeslissing van de echtelieden centraal stellen.

In de tweede plaats richt hij de schijnwerper op de mensbeschouwing van de encycliek. Na 'Pacem in Terris' en de decreten van Vaticanum II ziet hij hier weer een terugval. De conceptie van de *lex naturalis* domineert weer over een meer dynamische en creatieve mensbeschouwing. Hij citeert allerlei uitspraken van Rooms-Katholieke auteurs, die erop wijzen dat de uitsluitende nadruk op periodieke onthouding omdat daarmee geen inbreuk in de natuur plaatsvindt, een miskenning inhoudt van de betekenis van wetenschappelijke en technische vondsten voor de verdieping van waarachtig menselijk leven. De theologen en medici, die in de commissie zaten die deze encycliek hebben voorbereid en die hard gewerkt hebben om de betekenis van de toepassing van wetenschappelijke vondsten voor de beleving der seksualiteit en voor de geboortebeperving uit te leggen, werden niet wezenlijk gehoord. Er was meer non-communicatie dan communicatie, omdat de gedachte dat in de 'natuurlijke wet' niet mocht worden ingegrepen, onwrikbaar bleef staan en leidde tot de verwerping van contraceptieven.

Nadat M. M. Thomas duidelijk heeft gemaakt, waarom deze visie op de 'natural law' zijns inziens onhoudbaar is, volgt een stuk, dat als opschrift

draagt: „*De onmenselijkheid van de leer over de sexuele gemeenschap*“. De encycliek toont geen begrip voor het feit, dat het volkomen geoorloofd is in bepaalde situaties om het relationele aspect van de sexuele gemeenschap tijdelijk los te maken van het verband met de procreatie. Juist als in een huwelijk periodiek de gelegenheid bestaat om de sexuele gemeenschap los te maken van de procreatie en het relationele aspect ervan diep te beleven, wordt de emancipatie van de vrouw gediend en wordt de humanisering van het menselijk leven bevorderd en de expressie van de liefde verinnigd.

M. M. Thomas eindigt dan met de wens uit te spreken, dat dit woord niet het laatste woord van de *ecclesia Romana* op dit punt zal zijn en dat door bredere consultaties en dialogen binnen het geheel van de oecumene er een bredere consensus zal komen over dit vraagstuk van verantwoordelijk ouderschap en de middelen, die daartoe kunnen leiden.

In het algemeen hebben de Protestantse kerken in India zich geuit in de geest, waarin M. M. Thomas en Richard Taylor zich uitspreken in deze publicaties. Zij hebben in het algemeen krachtig meegewerkt aan de bevordering van verantwoordelijk ouderschap en aan het aanmoedigen van het gebruik van contraceptieve middelen om geboorteregeling te effectueren. Christen-artsen en Protestantse kraamklinieken hebben in India vooraan gestaan in de worsteling om verantwoordelijk ouderschap te propageren en een aanpak van het benauwende demografische probleem te stimuleren.

Helaas is intussen de gouvernementele programmering voor het gebruik van contraceptieve middelen mislukt. De kosten ervan bleken zeer hoog. De resultaten bleven uiterst mager. In augustus 1973 besloot de regering van India deze programma's voorlopig stop te zetten, voorzover ze door het gouvernement werden geleid en betaald.

3. Tenslotte geef ik hier nog enige notities over een publicatie die handelt over de legalisatie van abortus, een vraagstuk dat ook in India aanleiding geeft tot diepgaande discussies.

HET ABORTUSVRAAGSTUK IN DISCUSSIE IN INDIA

Een interessante publicatie die wij in deze uiteenzettingen over 'family planning' in India niet onvermeld mogen laten, is het verslag van een

Seminar dat in maart 1970 in India onder auspiciën van de C.I.S.R.S. werd gehouden over de Medical termination of Pregnancy Bill (het wetsontwerp betreffende de beëindiging van zwangerschap door medisch ingrijpen). In India heeft de C.I.S.R.S. de goede gewoonte om als er wetsontwerpen zijn die allerlei ethische aspecten hebben, mensen uit verschillende religieuze en seculaire gemeenschappen bijeen te roepen tot een consultatie en het resultaat daarvan te publiceren. Het onderwerp van deze publicatie is: 'Legalisation of abortion' (legalisering van abortus). Deze publicatie is no. 3 van studies over nationale wetsontwerpen en is uitgegeven door het C.L.S. in Madras onder leiding van Saral K. Chatterji. Op de betreffende consultatie waren, zoals blijkt uit de toegevoegde lijst van deelnemers, mensen van verschillende godsdiensten, ideologieën en sociale wetenschappen bijeen en politici, sociale werkers en vooral ook medici. De consultatie werd gepresideerd door de toenmalige Minister voor Volksgezondheid dr. S. Chandrasekhar, die de auctor intellectualis is van het wetsontwerp, dat de weg baant tot meer liberalisatie van de abortus in India.

Hij zei o.a. in zijn openingsspeech: „Wij zijn ons er zeer van bewust, dat elke samenleving haar code van moraliteit ontleent aan de wetgeving van het land en dat persoonlijke moraliteit gedicteerd wordt door wat de wet toestaat. Het wetsontwerp, dat nu aan het parlement is voorgelegd, staat in zeker opzicht toe wat tevoren niet was gesanctioneerd door de wet. Vanuit dat gezichtspunt moeten wij voorzichtigheid betrachten en wij moeten ervoor zorg dragen, dat wij gebruik maken van de nieuwste ontwikkelingen om het volk te dienen.”

De samensteller van het boekje is er terecht niet van overtuigd, dat de moraliteit ontleend wordt aan de wetgeving, maar is wel van mening, dat de code der moraliteit niet statisch is. Religieuze gemeenschappen – aldus de schrijver van de inleiding – moeten meehelpen om waardeoordelen te transformeren.

Het parlementslid Shri A. N. Mulea bepleitte, dat abortus een belangrijk middel is om te komen tot geboortebeperking. Aan de levenden moet naar haar oordeel preferentie worden verleend boven de nog ongeborenen. „Het vernietigen van de foetus in de baarmoeder in de eerste stadia der conceptie is geen moord.” (Het wetsontwerp staat abortus toe in de eerste twaalf weken door de huisarts en verder binnen een limiet van twintig

weken, indien twee artsen daarover samenstemmen – art. 2a en b van het desbetreffende ontwerp.)

De vraag: „is abortus moord?” woog toch veel zwaarder op de vergadering dan in de causerie van het zoëven genoemde parlementslid. Vooral Richard W. Taylor ging blijkens deze brochure veel dieper in op de morele aspecten van dit vraagstuk. Hij stelt nadrukkelijk de vraag of abortus provocatus niet infanticide is (kindermoord) of foeticide (moord op een foetus). Na een uiteenzetting, dat in de oud-christelijke kerk en in de Middeleeuwen abortus altijd beschouwd is als moord en dat toch in feite in de wetgeving het doden van een foetus als minder ernstig werd beschouwd dan het doden van een levend mens, komt hij voor wat de moderne tijd betreft tot de volgende bewering: „Ik moet onderstrepen, dat het mij voorkomt, dat abortus altijd een kwalijke zaak is, maar dat in bepaalde situaties abortus het minste van allerlei kwade zaken is – en dat in bepaalde situaties het niet-aborteren een ernstiger kwaad is dan het wèl aborteren.” Hij gaat dan voort en stelt, dat na twintig weken een foetus levensvatbaarheid heeft en gaat akkoord met het voorstel in het ontwerp om abortus te verbieden na de eerste twintig weken van de zwangerschap. „Als een moeder reeds leven voelt, als wat inert was ineens levendig wordt, dan wordt abortus een heel ernstige zaak. Schuldgevoelens en een veel langere tijd voor herstel volgen dan gewoonlijk zulk een abortus.” Hij wijst erop, dat sommige medici in de consultatie liever zagen, dat in de wet de limiet op twaalf weken werd gesteld.

Voorts geeft hij de ambivalente gevoelens weer ten aanzien van het onderhavige wetsontwerp in Moslimse, Hindoese en christelijke kringen. Vooral in Moslimse en Hindoese gemeenschappen in India is de meerderheid tegen liberalisatie van de abortuswetgeving. In christelijke kring is een meerderheid voor, een substantiële minderheid tegen.

Tenslotte geeft hij zijn persoonlijke visie. De oude wetgeving over abortus is te legalistisch en te dreigend en oppressief. Hij geeft echter toe, dat abortus kan worden misbruikt. Abortus kan nodig zijn, maar kan ook worden misbruikt om te vluchten uit de verantwoordelijkheid. Hij bepleit in verband daarmee om zwangere vrouwen die neigen tot het aanvragen van abortus te helpen, met een wat hij noemt 'koinonia groep', een team van mensen die hen kunnen helpen om een verantwoorde beslissing te nemen. Hij denkt daarbij aan twee teams: één, bestaande uit wijze familie-

leden en vrienden, en één, bestaande uit deskundigen uit de grotere gemeenschap.

Tenslotte spreekt hij uit, dat er vermoedelijk vier fasen zullen zijn in de ontwikkeling van geboorteregeling:

1. veel illegale abortussen; weinig legale abortussen; geen dienstverlening met contraceptieve middelen;
2. een toename van legale abortus; vermindering van illegale abortus; service met contraceptieve middelen;
3. meer legale dan illegale abortus; de contraceptieve service vermindert het aantal van zowel illegale als legale abortussen;
4. het gebruik van contraceptieve middelen wordt overal geaccepteerd; legale abortus wettelijk mogelijk en feitelijk verminderend; illegale abortus praktisch verdwenen.

Hij eindigt dan met deze zin: „Ik vermoed, dat wij hier in India bezig zijn van de eerste fase naar de tweede voort te gaan.”

Ik heb gepoogd om op basis van drie publicaties in India een indruk te geven van de wijze waarop daar geworsteld wordt met het vraagstuk van family-planning. Dit vraagstuk is een schoolvoorbeeld van de zwaarte van de problemen, die samenhangen met de modernisering van traditionele samenlevingen. Zowel de opzet als de mislukking van de officiële gouvernementele programma's geven geen reden om défaitistisch het hoofd te schudden. Ze moeten wél een stimulans zijn om ook op dit terrein aandacht te hebben voor hen, die aan de basis werken aan de verandering van de mentaliteit en de gedragspatronen. Want de pogingen in India zijn mislukt, omdat de strijd dáár niet begonnen is.

* De bedoelde publicatie van prof. B. L. Atreya is verschenen in het Hindi onder de titel: Bharatiya niti Shastra ka Itihas (Lucknow).

GABRIELE DIETRICH

Het ontwikkelingsethos in India en de rol van de godsdienst

De formulering van het thema impliceert drie vooronderstellingen, namelijk dat India worstelt om een ontwikkelingsconcept, dat de doeleinden van de ontwikkeling een zeker ethos vereisen en/of voortbrengen en dat de godsdienst een rol speelt in het vormen of tegenwerken van dit ontwikkelingsethos. Deze drie factoren en hun onderlinge relatie zullen in detail moeten worden beschouwd.

FUNDAMENTELE DEFINITIES

Wat de doelstellingen van ontwikkeling betreft zullen wij moeten vertrouwen op de publicaties en de uitspraken van consultaties over economische problemen: b.v. *Religion and Society* Vol. XII, No. 3 (september 1965), 'Some Findings on Economic Growth in India'; C. T. Kurien, *Our Five Year Plans* (Bangalore, 1966) en de regelmatige rapporten en commentaren in de *Economic and Political Weekly* etc. Wellicht zou een evaluatie van het Vierde Plan en van het tot dusver gepubliceerde materiaal over het Vijfde Plan van nut zijn om een greep te krijgen op de huidige betekenis van ontwikkeling in India in termen van officiële politieke en economische planning¹). Terwijl sommige prioriteiten zoals behuizing en watervoorziening overwegend schijnen te beantwoorden aan fundamentele materiële behoeften, vereisen andere, zoals de kwestie van werkverschaffing, een discussie over de houding ten aanzien van handarbeid, verwachtingen omtrent loon, de tendens om van het platteland naar stedelijke gebieden te verhuizen en in het bijzonder over de houding van intellectuelen en goed geschoolde mensen die werkloosheid verkiezen boven een betrekking op het platteland, etc. Hier komen we reeds te staan voor verstrekkende ethische kwesties.

Alvorens op deze details in te gaan, moet men een paar algemene conclusies ten aanzien van het ontwikkelingsprobleem in gedachten houden.

C. T. Kurien en S. L. Parmar hebben enkele fundamentele definities gegeven, die in dit verband onmisbaar zijn²⁾. Kurien argumenteert in twee richtingen: Terwijl hij de noodzaak van materiële vooruitgang en economische groei benadrukt, heeft hij tegelijkertijd kritiek op een zuiver materialistische opvatting over ontwikkeling en neemt hij de criteria van humanisering ter hand zoals die zijn uitgewerkt in de pauselijke encycliciek *Populorum Progressio*. Zo argumenteert hij ten gunste van een meer comprehensieve opvatting over ontwikkeling in termen van een kwalitatieve verandering in de richting van humanisering, terwijl hij aan de andere kant een aanval doet op een ruim en allesomvattend idee over ontwikkeling, dat uitgaat van de veronderstelling dat 'ontwikkeling' in iedere historische situatie, op elke plaats en voor alle mensen hetzelfde zou betekenen – een vooronderstelling die men gedeeltelijk insluit in de verdeling van de wereld in 'ontwikkelde' en 'ontwikkelings-' landen. Tot op zekere hoogte is dit 'universalisme' aanwezig in het hele debat over 'modernisatie', een debat dat met een speciale verwijzing naar de rol van Myrdal daarin op de volgende bladzijden zal worden onderzocht. Kurien ontmaskert de 'comprehensieve' opvatting als enkel een nieuwe naam voor het gouden kalf, en vraagt naar het specifieke van het ontwikkelingsconcept.

Enkele stappen in deze richting worden genomen in het stuk van S. L. Parmar. Hij verbindt de kwesties van economische groei en zelfstandigheid of, in ruimere zin, 'zelf-ontwikkeling', met het criterium van sociale rechtvaardigheid, beginnend met een rechtvaardige verdeling van het nationaal inkomen en implicerend de niet-kwantificeerbare aspecten van gelijkheid en menselijke waardigheid, zelfs onder condities van relatieve armoede. Vergelijking met de rijke naties kan niet de enige maatstaf voor ontwikkeling zijn. Hoewel hij aantoont dat op den duur een hoog groeicijfer (en alleen dát kan leiden tot zelfstandigheid) afhankelijk is van een distributieve rechtvaardigheid, benadrukt hij dat zijn ontwikkelingsconcept radicaal verschilt van de benadering in een welvaartsstaat: „Dit laatste is gebaseerd op verlicht eigenbelang van bezittende klassen, die onder druk van het klasseconflict schoorvoetend enige concessies deden aan onderliggende groepen teneinde hun eigen voortbestaan en dominerende economische en politieke positie te verzekeren. Zo is het in

wezen een klasseleer, echter aanzienlijk getemperd en bijgeschaafd door de toenemende rol die de staat speelt bij het verzekeren van een billijker verdeling van de rijkdom. De opvatting van sociale rechtvaardigheid wordt niet gebaseerd op verlicht eigenbelang van de dominerende groepen, maar op het fundamentele recht van alle mensen op gelijkheid en menselijke waardigheid.”³⁾ Dit onderscheid zal men in gedachten moeten houden wanneer men de opvatting die men in India heeft over 'socialisme' nauwkeurig onderzoekt. Zijn er werkelijk bewijzen dat de heersende klassen hun privileges socialiseren of gebruiken de machtigen enkel een socialistische terminologie als een rookgordijn voor hun gevestigd maar 'verlicht' eigenbelang? De aanval op verlicht eigenbelang als basis voor sociale rechtvaardigheid is niet minder geldig in de internationale context. Juist omdat het doel van sociale rechtvaardigheid onmisbaar is in de nationale context, kan men de 'ontwikkelde' naties niet langer toestaan de rechtelozen uit te buiten totdat dit 'onvoordelig' voor hen wordt.

Parmar verwerpt de veronderstelling dat nieuwe sociale relaties automatisch zullen komen met welvaart en distributieve rechtvaardigheid. Structurele verandering van de maatschappij moet op den duur tot het doel van ontwikkeling gemaakt worden terwille van stabiliteit en blijvende vrede. In deze zin betekent ontwikkeling revolutie, met als implicatie een radicale verandering in de waarden en de structuren van de maatschappij. Dit betekent niet noodzakelijkerwijs een roep om geweld, want Parmar bekent: „Geweldloze revolutie is een nieuw verschijnsel in de geschiedenis van de mensheid en ik geloof dat daarin de golf van de toekomst vertegenwoordigd wordt.

Samenvattend kunnen wij stellen dat Kurien en Parmar beiden een ontwikkelingsconcept ontvouwen dat naar een specifiek indische of tenminste zuid-aziatische benadering van ontwikkeling streeft, waarbij de 'ontwikkelde' naties niet als de gangmakers van de ontwikkeling worden geaccepteerd. Beiden argumenteren zowel ten gunste van een humanisering van de maatschappij als in termen van een institutionele verandering van de machtsstructuren en een revolutie in het waardenstelsel. Hoewel beide auteurs christenen zijn en duidelijk in het kader van een christelijke sociale ethiek denken, is hun ontwikkelingsconcept in zoverre specifiek

indisch dat het zeer dicht bij de gedachten van Ghandi en de Sarvodaya-beweging staat, in het bijzonder wat betreft bepaalde moralistische en utopische boventonen en het doel van geweldloze revolutie, welke de veranderingen van instituten tracht te verbinden met de verandering van de waarde-oriëntatie van de individuele mens en de gehele maatschappij.

ONTWIKKELINGSETHOS

Als de kwestie van structurele en institutionele verandering serieus genomen wordt, moet deze in verschillende richtingen worden uitgewerkt. Er is dringend behoefte aan onderzoek naar instellingen die de distributie van rijkdom controleren. Aangezien voor dit soort werk deskundigen op het gebied van de economie en de politiek nodig zijn moet het geen onderdeel zijn van het hier beschreven programma, maar moet het geïntegreerd worden in de huidige research van het Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS) naar de economische situatie, wetgeving, uitvoering van wetten, etc. Niettemin zal een onderzoek naar het ontwikkelingsethos altijd moeten blijven vragen wat de criteria voor de gewenste structurele en institutionele veranderingen zijn, wat de weerstanden tegen en de motieven voor verandering zijn, etc. Enkele belangrijke voorbeelden voor de analyse van institutionele verandering zijn te vinden in de artikelen van Saral K. Chatterji⁴). Dit soort benadering moet geëvalueerd worden met betrekking tot de waarden-vooronderstellingen die de geanalyseerde instituten bepalen en hun patroon van verandering tesamen met een directe analyse van ethische motieven (of ethische rationalisaties van economische motieven) voor verandering in de instituten, en de middelen en doelstellingen van verandering. Dit moet bij voorkeur gedaan worden door mensen die normaal gewend zijn aan het analyseren van institutionele verandering wat betreft de economische en politieke aspecten ervan.

Een analyse van het heersende ontwikkelingsethos zal zelfs een stap verder moeten gaan. Een van de meest raadselachtige kwesties uit het openbare dagelijkse leven in India is haar zogenaamde vooruitgang 'op de weg naar het socialisme'. Hoewel het algemeen bekend is dat India hoogstens een gemengde economie heeft met een bloeiende, zo niet toenemende,

private sector, kan niemand er zeker van zijn of regeringscontrole leidt in de richting van van werkelijke publieke controle of in de richting van staatskapitalisme. Tegelijkertijd worden kreten als 'revolutie', 'revolutionaire situatie', 'revolutionair proces' en dergelijke overal gehoord, als goedkope consumptiegoederen, maar deze schijnen de bestaande machtsstructuren niet erg aan te tasten. Er zijn twee dingen die binnen deze context nauwkeurig onderzocht moeten worden: 1. Wat is de relatie tussen ideologie en werkelijkheid indien het beroep op socialisme ernstig genomen wordt? 2. Wat is de aantrekkingskracht en de functie van een alomtegenwoordige socialistische ideologie die een bepaalde hoop schijnt te wekken bij de berooide massa's zonder de bevoorrechte klassen te alarmeren? Een enorme poging tot ideologie-critiek zal noodzakelijk zijn om de volledige omvang van deze twee vragen te begrijpen.

In de context van de eerste vraag, d.w.z. de relatie tussen ideologie en huidige praktijk, zullen de volgende aspecten relevant zijn. Als één van de beslissende criteria van een socialistische maatschappij een socialistische economie is, die het privé-eigendom van de produktiemiddelen afschaft, in welke mate en in welke sectoren wordt dan het publieke eigendom van de produktiemiddelen verkregen? In welke mate wordt dit gepland? Wat zijn de middelen om deze plannen uit te voeren? Welke sectoren van de economie worden van socialisatie uitgezonderd, en waarom? Een nog verdergaande vraag (welke mogelijk prematuur is in de situatie in India, maar die met betrekking tot Oost-Europa opkomt en op den duur niet genegeerd kan worden in welke discussie over socialisme dan ook) is de vraag naar de deelname van de arbeiders aan de democratische controle van het productieproces (arbeidersraden – 'Arbeiterräte'). Als een ander criterium voor een socialistische maatschappij de afschaffing van grondspeculatie en van privé grondbezit betreft, hoever is India dan van dit doel verwijderd? Is de introductie van een maximumprijs voor de grond en de verdeling van grond-overschot een stap in de richting van gemeenschappelijk grondbezit, of doet dit daarentegen een beroep op individuele toeëigening? Wat zijn de kansen voor collectivisering van de grond in India? Wat leren wij van de Bhoodan-beweging en van de coöperaties? Zijn er ook geslaagde modellen van collectief grondbezit in de geschiedenis van India? Is het Kibboets-idee in India toe te passen?

Wat zijn de weerstanden daartegen?

Als het essentiële kenmerk van distributie in een socialistische maatschappij het recht van de zwakkere secties op een volledig aandeel in de economische groei betreft, hoe kunnen dan bijvoorbeeld de resultaten van de groene revolutie ter beschikking gesteld worden van de arbeiders die geen grond bezitten? In hoeverre is het 'garibi hatao'-programma werkelijk socialistisch en niet enkel een produkt van verlicht eigenbelang van de bevoorrechte klassen? (vgl. Parmar). In hoeverre is 'ontwikkeling' in India gericht op het vermijden van een revolutie in plaats van het teweeg brengen daarvan? Aangezien een onderzoek naar al deze aspecten waarschijnlijk een grote kloof tussen ideologie en werkelijkheid zal aanwijzen, moet de tweede hoofdvraag over de functie en de aantrekkingskracht van een socialistische ideologie in India nauwkeurig onderzocht worden.

Als er een kloof bestaat tussen ideologie en praktijk, dan moet de ideologie een functie, of een verzameling van functies hebben welke niet of slechts in beperkte mate identiek zijn met het streven naar en het verkrijgen van de gewenste socialistische doeleinden. Het ligt voor de hand dat 'socialistische' ideeën de massa's aanspreken omdat ze de geur met zich meedragen van rechtvaardigheid, gelijkheid, kansen voor de economisch zwakken etc. Verder bestaat er, ondanks het kaste-systeem en de theorieën over *kharma* en *samsara* die de mensen met hoop op een beter leven in het hiernamaals voeden, een levendige belangstelling voor verbetering van de levensomstandigheden hier en nu. Het zou mogelijk zeer interessant zijn een vragenlijst op te stellen om er achter te komen wat de politieke en religieuze verwachtingen zijn van mensen op het platteland – wat zij als hun fundamentele behoeften beschouwen; wat, naar zij hopen, het meest snel zal veranderen; wat hun benadering van 'gelijkheid' is; ook hoe nauwgezet zij de kaste in acht nemen; wat zij denken bij de term 'socialisme'; welke politieke partij hun voorkeur heeft; wat zij als hun dharma beschouwen, in hoeverre zij deelnemen aan ritueel, geloven in astrologie etc.; wat hun invloed is op de besluitvorming in hun dorp; wie naar hun mening de meest beslissende invloed op hun leven heeft; welke processen zij zelf zouden willen beïnvloeden; wat zij vinden van geboorteregeling, van 'voorzienigheid', van planning; wat zij de meest belangrijke gebeurtenis

uit hun leven vinden. Deze vragenlijst zou van toepassing moeten zijn op verschillende plattelandsgebieden. Wijzigingen zullen aangebracht moeten worden met betrekking tot religieuze achtergrond (moslims, christenen etc.).

Nog een noodzakelijk onderzoek zou men moeten doen naar de functie van de term 'socialisme' in de programma's en de verkiezingsbeloften van de politieke partijen. Wat betekent het als zelfs Swatantra over 'socialisme' spreekt? In hoeverre wordt de leus gekoppeld aan serieuze doeleinden in de hierboven beschreven betekenis, wat zijn de middelen ter uitvoering van deze doeleinden, wat zijn de weerstanden, etc.? Tenslotte moet men er achter komen waarom er geen serieus verzet bestaat tegen de ideologie van het socialisme van de kant van de bevoorrechte klassen, de eigenaars van de produktiemiddelen, die zich zeer waarschijnlijk niet ernstig bedreigd voelen door socialistische leuzen, met goede redenen naar het schijnt. In hoeverre kan bewezen worden dat hun gebruik van een socialistische terminologie een uitdrukking is van het hierboven beschreven verlicht eigenbelang? Wat voor rol speelt hier tegenover, het schrikbeeld van het communisme bij het uitsluiten van serieuze socialistische eisen?

De vragen zoals tot nu toe geformuleerd, concentreerden zich op het 'socialisme' als de ontwikkelingsideologie, naar welke het meest frequent wordt verwezen in de politieke context van India. Aan de andere kant zijn er duidelijk vele kapitalistische tendenzen werkzaam in de indische economie en maatschappij. Deze worden verbonden met een meer technocratisch ontwikkelingsconcept dat, in het bijzonder in de internationale discussie, dikwijls wordt aangeduid met de neutraal klinkende term 'modernisering'. De meest markante auteur die een moderniseringsconcept populariseerde, is Gunnar Myrdal in zijn 'Asian Drama'. Met een bespreking van dit moderniseringsconcept komen wij een stap dichterbij het begrijpen van de functie van een 'ontwikkelingsethos' in het proces van economische ontwikkeling en verandering.

DRIE WIJZEN VAN BENADERING

Een van de moeilijkste problemen waarmee elk onderzoek naar een 'ontwikkelingsethos' wordt belast, is het feit dat de oorsprong van de waarden-

stelsels uitermate onduidelijk is. Ten diepste kan men drie hoofdtheorieën over de afleiding van waarden onderscheiden, theorieën die elkaar in de praktijk natuurlijk dikwijls overlappen: Ten eerste de idealistische en/of religieuze benadering, die de waarden behandelt als zaken die vooraf op een hoger plan bestaan, hetzij als 'eeuwige goddelijke of menselijke waarden', hetzij als 'veranderende goddelijke antwoorden op verschillende historische situaties'. Ten tweede, de materialistische benadering, die de waarden probeert af te leiden uit de economische, politieke en situationele omstandigheden van de samenleving. Terwijl deze benadering veel nuttige kritiek op religies en ideologieën verschaft, zijn de afgeleide waarden afhankelijk van de methoden van economische analyse die worden toegepast, hetzij socialistische, hetzij 'liberale'. Het blijkt dat de keuze tussen de methoden reeds waardebepalingen impliceert waarvan de vooronderstellingen niet geheel, op een rationele manier duidelijk zijn. Het resultaat is dat er opnieuw een discussie over waarden ontstaat, zowel in de socialistische landen, als (in de vorm van een kritiek op het liberalisme) in de technocratische westerse maatschappij. Dus zelfs deze aanpak heeft de neiging in een cirkel rond te draaien en niet geheel afdoende te zijn. Ten derde, de kritisch gewijzigde materialistische benadering, die zich bewust is van het feit dat waarden gepreconditioneerd zijn door economische en politieke omstandigheden van een maatschappij, maar weigert die waarden te accepteren welke men afleidt uit de 'tendenzen' van economische ontwikkelingen als iets onvermijdelijks, toegerust met de waardigheid en de noodzaak van een natuurwet. Deze benadering probeert een kritische discussie over de doelstellingen van de maatschappij aan te vangen met haar volwassen leden die hun eigen geschiedenis vorm trachten te geven. In deze discussie worden alle mogelijkheden van economische en technocratische ontwikkeling vertaald in de omgangstaal en beschouwd in confrontatie met het gemeenschappelijke culturele erfgoed teneinde er achter te komen wat in de gegeven situatie wenselijk is voor de maatschappij als geheel en wat wenselijk is voor een optimale toekomst voor allen. Voor de westerse situatie is deze benadering ontwikkeld door de zogenaamde school van de 'kritische theorie' (Frankfurt).

Als men er aan blijft denken dat dit soort typologie gevaarlijke generalisaties impliceert, kan men er niettemin gebruik van maken. Terwijl we

het er mogelijkwerwijs over eens kunnen zijn dat het derde type datgene is waarnaar wij moeten streven, is het een ver buiten bereik liggend doel. Het tweede type kunnen wij definiëren als het type dat gebruikelijk is onder westerse economen, hetzij kapitalistisch, hetzij van socialistische achtergrond (met inbegrip van Oost-Europa). Deze benadering, die zoals wij zullen zien ook die van Myrdal is, heeft veel invloed gehad op de élite in India en op de formulering van de vijf-jaren-plannen. Wij kunnen de wijze waarop in India het begrip ontwikkeling wordt benaderd, beschrijven als een mengvorm van het eerste en het tweede type, hetgeen een wijde kloof impliceert tussen de massa's (in het bijzonder die van de plattelandsbevolking) die zich richten naar het eerste én de goed geschoolde élite op verantwoordelijke posten die door en door zijn beïnvloed door het tweede en bij wie het gevaar bestaat dat ze het eerste type buiten beschouwing laten. De derde benadering zal ook het overbruggen van deze kloof moeten aanpakken en gesecculariseerde antwoorden moeten proberen te geven op de vraag omtrent waarde zonder een a-historische breuk te forceren met de banden van het culturele erfgoed.

„ASIAN DRAMA”

Wij richten nu onze aandacht op de 'moderniseringsidealen' zoals ze door Myrdal geïntroduceerd worden. Hij beschrijft deze als de feitelijk overheersende idealen die tot uitdrukking komen in de bevrijdingsbewegingen, de nieuwe constituties en de doelstellingen in de ontwikkelingsplannen⁵). De moderniseringsidealen worden gewoonlijk gesteld in termen die groots klinken maar ze kunnen niet abstract genoemd worden in een immateriële, idealistische zin, aangezien ze corresponderen met bepaalde verifieerbare economische doeleinden. In twee opzichten wordt er een voorbehoud gemaakt met betrekking tot de modellen en het bereik van de moderniseringsidealen. „Het blijkt trouwens, dat het officiële geloof van de zuid-aziatische landen voornamelijk is samengesteld uit de idealen die lang in de westerse wereld gekoesterd werden als de erfenis van de Verlichting, en die meer recentelijk in grote mate gerealiseerd werden in de 'geschapen harmonie' van de welvaartsstaat . . . De moderniseringsidealen zijn voornamelijk de ideologie van het politiekbewuste, uitgesproken en actieve deel van de bevolking – in het bijzonder de intellectuele élite. De massa's

kunnen tenminste weerstand bieden en obstakels opwerpen." 6) Het is volmaakt duidelijk dat met deze vooronderstellingen modernisering uitsluitend opgevat kan worden als verwestersing, dat er geen 'indiase' manier van modernisering bestaat, en dat modernisering betekent: aanpassing aan een verwesterste élite. Myrdal beweert niet dat dit soort verwestersing de tendens van de toekomst is, maar hij wijst er op zijn minst op dat hij deze tendens wenselijk vindt: „Natuurlijk de keuze van deze verzameling waarde-premissen zou vollediger gerechtvaardigd worden indien onze studie zou aantonen dat hun realisatie de tendens van de toekomst zou weergeven. Deze conclusie kwam niet te voorschijn. Maar één van de voorwaarden die wij als resultaat van ons onderzoek zien, ligt hierin dat, in het bijzonder met het oog op de versnelde bevolkingstoename, snel stappen op weg naar de realisering van de moderniseringsidealen gezet moeten worden, teneinde toenemende ellende en sociale onrust te vermijden." 7) Dit klinkt zeer neutraal, en is tot op zekere hoogte onweerlegbaar. Aan de andere kant moeten wij in gedachten houden dat Myrdal de westerse welvaart ziet als het model voor moderniseringsidealen; dat hij verwacht dat de realisatie van de moderniseringsidealen zal leiden tot de aanvaarding van de verwestersing en van de ideologie van een ontwikkelde élite (wiens belang, als men gebruik maakt van marxistische categorieën, altijd verbonden zal blijven met hun klassesituatie) en dat hij de moderniseringsidealen niet alleen feitelijk overheersend acht maar ook als een wenselijk waardenstelsel. Wanneer wij ons van dit alles bewust zijn, moeten wij niet verbaasd staan als Myrdal uiteindelijk de aanmoediging van privé kapitalisme aanbeveelt, als een oplossing voor zuid-aziatische economische problemen 8). Wanneer wij niettemin toch verbaasd staan, komt dit vanwege de gedetailleerde economische analyse van Myrdal, die zelf al in de richting van vele andere mogelijkheden wijst, met inbegrip van een kritiek op geleidelijke verandering ten gunste van radicale verandering, kritiek op de 'weke staat' ten gunste van een krachtig de hand houden aan verplichtingen, de verandering van instituten eisend in plaats van een automatische verandering te verwachten door economische groei, etc. In termen van economische analyse kan Myrdal's pleidooi voor kapitalisme gelezen worden als een berusting tegenover de schijnbare mislukking van socialistische pogingen; en dit kan slechts weerlegd worden door historisch succes. In termen

van zijn waarden-premissen, schijnt het pleidooi voor een kapitalistisch experiment een hopeloos resultaat.

Wanneer men de vooronderstellingen buiten beschouwing laat, dan klinken de moderniseringsidealen heel neutraal en kunnen ze als volgt worden samengevat 9): (a) rationaliteit (toepassing van de moderne technologie, rationele organisatie van alle economische en sociale relaties); (b) ontwikkeling en planning van de ontwikkeling; (c) toename van de produktiviteit; (d) toename van de levensniveaus; (e) sociale en economische gelijkschakeling; (f) verbeterde instellingen en houdingen teneinde de efficiëntie van het werk en de ijver te doen toenemen; een effectieve concurrentie, mobiliteit en ondernemingsgeest die grotere gelijkheid van kansen toestaat, maken een hogere produktiviteit en welzijn mogelijk en bevorderen in het algemeen de vooruitgang. Onder dit alles vallen ook menselijke houdingen zoals efficiëntie, ijver, ordelijkheid, stiptheid, zuinigheid, nauwgezette eerlijkheid, rationaliteit bij beslissingen (bevrijding van bijgeloof etc.), bereidheid tot verandering, waakzaamheid voor het gebruik van kansen wanneer deze zich voordoen in een veranderende wereld, energieke ondernemingsgeest, oprechtheid en zelfvertrouwen, bereidheid tot samenwerken, bereid de grote lijnen in het oog te houden; (g) nationale consolidatie; (h) nationale onafhankelijkheid; (i) politieke democratie in de engere zin (dit ideaal is niet noodzakelijk voor een systeem dat alle andere moderniseringsidealen bevat, vgl. p. 65 noot 2); (j) democratie aan de basis; (k) sociale discipline tegenover 'democratische planning' (geboortebeperving, opnieuw de richting voor de consumptie bepalen etc.).

Bij al deze criteria kunnen, mogelijk met enkele wijzigingen in de elementen van concurrentie en ondernemingsgeest, op dezelfde wijze in kapitalistische en socialistische maatschappijen worden toegepast. Tot op zekere hoogte moeten zij ongetwijfeld ingrediënten van elk ontwikkelingsconcept zijn. Welk soort maatschappij door hun toepassing ontstaat, zal sterk afhangen van de relatie tussen concurrentie, mobiliteit en ondernemingsgeest én de sociale en economische gelijkschakeling en dergelijke. De voornaamste verschillen zullen zich voordoen met betrekking tot de vraag in wiens hand de produktiemiddelen zijn, en wie de verdeling van de

rijkdom beheert. Aangezien deze aspecten open gelaten worden, zullen Myrdal's moderniseringsidealen nuttiger zijn voor het scheppen van een kapitalistische of gemengde economie dan voor een socialistische.

Een van de voornaamste moeilijkheden met betrekking tot de rol van de moderniseringsidealen is het feit dat Myrdal ze voornamelijk beschouwt als de ideologie van een élite, terwijl de reactie van de massa's erop min of meer onbekend is¹⁰). Ook hier weer schijnt veldwerk dat ten doel heeft de gemeenschappelijke waarde-stelsels van de plattelandsbevolking te onderzoeken, noodzakelijk te zijn. Een kenmerk van Myrdal's concept dat het meest intrigerend zal zijn voor vele indische lezers is zijn nadruk op het geheel westerse karakter van de moderniseringsidealen en zijn afwijzing van wat hij noemt 'aziatische waarden'. Hij stelt: „De moderniseringsidealen zijn in zekere zin alle vreemd aan het gebied, daar ze hun oorsprong hebben in buitenlandse invloeden. Maar ze worden inheems, in die zin dat ze overgenomen en gevormd zijn door de intellectuele élite, die op haar beurt heeft gepoogd ze onder de bevolking te verspreiden. De andere waarden die gelden voor het merendeel der mensen en voor een groot gedeelte ook voor de intellectuele élite, zijn voornamelijk 'traditioneel'; ze maken deel uit van een over-geërfde cultuur die lange tijd geïdentificeerd is met een stilstaande maatschappij. Nauw hiermee verbonden is nog een ander onderscheid. Terwijl de moderniseringsidealen, niet alleen individueel maar ook als een systeem van waarden, dynamisch en krachtig zijn en veranderingen in het publieke beleid eisen, zijn alle traditionele waarden met inbegrip van die op het hoogste intellectuele plan, statisch. Zelfs wanneer ze van dien aard zijn, dat ze steun verlenen aan de moderniseringsidealen, zijn ze zelf niet de drijvende kracht. Het statische karakter van de traditionele waarden is duidelijk wanneer ze zich voordoen als belemmeringen en obstakels.”¹¹)

Het probleem schijnt te zijn dat Myrdal de vraag naar de oorsprong van de waarde onbesproken laat. Hij behandelt de moderniseringsidealen als een soort pasklaar functionerende verzameling die men slechts kan overnemen of verwerpen. Op deze wijze schept hij, in termen van waarden, de ene-wereld-moderniserings-ideologie, die Kurien terecht bekritiseert, hoewel Myrdal weet en laat zien in termen van economisch bewijsmateriaal, dat ontwikkeling geheel verschillende betekenissen kan hebben in

verschillende tijden en op verschillende plaatsen, omdat hij begint vanuit verschillende omstandigheden. Hij wijst er bijvoorbeeld niet op, dat de idealen van de opkomende maatschappij voortvloeiden uit concepten die niet gericht waren op de doeleinden van economisch succes vanaf het allereerste begin. Zelfs wanneer men de theorie van Max Weber over de rol van het calvinisme bij de vorming van de 'geest van het kapitalisme' overneemt, moet men bedenken dat onder specifieke economische condities (leidend tot privé initiatief) de wet van de 'Gnadenwahl' haar criterium van 'bewijs' kon ontwikkelen in termen van economisch succes. Dit betekent dat religieuze waarden niet ondubbelzinnig zijn. In verschillende historische situaties kunnen ze leiden tot verschillende actiepatronen. Net zoals Myrdal niet weergeeft in hoeverre traditionele christelijke waarden een bepaalde rol hebben gespeeld bij de vorming van westerse kapitalistische en socialistische ideologieën, zo sluit hij ook de deelname van oosterse religies uit bij de vorming van aziatische ontwikkelingsideologieën. Myrdal neemt in dit verband niet in overweging (hoewel hij er economisch rekening mee houdt) het feit dat de ontwikkeling van de indische economie stopgezet is door koloniale overheersing, en dat de stilstaande situatie van de maatschappij in de koloniale tijd alle prikkels en uitdagingen miste om de religieuze waarden te mobiliseren in de richting van ontwikkeling en dat wat hij beschreef als een 'statisch' waarde-systeem gediend heeft om de vreemde overheersing eeuwen lang te weerstaan. Hoewel Myrdal toegeeft dat religie niet noodzakelijk vijandig staat ten opzichte van modernisering, beschouwt hij haar rol over het algemeen als negatief: „Religie moet bestudeerd worden als wat zij werkelijk is: een geritualiseerd en geordend complex van in hoge mate emotionele geloven en waarden, die de bekrachtiging van heiligheid, taboe, en onveranderlijkheid geven aan over-geërfde institutionele inrichtingen, levenswijzen, houdingen . . . Verstaan in deze realistische en ruime zin, fungeert religie gewoonlijk als een geweldige kracht tot sociale inertie. De schrijver kent geen voorbeeld in het tegenwoordige Zuid-Azië waar religie sociale verandering heeft teweeg gebracht.”¹²) Zelfs als dit waar is, hetgeen men kan betwisten, schijnt de religie er niet toe bestemd om door zo'n soort oordeel af te sterven. Zelfs al maakt de religie geen begin met sociale verandering, dan maakt het een heel verschil of zij een drager van sociale verandering kan worden of altijd als een obstakel fun-

geert. In ieder geval zullen de kritiek met betrekking tot irrationaliteit en onwerkelijkheid van religieuze waarden, zoals Myrdal het stelt, ernstig bekeken moeten worden. De apologeet van de religie zal het bewijs moeten proberen te leveren van haar positieve rol bij de vorming van een ontwikkelingsethos¹³). Behalve dit heeft de nadruk op 'aziatische waarden' als een reactie tegen het kolonialisme, een functie als een ideologische waarde in zichzelf, hoe onrealistisch of praktisch niet toe te passen deze waarden ook mogen zijn; deze factor neemt Myrdal helemaal niet in overweging. Dit probleem moet op zichzelf besproken worden.

Myrdal's kritiek op de 'aziatische waarden' is een aparte discussie waard waarop in dit stuk niet vooruit gelopen kan worden. Niettemin moet het probleem van de religie ernstiger genomen worden dan Myrdal doet, omdat het verbonden is met het probleem van de identiteit. Religie verschafft antwoorden op vragen naar oorsprong en doel, voorkomt het verlies van identiteit en maakt een zinvolle oriëntatie mogelijk op de persoonlijke wereld van het heelal. Zelfs als de antwoorden van de religie onzeker worden en niet langer onbetwistbaar gelden, dan blijft het vraagstuk van de identiteit en dit kan niet opgelost worden door enkel antwoorden van buitenaf over te nemen. Het schijnt in het bijzonder onder de omstandigheden van het post-kolonialisme, onaanvaardbaar te zijn westerse waarden-stelsels aan een bevrijd volk op te leggen, dat zelfstandig probeert te worden op economisch gebied, en wiens zelfstandigheid op het culturele vlak een secularisatie van zijn religieuze erfgoed betekent, op hun manier. Het probleem zal zijn er achter te komen hoe deze secularisatie in werkelijkheid plaats vindt. Men moet niettemin voorzichtig zijn met betrekking tot de rol die men de religie toeschrijft bij het scheppen van een ontwikkelingsethos in India. Saral K. Chatterji heeft opmerkingen over dit onderwerp gemaakt die uitermate nuttig zijn en daarom volledig moeten worden aangehaald: „Hoewel religieuze reformatie op zichzelf in hoge mate wenselijk is, heeft het een beperkte waarde als een instrument tot snelle sociale verandering. Vanuit het standpunt van de strategie voor actie voor modernisering, die de noodzaak tot een *snelle* verandering in overweging moet nemen, moet de religieuze hervorming van binnenuit als een instrument voor modernisering even onrealistisch schijnen als het irrelevant is. Bovendien, wanneer men hoopt op een her-

vorming van binnenuit, ziet men de onderlinge afhankelijkheid tussen religie en andere sociale en economische factoren over het hoofd. De houdingen en instellingen van de maatschappij zijn produkten van deze onderlinge afhankelijkheid, en zoals Gunnar Myrdal aantoonde, is religie 'de emotionele bescherming van de gehele levens- en werkwijze geworden' en 'ze heeft (ze) door haar bekrachtiging onbuigzaam gemaakt en in staat gesteld weerstand te bieden aan verandering'." De gehele levens- en werkwijze, inclusief de onbuigzame instellingen en machtsstructuren zullen door de mensen zelf veranderd moeten worden. In de mate waarin religie de beschermer van de *status quo* is geworden, zal zij ook verandering moeten ondergaan onder druk van de strijd van mensen tegen onderdrukking en vóór een beter leven . . . „Te geloven in religie als de, of zelfs als een, humaniserende macht kan niet volgehouden worden wanneer men dat geloof nauwkeurig onderzoekt. Meestal is de taal van de humanisering (met inbegrip van de secularisatie) vreemd aan die van de traditionele religies. Indien het proces van humanisering gelijkheid, justitia distributiva, radicale transformatie van de institutionele machtsstructuren van de maatschappij en dergelijke veranderingen met zich meebrengt, dan is het duidelijk dat humanisering niet bereikt zal worden zonder een aanhoudende strijd van de massa. Humanisering is de taak van de strijd van de mensen tegen alle onderdrukkende structuren. Ideaal gezien kan religie een onderdeel van het proces zijn, maar niets meer. De bewering dat religie een humaniserende kracht is, moet daarom getest worden door middel van haar rol in en haar houding ten opzichte van deze bewegingen en worstelingen." 14) De bewering dat religie een humaniserende factor is, moet in ieder geval getest worden en behoort niet van het begin af aan door een negatieve definitie van religie uitgeschakeld te worden, zoals dat door Myrdal gedaan wordt.

Het is duidelijk dat het zin heeft Myrdal's moderniseringsidealen onder drie aspecten te beperken: Ten eerste behoren ze geconfronteerd te worden met de nadruk op socialistische doeleinden in het werkelijke indische beleid, welke, hoewel reeds aanwezig in Myrdal's analyse, zijn toegevoegd in de loop van de politieke ontwikkeling van de laatste paar jaar. Ten tweede behoort de rol van de religie in de maatschappij, zoals Myrdal die ziet, geconfronteerd te worden met voorbeelden van de op-

vatting dat religie een positieve rol *kan* spelen in het proces van de vorming van een ontwikkelingsethos in India. Ten derde, aangezien de moderniseringsidealen een stelsel van geheel technocratische waarden zijn, hetgeen betekent dat men verwacht dat hun toepassing een 'ontwikkelde maatschappij' zal voortbrengen, moeten zij geconfronteerd worden met Myrdal's eigen kritiek op de technocratie, een confrontatie die hij zelf ook voorstaat. Dit aspect, dat hierboven niet besproken werd, moet uitgelegd worden.

Men kan de moderniseringsidealen beschrijven als het stelsel van waarden dat voortkomt uit het proces van westerse industrialisatie, hetgeen resulteert in een concurrerende, opkomende, rijke welvaartsmaatschappij, en dat voortkomt uit de vertaling van deze geslaagde patronen in de plannen en programma's van de onderontwikkelde naties. Het is in hoge mate waarschijnlijk dat de meeste westerse werkgevers dit waardenstelsel zouden kunnen onderschrijven, natuurlijk met enige tegenzin ten aanzien van planning in het algemeen, maar met de erkenning dat in een land als India dit onvermijdelijk moet worden geacht. Dit wekt de indruk, ten minste op het gebied van een keuze uit waarden, dat de zuid-aziatische landen enkel gepoogd hebben het proces van westerse ontwikkelingen na te bootsen. Aan de andere kant maakt Myrdal, bij zijn discussie van de veelvuldige verschillen in beginsituaties en in de beschikbaarheid van middelen, het volmaakt duidelijk dat dit niet het geval is, en dat de beginvoorwaarden evenals de vooruitzichten op uitbreiding van de export etc. in vele opzichten kwalitatief geheel nieuwe zijn; en dat daarom de doeleinden en de verwachtingen overeenkomstig dit feit gewijzigd moeten worden¹⁵. Niettemin heeft dit inzicht geen invloed gehad op zijn waardepremissen, die in dit verband statisch blijven, hoewel er beweerd werd dat ze dynamisch zijn. Wat besproken moet worden is de relatie tussen de toepassing van de technologie en de rationele beheersing van de doeleinden van de maatschappij. Dat toepassing van technologie niet automatisch resulteert in een rationele maatschappij is duidelijk geworden in het hele debat over de ecologie. Zoals mevr. Gandhi in Stockholm heeft opgemerkt kan dit geen verwerping van de technologie door de onderontwikkelde naties betekenen, maar legt dit de rijke naties de verantwoordelijkheid op te investeren in technologische uitvindingen die de

roekeloze uitbuiting van afnemende hulpbronnen een halt toe roepen. Terwijl men zich bewust is van de romantische, of zelfs reactionaire boven-tonen die een discussie over de religieuze waardering van de natuur en de technologie kan hebben, moet een programma over religie en ontwikkeling de verschillen evalueren tussen enerzijds de christelijke opvatting van het heersen over de aarde en de exploitatie van de natuur, welke zo nauw verbonden wordt met imperialisme, en anderzijds bijvoorbeeld de Hindoe-opvatting over de eenheid van mens en natuur, welke onder andere Gandhi ertoe heeft gebracht vooruit te lopen op enkele van de latere kritieken op de technologie (niet zonder grillen, zij hier toegegeven). Deze opvatting is ook nauw verbonden met het concept van *ahimsa*, hetgeen van enige betekenis is bij de discussie over politieke strategieën.

Hiernaast zijn er nog enkele andere aspecten van de technologie en rationaliteit welke besproken moeten worden. Zoals Myrdal zelf heeft aangetoond kan de westerse technologie niet in ieder opzicht toegepast worden in Azië, aangezien deze leidt tot arbeidsbesparing en kapitaal-intensief is en vraagt naar een specialisatie van bekwaamheden die niet altijd voorhanden is. Tegelijkertijd heeft de enorme toename van de westerse technologie 'een invloed op de zuid-aziatische landen die zeer schadelijk is voor hun vooruitzichten op ontwikkeling'¹⁶). Dit betekent dat de technologische kloof onvermijdelijk wijder zal worden en dat onderontwikkelde landen niet in het wilde weg technologische patronen van de rijke landen kunnen nabootsen, maar dat zij op rationele wijze het gewenste patroon van technologische ontwikkeling zullen moeten bespreken, een patroon dat beantwoordt aan hun eigen speciale behoeften die bijvoorbeeld arbeidsintensief in plaats van kapitaalsintensief zijn. De toepassing van de technologie heeft verstrekkende gevolgen voor de structuur van de maatschappij, hetgeen in gedachten moet worden gehouden. De technische heerschappij over de natuur strekt zich ook uit over de maatschappij. In dezelfde mate waarop dit gebeurt veranderen maatschappelijk opgeloste problemen uit de technische hoek in levensproblemen¹⁷). De beschikbaarheid van de technologie ontheft een maatschappij niet van de taak om haar praktische problemen op te lossen. Technologische feiten moeten in de sector van de publieke communicatie tussen verantwoordelijke sociale wezens gestopt worden. Het proces van interactie tussen wetenschap

en politiek moet gerelateerd worden aan de publieke opinie, hetgeen betekent dat technische kennis met aan traditie gebonden zelf-expressie moet worstelen, en dat in dát proces de behoeften geïnterpreteerd worden als doeleinden en in waarden worden getransformeerd¹⁸). Het spreekt vanzelf dat deze taak uitermate moeilijk is in een in hoge mate traditionele maatschappij als die in India, waar technische kennis het privilege van een zeer kleine minderheid is. Niettemin zullen nieuwe methoden van communicatie moeten worden uitgevonden om de autonomie van het technologische proces te controleren en om de vervreemding van de behoeften van de massa's te voorkomen. Een van de meest eenvoudige voorbeelden van de noodzaak van een tot nog toe niet bestaand democratisch beslissingsproces in technologische zaken is de vraag of India kleine auto's moet produceren voor het privé-gebruik van een bevoorrechte middenklasse en of zij hoge investeringen moet doen in het wegensysteem welke uiteindelijk slechts een kleine minderheid zal dienen, of dat daarentegen de verbetering van het openbare massavervoer prioriteit moet krijgen. Aangezien de technologische élite geïnteresseerd is in privé auto's zal de vraag in het voordeel van de auto's worden opgelost, hoewel het belang van de grote meerderheid van de bevolking bij openbaar vervoer ligt. Dit soort beslissingen heeft verstrekende ethische consequenties, daar ze strijdig is met de doeleinden van gelijkheid en justitia distributiva en niet-realistische westerse consumptieverwachtingen aanmoedigt. Ze hebben hun invloed op de gehele maatschappij en zullen onvermijdelijk nieuwe spanningen en frustraties scheppen. Technologische verbetering zonder democratisering van het beslissingsproces betekent modernisering zonder ontwikkeling; het betekent voortzetting van de afhankelijkheid binnen de maatschappij als ook afhankelijkheid van de technologisch superieure landen. Om het met de woorden van Paulo Freire te zeggen: „Het is essentieel om modernisering niet te verwarren met ontwikkeling. Hoewel het eerste voor bepaalde groepen in de 'satelliet maatschappij' van belang kan zijn, ontstaat het bijna altijd van buitenaf, en het is de hoofdstedelijke samenleving die er de werkelijke vruchten van plukt. Een maatschappij die alleen maar gemoderniseerd wordt zonder zich te ontwikkelen, zal afhankelijk blijven van het buitenland – zelfs wanneer zij enkele minimale gedelegeerde beslissingsbevoegdheden overneemt. Dit is het lot van elke afhankelijke maatschappij, zolang ze afhankelijk blijft. Teneinde

te bepalen of een maatschappij zich al dan niet ontwikkelt, moet men verder kijken dan criteria gebaseerd op cijfers van de inkomsten 'per hoofd van de bevolking' (welke, uitgedrukt in statistieken, misleidend zijn), evenals men niet kan volstaan met die criteria, die zich concentreren op het nationaal inkomen. Het fundamentele, elementaire criterium is of een maatschappij al dan niet voor zichzelf bestaat. Zo niet, dan duiden de andere criteria meer op modernisering dan op ontwikkeling.”¹⁹)

RELIGIE EN ONTWIKKELING

Tot nu toe hebben wij gekeken naar het ontwikkelingsethos met slechts af en toe een verwijzing naar de rol van de religie daarin. Wij moeten nu een blik werpen op de literatuur die het thema van religie en ontwikkeling behandelt, met een speciale nadruk op de stimulerende of remmende invloed van de religie op het ontwikkelingsproces. Aangezien deze literatuur natuurlijk niet beperkt is tot een speciaal ontwikkelingsconcept, kan men vele verschillende benaderingen vinden. Een klassiek werk dat handelt over de Hindoe-waarden welke het economisch gedrag bepalen is Max Weber's *Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*²⁰). Weber benadrukt het 'bovenaardse karakter' van het Hindoeïsme, hetgeen volgens hem geheel tegenover de opvatting van rationalisatie staat welke afgeleid wordt uit het calvinistische protestantisme. Aangezien Weber's werken met betrekking tot India (uitgezonderd enkele essays die in 1949 in het engels werden gepubliceerd) pas in 1958 toegankelijk werden gemaakt voor engels-sprekende lezers, begon de discussie daarover aan het begin van de zestiger jaren, op een moment dat de geschiedenis van India van na de onafhankelijkheid had aange-toond dat enkele van zijn veronderstellingen achterhaald waren. Niettemin schijnen veel van zijn conclusies nog geldig te zijn, en enkele nieuwe publicaties argumenteren in dezelfde richting²¹). De reacties op Weber's opvatting over de religie in India moeten heel nauwkeurig onderzocht worden, hoewel deze taak enige praktische moeilijkheden veroorzaakt. Veel reacties op Weber zijn in Amerikaanse tijdschriften gepubliceerd en zijn niet gemakkelijk toegankelijk in India. Daarnaast schijnt de discussie over Weber in India tot nu toe in hoge mate emotioneel te zijn geweest. Een symposium over Weber's opvattingen, waarvan de

resultaten in 1969 zijn gepubliceerd door Charles P. Loomis en Zoona K. Loomis²²) laat duidelijk zien dat er heel wat wrevel tegen de 'westerse' opvatting van rationaliteit van Weber werd uitgesproken, waarvan veel gebaseerd was op ernstige misvattingen omtrent Weber's bedoelingen. Het probleem is dat de bespreking van Weber's opvatting een grondige kennis van zijn andere geschriften vereist, niet alleen over India maar ook over het protestantisme en het jodendom. Een bespreking van Weber zal door deskundigen ter hand genomen moeten worden en zal daarbij zijn critici, bijvoorbeeld Milton Singer, moeten beschouwen. Geschriften in de lijn van Weber schijnen veel talrijker te zijn dan hun weerleggingen. Veel oppositie tegen hem is zeer algemeen, en wordt geïnspireerd door het verlangen om een economische vooruitgang tot stand te brengen zonder een verlies van de historische identiteit van India, zoals bijvoorbeeld de Weber-critiek van Santosh Kumar Nandy²³). In dit verband heeft het zin materiaal te verzamelen over de religieuze benadering van de economie, de religieuze benadering van de natuur en de technologie, de religieuze benadering van macht en autoriteit (politieke ethiek), en dan de resultaten te bespreken met vertegenwoordigers van de verschillende religies (mogelijk slechts met mensen van één religie per keer, teneinde een enigszins nutteloze concurrentie te vermijden, zoals bij het recente Whitefield-colloquium over religie en ontwikkeling gebeurde) met betrekking tot de hierboven beschreven ontwikkelingsdoeleinden.

Zeer waarschijnlijk zullen veel van de religieuze belangen die in dit verband duidelijk zullen worden uitgesproken onverenigbaar zijn met ons ontwikkelingsconcept. Het is moeilijk te voorspellen welke conclusies wij hieruit zullen moeten trekken, voor ons ontwikkelingsconcept en voor onze relatie met andere religies, als ook voor de religies zelf. Het schijnt volstrekt duidelijk te zijn dat het concept van 'een nieuw humanisme' bepaalde problemen oproept voor de dialoog met de andere religies, hoewel het een nuttig startpunt is. Het probleem ligt hierin dat het concept zelf, indien het tenminste uitgewerkt wordt in een concrete context van ontwikkeling, is afgeleid van een christelijke of marxistische achtergrond, en niet kunstmatig geharmoniseerd behoort te worden met veel meer a-politieke benaderingswijzen. Wij kunnen bijvoorbeeld niet negeren dat een Hindoe-belangstelling voor menselijkheid psychologische

en morele problemen zal benadrukken die ten zeerste verschillen van onze economische aanpak. Zulke verschillen moeten niet verdoezeld worden door een zogenaamd 'algemene bekommernis om menselijkheid', omdat dit tot het gevaar zal leiden dat de concrete politieke en economische kwesties buiten beschouwing gelaten zullen worden, terwijl men zich verboedert op de verheven basis van een 'gemeenschappelijke geestelijke bekommernis'. Wij moeten ons ook zelf-kritisch bewust zijn van een christelijke annexatie-tactiek. Een verband waarin de opvatting van een 'nieuw humanisme' het meest zin schijnt te hebben is de discussie met het Gandhisme, daar in dit geval de notie in aanraking komt met hun eigen zelf-interpretatie en hun ontwikkelingsconcept geconfronteerd kan worden met wat hierboven beschreven is. Hetzelfde schijnt te gelden met betrekking tot tenminste enkele vertegenwoordigers van het neo-Vedantisme. De discussie met beide bewegingen moeten in detail voortgezet worden. Stimulerende kwesties zijn naar voren gebracht door P. D. Devanandan (bijvoorbeeld *Preparation for Dialogue*) en M. M. Thomas (bijvoorbeeld *Salvation and Humanisation*), waarop men zeer diep zal moeten ingaan.

Naast kwesties van gemeenschappelijk belang welke besproken moeten worden in de vorm van een interreligieuze dialoog, moeten wij ons bewust zijn van secundaire invloeden van de religie op de maatschappij, welke niet rechtstreeks voortvloeien uit de strijd vóór of tegen een bepaald ontwikkelingsconcept. Er zijn veel politieke en sociale situaties waarin de religie een werktuig of een drager van de verandering wordt zonder dat zij toegewijd is aan een comprehensief ontwikkelingsprogramma. Veel van deze veranderingen kunnen als ambivalent beschouwd worden, aangezien ze aan de ene kant bevrijdende implicaties hebben, maar aan de andere kant dienen vele ook speciale gemeenschapsbelangen. Voorbeelden zijn de anti-Brahmin-bewegingen in Tamil Nadu, Maharashtra en andere plaatsen; aan de andere kant het verschijnsel van 'sanskritisering'; veranderingen in kaste-structuur, de bekeringen tot het Boeddhisme onder leiding van dr. Ambedkar, de rehabilitatie van de Ezhavas in Kerala door de beweging van Shri Narayana Guru; de herleving van regionale en dikwijls plaatselijke polytheïstische cultussen als reactie op de monotheïstische bevoogding uitgeoefend door het imperialisme en dergelijke. Een

zeer nuttige verzameling artikelen over dit soort bewegingen is onder redactie van Donald Eugene Smith uitgegeven 24).

Om praktische redenen zal het waarschijnlijk nuttig zijn, naast discussies over comprehensieve ontwikkelingsconcepten en de rol van de religie daarin, ook studiegroepen en consultaties te houden die zich concentreren op beperkte thema's van sociale en politieke relevantie, zoals bijvoorbeeld de voortzetting van de discussie over de ontbinding van het 'joint-family' systeem en het zoeken naar nieuwe gezinsvormen en vormen van gemeenschapsleven, het stellen van het probleem omtrent de bevrijding van de vrouw in de maatschappij van India etc., aangezien deze problemen een ethische beslissing behoeven en beïnvloed worden door religieuze waarden. Een van de dringendste taken schijnt te zijn een nauwkeurige bestudering van het school- en opvoedingssysteem met het oog op zijn ethische, antropologische, politieke en religieuze waardepremissen, die een geweldige invloed op het proces van verandering hebben in de maatschappij van India.

(vert.: W. F. Coumou)

- 1) B.v. „Planning the Fifth Plan” in: *Economic and Political Weekly*, Vol. VII, No. 16 (april 15, 1972) pp. 787ff. eveneens pp. 777ff.
- 2) Vgl. C. T. Kurrien: „The Concept and Content of Development” en S. L. Parmar: „Goals and Process of Development” in *Religion and Society*, Vol. XVII, No. 2 (juni 1970) pp. 9-15 en 16-33.
- 3) *op. cit.*, p. 25.
- 4) Vgl. b.v. „Monopoly, industrial licensing and development” in: *Religion and Society*, XVII, No. 2, (juni 1970) pp. 34-43; „Distributive justice and institutional change in India's economic development” in: *Political Prospects in India*, CISRS-CLS, Madras, 1971, pp. 139-160; „Institutional and structural change, distributive justice, development” in: *The Asian Meaning of Modernization*, EACC Studies, 1972, pp. 94-119.
- 5) *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, Pelican Books, 1968, p. 54.
- 6) *Ibid.*, pp. 55ff.
- 7) *Asian Drama*, p. 56.
- 8) Vgl. *Ibid.*, Vol. II, pp. 1366-1384.
- 9) Vgl. *Ibid.*, pp. 57ff.
- 10) Vgl. *Asian Drama*, Vol. II, p. 729f.

- 11) *Ibid.*, Vol. I, p. 73.
- 12) *Asian Drama*, p. 103.
- 13) Vgl. *Asian Drama*, pp. 95-103.
- 14) *The Asian Meaning of Modernization*, EACC Studies, Delhi 1972, pp. 13f.
- 15) Vol. I, pp. 673-705.
- 16) *Asian Drama*, p. 698.
- 17) Vgl. J. Habermas: „Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt” in: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, ed. Suhrkamp No. 287, Frankfurt 1968, p.p. 112ff.
- 18) Vgl. J. Habermas: „Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung” in *ibid.*, speciaal pp. 137ff.
- 19) Vgl. *Pedagogy of the Oppressed*, Herder and Herder, New York 1970, pp. 116f.
- 20) Vertaald en uitgegeven door Hans Gerth en Don Martindale, Glencoe, The Free Press, 1958.
- 21) Vgl. b.v. K. William Kapp: *Hindu Culture, 'Economic Development' and Economic Planning in India*, Asia, 1963.
- 22) *Socio-Economic Change and the Religious Factor in India. An Indian Symposium on Views of Max Weber*, uitgegeven door C. P. Loomis en Z. K. Loomis, Affiliated East-West Press Ltd., New Delhi etc., 1969.
- 23) Vgl. „A Critique of Max Weber's Conception of Ethics of India” in: *The Visvabharati Quarterly*, Vol. 32, No's. 3 en 4, (1966-67), Shantiniketan, pp. 272-304.

Ik kon er tot nog toe niet achter komen of het aangekondigde boek, dat Nandy's detailkritiek moet rechtvaardigen, intussen in de Verenigde Staten gepubliceerd is. Zelfs indien dit niet het geval is, dan moet men de argumenten van zijn artikel, hoewel sommigen ervan enigszins als 'wishful thinking' klinken, toch zorgvuldiger nagaan, omdat zij voortvloeien uit een levensbelang dat dikwijls voortkomt uit een nauwkeurig begrip van de feitelijke situatie in India, waarbij zeer serieus de vraag naar de verenigbaarheid van identiteit en vooruitgang opgeworpen wordt.

- 24) *South Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, 1969.

(artikel van Gabriele Dietrich in *Religion and Society* XIX, No. 3 (september 1972) pp. 47-63, dat als titel heeft: „Ethos of Development in India and the Role of Religion”).

Ontwikkeling als ramp

INLEIDING

Op Puerto Rico heet Richard Gillett uiteraard Ricardo. Hij is Amerikaan, maar hij heeft zich sedert jaren geheel in dienst gesteld van de strijd voor gerechtigheid en zelfstandigheid van het Puertoricaanse volk. Hij is directeur van de Misión Industrial, een ook door de kerkelijke autoriteiten ter plaatse zo langzamerhand nogal aangevochten semi-kerkelijke instelling. Het hieronder weergegeven artikel is een lezing die hij hield tijdens de recente CCPD-conferentie over 'Macht en Ontwikkeling' (25 februari-3 maart 1973, op Puerto Rico). De CCPD is de drie jaar jonge ontwikkelingscommissie van de Wereldraad van Kerken: 'Commission on the Churches' Participation in Development'. De conferentie was belegd om Noordamerikaanse en Westeuropese stamfensen van kerken, universiteiten en particuliere organisaties - allen actief op het gebied van ontwikkelingssamenwerking - met elkaar te laten praten over de politieke taak van de kerken ten aanzien van de machtsstructuren die ontwikkeling in de weg staan.

Puerto Rico was gekozen omdat het vaak als een model van gunstige ontwikkeling wordt aangeprezen, terwijl in feite de problemen enorm zijn. Het is geheel afhankelijk van de Verenigde Staten, economisch, cultureel en eigenlijk ook politiek. Officieel heeft het sinds een referendum in 1953 een 'gemenebest'-relatie met de Verenigde Staten, maar de Puertoricaanse deelnemers aan de conferentie noemden het een doodgewone kolonie. Het is in 1898 door de V.S. veroverd. In de Verenigde Naties is nu een discussie gaande over de vraag of het eiland inderdaad als een kolonie moet worden beschouwd. De Puertoricaanse deelnemers hechtten daar veel waarde aan, want dan worden de dékolonisatieresoluties van de V.N. van toepassing.

'Macht en Ontwikkeling', 'Podér y Desarrollo' in het Spaans. Ik heb onlangs in Zuid-Amerika een nieuw scheldwoord geleerd: 'desarollista'. En ook in Puerto Rico werd ons westerlingen door de mensen daar dui-

delijk gemaakt dat het begrip 'ontwikkeling' nu niet bepaald een positieve klank heeft. Sterker nog, de conferentie werd geheel gedomineerd door de wanhoop van de Puertoricaanse deelnemers over de 'ontwikkeling' die het eiland wordt opgedrongen. Wij zijn gewend om in het ontwikkelingsvraagstuk de 'onderontwikkeling' als het probleem te beschouwen en 'ontwikkeling' als het proces dat naar oplossingen moet leiden. Maar het ernstigste probleem waarmee Puerto Rico heeft te kampen heet niet 'onderontwikkeling', maar 'ontwikkeling'. Ontwikkeling-op-z'n-westers, wel te verstaan.

Voor ons is dat misschien nieuw, maar voor de mensen daar niet. Ik citeer uit een lezing die Gillett eind 1971 hield voor vertegenwoordigers van kerken van een aantal Caraïbische eilanden: „Het is een allereerste taak in al onze Caraïbische landen om aan te tonen aan een voorbeeld uit de praktijk (dat is een industriële of agrarische onderneming die wordt gepland of die al opereert) dat - in termen van dienst aan de menselijke, sociale en culturele behoeften van de mensen - het ontwikkelingsmodel van de metropoollanden voor onze landen onaanvaardbaar is.” De lezing die hier volgt gaat over zo'n voorbeeld.

De petrochemische industrie in Puerto Rico

door R. W. Gillett

Voordat wij een bepaalde industrie in Puerto Rico gaan analyseren als een studiemodel voor ontwikkeling - de petrochemische industrie - zullen wij eerst, heel in het kort het uitgangspunt voor deze analyse toelichten. Het uitgangspunt is dat wij moeten toewerken naar een definitie van het woord 'vooruitgang' (in de maatschappelijke betekenis), die enigszins in overeenstemming is met onze christelijke, bijbelse en historische inzichten over mens en samenleving onder de Heer van alle geschiedenis; en dat dan speciaal met betrekking tot de wereldfamilie der mensheid van vandaag.

De conventionele definitie van sociale en economische vooruitgang houdt bepaalde maatstaven in zoals: Bruto Nationaal Produkt, hoogte van kapitaalinvesteringen, aantallen opgezette fabrieken en de daaruit resulterende werkgelegenheid, percentage zware industrie in een land, het gemiddelde

nationale inkomen per hoofd van de bevolking, enz. . . . Wel, mijn veronderstelling is dat vele deelnemers aan deze conferentie deze conventionele definitie reeds zullen verwerpen zodra zij ermee geconfronteerd worden en het bedrieglijke ervan herkennen. Maar ik vermoed dat deze definitie erg diep in ons geworteld zit (tenminste bij diegenen onder ons die zijn opgegroeid in de ontwikkelde landen). Daardoor hebben wij nog altijd moeite om te begrijpen dat de bestaande industriële en agrarische modellen van vooruitgang en ontwikkeling, die gebaseerd zijn op deze conventionele definitie, in vele gevallen niet alleen niet werken (speciaal in de Derde Wereld landen), maar in feite de vooruitgang tegenhouden, althans de vooruitgang in wat voor christelijk sociale zin we die ook zouden definiëren.

De petrochemische industrie in Puerto Rico is volgens ons een goed studieonderwerp. Dit komt omdat ze hier is aangeprezen als de industrie, die, eenmaal gevestigd, zal werken als een springplank voor andere industrieën, die ervan afhankelijk zijn, en zo het spook van de werkloosheid de nek zal breken en de economie de nodige duw zal geven. Als zware industrie is de petrochemische industrie typerend voor het traditionele ontwikkelingsgeloof dat uitgebreide zware industrie onontbeerlijk is voor een authentieke ontwikkeling, en de voorwaarden schept voor satellietindustrieën en zo voor een geïntegreerd economisch systeem. Onze taak is het nu om hier een aantal maatstaven aan te leggen voor deze industrie, die gebaseerd zijn op een ander begrip van ontwikkeling, namelijk één dat in overeenstemming zou kunnen zijn met een christelijk sociaal begrip van de mens-in-de-gemeenschap. Deze maatstaven zouden onder andere de volgende kunnen zijn:

- 1) de mate waarin deze industrie bijdraagt tot de oplossing van Puerto Rico's ernstig werkloosheidsprobleem (officieus geschat op 30%);
- 2) het economisch voordeel voor de regering en voor de werknemers;
- 3) de invloed op het milieu;
- 4) de democratisering van het bedrijf intern en van de besluitvorming;
- 5) het maatschappelijk nut van de producten en de sociale en culturele invloed op de gemeenschap.

De regering van Puerto Rico begon voor het eerst een filosofie van de

ontwikkeling van zware industrie uit te werken in het begin van de jaren zestig, ongeveer zeven jaar na de vestiging van de eerste, en nu grootste, petrochemische industrie, de Commonwealth Oil Refining Company, kortweg de CORCO.

Het officiële standpunt was dat met de beschikbaarheid van ruwe olie uit het nabijgelegen Venezuela en met speciale importfaciliteiten van de Amerikaanse regering, enkele petrochemische raffinaderijen niet alleen zelf de Puerto Ricaanse economie een zet in de goede richting zouden geven, maar ook arbeidsintensieve satellietindustrieën zouden stimuleren, en naar het eiland trekken. Eén getal dat toentertijd werd genoemd was dat uiteindelijk 100.000 arbeidsplaatsen voor de directe en satellietindustrieën zouden worden gecreëerd. De eindproducten van deze satellietindustrieën zouden op het eiland worden verkocht en ook worden geëxporteerd. Op die manier zou een enorme werkgelegenheid worden geschapen en de economie zou een geweldige stimulans krijgen.

Laten we eens kijken wat van deze verwachting in de praktijk is terechtgekomen.

De petrochemische industrie hier heeft nu een totaal van kapitaalinvesteringen van meer dan 1,2 miljard dollar. Het vormt een gigantisch complex, inderdaad een der grootste petrochemische complexen ter wereld. Het complex is hoofdzakelijk aan de zuidkust van Puerto Rico gelegen en bestaat uit vijf 'hoofd'-industrieën die op één na (CORCO) alle Amerikaans zijn. Verder zijn er elf andere belangrijke industrieën en satellieten. Onder de in totaal 16 maatschappijen bevinden zich Amerikaanse concerns zoals: Philips Petroleum, Pittsburg Plate Glass Industries, Union Carbide, Gulf Oil, Sun Oil, en Shell Petroleum. Deze maatschappijen produceren een heel scala van olie- en aanverwante producten, middels technisch duidelijk zeer hoog-gespecialiseerde produktiemethoden. De producten worden zowel in als buiten Puerto Rico op de markt gebracht.

Evenwel, ondanks z'n 17 jaar in bedrijf heeft deze industrie bij lange na niet de voorspelde 100.000 arbeidsplaatsen verschaft. In totaal bij alle 16 maatschappijen slechts zo'n 6000 mensen. Deze werknemers komen in hoofdzaak *niet* uit de gelederen der werklozen, wier lage scholing hen in het algemeen ongeschikt maakt voor het gespecialiseerde technische werk

in de petrochemische industrie. Veel leidinggevende en technische posten worden dan ook niet door Puertoricanen maar door Amerikanen bezet. In de periode van de grootste petrochemische expansie schommelde het totale werkloosheidscijfer voor Puerto Rico, volgens regeringsstatistieken, tussen de 11 en 13%. Nadat het in 1969 net beneden de 11% gekomen was, is het nu weer tot 12% gestegen, evenveel als 20 jaar geleden.

Die Puertoricanen die in de petrochemische industrie werken, verdienen echter redelijk goed: het gemiddelde uurloon van een arbeider in deze industrie bedraagt op het ogenblik ongeveer 2,44 dollar. Voorts heeft z'n nieuwverworven welvaart zijn vrouw vaak gestimuleerd om ook te gaan werken, zodat het niet ongewoon is, wanneer in zulke gezinnen het familie-inkomen rond de 10.000 dollar per jaar ligt. Op die manier ontstaat in deze en andere industrieën een type arbeider, die in essentie op consumptie gericht is en die politiek gezien conservatief is.

Wij zien dus na ruim 17 jaar dat de petrochemische industrie niet de werkverschaffer is geweest, die ze zou zijn. Ze heeft daarentegen wel bijgedragen tot het verdwijnen van werkgelegenheid en tot inkomensvermindering in een andere sector van de economie. Want op veel plaatsen heeft de petrochemische industrie goede landbouwgronden in beslag genomen. Werd op deze wijze aan de ene kant *direct* de landbouw benadeeld, *indirect* heeft, volgens sterke aanwijzingen, de landbouw veel te lijden van de luchtverontreiniging, waardoor de opbrengst van de suikerrietvelden in de buurt sterk vermindert, zodat op die manier wordt bijgedragen aan de misère in de suikerrietindustrie in Puerto Rico.

Hoe staat het met de belastinggelden, geheven op de grote winsten van deze industrie, die naar de schatkist moeten vloeien? Helaas, het belastingvrijstellingsprogramma van Puerto Rico stelt deze en andere industrieën vrij van belasting tot 17 jaar, als dank voor hun gunst om naar Puerto Rico te komen 'om de economie te helpen'. Voor een beter begrip van de economie van de petrochemische industrie, is het zinvol een paar cijfers te bekijken van CORCO, de grootste petrochemische industrie in Puerto Rico met een omzet in 1971 van in totaal 357,8 miljoen dollar. In 1971 produceerde deze maatschappij 56.770.000 barrellen aan geraffineerde producten - meer dan het dubbele van 10 jaar daarvoor. CORCO is het snelst groeiende industriële complex van Latijns Amerika. De netto ver-

koop bedroeg in 1971 meer dan 225 miljoen dollar. 1971 was volgens het jaarverslag een slecht jaar, maar evenzogoed bedroeg de netto winst 16,2 miljoen dollar. Dankzij het belasting-vrijstellingsprogramma hier hoefde het bedrijf aan inkomstenbelasting aan de Puertoricaanse regering slechts 573.111 dollar te betalen, ofwel nog geen 4% van de verdiensten. Puertoricanen bezitten slechts 1,4 miljoen van de 12,5 miljoen aan aandelen. CORCO is officieel een Puertoricaanse maatschappij, d.w.z. het is geen dochteronderneming van een Amerikaans concern. Maar doordat CORCO op de Amerikaanse beurs verhandeld wordt, is zij in feite in Amerikaanse handen, wat betreft haar werkkapitaal.

Zal de werkgelegenheid toenemen wanneer CORCO zich verder uitbreidt? Waarschijnlijk alleen op microscopische schaal. In totaal waren bij CORCO in 1971 slechts 1572 personen in dienst, wat meer was dan de 1425 van vier jaar daarvoor, maar minder dan het aantal van 1970.

Tot zover CORCO en tot zover een blik op de economische zijde van één bedrijf. Wat betreft de democratisering van de besluitvorming en de sociale rechtvaardigheid voor de arbeider in de petrochemische industrieën kunnen wij volstaan met te stellen dat de arbeidssituatie volkomen traditioneel is. In sommige fabrieken zijn vakverenigingen, maar hun voornaamste doelstellingen zijn zonder uitzondering beperkt tot loonkwesties en andere voordelen. Hun gebrek aan visie op een meer sociale taak betekent uiteraard dat het hele probleem van een soort industriële democratie zelfs nooit aan de orde komt bij de maatschappijen.

De milieu-gevolgen van de petrochemische fabrieken voor het land en voor de mensen kunnen rustig verwoestend genoemd worden. Federale en plaatselijke milieu-wetten worden openlijk met voeten getreden. In oktober 1971 stelde het US Environmental Protection Agency in een onderzoek over de kwaliteit van het water vast dat CORCO en Union Carbide de kwaliteit van het water in een baai aan de zuidkust vergaand verminderden door hun lozingen. Om slechts twee van de tien genoemde punten te vermelden: men stelde vast dat deze twee concerns samen dagelijks 24 ton niet-filtreerbare opgeloste bestanddelen in de baai lozen, alsmede in totaal 119.000 gallons heet water *per minuut*. Na deze studie is nog eens een andere fabriek, Pittsburg Plate Glass, die chloor en bij-

tende soda produceert, in hetzelfde gebied begonnen. De pollutiegegevens over deze reus van 78,5 miljoen dollar, wat betreft lozingen van lood en bijtende soda en sinds oktober 1972 drie vernietigende ontsnappingen van chloorgas in het nabijgelegen stadje Playa Guayanilla, zijn domweg ongeloflijk, en zouden het onderwerp van een artikel apart kunnen zijn. Wat betreft de luchtverontreiniging tonen de gegevens van de Puertoricaanse regering zelf vergaande overschrijdingen van de toegestane limieten. Twee jaar lang heeft Playa Guayanilla – hetzelfde stadje dat is aangetast door de ontsnappingen bij Pittsburg Plate Glass – aanklachten ingediend dat de gezondheid van de inwoners wordt aangetast. Maar de regering van Puerto Rico heeft niets gedaan. Onlangs hield onze Industrial Mission met behulp van een team van artsen een kliniek van twee dagen om deze gemeenschap op ziekten van de luchtwegen te controleren. De voorlopige resultaten tonen aan dat asthma, ziekten van de bronchiën en kwalen aan de luchtpijp hier op alarmerende schaal voorkomen.

Tot zover wat betreft de milieu-effecten van deze industrieën op Puerto Rico. Welke sociale invloed hebben zij gehad op de nabijgelegen stadjes? Uiteraard zijn sommige er in welvaart duidelijk op vooruitgegaan. Maar het is een beperkte en bovendien zeer ongelijk verdeelde welvaart. De 'doorsijpel'-theorie dat geaccumuleerde welvaart aan de top doordruppelt tot op de bodem gaat hier niet op. De sociologen en anthropologen zouden uitvoerig de sociale en culturele chaos kunnen beschrijven die door de plotselinge en overdonderende aanwezigheid van de petrochemische installaties in de gemeenschap is veroorzaakt.

Ook zullen we het hier niet hebben over de ramp die de plaatselijke vissers is aangedaan door de vervuiling van de kustwateren waarin zij jarenlang hun bestaan vonden.

Wat kunnen we concluderen over het effect van de petrochemische industrie op Puerto Rico, volgens de criteria van sociale en menselijke vooruitgang, zoals we het begrip ontwikkeling trachten te verstaan in christelijke sociale zin?

Het is duidelijk dat het effect van deze industrie op Puerto Rico niet uitsluitend negatief is geweest. Er zijn wat arbeidsplaatsen gecreëerd – tijdens de constructiefase en in de fabrieken zelf. Sommige mensen zijn er welvarend door geworden. Er is enige vooruitgang geboekt in technische

vaardigheid. En sommige (maar lang niet alle) produkten die deze bedrijven produceren komen tegemoet aan een sociale behoefte: we kunnen nu cenmaal niet helemaal zonder gas en olie, bijvoorbeeld.

Maar ik hoop dat het duidelijk is dat de netto uitkomst voor Puerto Rico negatief is. En dat geldt voor bijna alle categorieën die we zijn gaan onderzoeken. Voor Puerto Rico – een uiterst dichtbevolkt land met een slechts beperkte hoeveelheid landbouwgrond en een zeer kwetsbare tropische natuur – is het westerse model van industrialisering, waar de petrochemische bedrijven kenmerkend voor zijn, tot dusver weinig minder dan rampzalig geweest.

De nieuwe zorg over de grenzen van de industriële groei, zoals die nu in ontwikkelde landen wordt uitgesproken (veel meer dan in de derde wereld) is bijzonder relevant voor een klein dichtbevolkt eiland.

Puerto Rico heeft een industrie *en* een landbouw nodig die veel werkgelegenheid scheppen, die niet het milieu vervuilen en die minder elektriciteit gebruiken (want de produktie van elektrische energie gaat met veel vervuiling gepaard). En in het zoeken daarnaar, in allerlei experimenten daarvoor, moeten de mensen meedoen die nu het meest vreemd zijn van de samenleving: de werklozen en de arbeiders met de laagste inkomens. Zij weten beter dan wie ook van ons dat het huidige systeem niet werkt. En hoewel zij sterk worden beïnvloed door het huidige opvoedingssysteem en de massamedia, die uiteraard nog geloven in de mythe van de industrialisatie en de welvaart-op-z'n-westers, zijn zij nog steeds de mensen die het meest openstaan voor verandering.

Uiteraard blijven de moeilijkste vragen tot dusver onbeantwoord. Waar zal het kapitaal voor deze nieuwe economische activiteit vandaan komen? Welke instellingen gaan de massale ervaring verschaffen op het gebied van heropvoeding die voor deze radicale heroriëntatie nodig is? En wat voor soort ervaring – zowel wat betreft inhoud als wat betreft methode – moet dat eigenlijk zijn? En als, zoals ik geloof, ook de kerken een fundamentele rol hierin hebben, hoe kunnen ze dan snel genoeg in beweging komen zodat hun hulp van betekenis kan zijn, zonder dat ze tegelijkertijd uit elkaar vallen als instellingen die hun eigen christelijke ledenbestand achter zich gelaten hebben?

Ik denk dat, wat die laatste vraag betreft, de aangewezen weg die is die het altijd is geweest in het christelijk geloof, namelijk de weg van het

risco, de weg van het kruis. Wij moeten het riskeren om nieuwe dromen te dromen en nieuwe gedachten te denken. En wij moeten het riskeren om het leven van de kerk zelf op het spel te zetten in de opdracht, de missie, om te verstaan wat ontwikkeling is en daarin te participeren.

(R.W.G.)

BESLUIT

In zijn aan het begin genoemde lezing uit 1971 somde Gillett de nieuwe criteria voor ontwikkeling als volgt op:

- Hebben de armsten en behoeftigsten er voordeel van?
- Worden de beslissingen genomen door de mensen die er direct door geraakt worden, of delen zij tenminste ten volle in de besluitvorming?
- Wordt het milieu niet aangetast?
- Wordt het zoeken van de mensen naar eigen identiteit en eigen culturele uitingen bevorderd?
- Kortom, krijgen de machtelozen de middelen om 'machtig' te worden en wordt de sociale interdependentie van de gemeenschap bevorderd?

Dat waren de vragen die toen waren gerezen naar aanleiding van plannen van Amerikaanse kopermaatschappijen voor een gigantische 'open pit'-mijn, die een zeer groot deel van het eiland (gesproken werd van een derde) in één grote kuil zou hebben veranderd. In samenwerking met enkele Amerikaanse kerken lukte het toen om die plannen (voorlopig?) te blokkeren.

Vlak voor de sluitingsdatum van de kopij voor dit speciale ontwikkelingsnummer ontving ik als deelnemer aan de CCPD-conferentie een noodkreet uit Puerto Rico. Nu gaat het weer over een gigantisch complex van oliehavens en raffinaderijen dat de Verenigde Staten aan de westkust willen bouwen. De westkust is één van de weinig overgebleven landbouwgebieden van Puerto Rico, dat al 85% van z'n voedsel importeert. Deze kust is aantrekkelijk als potentiële superhaven, vanwege de diepte van de zee. Voor de grootste supertankers zullen namelijk havens nodig zijn met een diepte tot 100 voet, terwijl geen enkele haven in de V.S. dieper is dan 40 voet. De schrijver van de brief, padre Rafael Torres, die ik heb leren kennen als een zeer ernstig en diep gelovig man, put zich drie bladzijden lang uit in cijfers en feiten, waarbij hij ook wijst op de

verdere economische penetratie en politieke afhankelijkheid die dit alles zal inhouden: „Dit wordt een ramp.” Hij besluit met een drievoudig verzoek, in vrijwel onbegrijpelijk woordenboek-engels: om hem zo snel mogelijk te laten weten wat we ervan vinden; om te beseffen dat ze daar onze solidariteit nodig hebben; en om bereid te zijn tot concrete acties, in dialoog met de mensen daar.

Wat moet ik nu met zo'n verzoek? En wat moet u nu met zo'n artikel over de petrochemische industrie op een eiland ergens in het Caraïbisch gebied? Wij kunnen wel aan het informeren blijven, maar het is blijkbaar vechten tegen de bierkaai.

Zo'n constatering is natuurlijk strijdig met het christelijk geloof, want dat erkent geen bierkaai. Dat wordt ons ook duidelijk gemaakt door dezelfde mensen in de derde wereld die ons overstelpen met al dat feitenmateriaal. Want vanwaar al die analyses en beschrijvingen van wat 'ze' (dat zijn wij) 'ons' (dat zijn zij) aandoen? Een Latijns Amerikaanse deelnemer aan de conferentie over 'Macht en ontwikkeling' zei het als volgt: Dat we tegenwoordig in Latijns Amerika in onze theologie niet beginnen met de bijbel, maar met een analyse van de werkelijkheid waarin wij leven, is geen teken van gebrek aan respect voor wat God door Israël en zijn Zoon heeft gedaan en gezegd. Het is juist vanwege ons geloof dat God ook nu actief bezig is in de wereld.

Van ons, ook in Nederland, wordt door onze vrienden in de derde wereld verwacht dat we daarin participeren. Ten eerste houdt dat in, dat wij hen helpen bij het blootleggen en ontleden van hun werkelijkheid, die ook de onze is. Een voorbeeld daarvan is het onderzoek dat nu aan de V.U. wordt uitgevoerd naar de rol van het Nederlandse bedrijfsleven in Colombia en naar het Nederlandse ontwikkelingsbeleid aldaar. Dit onderzoek wordt uitgevoerd op verzoek van Colombiaanse medechristenen en in opdracht van het gereformeerde secretariaat voor ontwikkelingssamenwerking. In Puerto Rico werd ook gesuggereerd om zendelingen, missionarissen en andere kerkelijke werkers tijdens hun opleiding te trainen in het ter plaatse verzamelen van gegevens over multinationale ondernemingen, opdat het wereldwijde netwerk van de grootste en eerste multinational, de kerk, op wereldschaal enig tegenwicht en tegenspel zal gaan leveren. Ten tweede wordt van ons verwacht dat wij hen helpen in hun strijd door in onze eigen omgeving tot machtsvorming over te gaan. Het in-

terne kolonialisme bij hen is – zeggen zij – nauw verbonden met het internationale neokolonialisme. De élites van de arme landen spannen samen met de rijke landen.

Wat voor machtsvorming? Zoals een ander begrip 'ontwikkeling' nodig is dan het voor velen van ons gebruikelijke, zo ook een ander begrip 'macht'. Op de conferentie over 'Macht en ontwikkeling' kwam dat nog weinig uit de verf. Er werd nog vooral gepraat in termen van 'tegenmacht', alsof wij ooit in staat zullen zijn om de 'machten' (waar we zelf in zo sterke mate deel van uitmaken) met hun eigen wapenen (en andere componenten van 'macht') te verslaan. De 'macht door gehoorzaamheid', waar E. Ed. Stern onlangs op is gepromoveerd, is – omdat het gaat om de exclusieve gehoorzaamheid aan de Ene Heer – macht door ongehoorzaamheid aan alle andere 'machten'. Ze zal dan ook niet de 'macht' van de portemonnaie zijn of de 'macht' die komt uit de loop van een geweer (al hebben wij als 'have's' niet het recht om de 'have not's' de beschikbaarheid van geld en wapenen te ontzeggen).

Ik volsta met twee sleutelwoorden: ander gedrag en sanctie-ongevoelighed. Door ons anders te leren gedragen dan in de klaarliggende vaste gedragspatronen van ons wordt verwacht en door te leren de sancties die daarop volgen niet te vrezen, zullen wij haperingen kunnen veroorzaken in de machinerie van onze wereld van het recht van de sterkste. Het geloof in de God, die alle dingen nieuw maakt, in deze richting uit te werken en te oefenen in onze eigen direct beïnvloedbare omgeving – dus in al ons gedrag, in al onze rollen – lijkt mij de belangrijkste zendingsopdracht voor onszelf en voor ons eigen continent.

Hoezeer dit werk overal in de rijke wereld nog in de kinderschoenen staat bleek ook weer op de conferentie in Puerto Rico waar Amerikanen en West-Europeanen steeds maar weer terugkwamen – in onomwonden jaloezie – op de geslaagde koffie-boycot van het Angolacomité, zonder zich af te vragen hoe het klimaat is ontstaan waarin deze actie kon gedijen. Het blijkt ook steeds in het werk van het Interkerkelijk Vredesberaad in Nederland, dat enerzijds te maken heeft met de vermoeidheid of de eigengerichtheid van de werk- en actiegroepen waar het op steunt, en anderzijds in het buitenland wordt opgewreven tot het schoolvoorbeeld van hoe het moet. En het blijkt het duidelijkst wanneer je eens iets kunt zien van het grote verschil tussen het vrijetijds-aktiewerk in Nederland en de

dagelijks werk bewustwording in Latijns Amerika. Nog helemaal afgezien van de aantrekkelijkheid van het ideaal van wederkerige assistentie en de logica – na zending in een tijd van kolonisatie – van omgekeerde zending in een tijd van dekolonisatie: daar valt voor ons nog wel iets van te leren.

L. J. Hogebrink

Evangelische bevrijding in het Caribisch gebied

Dit artikel is gewijd aan de evangelische bevrijding in het Caribisch gebied. Het woord evangelisch staat hier voor het woord kerkelijk. Wij beperken het evangelische tot het kerkelijke, omdat het gaat over ideeën en activiteiten van de christelijke kerken in dit gebied.

Er zijn verschillende manieren om het Caribisch gebied te omschrijven. Sommigen kiezen voor de naam 'Plantation-America', voorzover in die gebieden van Noord-, Midden- en Zuid-Amerika het plantagesysteem heeft geheerst. Anderen noemen het Caribisch gebied het Amerika van de slavernij of Afro-Amerika. Dan vallen er niet alleen de Caribische eilanden, maar ook delen van het continent onder. In het kader van dit artikel verstaan wij onder het Caribisch gebied de vroegere Engelse, Franse en Nederlandse koloniën, die de laatste jaren zoeken naar samenwerkingsverbanden. De naam 'West Indies' wordt ook vaak gegeven aan dit gebied, maar vanwege de historische geladenheid kiest men liever voor de eigen naam 'Caribisch', naar de vroegst bekende bewoners van dit gebied: de Caraïben-Indianen.

Het gaat hier vooral over bevrijding, ontwikkeling, vooruitgang. In het vervolg van dit artikel zal duidelijk worden wat daaronder wordt verstaan. Om enig idee te krijgen van hetgeen er te doen is in het Caribisch gebied, is het goed een korte inventarisatie te geven. Wij brengen dan vooral de wrijfpunten en de problematiek naar voren. Het Caribisch gebied heeft de belangstelling van Amerika en Europa, omdat de gebieden onder de categorie ontwikkelingsgebieden vallen. Het vroegere belang vanwege de slavenhandel, als wingewest, export- en kolonisatiegebied is veranderd in interesse voor onafhankelijkheid, bewustwording, identiteit en eigen ontwikkeling. De gezamenlijke bevolking van de eilanden en delen van het continent telt ca. 4,5 miljoen mensen. Het klassieke patroon van een plantagesamenleving heerst er nog. De buitenlandse ondernemers en de West-Indische élite vormen de bovenlaag. Daaronder komt de groep van mensen die werken bij de multinationale bedrijven en industrieën. De

laagste en grootste groep wordt gevormd door het proletariaat van slecht-betaalden, werkzoekenden, ongeschoolden. De ongelijke inkomensverdeling, de opvallende verschillen op het gebied van woongelegenheden en onderwijsmogelijkheden, het gebrek aan werkgelegenheid, de ongunstige import- en exportverhouding, het grootgrondbezit, de overheersing van buitenlandse gedragspatronen, de opeenhoping van religies en culturen, de gesegmenteerde samenleving, de armoede-cultuur en de deculturatie, de nabijheid van grote machten, de vervreemding en de strijd om het bestaan zijn de meest naar voren tredende knelpunten in de verschillende landen.

Voor de christelijke kerken in deze gebieden geldt dan ook, dat zij niet geïntegreerd zijn in de niet-westerse cultuur, dat zij vaak georiënteerd zijn op een sociale élite, dat zij sterk onder invloed van het buitenland staan, dat zij meer voelen voor aanpassing dan voor revolutie, dat zij een geringe bijdrage leveren aan de sociaal-economische transformatie en een hinderpaal zijn voor de ethnische integratie, de Caribische identiteit en bewustwording.

In het raam van deze scherpe en ernstige negatieve trekken zijn er van de kant van de kerken de laatste jaren activiteiten ondernomen die de moeite van het vermelden waard zijn. Voordat wij hiertoe overgaan, willen wij kort aanstippen dat ook de regeringen actief zijn en vooral op twee terreinen: de federatie en de gemeenschappelijke markt.

DE FEDERATIE

Na de Tweede Wereldoorlog zijn er enkele pogingen ondernomen om het Caribische gemenebest tot een federatie te brengen. Vanaf 1958 tot 1963 heeft er inderdaad een 'West-Indische federatie' bestaan tussen de vroegere Engelse koloniën. In 1973 zijn de diverse regeringen weer gaan onderhandelen en heeft men de 'Caribische gemeenschap' opgericht. De redenen voor de totstandkoming van de federatie waren: de regionale identiteit, de economische integratie, het scheppen van mogelijkheden voor gezamenlijke buitenlandse vertegenwoordiging, het opzetten van gemeenschappelijke openbare diensten en voorzieningen, het veilig stellen van de burgerlijke vrijheid en rechtszekerheid. Hoewel niet alle landen van het door ons omschreven Caribisch gebied in deze gemeenschap parti-

ciperen, ondergaan zij wel de invloed van deze activiteiten op het gebied van politiek, economie en handel.

DE GEMEENSCHAPPELIJKE MARKT

In 1968 werd de 'Caribische vrijhandelsassociatie' tussen de twaalf Engelse gebieden in het leven geroepen. Trinidad en Tobago, Guyana, Barbados en Jamaica gelden als de meer-ontwikkelde landen en de andere landen vallen onder de term: minder-ontwikkeld. Het doel van deze associatie was om een economische samenwerking tot stand te brengen om daardoor de ontwikkeling in goede banen te leiden. De middelen daartoe zijn dan de voorkeursregelingen, de vrijhandel en de tarief-eenheid. Naast deze strikte handelsovereenkomsten begonnen activiteiten om samen te werken op het gebied van de scheepvaart, het onderwijs, de gezondheidszorg, de wetgeving, de technische bijstand, de meteorologie, het industrieel onderzoek en het toerisme. De samenwerkingskanalen waren de conferenties van de regeringshoofden, de Carifta-raad van ministers, het regionaal secretariaat, de Caribische ontwikkelingsbank 1).

In 1973 is het experiment van 1968 goedgekeurd en omgezet in de 'Caribische gemeenschappelijke markt'. Suriname heeft een verbinding met dit lichaam. Het doel van de gemeenschappelijke markt wordt als volgt gedefinieerd:

„het delen in een gemeenschappelijke bestemming om binnen de kortst mogelijke tijd de hoop en de verlangens van het volk van de Caribische territoria te vervullen naar industriële en agrarische ontwikkeling, algehele werkgelegenheid en verbetering van de levensstandaard.” 2)

DE KERKEN

Nu wij kort enkele belangrijke facetten van het Caribisch gebied naar voren hebben gehaald, kunnen wij overgaan naar de behandeling van de ideeën en activiteiten van de kerken in deze gebieden. De Europese kerken hebben vanwege de koloniale tijd de langste tradities, maar ook vele Amerikaanse kerkgenootschappen hebben vaste grond gekregen. De laatste jaren zijn drie instellingen voor het Caribisch gebied belangrijk geworden:

1. de stichting van 'Christelijke aktie voor ontwikkeling in het Caribische' (Cadec);

2. de 'Oecumenische consultatie voor ontwikkeling';
3. de oprichting van de Caribische Raad van Kerken.

Deze drie instanties houden zich vanzelfsprekend bezig met de problematiek van het Caribisch gebied en een reflectie over de achtergronden, opvattingen en handelingen zal laten zien welke opinies gangbaar zijn in verband met bevrijding of 'liberation'.

Cadec

In 1967 hield de Latijns Amerikaanse en Caribische afdeling van het Noord-Amerikaanse 'Church World Service' een onderzoek in de Bovenwindse en Benedenwindse eilanden. Dit had plaats in het kader van een nieuwe sociaal-economische planning. Als vervolg op dit onderzoek organiseerde een Caribisch comité voor gezamenlijke christelijke aktie een beraad over de kerkelijke activiteiten op sociaal gebied in het oostelijk deel van het Caribisch gebied. Het was niet de eerste keer dat op dit vlak werd vergaderd. De eerste oecumenische samenkomst in het Caribisch gebied had in 1957 te Porto Rico plaats, en stond onder leiding van het onderzoeksecretariaat van de Internationale Zendingsraad. In 1959 werd het Caribische comité voor gezamenlijke aktie opgericht, terwijl in 1964 een program voor christelijk gezins- en familieleven en een verenigde theologische hogeschool begon. En in 1969 volgde dan de 'christelijke aktie in het oostelijk Caribisch gebied' (Cadec), waarvan de titel later werd veranderd in 'christelijke aktie voor ontwikkeling in het Caribische', omdat de aktieradius niet alleen beperkt bleef tot de oostelijke landen, maar ook andere gebieden zoals de Nederlandse erbij betrokken werden. De activiteiten van de Cadec beslaan vier terreinen: studie en consultatie; training en verspreiding van informatie; ontwikkelingsprojecten; programma's voor belangrijke structurele veranderingen. Zij omschrijft haar doelstelling als volgt:

„het verbreden van de capaciteiten van het volk op lokaal niveau om inheemse ontwikkelingsinspanningen te verwekken en te ondersteunen, het voorzien in de behoefte aan de nodige katalysatoren voor ontwikkeling, het bijdragen tot het materiële welzijn van het volk in de samenleving, de formatie van een veelomvattende deelname in het sociale proces en de verzoening tussen van elkaar vervreemde groepen in de samenleving.” 3)

De Cadec is dan in verschillende landen werkzaam en ondersteunt een crèche, gemeenschapscentrum, hospitaal, schoenmakerij, lagere school,

handenarbeid, coöperatiewerk, vorming van volwassenen, importvervangende groenteteelt. De onderafdelingen – of liever de werkkanalen – zijn: de 'Caribbean Christian Communications Network' (gericht op primaire communicatiekanalen, vormingsinstituten, de massamedia en landelijke gemeenschapsontwikkeling), de 'Caribbean Community Appeal' (zorg voor de nodige fondsen uit het eigen gebied), de oecumenische organisatie voor jeugdwerk in het Caribische, het bureau voor de vernieuwing van de opvoeding en tenslotte de vrouwenorganisatie van de Caribische kerken. De onderwerpen van de verschillende publicaties zijn de onderontwikkeling van de landbouw, visserij, voedselvoorziening, onderwijs, werkgelegenheid, industrialisatie. Projecten voor de toekomst staan in het kader van bevolkingspolitiek, verantwoord ouderschap, spreiding van economische, politieke en sociale macht, handel en buitenlandse investeringen, opvoeding en gemeenschapsontwikkeling, technologie en toerisme.

In 1973 heeft de Cadec een symposium gehouden over de participatie van de niet-stedelijke bevolking in de ontwikkeling. Een van de aanbevelingen stelt, dat het Caribisch gebied een eigen structuur en cultuur moet ontwikkelen:

„Dit proces eist een fundamentele bevrijding van de opgelegde en geïmporteerde waarden en macht, die momenteel de richting van de ontwikkeling in deze streek bepalen.” 4)

De economische ontwikkeling moet gericht zijn op waarden die de mens aanspreken en het menselijke ontwikkelen. Dit in tegenstelling tot het patroon van de metropolitane landen, die in weelde leven en misbruik van de hulpbronnen maken.

De Cadec wil fungeren als een 'change-agent' in het Caribisch gebied. Zij hanteert begrippen als ontwikkeling, bevrijding, bewustwording en ontwikkelt activiteiten op het vlak van de micro- en macro-sociale omstandigheden. Wij zullen later nog terugkomen op de termen ontwikkeling en bevrijding.

Oecumenisch beraad

In november 1971 werd onder leiding van de Caribische Raad van Kerken en Sodepax op het eiland Trinidad een oecumenisch beraad gehouden. Er namen 25 kerken uit 16 landen aan deel. Er waren voorbereidende studies rondgestuurd, waaronder 'Op zoek naar nieuwe perspectieven'

van I. Hamid, 'Politiek en de kerk in het Caribische' van S. Goodridge en 'Bevrijding of ontwikkeling' van M. Mc. Cormack.

Het doel van het beraad was:

- „1) getuigenis af te leggen van de wil en de gerichtheid van de kerken om voor hun deel de verantwoordelijkheid te aanvaarden in het proces van menselijke vervulling en in sociale en economische ontwikkeling;
- 2) om gezamenlijk onder leiding van deskundigen op allerlei gebieden (theologie, sociologie, anthropologie, economie en politiek) te studeren op de problemen en mogelijkheden voor ontwikkeling in het Caribisch gebied;
- 3) om de wegen te bepalen voor de expressie van Caribische deelname en toewijding aan de ontwikkeling van het Caribische in termen van menselijke vrijheid en rechtvaardigheid;
- 4) om plannen te beramen voor strategieën voor oecumenische acties tot het bereiken van deze doeleinden in samenwerking met nationale programma's, internationale instellingen en instituten.” 5)

I. Hamid analyseert in zijn studiebijdrage de geschiedenis van de kerken in het Caribisch gebied en constateert, dat er door de kerken een valse verdeling tussen lichaam en geest is ingevoerd, dat de innerlijke behoefte van de ziel het uitgangspunt voor het kerkelijk werk was, dat de individualistische uitleg van het Evangelie de mens tegen zijn broeder opzette en dat de merkwaardige leer der uitersten een valse hoop opriep en bedwelmend werkte. Voor de theologie in de toekomst stelt hij, dat de kerken verantwoordelijkheid moeten dragen voor de toekomst, dat de nadruk op de menselijke trekken van de mens moeten liggen, dat de incarnatie opnieuw omschreven zou moeten worden, dat de theologie gedékoloniseerd dient te worden en dat in de liturgie veel aandacht moet worden besteed aan het thema van de bevrijding. Hij sluit zijn studiebijdrage af met:

„Onze hoop is gevestigd op God, onze Bevrijder, die belooft ons werkelijk vrij te maken en die werkt aan deze vrijheid in ons midden en ons roept om te delen in zijn bevrijdende activiteit.” 6)

Goodridge brengt naar voren, dat de institutionele kerken zich zelden op het structurele vlak hebben begeven en vooral aan de kant van de overheid hebben gestaan, zodat problemen als slechte behuizing, werkloosheid, ondervoeding en sociale onrechtvaardigheid nauwelijks aandacht hadden in de kerken. Deze handelskerken lieten zich weinig in met de politiek en macht. Hij vraagt dan aandacht voor het gebruik van de macht, de verhouding tussen kerk en staat, de nationalisering van de

religie, de opheffing van de sociale noden, de industriële aanpak. Als slotconclusie stelt hij:

„Integendeel, de gevestigde kerken in het Caribische hebben historisch gezien niet een continue houding van sociale en politieke kritiek ingenomen.” 7)

Interessant om te vermelden is, dat de lezingen van het beraad als titel hadden: ‘rechtvaardigheid, bevrijding en het Evangelie’ (dr. R. Neehall), ‘het zoeken naar identiteit in en voor het Caribische’ (S. Ramphal) en ‘conscientization’ (‘bewustwording’) (bissch. Roque Adames). Hiermee worden de onderwerpen aangegeven.

De resoluties van het beraad cirkelen rond vijf onderwerpen, namelijk: de identiteit van de mensen in het Caribisch gebied; volledige participatie van alle mensen in het ontwikkelingsproces; de economische prioriteiten en structuren; de rol van de kerken; de Caribische eenheid en macht. Het lijkt ons het beste dat wij enkele resoluties vermelden om het veelzijdige spectrum van de consultatie te laten zien. Aan bod kwamen: verweer tegen vreemde levensstijlen; nadruk op Caribische produktie; streven naar fondsen uit de eigen regio in plaats van kapitaalvoer uit het buitenland; afnemende afhankelijkheid van een buitenlandse clerus; gebruik van Caribische liturgie; emancipatie van de vrouw; positie ten opzichte van ‘Black Power’ en radicale bewegingen; volwassenen-vorming; gebruik van lokale produkten; einde van land- en grondspeculatie; bevordering van het coöperatiesysteem; betere opvoeding- en onderwijsmethoden; prijscontrole en uitroeiing van het plantagesysteem; bevordering van kleine lokale industrie; sociale rechtvaardigheid; gebruik van de basistalen op de scholen; contacten met Cuba; coöperatie in plaats van competitie tussen de Caribische landen.

De gedachte achter de vele resoluties is als volgt uitgesproken:

„een context te scheppen waarin een maximale vervulling van menselijke mogelijkheden (geestelijk, cultureel, sociaal, economisch en politiek) te verwezenlijken is.”

Bevrijding wordt gelijkgesteld met totale ontwikkeling en het beraad gebruikt ook het woord ‘bevrijdende ontwikkeling’:

„Bevrijdende ontwikkeling, op gang gebracht door het Caribische volk voor het welzijn van allen, vooral voor de armen en machtelozen, dat was het fundamentele getuigenis van de Caribische oecumenische consultatie voor

ontwikkeling. Het was een appèl tot de Caribische kerken voor een revolutionaire uitbreiding van hun verantwoordelijkheid en aktie in de beweging voor een rechtvaardige en menselijke samenleving.” 8)

Caribische Raad van Kerken

In aansluiting op de oecumenische consultatie vond een vergadering plaats ter oprichting van een Raad van Kerken voor het Caribisch gebied. Vertegenwoordigers van de Engelse en Nederlandse landen waren ervoor uitgenodigd. Bij die gelegenheid werden twee lezingen gehouden. A. Smith sprak over de vernieuwing van de kerk in het Caribische. Hij constateert een overdosis aan afhankelijkheid op het gebied van financiën, liturgie, historie, personeel en cultuur. Een tweede negatieve factor is de fragmentatie in het Caribisch gebied, wat blijkt uit de vele kerkgenootschappen, instituten, verschillende wijzen van aanpak en methodiek. Hij brengt dan naar voren, dat voor de toekomst belangrijk zijn: een nieuw zelfbewustzijn (om een eigen geschiedenis te maken, om af te komen van bevoogding); een nieuw begrippensysteem (radicaal ander taalgebruik, andere uitleg van de bijbel, een andere theologie met nadruk op de diaoloog); nieuwe religieuze benadering (eigen symboliek, veel meer lichamelijkheid); nieuwe benadering van zending en ambt (meer maatschappijgericht).

M. de Verteuil sprak over: toekomstige oecumenische ontwikkelingen in het Caribisch gebied en pleitte voor een eigen spiritualiteit voor het Caribische, gebaseerd op de levensstijl van de Caribische mens.

De Caribische conferentie van kerken in oprichting wil ook contacten gaan onderhouden met de Franse en Spaanse landen van het Caribisch gebied. De taalbarrière mag niet verhinderen, dat coördinatie en samenwerking gaan groeien. Wat ideeën en strevingen betreft stelt de conferentie zich geheel achter de oecumenische consultatie en de Cadec. De oecumenische commissie voor zending in het Caribisch gebied en het Zuid-Caribisch christelijk instituut voor religieuze en sociale studies hadden kort na 1960 reeds studies gemaakt van bepaalde problemen in het Caribisch gebied, waaronder studies over het Hindoeïsme en de Islam in het Zuid-Caribisch gebied, de Afrikaanse religieuze achtergrond en het christendom, seculaire ideologieën en politieke verantwoordelijkheid, de jeugd in het Caribisch gebied, christelijk gezinsleven tegen de Hindoeïstaans-Caribische achtergrond.

In dit kader is vermeldenswaard, dat de Antilliaanse bisschoppenconferentie van 1969 zich heeft uitgesproken over de 'Black Power', omdat in dat jaar de activiteiten van deze radicalere groep grote aandacht vroeg. De bisschoppen bekennen, dat ook de kerken zich bezondigd hebben aan racisme en onrecht.

„Met dit voor ogen blijft de kerk haar diensten aanbieden op het vlak van opvoeding en sociale ontwikkeling. Laten alle mensen van goede wil aan dit opbouwwerk meedoen. Laten al degenen die gezegend zijn met de goederen van deze wereld zich bewust zijn van hun bijzondere verplichting en verantwoordelijkheid.”⁹⁾

Voor de algemene bisschoppenconferentie te Rome in 1971 bracht de Antilliaanse afgevaardigde een rapport mee en legde met betrekking tot de onrechtvaardigheid in de wereld de terreinen van uitbuiting en politieke overheersing bloot. Belangrijk zijn: opvoeding tot rechtvaardigheid, getuigenis van rechtvaardigheid, samenwerking op internationaal oecumenisch vlak. Voor het forum van de vergadering pleit hij voor soberheid, bezinning en hervorming binnen de kerk en een grotere toeëigening van de sociale problemen, met de bedoeling dat de kerken hierin verandering brengen op basis van 'Populorum Progressio' en 'Pacem in Terris'¹⁰⁾.

ONTWIKKELING EN BEVRIJDING

Nu wij hebben gezien waaraan in de kringen van de Cadec, de oecumenische consultatie en de Caribische conferentie van kerken gedacht wordt en de verschillende richtingen kunnen onderkennen, willen wij overgaan tot de behandeling van de begrippen ontwikkeling en bevrijding.

Ter voorbereiding van de oecumenische consultatie schreef M. Mc. Cormack een studiebijdrage over 'bevrijding of ontwikkeling'¹¹⁾. Hij stelt:

„Het fundamentele probleem waarmee het Caribisch gebied geconfronteerd wordt, is niet onderontwikkeling, maar afhankelijkheid. De oplossing daarvoor is niet ontwikkeling, maar bevrijding.”

De drie componenten van ontwikkeling zijn volgens hem: de idee van vooruitgang; de waarde van de technologie; het doel van de modernisatie. Hij vindt, dat deze drie uitgangspunten eigenlijk geen wortels hebben in de onderontwikkelde landen en daardoor vervreemdend werken. Zijn kernbegrip is de afhankelijkheid. De afhankelijkheid treedt aan het

licht op het gebied van de politiek, de cultuur, de economie en de religie. Hierdoor ontstaat een intern kolonialisme en alleen vooruitgang voor een middenklasse, terwijl het proletariaat rustig kan aangroeien. De dienstbare mens komt niet vooruit en vervreemdt steeds meer van eigen land. Mc. Cormack vindt, dat de echte problemen pas aan bod komen wanneer men bevrijding nastreeft. Een analyse van de problematiek en een diagnose en oplossing moeten gebaseerd zijn op een nieuw humanisme dat steunt op de waardigheid van de mens. De kerken moeten een bijdrage leveren aan de bevrijding en directief optreden. Een verdere strategie voor de bevrijding geeft hij niet.

Zonder dat Mc. Cormack goed definieert wat bevrijding dan wel is, kunnen wij verder gaan op zijn onderscheid tussen ontwikkeling en bevrijding. Het ideaal en de doelstellingen van de ontwikkeling gaan uit van de gelijkheid van de ontwikkelingslanden met de ontwikkelde westerse landen. De themata van die ontwikkeling zijn dan: rijkdom, overvloed, macht, invloed, kapitaalvorming. De ontwikkelingslanden gaan zien, dat dat ideaal niet alleen niet haalbaar is, maar zelfs niet meer te verkiezen is. Niet alleen omdat het geïmporteerde idealen zijn, maar nog meer omdat het vreemde, vervreemdende elementen zijn, die onaangepast zijn aan de lokale situatie.

De sterke behoefte aan mogelijkheden van een eigen ontwikkeling en eigen wegen van vooruitgang wordt tegengewerkt door de afhankelijkheid op de vele terreinen van het leven. Tegen deze afhankelijkheid komt weer het verlangen naar een eigen identiteit in opstand. Voor het Caribisch gebied geldt, dat de bevrijding gezocht moet worden op het vlak van de identiteit. Vele malen kwam dat naar voren in de resoluties, samenvattingen en meningen van de diverse Caribische instituten.

DE NORM VAN GELIJKVORMIGHEID

De identiteit kan worden gezocht in de eigenheid en in de gelijkvormigheid. Tot op heden heeft in het Caribisch gebied de gelijkvormigheid de overhand gehad. De norm van woord en daad is de gelijkvormigheid van woord en daad met het buitenland. De mensen willen meetellen, meedoen, niet aangezien worden voor achtergeblevenen. Dit vindt zijn oorzaak in de continue impuls van de overheersende metropool-cultuur. Het

onderwijs, de vrijetijdsbestedingsvormen, de eetgewoonten, de jeugdcultuur, de consumptie zijn sterk beïnvloed door het buitenland, zodat de mens nauwelijks aan het metropole cultuurpatroon kan ontkomen.

Door de aantrekkelijkheid van het buitenlandse en het afstotende van de eigen situatie wanneer er een confrontatie plaats heeft, vervreemdt de Caribische mens van zichzelf en zijn volk. De norm van gelijkvormigheid en behoefte aan gelijkheid is de aanpassing die nodig is om enige zekerheid in de culturele wanorde te vinden. De gevolgen hiervan zijn: weinig aandacht voor de meest voor de hand liggende problemen; een buitenlandse taxatie van de interne situatie; identiteitsverlies; overdosis van buitenlandse beïnvloeding; emigratie naar andere landen; vakkeuze met ontspanningsmogelijkheid naar het buitenland; keuze voor industrialisatie en technologie; behoefte aan consumptie en genot; toeleg op bezit en kapitaal.

EMANCIPATIE

De volken van het Caribisch gebied zouden geholpen zijn wanneer zij de norm van gelijkvormigheid verleggen naar de norm van de eigenheid. Dat betekent, dat bevrijding of 'liberation' eist, dat alle vervreemdende elementen dienen te worden weggewerkt. De vervreemdende elementen komen dan voornamelijk voort uit de sterke historische gebondenheid aan Europa en Amerika.

Toen in Suriname de slavernij werd afgeschaft, kwam een suggestief woord in zwang, namelijk emancipatie. Dit woord betekent vrijmaking en tegelijk gelijkstelling. De volken van het Caribisch gebied zullen hun waardigheid en vrijheid terugvinden wanneer zij zich bevrijden of bevrijd worden van de sterke vreemde invloed. De maatschappijen van de verschillende Caribische landen zijn nog jong en hebben een hoogst merkwaardige groei, omdat zij kolonies waren met een geïmporteerde bevolking. De vooruitgang en ontwikkeling van het land kan alleen maar als middel dienen om de opbouw van een volk te stimuleren. Deze groei kan zich pas vrij ontwikkelen wanneer de belemmeringen van bevoogding, manipulatie, vervreemding worden weggenomen. Wanneer de volken zich daartoe zouden zetten, dan vindt er bevrijding plaats en kan de Caribische mens in waardigheid en vrijheid leven.

SLOT

De drie instanties die wij hebben genoemd, brengen een eigen inhoud van bevrijding tot uitdrukking. Er wordt niet gesproken van geweld, machts-tirannie en ondergrondse bevrijdingsbewegingen. Steeds wordt benadrukt, dat iedereen een eigen taak heeft en het in het belang van de regio en natie is dat men actief betrokken is bij dit veranderingsproces. Het is te waarderen, dat in het Caribisch gebied van kerkelijke zijde veel studie en reflectie wordt ondernomen om een weg tot oplossing te vinden. Ongetwijfeld zal dit begin doorwerken in het leven van de kerken, vooral op het gebied van een eigen theologie, liturgie en taakverdeling. Langs die kant kunnen de kerken een grote bijdrage leveren aan het ontwikkelingsproces naar eigen identiteit en zullen zij bevrijdend – in naam van het Evangelie – kunnen handelen.

Voor de toekomst houdt dit in, dat er moet worden gezocht naar een goede strategie van verandering. Uit de behandeling van de drie instanties is naar voren gekomen, dat ontwikkeling, vooruitgang, bevrijding en aanpassing vaak als hetzelfde worden gezien. Het zou goed zijn als men tot strakkere formuleringen kwam en de systemen, middelen, het tempo en het instrumentarium van de verandering kon aanreiken. Dit zal de taak voor de toekomst zijn. Langs die weg zal het Evangelie in woord en daad bevrijdend handelen zijn voor het Caribisch gebied. Dan zal niet meer gezegd kunnen worden:

„In dit land openen wij de voren.
Wij kweken gewassen, wij bouwen huizen,
wij ontwikkelen gezinsleven
en wij doen dat alles niet zo slecht.
In feite maken we goede vooruitgang.
Maar toch – wij zijn niet gelukkig.”¹²⁾

- 1) Carifta and the New Caribbean. Uitgave van het Commonwealth Caribbean Regional Secretariat. Georgetown 1971.
- 2) Caribbean Contact. Maandblad. Barbados mei 1973 p. 12-13.
- 3) Gisra. Georgetown december 1972 p. 47-48.
- 4) Action for Community in the Caribbean. Cadec. Barbados 1973 p. 32.
- 5) Called to be. Official Report. Cadec. Barbados 1972 voorwoord.
- 6) Hamid, I.: In Search of New Perspectives. Cadec. Barbados 1971 p. 19.

- 7) Goodridge, S.: Politics and the Caribbean Church. A Confession of Guilt. Cadec. Barbados 1971 p. 15.
- 8) Called to be. Barbados p. 3, 5 en 12.
- 9) Katholiek Archief. Amersfoort 1969, kols. 1044-47.
- 10) The Catholic News. Weekblad. Port of Spain (Trinidad) 11 november 1971 p. 10.
- 11) Cormack, M. Mc.: Liberation or Development. Cadec. Barbados 1972.
- 12) Gedicht van Elisabeth Clarke. In: New Writing in the Caribbean. Edited by A. J. Seymour. Carifesta 1972. Guyana 1972 p. 60-62.

Boekbesprekingen

G. Puchinger, „Zending en Ontwikkeling”, W. D. Meinema, Delft 1972.
373 pagina's, met personenregister. f 17,90.

De historicus dr. G. Puchinger publiceert met vrijwel jaarlijkse regelmaat interviews over actuele onderwerpen. Zo kwamen achtereenvolgens o.m. uit: Gesprekken over Rome-Reformatie, Christen en Secularisatie en Christen en Kunst.

Het patroon van ieder boek is vrijwel steeds hetzelfde: een zeer korte inleiding over het onderwerp van de schrijver zelf, vervolgens interviews met een aantal bekende persoonlijkheden. De interviews worden letterlijk weergegeven, doorspekt met persoonlijke indrukken van de schrijver.

De formules van Puchinger doet het blijkbaar goed en ze heeft ook inderdaad veel voor. Het leest gemakkelijk en men neemt en passant allerlei belangwekkende details over de geïnterviewden mee. Daar staat dan weer tegenover dat grote gedeelten van de gesprekken niets met ontwikkeling of zending te maken hebben. Nadeel is voorts dat nergens diepgaand en met enige systematiek het probleem uit de verf komt.

Met het onderwerp „Zending en Ontwikkeling” waagt Puchinger zich buiten het hem vertrouwde terrein van de vaderlandse politiek en kerk. Het is duidelijk te merken dat hij dit nieuwe terrein slechts oppervlakkig heeft verkend. Hij treedt bijvoorbeeld nergens met zijn gesprekspartners in discussie. Een gesprek als dat met mr. Wagner, president-directeur van de Koninklijke Shell, levert niets op voor het beter verstaan van de verhouding zending – ontwikkeling. Of het moest zijn dat in de overschatting van de positieve rol die zijn concern in de arme landen zou spelen, een enorme zendingstaak voor de kerken openbaar wordt. Maar dat bedoelen noch Puchinger, noch Wagner.

Te betreuren is, dat in dit boek zo weinig doorklinkt van de referaten van het Congres van oud-leden van de S.S.R. waarvoor deze gesprekken de voorbereiding vormden. Wel zijn enkele van deze referaten in uitgewerkte vorm verschenen, namelijk het gemeentecahier van prof. Verkuyl: „Onderweg naar een wereldsamenleving” en de lezing van dr. Van den Heuvel, verschenen onder de titel: „Naar een nieuw zendingstijdperk?”. Maar van de inhoud van deze referaten klinkt in het boek vrijwel niets door.

Het boek bevat wel veel interessante gesprekken, waaronder die met Kenneth Kaunda, Goudzwaard, Tinbergen, Verkuyl en Bas de Gaay Fortman er uit springen. Maar de 23 pagina's die het gesprek met prof. Verkuyl in beslag nemen bevatten geen enkele vraag over de verhouding zending – ontwikkeling, zodat een kans gemist is om uit de mond van een van de beste kenners van dit vraagstuk zijn visie op te tekenen.

Het voornaamste gebrek van het boek is dat zowel zending als ontwikkeling teveel in de categorieën van hulp en kennisoverdracht worden getrokken. De diepingrijpende veranderingen die in de westerse wereld nodig zijn, komen veel te weinig aan bod. Als het om de zending gaat, is steeds de vraag of zending voldoende aan ontwikkelingshulp doet en of ze het goed doet. Maar de kernvragen die cirkelen om zending en ontwikkeling in het perspectief van de komst van het Koninkrijk Gods worden nergens gesteld en dus ook nergens beantwoord. Zending blijft een individuele aktie waaraan hulpverlening toegevoegd wordt.

Zending in zes continenten is voor Puchinger nog een onbekend begrip.

Dit boek had vóór 1966 geschreven kunnen zijn. Het heeft te weinig meegenomen van wat na „Church and Society”, na Uppsala en Montreux en na het ontstaan van bewegingen als „Priesters voor de Derde Wereld” is opgekomen. Het motto van het boek is de barmhartigheid die de barmhartige samaritaan aan het slachtoffer bewijst. Hoewel ik niets tegen deze barmhartigheid heb, schiet ze tekort om de structurele kant van de wereldnood te onderkennen. Het motief voor de gerechtigheid en de noodzakelijke bekering van de westerse mens, die hem tot in zijn diepste wezen moet omkeren, komen te weinig tot uitdrukking. Hier kan het gemis aan inzicht en visie van de schrijver niet opgeheven worden door de kwaliteit van de gesprekspartners.

Al met al: het blijft een interessant boek, maar de kans om een goed boek over zending en ontwikkeling op de markt te brengen is mislukt.

C. H. Koetsier

Bas de Gaay Fortman, Derde wereld in beweging. Bericht uit Zambia.

Het Wereldvenster, Baarn 1972, 110 pp. f 12,50.

Dit boekje, verschenen in de serie „Anatomie van de toekomst”, wil een indruk geven van de wijze waarop een arm land zelf bezig is met zijn problemen. Vijf hoofdstukken behandelen achtereenvolgens: natievorming, strijd tegen armoede en onderontwikkeldheid, ontwikkelingshulp in de praktijk, ontworsteling aan het westerse christendom, speerpunt van het vrije Afrika. De schrijver heeft als 'senior lecturer' en 'acting Head of the Department of Economics' aan de universiteit van Lusaka de problemen van Zambia van binnenuit leren kennen (1967—1971). Het aardige van dit boekje is, dat het, aanknappend bij eigen ervaringen en concrete observaties, zowel het bijzondere karakter van Zambia (grenzend aan vijf door blanke minderheidsregeringen gedomineerde landen) beschrijft als ook de „gewone” problemen van een arm land in Afrika. Het bijzondere is echter, dat de schrijver er in geslaagd is om, terwijl hij boeiend en soms verrassend de concrete problematiek van Zambia presenteert, duidelijk te laten worden, dat het tegelijk gaat om „ons” probleem. Men zou verwachten, dat de schrijver als econoom onderontwikkeldheid vooral als een economisch probleem zou beschouwen. Dat is niet het geval. Voor hem is het zogenaamde ontwikkelingsvraagstuk in wezen een politieke kwestie, zowel internationaal als binnenlands. Ontwikkelingshulp, nu vaak eerder een belemmering dan een echte bijdrage, kan pas tot zijn recht

komen binnen een eigen Zambiaanse ontwikkelingspolitiek. Hij heeft veel kritiek aan het adres van de buitenlandse deskundigen, waarvan hij velen bestempelt als „internationale ontwikkelingsprofiteurs”. Een pluim krijgen echter de Israëli's en de jongerenvrijwilligers, terwijl de Chinezen gewaardeerd worden als mensen, die bezig zijn een nieuw beeld van de ontwikkelingswerker te scheppen. (Waardering voor hun werk en hun wijze van aanpak, hoeft ons er echter nog niet naïef toe te brengen om aan te nemen, dat de Chinezen naar Afrika zijn gekomen „enkel en alleen” om een spoorlijn aan te leggen (p. 99). Is het niet wat te simpel om te vergeten, dat zij tenslotte ook nog een politiek-ideologisch machtssysteem vertegenwoordigen?)

Dat politiek werkelijk invloed kan uitoefenen, wordt gedemonstreerd aan het Cabora Bassa project in Mozambique, waaruit zich onder invloed van de Zweedse jeugd en regering en het meesterlijk spel van president Kaoenda van Zambia, zowel de Zweedse als Italiaanse ondernemingen hebben teruggetrokken.

De schrijver heeft veel sympathie voor het „Zambiaanse Humanisme”, waarin de levensstandaard van iedere individuele Zambiaan gaat boven het nationale inkomen, ofschoon niet duidelijk wordt in hoeverre Kaoenda hierin gevolgd wordt door de elite en de massa. De idee blijkt hier ook mooier dan de werkelijkheid te zijn (zie p. 58).

Dat de schrijver geen economische monomaan is, blijkt ook uit de aandacht, die hij heeft voor de factor religie. In het hoofdstuk „Ontworsteling aan het westers christendom” worden veel behartenswaardige dingen gezegd. Niet iedere vorm van christendom, dat aangeboden wordt, blijkt een blijde boodschap te zijn. „Ik geloof, dat zending en missie de mensen niet ongelukkig, maar gelukkiger moet maken. Dat kan alleen als de zendelingen zichzelf betrekkelijk zien” (p. 76). Door hun eigen kerkhistorie en kerkvorm vaak te absoluut te stellen, hebben de westerse geloofsverkondigers een stuk zendingsimperialisme gedemonstreerd. Een voorbeeld hiervan zijn de 'ziphunzitso za Ku Dordt', de Dordtse Leerregels, compleet met de artikelen tegen de Remonstranten, en dat alles in het Nyanja (p. 85). Met de Zuid-afrikaanse theoloog Daneel is schrijver van mening, dat de Rooms-Katholieke missie er (in Rhodesië) beter in geslaagd is dan de Nederduitse Gereformeerde zendingskerk om aan te sluiten bij het verleden en de goede elementen in de culturele expressie. Maar in het algemeen constateert de schrijver tegenover de zwakheid van de zendingskerken de bloei van de onafhankelijke kerken, die de Afrikanen aanbieden wat ze wensen, namelijk een religie voor elke dag. Wat gezegd wordt over „apartheid en de kerken” kan een mens alleen maar stil maken en een christen door en door beschaamd: „Er is slechts weinig hoop dat de kerken in Zuidelijk Afrika de blanken van hun racisme zullen genezen. Onze hoop is op de vergevingsgezindheid van de onderdrukte zwarte volken” (p. 83). Treffend is in deze samenhang wat gerapporteerd wordt over het „Manifest van Lusaka” (1969) en de derde conferentie van de niet-gebonden landen te Lusaka in 1970. De zwarte volken hebben de hoop nog niet helemaal opgegeven. Terwijl ze zich in en met de bevrijdingsbewegingen mentaal en militair voorbereiden op

een eventuele harde confrontatie, willen ze, met een beroep op het geweten van Zuid-Afrika en Portugal en verder van het hele Westen, hun zaak nú nog beschouwen als een strijd van recht tegen onrecht. Wordt dit onrecht echter niet op korte termijn opgeheven, dan zal niets anders overblijven dan een bloedige strijd van zwart tegen blank.

Enkele vragen en opmerkingen: blijft het tribalisme zolang het een kwestie is van machtsstrijd tussen leiders werkelijk ongevaarlijk? (p. 34). Heeft Afrika niet een schreeuwende behoefte aan betrouwbare, toegewijde en onzelfzuchtige leiders op alle niveaus van het kaliber van Nyerere en Kaoenda? Waar een arm land behoefte aan heeft, is niet een elite die vecht om eigen positie en invloed, maar leiders die vóór en met het volk de lasten van de ontwikkelingsstrijd willen dragen. „Zambiaans Humanisme” op papier kan hier geen oplossing brengen, al is anderszijds een eigen ontwikkelingsideologie en -politiek broodnodig. Een echt transformatieproces zal slechts op gang komen door „getransformeerde” mensen. De „wereld in beweging” heeft bewogen mensen nodig, een nieuw soort mens, en zou hier „niet primair de taak van de christelijke kerken liggen (naast het aanpakken van concrete projecten met name in 'nieuwe' of 'vergeten' gebieden)? En terloops: omdat econoom zijn een „frusterend beroep” wordt genoemd (p. 50), zullen de sociologen de sneer aan het adres van de „sociologie” (p. 31—32) wel niet helemaal au sérieux hoeven te nemen en de culturele antropologen er geen kwaad in zien om van „voorouder-verering” te blijven spreken (p. 84).

Al met al een eerlijk, genuanceerd en boeiend geschreven bericht, dat veel feiten in een inzichtelijke samenhang plaatst. Het laat niet alleen de „derde wereld in beweging” zien, maar dwingt ook ons aan die beweging bewust deel te nemen.

F. J. Verstraelen

Aan dit nummer werkten mee:

- C. S. I. J. Lagerberg,
opgeleid tot indoloog in Leiden; thans werkzaam als wetenschappelijk hoofdmedewerker voor ontwikkelingseconomie aan de universiteit in Tilburg.
- J. Verkuyl,
hoogleraar missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.
- G. Dietrich,
verbonden aan het Christian Institute for the Study of Religion and Society te Bangalore, India voor research-werk; zij heeft haar onderzoek vooral geconcentreerd op het thema van dit artikel.
- R. W. Gillett,
directeur Misión Industrial, Porto Rico.
- L. J. Hogebrink,
secretaris Raad voor de zaken van overheid en samenleving van de Ned. Hervormde Kerk.
- J. Vernooij,
studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; doctoraal missiologie 1969; momenteel werkzaam in de pastorale te Paramaribo, Suriname.

Ter inleiding

Dit nummer van „Wereld en Zending” is niet gewijd aan één thema zoals dat zo vaak gebeurt met dit tijdschrift, maar het is gewijd aan verschillende themata.

In de eerste plaats publiceren wij de voorstellen die in juni 1971 in Driebergen werden geformuleerd in een consultatie van de Indonesische Raad van Kerken en de Nederlandse Raad van Kerken en die door een werkgroep werden uitgewerkt en door beide raden werden aanvaard. Nu allerlei subcommissies werden benoemd voor de bespreking van de betreffende onderwerpen met de betrokken instanties in Nederland en in Indonesië leek het ons nuttig om deze voorstellen te publiceren, zodat onze lezers met de uitwerking van deze voorstellen kunnen meeleven.

Een van de onderwerpen die in Driebergen ter sprake kwamen betrof de situatie van de hier te lande vertoevende ex-K.N.I.L.-militairen en hun nakomelingen. Behalve de voorstellen van de bovengenoemde werkgroep nemen wij daarover ook een artikel op van de oud-voorzitter van I.C.C.A.N., het 'Interkerkelijk Contact-Comité Ambon-Nederland', dr. Jelle Berg. De nu zeventigjarige dr. Berg heeft als arts in Oost-Indonesië veel contact gehad met de Molukkers. Die ervaring bewoog hem om in Nederland sociaal en pastoraal veel voor de ex-K.N.I.L.-militairen te doen. Zijn artikel draagt de sporen van een bijzondere betrokkenheid met deze groepen. Zijn doel is om de Molukkers de vraag voor te leggen of het getij niet gekeerd is en of het niet nodig is hun houding te wijzigen en positief mee te werken aan een toenadering tot de kerken, de samenleving en de regering van Indonesië.

Het derde artikel heeft evenals de beide eerste een bijzondere actualiteit. De gebeurtenissen die zich in Chili voltrokken, hebben in Nederland sterke repercussies gewekt. Wij hebben in verband daarmee gemeend ook een reactie uit de Rooms-Katholieke gemeenschap te moeten opnemen. Vlak na de martelgang van President Allende schreef de best-geïnformeerde Katholieke missioloog, drs. R. G. van Rossum, op ons verzoek het artikel dat wij hierbij plaatsen en tevens ter discussie stellen.

Dr. A. Wessels uit Beirut zond ons een levendig verslag van de conferentie van christenen en moslims die van 12-18 juli 1972 in Brummana, Libanon werd gehouden. Dr. Wessels is in sterke mate betrokken bij deze dialoog in de Arabische wereld en vanuit die ervaring en positie heeft hij een artikel geschreven voor ons tijdschrift dat het gebeuren in Brummana op indringende wijze beschrijft.

Dr. P. Bolink uit Zuid-Afrika zond ons een artikel dat ingaat op een discussiethema dat in toenemende mate aan de orde komt in heel Afrika. Er vindt een revaluatie plaats van de Afrikaanse archaische religies. Vele Afrikaanse theologen publiceren in de laatste tijd bijdragen die ons kunnen helpen bij deze revaluatie. Een van de belangrijkste vragen die in de revaluatie op gang is gekomen, namelijk de vraag of de traditionele voorstelling dat de hoogste godheid in de archaische religies van Afrika een verre, onbewogen, rustende god is, wordt in het artikel van Bolink centraal gesteld. Dr. Bolink's artikel schetst niet alleen de gevoeligheid waarmee dit onderwerp op de agenda komt, maar levert ook een bijdrage in de bezinning op dit thema. Het is onze bedoeling om later ook op bijdragen te letten van Afrikaanse theologen over dit onderwerp.

Drs. G. Verstraelen-Gilhuis was samen met haar echtgenoot voor bepaalde studieprojecten in Zambia toen daar de Livingstone-herdenking plaatsvond. Haar artikel geeft op zeer levendige wijze weer hoe de figuur van Livingstone door Afrikanen wordt gewaardeerd en op welke wijze de actualiteit van zijn benadering wordt benadrukt door hen die in de jonge Afrikaanse staten de hoogste verantwoordelijkheid dragen.

Tenslotte vindt u in dit nummer enkele boekbesprekingen en boekaan kondigingen.

J. Verkuyl, eindredacteur

De consultatie tussen de Indonesische en Nederlandse Raad van Kerken betreffende de verhouding Nederland-Indonesië en de uitwerking daarvan

I. INLEIDENDE OPMERKINGEN

De consultatie van de Indonesische Raad van Kerken (D.G.I.) en de Nederlandse Raad van Kerken werd georganiseerd op initiatief van dr. T. B. Simatupang, een van de voorzitters van de Indonesische Raad van Kerken. Hij was 'toevallig' in Europa gedurende de woelige dagen waarin President Soeharto een bezoek bracht aan H.M. de Koningin en de Nederlandse regering. In die woelige dagen voltrokken zich allerlei gebeurtenissen, die erop wezen hoe in de herstelde relatie tussen Nederland en Indonesië nog allerlei grieven deze relatie onder druk zetten.

Vanuit bepaalde Molukse groeperingen in Nederland werd een poging gedaan de Indonesische ambassadeur te gijzelen (de zgn. Wassenaar affaire). Het oude zeer dat leeft bij vele in Nederland vertoevende ex-K.N.I.L.-militairen en hun gezinnen liet zich gelden.

Maar er kwam ook veel nieuw zeer in het licht. De kwestie van de politieke gevangenen na de coup in 1965 werd bij die gelegenheid luid aan de orde gesteld. Bepaalde groepen, die zich keren tegen economische hulpverlening aan het huidige regiem in Jakarta en de kritiek van degenen die willen, dat de vorm van hulpverlening kritisch bezien wordt en zowel wat betreft de motieven als de doeleinden ervan moet worden gewijzigd, werd op allerlei wijze gearticuleerd.

In een samenspreking tussen prof. dr. H. A. M. Fiolet, dr. T. B. Simatupang, ds. R. J. van der Veen en prof. dr. J. Verkuyl was de conclusie, dat een van de taken van de kerken in beide landen is om te werken aan genezing der verhoudingen. Bij deze dienst der genezing is het nodig de zere plekken bij de naam te noemen en de middelen ter genezing concreet aan te geven. Vanuit deze achtergrond ontstond de consultatie van Driebergen met vertegenwoordigers van beide kerken, die gehouden werd van 24-26 juni 1971 in Driebergen. Er werd een aantal resoluties geformuleerd, die als uitgangspunt zouden kunnen dienen bij de uitwerking. Zowel in Indonesië als in Nederland werd een werkgroep gevormd, die

de taak had in onderling overleg deze resoluties uit te werken. De voorzitter van de Indonesische werkgroep was prof. dr. P. D. Latuihamallo en de Nederlandse werkgroep bestond uit de volgende leden: prof. dr. J. Verkuyl, voorzitter, drs. C. H. Koetsier, secretaris en als leden: mgr. dr. R. Staverman, Rooms-Katholieke Kerk, vice-voorzitter; drs. H. Bootsma, Hervormde Raad voor de Zending; J. Bos, Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten; E. H. van Eeghen, Stichting Oecumenische Hulp aan Kerken en Vluchtelingen; prof. dr. H. A. M. Fiolet, Raad van Kerken in Nederland; ds. Th. B. W. G. Gramberg, Evangelisch-Lutherse Kerk; ds. J. P. Kabel, Nederlandse Hervormde Kerk; mr. J. A. Mommersteeg, 2e Kamer KVP; mr. M. de Niet, 1e Kamer PvdA; ds. E. van Straten, Doopsgezind; ds. R. J. van der Veen, Nederlandse Zendingsraad; ds. A. Rigtters, Nederlandse Zendingsraad; drs. J. F. Versnel, Vrije Universiteit.

Tweemaal bracht prof. Latuihamallo een uitgebreid bezoek aan Nederland om mee te werken aan de bezinning. In de notulen, die voor u ter inzage liggen, kunt u nagaan welke instanties geraadpleegd zijn om te komen tot definitieve voorstellen.

Wij laten nu de tekst van de door beide werkgroepen vastgestelde voorstellen volgen.

II. A. VOORSTELLEN BETREFFENDE DE IN NEDERLAND VERBLIJVENDE EX-K.N.I.L.-MILITAIRES EN HUN NAKOMELINGEN

In het preadvies van de gezamenlijke consultatie in Driebergen werd benadrukt, dat een *dienst der verzoening* nodig is in de relatie met de Molukse gemeenschappen in Nederland. Hoe men ook het verleden analyseert, één ding is duidelijk, dat er veel fouten gemaakt zijn en dat er veel collectieve schuld opgehoopt ligt, die geleid heeft tot isolement, ernstige vervreemding en zelfs tot daden van wanhoop. Wij mogen echter niet blijven staan bij een analyse van gezamenlijke schuld van de betrokken groepen. Verzoening houdt ook in de vergeving der zonden en het zoeken van reële oplossingen voor de conflictsituaties en het banen van wegen tot opheffing van de gevolgen van gemaakte fouten.

Het beraad in Driebergen was van oordeel, dat het nodig is om mee te werken aan het openen van perspectieven voor de verschillende groeperingen in de Molukse gemeenschap die zich in Nederland bevindt.

De gezamenlijke werkgroepen van de Raad van Kerken in Nederland en van de Dewan Geredja²di Indonesia (Raad van Kerken in Indonesië) en het Indonesisch Episcopaat hebben op basis van de hierbovengenoemde overwegingen een groot aantal hearings gehouden en leggen nu de hieronder volgende voorstellen aan de betrokken instanties voor ter overweging.

I. *Voorstellen betreffende die Molukkers, die willen terugkeren naar hun vaderland*

Niemand weet hoe groot het aantal oudere en jongere Molukkers is en zal zijn dat, als het erop aankomt, zou willen terugkeren naar hun land van herkomst. Maar vast staat, dat er een aantal Molukkers is, dat gaarne terug wil en dat dat aantal zal groeien als de voorwaarden voor de terugkeer zodanig zijn dat er perspectieven zijn voor levensontplooiing voor hen en hun kinderen en hun gemeenschap.

Voor de terugkeer van Molukkers is het nodig om na te denken over de sociaal-economische en de sociaal-psychologische aspecten van de terugkeer. In verband daarmee doen de beide werkgroepen de volgende voorstellen:

a. *Het onderzoeken van de mogelijkheden voor een regionaal ontwikkelingsplan voor de provincie Maluku in Indonesië*

In de opbouwplanning, het Pelitaplan voor de opbouw van Indonesië is voluit ruimte gemaakt voor de ontwikkeling van *regionale* opbouwplannen. Binnen het kader van de Pelita-planning is ook al veel tot stand gekomen van de regionale plannen.

De beide werkgroepen stellen voor in overleg met de betrokken gemeenschappen, met de lokale en regionale autoriteiten en met de centrale overheid, geruggesteund door de ontwikkelingsfondsen der Nederlandse regering een team van deskundigen naar het betrokken gebied te zenden, dat een onderzoek instelt naar de mogelijkheden voor de verbetering en uitbreiding van de regionale opbouw van de provincie Maluku.

Bij de ontwikkeling van zo'n plan zal het uiteraard moeten gaan om de welvaart en het welzijn te bevorderen van de reeds aanwezige bevolking. Maar er zal ook gedacht moeten worden aan het opvangen en integreren van de terugkerende Molukkers.

Het komt ons voor, dat het mogelijk is een interdisciplinair onderzoeksteam samen te stellen dat bestaat uit deskundigen uit de Molukken en uit andere gebieden van Indonesië en ook uit enkele buitenlandse deskundigen, dat enerzijds een diepe kennis heeft van de regionale situatie en dat anderzijds mee kan helpen om de richtdoelen voor een regionaal ontwikkelingsplan te formuleren, zowel voor een lange termijn (langer dan 15 jaar) als voor een middellange termijn (10-15 jaar) en voor korte termijn (5-10 jaar) op alle bestuurlijke niveaus.

Het spreekt vanzelf, dat de doeleinden op de lagere niveaus moeten passen in die van de hogere niveaus. Vragen, die daarbij nog nader aan de orde zullen moeten komen, zijn: wie stelt het team samen, wie neemt daartoe het initiatief, aan wie wordt dat initiatief bekend gemaakt, maar vooral: wie is verantwoordelijk voor de werkwijze en de uitvoering?

Zonder op details in te gaan noemen wij enkele aspecten voor zo'n plan. Deskundigen binnen en buiten de gezamenlijke werkgroepen wezen in zeer voorlopige overzichten op de mogelijkheden tot intensivering en uitbreiding van *landbouw* (de rijst voor de consumptie op de vele Molukse eilanden moet grotendeels worden geïmporteerd, terwijl uitbreiding van het areaal voor rijstbouw zeer goed mogelijk is), *visserij* (de zeer grote mogelijkheden daartoe worden momenteel voornamelijk geëxploiteerd door Japanse gemechaniseerde visserij), *bosbouw* (o.a. hout), *industrie* (in eerste instantie te richten op landbouw, visserij en scheepvaart), *veeteelt* (hoewel er voldoende capaciteit is speelt veeteelt tot nu toe nauwelijks een rol), *mijnbouw* (er zijn indicaties voor o.a. ijzererts, nikkel, kobalt, bauxiet, olie en steenkolen). In zulk een plan zou ook veel aandacht moeten worden besteed aan de verbetering van het *transport*, dat in dit gebied van zovele eilanden zo essentieel is en dat voor de ontplooiing van een potentieel handelsverkeer een conditio sine qua non is. De situatie van het *onderwijs* op alle niveaus verdient grote aandacht. Deskundigen zijn tot de conclusie gekomen, dat het verzorgingsniveau op onderwijsgebied aanmerkelijk slechter is dan gemiddeld over geheel Indonesië. Volgens onze informatie is er aanleiding te over om aan de betrokken instanties het voorstel voor te leggen om te komen tot een regionaal ontwikkelingsplan voor de provincie Maluku.

Wij doen dit voorstel uitgaande van de volgende drie *vooronderstellingen*. In de *eerste plaats* zullen deze voorstellen voorgelegd moeten worden aan

die instanties op lokaal, regionaal en nationaal niveau, zowel gouvernementeel als kerkelijk, die verantwoordelijk zijn voor planning en beleid. Dit is nodig omdat uitdrukkelijk gesteld dient te worden dat de ontwikkeling van een regionaal plan voor de provincie Maluku volledig moet passen binnen het nationale plan, de Pelita.

In de *tweede plaats* gaan wij er bij dit voorstel van uit, dat voor de effectivering ervan een beroep mag worden gedaan op de *Nederlandse regering* en de ontwikkelingsfondsen van de Nederlandse regering.

Hoe men immers denkt over het verleden, één zaak is zonder twijfel duidelijk, namelijk dat de Nederlandse regering een ereschuld heeft tegenover de Molukse gemeenschap ginds in het algemeen en tegenover de ex-K.N.I.L.-militairen en hun nakomelingen in het bijzonder. Deze militairen zijn naar Nederland overgebracht in een situatie, waarin naar hun *consensus* niet gevraagd werd. Deze ex-K.N.I.L.-militairen zijn naar Nederland gebracht onder de belofte, dat ze spoedig teruggebracht zouden worden naar hun land van herkomst. Aan deze ex-K.N.I.L.-militairen is beloofd, dat zij hun status zouden behouden.

Het heeft geen zin om alle feiten, die daarmee samenhangen te releveren, maar een feit is, dat er beloftebreuk is geschied en dat de gedane voorpiegelingen geen enkele basis bleken te hebben en dat deze groep daarvan in vele opzichten de dupe is geworden.

Gedane zaken nemen geen keer, maar het is wèl mogelijk door *additionele* ontwikkelingsfondsen mee te werken aan het openen van reële perspectieven voor terugkerende Molukkers binnen een plan, dat ten goede komt aan de gehele Molukse bevolking.

De *derde* vooronderstelling voor deze voorstellen is, dat wij er in het geheel niet vanuit gaan, dat terugkerende Molukkers allemaal het meest tot hun recht zullen komen in de regio van de provincie Maluku. Velen van hen die door hun scholing en ervaring in bepaalde technische beroepen en hun aanpassing aan ge-urbaniseerde samenlevingen beter tot hun recht kunnen komen in andere delen van Indonesië, moeten uiteraard ook geholpen worden aan mogelijkheden om in andere delen van Indonesië een bestaan op te bouwen, dat meer aansluit aan hun scholing en ervaring. Maar het is niet voor tegenspraak vatbaar, dat een grote kern van Molukkers, die terug willen om sociaal-psychologische redenen zich het meest thuis zullen voelen in de Molukken.

Onze voorstellen rekenen met concrete feiten en hebben ten doel om te stimuleren tot een regionaal plan, waarbij de terugkerenden niet de jaloezie van de lokale bevolking zullen opwekken door een bevoorrechte positie, maar samen met de gehele bevolking in staat zullen worden gesteld mee te werken aan de ontwikkeling van een samenleving, die tot nu toe zich in een stagnerende situatie bevindt in sociaal-economisch opzicht.

b. Er zijn – zoals gedurende de consultatie in Driebergen terecht werd geconstateerd – vele oude en vergrijsde Molukkers, die gaarne hun levensavond zouden doorbrengen in de Molukken en/of andere delen van Indonesië.

De beide werkgroepen dringen er bij de betrokken Nederlandse instanties op aan om zodanige maatregelen te treffen, dat de mogelijkheid gecreëerd wordt om A.O.W./A.W.W.- en pensioenuitkeringen ook in Indonesië te doen plaatsvinden.

Er zijn vele Nederlanders, die vroeger in Indonesië of in andere tropische gebieden hebben gewerkt, die hun levensavond doorbrengen in tropische of subtropische gebieden (bijvoorbeeld in Majorca) en die vanzelfsprekend zonder enige moeite hun pensioen- en A.O.W./A.W.W.-uitkeringen ontvangen in het door hen gekozen land. Wij zien niet in waarom deze mogelijkheid niet zou kunnen worden geopend voor oudere Molukkers, die hun levensavond willen doorbrengen in de regio, waarin zij geboren en getogen zijn.

Het komt ons voor dat het goed zou zijn maatregelen te treffen, waardoor voorkomen kan worden dat dit geld grotendeels in de consumptieve sfeer besteed wordt.

De veelgehoorde opmerking, dat dergelijke uitkeringen de economische balans zouden verstoren met vele van de oorspronkelijke bewoners, die leven van minimale inkomsten, lijkt ons geen onoverkomenlijk bezwaar te vormen. In de eerste plaats zullen zulke uitkeringen krachtens het bestaande sociale systeem en de tradities in de Molukken voor een groot deel ten goede komen aan die gemeenschappen.

In de tweede plaats is het mogelijk om in overleg met en op basis van een consensus van de betrokkenen een deel van de gelden te doen storten in fondsen, die bestemd zijn voor de voorziening in collectieve behoeften van deze samenlevingen.

c. Op grond van ervaringen in vele ontwikkelingslanden is participatie in de ontwikkeling nodig ook van particuliere organisaties in de betrokken gebieden. Het 'medefinancieringsprogramma' van de Nederlandse regering erkent dit onloochenbare facet en subsidieert daarom vele projecten en programma's van kerken en andere religieuze gemeenschappen, van besturen en verenigingen, die projecten voordragen van sociaal-economische betekenis, mits het initiatief uitgaat van de betrokken kerken en andere particuliere organisaties en mits 25% van de benodigde gelden worden ingebracht door de betrokken instanties zelf. Het is bekend, dat de Molukse kerk (G.P.M.) allerlei projecten wil entameren die passen in het medefinancieringsprogramma. Wij noemen bij wijze van voorbeeld de plannen voor een drukkerij (met opleidingsfaciliteiten) en een rederij (eveneens met opleidingsfaciliteiten in management enz.).

Het komt ons voor, dat instanties als I.C.C.O., Cebemo en de afdelingen van het werelddiakonaat in samenwerking met de kerken ginds moeten worden aangemoedigd om binnen het kader van de grotere regionale planning ook binnen de cirkel van hun mogelijkheden projecten en programma's te entameren.

Aangezien ook de Moslimse gemeenschap een zeer belangrijk constitutioneel element vormt in de Molukse samenleving behoort ook de Moslimse gemeenschap gestimuleerd te worden om via de NOVIB een beroep te doen op het medefinancieringsprogramma.

II. *Betreffende de oudere en jongere Molukkers, die om welke reden dan ook in Nederland willen blijven*

Het staat op basis van vele contacten vast, dat een groot deel van de Molukkers (misschien wel het grootste deel) in Nederland blijven wil en hier een toekomst wil opbouwen voor zichzelf en voor hun kinderen. Het komt ons voor, dat als wij met dit feit rekening houden het meer dan tijd wordt om in overleg met de betrokkenen voorstellen te doen en maatregelen aan te bevelen, die bevorderlijk zijn voor een meer harmonieuze en evenwichtige ontwikkeling van de Molukse gemeenschap binnen het geheel van de Nederlandse samenleving. De tijd waarin wij leven geeft vooral in de wereld aanschouwelijk onderwijs in de moeilijkheden van minoriteiten temidden van majoriteiten binnen bepaalde staatsverbanden. Aan de ene zijde zien wij overal de drang naar culturele zelfexpressie en naar

het behoud van de eigen identiteit. Aan de andere kant zien wij tegelijkertijd hoe minoriteiten het groeiende besef hebben dat ze *recht* hebben op de participatie aan een bredere samenleving, die zich snel evolueert onder de invloed van de toepassing van de resultaten van de exacte wetenschappen en de technologie.

Het is hier niet mogelijk om de moeilijkheden te analyseren waarin de Molukse gemeenschap zich als minoriteit bevindt. De spanningen, die het gevolg zijn van die moeilijkheden zijn met de handen te tasten, de spanningen tussen ouderen, die de oude leefpatronen willen handhaven en jongeren, die door school en werkkring deel krijgen aan de moderne samenleving en andere levenspatronen. De spanning tussen de worsteling tot het behoud van eigen identiteit en de noodzaak om terwille van de toekomst te participeren in de mogelijkheden van de huidige wereld-civilisatie.

Het komt ons voor, dat er gezocht moet worden naar mogelijkheden om de spanningen enigszins te ontladen. Wij willen – zonder in details te treden – voorzichtig enkele voorstellen doen.

a. Voorstellen betreffende de kerkelijke Molukse gemeenschappen

1. Er heerst in de kerkelijke Molukse gemeenschappen helaas grote onderlinge verdeeldheid, die voor een groot deel samenhangt enerzijds met politieke en ethnische onderlinge geschillen en anderzijds met persoonlijke conflicten. Maar ten diepste hangen deze geschillen ook samen met de frustraties die het gevolg zijn van een vastgelopen situatie.

Wij stellen voor, dat er een consultatie komt tussen de G.P.M., de Nederlandse Raad van Kerken en de vertegenwoordigers van de diverse Molukse kerkelijke gemeenschappen om te komen tot een *regeling met de kerken in Nederland*.

Wij denken aan wat vroeger gebeurd is met de zgn. Waalse kerken in Nederland. Deze Waalse kerken hebben ten dele hun culturele identiteit met de Franse taal en cultuur behouden, terwijl ze toch in een officieel verband staan met een van de Nederlandse kerken (de Nederlandse Hervormde). Ze zijn tevens tweetalig in catechese en vorming en er zijn financiële regelingen getroffen waarin de zorg om 'het brood der kerk' is

verwerkt voor alle betrokkenen.

Wij vragen ons af of het niet mogelijk is via een dergelijke consultatie tot een verwante regeling te komen voor de Molukse kerkelijke gemeenschappen, een regeling die enerzijds de eigen identiteit verzekert en anderzijds tot uitdrukking brengt dat deze kerkgemeenschappen samen met de Nederlandse kerken één volk van God vormen.

2. *Opleiding van predikanten*. De noodopleiding, die nu tot stand is gekomen, is nuttig en nodig. Wat de 'Molukse en Nederlandse kerkenopleiding kerkelijke arbeiders' (Biltseweg 8, Bosch en Duin, post Bilthoven) doet verdient aller waardering. Toch is het een *noodoplossing*, want ook de Molukse kerkgemeenschappen in Nederland hebben dringend behoefte aan tenminste enkele predikanten, die een volwaardige theologische opleiding hebben gevolgd en die in staat zijn in prediking, catechese en vorming in te gaan op de problemen waarvoor ook de Molukse gemeenschap gesteld wordt in een pluralistische, gesecculariseerde samenleving. Er zullen beuzen ter beschikking moeten worden gesteld voor Molukse studenten, die theologie willen gaan studeren aan de theologische faculteiten in Nederland.

3. *Vormingswerk*. In de Molukse gemeenschap wordt dringend de behoefte gevoeld aan gemeentetoerusting en aan vormingswerk. Wij zijn van mening, dat de initiatieven in die richting krachtig moeten worden ondersteund.

Het komt ons voor, dat in het vormingswerk voor Zuid-Molukkers de selectie van *stafpersoneel* een zaak van groot belang is. In de staf zullen mensen moeten worden benoemd, die goede *vertolkers* zijn en die enerzijds diepe kennis en begrip hebben voor de tradities en levenspatronen van de Molukse gemeenschap en die anderzijds zicht hebben op de eisen en uitdagingen van de moderne westerse samenleving.

Het komt ons voor, dat daarom het stafpersoneel zal moeten bestaan uit enkele *Molukkers* en Nederlanders.

De gecombineerde werkgroepen doen een beroep op de *federatie van vormingscentra* om hand- en spandiensten te willen verrichten bij de opzet van verantwoord christelijk vormingswerk voor de Molukse gemeenschappen in Nederland.

b. *Onderwijsfaciliteiten*

Als wij de ontwikkeling van de Molukse gemeenschap in Nederland en in Indonesië nagaan dan is het opvallend, dat in Indonesië veel meer Molukkers via middelbaar en hoger onderwijs tot de kaders van de samenleving behoren. In Nederland is er een groep oudere leiders, die krachtens de faciliteiten tot kadervorming in de oude maatschappij van het voormalige Nederlands-Indië tot het vervullen van leidende functies gevormd is. In Nederland is echter het *kader* van jongere Molukkers uitermate gering in aantal. Daarvoor zijn vele redenen op te sommen, maar de voornaamste is, de vele ouders willen dat hun kinderen zo snel mogelijk gaan verdienen en dat de jongeren te snel aan het vormingsproces worden onttrokken en te snel in het arbeidsproces worden ingeschakeld om te gaan behoren tot die grote schare van jeugdige werknemers, die de steppingstones voor hogere opleidingen missen.

Het komt ons voor, dat daarin verandering moet komen en dat begaafde jonge Molukkers via beurzen en andere faciliteiten in staat moeten worden gesteld om zich langer aan scholing te onderwerpen en om zich voor te bereiden voor middelbare en academische functies.

c. *Mogelijkheden tot toerisme en uitwisseling*

Vele Molukkers, die in Nederland willen blijven òf ten aanzien van terugkeer in een ambivalente positie verkeren, zouden erg graag eens naar de Molukken in het bijzonder en Indonesië in het algemeen reizen ter oriëntatie. Anderzijds is het duidelijk dat vele Molukkers in Indonesië een bezoek aan Nederland, o.a. voor het contact met hun familieleden op hoge prijs stellen.

Het is verheugend, dat in die richting reeds allerlei initiatieven zijn ondernomen en de beide werkgroepen stellen voor om deze vormen van toerisme en van uitwisseling (kerkelijke delegaties, maar ook sportteams, culturele groepen enz.) krachtig te bevorderen. Er is een onvoorstelbaar gebrek aan wederzijdse informatie, er zijn ingewortelde misverstanden, er is teveel een leven bij mythen in plaats van bij nuchtere feiten. Er is kortom veel te weinig situationeel realisme en met het oog daarop zijn bezoekreizen en uitwisselingsprogramma's van grote waarde.

II. B. VOORSTELLEN BETREFFENDE DE POLITIEKE GEVANGENEN IN INDONESIA

Het beraad in Driebergen hield zich uitvoerig bezig met de problematiek van de politieke gevangenen in Indonesië. De consultatie sprak haar bewogenheid uit over hen die zich nog in gevangenschap bevinden en over het leed van hun gezinnen. Die bewogenheid was en is gebaseerd op gevoelens van menselijkheid, barmhartigheid en rechtvaardigheid.

Met begrip voor de moeilijkheden, die samenhangen met het ontstaan van de problematiek der politieke gevangenen achtte de consultatie het haar opdracht om naar vermogen positieve bijdragen te formuleren en voor te stellen voor de oplossing ervan.

De beide werkgroepen, die de opdracht kregen voorstellen te formuleren in verband met de in Driebergen aanvaarde resoluties leggen de volgende voorstellen aan de betrokken instanties voor.

a. Wij zijn dankbaar dat mede onder invloed van de bovengenoemde consultatie en van het daarop gevolgde diplomatieke verkeer duizenden gevangenen zijn vrijgelaten.

Wij zijn tevens dankbaar te mogen constateren dat niet alleen in de kerken in Indonesië en in de pers, maar ook bij de betrokken regeringspersonen diep gevoeld wordt dat het probleem der politieke gevangenen een open wond blijft in de huidige samenleving en dat niemand het recht heeft dit probleem, dat in de gehele wereld de aandacht heeft, te negeren. Het dringt om een menselijke oplossing en wij zijn ervan overtuigd dat de Indonesische regering bereid is om het proces van vrijlating te versnellen.

b. Wij dringen er nogmaals op aan dat er maatregelen worden getroffen tot snelle berechting van de politieke gevangenen door gewone rechtbanken als wel door bijzondere gerechtshoven bij de wet in te stellen.

Het feit, dat sinds 1965 duizenden mensen gevangen zitten zonder enige vorm van proces is in strijd met alle mensenrechten. De aanklachten tegen degenen tegen wie men rechtsgronden meent te hebben, zouden in snel tempo moeten worden behandeld, terwijl de velen ten aanzien van wie onvoldoende rechtsgronden en bewijzen voor verdere gevangenhouding bestaan, onmiddellijk zouden moeten worden vrijgelaten.

c. Wat betreft de *behandeling* van de politieke gevangenen willen de beide werkgroepen nogmaals attenderen op de 'regelingen en voorschrif-

ten voor de behandeling van politieke gevangenen', die door de Verenigde Naties zijn aanvaard (in het bijzonder betreffende correspondentie, familiebezoek, voeding, accommodatie enz.). Wij begroeten met instemming de groeiende relaties tussen de Indonesische regering en het Internationale Rode Kruis, terwijl wij ook met dankbaarheid constateren, dat in vele plaatsen aan de kerken en andere religieuze instanties gelegenheid wordt gegeven om sociaal en pastoraal diensten aan de gevangenen te verlenen. Wij zouden erop willen aandringen dat zulke faciliteiten overal worden toegekend.

d. De zorgen voor het *familieleven* van de gevangenen drukken bij het voortzetten der jaren steeds zwaarder op de samenleving. De beide werkgroepen zijn dankbaar en erkentelijk voor wat met name vanuit de kerken wordt gedaan om deze zorgen te verlichten. Toch moeten wij eerlijk erkennen dat wat er aan gedaan wordt slechts een druppel is op een hete plaat en in geen enkele verhouding staat tot de omvang van de nood. De beide werkgroepen zijn van mening, dat de fondsen die nodig zijn om deze ernstige zorgen werkelijk te verlichten, volstrekt onvoldoende zijn om enigermate adequaat hulp te verlenen en doen een beroep op de Nederlandse regering en op de desbetreffende organen van het Rode Kruis en van de Verenigde Naties om onder approbatie van de Indonesische regering de geldstroom die daarvoor nodig is te vergroten.

e. *Reïntegratie van vrijgelatenen*. De beide werkgroepen zijn er zich van bewust, dat de reïntegratie van vrijgelatenen door grote tragische problemen omringd wordt. De voorbeelden daarvan zijn te talrijk om ze te kunnen ontkennen.

Er zijn vele voorbeelden van instanties die ondanks de druk van de publieke opinie toch ademruimte en werkruimte geven aan ex-gedetineerden, die de weg terug trachten te vinden in de samenleving.

De beide werkgroepen zijn zich er echter van bewust, dat dit probleem een aanpak op veel ruimere schaal vereist en stellen voor, dat er in overleg met de betrokken instanties een gezamenlijke werkgroep in het leven wordt geroepen, die in samenwerking met instanties van het werelddiakonaat nagaat of het niet mogelijk is perspectieven voor deze groepen te vinden in een nieuwe omgeving.

II. C. ONTWIKKELINGSSAMENWERKING

1. De consultatie van Driebergen heeft tenslotte ook ruime aandacht besteed aan de ontwikkelingssamenwerking in de relatie Nederland-Indonesië.

Met blijdschap mag geconstateerd worden dat in vrijwel alle sectoren van de Indonesische economie vooruitgang is geboekt. Zo blijkt het benodigde bedrag voor voedselhulp in 1972 \$ 110 miljoen te bedragen tegen \$ 160 miljoen in 1971. De exportcijfers vertonen een sterke stijging; m.n. de export van ruwe olie levert het land vele deviezen op, in 1972 naar verwacht \$ 1 miljard. Het is eveneens verheugend te mogen constateren dat in 1972 voor een bedrag ad \$ 670 miljoen door de leden van de Intergouvernementale Groep inzake Indonesië kon worden toegezegd.

2. Het blijft echter noodzakelijk de aandacht te vestigen op enkele minder positieve verschijnselen bij de ontwikkeling van Indonesië. Het gevaar is niet denkbeeldig dat een eenzijdige aandacht voor economische groei een aantal aspecten van wezenlijk belang uit het oog doet verliezen. In de eerste plaats stijgt de buitenlandse schuld zodanig (in 1973 boven de \$ 4 miljard) dat de dienst van rente en aflossing een steeds zwaardere tol van 's lands inkomsten eist. De beide werkgroepen dringen er daarom bij de IGGI-landen op aan een groter percentage van de hulp in de vorm van schenkingen te geven.

3. In de tweede plaats geeft het voorbeeld van Latijns Amerikaanse landen reden tot bezorgdheid ten aanzien van de verhouding tussen economische groei en inkomstenverdeling. Stijging van het nationaal inkomen betekent nog niet een evenredige verbetering van de inkomenspositie van de minstdraagkrachtigen. De beide werkgroepen willen in dit verband nogmaals onderstrepen wat in de consultatie van de Wereldraad van Kerken te Montreux in 1970 onder ontwikkeling is verstaan: een proces waarbij mens en gemeenschap komen tot realisering van de volle mogelijkheden van het leven, in een context van sociale gerechtigheid, met nadruk op zelfstandigheid; waarbij economische groei een van de middelen is om dit proces voort te zetten.

In dit verband vragen de werkgroepen de regeringen van onze beide landen hun bijzondere aandacht te besteden aan projecten en program-

ma's die bijdragen aan een zo groot mogelijke werkgelegenheid. Het wekt in dit verband steeds meer verontrusting dat door het openen van de Indonesische grenzen voor de import van buitenlandse produkten het eigen kleine bedrijfsleven in veel gevallen in grote moeilijkheden geraakt is. Men dient zich af te vragen of wel voldoende aandacht is besteed aan de belangrijke sector van de kleine nijverheid, waarbij het eigen ondernemerschap zo'n grote rol speelt en die voor veel werkgelegenheid kan zorgen.

4. Samenhangend hiermee rijzen ook vragen rondom de rol van de buitenlandse particuliere investeringen. 79% van deze investeringen sinds 1966 vond plaats in de sectoren mijnbouw, bosbouw, plantages en visserij en slechts 21% in industrie en dienstverlening. In de Indonesische pers kan men geregeld artikelen lezen waarin kritiek wordt uitgeoefend op de gemakkelijke wijze waarop de rijkdommen aan grondstoffen, welke Indonesië bezit, het land kunnen verlaten, zonder dat de Indonesiër er in het algemeen profijt van getrokken heeft. De indruk wordt gevestigd dat het eerder om de extractie van de bodemschatten gaat dan om het zoveel mogelijk opvoeren en spreiden van de welvaart in het algemeen. De positie van de internationale concerns dreigt in sommige gevallen te prevaleren boven het belang van de bevolking in het algemeen en van het inheems ondernemerschap in het bijzonder.

Er dient gewaarschuwd te worden tegen te sterke buitenlandse invloed in dit opzicht. De werkgroepen vragen de regeringen van beide landen een onafhankelijk onderzoek naar de rol van de buitenlandse investeringen in te stellen opdat de belangen van de bevolking zoveel mogelijk gediend worden.

5. Eenzijdige nadruk op economische en technische ontwikkeling dreigt ook de Indonesische mens te dringen in de richting van het Westers consumptie- en produktiepatroon, waarbij essentiële culturele waarden verloren dreigen te gaan. De werkgroepen vragen bijzondere aandacht voor deze problematiek en roepen de kerken op een studie naar de culturele faktor in het ontwikkelingsproces te ondernemen.

6. Tenslotte vragen de werkgroepen de aandacht van de kerken in de beide landen voor hun onderlinge relaties inzake kerkelijke ontwikkelings-

projekten. Zij juichen de oprichting van het 'development center' in Indonesië toe. Zij dringen er bij de afzonderlijke kerken op aan dit centrum in te schakelen bij de coördinatie en planning van de projecten en de vaststelling van criteria en prioriteiten. Hierdoor wordt gewerkt in de richting van een ontwikkelingsbeleid der kerken, waarbij nieuwe relaties de oude, in welke de Nederlandse kerkelijke structuur en de traditionele bilaterale relaties de geldstroom sterk stempelen, zullen vervangen.

De Werkgroep Indonesië
van de Raad van Kerken
in Nederland

Kerend getij

De Zuid-Molukkers, die zich met hun nakomelingen in Nederland bevinden, kwamen hier in 1951. Het was een groep van 12.500 militairen van het K.N.I.L. met hun gezinnen. Zij hadden zich grotendeels aangesloten bij de Republiek der Zuid-Molukken (R.M.S.), die op 25 april 1950 op Ambon was uitgeroepen, toen Indonesië van een geplande federatieve staat tot een eenheidsstaat werd omgebouwd. De bevolkingen van Ambon, Banda, Boeroe en Ceram, de Zuid-Molukken vormden in het geheel der Molukken en van de deelstaat Oost-Indonesië een groep die door huwelijk, adat, kerkelijke verbondenheid enz. een innerlijke eenheid vormde.

Er is geen gelegenheid de achtergrond van de uitroeping van de Republiek der Zuid-Molukken te analyseren. In de kringen der K.N.I.L.-militairen, waarover dit artikel gaat, waren vooral twee motieven duidelijk aanwijsbaar: De angst dat de gewezen K.N.I.L.-militairen grote moeilijkheden zouden ondervinden bij de integratie in het Indonesische leger (T.N.I.), een angst die later ongegrond bleek, en voorts de gedachte dat Indonesië nu voortaan vanuit het 'Moslimse Java' geregelementeerd zou worden.

De groep K.N.I.L.-militairen waarover het in dit stuk gaat, bevond zich in kazernes buiten de Molukken, vooral op Java. Voor hun gevoel konden ze niet terug naar de Molukken, omdat ze de Molukken als 'bezet gebied' beschouwden. Op advies van enkele hoge Nederlandse officieren bracht de Nederlandse regering hen veiligheidshalve over naar Nederland, in de veronderstelling dat het verblijf in Nederland maar van korte duur zou zijn, zoals ook officieel werd uitgesproken. Terwijl Molukkers die bij de Nederlandse marine gediend hadden hun functie behielden, werden deze ex-K.N.I.L.-militairen tijdens de overtocht tegen de beloften in gedémilitariseerd. Zij werden daardoor aangewezen op ongeschoolde arbeid. Bij hun aankomst was er geen 'welkom' van de regering waarmee zij zich gedurende vele eeuwen verbonden hadden gevoeld en die hen gebruikt had in de strijd tegen de Republiek Indonesia. Toch hebben zij zich moedig door deze teleurstellingen heengeslagen, in het geloof dat de

Heer helpt die op Hem bouwt. In de kerkdiensten hebben zij daarvan gezongen en met grote verwachting brachten de moeders hun kinderen naar onze scholen, waar zij de klas met allemaal Nederlandse kinderen dapper binnenstapten, want het waren pientere, leergierige, vlugge en niet verlegen leerlingetjes. In enkele dagen vonden zij hun plaats ook al op het speelterrein, maar in de regel zonder begeleiding van thuis in het onderling gesprek en het voorlezen van een Nederlands kinderboek of uit de kinderbijbel begonnen zij aan het inhalen van hun onmetelijke achterstand.

De vrouwen toerden met vrijwel lege handen de woonoorden om in te huizen voor hun gezin.

Kerkelijke leiders richtten hun 'Kerk der Molukken' op en noemden haar de 'G.I.M.', dat is de 'Evangelisch-Molukse Kerk'. Anderen stichtten een organisatie voor hun sociaal-maatschappelijke en culturele samenleving en met deze organisatie overlegde de regering over hun welzijn hier. En de heer Hooysma, een vroegere zendings-onderwijsman van Java, riep leidende figuren uit de Molukse groep en leden uit de Nederlandse kerkgemeenschappen samen om te overleggen wat er met en voor deze oosterse mede-christenen gedaan kon en moest worden om hen en hun kinderen zo veilig mogelijk door deze ballingschap in een westerse wereld heen te helpen. Daaruit ontstond 'ICCAN', het Interkerkelijk Contact-Comité Ambon-Nederland, dat zich daarvoor in hartelijke samenwerking heeft ingezet. Als ik als oud-voorzitter van ICCAN terugkijk, moet ik echter erkennen, dat ICCAN toch niet geslaagd is in haar taak.

De kerken en kerkleden steunden met geld, terwijl de regering hun kerkelijke organisatie op milde wijze subsidieerde en in de woonoorden en later in de woonwijken voor een goed kerkgebouw annex ontmoetingszaal zorgde.

In het ICCAN-bestuur zaten ds. Tutuarima, de kerkelijke Synode-praeses en de heer Hitipeuw van de sociaal-maatschappelijke en culturele sector en anderen en geleidelijk aan steeds meer jongeren, want op hen was in onze déconfessionaliserende samenleving de aandacht in de allereerste plaats gericht. ICCAN legde daarom met de christenjongerenorganisaties nauwe banden, zoals met de jeugdraden, het landelijk centrum voor Ge-reformeed jeugdwerk en het studiecetrum van het G.N.V., die hen

instrueerden. Het C.N.V. stelde zijn landelijke cursussen ook voor de Molukse jongeren open. Ds. Kijne, de zanger van Irian-Barat, kwam een paar keer op een conferentie-avond met hen zingen en ds. P. G. van Berge, een docent aan de Theologische Hogeschool van Makassar, kwam op een zondagmorgen bij de koffie van het leven in Indonesië vertellen. We organiseerden veel weekendconferenties over door hen gevraagde onderwerpen met de spreker er soms bij. Drs. Mual, een cultureel-antropoloog, leidde deze voortreffelijk; het waren dagen vol vreugde en spanning in een ontspannen sfeer met wel een 125 jonge mannen en vrouwen uit het hele land.

Eén avond in een conferentie-oord te De Steeg ben ik nooit vergeten: ds. Tutuarima sprak op verzoek over 'Kerk en adat in de Zuid-Molukken' en daarop kwam een heftige discussie, want de jongeren keerden zich tegen in de Molukken en ook hier nog voorkomende 'verboden huwelijken' op grond van vroegere afspraken tussen kerk en samenleving. Ik voelde die spanning aan als een gevolg van het leven in twee werelden; in beginsel al aanwezig als een Moluks kind thuis aan tafel een spelletje opvoert door een 'brutaal' antwoord van een Nederlands kind in de klas te imiteren, maar in de regel vond zo'n toneelstukje allerm minst bijval!

Reëel wordt het leven in een andere gevoels- en gedachtenwereld echter als jongeren na hun opleiding min of meer bewust naar een van de grote steden trekken om daar hun eigen leven te leven, zoals dat ook in onze gezinnen voorkomt. Maar nu hun werk in de school, op het kantoor of in het bedrijf voelen zij zich eenzaam, want zij kennen er niemand dan hun volksgenoten. Een centrum als ontmoetingspunt is er niet en een kerkdienst is er ook niet, want een Nederlandse dienst ligt in de regel nog helemaal buiten hun gezichtsveld en wie zorgt er dan voor hun welzijn?

Hiermee raak ik 'het probleem van de ballingen' aan, de diepte van dat probleem. ICCAN heeft dat niet als het kernpunt gezien en de Nederlandse kerken en de jeugdorganisaties hebben dat ook niet gezien, de Molukse inbegrepen. Wij hadden kunnen en moeten weten, dat iedere ballingschap verloopt langs bepaalde wetmatigheden en leidt tot een proces van vervreemding.

Het volk temidden waarvan de Molukkers zich bevonden en bevinden, rekent nauwelijks met hen. Dat feit is het basisfeit, dat leidt tot eenzaam-

heid en gezamenlijke pijn en traumatische reacties. Vooral die jongeren die in het produktieproces waren en zijn opgenomen, ervoeren enerzijds een zekere afstand van de inzichten en gevoelswereld thuis en kregen anderzijds geen aansluiting met de Nederlandse jongerenwereld. Vooral die jongeren kregen in toenemende mate het gevoel in de steek gelaten te worden. Zij vormen kleine kringen in de woonwijken, jongeren die zich ook vervelen, die op elkaar uitgekeken zijn en toch samen de straat op gaan. Velen van hen hebben de neiging overal tegenaan te trappen. Zij komen dan telkens weer terecht bij de R.M.S., waar 'regering en parlement niets aan doen' en 'waar de V.N. geen aandacht voor heeft'. En deze stemming leidt dan vaak tot niet-toelaatbare daden, die later betreurd worden. Wie echter de diepte in dit probleem ziet, ontdekt dat deze gedragingen noodsignalen zijn, die deze jongeren uitzenden. Wij moeten ons daarvoor mede-verantwoordelijk voelen, omdat wij in de Nederlandse samenleving deze groepen niet geïntegreerd hebben, maar hen aan zichzelf hebben overgelaten. Er is veel te weinig echt menselijk contact geweest en er is nog veel te weinig contact met deze groepen, die onder ons als vreemdelingen verkeren.

Natuurlijk bedoel ik daarmee niet, dat wij zouden moeten pogen hen van hun 'identiteit' te beroven. Want de eigen identiteit is zo onvervreemdbaar voor Molukkers en de zorg over het verlies daarvan leeft onder de leiders van deze groepen zo krampachtig, dat er weinig aanleiding is daarvoor te vrezen. Maar wij hadden hen veel meer moeten aanmoedigen en helpen om intercultureel contact te beoefenen en de beoefening daarvan vruchtbaar te maken naar beide zijden.

Gelukkig zijn er enkele lichtende voorbeelden te noemen van Molukkers, die dat interculturele contact voluit beoefenen. Ik noem enkele namen: doctoranda Josje Keiluhu, die nu werkzaam is bij het L.C.G.J. en zoveel ervaringen opdoet die voor haar groep van zo groot belang zijn, ds. Tutuarima, die door zijn grote ervaring zowel in de Molukken als in het Nederlandse kerkelijke leven een ware bruggenbouwer is, dokter de Lima, die in Leiden opgeleid zijn kennis geheel ten dienste stelt van de Zuid-Molukse groeperingen. Maar zulke figuren moesten er veel meer zijn. Een 'volk in ballingschap' moest zich niet afsluiten van de omringende wereld, maar zich daarvoor openstellen. De Oegandezzen, die naar Nederland kwamen, hebben zich vanaf de eerste dag erop gericht om het 'eigene'

te behouden en het 'omringende' tegemoet te treden, zoals een van hun woordvoerders het onlangs zei voor de televisie.

Er moet met de Molukse groeperingen veel meer contact worden opgebouwd in de plaatselijke sfeer en er moet veel meer persoonlijke vriendschap worden aangemoedigd. Met groot respect noem ik in dit verband ook de inspanning van de Molukse onderwijsspecialist Kuhuwael om in samenwerking met ervaren mensen als de heren Sinke en Heeringa de Nederlandse taalcursussen te stimuleren, zodat ook de ouderen geholpen worden de Nederlandse taal beter te beheersen.

Ook in de continueringen van hun kerkelijk leven ondervinden de Zuid-Molukkers vele moeilijkheden. Talloze Zuid-Molukse evangelisten hebben vooral in Oost-Indonesië en Irian-Barat geholpen aan de opbouw van het kerkelijk leven. De Molukse pendeta's en hun njora's (de predikantsvrouwen) waren sleutelfiguren in de opbouw van vele jonge kerken. Hier in Nederland hebben deze groepen echter grote moeite om hun kerkelijk leven gaande te houden. In de moeilijkheden voor de opleiding van predikanten wordt nu enigermate voorzien door de drie-jarige cursus, die in 'De Koppel' in Bilthoven onder leiding van de heer Smit, die Oost-Indonesië zo goed kent, is georganiseerd. Nu de subsidieregeling voor het onderhoud van predikanten per 1 januari 1974 afloopt, zal de zorg voor dat onderhoud groot worden. De G.I.M. voerde wel een geslaagde actie om een fonds te vormen met het oog daarop, maar er is toch geen reden om de toekomst voor het onderhoud van het kerkelijk leven optimistisch te bezien. Er is alle aanleiding te vragen op welke wijze daarvoor medeverantwoordelijkheid kan worden getoond.

Intussen zijn er allerlei symptomen die erop wijzen, dat voor die Molukkers die dat willen en die niet de voorkeur geven aan integratie in de Nederlandse samenleving het einde van 'de dagen van ballingschap' mogelijk wordt. Daaraan willen wij nu verder met dankbaarheid aandacht schenken. Het is volkomen duidelijk, dat de huidige Indonesische regering wil meehelpen aan de oplossing van de problemen van de ex-K.N.I.L.-militairen en hun nakomelingen. Dat is uit officiële uitspraken van de Minister van Buitenlandse Zaken, Adam Malik af te lezen, maar dat blijkt ook uit bepaalde maatregelen. Verkenningstreks van Zuid-Molukkers naar de Molukken worden aangemoedigd. Daarbij worden mensen die de R.M.S.-gedachten nog niet willen prijsgeven niet uitge-

sloten. De huidige regering stelt er prijs op, dat de Zuid-Molukkers de situatie in de Molukken, inclusief Ceram uit eigen waarneming leren kennen. Bovendien zijn die Zuid-Molukkers die bereid zijn de feiten onder ogen te zien er langzamerhand wel van overtuigd, dat er tegen de verwachtingen van 1950 in wel degelijk vrijheid van godsdienst in Indonesië is. De miljoenen Zuid-Molukkers die overal verspreid in geheel Indonesië wonen en werken, ervaren die vrijheid samen met de andere christengemeenschappen van dag tot dag overal.

Intussen is het contact tussen de Zuid-Molukkers hier en de Zuid-Molukkers ginds op verheugende wijze op gang gekomen. Zowel oudere kerkelijke leiders als jongeren maakten bezoekreizen: Ds. Pattiasina, de voortreffelijke voorzitter van de Synode op Ambon, en ds. Tanamal, de secretaris van de Synode bezochten Nederland en de Zuid-Molukkers herhaaldelijk en werden uitstekend ontvangen. Prof. dr. Peter Latuimallo, de Molukse hoogleraar aan de Theologische School in Jakarta had open en eerlijke ontmoetingen met de Molukkers hier en kon vele misverstanden en vooroordelen eerlijk bespreken.

Ik heb verschillende jongeren gesproken na zo'n bezoekreis. Zij spraken enthousiast over hun belevenissen. Zij vertolkten voor mij de indruk, dat *het getij keert*. Zonder twijfel zullen vele Molukkers hier blijven en met behoud van eigen identiteit integreren in de Nederlandse samenleving. Maar *als* er zijn die bereid zijn een veel soberder levensstandaard te aanvaarden en het lot van de Indonesische samenleving in verantwoordelijkheid ook als Zuid-Molukkers te delen, dan is *nu* de tijd rijp om daarvoor voorbereidingen te treffen en te komen tot gezamenlijke activiteit.

Als oud-voorzitter van ICCAN wil ik hier openlijk verklaren, dat ik dankbaar ben voor de initiatieven van de Indonesische Raad van Kerken en de Nederlandse Raad van Kerken om de stagnatie en impasses in de problematiek van de ex-K.N.I.L.-militairen te doorbreken.

Op een andere plaats in dit nummer van 'Wereld en Zending' zijn deze voorstellen te vinden. Ik hoop, dat deze voorstellen niet gesaboteerd zullen worden, maar dat ze ernstig zullen worden overwogen en dat diegenen voor wie de band met het eigen vaderland sterker is dan het leven in de vervreemding in Nederland, de dagen zullen beleven, dat de ballingschap ten einde is gekomen.

Nabeschuwing op Chili's zwarte september

In de tweede week van september hebben dan eindelijk de chileense generaals gedaan wat velen aan hen hebben gevraagd, een einde maken aan de regering Allende. Die velen kennen we bij hun naam, want ze hebben hun dringende verzoeken nooit onder de tafel hoeven en kunnen houden: *de multinationale bedrijven* rond de ITT en Anaconda, *de Amerikanen* die het chileense leger bleven koesteren terwijl ze de geldkraan, ook van zgn. internationale lichamen dichtdraaiden, *de midden-groepen* die zelfs volgens de kardinaal van Santiago een politiek oogmerk hadden met hun twee grote stakingen, *de christendemocraten* die zich van meet af aan opwierpen als verdedigers van de zgn. democratische instellingen, maar deze feitelijk blokkeerden.

Alle woorden achteraf geuit dat niet om een bloedbad is gevraagd en dat de democratische instellingen snel moeten worden hersteld, verzachten deze verantwoordelijkheid niet. Toen in april 1973 bleek dat Allende's voorzichtige stappen voldoende succesvol waren om hem bij de verkiezingen aan 43% van de stemmen te helpen in plaats van de verwachte verpletterende nederlaag via dewelke hij 'parlementair' naar huis gestuurd kon worden, grepen de grote en kleine kapitalisten naar de enige mogelijkheid die hen nog restte: het oproepen van de totale economische chaos welke het leger tot ingrijpen zou dwingen. Hoe dit laatste is gebeurd weten we momenteel nog maar half. Maar het is gebeurd.

Al wie de transformatie van de latijnsamerikaanse samenleving ter harte gaat, zal zich zetten aan het zoeken naar de oorzaak van Allende's nederlaag. Dat is niet gemakkelijk. Ieder argument, stelde Wouter Gortzak in De Groene ter verklaring van die nederlaag, heeft vrijwel zijn tegenhanger. Wie de 'parlementaire weg' betwist kan niet aan de constatering voorbij dat de 'gewelddadige weg' in Latijns Amerika weinig vooruitzichten geboden heeft.

Veel studie zal nodig zijn van het nu in bloed gesmoorde Chileense experiment om daaruit bruikbare lessen voor de toekomst te trekken. „Maar

hoe ook de uitkomst van die studies zal luiden, zij kunnen slechts een zoveelste bevestiging opleveren van de wetenschap dat het gevecht om een menselijker maatschappij in laatste instantie een strijd is op leven en dood met een tegenstander die voor geen middel terugschrikt om zijn heerschappij te handhaven.”

Een van de onderdelen van die studie zal *het gedrag van de christenen* tot voorwerp hebben. Het revolutionair proces dat zich uitkristalliseerde rond Allende is voor de katholieke kerk in Chili een ware *beproeving* geweest, het heeft haar gepolariseerd, uitgedaagd om verborgen allianties bloot te leggen en andere aan te gaan; er kwamen mogelijkheden waartoe men op papier (Medellin) zich al lang een vrijbrief gegeven had; er bleken onmogelijkheden (eigen sociale leer) waarmee men had gedacht en de samenleving en zichzelf een grote dienst te bewijzen. De natuurlijke neiging tot zelfbehoud (en alle daardoor opgeroepen compromissen) had het kunnen verliezen van een welberekend evangelisch risico.

Een dergelijke studie heeft evenwel een *wijdere* dan chileense betekenis. Op tal van plaatsen in Latijns Amerika wordt gewerkt aan een nieuwe vorm van christen-zijn, van kerk-zijn. Naast een uitgebluste kerk met onoverkomelijke structurele problemen leeft er een grote vitaliteit, welke zich manifesteert in allerlei radicale christelijke groeperingen, basisgemeenschappen, pastorale instituten, enz. De vormen en bronnen zijn velerlei, maar algemeen is de overtuiging opnieuw te moeten beginnen, wil het christelijk geloof überhaupt maatschappelijk iets te betekenen hebben. Op allerlei wijzen wordt ervaring opgedaan met conscientisatie, wordt de sensatie overgedragen en gevoeld van 'iemand-zijn', 'latijns-amerikaan-zijn'. Er bestaat zelfs al een zekere systematisatie van deze verspreide ervaringen in de zgn. bevrijdingstheologie. En waar in Guatemala of Brazilië, Bolivia of Uruguay gewerkt moet worden op lange termijn, in een onvrije situatie met alle mogelijkheden bevrijding te verspiritualiseren en de sociopolitieke dimensie weg te schuiven, konden het telkens weer Chili of Cuba zijn waardoor het ontoereikende, het halve bleek van veel christelijke woordenstroom: wat is dit alles waard als ook de kerk getrokken wordt naar een revolutionair proces. De linkse christenen van Chili zorgden voor sociaal-politieke ammunities onder veel zgn. a-politieke opstelling van de kerk.

Een derde reden voor een grondige studie van de kerkelijke inwikkeling

in het bloedig onderbroken revolutionair chileens experiment is gelegen bij de noodzaak de bewegingen van *de interkerkelijke hulpverlening* goed te volgen. De bijna-overwinning van Allende bij de verkiezingen van 1958 werd het sein voor een definitief loslaten van de defensieve houding van de chileense katholieke kerk door het pousseren van de 'derde weg' met de christendemocratie als drager. Europa zorgde voor 'braintrust' en geld. Reeds vóór de overwinning van Allende in 1970 stortte dat kunstmatige sociaal-katholieke front ineen. Wie voorkomt dat nietszeggende slogans als 'mensen helpen zichzelf te helpen' niet over een tijd toch weer terecht komen juist bij hen die hooguit bereid zijn de ernstigste onrechtvaardigheden van het heersende maatschappelijk stelsel weg te nemen?

1. CHILEENSE DIMENSIE

Drie jaar Allende zijn wel een bewijs geweest voor wie het nog niet wist, dat het gevecht om een menselijker maatschappij een strijd op leven en dood is met machten die voor geen middel terugschrikken om hun heerschappij te handhaven.

In een eerdere studie in dit tijdschrift 'Uit de samenleving, in de samenleving: ontwikkeling van de Katholieke Kerk in Latijns Amerika', *Wereld en Zending*, 1 (1972) heb ik met name van blz. 121-128 het voorbehoud weergegeven bij het episcopaat om zich zoals de 'christenen voor het socialisme' uitdrukkelijker in te zetten voor de taken die de *Unidad Popular* zich stelde. Over dat voorbehoud is het episcopaat ondanks incidentele stappen niet heengekomen. Waarom niet?

Uit een onderzoek van het Centro Roberto Bellarmino blijkt, dat van de chileense bevolking 10% deelneemt aan het kerkelijk gebeuren, zich persoonlijk daarbij betrokken voelt.

De massa van deze 10% bevindt zich in de middengroepen en is ook kerkelijk 'behoudend'. Een kleine minderheid van intellectuelen behoort tot de progressieve groep, maar juist deze is vaak zo gegrepen door een ander absolutum, de politiek, dat velen van hen de laatste jaren helemaal vervreemd zijn van het op de bekende modellen georganiseerde kerkelijke leven.

MAPU en Christelijk Links bleven splinterpartijen wier onderlinge polemieken en wier polemiek met het kerkelijk conservatisme de volksmassa's

onberoerd lieten, hoe men ook debatteerde juist over de toekomst van dat volk.

Zowel het rechtse als het linkse katholicisme bleven voor de onderste bevolkingslaag een vreemde superstructuur.

Zolang met name in het achterland sprake was van gesloten samenlevingen was deze superstructuur in staat de kerk automatisch van aanhang te bedienen. Ook een goed deel van het pastorale werk in de stad volgde dit model: het scheppen of in stand houden van gesloten milieus. Sinds Frei's eerste aarzelende en weer ingehouden stappen op het gebied van de landhervorming, maar vooral sinds de werkelijke doorstoot onder Allende brak deze feodale structuur en daarmee vervielen en vervallen voor de kerk tal van automatismen.

Dit proces van incorporatie van miljoenen mensen uit gesloten milieus in een consumptiesamenleving waar totaal andere waarden gelden, een proces dat zich over geheel Latijns Amerika voltrekt, leidt niet direct tot complete ontkerstening, althans niet van de huidige generatie. Er zijn eerder aanwijzingen voor het tegendeel. De ontworteling opgeroepen door het losraken van het gesloten milieu en de wijze waarop het urbane milieu waarden herschikt, de onzekerheid waarin zovelen leven maakt dat juist die elementen van het godsdienstige leven die geen persoonlijke betrokkenheid vragen en waar het kerkelijk kader eigenlijk niet meer achter staat, dat juist die elementen door de ouderen wordt gezocht. De meest kritische pastor gaat willens nillens fungeren als de grote uitdeler van zekerheid. Heel wat oprecht bedoelde pastorale vernieuwing loopt stuk op deze 'godsdienstige' druk van onderaf waartoe de kerk alle aanleiding blijft bieden.

Juan Luis Segundo (1) wijst op de enorme maatschappelijke en kerkelijke consequenties van het aantoonbare feit dat met name de latijns-amerikaanse samenlevingen niet zo gestructureerd zijn dat ze de cultuurschock waarin miljoenen zich bevinden kunnen opvangen. Hij vindt dat tegelijkertijd het grote onvermogen van de katholieke pastoraal. Door de druk van onderaf blijft ze zekerheid aanbieden, blijft ze haar weinige kader daarvoor inzetten, blijft ze alsmaar gericht staan op het uitzien naar dat soort verbindingen waardoor bepaalde automatismen die christenen opleveren of behouden in stand blijven. Verbindingen met politieke groeperingen, engagement in onderwijs, het aanbieden van katholieke organi-

saties, het zich uitleveren aan tal van sociale projecten. Pastoraal blijft het scheppen van een milieu dat mensen beschermt. Pastoraal blijft het weg-nemen van de problemen van de schouders van de mensen om ze te leggen op de schouders van de pastorale werkers.

Het resultaat is een christen die bij gebrek aan persoonlijke overtuiging (die wordt hem bespaard) niet in staat is zich als christen te weren in een 'open' samenleving; een christen ook die zich niet herkent in de moderniseringsen waartoe de kerkelijke leiding zich op papier genoopt voelt.

Van de chileense kerk kan in alle geval eerder dan van de andere latijns-amerikaanse kerken gezegd worden, dat ze een eind het pad van dit zelf-onderzoek is opgegaan. De regeringsperiode Frei is wat dit betreft eerder een tijd van stilstand dan van vooruitgang geweest. Nee, dan vergeet ik beslist niet de enorme inspanningen die er toen van de kerk zijn uitgegaan op sociaal gebied. Maar, en daar gaat het hier om, die dienstverlening berustte nog te zeer op het scheppen of herscheppen van een christelijk milieu. Grondfout was de overtuiging dat de kerk als instituut het maatschappelijk veranderingsproces in gang kon zetten. De overtuiging dat haar bijdrage daaraan alleen nog kon bestaan in de verandering van de eigen kerkelijke structuren en ideeën was slechts tot weinigen doorgedrongen.

De periode Allende had een geprivilegieerd moment voor kerkvernieuwing kunnen worden; de omstandigheden waren gunstig voor pastoraal gericht op persoonlijke overtuiging en het loslaten van pastorale methodes gericht op allerlei verbintenissen en engagementen om zo kunstmatig een aanzienlijk deel van de mensen 'christelijk' te houden. Door deze methodes, vooral door de mentaliteit er achter moesten de werkelijk misdeelden zich al lang door de kerk verlaten voelen. Deze marginaal gehouden bevolking die geborgenheid vond bij ook voor het kerkbesef marginaal bevonden vieringen kende reeds het alternatief van de Pinksterbeweging. Horizontale solidariteit welke het katholieke parochiesysteem niet bieden kon, welke ook feitelijk niet het oogmerk vormde van de door christendemocraten gepousseerde, maar hen spoedig uit de hand gelopen 'communautaire systemen', behoort zonder meer tot één van de essentiële kenmerken van Allende's bloedig gesmoorde experiment. Het kan niet anders. Een stuk oerreligiositeit, in gedragingen, gedachtenpatronen voorhanden bij deze nog niet werkelijk gesecculariseerde volksmassa heeft

zich overgedragen op tal van ondernemingen, bevorderd, opgewekt, opgedrongen vaak aan de Unidad Popular.

Een goed pastor met werkelijk contact met de mensen moet dit hebben meegevoeld. Religieuze potenties, door de oude pastoraal niet begeleid en gelaten voor wat ze waren, door de moderne theologie misduid, kregen hier een gerichtheid op de vrijmaking van de samenleving waarvan de Schriften dromen. Dat vooral komt bij mij over als ik beschrijvingen lees van het basiswerk en uit de talrijke stukken van 'de christenen voor het socialisme'. Het ondergaan van deze sensatie verklaart veel van de kloof met de kerkmensen die aan de andere kant bleven: vele collega's die traditioneel verder gingen, het episcopaat dat vergeleken met welk europees episcopaat ook opmerkelijke stukken produceerde.

Voor de mensen in dit nieuwe basiswerk kwam al dit bisschoppelijk papier over als het blijven situeren van de kerk in een onwerkelijke, a-historische sfeer, als het niet onderkennen van de partijdigheid verbonden aan een fundamentalistisch, absoluut en onveranderlijk hanteren van evangelische waarden. Dat taal, gedachtenpatronen noodzakelijke bemiddelingen zijn van een historisch geleefd evangelie, dat de hiërarchie feitelijk persisteerde bij één bemiddeling ontstaan in de middengroepen, was voor deze basiswerkers een pijnlijk verworven ervaring die men niet naar boven kreeg, omdat de kerk deze praxis miste en niet bereid was afstand te doen van een positie (lokaal, regionaal, nationaal) van waaruit het mogelijk blijft in vastgelopen situaties een beroep op haar te laten doen (cfr. verschillende, op zich te waarden interventies van een hoogstaand centrumman als Raúl Silva Henríquez, kardinaal-aartsbisschop van Santiago). Machtsinstinct? Ik geloof eerder angst afstand te doen van die morele en publieke functies waardoor de machine die automatisch christenen produceert nog enigermate blijft draaien.

Die machine stokt waar men tot de erkenning komt dat niet meer een aantal belijdenisformulieren de christenen bijeenhoudt, maar het over tal van posities verdeelde engagement in de sociaal-politieke problematiek. De peruaanse theoloog Gutierrez: 'heel erg voor de kerk is niet het op elkaar botsen van tegengestelde inzichten, maar het feit dat de polarisatie van opties en de verscherpte situatie christenen gebracht heeft onder degenen die onderdrukt en gefolterd worden én onder hen die onderdrukken en folteren.' (De TV-beelden over Chili in september en oktober j.l.

hebben dit maar al te zeer geïllustreerd.)

Hierom werd het geroep om een nieuw begin in de pastoraal, om een nieuwe kerk steeds luider, een 'bronnenkerk' naar een uitdrukking van de chileense agronoom pater Gonzalo Arroyo, in staat om dienend te staan in een revolutionair proces. De bevrijdingstheologie is met die bronnen bezig.

Wat zal er overblijven van dit pionierswerk? Ik stel deze vraag niet omdat de kerk mij uiteindelijk meer lief zou zijn dan het lot van miljoenen chilenen die reeds zover de hand aan de eigen bevrijding hadden gezet dat alleen een ongehoorde repressie hen 'een tijd' in de tang kan houden. Ik sprak reeds mijn overtuiging uit dat de beste bijdrage van de kerk aan de transformatie van de chileense samenleving ligt in de verandering van de eigen structuren en ideeën. Komt daar nog wat van?

De militairen en hun achterban hebben van de brazilianen kunnen leren hoe ze moeten inspelen op de verborgen kerkelijke angsten, op de notoire politieke naïveteit van ons katholieken. De avantgarde is gauw geïsoleerd of uitgewezen; de kerkelijke leiding die beter dan ooit onder Allende, toen het ging aankomen op persoonlijke overtuiging, de structurele zwakte van de kerk heeft kunnen onderkennen, kan ofwel de kant uit van de persoonlijke optie ofwel blijven staan op een pastoraal die via stille en open allianties nog kunstmatig een flink aantal mensen christelijk houdt. Die allianties zullen de militairen aanbieden en daarbinnen ook de mogelijkheid zich te laten inpakken in zgn. onpartijdigheid die ruimte laat voor morele oprispingen van verontwaardiging en machteloos ethisch protest. Ook in deze hebben de braziliaanse machthebbers goed negen jaar ervaring.

Toch is er veel in de kerk van Brazilië pas werkelijk gaan leven na de traumatische ervaring van april 1964. Het is niet niks dat men daar bezig is om de laatste oppositie, die van stukken kerk, uit te schakelen vóór de presidentsbenoeming van komend jaar. En was de bodem in Chili niet beter bereid dan in het Brazilië van 1964? Is vooral het bewustzijn van de chilenen niet veel groter?

Kan dit bijeengenomen ruimte bieden voor de hoop dat er openheid blijft voor wat blijft voorleven aan de basis aan nieuw verworven zelfbewustzijn? Een nuchterling zal zeggen: hoe zal wat er niet was onder de buitengewone omstandigheden die Allende katalyseerde wel komen binnen de

dodelijke omstandigheden van nu . . .

Van invloed daarop zal zeker zijn: de katholieke inwikkeling in het wijdere, latijnsamerikaanse proces van revolutie en contrarevolutie én de ontwikkelingen binnen de kerkelijke hulpverlening uitgaande van Europa en Noord-Amerika.

2. LATIJNSAMERIKAANSE DIMENSIE

Als de reactie zich organiseert is er actie. Lang is de CELAM met haar departementen beschouwd als een machteloos praatcollege waarnaar men progressieve geestelijken kon wegpromoveren. Vooral de departementen kennen een bezetting die qua instelling vooruitlag op de feitelijke achterban. Met de nationale bisschopsconferenties was dat trouwens ook het geval. Wie terugkijkt op de geschiedenis van 20 jaar ziet hoe dit lichaam veel verspreid initiatief heeft bijeengebracht, nieuw initiatief de ruimte heeft gegeven. Vorig jaar heeft de top van de CELAM dan ook een aanmerkelijk behoudender bestuur gekregen en werden sommige taken gewoon weggesneden. Binnen de globale opmars van de contrarevolutie in Latijns Amerika geen opvallend verschijnsel. De CELAM was een onontbeerlijke schakel op de weg naar meer latijnsamerikaans zelfbewustzijn: analyses van velerlei vormen van afhankelijkheid, herbezinning op de pastoral indigena, slagwoorden als conscientisatie, bevrijding, socio-theologie kregen via haar een veel breder bedding.

Over heel Latijns Amerika wordt daar nu ervaring mee opgedaan. Be-grippen als conscientisatie, bevrijding zijn immers nog ruim genoeg om tal van uitwerkingen toe te laten; pas in die uitwerkingen – en dat kan niet binnen de bureaus van een continentaal lichaam – blijkt hun waarde of onwaarde. Voor sommigen blijkt het een nieuwe methode om tot betere parochiekernen te komen, voor anderen is de sprong van bevrijding naar verlossing dusdanig los van de maatschappelijke werkelijkheid dat bevrijding een kwestie is van innerlijke bevrijding; voor weer anderen betekent het het doortrekken van reeds aangevangen sociaal-charitatief engagement naar gespreider verantwoordelijkheid en bewuster taakstelling; voor de kleinste groep tenslotte heeft bevrijding alles te maken met politieke bewustwording van christelijke mensen en kerkhervorming.

Wij moeten ons niet verhehlen dat de weg naar conscientisatie en bevrijding voor de katholieke avantgarde liep over wat de marxisten de subjec-

tieve voorwaarden van de revolutie noemen, voorwaarden waarbinnen een katholiek activist zich als een vis in het water kan voelen. Het is niet vreemd dat hij in zoveel landen in dat water blijft zwemmen. Wat is zijn ruimte in Bolivia, Brazilië, Guatemala om niet ongeveer heel de rij landen te noemen? Kerkelijk en politiek? Hoe wordt en nu moet ik waarschijnlijk zeggen *werd* hier niet gezwoegd binnen zeer nauwe grenzen, gezwoegd en volgehouden, want het kan, kijk naar Chili. Hoe sterk heeft dit land niet gewerkt als stimulans, ook al neemt Chili van oudsher een wat aparte positie in in de appreciatie van de latijnsamerikanen? Hoe werd met name vanwege Chili de heilloze weg van de christendemocratie niet als tussenstation, maar als eindpunt duidelijk. Hoe werd daar niet voorgoed het Europese karakter van het sociaal-katholicisme aangetoond. Hoe dwong dat de katholieke avantgarde niet tot het zich inlaten met de objectieve omstandigheden van de revolutie, tot de socio-politieke kant van de bevrijding.

Ik durf geen voorspelling maken, de macht van het kwaad is ontstellend toegenomen en daarmee de lokgroep om terug te keren naar de sacristie, de louter innerlijke weerbaarheid, het *défaitisme*.

3. EUROPESE KERKELIJKE DIMENSIE

Wat zou ik graag weten wat de reactie van de gemiddelde missievriend is geweest op emotionele Chili-uitzendingen van de T.V. met missionarissen als vurige pleitbezorgers van een gesmoord marxistisch experiment, een omgekeerd Tsjechoslowakije. De paar die ik weet waren volkomen verward.

Het waarom van die nieuwsgierigheid is duidelijk. De opmars van Allende naar het presidentschap kwam reeds in 1958 slechts 30.000 stemmen tekort ondanks het verbod van de kerk te stemmen op de communistische partij. Het antwoord van de Chileense kerk op dit marxistisch gevaar, gewogen als meest extreme vorm van liberalisme was het traditioneel bekende: een nieuwe golf van buitenlandse hulp om de eigen rijen te versterken. Deze buitenlandse immigratie leidde tot een verdere ont-nationalisering van de kerk, tot de import van een onjuiste probleemstelling.

Zeker in Chili, waar alle aanzetten aanwezig waren voor een clericale en een anticlericale natie binnen de éne staat, schiep deze imitatiegolf interne verscheurdheid, ontwrichting, een *toestand van oriëntatie op het*

buitenland. De importkerk, wij beschreven het reeds, is een klassekerk, slechts universeel vanwege de pretentie van de burgerij dat zij de universaliteit vertegenwoordigt. „Deze religie helpt deze klassen in hun toestand van emigré's te volharden, ver verwijderd van de verlaten massa's zonder leiders. In deze omstandigheden helpt de kerk alleen maar de burgerij bij hun poging tot behoud van de gevestigde orde. Deze rol van de kerk is van groot belang als men bedenkt dat bijna alle katholieke instellingen in dienst staan van de middel- en hogere klasse.”

Een kleine groep Chileenen (en met hen een klein percentage van de buitenlandse missionarissen) heeft de laatste jaren consequent geprobeerd de kerk te doen inzien dat ze moet uitgaan van de reële situatie, een interpretatie geven aan de basisbehoeften van de armen, tot aan Allende veroordeeld tot zwijgen.

De buitenstaander van veraf die ik ben, ziet dat ze op punten opmerkelijk succes hebben gehad, er is brede twijfel gezaaid over velerlei kerkelijke instituties, er is in de bredere middenmoot van de kerk een veranderingsgezindheid gekomen. De pioniers zelf zullen daarover meer sceptisch zijn. „De kerk zag niet graag dat we naar de slums gingen”, zei één van hen in een televisiegesprek.

Hun probleem is en was dat ook zij overwegend uit intellectuelen bestaat, gescheiden van de massa door een culturele barrière. Ze poogde dan ook liefelijk over die barrière heen te komen door een migratie uit de oude verbanden (parochies, kloosters, scholen) naar de slums. Daar moesten ze ook los zien te komen van hun oorspronkelijke theoretische vorming om tot een echte ontmoeting te komen en dat zonder de technische know-how van het Westen uit te schakelen. Het is begrijpelijk dat dit voor Hilterman c.s. niet meer te volgen is.

Voor ons wel? Ik ben begonnen met nieuwsgierig te zijn. Persoonlijk heb ik de laatste tijd pijnlijk ervaren hoe door deze inzet je beste vrienden totaal van je vervreemden, terwijl je probeert met hen mee te denken. Theoretische benaderingen van hun experiment met ons bekende woorden als marxistisch, socialisatie, basisgemeenschap, nieuwe vormen van kerkzijn roepen bij ons achtergronden en vullingen op die de hunne niet zijn. Mentaal zijn wij helemaal niet ingeschoten op wat Comblin schreef: „Op het ogenblik zal het de belangrijkste taak van de kerk zijn: zich los te maken van de parochies en de conventen, hospitalen en scholen te ver-

laten en af te zien van de sociale werken die vooral aan de initiatiefnemers ten dienste staan, en de armen en eenvoudigen de blijde boodschap te gaan verkondigen, vertrekkend vanuit de archaische godsdienstigheid die hun erfenis uitmaakt. Alles opnieuw beginnen: dat is de weg die nu gekozen moet worden. De kerk die echt werkt, is verborgen in de stilte van de bewegingen van de basisgemeenschappen. Zij zal opnieuw verschijnen over twintig jaar. Op dit ogenblik wordt zij geboren in de schaduw en in het geheim."

Mentaal dus niet ingeschoten. Dat houdt alle kansen in, dat onze kerkelijke hulpverlening, werkend met engelachtige slogans als 'anderen helpen zichzelf te helpen' de fouten van 1958-1967 gaat herhalen en dat een revolutionair proces met vele implicaties voor een evangelische kerk mede door ons niet alleen zoals nu door de militaire coup geschiedt onderbroken wordt, maar gebroken.

A. WESSELS

Een nieuwe lente in de ontmoeting tussen christenen en moslims?

VERSLAG VAN DE CONFERENTIE VAN CHRISTENEN EN MOSLIMS,
GEHOUDEN VAN 12 TOT 18 JULI 1972 IN BRUMMANA, LIBANON

„Zeg: O, mensen van het boek, komt tot een woord, dat gelijk is tussen ons en u.”

Koran 3 : 64 (57)

Bovenstaande titel is geïnspireerd op de plaats waar van 12 tot 18 juli 1972 een conferentie van christenen en moslims werd gehouden op initiatief van de Wereldraad van Kerken, namelijk het Printania-Palace hotel – wat een verarabisering is van printemps – in Brummana, Libanon. De Wereldraad van Kerken, in het bijzonder de afdeling voor de „dialoog met de andere levende geloven (een woord dat volgens de bekende oriëntalist W. C. Smith principieel slechts in het enkelvoud kan worden gebruikt) en ideologieën”, dat onder leiding staat van de indische theoloog en kenner speciaal van de dialoog met het Hindoeïsme, dr. Stanley Samartha. Deze spant zich de laatste jaren in het bijzonder in om gesprekken tussen aanhangers van de verschillende godsdiensten te bevorderen. Deze conferentie was voorbereid door een groep van christenen en moslims die waren samengekomen in 1969 te Cartigny (bij Genève) en in 1971 te Genève. Op deze laatste bijeenkomst kwam men overeen als thema aan de orde te stellen: „Het zoeken naar menselijk verstaan en samenwerking. Christelijke en moslimse bijdragen.” Vier onderwerpen werden ter overdenking aanbevolen.

- I. Godsdiensten, naties en het zoeken naar de wereldgemeenschap.
- II. Waarheid, openbaring en gehoorzaamheid.
- III. Gemeenschapsrelaties tussen christenen en moslims.
- IV. Gebed en eredienst.

Hoewel in principe de mogelijkheid bestond van dit bestaande schema af te wijken, was daar feitelijk geen kans voor of werd althans van die

mogelijkheid geen gebruik gemaakt. Over alle onderwerpen werden voor of tijdens de conferenties 'papers' ingediend zodat vaak voor werkelijke discussies, althans gedurende plenaire sessies, geen gelegenheid was.

Deelnemers

Het aantal deelnemers bedroeg 46, ongeveer gelijkelijk verdeeld tussen moslims en christenen, afkomstig uit 20 verschillende landen. Dr. Samartha legde zowel tijdens de conferentie als op de libanese persconferentie nadruk op het feit dat ieder à titre personnel was uitgenodigd en dat niemand sprak uit hoofde van enige groep. De conferentie was niet bedoeld representatief te zijn voor beide gemeenschappen. Dit gaf aanleiding tot enige wrijvingen. Onder anderen de Libanees Youakim Moubarac hield een scherpe interventie over het feit dat engels als voertaal was gekozen zonder frans én arabisch en dat de franssprekende (moslimse) landen niet waren vertegenwoordigd. Hij wilde op de 14e juli de Bastille van de angelsaksische overheersing bestormen.

Hoewel de beperkte financiële middelen, moeilijkheden in verband met niet geaccepteerde uitnodigingen – uit Perzië b.v. – en het zorgen voor tolken voor de enige alleen frans en arabisch sprekende, als tegenargumenten werden aangevoerd, feit was dat de francophone afrikaanse gebieden niet door een moslimse gedelegeerde waren vertegenwoordigd. Onder de vooraanstaande christelijke deelnemers noemen we de egyptische dominicaan Georges Anawati, groot kenner van de moslimse theologie; Hans Jochen Margull, Hamburg – de leider van de Ajaltoun conferentie in 1970 tussen christenen, moslims, enkele hindoes en boeddhisten –; de oriëntalist W. C. Smith; Lukas Vischer van de Wereldraad (Faith and Order). Onder de moslimse deelnemers bevonden zich de minister van godsdienstaangelegenheden van Indonesië, dr. Mukti Ali; de Shi'ietische moslim dr. Hasan Askari, Hyderabad (India); dr. Ali Merad, Algerije, de opvolger van prof. Arnaldez in Lyon, Frankrijk.

Mukti Ali was de moslimse, de metropoliet van Mont-Liban, Georges Khodr was de christelijke voorzitter van de conferentie.

Dat dialogeren nog bij uitstek een mannen-aangelegenheid is, daarop wees Eugen Carson Blake bij het overzien van de deelnemers!

Libanon

De plaats, die voor deze conferentie was uitgekozen, is Libanon. Ongetwijfeld een gunstig klimaat voor een dergelijke ontmoeting mag men veronderstellen. Immers Libanon is het land waar de moslims en christenen elkaar numeriek in evenwicht houden. Diverse christelijke en moslimse groepen leven daar reeds eeuwen lang 'vreedzaam' naast elkaar. Het was opvallend hoe vaak daarop door de officiële libanese vertegenwoordigers, die op de eerste dag van de conferentie waren uitgenodigd, gewezen werd. De vertegenwoordiger van de president was de eerste maar niet de enige die de conferentiegangers welkom heette in het „land van de dialoog”. Anderen spraken over het land van de liefde of het unieke libanese model, waar Christendom en Islam elkaar in volledige vrijheid kunnen ontmoeten.

Hoezeer ook Libanon terecht geprezen kan worden om haar klimaat van godsdienstige vrijheid en tolerantie, men kan niet zeggen dat dit altijd leidt tot een diepere ontmoeting. De geest van het *millet*-systeem, stammend uit de Ottomaanse periode, is nog steeds erg levend. In dit systeem dat tot de Eerste Wereldoorlog van kracht was, verleenden de Turken indertijd politiek gezag aan de geestelijke leiders van de afzonderlijke groepen binnen de eigen gemeenschap. Dit *millet*-systeem maakte het enerzijds mogelijk voor de verschillende gemeenschappen om vreedzaam naast elkaar te bestaan (met uiteraard uitzonderingen) en gaf de christenen in de islamitische wereld een zekere vrijheid waarop de moslim zich niet ten onrechte trots weet te beroepen. In dit verband is het overigens aardig bisschop Khodr's interruptie tijdens de conferentie te releveren: „Ik wil niet door de moslims 'beschermd' worden.” Anderzijds werkt dit systeem een ghetto-achtige mentaliteit in de hand waardoor het veelal niet tot een werkelijke communicatie kwam en komt tussen de verschillende gemeenschappen.

Doel van de conferentie

Het doel van de conferentie was volgens dr. Samartha vierledig.

1. Betere betrekkingen tussen moslims en christenen te beginnen op grond van geïnformeerd verstaan, kritische waardering en evenwichtig oordeel van elkaars fundamentele geloofsopvattingen.

2. Na te gaan hoe de geestelijke bronnen van de twee levende godsdiensten kunnen bijdragen tot de oplossing van sommige van de gemeenschappelijke problemen waarvoor wij in de maatschappij vandaag staan, problemen die niet louter moslimse of christelijke, maar menselijke problemen zijn die wij allen onder ogen hebben te zien.

3. Praktische wegen van samenwerking tussen moslims en christenen te wijzen in bijzondere situaties, die zich uiteraard ook tot de aanhangers van andere levende godsdiensten dient uit te strekken.

4. Fundamentele kwesties van het menselijk leven en bestaan ter overdenking en gezamenlijke actie op lange termijn aan de orde te stellen, welke elk van de beide geloofsgemeenschappen kan leiden tot een verdieping en vernieuwing van haar eigen spiritualiteit.

In het nu volgende willen wij de lezer niet overspoelen met data. Te zijner tijd zullen de lezingen wel gepubliceerd worden. De conferentie had het voorrecht onder haar deelnemers twee uitgeverij van tijdschriften te hebben. De nederlander dr. W. A. Bijlefeld van *The Muslim World* en dr. 'Abīd Ḥusayn van *Islam and the Modern Age Society*, die het voornemen hebben gemeenschappelijk een aantal lezingen uit te geven. Wij zullen meer aandacht besteden aan de visies van de moslimse contribuanten, daar deze geluiden in onze literatuur het minst bereikbaar en bekend zijn. Wij geven weer wat ons inziens werkelijk belangrijk en de moeite van het vermelden waard is.

I. GODSDIENSTEN, NATIES EN HET ZOEKEN NAAR EEN WERELDGEMEENSCHAP

De eerste ronde van de lezingen en discussies handelde over het antwoord van Christendom en Islam resp. op het nationaal ontwaken en de vorming van een staat, seculier of theocratisch, en het probleem van het proces der secularisatie.

Het laat zich verstaan dat hier heel wat potentiële punten van conflict liggen. Immers hoe verscheiden wordt er niet gedacht zowel in de christelijke kerken als binnen de moslimse gemeenschap over de secularisatie. Binnen de Islam concentreren de spanningen zich rondom de vragen van de moslim-staat, vgl. Pakistan en Indonesië. In de arabische wereld zijn er de spanningen tussen de moslimbroeders en de aanhangers van het

arabische socialisme à la Nasser of het meer linkse socialisme van de *Ba'th* in Syrië en Irak. Vandaar dat het interessant is tevens te letten op de achtergrond van de diverse sprekers.

De indische moslim dr. Mushir al-Haqq (van het Indische instituut van gevorderde studie Simla, India) sprak over „Interreligieus verstaan; een stap op de weg van de verwerkelijking van het ideaal van de wereldgemeenschap”.

Mushir al-Haqq wilde alleen spreken over

de fundamentele leerstellingen van de Islam zoals die gevonden worden in de Koran en de traditie van de profeet (Muḥammad) en niet op wat moslims hebben gedaan in het verleden, omdat de praktijken van de godsdienstige gemeenschap niet altijd verenigbaar zijn met de uitdrukkelijke bevelen van de Schriften der religies . . .

De Koran vraagt van de volgelingen van andere godsdiensten alleen terug te keren naar hun eigen godsdiensten door alle latere toevoegingen en afwijkingen van het oorspronkelijke geloof te verwerpen. Als men gelooft dat de Islam de godsdienst van de gehele mensheid is en de profeet er is voor allen, zou het een contradictie zijn te zeggen dat de conceptie van natie, zoals het vandaag verstaan wordt een islamitisch ideaal is. Wij moeten eraan denken dat natie een geografische identiteit is, terwijl godsdienst alle territoriale grenzen overschrijdt.

Hoezeer Mushir al-Haqq hiermee zijn 'Indisch-islamitische' benadering introduceerde, d.w.z. anti-pakistaanse, bleek duidelijk toen hij met veel instemming Mawlānā Abū-'l Kalām Azād citeerde, de bekende moslimse denker, indertijd lid van de Indische Congres partij, die alleen toekomst zag in een staatsverband samen met de Hindoes. Mushir al-Haqq vervolgt dan zich met zoveel woorden tegen het 'Pakistan idee' richtend:

„Wanneer men godsdienst de grondslag van een natie maakt, betekent dat in feite die beperken tot een geografisch omgrensd gebied. Dat is tegen de leerstellingen van de Koran. Islam is een universele godsdienst.”

Hij vraagt zich dan af wat de gemeenschappelijke grond kan zijn voor mensen van verschillende godsdiensten en verwijst dan naar een Koranplaats die meerdere malen ook door anderen werd aangehaald en boven dit artikel staat afgedrukt.

„Hier vinden wij een heldere oproep tot dialoog met mensen van verschillende godsdiensten zonder dat een formele bekering verwacht wordt.”

Mushir al-Haqq vindt het te eng wanneer bij „mensen van het boek” alleen aan moslims en christenen wordt gedacht zoals de klassieke opvatting luidt. En dan maakt hij zijn meest interessante opmerking:

„Ik ben mij ten volle bewust dat mijn bewering over ‘een woord dat gelijk is tussen ons en u’ kan worden uitgelegd als te betekenen dat zelfs zonder overgave aan het profetschap van Muḥammad mensen van andere godsdiensten gemeenschappelijke grond kunnen vinden om met moslims op te staan. Eerlijk gezegd, dat is ook zo, want de Koran zelf, toen hij de uitnodiging deed, stelde niet zulk een voorwaarde. Hij zou een dergelijke voorwaarde niet hebben kunnen stellen omdat zoals wij weten het profetschap van Muḥammad niet het ‘woord dat gelijk is tussen ons en u’ was. De uitnodiging zou zinloos zijn geworden, want dat was het punt waarop velen van zijn tijdgenoten van hem verschilden. De profeet zelf wist het en was daarom op kritieke momenten afkerig de kwestie van zijn profetschap op te dringen. Moslims kunnen een vreedzame dialoog hebben met hen die geloven in de eenheid van God, maar zichzelf niet willen onderwerpen aan de profeet Muḥammad, op de manier die de moslim denkt dat noodzakelijk is.”

Concluderend beweert hij dan dat de Koran het idee van een wereldgemeenschap verwelkomt op grond van een interreligieus verstaan. De enige voorwaarde die de Koran stelt is dat men gelovige (*mu-min*) moet zijn.

„Islam (met een hoofdletter) is een weg om het geloof in de praktijk te brengen. Ik zei, Islam is *een* weg, omdat er in de Koran aanwijzingen zijn dat zelfs zij die ‘niet moslims’ genoemd worden (vgl. Koran 2 : 121 (115)) gelovigen zijn indien zij hun eigen religie oprecht en getrouw volgen in haar eigen oorspronkelijke vorm.”

Deze uitspraken van Mushir al-Haqq bleven uiteraard niet onweersproken van de zijde van de moslims. De belangrijkste opmerking was misschien wel van dr. Hasan Askari, namelijk dat de basis van het ‘overeenkomstige woord’ juist het profetschap van Muḥammad was. Een andere moslim

sprak van de apologetische toon van diens betoog en zei dat wat hij over Muḥammad beweerde inacceptabel was. „Muḥammad is als ‘*rahmat alamīn*’ de barmhartigheid voor de wereld te aanvaarden. We moeten onze principes niet verwateren.”

De andere moslimse inleider van dit onderwerp was dr. Mukti Ali.

„In onze pluralistische samenleving van vandaag is een dialoog een *conditio sine qua non*. Het is een grote troost dat er in het Westen en het Oosten universiteiten bezig zijn met de bestudering van de godsdienst. Sommigen noemen zulke studie vergelijkende godsdienst of godsdienstwetenschap. Naar zijn mening moeten zulke inspanningen niet alleen gericht worden op het verstaan van andere godsdiensten. Belangrijker is het verstaan van het karakter van anderen zoals die gevormd worden door hun respectievelijke godsdiensten.”

Dat Mukti Ali een indonesische politicus was met de *Pantja Sila*-gedachte in zijn achterhoofd, bleek wel toen hij zei:

„Iemand die denkt dat godsdienst een privé zaak is of dat godsdienst niet belangrijk is, zodat de wereldgemeenschap gebouwd kan worden zonder godsdienst, dwaalt.”

Godsdienstige mensen moeten er ook op letten dat zij goed doen aan hen die een ander geloof hebben, aldus Mukti Ali. Op dit punt werd hij concreet toen hij de hulpverlening voor de kerken in de ontwikkelingslanden ter sprake bracht.

„Wij zijn ons wel bewust dat de grote meerderheid van de bevolking van de ontwikkelingslanden in Azië en Afrika niet-christenen zijn. Pogingen tot nu toe ondernomen door de kerken in de westerse landen om alleen hulp te geven aan de kerken in de ontwikkelingslanden, zijn naar mijn mening niet wijs. Wij maken geen bezwaar dat de kerken in de westerse landen hulp geven aan de kerken in aziatische en afrikaanse landen. Maar ik wil graag voorstellen dat de kerken in de westerse landen ook hulp geven aan de niet-christelijke gemeenschappen die de meerderheid uitmaken in de meeste ontwikkelingslanden. Als dergelijke hulp alleen gegeven wordt aan de christelijke kerken, zullen spanningen ontstaan vanwege de ongelijke ontwikkeling van het godsdienstig leven in deze ontwikkelingslanden. De kerkgebouwen daar zijn goed, maar de moskeeën, tempels en plaatsen van eredienst van niet-christenen zijn slecht. De scholen

die het bezit zijn van christelijke zendingen zijn goed uitgerust en luxe, terwijl de niet-christelijke scholen en educatieve centra slecht zijn uitgerust en ongeschikt. Hetzelfde geldt voor de ziekenhuizen, gemeenschapscentra en weeshuizen.'

Mukti Ali vertelde de conferentie hoe privé-organisaties in Nederland recent hulp hadden gegeven bij de bouw van een islamitisch hospitaal en een laboratorium voor een islamitische universiteit, een voorbeeld dat z.i. navolging verdiende.

Tenslotte merkte hij op dat de godsdienst twee dingen aan de wereld van de technologie moest geven, namelijk motivatie en doel. En het belangrijkste vereiste voor de dialoog is z.i. hoe de ene godsdienstige groep de ander vertrouwt en hoe ze wordt verstaan door de ander.

Een libanese moslimse geleerde en bekend politicus, die door de conservatieven als te progressief en door de radicalen als niet progressief genoeg wordt gezien, is dr. Hasan Saab. Tijdens de plenaire discussie zei hij dat het Christendom gepoogd had de wereld te transformeren om er een christelijke wereldgemeenschap van te maken, zoals de Islam beoogde dat de moslimse gemeenschap de gehele wereld zou omvatten. Islam en Christendom hebben beide gefaald dit oogmerk te bereiken.

„Nu leven wij in een pluralistische wereld. De werkelijke vraag is: wat doen wij in het licht van deze mislukking?”

Hij geeft als suggestie de hervorming en vernieuwing van het moslimse juridische en politieke denken in het licht van de nieuwe situatie. De islamitische wetboeken zijn z.i. zeer theoretisch als ware de gehele wereld islamitisch geworden. Zij corresponderen niet met de werkelijkheid van vandaag. Onze christelijke vrienden, aldus Hasan Saab, zijn meer en beter bezig het christelijke denken aan te passen aan de wereldsituatie.

II. WAARHEID, OPENBARING EN GEHOORZAAMHEID

Op de tweede dag kwamen na de kwesties van de wereldgemeenschap de fundamentele geloofskwesties naar voren. Aan de orde werd gesteld (18e eeuw zou men geneigd zijn te zeggen) hoe historisch geopenbaarde waarheid zowel bindend kan zijn voor alle tijden en tezelfdertijd adequaat is nieuwe situaties onder ogen te zien welke historisch verschillend zijn van de tijd toen de oorspronkelijke openbaring werd ontvangen. Hoe verstaan wij Gods waarheid in de geschiedenis? Hoe betonen wij onze gehoorzaam-

heid aan de waarheid in ons persoonlijk leven en in het leven van de gemeenschap in verschillende sociale en culturele omstandigheden die onvermijdelijk veranderen?

Een van de moslimse inleiders van dit onderwerp was de Algerijn dr. Ali Merad (die uitgebreid over het reformisme in Algiers heeft geschreven). Hij draaide de volgorde van de onderwerpen om en sprak over „Openbaring, Waarheid en Gehoorzaamheid”. Hij zei:

„De plaats van openbaring in de geschiedenis is één van de fundamentele problemen die de moslims in de huidige tijd onder ogen heeft te zien.

Het is interessant in het licht van het moderne onderzoek dat werd ondernomen door de reformistische schrijvers van het arabische Oosten en het indische subcontinent de betrekkingen te onderzoeken tussen openbaring en waarheid, openbaring en geschiedenis en openbaring en gehoorzaamheid.

Openbaring en Waarheid – De islamitische schriftbeschouwing maakt alle pogingen om zekere Koranische ideeën te relativiseren praktisch moeilijk en in ieder geval gewaagd in zoverre die verwijzen naar een cultureel universum en bepaalde sociale werkelijkheden. Dit heeft tot gevolg dat wat de geschiedenis van het verleden betreft – de bijbelse geschiedenis en de geschiedenis van het arabische verleden – de Koranische versies als waar en definitief worden beschouwd. Wat de moderne geschiedenis betreft pogen de commentaren aan te tonen dat niet alleen de wetenschappelijke en technische vooruitgang in de laatste twee eeuwen bereikt in de wereld de fundamentele Koranische ideeën niet tegenspreken, maar dat het Boek zekere uitgesproken verklaringen en tekenen daarvan bevat.”

Ali Merad acht de vaagheid van de Koran m.b.t. bepaalde episodes in de heilige geschiedenis te moeilijk om te verzoenen met de conservatieve opvatting betreffende de geopenbaarde waarheid, (nl. Openbaring nedergedaald van de hemel; bovennatuurlijk dictaat van het levende woord van God). Ali Merad verwijst dan ook naar Koran 3 : 64 (57) en geeft als commentaar:

„Het schijnt dat wij niet genoeg belang gehecht hebben aan deze dialectiek van de Koran-toespraak, die de weg opent voor het ge-

meenschappelijk zoeken van waarheden. Openbaring bedoelt niet wetenschappelijk controleerbare waarheden vast te stellen. De historiciteit van de feiten betekent tenslotte minder dan hun morele betekenis en hun kwaliteit van inspiratie. In overeenstemming met deze reformatorische visie op de geopenbaarde waarheid kan men zeggen met betrekking tot het leven van Christus, zowel als in verband met vele episodes met betrekking tot de profeten van de bijbelse periode, dat het fundamentele doel van de Koran schijnt te zijn menselijk nadenken uit te lokken eerder dan de laatste antwoorden te geven over heilige geschiedenissen of eenvoudig geschiedenis. De openbaring leert geloofszaken die niet noodzakelijkerwijs objectief zijn. Het zijn veeleer beelden met een bijzondere betekenis, of het nu wonderbaarlijke geboorte van Jezus, zijn lijden of het glorieuze visioen aan het eind van zijn aardse leven is, in alles kan men achtereenvolgens een teken zien dat getuigt van de actieve presentie van God bij de mensen en herinnert dat God bij machte is zijn schepping elk moment te vernieuwen. Waarheid is precies dit: dat de aanwezigheid van God in de loop der geschiedenis continu is.”

Openbaring en Geschiedenis – Het *Leitmotiv* dat men in alle moderne Koranische apologetische verhandelingen en exegetische vindt is: de universele waarde van de Koranische openbaring en de eeuwige actualiteit van zijn boodschap.

Met de wetenschappelijke, technische en culturele veranderingen van de negentiende eeuw zou de spanning groeien tussen de wettelijke en morele dwang, gebaseerd op de openbaring enerzijds en de eveneens dwingende werkelijkheden van de huidige wereld. Bijgevolg zal het moslimse bewustzijn zichzelf in toenemende mate geconfronteerd vinden met nieuwe situaties die een keuze vragen tussen trouw aan de traditionele posities én de mogelijkheden van vernieuwing, hetzij in continuïteit met de geest van de openbaring en de tradities, hetzij in het ermee breken. Hoe is het mogelijk de voorschriften van de Koranische moraal te verzoenen met de liberale evolutie van de moraal in de hele wereld? Hoe is het mogelijk de juridische bepalingen van het civiel- en straf-recht van de openbaring te verzoenen met de moderne wetgeving die als rationeler wordt beschouwd en meer in overeenstemming met de geest van de huidige beschaving?

Waarheid en Gehoorzaamheid – Het is moeilijk de Koranische voorschriften die in woord, beeld en morele inhoud verwijzen naar de sociale en culturele situatie van de zevende eeuw te verzoenen met de morele ideeën en de sociale waarden die heersen in onze eeuw. Neem bijvoorbeeld Koran 5 : 38, „Kapt de dief en de dievegge de hand af, als straf voor wat zij misdeden”. Zou gehoorzaamheid aan de openbaring betekenen het afhakken van de hand? (en een kleptomaan dan?) Zou het ook niet een gehoorzaamheid zijn aan de bedoeling van God diefstal te voorkomen, de dief te rehabiliteren en een type maatschappij te bouwen waarin de mens geen materiële nood zou ervaren die hem in de verzoeking brengt om te stelen? Zij zijn gehoorzaam die actief participeren in het werk Gods en niet simpel een mechanisch antwoord geven op de uiterlijke bepalingen.

Een van de christelijke sprekers over hetzelfde onderwerp was dr. W. A. Bijlefeld met wie ik de enige nederlandse deelnemer was aan deze conferentie. Dr. Bijlefeld promoveerde indertijd op de dissertatie getiteld, *De Islam als na-christelijke religie*. Hij leverde o.i. van christelijke zijde de meest diepzinnige theologische bijdrage toen hij sprak over God, *al Haqq*, de uiteindelijke *Werkelijkheid* en de *werkelijke* kwesties van vandaag.

Enkele citaten mogen dit nog illustreren.

„- Enerzijds moeten wij oppassen dat de urgentie van zoveel niet-theologische kwesties ons er niet toe verleidt de theologische dimensies over het hoofd te zien. Anderzijds moeten wij ervoor oppassen dat wij ons niet terugtrekken in een theologisch debat.

- De neiging om God te ‘humaniseren’, d.w.z. al het spreken over God als voornamelijk spreken over de mens te beschouwen, is naar mijn mening zoveel als blasfemie en historisch meer betekenisvol dan de veel bediscuteerde ‘God is dood theologie’ die blijkt al een natuurlijke dood gestorven te zijn.

- In een periode van de geschiedenis welke getuigt van een expansie van de horizon van menselijke kennis en het min of meer gekende universum, schijnen vele mensen de toevlucht te nemen niet bij de Heer van de dageraad en de God van ons Heil, maar bij de mensen.”

III. GEMEENSCHAPSRELATIE TUSSEN CHRISTENEN EN MOSLIMS

Dit thema bedoelde zich met concrete situaties bezig te houden en praktische aanbevelingen te doen. Men dacht hierbij aan moslims die in (westers) 'christelijke' landen en christenen die in moslimse landen woonden of beiden elders tot minderheidsgroepen behoorden. Voorts dacht men aan problemen rondom godsdienstig onderricht.

De Egyptenaar dr. Ali Dessouki, 'research fellow' aan het Institute of Islamic Studies Mc Gill University, Montreal, Canada, gaf op moedige wijze zijn gedachten over de gemeenschapsverhoudingen van christenen en moslims in het Midden-Oosten. (Zeker een Egyptenaar die niet in Egypte woont, zei mij een Egyptenaar.) Hij wilde het probleem van de christelijke minderheden vooral benaderen vanuit sociaal-economisch en politiek gezichtspunt en zich toespitsen op de egyptische situatie. Hij stelde als zijn uitgangspunt dat enigerlei vorm van theocratie of godsdienstige staat in de moderne tijd een historisch anachronisme is en onverenigbaar met de flauwste notie van gelijkheid van verschillende godsdiensten.

Slechts binnen het kader van een seculiere maatschappij wordt een harmonieuze relatie tussen verschillende godsdienstige gemeenschappen mogelijk.

De Islam staat bekend om zijn tolerante houding ten opzichte van de niet-moslims. Maar hoe komt het dan dat de Islam voor vele christelijke arabieren, in het bijzonder bij de eeuwwende een verschrikkelijke serie van bloedbaden en massamoorden betekende, welke tot een natuurlijke houding van vijandschap ten opzichte van hun moslimse burens leidde? Het antwoord ligt niet in de leerstellingen van de Islam. (Dit ging impliciet ook tegen een benadering als die van Mushir al-Haqq), maar in de 'historische' Islam, Islam als een sociaal-economisch systeem en als een staatsideologie.

Houdingen van verdenking en vijandschap ontwikkelden zich echter als gevolg van sociaal-economische en politieke factoren. Een tijdlang droegen bijvoorbeeld in Egypte de moslims de kopten vijandschap toe omdat zij de laatsten van collaboratie met het britse bestuur verdachten. (Hetgeen hij onbewezen achtte.) De kopten op hun beurt hebben meer dan één reden voor hun onzekerheid en twijfels. Zij koesteren de vrees en onzekerheid die gebruikelijk is voor elke

minderheid. Sommigen kijken erg bedenkelijk naar de talrijke pogingen om de staat een islamitisch karakter te geven zoals bijvoorbeeld de bepaling van de constitutie dat de 'Islam de godsdienst van de staat' is. Anderen koesteren een wrok over het feit dat godsdienst een rol speelt bij sollicitaties.

Na een overzicht gegeven te hebben van het nationalisme en in hoeverre dit christenen en moslims bijeenbracht in het verleden, spreekt hij de hoop uit, dat de huidige crisis, waarmee Egypte sinds 1967 te maken heeft, samenbindend zal werken.

Een seculiere staat bestaat dan, wanneer de regering van een land normaal gesproken niet ingrijpt in het godsdienstig leven van haar burgers, geen bijzondere status verleent aan enige godsdienst maar erop toeziet dat de ene sectie geen inbreuk doet op de godsdienstvrijheid van de andere sectie.

Terwijl het nationalisme min of meer geaccepteerd is op een of andere manier door de hoofdstroom van het hedendaagse arabische leven, is de strijd om de secularisatie nog niet over. De kwestie van de sociale en politieke rol van de godsdienst is nog niet opgelost. De arabisch-christelijke intellectuelen waren zich steeds bewust een minderheid te vertegenwoordigen van de maatschappij en nooit voor een meerderheid te kunnen spreken. Moslimse secularisten aanvaardden het principe van de scheiding tussen godsdienst en staat, maar schoten te kort om er de logische conclusies uit te trekken betreffende de rol van de godsdienst in de maatschappij.

„Wat zijn dan,“ vraagt Ali Dessouki zich tenslotte af, „de mogelijke wegen voor een meer harmonieuze verhouding tussen de beide gemeenschappen?“

„a) Nauwer contact en wederzijds verstaan. Het verspreiden van concrete kennis van iedere godsdienst onder de aanhangers van de andere godsdienst.

b) De secularisatie van het publieke leven. De godsdienst moet niet de promotie van een speciale groep in publieke functies verhinderen. Godsdienst is van zuiver persoonlijke aard.“

Ali Dessouki is er overigens wel van overtuigd dat de godsdienst een belangrijke rol blijft spelen in het leven van de arabische gemeenschappen.

„De oplossing ligt noch in het de mensen vragen fanatiek aan hun eigen godsdienst vast te houden noch hun godsdienst geheel en al op

te geven, maar liever de godsdienst in een nieuwe geest te herinterpreteren en het toe te passen in hun relaties.

Een levend geloof wordt niet bewezen door het handhaven van verkeerde en archaische posities, maar door de bekwaamheid om die zonder vrees op te geven.

IV. GEBED EN EREDIENST (Prayer and Worship)

Met dit laatste onderwerp kwam de conferentie ongetwijfeld tot het hart van de zaak. Waarschijnlijk had de neiging bestaan dit onderwerp te ontlopen, maar gevoeld was dat het niet kon worden genegeerd. „Het wordt in toenemende mate duidelijk in interreligieuze ontmoetingen,” zo werd gesteld, „dat tenzij enige pogingen ondernomen worden naar de diepte af te steken in de spirituele dimensies van de eredienst, zuivere debatten over theologische ideeën of discussies over sociale verantwoordelijkheid van weinig nut zijn.”

De vraag werd gesteld of het in zekere zin mogelijk is te delen in elkaars eredienst. Of is het om het met de oude Shylock te zeggen (in de *Koopman van Venetië*): „Wat ik wel samen met je wil doen is: kopen, verkopen, wandelen, praten . . . maar ik wil niet met je bidden”. Hoe pijnlijk een dergelijke kwestie in concreto kan zijn, bleek toen de deelnemers (ook de christelijke) de vrijdagmiddagdienst in de grote moskee van Beirut wilden bijwonen, zij aanvankelijk niet werden toegelaten, een waar-schuwing dat men nuchter met de weerstanden rekening moet houden. Ongetwijfeld de meest diepzinnige (ook wel gecompliceerd geschreven) bijdrage van moslimse zijde werd geleverd door de Shi'ietische socioloog dr. Hasan Askari, verbonden aan de Othmania universiteit te Hyderabad, India.

„Er kan niets goeds zijn in de godsdienst waarin geen gebed is.” (Muhammad tot de inwoners van Ta'if) was het *adagium* dat hij boven zijn bijdrage schreef.

„Het principe van alle prijzen van God, een van de meest fundamentele principes van het islamitische gebed, is ook een principe van het constante waken over en kritiek op zijn eigen positie in iemands traditie en geschiedenis. (Vgl. „Waakt over uw gebeden.” Koran 2 : 238 (239)). Door op te staan voor het gebed, spreken wij onze eeuw tegen en geven het een kader om haar te redden.

a) *De aanbedding van een onzichtbare God in een seculiere maatschappij*

De Verborgene God (*al-Ghayb*) is ook de Manifeste (*az-Zahir*). De Innerlijke (*al-Batin*) is ook Dezelfde die omringt (*al-Muhit*). Elke metafysische opvatting van de Absolute moet op deze paradoxale manier worden gesteld. In de instelling van de eredienst is de paradox openbaar. De aanbedding van een onzichtbare God is een zichtbaar fenomeen. Het berust op de aanwezigheid van God die afwezig is. Elke voorgaande verklaring, behorende tot de metafysische orde, bezit ook een corresponderende sociale structuur. God is verborgen en manifest. Het sociologische correlaat is: de individuele aanbieder die de Verborgene aanbidt neigt ertoe een liturgische en eschatologische omgeving te scheppen die God als openbaar verklaart.”

Hij citeert dan Frithjof Schuon, een zwitsers oriëntalist wiens *Understanding of Islam* en *Dimensions of Islam* door Shi'ietische moslims, naar mijn ervaring, luide geprezen wordt als een van de weinige westerlingen die volgens hen de Islam begrijpen.

„Het is dit doel dat de Islam tracht te realiseren door van ieder mens een priester te maken en van ieder huis een moskee en door de totale sociale werkelijkheid onder te dompelen in religie zonder enige ruimte te laten voor enig puur profaan element. (*Dimensions of Islam*, London 1970, p. 124).

Als de profeet (Muhammad) verondersteld wordt gezegd te hebben dat hij vrouwen, parfum en gebed liefhad, roept het een afhankelijke orde van schoonheid, liefde en heiligheid op. Als schoonheid de om-trek, liefde de straal en heiligheid het punt is, dan is het theophane karakter van de wereld duidelijk bevestigd.

De individuele bidder, die God aanbidt als aanwezig, bevindt zich in een maatschappij die verklaart dat God afwezig is.

Gebed als profetie

Laat ons erkennen dat wat de helderheid en de diepgang van deze kwestie betreft wij veel te danken hebben aan het hedendaagse christelijke denken. De vraag hoe het gebed geformuleerd zou moeten worden in de 'stad van de mens' (secular city) is niet luid en angstig gevraagd. De redenen daarvan kunnen vele zijn van authentiek tot

apologetisch. Het populaire (moslimse) idee is dat de seculiere maatschappij de hoofdpijn is van het christendom en (dit is niet zuiver apologetisch) dat de islamitische maatschappij nooit geheel geseculariseerd zal zijn.

Om te realiseren dat God schoon is (vgl. de negen en negentig schone namen van God) moet men zoals Sint Franciscus de vrees overwinnen en afstappen om de melaatse op de Umbrische vlakte te kussen. Zoals de profeet met de geopenbaarde waarheid in zijn hart Mekka binnentreedt en de afwezigheid van God in zijn maatschappij ontmoet, zo ontmoet de gelovige vandaag hetzelfde als hij de moskee verlaat en naar de wereld kijkt. Vandaar dat gebed in een 'secular city' tot profetie wordt."

Vanuit een ander gezichtspunt is profetie, volgens Hasan Askari, een lijden van het geloof in een verborgen God. Het vervolg toont nog sterker aan dat wij met een Shi'ietische moslim te doen hebben.

„De seculiere maatschappij kent verschillende conflicten als die tussen soldaat en denker. Nimmer in de geschiedenis was er zo'n kloof tussen denker en vechter. Nooit zagen wij in een andere eeuw zulk een enorme bescherming voor de strijder, en zulk een wijde onzekerheid voor de denker. Nooit was de denker zo onbezorgd over het lot van zijn maatschappij en de soldaat zo onverschillig voor de geestelijke bestemming van zijn land. Het valt echter niet te ontkennen dat zowel de denker als de krijgsman onmisbaar zijn voor een maatschappij. Als de denker in het centrum van zijn stad staat te preken, staat de soldaat aan de poort om die leer te verdedigen. Maar de denker heeft een lange weg te gaan om een leraar en een prediker te worden. Als hij opgeroepen wordt om in een oorlog te vechten die hij afkeurt, wordt hij een leraar. Als de leraar de grenzen ontdekt van zijn leer, wordt hij een bidder. Het is in de acte van het gebed dat denken, leren en vechten worden gerehabiliteerd en verenigd. Gebed in de 'secular city' moet de krijgsman met de denker verzoenen.

In de islamitische context is er een persoon en een principe die de eenheid van vechten en denken toont. Deze is 'Ali, de broer (sc. neef) en zwager van de profeet, de winnaar van Badr en Hunayn, Khandaq en Khaybar én ook de prediker van de esoterische kennis van het heilige woord tot wie het merendeel van de mystieke ordes in Islam

zich keren voor inspiratie en identiteit. Het principe is dat van de heilige oorlog, *jihād*, dat in zijn uitwendige expressie oorlog is tegen ongelof (kufr) en huichelarij (*nifāg*) en welke in zijn innerlijke vorm oorlog is tegen het vergeetachtige en zondige zelf.

b) *Aanbidding van een rechtvaardige God; aanbidding in een onrechtvaardige maatschappij*

Kunnen de onderdrukkers en de onderdrukten, de uitbuiters en de uitgebuitenen, dezelfde God aanbidden? Hoe kan een maatschappij verscheurd door klasseconflicten, verzonken in rassenvooroordeel, gehavend door de uitersten van rijkdom en armoede, wijsheid en bijgeloof, een eredienst (gebed) voorstellen die niet een inventaris zou opmaken van deze enorme contradicties? Begon de Islam niet met een gelijke 'concern' voor God en de mens? Zorgvuldig werd op beide niveaus gelet: het reinigen van het hart van alle *shirk* (het gezag verlenen aan iemand of iets naast God) en het reinigen van de maatschappij van alle *zulm* (onrecht).

De monotheïst heeft de onvermijdelijke gesteldheid van een eeuwige revolutionair. De dienst van de ene en rechtvaardige God moet worden uitgedrukt in een voortdurende strijd om een verenigde en rechtvaardige maatschappij tot stand te brengen. De eenheid en rechtvaardigheid van God kunnen niet gescheiden worden, de eenheid van God kan niet in harmonie zijn met een onrechtvaardige sociale orde."

ENIGE SLOTOPMERKINGEN

Met kan de vier onderwerpen beschrijven als vier concentrische cirkels waar men tenslotte tot het hart van de zaak kwam of om het met het woord van Kierkegaard te zeggen: het archimedische punt dat de wereld in beweging zet, de bidstoel.

Met kan zich afvragen wat de zin is van zulk een bijeenkomst. Is het een vrijblijvend praten op hoog niveau? Dat dreigt het zeker soms te worden. Het niet representatieve karakter van de conferentie werkte dat in de hand. Immers niemand spreekt dan à titre personnel. Voorts legden de christenen, misschien omdat zij de initiatiefnemers en gastheren waren, een grote voorzichtigheid en beleefdheid aan de dag in hun gesprekken met de moslims, te omzichtig volgens een moslim die ik sprak.

Maar het vraagt nu eenmaal tijd, inspanning en veel tact om tot goede relaties te komen. Hoelang duurde dat niet in de relatief veel eenvoudiger relatie tussen Katholieken en Protestanten?

Het schijnt ook tot de structuur van een dergelijke bijeenkomst te behoren, dat aan het eind een verklaring wordt geproduceerd die dan meestal niemand bevredigt. Een zes pagina's lang memorandum kwam uit de bus, dat maar zeer gedeeltelijk het echt belangrijke van deze conferentie reflecteert, reden waarom ik het hier niet zal weergeven. Ongetwijfeld is de grootste zin van een dergelijke bijeenkomst meer dan in officiële verklaringen in de ervaringen die men opdoet in persoonlijke contacten, waar men tot een diepere opening komt van zichzelf en deelgenoot wordt van elkaars worsteling om als gelovigen te leven in deze seculiere tijd.

Maar er is toch meer. Een dergelijke conferentie is belangrijk voor moslims en christenen die reeds in hun eigen land dagelijks geconfronteerd worden met elkaar, om kennis te nemen van situaties positief of negatief in andere landen. Dat dit kan geschieden in een goede open atmosfeer is waardevol. Maar het is niet minder belangrijk voor de 'westerse' christenen die recentelijk meer dan voorheen geconfronteerd worden met moslimse gastarbeiders, vluchtelingen en studenten in hun midden. De vraag of men enige jaren geleden in Deventer terecht een kerk voor een moslimse viering ter beschikking stelde, is daar een voorbeeld van. Het viel mij bijvoorbeeld op hoe op een catechisatie in Nederland een meisje veel vragen stelde naar aanleiding van het moslimse gebed dat zij had zien verrichten door Turkse gastarbeiders. Met andere woorden de vragen waarmee Brummana bezig was, zijn niet zover van huis meer.

Dr. Mukti Ali, de boven aangehaalde minister van godsdienstzaken van Indonesië, het numeriek grootste moslimse land na de scheiding van Pakistan en Bangla Desh, zei dat de dialoog in Brummana voor hem persoonlijk erg belangrijk was en dat hij zijn resultaten in Indonesië zou invoeren. Hoe serieus dat bedoeld was, mag blijken uit het feit dat hij, naar ik later vernam, bij terugkeer in Indonesië besloten heeft 45 moslimse studenten naar verschillende westerse universiteiten te sturen om onderricht te worden in de dialoog.

Men onderschatte niet de moeilijkheden die zich in een dergelijke dialoog voordoen in het simpel verstaan van elkaar. Het gaat maar niet alleen om moeilijkheden van het overzetten van de ene in de andere taal, waar het

traductor traditor (de vertaler is een verrader) actueel blijft, maar dezelfde woorden betekenen niet voor een ieder hetzelfde. Met 'worship' bedoelt de een *salāt* – het rituele moslimse gebed (de correcte vertaling) – de andere *du'a* het spontane gebed (correcte vertaling 'prayer') en was zo aanleiding tot spraakverwarring in Brummana. De suggestie van iemand een gemeenschappelijk woordenboek samen te stellen, was niet slecht.

Waar men van onder de indruk komt, is de diversiteit van de moslimse gemeenschap. Vele discussies waren intern moslimse discussies! De meest positieve reacties kwamen van de Shi'ieten. Hun geestelijke attitude is veel meer verwant met het christendom – vooral ook door de grote plaats die de notie van het lijden in hun denken inneemt – dan die van de Soennieten. De leider van de Bhi'ieten in Libanon, Imām Musa as-Sadr sprak over de vervreemding (*q̄hurba* als wij daarmee dit arabische begrip tenminste mogen vertalen) van de moslims in zijn eigen maatschappij. De Shi'ieten immers vormen veelal een minderheid in de (soennietische) islamitische wereld (behalve in Perzië) waardoor ze een zekere verwantschap vertonen met de eveneens in de minderheid zijnde groep van de christenen.

Er zijn natuurlijk allerlei al of niet uitgesproken gevoeligheden. Een daarvan is de politieke situatie in het Midden-Oosten. Dr. Samartha wees in zijn openingstoespraak op de context waarbinnen men elkaar ontmoette, namelijk die van het Midden-Oosten. De metropoliet van Mont-Liban had op zijn eigen spirituele wijze het onderwerp aangesneden toen hij zijn openingstoespraak aldus besloot: „Vrede moet geen woord zonder inhoud worden. Vrede moet gerealiseerd worden in Jeruzalem. Niemand kan aan Jeruzalem voorbijgaan.” Merkwaardig genoeg kwam de kwestie niet ter sprake bij het onderwerp 'Godsdiensten, naties en het zoeken naar de wereldgemeenschap'. Pas bij de discussie over de slotverklaring – het memorandum – bracht de Libanese politicus dr. Hasan Saab de palestijnse kwestie ter sprake, daarin onmiddellijk bijgevallen door bisschop Khodr die zei: „als er niet over Jeruzalem gesproken wordt, dan is deze verklaring voor mij waardeloos”. Wat opviel bij het emotionele debat dat ontstond, was dat de christelijke Arabieren en de moslimse Arabieren elkaar volledig vonden en de aziatische en zwartafrikaanse deelnemers praktisch volledig neutrale waarnemers bleven. Een dergelijke 'uitbarsting' die voor 'Genève'-

mensen niet zo onverwacht kwam, is een aanwijzing hoezeer bij de dialoog geen louter godsdienstige factoren een rol spelen, maar evenzeer of soms nog meer politieke, sociologische én psychologische. Het laat tevens zien dat de dialoog met de Islam een dialoog is met de Derde Wereld (in tegenstelling tot de dialoog met het Jodendom die een interne westerse dialoog is). Daardoor kan het plotseling bij welk onderwerp dan ook tot deze ontloadingen van emoties en frustraties komen.

Een nieuwe lente en een nieuw geluid?

Naar mijn mening heeft deze conferentie een aantal belangrijke dingen opgeleverd. Wanneer men op de hoogte is van de moeizaamheid waarmee de moslims ertoe komen (en veelal nog niet) om de Koran op een wat modernere, historisch-kritische manier te benaderen, dan is Ali Merad's betoog een doorbraak te noemen.

Ali Dessouki's opmerkingen over de moeilijkheden van de christelijke minderheden in de arabische wereld, bevatten geen nieuwe dingen voor de insider, maar zijn moedig daar ze door een moslim worden uitgesproken. De bijdrage van dr. Hasan Askari acht ik de meest diepgaande. Hij toont in zijn hele houding en in zijn publicaties een grote congenialiteit ten opzichte van het christendom, en wat meer is, ten opzichte van Jezus Christus (men vergelijkte vooral zijn artikel in *The Journal of Ecumenical Studies* IX (1972) pp. 477-488, „The Dialogical Relationship between Christianity and Islam”; dit is een uitwerking van zijn gedachten zoals die werden neergelegd in Y. Moubarac, *Verse Controverse*, Paris 1971, pp. 127-134, „Le complexe Islamo-Chrétien de foi et d'engagement”). In Ajaltoun 1970, de kleine conferentie van christenen, moslims, hindoes en boeddhisten, had hij opgemerkt dat de Islam in de crisis van de twintigste eeuw de notie van het lijden van het kruis van Christus nodig had.

Een moslims initiatief?

Deze conferentie werd georganiseerd en betaald door de Wereldraad van Kerken. Dr. Blake wees erop dat de Wereldraad het initiatief had genomen en het zou blijven doen als de middelen het toestonden. Maar, zo voegde hij eraan toe, dit initiatief behoefde niet van de Wereldraad alleen te komen. Het zou inderdaad goed zijn, wanneer nu van moslimse zijde

eens het initiatief genomen zou worden tot een dergelijke dialoog, waarbij dan duidelijk zou kunnen blijken dat ook van deze zijde de behoefte en de noodzakelijkheid van de voortzetting van dit gesprek ingezien werd. Ongetwijfeld hebben wij in deze conferentie te doen gehad met een aantal uitzonderlijke voorlopers. Men hoeft alleen maar te denken aan de huidige, weer opgelaaide spanningen tussen kopten en moslims in Egypte of aan kolonel Khadhdhafi die in het afkappen van de hand bij diefstal inderdaad de gehoorzaamheid aan God's wet ziet om te beseffen hoe ver deze geluiden afstaan van de praktijk. Maar waarom zouden wij ons niet verheugen over deze, zij het sporadische, nieuwe geluiden?

Is God in de traditionele Afrikaanse religies een 'Deus Otiosus'?*

De problemen rond de Afrikaanse idee van God zijn in de huidige situatie vele en zeer complex. De ingewikkeldheid van de situatie spruit voort uit een herleving (in verschillende vormen) van de traditionele culturele en religieuze erfenis op dit continent en een teruggrijpen op het geloof in de traditionele Hoogste Wezens¹⁾.

Verskillende oorzaken voor deze hernieuwde belangstelling in het traditionele erfgoed zouden genoemd kunnen worden, maar wij willen ons in deze studie voornamelijk bepalen bij de vraag: Wie en wat was en zijn de God(en) van het Afrikaanse traditionele geloof?

Gelukkig is het niet meer zo dat er nog enige twijfel over zou kunnen bestaan of de Afrikaanse traditionele gelovigen wel een conceptie van God (gehad) hebben. De tijd is voorbij dat onvoldoende ingelichte westerse onderzoekers konden menen dat zulke 'ongeleeterde geesten' onmogelijk een idee van God konden hebben geproduceerd²⁾. Vandaag staat het vast dat zelfs de meest geïsoleerde stammen, zoals bijvoorbeeld de Pigmeeën van Centraal Afrika, een op diepe reflectie gebaseerde idee van God kennen³⁾. Sommige traditionele theologieën van bepaalde West-Afrikaanse volkeren kunnen zonder meer naast de antieke Griekse theonomieën geplaatst worden⁴⁾. Er kan nog nauwelijks enige twijfel over bestaan dat in al de diverse Afrikaanse traditionele religies God altijd erkend was. Die geloof is blijkbaar ook nog zeer weinig aangetast door die westerse materialistische invloeden van de laatste eeuw en langer. *Zelfs* de stormvloed van de horizontalistische 'God is dood'-theologie, die ook Afrika bereikt heeft, heeft dit Godsgeloof nog weinig kunnen ondermijnen⁵⁾.

Het is echter niet zo zeker dat deze belangrijke zaak ook reeds voldoende

* Dit artikel is een uit het Engels vertaalde en enigszins omgewerkte lezing, gehouden tijdens het Zendingswetenschappelijk Congres dat plaatsvond te Pretoria, 23-25 jan. 1973.

tot de nog steeds in Afrika werkende missionaire krachten is doorgedrongen en door hen erkend wordt als een belangrijke 'point de départ'⁶⁾ voor hun zendingsprediking.

Vanzelfsprekend liggen er op dit punt heel wat moeilijkheden en problemen. Daar is ten eerste de fundamentele vraag of de God van de Afrikaanse religies wel gelijkgesteld of zelfs in enige relatie met *Jahweh* van de Bijbel kan gebracht worden. Sinds enige tijd is dit een zeer gevoelige vraag geworden, niet alleen in de kringen die een 'Black Theology' voorstaan, maar ook onder vele leiders van de onafhankelijke Afrikaanse kerken⁷⁾. Nu is deze ietwat geprikkelde houding ten aanzien van deze zaak zeer begrijpelijk. Veel te lang zijn de religies van de zwarte volkeren van Afrika door de westerlingen als dom, dwaas en belachelijk voorgesteld. En nu komt de reactie⁸⁾.

Onlangs hield prof. D. J. Bosch een lezing tijdens het jaarlijkse Missiologische Instituut te Mapamulo (Natal). Daarin probeerde hij op uiterst sympathieke wijze de verhouding tussen de God(en) van Afrika en *Jahweh* van de Bijbel te verduidelijken met een 'continuïteit-discontinuïteit'-schema, waarin hij de Afrikaanse Hoogste Wezens gelijkstelde met *El* en de *Baalah* van het O.T. Voor de Europese deelnemers leek dit een waardevolle bijdrage. Voor vele Afrikaanse deelnemers echter was dit niet alleen een veel te abstract-filosofische voorstelling, maar ook een verwerpelijke. Toen in de bespreking prof. Bosch zijn bedoeling wat concreter trachtte voor te stellen door de Zulu god, *Unkulu-nkulu* 'de poort' te noemen waardoor *Jahweh* de religieuze gedachtenwereld van het Zulu-volk was binnengetreten, veroorzaakte dit een storm van kritiek. Sommige Afrikaanse critici konden zich nauwelijks meer beledigd gevoeld hebben indien prof. Bosch zou gezegd hebben dat de Zulu God zoiets als een 'portiersjongen' van de Hemelse Heer van de Europeanen was geweest!

In ieder geval, dit voorbeeld moge illustreren hoe delicaat op het ogenblik de vraag ligt wie en wat God in de Afrikaanse religies was en is. Voorlopig zal dit wel een fundamentele kwestie in de problematiek rond de opbouw van een christelijke Afrika-theologie blijven.

De volgende vraag, die ons bij ons eigenlijke onderwerp brengt is: Welke functie heeft God in de geloofsbeleving van de traditionele gelovigen in Afrika? Betekent Hij iets voor hen in hun dagelijkse levensproblemen?

Communiceren zij met Hem en aanbidden zij Hem of is hij slechts een *Deus Otiosus*?

Hier zullen wij eerst moeten toegeven dat vele westerse onderzoekers - anthropologen zowel als zendelingen - zich voor geruime tijd op een verkeerd spoor hebben laten brengen door het feit dat er in Afrika nauwelijks een spoor van een eredienst voor God, óf van een reeks welgeformuleerde dogmatische uitspraken over Hem gevonden kan worden.

Enkele Afrikaanse stammen in West-Afrika, zoals de Ewe en de Akan, kennen wel een cultus voor hun Hoogste God, met zelfs op sommige plaatsen tempels en priesters. Sommige herdersvolken in Noordoost-Afrika zoals de Masai en Nandi, brengen dagelijks melkoffers aan God, terwijl de Nuer, Dinka, Shilluk, Luo en Jaluo regelmatig gebeden tot God opzenden. Maar voor de rest komt er zo goed als geen georganiseerde aanbidding of een offercultus voor God onder de traditionele gelovigen in Afrika voor ⁹⁾.

God is dus in Afrika, tenminste wat de zwarte traditionele bevolking in Centraal- en Zuidelijk Afrika betreft, een God zonder tempel en altaar, een God zonder priester en ritueel. Waar deze voor onze westerse religieuze concepties zo belangrijke elementen ontbreken, is het wel begrijpelijk dat voor lange tijd velen niet op het idee kwamen dat ook zonder de genoemde cultus-elementen de Afrikanen toch wel een werkelijke Gods-conceptie hadden en een vast vertrouwen op Hem vestigden.

Hoe dan ook, voordat wij dieper ingaan op de vraag of God in het geloof van de Afrikanen al of niet een *Deus Otiosus* was, moeten wij eerst letten op een andere intrigerende zaak, namelijk hoe dit bijna geheel en al ontbreken van een Godscultus in Afrika verklaard moet worden. Zou het kunnen zijn dat deze geheel verdrongen en op de achtergrond geraakt is door de alom beoefende vooroudercultus? Of zou het kunnen zijn dat de traditionele gelovigen goede redenen gehad hebben om geen offer en aanbiddingscultus voor het Hoogste Wezen te ontwikkelen, ondanks het feit dat zij zoveel religieuze aandacht aan hun vooroudergeesten besteden? Het is niet gemakkelijk hier een bepaalde keuze te maken. Toch moet het geprobeerd worden, al was het alleen maar om het feit dat in het verleden de westerse anthropologen en godsdienstwetenschappelijken al te gemakkelijk de eerste mogelijkheid aanvaard hebben als de meest logische (voor hen tenminste). De beredenering was ongeveer als volgt:

Aangezien de Afrikanen voor hun dagelijkse noden, ziekten, vrees enz. in de eerste plaats hulp en gunsten probeerden te verkrijgen van hun vooroudergeesten door hen tevreden te stellen met offers en eerbiedige aandacht, was het een logische ontwikkeling dat God in dit proces bijna geheel naar de achtergrond is verdrongen, of beter, ver weg naar de hemel, en zodoende op 't laatst onbereikbaar werd voor de gewone mensen. Zo beschouwd was dit een typisch voorbeeld van God die een *Deus Otiosus* werd ¹⁰⁾.

Tegenwoordig wordt deze verklaring echter bestreden en soms geheel en al verworpen ¹¹⁾. Ter weerlegging van deze opvatting zijn door verschillende schrijvers indrukwekkende verzamelingen van Afrikaans traditionele gezegdes over de goddelijke attributen van alomtegenwoordigheid, alwetendheid, voorzienigheid, vaderschap, liefde en zorg van God enz. bij elkaar gebracht ¹²⁾.

Zelf heb ik ook ernstige bezwaren tegen bovengenoemde westerse verklaring. In het algemeen, omdat deze te zeer de evolutionistische geest verraadt die met zijn bepaalde vooroordelen zo lang de anthropologische en godsdienst-historische studies beheerst heeft. Hiermee wil niet gezegd worden dat deze werkhypothese zonder meer afgeschaft kan worden. Onder zekere omstandigheden, en op bepaalde plaatsen ontwikkelen zaken somtijds op die wijze. Maar als een algemeen patroon kan deze evolutionistische verklaringsmethode in de godsdienstgeschiedenis niet meer gehandhaafd worden ¹³⁾.

Aan de andere kant moeten wij echter ook voorzichtig zijn met de hedendaagse Afrikaanse verzamelingen van gezegdes over goddelijke attributen die de traditionele God bijna dezelfde laten lijken als *Jahweh* en soms weinig verschillend van de N.T. openbaring van de God en Vader van Jezus Christus ¹⁴⁾. Wij moeten hier altijd rekening houden met de mogelijkheid van christelijke of islamitische of, in sommige gevallen, met judaïstische invloed. Zuiver traditionele uitspraken over God in Afrika zijn in onze tijd nog maar moeilijk te verkrijgen, zelfs van niet-christenen in verafgelegen gebieden. Door de Zending, de trekarbeid en de scholen hebben de meeste Afrikanen reeds enige invloed ondergaan van het Christendom ¹⁶⁾ of de Islam ¹⁷⁾. Daarom is het vanuit godsdienstwetenschappelijk oogpunt altijd nodig de kritische vraag te stellen in hoeverre deze uitspraken mogelijk reeds gekleurd zijn door deze invloeden.

Natuurlijk geschiedt dit 'kleuren' in de meeste gevallen onbewust. En vanuit een christelijk, pastoraal oogpunt gezien moet zulk een proces met vreugde begroet worden. Immers, op deze wijze is *Jahweh* in een eeuwenlang proces de religieuze gedachtenwereld van het Westen binnengedrongen en heeft Hij in het godsdienstige leven van onze westerse voorouders de plaats ingenomen van hun traditionele goden, hetzij Zeus, Wodan of Thor.

Niettemin, na dit gezegd te hebben, moeten wij toch ook serieuze aandacht geven aan de tweede mogelijkheid: Zouden de Afrikaanse traditionele gelovigen hun eigen goede redenen kunnen gehad hebben om geen uiterlijke cultus voor hun Hoogste God te ontwikkelen ondanks het feit dat zij zo'n prominente vooroudercultus beoefenen? Volgens onze logica zouden wij het hebben kunnen verwachten dat, indien hun god geen *Deus Otiosus* zou zijn, zij tenminste evenveel ceremoniële aandacht aan hem zouden besteed hebben. Wat zouden de redenen kunnen zijn dat zij dit toch niet gedaan hebben? De Nyarwanda antwoorden: „Waarom zouden wij een tempel bouwen voor Hem, die overal tegenwoordig is? Waarom zouden wij geschenken geven en offers brengen aan Hem, die boven iedere behoefte verheven is? Hij is rijk aan alles.” De Dinka geloven dat God te groot en te verheven is om behagen te scheppen in offers¹⁸). Dergelijke uitspraken, die gemakkelijk aangevuld kunnen worden uit andere delen van Afrika, klinken zo verheven als sommige uitspraken in de Psalmen of van de Profeten¹⁹).

Er is echter nog een ander aspect. Zou het kunnen zijn dat de Afrikanen die zich er zeer wel van bewust zijn dat hun vooroudergeesten soms erg veeleisend en onvoorspelbaar kunnen zijn in hun vragen om offers, intuïtief aangevoeld hebben dat zulk een wijze om 'op goede voet' met God te blijven onwaardig was tegenover de verhevenheid en zelfgenoegzaamheid van het Hoogste Wezen? Zelf ben ik niet genoeg op de hoogte van hun intieme ervaring van hun betrokkenheid op God om hier een definitief oordeel te geven. Maar ik voel mij toch geneigd deze mogelijkheid, namelijk dat zij om eigen goede redenen (alhoewel beslist geen dogmatisch uitgeredeneerde, maar eerder intuïtief aangevoelde)²⁰ geen 'openbare' eredienst en offercultus voor hun Hoogste Wezen ontwikkeld hebben, te aanvaarden. Mijn rede daarvoor is dat er een steeds groeiende massa getuigenissen aan het licht komt waaruit blijkt dat de traditionele

Afrikanen een hier meer en daar minder duidelijke 'innerlijke cultus' voor God kennen, die compenseert voor het ontbreken van een uiterlijke, waar wij altijd naar zochten.

Deze 'innerlijke' cultus komt tot uiting in een diep bewustzijn dat God staat achter alles wat is en wat gebeurt²¹). Dit schijnt in het leven van de traditionele Afrikaan een habituele eerbied en devotie²²) en, in zoverre hij God komt te ervaren als een persoon, een vast vertrouwen op en zelfs liefde tot God te wekken²³). Het geloof dat God goed is en voor zijn mensen zorgt, schijnt vrij algemeen te zijn. Dit vertrouwen uit zich soms in gebeden maar dikwijls in spontane uitroepen of geliefkoosde gezegdes. Dat God zoals een Vader (of Moeder) is wordt door velen aanvaard. Uitdrukkingen als: 'Hij heeft mij voor onheil bewaard'; 'God is barmhartig'; 'Hij was goed voor mij', komen dikwijls voor²⁴). Maar om ze te horen moet men niet alleen goed op de hoogte zijn van de Afrikaanse talen en hun beeldspraak, maar men moet ook intiem met hen samen leven²⁵).

Een voorbeeld van het geloof dat God boven de machten van de soms onberekenbare voorvader- en andere geesten staat, blijkt uit wat van de Luba gezegd wordt: „Ondanks de sfeer van vrees waarin de inboorlingen op grond van voortdurende bedreiging door afgestorvenen, tovenaars en occulte krachten leven, bewaren zij steeds een innerlijke rust en gelatenheid. Basis van deze houding is het kinderlijke vertrouwen dat de zwarte tegenover God als tegenover een vader aan de dag legt.” Een Nyoneka zegt: „Ik ben ziek, in Hoekoe's naam ik zeg niets kwaad van Hem. Een mens verachten is geen kleinigheid, maar Hoekoe verachten is verschrikkelijk en blijft niet ongestraft.”²⁶) Ook wordt onder de traditionele Afrikanen de Godsnaam blijkbaar zelden 'ijdelijk' gebruikt.

Deze stand van zaken lijkt mij aan te duiden dat God in het traditionele religieuze leven van Afrika nooit een *Deus Otiosus* is geweest. Waarmee niet gezegd wil zijn dat Hij, vanuit christelijk oogpunt gezien, ook dezelfde centrale plaats in hun religie bekleedt als in de Bijbel, of in dezelfde verhouding tot de mensen staat als in het christelijk geloof²⁷). Wij zullen daarop nog nader ingaan.

Eerst hebben wij nog enkele andere redenen te noemen waarom de *Deus Otiosus*-conceptie niet past in de Afrikaanse religieuze context. Om enig misverstand of vaagheid omtrent de term te vermijden, laten wij eerst

zien hoe het Latijnse woordenboek het adjectief *Otiosus* definieert: Het betekent, 'op zijn gemak zijn, werkloos, onverschillig, neutraal, onbekommerd, geen praktisch doel dienend, zonder enige functie zijn'. Een *Deus Otiosus* is dus een God die werkloos is, geen praktisch doel dient, onbekommerd, neutraal en onverschillig tegenover de mensen staat. In het licht van bovenvermelde uitspraken is het zonder meer duidelijk dat zulk een Godsbeschrijving niet past om de traditionele Afrikaanse godservaring te karakteriseren.

Afgezien daarvan is er nog een ander gewichtig argument om het gebruik van deze term in Afrika te vermijden. De *Deus Otiosus*-conceptie, zoals wij die in het Westen kennen, is zozeer verbonden aan een specifieke fase in de westerse cultuur- en geestesgeschiedenis die in Afrika nog nauwelijks begonnen is, dat het alleen maar verwarring kan scheppen hier in Afrika deze term te gebruiken. Het *Deus Otiosus*-concept kwam in Europa naar voren, grofweg toen de 'Eeuw van de Verlichting' aanbrak en langzamerhand de 'Corpus Christianum'-context van de westerse samenleving begon op te breken. De wortels van dit proces grijpen weliswaar terug tot op de tijd van de Renaissance en het Humanisme, maar het was toch vooral de stroom van wetenschappelijke ontdekkingen in de 17e-18e eeuw, gevolgd door de produktie van steeds meer verbazingwekkende technische apparatuur die niet alleen de westerse leefwijze revolutionair veranderde, maar ook aan de geest van de westerse mens en zijn religieuze beleving meer en meer het gevoel gaf dat er steeds minder ruimte overbleef voor een overal-en-in-alles actieve, en een persoonlijk in de geschiedenis en in elk mensenleven betrokken God²⁸).

Alhoewel de westerse mens in de tijd van de Verlichting beslist nog godsdienstig was, is God toen toch reeds in hun deïstisch geloof gedegradeerd tot een soort van Universele Horlogemaker die, eenmaal 'in den beginne', de hele machinerie van het universum in beweging zette en haar toen aan zichzelf overliet om haar eigen gang te gaan, bepaald door de onveranderlijke natuurwetten van oorzaak en gevolg²⁹). Zo werd God in het Westen een *Deus Otiosus*.

In onze tijd ervaren brede lagen van de westerse samenleving, dat God zelfs als een werkhypothese niet langer meer nodig is in hun levensfilosofie. Zij schijnen zelfs het stadium van een *Deus Otiosus*-geloof gepasseerd te zijn, en hun antenne voor contact met de transcendente God

en de supranaturele wereld geheel te zijn kwijtgeraakt³⁰).

Dit laatste is beslist (nog) niet het geval in Afrika, ook niet in die gemeenschappen waar de westerse materialistische technocratie reeds diepe sporen getrokken heeft³¹). Zelfs voor grotendeels verwesterste Afrikanen is derhalve een *Deus Otiosus*-geloof nog een vreemd concept.

Om nu dit Afrikaanse godsgeloof en hun religieuze houding tegenover het leven vanuit een christelijk standpunt te evalueren, zou natuurlijk een dik boek vereisen om aan al de aspecten recht te laten geschieden. Voor een goede korte poging zou ik willen verwijzen naar een artikel van de bekende Afrikaanse theoloog, prof. John S. Mbiti, over 'Christelijke en traditionele Religies in Afrika'. Daarin werkte hij zeven stellingen uit.

1. De Afrikaanse volkeren zijn diep religieus.
2. De Afrikaanse religies moeten beschouwd worden als een voorbereiding op het christelijke Evangelie.
3. De Afrikaanse traditionele religies zijn in grote mate, alhoewel niet geheel, verenigbaar met het christendom.
4. Het christendom moet als een vervulling van de Afrikaanse traditionele religies gezien worden.
5. Het christendom moet de Afrikaanse traditionele religies oordelen en redden.
6. De Afrikaanse traditionele religiositeit kan een verrijking betekenen voor het christendom in Afrika.
7. Een sympathieke bestudering van de verhouding tussen christendom en de Afrikaanse traditionele religies zou voor beide van academisch nut kunnen zijn³²).

Sommige van deze stellingen zullen zeker in westers dogmatische oren een bekende ketterse klank hebben³³). Niettemin, als wij prof. Mbiti's interpretaties zorgvuldig bestuderen, valt dat mee, en komen wij onder de diepe indruk dat hij werkelijk doorstoot tot de kernpunten waar het om gaat in de ontmoeting van het christelijke geloof met de Afrikaanse traditionele religies, die nu eerst op gang schijnt te komen.

Als hij bijvoorbeeld zegt, dat het christendom in Afrika zich op het ogenblik in drie werelden beweegt (de Oud-Testamentische, die van de Vroege Kerk, en wereld van het heden waarin de Kerk zijn plaats moet vin-

den) ³⁴) dan springen er in het bijzonder met het oog op zijn stellingen 2-4 duidelijke parallellen naar voren met de situatie waarin het Vroeg-Christendom zich bevond vis-à-vis de Hellenistisch traditionele godsdienstige en filosofische gedachtenwereld.

Het zou wel eens kunnen zijn dat een nieuwe bezinning op de 'Logos Spermatikos'-leer hier van hulp zou kunnen zijn ³⁵). En hernieuwde bezinning op de Barth-Brunner en de Kraemer-Hocking controversie over de evaluatie van de niet-bijbelse religies in het licht van de Godsopenbaring in Christus, maar dan nu ook met betrekking tot de Afrikaanse traditionele religies ³⁶), schijnt haast onvermijdelijk ³⁷).

Als een slotopmerking; laat ons zien hoe enkele elementen in het Afrikaanse traditionele godsgeloof zouden kunnen gebruikt worden als een 'uitgangspunt' voor de christelijke werker in zijn missionaire arbeid. Alsook, wat in de diep godsdienstige levenshouding van de Afrikanen zou kunnen dienen tot verrijking van de westerse christenen.

Ofschoon wij moeten toegeven dat God in Afrika niet een *Deus Otiosus* is, betekent dit niet, zoals wij reeds zeiden, dat God daar ook dezelfde allesbeheersende plaats inneemt die Hij in de Bijbelse openbaring heeft, en ook niet in dezelfde verhouding tot de mens staat als in het christelijk geloof ³⁸). Geen Afrikaanse theoloog zal ontkennen dat voor de meeste traditionele gelovigen God dikwijls ervaren wordt als ver verwijderd te zijn, zo goed als onbereikbaar behalve door middel van tussenpersonen (het stamhoofd, de priester of de vooroudergeesten). Indien hier dan toch een westerse term gebruikt zou moeten worden, dan zou men God in Afrika een *Deus Remotus* kunnen noemen, wat echter iets heel anders is dan een *Deus Otiosus*, een nutteloze God zonder functie. Hoewel contact met God dus moeilijk is, wordt Hij echter in vele delen van Afrika toch ervaren als het Hoogste Wezen of de Hoogste Macht die actief bezig is in en achter alles. Westerse christenen, die het dikwijls zo moeilijk vinden om de Zondagse eredienst en het Maandagse werk en leven bij elkaar te brengen, zouden hier van de Afrikaanse traditionele gelovigen kunnen leren om een consistente religieuze levenservaring te herwinnen. En dit zou geen geringe geestelijke verrijking voor ons betekenen.

Aan de andere kant heeft de christen vanuit de bijbelse openbaring een nieuwe en unieke boodschap voor Afrika ³⁹). In Afrika, zoals John V. Taylor zegt, ervaart de traditionele gelovige de verbroken gemeenschap

tussen God en mens alsof God de mens verlaten heeft vanwege zijn misstappen, in plaats van dat de mens zich van God vervreemd heeft door zijn zonde.

De Paradijsroep in Afrika is dan ook niet Gods: 'Adam, waar zijt gij?' maar Adam's: 'God, waar zijt Gij?' ⁴⁰) Hier mag de christen met overtuiging het onverwachte goede nieuws verkondigen dat God nooit de mensheid verlaten heeft, maar, ondanks alles, ons is blijven nalopen tot in de diepte van de vleeswording in Jezus Christus toe! Het feit dat Gods Naam 'Immanuel' is, hetgeen, in wat de Afrikaan onder een naam verstaat, betekent dat God met zijn gehele wezen een 'God met ons' is, wie of wat wij ook al zijn of deden, kan niet anders dan een totale nieuwe boodschap van hoop en verzoening ook voor Afrika zijn ⁴¹).

En verder, de boodschap dat God in Christus de Heer der geschiedenis van alle volkeren en van elk mens is, zowel als de Heer over alle kosmische machten en overheden, die door Christus' dood en opstanding 'openlijk tentoongesteld en onderworpen zijn' (Col. 2 : 15), kan niet anders dan een triumpfelijk gevoel van bevrijding brengen aan allen die in Afrika voor zo lange tijd leefden onder de dwang van deze voor hen zo reële geesten en machten.

En tenslotte: Onder de traditionele Afrikaanse gelovigen bestaat er geen enkele twijfel omtrent een voortbestaan na de dood (iets wat helaas niet van alle westerse mensen gezegd kan worden, zelfs niet van sommigen die er toch nog prijs op stellen christenen genoemd te worden). Voor de Afrikanen echter schijnt dit leven aan de andere kant van het graf niet veel te verschillen van het aardse bestaan, met al zijn zorgen, noden en behoeften ⁴²). Op dit punt kan de Bijbel voor hen nieuwe perspectieven openen met haar boodschap dat de voleinding van het gehele wereld-drama zal uitlopen op een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Daar zal al Gods volk uit elke tong en natie in eeuwige vrede en gerechtigheid samenwonen, dankzij het feit dat zij door een hernieuwde schepping naar lichaam en ziel zijn heengegaan: de opstandingservaring van Christus. Dit zal zijn een wereld waar God is alles in allen (1 Cor. 15 : 28) ⁴³).

Zulk een Evangelie en zulk een voorrecht om mensen te mogen oproepen tot bekering om 'elke gedachte gevangen te geven en die te brengen tot gehoorzaamheid aan Christus (2 Cor. 10 : 5) is een Evangelie en een

taak waarop wij ons nooit mogen verheffen 44), maar waarvoor wij ons ook nooit behoeven te schamen (Rom. 1 : 16) 45).

1) Zie John S. Mbiti, *Christianity and Traditional Religions in Africa*, *International Review of Missions*, Vol. LIX Oct. 1970, p. 430.

2) Nog niet zo lang geleden vroeg de bekende biograaf Emil Ludwig aan de zendeling-anthropoloog Edwin Smith: 'How can the untutored African conceive God?' Zelfs in een urenlange discussie kon hij niet overtuigd worden. Zie Edwin Smith, (Ed.) *African Ideas of God*, Edinburgh, 1950, p. 1.

3) Een Pygmeë gezegde over God luidt: „In den beginne was God. Vandaag is God. Morgen zal God zijn. Wie kan er een beeld van God maken? Hij heeft geen lichaam. Hij is als een woord dat uit jouw mond komt. Dat woord! Het is er niet meer, het is voorbij en toch leeft het voort.” Aangehaald door I. K. Shuuya in een lezing tijdens het Missiologische Instituut te Mapamulo, sept., 1973, over *The Encounter between the N.T. and the African Traditional Concepts*. Zie ook Paul Schebesta, (Ed.) *Oorsprong van de Godsdienst*, Den Haag, 1962, p. 35, 138-143.

4) E. E. Evans-Pritchard zegt in zijn *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. 311, „Het religieuze gedachtesysteem van de Nuer is opmerkelijk sensitief, verrijnd en intelligent. Het is ook hoogst complex.” Vgl. Geoffrey Parrinder, *West African Religion*, London, 1961 en Harry Sawyer, *God: Ancestor or Creator?*, London, 1970.

5) Toen prof. Degeraar onlangs bij de 'University of the North' een openbaar college gaf over „Het Atheïsme” waarin hij de 19e eeuwse oorsprongen van de huidige horizontalistische theologie naging (Nietzsche, Marx, Feuerbach), ontmoette hij sterke kritiek van sommige Afrikaanse studenten. Zie echter ook B. A. Pauw, *Religie in a Tsaana Chiefdom*, London, 1960 in zijn hfdst. over 'Paganism on the Wane', pp. 12-41. Een geheel ander, zelfs alarmerend geluid wordt gehoord bij P. Tschonange: „God en Afrika”, in *Afrika en Christendom*, Hilversum-Maaseik, p. 29-48. „Samenvattend”, zegt hij, „kunnen wij zeggen dat er zich bij de hedendaagse Afrikaan zoiets als een afstomping openbaart van het religieuze gevoelszintuig”, p. 33. Of dit in het algemeen van Afrika geldt, betwijfel ik. Afrika is groot. Zie b.v. Ram Desai, *Christianity in Africa, as seen by an African*, Denver 1962. Hij zegt: „Overal in Afrika wordt het gehele leven geconditioneerd door de relatie met God. Als men dan ook het woord 'heiden' gebruikt om de Afrikaan te kwalificeren, maakt men inderdaad een grote filosofische blunder.” p. 29.

6) Zou misschien deze Franse term (uitgangspunt) niet bruikbaar zijn dan de sinds 'Tambaram' zozeer omstrede term 'aanknopingspunt'?

7) Zie Kwesi A. Dickson en Paul Ellingworth, (Ed.) *Biblical Revelation and African Beliefs*, London, 1972, p. 13.

8) *Idem*, 13. Vgl. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, 1969, pp. 6-10.

9) Schebesta, a.w. p. 182. Zie echter John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London, 1970, die in zijn hoofdstuk over 'Worship, Prayers and other appeals to

God', er een lange lijst van Afrikaanse volken bijvoegt die ook in meerdere of mindere mate gebeden tot God beoefenen.

10) Zelfs Stephen Neill schijnt (door H. H. Framer, *Revelation and Religion*, 1954, p. 114, aan te halen) zonder meer te aanvaarden dat „Onder vele primitieve volkeren schijnt de hoogste God te worden beschouwd als een enigszins otieus en functieloos wezen, die, na de schepping van de wereld, naar verafgelegen oorden vertrok, en nu niet langer van veel belang is voor de praktische gang van zaken; Hij is niet het object van een cultus en ook geen offers worden aan hem gebracht.” Stephen Neill, *Christian Faith and Other Faiths*, Oxford, 1970, p. 132.

11) Zie H. Loiskandl in Schebesta, a.w. blz. 183.

12) Een zeer indrukwekkende studie is in dit verband Mbiti's *Concepts of God in Africa*, a.w.

13) Zie voor de vooronderstellingen van deze Evolutionistische School, H. Ringgren en A. V. Ström, *De Godsdiensten der Volken*, (Prisma Uitgave) 1963, blz. 20-22. Voor een kritische weerlegging van deze methode zie J. Fabian's hfdst. over „Evolutionisme en Godsdienstgeschiedenis”, in Schebesta, a.w. blz. 43-54. Een interessante poging om opnieuw een evolutionaire verklaring van de religies te construeren werd onlangs ondernomen door de Amerikaan, Robert Bellah, 'Religious Evolution', opgenomen in Willem A. Lessa en Evan Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, 2e druk, New York, 1965, pp. 73-87. Deze auteur stelt een opvolging van vijf ideale stadia van ontwikkeling voor: de primitieve, de archaische, de historische, de vroeg-moderne en de moderne.

14) Een interessant maar toch te onkritisch voorbeeld van zulk een vergelijkende studie was de lezing van I. K. Shuuya. Zie noot 4.

15) Zie Dickson, Ellingworth a.w. p. 15.

16) De bewering door sommigen wel gemaakt in de tijd toen overal in Afrika een geloof aan een schepper God aan het licht kwam, dat dit te danken zou zijn aan invloeden van de 15e-16e eeuwse missionarissen, is natuurlijk absurd. Zie Loiskandl in Schebesta, a.w. blz. 185. Het is echter niet geheel uitgesloten dat langs de Westkust, alsook in de Congo-basis vroeger christelijke invloeden hebben bijgedragen in de vormgeving van het geloof in het Hoogste Wezen. Zie Mbiti, *Concepts of God*, p. 32, en noot 8 op p. 297, als ook p. 250 en noot 50 op p. 311.

17) Voor een duidelijk voorbeeld van Islamitisch invloed *Idem*, p. 119 en noot 43 op p. 295.

18) Loiskandl in Schebesta, a.w. blz. 183.

19) Mbiti geeft nog een andere treffende Bijbelse parallel met Ex. 3 : 14, waar God Mozes antwoordt dat Zijn naam is: Ik ben, die Ik ben. Een Karanga antwoordde op de vraag: „wie is God?” met „dit is hij”, d.w.z. „God is eenvoudig God, of Hij is die Hij is”. Mbiti, *Concepts of God*, p. 20 en noot 35 op p. 278. Van belang is in dit verband ook om te letten op wat Gerard von Rad in zijn commentaar op *Genesis*, 2e druk, London, 1963, pp. 27-30 zegt over het werk van de „Jahwist”. „Zijn materiaal”, zo zegt hij, „heeft zich alles hoog verheven boven zijn oorspronkelijke heilige geboortegrond en nu, nadat het zelfstandig ge-

worden is, beweegt het zich in een gedeeltelijke of zelfs geheel *cultusloze* atmosfeer," p. 27.

20) Busia trekt in dit verband een interessante parallel tussen de antieke Semitische en de Afrikaanse Traditionele Religies. In een lang citaat uit Robertson Smith's, *Lectures on the Religion of Semites*, 1907, pp. 16-17 haalt hij aan dat, „in het Westerse godsdienstondericht er naar vaste gewoonte begonnen wordt met het onderwijs van de belijdenis; de godsdienstige plichten worden de leerling voorgehouden als voortvloeiend uit de dogmatische waarheden die hij verplicht is te aanvaarden . . . de antieke religies hadden echter voor 't grootste gedeelte geen belijdenissen; zij bestonden geheel uit bepaalde instellingen en praktijken . . . als regel vinden wij dat, terwijl de praktijk duidelijk vastgesteld was, dezelfde rite op verschillende manieren werd verklaard, zonder dat enige kwestie van orthodoxie of heterodoxie daaruit voortvloeide." K. A. Busia, 'Ancestor Worship', *Practical Anthropology*, Vol. 6, 1959, pp. 24-25. Vgl. Mbiti, *a.w.* pp. 218-219.

21) Taylor sprak in dit verband van een 'deep sense of a pervading Presence'. John V. Taylor, *The Primal Vision*, London, 1963, p. 83. Met verschillende voorbeelden illustreert Mbiti dat de Afrikaan sterk gelooft dat „God onderhoudt zowel het gehele Universum als ook het menselijk leven”, *a.w.* pp. 62-63. Zie ook pp. 244-247.

22) Men moet natuurlijk deze devotie ook weer niet overdrijven. Het traditionele Afrika kent ook z'n geboren twijfelaars, Thomasen en Jobs. Zie b.v. Smith, *a.w.* pp. 66-67. Meyer, Fortes publiceerde in 1958 een studie over, *Oedipus, and Job in West-African Religions*.

23) Voorbeelden dat traditionele gelovigen hun liefde tot God belijden zijn blijkbaar zeldzaam. Maar, zoals Mbiti zegt, „Dit is misschien iets wat te diep is om in woorden uit te drukken. Iemand toont zijn liefde voor de ander eerder in daden dan in woorden. *African Concepts*, p. 33.

24) Zie Schebesta, *a.w.* blz. 181-182 en Mbiti, *a.w.* pp. 91-92.

25) Schebesta vertelt dat hij na een maand van onderzoek onder de Pygmeeën aan een vriend in Europa schreef: „Nu ben ik ook in de gelegenheid melding te maken van een „volk zonder God”. Maar korte tijd later toen de mensen hem begonnen te vertrouwen, ontdekte hij een diepzinnig geloof in een Hoogste Wezen. *a.w.* blz. 138.

26) *Idem*, blz. 184.

27) Zelfs Mbiti, die vanzelfsprekend zeer sympathiek staat tegenover de Afrikaanse religieuze erfenis, waarschuwt sterk tegen een eenvoudige gelijkstelling van de twee. „Indien er niets te oordelen en niets te redden viel in het Afrikaanse traditionele leven, dan zou er geen behoefte aan Christus bestaan op dit continent. Tegen sommigen die „het uitschreeuwen dat wij onze traditionele religies moeten behouden i.p.v. het christendom (of Islam)” zegt hij dat zij „eenvoudigweg de voosheid van hun ernst (rotteness of their sincerity) niet beseffen.” Mbiti, zie noot 1 boven, p. 437.

28) Voor een goede analyse van dit proces zie W. H. van der Pol, *Het einde van het conventioneel christendom*, Roermond-Maaseik, 1966, blz. 77-179.

29) Zie G. C. van Niftrik's hfdst. over „De zegezing der Verlichting”, in zijn *De vooruitgang der mensheid*, blz. 83-122. Vgl. F. W. Kantzenbach, *Protestantisches Christentum in Zeitalter der Aufklärung*, Gütersloh, 1965.

30) Zie M. P. van Dyk, *Horizontalistische Godservaring*, Franeker, z.j. blz. 11.

31) Zie het julinumnummer 1972 van *The Ecumenical Review*, waarin een reeks lezingen zijn opgenomen die gehouden werden door Afrikanen op 'The West African Conference on Science, Technology and Society', 24-30 maart. Vooral het artikel van Peter Sarpong over 'The Search for Meaning: The Religious Impact of Technology in Africa', pp. 300-309, brengt ons sterk onder de indruk dat met technische ontwikkelingshulp alléén Afrika niet werkelijk geholpen wordt, maar eerder in de barre woestijn van geestelijke ontreddeering wordt gedreven.

32) Zie boven noot 1, p. 430.

33) Mbiti doet een beroep op „de broeders in en van Europa en Amerika” om „ons toe te laten om wat volgens hun oordelen fouten zijn, te maken: Laat ons toe om van het christendom net zoals jullie, om het zacht te zeggen, er ook een 'mess' van gemaakt hebben in Europa en Amerika . . . alsjeblijft toch, laat ons toe om bepaalde dingen op onze eigen manier te zeggen, of dit nu juist is of verkeerd”. *Idem*, p. 439.

34) *Idem*, p. 437.

35) Enige jaren geleden deed de bekende godsdienstwetenschapsman, A. C. Bouquet een poging om dit leerstuk weer te laten herleven om het als een middel van toenadering met de niet-christelijke religies te gebruiken. Zijn benadering zal echter voor velen wel ietwat te liberaal zijn. A. C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions*, New York, 1958. Vgl. de uitvoerige bespreking die E. A. Nida van dit boek gaf in *Practical Anthropology*, Vol. 6, 1959, blz. 283-285. Voor wat van R.K. zijde over deze zaak gezegd wordt n.a.v. Vaticaan II zie *Sacramentum Mundi*, dl. V, Bussum, z.j., blz. 58-82. Belangrijk is ook John Power, S.M.A. *Mission Theology Today*, Dublin, 1970.

Een waardevolle recente Lutherse bijdrage tot de discussie werd door Klaus Nürberger gegeven in, 'Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodische Konsequenzen', in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religions Philosophie*, 12 Band 1970, Heft 1, blz. 13-43. Zie ook *Theologische Existenz Heute*, no. 170, München 1972, die onder de titel, 'Religionskritik als theologische Herausforderung', een serie goede studies geeft, als ook een literatuurlijst bedoeld om 'die wissenschaftliche Beschäftigung' met die religie, vooral in het duitssprekende gebied, weer tot nieuw leven te brengen.

36) Het feit dat in deze uitgebreide controversie zelden de traditionele religies van Afrika betrokken werden doch slechts de zgn. 'Living Faiths' van het Oosten en de Islam, verraaft duidelijk de foutieve opvatting dat deze traditionele religies zonder veel waarde waren en zo goed als dood beschouwd werden. Zelfs dr. J. Verkuyl in zijn weer herdrukte boekje: *Zijn alle godsdiensten gelijk?* Kampen, 1964, wijdt slechts een of twee losse zinnen aan, wat hij noemt „stam-religies”. Op één plaats spreekt hij zelfs van „archaïse stam-religies”, blz. 35. Ook zijn opmerking: „In

dynamistische vormen van religie o.a. de stam-religies, wordt in feite God, de levende vervangen door een kracht of onpersoonlijke macht" is beslist onvoldoende. Zie b.v. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, 1969, p. 10.

37) Het uitgebreide materiaal over deze kwestie is voldoende bekend. Ik vestig slechts de aandacht op een niet zo dikwijls aangehaald werk uit de vroege periode, nl. Vol. I van de Tambaramserie, *The Authority of the Faith*. In hfdst. I: 'Continuity and Discontinuity', geeft prof. Kraemer een overzicht van zijn standpunt dat hij te Tambaram verdedigde. Ook de andere hoofdstukken geschreven door verschillende prominente zendingsleiders uit Oost en West, zijn nog de moeite waard bestudeerd te worden met het oog op de huidige problemen van de Kerk in Afrika.

38) Mbiti zegt i.v.m. pt. 4 dat, „terwijl het christendom en de Afrikaanse traditionele religies op vele punten overeenkomsten mogen hebben, gezien in het licht van het christelijke geloof, ontbreekt er iets in de traditionele religiositeit". Zie boven noot 1, p. 436.

39) Alhoewel Mbiti zeer veel parallel materiaal vindt in het O.T., en de Afrikaanse traditionele erfenis, als het bij het N.T. komt zegt hij, „moeten wij het toegeven dat de Afrikaanse religiositeit in al zijn rijkdom geheel en al stom en onwetend is." *Idem*, p. 436.

40) Taylor, *a.w.* p. 184.

41) Zie Mbiti's hfdst. over Eschatology, in Dickson, Ellingworth *a.w.* p. 184.

42) Mbiti zegt, „Het hiernamaals is voor de Afrikaanse gedachte een natuurlijke vorm van onsterfelijkheid met een bestaan dat een getrouwe kopy (carbon copy) van het tegenwoordige is." *Idem*, p. 182.

43) „Om eeuwige realiteiten in de Afrikaanse gedachtenwereld te introduceren is niet slechts iets geheel nieuws, maar iets revolutionairs." *Idem*, p. 182. Vgl. John S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford, 1971.

44) Dit is, en wordt helaas nog al te dikwijls vanuit een misplaatste uit onkunde voortkomende superioriteit tegenover de zgn. 'primitieve' mensen van Afrika gedaan.

45) Zulk een houding schijnt op het ogenblik onder sommige jonge christenen mode te worden. Tijdens een bezoek aan Nederland vertelde een vooraanstaande zendingsman mij onlangs, dat hij zojuist zeven jonge kandidaten voor 'Dienst Overzee' ondervraagd had. Allen waren ijverig om op het terrein van ontwikkelingshulp hun diensten aan te bieden, maar geen een van hen wilde zich ook bij het kerk- en evangelisatiewerk van de jonge kerken overzee laten inschakelen. Daarvoor voelden ze zich niet bekwaam of zagen er eigenlijk ook het nut niet van in. Zulk een houding is evenzeer misplaatst, zowel tegenover de Heer der Kerk als ook tegenover de jonge kerken in de derde wereld.

Bovendien moet de ervaring ons nu toch al wel duidelijk gemaakt hebben dat materiële, technische ontwikkeling die niet gedragen en begeleid wordt door een geestelijke waardeverandering de onderontwikkelde volkeren niet werkelijk helpt. In Centraal Afrika heb ik het nogal eens gezien hoe, vooral jonge Amerikaanse

'Peace-Corpsers' met hun overigens goed bedoelde 'crash-programs' dikwijls meer 'crashten' dan dat zij 'programden'.

Die Afrikanen met hun ingeboren verdraagzaamheid bleven dan alleen maar stil, of schuidden slechts hun hoofd. En zoals een bekend Hollands gedichtje het stelt: „ze dronken een glas . . . en ze lieten de zaak zoals die was".

Waarom Zambia David Livingstone herdenkt

De Republiek Zambia heeft 1 mei j.l. een serie van zes postzegels uitgegeven ter gelegenheid van het eeuwfeest van de dood van dr. David Livingstone (1813–1873). 1 mei 1973 was het namelijk precies 100 jaar geleden dat de zendeling-explorator David Livingstone na een uitputtende tocht door de moerassen rond het Bangweolu-meer in het dorp van Chief Chitambo in Lalaland overleed. Dit eeuwfeest heeft in Zambia grote aandacht ontvangen. Tot op de hoogste niveaus – de Vice-President en de President – werd er zeer actief aan deelgenomen.

Menigeen zal zich wellicht toch even enigermate verbazen over deze nationale belangstelling. Is er niet een algemene tendens om de invloed van buiten op de geschiedenis van Afrika wat meer in de schaduw te houden, nadat daar zo lang alleen het licht op gevallen is? Zouden de Zambianen toch niet geneigd zijn de figuur van Livingstone te associëren met de vele Europeanen die *na* hem Centraal Afrika binnendrongen? Dat waren vogels van diverse pluimage: zendingen en missionarissen, reizigers, handelaars, jagers naar land en concessies, ja in toenemende mate politieke en economische roofvogels! Livingstone moge al deze ontwikkelingen rond en na de 'scramble' (wedloop) om Afrika niet voorzien hebben, zij ontrolden zich op mede door hem gebaande wegen, en konden soms – zoals in het geval van de handel – met een enkele draad (maar met een andere naald!) bij zijn ideeën aanknopen. Een onderzoek dat eind vijftiger jaren in Zambia verricht werd, in de politieke hete jaren vóór de onafhankelijkheid (waarin door de diverse kerken niet altijd even duidelijk partij gekozen werd) legde op zijn minst enkele noties vast van een vereenzelviging van de figuur van Livingstone en de zending met het imperialisme.¹⁾

WIE WAS LIVINGSTONE?

Meer dan dertig jaar – van 1841–1873 – is Livingstone's leven met dat van Afrika verbonden geweest. Slechts tweemaal in deze periode werd zijn verblijf onderbroken.

Aanvankelijk werkte hij als gewoon zendeling in dienst van een Brits zendingsgenootschap (de London Missionary Society) in Bechuanaland. Meer en mee werd hij echter aangetrokken om verder Noordwaarts door te dringen. Hij stootte door tot aan de Zambezi-rivier, en doorkruiste vervolgens Afrika van Oost tot West, van Loanda tot Quilimane (gelegen in resp. het huidige Angola en Mozambique). Gedurende deze reis werd Livingstone met de gruwelijke realiteit van de slavenhandel geconfronteerd. Terug in Engeland legde hij deze 'open wond' aan het geweten van de wereld en de christenheid voor.

Zijn zendingroeping verbreedde zich. Nieuwe grote reizen door Afrika werden door hem ondernomen. Zijn zendingsgenootschap kon hem op al deze nieuwe wegen niet meer volgen. Livingstone bleef zich echter *missionair* geroepen weten om de binnenlanden van Afrika in kaart te brengen, en zo de weg te banen voor het Christendom, de Civilisatie en de Commercie (de drie C's!) of zoals wet het vandaag zouden zeggen het Evangelie, de ontwikkeling en de handel. Volgens Livingstone's gedachtengang zou het invoeren van gewone handel, 'wettige handel' ook een doodsteek voor de 'onwettige handel', de slavenhandel zijn.²⁾

Van 1858–1863 was hij de leider van een Britse regeringsexpeditie ter exploratie van het stroomgebied van de Zambezi. In dezelfde jaren maakten twee door Livingstone geïnspireerde zendingsgenootschappen zich op om in door hem aangewezen, nieuw opgelegde gebieden het Evangelie te brengen. De open weg liep echter dood in vele graven... De groots opgezette Zambezi-expeditie werd een mislukking. Vanaf 1866 reisde Livingstone weer alleen op eigen verantwoordelijkheid door Centraal Afrika rond met zijn meetinstrumenten, zijn bijbel, zijn medicijnkist...

SUSI EN CHUMA

Gedurende de zeven jaren van deze laatste reis zag hij – op de enkele maanden dat de Amerikaanse journalist H. M. Stanley met hem optrok na – geen blanken. Zijn metgezellen waren allen Afrikanen. Drie van hen Susi, Chuma en Wikatani, waren door Livingstone van slavernij bevrijd tijdens de Zambezi-expeditie.

Temidden van zijn toegewijde Afrikaanse vrienden stierf Livingstone. In de vroege morgenuren van 1 mei 1873 vonden zij zijn levenloze lichaam – geknield in gebedshouding voor zijn bed liggend. Zij hebben zijn hart en

ingewanden ter plaatse onder een mpunduboom begraven, waarin zij zijn naam, de datum en hun eigen namen griften. Een van hen, Jacob Wainwright, die lezen en schrijven kon, las de begrafenisliturgie uit het gebedenboek, maakte een inventaris van de bezittingen op en zette de notities in Livingstone's journaal voort.

Susi en Chuma namen de leiding op zich van de groep, die eenparig besloten had dat het lichaam na met de grootste zorgvuldigheid geconserveerd te zijn, naar de kust gebracht moest worden. Een reis van 1500 mijl, die 9 maanden duurde en tijdens welke 10 van de 79 deelnemers aan de vreemde karavaan omkwamen! Na dit alles stonden Susi en Chuma er op, dat de Britse consul Livingstone's lichaam naar Engeland zou laten overbrengen. Bij de begrafenis in de Westminster Abbey in Londen waren Susi, Chuma en ook Jacob Wainwright aanwezig.

Bij de herdenking die in Zambia plaatsvindt, worden terecht ook steeds weer Livingstone's trouwe Afrikaanse metgezellen naar voren gehaald. In de 'Mirror', Zambia's oecumenische maandblad, prijken de foto's van Susi en Chuma naast die van Livingstone.

NATIONALE BELANGSTELLING

Niet alleen kerkelijke bladen wijden aandacht aan het eeuwfeest van Livingstone. De Zambia Daily Mail wijdt er naast een informatief artikel en reportages twee hoofdartikelen aan! Het 'Historisch Genootschap van Zambia' geeft in haar brochurereeks een boekje uit 'De dood van dr. Livingstone' – het is een overdruk van de laatste dertig pagina's van het Journaal van zijn laatste reis (1866–73), dat in 1874 in Londen uitgegeven werd. Ook het Nationaal Museum in Livingstone – de enige 'vreemde' plaatsnaam die ook in onafhankelijk Zambia stand houdt! – komt met een boekje voor de dag. En natuurlijk kan ook de club van in Zambia woonachtige Schotten (de 'Caledonian Council') op dit gebied niet achterblijven.

De zes door de Zambiaanse posterijen uitgegeven postzegels brengen op realistische wijze de diverse aspecten van Livingstone's werk in beeld: Wordverkondiging, exploratie, bestrijding slavernij, medische dienst, en tonen verder zijn befaamde ontmoeting met H. M. Stanley ('Dr. Livingstone, neem ik aan') en de boom waaronder zijn hart begraven werd. In tal van dorpen in de Luapula-provincie zijn er lokale manifestaties rond

de eerste mei. Kern van de viering zijn echter twee door de Christian Council van Zambia georganiseerde diensten: een in het Dag Hammarskjöld-stadion in Ndola op zondag 29 april, en een op de dag zelf (1 mei) in Chipundu (het dorp dat ligt op de plaats van het vroegere Chitambo), waar Livingstone's hart begraven ligt en de vergane mpundu boom een aantal jaren geleden door een eenvoudige gedenkzuil met een kruis vervangen werd.

Vertegenwoordigers van de Zambiaanse kerken gaan hierin voor. Ook laten verre nazaten van David Livingstone – waaronder een in Zambia geboren achterkleindochter – zich zien en horen. Hoogtepunt in Ndola is echter de rede van de Vice-President van de Republiek Mainza Chona. En in Chipundu tekent de komst en het optreden van President Kenneth Kaunda zelf het gebeuren zowel van buiten als van binnen. Hij houdt een toespraak van bijna een uur en onthult een nieuwe plaquette op de gedenkzuil namens zoals op de plaat aangegeven staat: Livingstone's 'vrienden uit alle rassen'. Zeker 90 % van de mensen die zich te voet, per lorrie, of auto naar deze afgelegen plaats begeven hebben, zijn Afrikanen; het aantal Europeanen (waaronder enige Schotse rokken een soort tribale affiliatie aangegeven) is vrij gering.

VRIJHEID VAN SLAVERNIJ

Het blijft echter een intrigerende vraag waarom nu juist onafhankelijk Zambia David Livingstone in 1973 herdenkt. Een van de sleutels voor het antwoord is het door de Christian Council, die voor de organisatie van de herdenking verantwoordelijk was, gekozen thema van de viering: *Vrijheid van slavernij*. De pelgrimage naar Chipundu, zo schrijft ds. Mwenda (de secretaris van de Christian Council) in de aankondiging in de Mirror, is niet slechts het herdenken van een dode, maar het zijn op de plaats waar een *vrijheidsstrijder* stierf; die plaats en die gelegenheid gebruiken om een andere vrijheidsstrijd te beginnen...

Aanvankelijk is het de bedoeling van de organisatoren om het gekozen Chipundu via groepsdiscussies etc. te laten uitwerken. Dit plan kan niet doorgaan vanwege het (besmette) water, de muskieten en de bilharzia, kortom het na honderd jaar nog altijd zeer ongezonde klimaat van de streek waar Livingstone stierf. In plaats hiervan komen de twee reeds

genoemde afzonderlijke vieringen in Ndola en Chipundu, in de 'bewoonde wereld' en op de ver in de bush gelegen 'historische' plaats.

In het stadion van Ndola werpt Vice-President Chona – evenals de organisatoren getooid met de z.g. Livingstone-pet (blauw met gele rand en afhangerende sjaal ter bescherming van de nek tegen de zon) de vraag op: waarom eren wij deze man vandaag? Niet vanwege zijn ontdekkingen. De zgn. Victoria Falls werden 'ontdekt' door de Afrikanen die daar woonden en er de natuurlijke naam 'de rook die dondert' (Mosi-oa Tunya) aan gaven, zo roept hij uit onder grote hilariteit. Maar omdat hij zoals wij dat in Zambia vandaag zouden zeggen 'een echte humanist' was. Zijn fysieke menselijke hart is in humanistisch Zambia begraven naar zijn eigen en Gods keuze.

CHONA: 20e EEUWSE SLAVERNIJ

Zijn strijd tegen de mensonterende slavernij is nog altijd een geweldige uitdaging voor ons allen! zo vervolgt Chona zijn toespraak. Alle vereerders van Livingstone moeten zich realiseren dat het zijn ideaal was dat alle mensen vrij zouden zijn! Er zijn delen van Afrika waar de mensen niet vrij zijn. Dit is slavernij... 'Geen mens zal het eigendom van een ander mens zijn' betekent ook, dat geen land het eigendom van een ander land kan zijn, en dat geen kleine uitheemse groep de lakens in een land kan uitdelen tegen de meerderheid van de lokale bevolking in. In Zuid-Afrika en Rhodesië worden de Afrikanen als wilde dieren behandeld – zij worden niet geconsulteerd en zijn voor hun woonplaatsen en rechten aan de genade van hun meesters overgeleverd...

Een andere vorm van 20e eeuwse slavernij is voor Chona: de kloof tussen rijke en arme landen, die het ene land economisch de slaaf van het andere maakt! Gelukkig zijn er echter in het Westen tal van groepen die zich van dit onrecht bewust worden. Eenzelfde ontwikkeling als dit voorheen ten aanzien van de slavenhandel het geval was: de geschiedenis herhaalt zich! Ook de acties die ondernomen worden voor het terugtrekken van investeringen uit landen als Rhodesië en Zuid-Afrika zijn zeer bemoedigend. Dit alles kan als een navolging van de prediking van David Livingstone gezien worden.

Maar naast kolonialisme, imperialisme en de exploitatie van de ene mens

door de ander zijn er nog tal van andere vormen van slavernij die een realiteit zijn, zoals het geloof in beheksing ('witchcraft'), de bruidsprijs en bepaalde vormen van erfrecht, zo houdt Chona zijn gehoor voor. Livingstone's gebed werd beantwoord – de slavernij en de slavenhandel verdween. Laten wij hetzelfde bidden voor de huidige vormen van slavernij, en met name voor het kwaad van de Apartheid op deze Afrikaanse bodem. Moge het snel verdwijnen en alleen een kwade herinnering blijven, aldus besluit de Vice-President zijn meer dan eens door uitroepen van instemming kracht bijgezette rede in Ndola's stadion.

'Roei deze nieuwe slavenhandel uit', 'Wereld bevecht de slavenhandelaars van vandaag', zo verslaan de Zambiaanse kranten de volgende dag Chona's rede. Enkele dagen later meldt een klein berichtje dat er zich in Lusaka een nieuwe groep heeft gevormd: de Zambiaanse Anti-Apartheidsbeweging, opgericht ter gedachtenis van dr. David Livingstone. De overleden explorator en zendeling geeft ons de moed de bevrijdingsstrijd voort te zetten, aldus Mr. Nkoloso, de voorzitter van de beweging, wier doel is 'onderdrukking waar ook ter wereld te bestrijden'.

Wordt een – zeer wezenlijk! – deel van Livingstone's zending, dat zich goed laat actualiseren in Zambia, er geïsoleerd uitgelicht? Is er alleen aandacht voor de postzegel van 10 ngwee die Livingstone met een vervaarlijke stok de slavenhandelaars laat opjagen: Heel deze open wond...?

PRESIDENT KAUNDA

De rede van President Kenneth Kaunda in Chipundu laat zien dat ook de diepere gronden van Livingstone's zending Zambia niet ontgaan. Wij herdenken en eren deze man, zo zegt de President, omdat hij een man van God, een oprecht en voorbeeldig christen was, wiens levensgeschiedenis een getuigenis was van het feit dat hij een fakkeldrager voor de zaak van de menselijkheid was. Zijn levensdoel was van het begin af aan gericht op de 'verlichting van de menselijke ellende'. Hij joeg dit doel na als explorator, geograaf, medicus, maar boven alles als zendeling die het Woord van God verkondigt. De Bijbel was voor hem de Magna Charta van al de rechten en privileges van de moderne beschaving. En wij weten, zo voegt Kaunda er aan toe, dat de aan de moderne beschaving eigen angsten en ontevredenheid te wijten zijn aan het feit dat de moderne mens

het onderwijs van de Bijbel, dat grote handvest van de beschaving, verwaarloost . . . Het is inderdaad aan het gebrek aan moraliteit in de internationale politiek te wijten dat de Verenigde Naties onmachtig zijn om de menselijke ellende in vele delen van de wereld op te heffen.

Veel nadruk legt de President op Livingstone's *liefde en respect* voor zijn Afrikaanse medemens. Hij memoreert een voorval uit Livingstone's eerste reis dwars door Afrika. Na zes maanden, waarin hij door malaria-aanvallen vele ontberingen geleden had, bereikte hij Luanda aan de Westkust. In de haven lagen Engelse schepen klaar om hem naar zijn familie, comfort en gezondheid, eer en erkenning in Engeland terug te brengen. Maar hij weigerde pertinent met hen mee te gaan. Hij had zijn dragers en helpers beloofd hen weer veilig naar hun woonplaats in het binnenland terug te brengen. Het was voor hem een uitgemaakte zaak dat tegenover hun dienst aan hem deze wederdienst van zijn kant stond. Hij respecteerde de mensen en behandelde hen overal als Gods kinderen. Zijn invloed, zo lezen wij in zijn geschriften, berustte geheel op overtuiging: 'Als ik hen in een goed gesprek iets bijgebracht heb, verwacht ik dat ze doen wat hun eigen gevoel van recht en onrecht hen ingeeft.' Zijn oordeel over de Afrikanen was onpartijdig – en dat kon van niet veel Europeanen van zijn tijd gezegd worden – hij liet hen aan de wereld zien met hun capaciteiten, gebreken en emoties die niet wezenlijk anders waren dan bij mensen elders in de wereld.

Zijn leven werd beheerst door het besef gezonden te zijn als *dienaar* van de Afrikanen. Hij zag zich niet in enig opzicht als leider. Dit in tegenstelling tot zijn tijdgenoot Cecil Rhodes, wiens werk nu overal ineens stort. Voor Rhodes waren de Afrikanen slechts werktuigen voor zijn eigen imperiale en financiële ambities. Livingstone's enige ambitie was de mensen te dienen.

Zijn werk – evangelieverkondiging, genezing zieken, ontwikkeling Afrikaanse maatschappij, bestrijding van de slavernij, geografisch onderzoek – wordt door sommigen wel eens als een mislukking beschouwd. Afrika is maar ten dele voor het christendom gewonnen. De slavernij kwam niet tot stilstand via de door Livingstone gewezen weg van de introductie van andere vormen van handel. De Zambezi bleek toch niet bevaarbaar, en de bronnen van de Nijl werden niet door hem gevonden.

Maar als wij hem vandaag eren, aldus Kaunda, dan is dat omdat hij in

het wezenlijke doel van zijn leven helemaal geen mislukking was, maar juist *overwinnaar!* Zijn doel was als dienaar van Afrika en instrument van God de menselijke ellende te verlichten. Zijn doel was de verbetering van het menselijk bestaan en hierin liep hij vooruit op de leer van Mahatma Gandhi en onze eigen filosofie van het humanisme van vandaag.

(De lezer, die 'humanisme' onmiddellijk met het hem bekende westerse humanisme associeert neme er nota van dat het *Zambiaanse Humanisme* anders is: het is een humanisme onder God, de mens staat in het centrum maar die mens is steeds de mens van God!) ³).

Wat wij ook van hem kunnen leren, zo gaat Kaunda verder, is het nooit aanvaarden van de nederlaag. 'Ik vind bemoediging in de Heer, mijn God, en ga voorwaarts', schreef hij zes weken voor zijn dood – reeds geteisterd door slopende ziekten – in zijn journaal. Toen zijn metgezellen hem dood aantroffen, lag hij voor zijn bed neergeknield. Er ligt een sprekende symboliek in deze laatste handeling: zijn hele leven was inderdaad een gebed tot God.

Voor ons is David Livingstone's leven, werk en einde een grote uitdaging. Wij zijn verplicht het voort te zetten waar hij eindigde! De President verwijst dan naar de vele vormen van de 20e eeuwse slavernij door zijn broeder en kameraad Mainza Chona in Ndola gesignaleerd. Zelf dringt hij echter door tot de kern van al deze nog steeds actuele slavernij, en die ligt, zo zegt hij, in wat van binnenuit in de mens opkomt. De bron van alle ellende op aarde is *hebzucht en egoïsme*.

De enige manier om van hebzucht en egoïsme bevrijd te worden is, zo drukt de President aan het slot van zijn rede zijn gehoor op het hart, 'de Heer uw God liefhebben met heel uw hart, met heel uw ziel, met heel uw verstand en al uw kracht; en uw naaste lief te hebben als uzelf.' Eerst dan kunnen we zo met anderen leren omgaan als we willen dat ze met ons zelf omgaan. Dit is wat David Livingstone deed in navolging van zijn Heer en Meester Jezus Christus.

HERKENNING

David Livingstone duidde in zijn geschriften de mensen in het land over de Zambezi reeds aan als 'Zambeziënen'. Dat de Zambianen hem erkennen als een van hen (Zambia's geadopteerde zoon no. 1, stond er boven

een artikel) is niet vreemd. Zij herkennen in hem waarden die ook wezenlijk zijn in hun eigen strijd om het bestaan, en in de filosofie van het Zambiaanse humanisme hun uitdrukking ontvangen. Zijn liefde voor God en de naaste, zijn respect voor de menselijke waardigheid, zoals dat in zijn héle dienst aan de Afrikaanse mens zichtbaar werd – van de gewone menselijke omgang tot op de ontmaskering en bestrijding van de mensonwaardige slavernij toe –, blijven inspireren. 'Zij die naar Afrika komen om de mens en God te dienen zullen ontdekken, dat zij vele Afrikaanse vrienden achterlaten.' (Zambia Daily Mail)

1) John V. Taylor & Dorothea Lehmann, *Christians of the Copperbelt*, London 1961, p. 156.

2) Uit het vele zij hier verwezen naar J. van den Berg, Een open pad voor handel en Christendom – David Livingstone's inzichten betreffende de introductie van 'commerce' en 'christianity' in Afrika, in: *Christusprediking in de wereld*, Kampen 1965, pp. 63–90. Een fijngevoelige opname waarbij de camera ondanks de aandacht voor het centrale thema van de liefde voor de Afrikaanse mens de schaduwvlekken in margine niet negeert.

In Londen (Lutterworth Press) is dit jaar een nieuwe biografie van Cecil Northcott uitgekomen: *David Livingstone: His Triumph, Decline and Fall*.

3) Aldus de interpretatie van President Kaunda zelf! Zie b.v. Rede voor UNIP 4-3-1973, waarin een 'kleine katechismus' van het Zambiaanse Humanisme gegeven wordt; cf. ook interview door Creighton Lacy, *The Christian Century*, 16-2-1972. Of deze interpretatie door een ieder ten volle wordt overgenomen is een andere vraag. Gevraagd naar de grootste uitdaging voor de kerk in Zambia vandaag, zei een Zambiaanse zuster-studente ons zonder aarzeling: het humanisme zoals onze President ons dat voorhoudt – maar dat vaak niet in zijn diepte verstaan wordt – in het leven te demonstreren!

Boekbesprekingen

Walter Müller-Römheld, Philip Potter. Stuttgart 1972, 175 pag.

Dr. Müller-Römheld, die gedurende enkele jaren manager was voor de uitgaven van de Wereldraad van Kerken in Genève, heeft ons een goede dienst bewezen door een boek te schrijven over de nieuwe algemene secretaris van de Wereldraad van Kerken, dr. Philip Potter.

Over Visser 't Hooft is reeds veel geschreven en wij kennen zijn imposante mémoires. Over zijn opvolger dr. Carson Blake bestaat veel minder lectuur, maar er zijn toch enkele publicaties over hem.

Dr. Philip Potter, de huidige secretaris heeft talloze vrienden over de gehele wereld, maar degenen die niet tot zijn directe vriendenkring behoren hebben nog weinig informatie over de „gentle giant”, de „vriendelijke reus” uit het Caribisch gebied, die in Utrecht in 1972 werd geroepen tot de hoogste functie in de Wereldraad. Het boek van Müller-Römheld tracht aan de behoefte aan informatie te voldoen. Je merkt, dat de schrijver door de aard van zijn werk in Genève volledige toegang had tot archieven en documenten van de verschillende oecumenische instanties die door Potter in een lange loopbaan zijn gediend. Het interessante van deze opzet is, dat wij Potter leren kennen door de aard van zijn werk in die functies in Haïti, in Londen (secretaris van de Methodistische zendingsraad, in Genève (secretaris voor jeugdwerk, voorzitter van de Wereldfederatie van christen-studenten, directeur van de Commissie voor Wereld Zending en Evangelisatie, enz., enz.). Het voordeel van deze opzet is, dat men tegelijkertijd een stuk oecumenische geschiedenis ontvangt.

Toch is het jammer, dat een samenvattende schets over de persoon van Potter in dit boek ontbreekt, al zijn hier en daar verspreid de bouwstoffen voor een biografische schets wel te vinden. Een levend portret van Potter komt eigenlijk niet tevoorschijn en dat is jammer. Want men kent Potter niet slechts uit verslagen en documenten. Het eigene van Potter's persoonlijkheid, de aantrekkingskracht van deze merkwaardige man ligt niet in wat hij deed en doet voor allerlei oecumenische organisaties, maar in wat hij is voor de huidige wereldkerk.

Al komt dat in dit boek te weinig tot uitdrukking, toch mogen wij de auteur dankbaar zijn, dat hij het gebrek aan informatie op zo deskundige en goedgedocumenteerde wijze heeft weggenomen.

J. Verkuyl

André Seumois O.M.I., *Théologie missionnaire. I. Délimitation de la fonction missionnaire de l'église*. Rome 1973.

Prof. André Seumois, de bekende directeur van het missiologische centrum van de

Universiteit „de Propaganda fide” in Rome heeft het eerste deel van zijn missiologie gepubliceerd, dat handelt over de afbakening van de missionaire functie van de kerk.

Als men dit missiologische ontwerp legt naast het onlangs in dit tijdschrift besproken ontwerp van de R.K. theoloog uit München, Ludwig Rütte („Zur Theologie der Mission”), dan merkt men, dat de missiologie van Seumoïs in een geheel ander klimaat is geschreven. In Rütte's ontwerp ontmoet men van bladzij tot bladzij de nabijheid en invloed van de politieke theologie van Metz en de poging om ecumenische missiologie te bedrijven, in het ontwerp van Seumoïs is weinig te bespeuren van originaliteit en van de vruchten van wederzijdse beïnvloeding. Zijn manoeuvreerruimte is zeer beperkt en laat weinig mogelijkheden voor experimenten. Toch wil dat niet zeggen, dat het boek nutteloos is. Het is een waardevol boek inzoverre het een overzichtelijke introductie en explicatie is van de nieuwere (officiële en niet-officiële) Rooms-Katholieke missiologische documenten. Nadat de oudste missie-encycloëden overzichtelijk zijn weergegeven, volgt in hoofdstuk 2 een helder overzicht van de ‘activité missionaire selon la magistère moderne’ (de missionaire activiteit volgens het moderne magisterium).

De kern van de missionaire taak wordt door Seumoïs afgebakend in de volgende woorden: „Ze is een activiteit van de apostolische dienst, die ten doel heeft de ‘inplantatie van kerken’ in gebieden waar de kerk nog niet gevestigd is.” (pag. 136) Het is opvallend, dat Seumoïs de hele interrelatie tussen kerk en Koninkrijk Gods niet ter sprake brengt en het gehele accent op de kerk als het gezonden Messiaanse volk Gods op weg midden in de voortgaande geschiedenis niet ter sprake brengt bij de omschrijving van de inhoud en de doeleinden van de missionaire taak. Rooms-Katholieke theologen die in die richting de taak- en doelmomschrijving zoeken, worden door Seumoïs bekritiseerd. Hij staat erop, dat de kern van het missionaire mandaat uitsluitend in kerkplanting wordt gezocht.

In hoofdstuk 5 worden enkele omschrijvingen van het doel der zending in de Oosterse orthodoxie, bij de Anglicanen en de Protestanten geciteerd.

De conclusie dat er een consensus zou bestaan over de beperking van het doel der zending tot kerkplanting is niet alleen eenzijdig, maar ze is bepaald onjuist.

Het boek van Seumoïs is een belangrijk bronnenboek. Wie echter naar bronnen voor missionaire inspiratie zoekt, zal die in de documenten, waarnaar in dit boek verwezen wordt en in andere nieuwere Rooms-Katholieke ontwerpen, meer vinden dan in dit boek.

J.V.

BOEKAANKONDIGINGEN

B. van der Hoorn, Evangelie voor alledag voor alleman. Een interpretatie van het Evangelie van Markus naar een nieuwe gestalte van christen-zijn toe. Uitg. J. H. Gottmer, Haarlem, 2e druk 1972.

De auteur wil „pogen om de Boodschap van Jezus van Nazareth onder het stof en de sintels van het verleden vandaan te halen en deze voor zichzelf en voor ons

te laten spreken in een taal die verstaanbaar is voor mensen van vandaag.” „Deze hoofdstukken over het Markus-evangelie bedoelen daarbij een bescheiden handreiking te zijn, een handreiking voor mensen in Afrika, een handreiking voor mensen in een industriële samenleving, een handreiking voor mensen die zich niet meer zo goed thuis voelen in voorbij en nog aanwezige gestalten van christen-zijn, en die toch hun leven door de Boodschap van Jezus van Nazareth willen laten inspireren.” (pp. 6 en 8)

H. Mourits e.a., Dood doet leven. Gesprekken over leven, dood en toekomst. Uitg. Lannoo, Tielt-Utrecht, 1972.

Het geloof in een al te concreet en te beeldrijk voorgestelde hemel ontmoet in onze barrières. „Het boek ‘Dood doet leven’ wil proberen een aantal van die barrières te doorbreken. Dit boek is de schriftelijke neerslag van een dertigtal radiogesprekken over leven, dood en toekomst, zoals die in het seizoen 1971-1972 op de dinsdagavonden door de K.R.O. zijn uitgezonden.” (p. 15)

T. van Bavel, De kern van het religieuze leven. Evangelische spanning die onze gemeenschap drijft. Uitg. Lannoo, Tielt-Utrecht, 1973.

„In elk hoofdstuk wordt geluisterd naar het verleden en uitgezien naar de toekomst. Water is het meest vitaal, het helderst en minst bezoedeld, naarmate men dichter bij de bron komt. Zo is het ook voor het religieuze leven van vitaal belang op te klimmen naar de bron. De geschiedenis van het religieuze leven is nog maar voor een klein deel onderzocht; veel blijft nog duister en onbekend. Dit geldt natuurlijk nog sterker voor de toekomst. Deze tekent zich weliswaar af in het heden, maar niemand kan met zekerheid voorspellen hoe de toekomst er in werkelijkheid uit zal zien.” (p. 8)

H. Conn, Contemporary world theology. A layman's guidebook. Presbyterian and Reformed publishing Co., 1973.

Deze gids voor leken is oorspronkelijk samengesteld voor de ‘Christian Times’, een christelijk weekblad in Korea. Het feit dat dit boek in een Koreaanse situatie is geschreven mag niet uit het oog worden verloren. Uitgaande van de geschriften van dr. Cornelius Van Till heeft de auteur geprobeerd een theologische wegwijzer samen te stellen voor leken. Met name staan hem daarbij de jonge kerken voor ogen, waar pastores, die niet meer dan een Bijbel-instituut of een wat uitgebreider theologisch programma als ondergrond hebben, in twijfel worden gebracht door uitspraken van de hedendaagse theologie.

Oriëntatie 1972-1974. Kernvragen van het beleid en hoofdzaken van het werk van de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Uitg. Zendingencentrum te Baarn, in opdracht van Generale Deputaten voor de Zending (Centraal Orgaan).

Het Zendingencentrum in Baarn geeft om de twee jaar een overzicht uit het werk van de zending onder de titel „Oriëntatie”. Het eerste deel van het overzicht 1972-

1974 gaat in op vragen die vandaag door christenen uit de Derde Wereld aan de westerse kerken worden gesteld, vragen die ook tijdens de conferentie van Bangkok ter sprake kwamen. Meer dan ooit is duidelijk geworden, dat de missionaire opdracht op onze eigen stoep begint. In dit gedeelte worden plannen ontwikkeld hoe „zending in zes continenten” hier kan worden verwezenlijkt. Het tweede deel geeft niet alleen een beschrijving van het praktische werk in Indonesië, Pakistan, Afrika en Latijns Amerika, maar ook van het werk dat in eigen land gedaan mag worden.

J. v. Lin

Kerk aan het werk. Uitg. Agon-Elsevier, Amsterdam, 1973.

Staat de mensheid nog steeds op papier? Kan het heil ons deel worden ook via niet-religieuze stromingen? Zal de technologie ons verstikken? Is zending/missie uit de tijd en ontwikkelingshulp in de tijd? Of is ontwikkelingshulp aanranding? Kunnen we een zinvol gesprek voeren met de Boeddhist? Werkelijk een verdiept contact, niet vrijblijvend, maar als opdracht? Hoe moet ik de ander de mogelijkheid tot geven geven? Camara, een onmogelijke synthese?

In november 1973 verscheen „Kerk aan het werk”, een leerstofpakket voor een eigentijdse fundamentele benadering van missionaire problemen. Het is bestemd voor de (toekomstige) werkers in school en samenleving en verder voor ieder die het wereldwijde werk van zending en missie ter harte gaat.

Verskillende auteurs hebben aan dit belangrijke werk hun medewerking verleend: prof. dr. H. Berkhof, prof. dr. A. Camps, drs. J. M. van Engelen, drs. C. H. Koetsier, prof. dr. J. M. van der Linde, prof. dr. D. C. Mulder, dr. G. H. ter Schegget.

Het boek biedt informatie uit verleden en heden en signaleert de immense problemen die zich vooral in deze snel veranderende tijd voordoen. Een werkgroep, samengesteld uit vertegenwoordigers van de Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad, heeft de verschillende hoofdstukken (o.a. Eén wereld of geen wereld, De dialoog, Ontwikkelingshulp of Zending?, De zending als kritische factor in de geschiedenis) van een introductie voorzien, doelstellingen geformuleerd en opdrachten samengesteld voor discussie en verder doordenken. Overdracht van kennis of het geven van kant en klare oplossingen heeft daarbij nooit in de bedoeling gelegen. Veeleer heeft voor ogen gestaan een diepgaande oriëntatie mogelijk te maken en daarbij een discussie op gang te brengen waarbij het moderne zendingsgeloof, gefundeerd op vernieuwde en verdiepte inzichten in het werk van God, de inspirerende bron is.

De prijs van dit veelomvattende werk bedraagt f 19,50. Het is te bestellen bij de Nederlandse Zendingsraad, Prins Hendriklaan 37, Amsterdam-1007 en bij de Nederlandse Missieraad, Halve Maanstraat 7, 's-Hertogenbosch.

S. Oosterbeek

Aan dit nummer werkten mee:

J. Berg,

oud-zendingsarts in Oost-Indonesië; oud-voorzitter van het „Interkerkelijk Contact-Comité Ambon-Nederland”.

R. G. van Rossum,

studeerde aan het theologicum van de paters der HH. Harten te Valkenburg en vervolgens aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen (missiewetenschap); thans docent aan het missiologisch instituut van de Universiteit te Nijmegen en aan de Hogeschool voor theologie te Heerlen.

A. Wessels,

promoveerde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam in islamologie en is door de V.U. uitgeleend aan de Near East School of Theology in Beirut als lector in islamica.

P. Bolink,

studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en promoveerde op een proefschrift: „Towards Church-Union in Zambia”; thans sr.lector aan de Universiteit van die Noorde in Transvaal, Zuid-Afrika.

G. Verstraelen-Gilhuis,

studeerde theologie (missiologie) aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en was van 1969-1972 als stafid verbonden aan de afd. missiologie, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.