

# Missionaire identiteit nu



**Wereld en Zending**

**2000.3**



# Wereld en Zending

**Oecumenisch tijdschrift voor missiologie  
en missionaire praktijk, voor Nederland en België**

**redactie**

uit Nederland en België

*kernredactie*

Dr. Frans Damen  
Drs. Mechteld Jansen  
Dr. Karel Steenbrink, vz  
Ype Schaaf, eindred.

*redactie*

Dr. Dick Akerboom  
Drs. Jan Brock  
Drs. Bert Broeckaert  
Drs. Kathleen Ferrier  
Dr. Gerrie ter Haar  
Drs. Wout van Laar  
Dr. Heleen Murre- van den Berg  
Drs. Rogier van Rossum  
Ds. Truus Schouten  
Dr. Gerard van 't Spijker  
Drs. Verry Patty  
Drs. Johan Temmerman  
Dr. Lieve Troch  
Dr. Jeroen Vis  
Dr. Hans de Wit  
Dr. Rob van der Zwan

**adres redactie**

Ds. Y. Schaaf  
Baantjebolwerk 1  
9101 NH Dokkum  
tel. (0519) 29 81 04  
fax (0519) 22 06 82  
Voor toezending artikelen (in  
tweevoud) en boeken ter  
recensie)

*directie*

Wim Pepers  
Theo Stevens  
Nico Vriend

**Wereld en Zending verschijnt  
viermaal per jaar en wordt uit-  
gegeven door**

Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingsraad,  
Amsterdam  
Missio België, Brussel  
Comité van de Missionerende  
Instituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

**administratie**

Voor opgave abonnement en be-  
stelling losse nummers: uitge-  
verij Kok, Postbus 130, 8260 AC  
Kampen, tel. (038) 339 25 85

**abbonementen voor België:**

Missio  
Vorstlaan 199  
1160 Brussel  
P.R. 000-0042110-12

**abbonementsprijs**

f 57,50 /Bfrs. 1048 per jaar  
Buiten Benelux f 73,50  
Studentenabonnement f 47,50 /  
Bfrs. 857 per jaar  
Buiten Benelux f 63,50  
Losse nummers f 17,90/Bfrs. 327,-  
Losse nummers buiten Europa  
f 20,25 incl. portokosten

**copyright**

Overname van artikelen alleen  
met toestemming van de redac-  
tie en met bronvermelding

## MISSIONAIRE IDENTITEIT NU

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Walter Corneillie	De missionaire identiteit Een persoonlijk getuigenis	4
Hielke Wolters	Missionair present in werkend Nederland	8
Paul Verheijen	De Sint Egidiusgemeenschap	13
Frère François	De missionaire functie van Taizé	18
Ed Arons	De impuls van de katholieke charismatische vernieuwing	22
Donald Tinder	De opdracht van het 'Tyndale Theological Seminary'	27
Kathleen Ferrier	De SKIN-kerken als missionaire beweging	32
Lode Vermeir	Multicultureel catholicisme in Brussel	38
Rogier van Rossum	Het verhaal van de 'missie'	44
Matthieu Geijbels	Missie in het derde millennium	57
Jan van Butselaar	De inspiratie van de negentiende-eeuwse zending	68
Harvey Cox	De pentecostale missionaire identiteit	76
Theo Witvliet	Missionaire identiteit in een multiculturele wereld	90
Eric Manhaeghe	Missionaris zijn in een multireligieuze samenleving	99
Jan Dumon	Jona - missionaris ondanks zichzelf	106
	Kortweg	113
	Boekbesprekingen	120

---

## Missionaire identiteit nu

---

In de vaak harde praktijk van het kerkelijk leven in de westerse wereld kan men regelmatig aarzeling en verlegenheid tegenkomen ten aanzien van de missionaire opdracht van de kerk.

In het Zuiden – waar nu de meerderheid van de christenen woont – is men volop missionair in gehoorzaamheid aan de Heer der kerk. Dus zijn migranten uit het Zuiden onder ons dat ook.

Rome probeert 2000 jaar christendom in het teken te zetten van de blijvende missionaire opdracht via maar liefst drie congressen. Eén, dat van Sedos, de organisatie van de missionerende ordes en congregaties, heeft in april plaatsgevonden met sprekers over 'Missie 2000' van alle zes de continenten, en in oktober is er een wereldcongres over wat de Vlamingen noemen de missionaire animatie en een wereldcongres van missiologen met als thema Jezus' vraag: 'Wie zegt u dat ik ben?'

Daarnaast proberen Rome en de Reformatie beiden hun houding te bepalen ten opzichte van de bijna akerkelijke uitbarsting van spiritualiteit, die met name pentecostaal en cha-

rismatisch gestalte krijgt op vele plaatsen in de wereld.

Uitgaande van die situatie wordt in dit nummer op drie manieren de missionaire identiteit anno 2000 aan de orde gesteld.

Ten eerste door een aantal korte artikelen over eigentijdse gestalten van die missionaire identiteit.

Ten tweede door katholiek en protestants de vraag te beantwoorden, waar de missionaire beweging vandaan gekomen is.

Ten derde door antwoorden te geven op de vraag wat de missionaire identiteit kan en mag inhouden in de context van de multiculturele situatie anno 2000.

De Vlaamse pater Walter Corneillie begint met een getuigenis over wat de missionaire identiteit voor hem persoonlijk inhoudt.

Hielke Wolters, die directeur geweest is van DISK, vertelt hoe het industriepastoraat missionair aanwezig probeert te zijn op de werkvloer in Nederland, waarna Paul Verheijen laat

zien hoe de Sint Egidius Gemeenschap concreet naast de armen staat in onze rijk geworden wereld.

De (Nederlandse) Frère François, de zesde broeder die intrad in Taizé, rapporteert op welke wijze de gemeenschap van Taizé missionair is gaan functioneren voor duizenden jongeren. Ed Arons informeert ons over de katholieke charismatische beweging. Rector Donald Tinder legt vervolgens uit waarom een Engelstalig evangelisch theologisch seminarium in Badhoevedorp in Nederland zin heeft. De coördinatrice van de migrantenkerken in Nederland, Kathleen Ferrier, tekent de missionaire functie van deze SKIN-kerken. Lode Vermeir sluit daarop aan met gegevens over multicultureel katholicisme in Brussel.

Beginnend in de zestiende eeuw trekt Rogier van Rossum dan historisch de lijnen van de ontwikkeling van de katholieke 'missie' tot in onze dagen. Matthieu Geijbels vult dat verhaal van grote lijnen aan met een helder overzicht van wat de Romana als wereldkerk nu als missionaire opdracht ziet, waarna Jan van Butselaar uitlegt waar de inspiratie van de protestantse zending in de negentiende eeuw vandaan is gekomen.

Harvey Cox – van *De stad van de mens* – had geen tijd om een artikel over de pentecostale uitbarsting te schrijven. Hij heeft daarover in 1996 een boek gepubliceerd dat *Vuur van de hemel* heet. Het boek dat niet in het Nederlands vertaald is, heeft een ondertitel die

voor zich spreekt: 'De opkomst van pentecostale spiritualiteit en de herstructurering van geloof in de 21e eeuw'. Uit dat boek zijn de voor de missionaire identiteit van vandaag relevante analyses samengevat. Ze gaan over pinkster als beweging van onderop waarin de Geest mensen mondig maakt tegenover God en de naaste.

Er volgen twee artikelen met een soort conclusies.

Theo Witvliet plaatst de missionaire identiteit in het decor van onze multiculturele wereld, terwijl Eric Manhaeghe de vraag beantwoordt hoe in deze multireligieuze wereld missionaris te zijn.

Het laatste woord is tenslotte aan de profeet Jona die niet naar de heidenwereld van Ninevé wilde. Jan Dumon verbaast zich over de actualiteit van zijn weigering.

In Kortweg komen onder andere de genoemde missiologencongressen aan de orde, de beste speech van een Hollander in Indonesië sinds vijftig jaar en cijfers over Koreaanse zendingsinzet. Er wordt besloten met boekbesprekingen.

Mechteld Jansen, Frans Damen, Dick Akerboom en Rogier van Rossum hebben dit nummer samengesteld.

Ype Schaaf

## **Missionary identity now**

*Nowadays the word 'mission' often causes embarrassment in the western world, whereas the majority of the Christians from the south consider the missionary calling a basic element of their Christian conviction.*

*What is the content of the missionary identity in the year 2000? That is the theme of this issue of Wereld en Zending.*

*The answer is threefold:*

*In a number of short articles examples are given of missionary identity.*

*Then a historic analysis follows of the concepts of mission of the Roman Catholics and the Protestants and an intriguing view of the missionary impact of the Pentecostal outburst, which some have already called the reformation of the 21st century.*

*Finally a structural and a personal view is given of the missionary identity in today's multi-cultural and multi-religious society. The last word is for the prophet Jonah who refused to go to Nineveh.*

*At the end of each article the reader will find a short note in English about its contents.*

## De missionaire identiteit

### Een persoonlijk getuigenis

---

Vele jaren geleden – zo rond 1980 – waren missionarissen mensen die hun land en hun familie verlieten om te gaan leven en werken in wat men de derde wereld noemde.

Ze hebben hard gewerkt met inzet van al hun krachten om mensen bewust te maken van hun waardigheid, om te bouwen aan integrale ontwikkeling en om evangeliserend de kerk te planten en op te bouwen met alles erop en eraan. Daarbij hebben zij structuren geschapen naar het model van hun land van herkomst en zij vonden de nodige sponsors om al hun projecten te realiseren.

Ondertussen ontwikkelde zich zowel in hun land van herkomst als in de derde wereld zelf de missiegedachte en kwamen er naast missionarissen ontwikkelingswerkers en mensen in het kader van Niet-Gouvernementele Organisaties.

Dat alles is zowel de bevolking van de derde wereld als de missionarissen die ernaar toegegaan waren, in de meeste gevallen ten goede gekomen.

Missiemensen zijn getekende mensen.

Zelf ben ik met hart en ziel een bondgenootschap aangegaan met Afrika. Na twee jaar werd ik door omstandigheden teruggeroepen naar Vlaanderen.

Dat was moeilijk, maar achteraf gezien zeer goed en vruchtbaar. Ik ging aan het werk in Brussel-Centrum, gesteund door de beweging van 'Missionair Engagement'. En ik beweer dat ik nu in deze context een missionaris ben.

Waarom?

De missionaire identiteit heeft altijd te maken met grensoverschrijdende ervaringen met daarbij een levensmentaliteit gebouwd op een bijbelse spiritualiteit.

Het is niet meer nodig in onze dagen om Europa te verlaten om grenzen te overschrijden. Dat kan in Europa zelf. In alle grote steden vindt men – dankzij de volksverhuizingen van onze dagen – mensen uit Afrika, Latijns-Amerika, het Nabije en

Verre Oosten. De wereld is ons dorp geworden. Juist in de rijke landen ontstaan in de grote steden hun nederzettingen van ginds. Een stad wordt een smeltkroes van culturen, filosofische overtuigingen en godsdiensten.

Aanwezig zijn in die stad is vandaag het eerste vereiste om missionair te zijn. Men vestigt zich daar waar mensen levenskansen zoeken, slachtoffer worden van verdrukking en wroeten om te overleven.

Een missionaris wordt daarbij een vreemde vriend, de hoopgevende broeder of zuster van mensen in volle evolutie midden in een stad vol haast en verkeer, vol angst en anonimiteit. Een stad ook vol vreugde en leven, een stad waar men in ten onder gaat of volop toekomst maakt.

De missionaris is de trouwe medestander van levende mensen met elk een eigen geschiedenis.

## **Zien, oordelen, handelen**

Samen met mensen uit een missionaire beweging, die in het centrum van hun aandacht en hun bezig zijn de minste broeder en zuster tot leven wil laten komen, mag ik altijd opnieuw de werkelijkheid scherp onder ogen zien. Een kwaliteit van missionair leven is scherp zien: de vreugde en het leed van mensen vieren en dragen.

Men wordt geraakt door het lijden van concrete individuen en concrete groepen mensen. Zij leren ons het onrecht te zien met zijn verborgen oorzaken. Zij laten ons de pijn voelen van de verdrukking van het soms 'niemand zijn'. Zij roepen ons op tot protest.

Heel dicht bij het leven van mensen wordt de missionaris de pelgrim onderweg, die vriend wordt van de minsten. En hij breekt en deelt – als in een eucharistisch gebaar – de kracht en de verbeelding om voor elkaar sterkte en voedsel, hoop en toekomst te worden.

Een missionaris droomt van een wereldwijde broeder- en zusterschap, één grote lange tafel waaraan mensen uit alle continenten met elkaar de liefde vieren. De droom van verscheidenheid van culturen, die tot dialoog wordt; verscheidenheid van geloofsbelijdenis die tot oecumene wordt.

Mensen aan elkaar toevertrouwd om volop zichzelf te worden en voor elkaar een verrijkende aanvulling te zijn. De droom van een altijd te realiseren wereld.

De missionaris weet dat missie overal is en niet alleen veraf. Christus en het evangelie zijn niet het exclusieve bezit van de Europese christenheid, maar wij mogen ontdekken – met vreugde – dat in de kerken wereldwijd de onuitputtelijke rijkdom van het evangelie vertaald kan worden in zoveel concrete situaties. Elders en hier.



In elk land van de wereld laten missionarissen kernen van christelijk leven achter; groepen christenen, die hun eigen toekomst zelf in handen nemen en hun plaatselijke kerken uitbouwen. Zij planten en laten vol vertrouwen gedijen.

## Een bijbelse inspiratie

Missionarissen zijn mensen die aan het hart van God geluisterd hebben naar dat goddelijk verlangen om elk mens volop tot leven te laten komen. Daartoe lezen zij de Schrift. Daarin ontdekken zij dit en Jezus Christus wordt de gestalte van de grote missionaris, die één verlangen heeft, getuigt van Gods liefde voor de mensen en die trouw tot in de dood kiest 'opdat mensen zouden leven in overvloed'.

Het gaat altijd om liefde en barmhartigheid, om trouw en om verrijzeniswerken. Enkele teksten kriskras door elkaar:

- Luc. 6:36: 'Wees barmhartig zoals uw hemelse Vader barmhartig is'.
- Luc. 10:35-37: Het verhaal van de barmhartige Samaritaan.
- Luc. 4:18-19: 'De Geest des Heren rust op Mij. Hij zendt Mij om bevrijdend een genadejaar af te kondigen van de Heer'.
- Luc. 7:13: Het leed van de weduwe van Naïn raakt Jezus zeer. Hij geeft een dode levend terug aan zijn moeder.
- Luc. 7:36-50: Een grote barmhartigheid voor een zondares.
- Luc. 15:11-32: De barmhartige vader en zijn twee zonen.
- Mat. 5:48: 'Wees volmaakt zoals uw hemelse Vader volmaakt is'.
- Mar. 6:34: Jezus is vol medelijden tegenover het volk dat gelijkt op een kudde zonder herder.
- Joh. 3:16: 'Zo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eniggeboren Zoon heeft gezonden... niet om de wereld te oordelen, maar om de wereld te redden'.

Deze greep uit bijbelcitaten maakt duidelijk dat een missionair mens leeft vanuit de navolging van Jezus de Heer die, vanuit de kracht van Gods Geest, dode mensen tot leven brengt. Het gaat bij de missionaris om de kwaliteit van leven en dat in Gods naam.

De meeste missionarissen blijven voortleven in de harten van 'hun' christenen, in hun verhalen en in het vele gerealiseerde werk dat ze nalieten. De mensen voor wie zij werkten en leefden, blijven voor altijd verbonden met hun persoon.

Zij leren en ervaren dan ook zelf dat er, als het erop aankomt, geen onderscheid is tussen jonge en oude kerken – dat zijn zusterkerken. Het gaat hen eigenlijk om het onderscheid tussen levenskrachtige en verouderde kerken. Deze ervaring doet ons belijden dat Europa en de Europese kerken maar één stuk van de wereld zijn.

Missionarissen zijn bescheiden mensen en staan open voor nieuwe horizonten. Het zijn mensen van interkerkelijke solidariteit en zij kennen de grootheid van de ver-

schillende godsdiensten in de wereld en zij belijden het christendom als één godsdienst onder de vele, maar daarbinnen uniek!

Missionarissen hier en elders tekenen protest aan tegen het sociale onrecht. Zij belijden dat hun God partij kiest voor de zwakken en hun solidariteit geeft leven aan hulpbehoevende naaste medemensen uit de eigen omgeving. Het gaat om het 'recht van de zwaksten'.

Zij zijn getuigen van de God die liefheeft. Samen met velen spannen zij een boog in de wolken, de regenboog van Gods trouwe erbarmen, van vrede en recht.

*Walter Corneillie has discovered that missionary presence in Congo is no longer different from missionary presence in the multicultural situation of Brussels. His keyword is: being present in the name of the Lord.*

**Walter Corneillie** werd opgeleid en is ingetreden bij de Redemptoristen in 1956. Priester in 1961. Werkzaam in verkondiging en groepsbegeleiding. Mede verantwoordelijk voor priesteropleiding op rijpere leeftijd.  
Van 1979-'81 werkzaam in de Bas-Congo in kadervorming voor de parochies.  
Vanaf 1982 missionaris in de Nederlandstalige pastoraal in Brussel-Centrum.  
Lid van de BME: de Beweging voor Missionair Engagement.

## Missionair present in werkend Nederland

---

Hoort een artikel over het arbeidspastoraat wel thuis in een missionair tijdschrift als *Wereld en Zending*? Dat zou immers betekenen dat het om een vorm van missionair werk gaat. In de discussies over de aard van het werk en over de positionering ervan in de snel veranderende kerkelijke structuren blijkt dat niet altijd duidelijk te zijn. Deze onduidelijkheid heeft voor een belangrijk deel te maken met de misleidende naamgeving: arbeidspastoraat. Pastoraat wordt veelal beleefd als herderlijke zorg voor leden van de kerk. Een binnenkerkelijke activiteit. Wie pastoraat zo verstaat heeft moeite met het kerkelijk duiden van werksoorten als arbeidspastoraat, oude wijken-pastoraat, justitiepastoraat, ziekenhuispastoraat, kortom al die vormen van pastorale betrokkenheid die zich niet binnen de structuren van kerken afspelen. Die duiding is temeer problematisch omdat de dragers van het arbeidspastoraat hun werk ook niet willen laten bestempelen als categoriaal pastoraat. De doelgroep is immers primair de werkende mens. En met de werkende mens gaat het niet alleen om mensen met een betaalde baan, maar evenzeer om al diegenen die de Nederlandse welvaart dienen met hun onbetaalde werk, vrijwilligerswerk, zorgarbeid, huishoudelijk werk, enzovoort. Als arbeid zo breed wordt gedefinieerd is er geen sprake van één duidelijk categorie, dus ook niet van categoriaal pastoraat. Deze onduidelijkheid in kerkelijke positionering heeft niet alleen met de aard van het werk te maken, maar ook met het ontstaan van het arbeidspastoraat. Aanvankelijk waren het enkele katholieke ordes en congregaties en aan protestantse zijde stichtingen Evangelie en Industrie die deze bijzondere vorm van werk ter hand namen.<sup>1</sup> In die zin heeft het ontstaan van het arbeidspastoraat veel gemeen met dat van missie en zending, namelijk dat het niet kerken, maar vooral genootschappen van betrokken gelovigen waren die deze nieuwe missionaire beweging initieerden. De direct betrokkenen bij het arbeidspastoraat hebben zichzelf dan ook altijd verstaan als een missionaire beweging. Een vroege naam voor dit werk in rooms-katholieke kringen typeert dat. Men sprak van bedrijfsapostolaat. Ook in de Nederlandse Hervormde Kerk is het werk na de Tweede Wereldoorlog ontstaan vanuit de aposto-

laire beweging zoals die onder meer rondom Kerk en Wereld bloeide.<sup>2</sup> In de internationale oecumenische beweging noemt men het werk 'industrial mission'. Deze missionaire karakterisering van het werk kan ook teruggevonden worden in verschillende recente beleidsnota's, die onder meer door het landelijk bureau DISK (Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken) zijn geschreven. Daarin wordt arbeidspastoraat verstaan als missionaire, diaconale en pastorale betrokkenheid bij mensen in hun al of niet betaalde werksituatie. Daarbij geeft met name het missionaire de intentie aan, terwijl het diaconale en pastorale de manier waarop de betrokkenheid vorm krijgt, aanduidt.

## **Grensoverschrijdend**

De kern van dit missionaire zelfverstaan van het arbeidspastoraat ligt in het grensoverschrijdend karakter van het evangelie. De incarnatie van Jezus Christus is fundamenteel voor de wijze waarop het heil van Godswegen in de concrete leefwereld van mensen terecht kwam. Mensen worden aangeraakt door het geheel andere om tot hun recht te komen. Dit wordt ook voortdurend duidelijk in de wijze waarop Jezus zijn leerlingen en de grotere groep volgelingen onderwijst. In allerlei opzichten wordt het vanzelfsprekende doorbroken om ruimte te maken voor het evangelie. Jezus' visie op de dominante rol van de wet, de manier waarop de tempel werd gebruikt, het doorbreken van de particularistische opvatting van het heil, zijn daar voorbeelden van. Tot en met de uiteindelijke doorbreking van de natuurlijke overheersing van de dood.

Dit grensoverschrijdende karakter van het evangelie typeert ook de geschiedenis van missie en zending. Over de vertrouwde kerk- en landsgrenzen heen, ging men het evangelie verkondigen bij volkeren die de goede tijding nog niet hadden gehoord. Bij deze traditie sluit het arbeidspastoraat als een missionaire beweging aan. Het grote verschil is dat de witte vlekken in de missionaire atlas niet gezocht worden in de 'zwarte' continenten, maar in de eigen samenleving. De geïndustrialiseerde samenleving, zoals men de samenleving in de eerste helft van de vorige eeuw verstond.

Typerend voor deze geïndustrialiseerde samenleving is wat sociologen de sociale differentiatie noemen. Het proces waarin sociale eenheden uiteenvallen in deelenheden die elk met een eigen functie een eigen leven gaan leiden. De samenhang tussen de deelenheden of deelterreinen, zoals het godsdienstige, het sociaal-culturele, het politieke en het economische leven, gaat verloren. De daarmee gepaard gaande waarden-differentiatie betekent ook dat het godsdienstige leven haar invloed op de economische gang van zaken verliest. Vanuit de missionaire beweging gezien ontstaan er opnieuw witte vlekken. In onze huidige samenleving – voor de post-industriële informatiemaatschappij is dat niet veel anders dan voor de geïndustrialiseerde maatschappij – komen steeds meer terreinen waar het evangelie van Jezus Christus en de waarden die daarmee samenhangen niet meer als relevant worden ervaren.

Deze ontwikkeling is ingrijpend temeer omdat hier geen sprake is van louter uit elkaar drijvende eilanden. Er is eerder sprake van een strijdtoneel van elkaar bestrijdende invloedssferen, bijvoorbeeld tussen godsdienst, politiek en economie. In die strijd lijkt het economische denken en handelen de overhand te krijgen. Gerard Dekker gaat in zijn afscheidscollege als hoogleraar godsdienstsociologie aan de Vrije Universiteit nog een stap verder door te stellen dat het economische systeem in de loop van de tijd sacrale trekken heeft gekregen. 'Het economische systeem is een – zij het zeer dominant – onderdeel van onze hele cultuur en die cultuur wordt inderdaad gedragen door een geloof: vooruitgangsgeloof.'<sup>3</sup> Dat velen deze zorg over het overheersende karakter van het economisch denken en handelen in onze maatschappij delen, blijkt wel uit de grote ondersteuning voor de campagne 'Economie: een zaak van geloven', die door DISK, OIKOS en andere organisaties werd gedragen.

### **De missie van het arbeidspastoraat**

Het arbeidspastoraat zoekt haar werkterrein op die plaatsen waar mensen ingrijpend geconfronteerd worden met die dominantie van het economisch denken en handelen. Dat is bij uitstek in de wereld van de arbeid. In het bedrijfsleven, maar ook in die sectoren waar betaalde of onbetaalde arbeid onder druk staat omdat zij zich niet kan meten aan de (financiële) productiviteitseisen die vanuit het economisch systeem worden gedefinieerd. De zorgsector is daarvan een duidelijk voorbeeld.

Anders geformuleerd kan ook worden gesteld dat het arbeidspastoraat haar werkterrein in de wereld van de arbeid kiest omdat juist arbeid het snijpunt is van zingeving en functionele rationaliteit. In een samenleving waarin traditionele zingevingskaders wegvallen, krijgt arbeid een steeds prominentere plaats. Dit wegvallen van zingevingskaders hangt nauw samen met de eerder genoemde sociale differentiatie. Arbeid heeft een sociaal-integratieve functie. Voor individuele mensen krijgt het bestaan betekenis omdat zij zinvol functioneren binnen een groep die op hen rekent. Voor de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid is deze betekenis van arbeid mede een belangrijk argument geweest om een hogere arbeidsparticipatie in Nederland te bepleiten.<sup>4</sup> Deze seculiere argumentatie sluit wonderwel aan bij de duiding van arbeid in de christelijk-sociale tradities. Zonder in te kunnen gaan op de verschillen tussen de protestantse, de rooms-katholieke en oecumenische tradities, kan worden gesteld dat arbeid door velen wordt gezien als een christelijke opdracht en mogelijkheid om uitdrukking te geven aan de individuele verantwoordelijkheid. Zo werken geeft betekenis aan iemands bestaan.

De tragedie is echter dat de inhoud van arbeid, zeker betaalde arbeid, niet of nauwelijks wordt bepaald vanuit die christelijke opdracht om verantwoordelijkheid te dragen voor mens en natuur. De inhoud ervan wordt veeleer bepaald door de functionele rationaliteit die samenhangt met het dominante economisch denken en handelen. Op dit snijpunt van zingeving en functionele rationaliteit raken mensen in de knel tussen wat ze geloven te moeten doen en wat ze feitelijk moeten doen. En juist op dit snijpunt komt het arbeidspastoraat binnen met de herinnering aan het evangelie.

Toch kiest het arbeidspastoraat er niet voor om in de wereld van de arbeid louter verkondigend aanwezig te zijn. De eerste reden is misschien wel dat de kerk de taal van deze wereld niet bij voorbaat kent. Aan de communicatie van het evangelie gaat een uitgebreide taalschool vooraf. De tweede reden is dat echte en eerlijke communicatie pas op gang komt als de kerk of de pastor naast mensen in hun situatie staat en van daaruit gezamenlijk zoekt naar de betekenis van het evangelie. Missionaire presentie komt tot uitdrukking in pastorale en diaconale betrokkenheid. De vraag is echter: wie moet present zijn, de kerk of een pastor?

## **De missionaire kerk of de kerkelijke missionaris**

Deze vraag naar wie of wat missionair present moet zijn heeft de discussie van de laatste jaren in en om het arbeidspastoraat overheerst. Vanouds waren pastores en predikanten vrijgesteld om aanwezig te zijn in bedrijven en andersoortige arbeidsorganisaties. In de afgelopen decennia hebben kerken steeds meer het initiatief van de stichtingen, ordes en congregaties overgenomen. Zo is bijvoorbeeld het werk van de kapucijnen in Amsterdam nu overgenomen door het bisdom Haarlem. Rondom de protestantse stichtingen vindt een discussie plaats of het werk overgenomen zal worden door de op te richten stedelijke en regionale dienstencentra van de SoW-kerken. Op zich is het toe te juichen dat kerken zich verantwoordelijk stellen voor het arbeidspastoraat. Echter, achter deze discussie gaat een andere vraag schuil, namelijk of in plaats van een vrijgestelde pastor niet de kerk zelf, via haar leden, present moet zijn op de werkvloer.

Aanvankelijk werd deze vraag afgedaan als een ecclesiologische kwestie. In de rooms-katholieke traditie vertegenwoordigt de priester de kerk; in de protestantse tradities komt de kerk vooral tot uitdrukking in de plaatselijke gemeenten. Het arbeidspastoraat met zijn vrijgestelde pastores is dus typisch een rooms-katholiek werkmodel, zo beargumenteerden verschillende, met name gereformeerde, synodes hun 'nee' tegen uitbreiding of zelfs instandhouding van het werk. In het protestantse denken, zo zei men – dat er van het naoorlogse apostolaire denkmodel in de Nederlandse Hervormde Kerk niet zoveel meer over is, zal duidelijk zijn – zijn pastores, ook arbeidspastores, er vooral om de gemeente toe te rusten. In de gemeenteleden is de kerk, als het goed is, missionair present in de wereld van de arbeid. Pastores dienen deze gemeenteleden daartoe toe te rusten.

Uit recente ontwikkelingen blijkt dat de gedachte dat de kerk in haar leden de missionaire presentie waar moet maken niet alleen in protestantse kerken leeft. De reorganisatie in het bisdom Utrecht en plannen daartoe in andere bisdommen, maken dat duidelijk. In het bisdom Utrecht zijn de arbeidspastores die voorheen bij een diocesane instelling werkten, nu verbonden aan de dekenaten. Vanuit de dekenale centra kunnen zij hun betrokkenheid bij de wereld van de arbeid beter terugkoppelen naar de missionaire en diaconale ondersteuningsstructuur voor de parochies.

Het spreekt voor zich dat deze discussie over de vraag wie of wat missionair present moet zijn, voor een deel wordt ingegeven door bezuinigingsmotieven. Voor een deel

is de discussie ook ingegeven door het feit dat het arbeidspastores onvoldoende gelukt is om aan hun achterban, de kerken, duidelijk te maken waar zij mee bezig zijn. Vergelijkbare problemen zijn terug te vinden in geschriften van vroegere zendingen en missionarissen. De taal die de arbeidspastor al doende leert en moet leren om werkelijk te communiceren in de wereld van de arbeid wordt niet meer herkend als kerkelijke taal.<sup>5</sup> Daar ligt het huiswerk voor de komende jaren. Tegelijkertijd leert de geschiedenis ook dat een missionaire gemeente niet in alle opzichten de missionaris kan vervangen. Zeker in gebieden waar de kerk niet meer thuis is. En dat zijn er in Nederland steeds meer.

*The industrial mission crosses borders between the message of the church and the economical gospel of the industrial world. Religion is not only a private affair. And since labour plays a central role in the lives of people the church with its protestant and RC social traditions has to be there.*

*How close the industrial worker will have to be related to the ecclesiastical structures remains a question.*

1 De geschiedenis van het arbeidspastoraat staat centraal in drie recente publicaties, waarin naast historische analyse veel interviews met industriepredikanten, bedrijfsaalmoezeniers en bedrijfspastores zijn opgenomen:

H. Crijns, H. Noordegraaf, E. van Vilsteren, *Pendelen tussen werk en kerk. Verhalen rond het opkomen van het bedrijfsapostolaat*, Gorinchem: Narratio/Amsterdam: DISK, 1994;

H. Noordegraaf, J. Plasman, E. van Vilsteren, *Pionieren tussen werk en kerk. Verhalen rond de opkomst van het industrieapostoraat*, Gorinchem: Narratio/Amsterdam: DISK, 1999;

H. Noordegraaf en H. Crijns, *Kap en koord in Amsterdam. De geschiedenis van het bedrijfsapostolaat van de kapucijnen in Amsterdam 1950-2000*, Gorinchem: Narratio/Amsterdam: DISK, 2000.

2 M. van der Linde, *Werkelijk, ik kan alles. Werkers in kerkelijke arbeid in de Nederlandse Hervormde Kerk 1945-1966*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1995, deel IV.

3 G. Dekker, *Van roeping naar baan. Arbeid in godsdienstig perspectief*, Baarn: Ten Have, 1996, p. 72.

4 *Een werkend perspectief. Arbeidsparticipatie in de*

*jaren*, 's-Gravenhage: SDU, 1990, p. 41vv. De discussie vanuit kerkelijke kringen over deze benadering is onder meer te vinden in H. Noordegraaf en H.T. Wolters (red.), *Arbeid op de drempel van een nieuwe tijd? Discussies en verhalen over de toekomst van arbeid en participatie*, Kampen: Kok, 1997.

5 Zie voor een geschiedenis van het bedrijfsapostoraat in het bisdom Utrecht: J. Veldman, *Project Bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie*, Kampen: Kok, 1998.

**Dr. Hielke T. Wolters** (1951) was vijf jaar arbeidspastor in Gelderland en daarna zes jaar directeur van het landelijk bureau DISK. Vanaf 1 maart jl. is hij directeur geworden van het Oecumenisch Instituut Kerk en Ontwikkelingssamenwerking, OIKOS. Hij promoveerde in 1989 in India op het proefschrift *Theology of Prophetic Participation. M.M. Thomas' Concept of Salvation and the Collective Struggle for Fuller Humanity in India*, New Delhi: ISPCK, 1996 (geactualiseerde editie).

## De Sint Egidiusgemeenschap

---

De Sint Egidiusgemeenschap (in het Italiaans: Comunità di Sant'Egidio) ontstond in Rome in het roemruchte jaar 1968. Terwijl overal in Europa studenten de barricaden op gingen nam een jongen, die toen nog geen twintig jaar oud was, het initiatief tot het oprichten van de gemeenschap. Hij verzamelde om zich heen een groep medegymnasiasten om naar het Evangelie te luisteren en het ook in praktijk te gaan brengen. De eerste referentiepunten waren voor hen het bijbelboek over de Handelingen der Apostelen en het leven van Franciscus van Assisi.

De kleine groep begon ook onmiddellijk met naar de randen van de stad Rome te gaan waar toentertijd nog barakken stonden waarin de allerarmsten woonden. Daar werd begonnen met een soort huiswerkklas voor kinderen: de zogenaamde 'Scuola Popolare', wat vandaag in vele delen van de wereld is omgedoopt tot 'School van de Vrede'.

Vanaf dat moment is de gemeenschap gegroeid. Op dit moment is ze verspreid over meer dan dertig landen in vier werelddelen. Ook het aantal leden van de gemeenschap groeit constant. Nu, in het jaar 2000, is er sprake van meer dan 30.000 leden.

Het eerste 'werk' van de Sint Egidiusgemeenschap is het gebed. Juist vanuit de ontmoeting met de Schriften die de gemeenschap als het centrum van haar leven beschouwt, groeit er een nieuw persoonlijk en gemeenschappelijk voorstel voor de jongeren van 1968 die op zoek zijn naar een meer authentiek leven. Het is de oude uitnodiging die Jezus aan iedere nieuwe generatie doet. De uitnodiging om je te bekeren, op te houden met alleen voor jezelf te leven. Een uitnodiging om in alle vrijheid instrumenten te worden van een veel grotere liefde voor mannen en vrouwen en vooral voor de allerarmsten. Luisteren naar het woord van God en het beleven als het belangrijkste in je leven betekent niet meer zozeer jezelf achterna willen lopen, maar veeleer Jezus volgen. Het meest authentieke beeld daarvan vinden we in de biddende gemeenschap die verzameld is rond het Woord van God. Het is het beeld van de familie van de leerlingen die rondom Jezus verzameld is. "*Trouw aan het gemeenschappelijke leven en ijverig in het breken van het brood en in het gebed*" (Hand. 2:42): dat is de een-



voudige weg die wordt aangeboden aan en gevraagd van alle leden van de gemeenschap.

Om deze reden komen de gemeenschappen in Rome en in andere delen van Italië, Europa of de wereld zo vaak mogelijk samen om te bidden. In vele steden is er elke avond een gemeenschappelijk gebed dat openstaat voor alle mensen. Aan elk lid van de gemeenschap wordt ook gevraagd om een behoorlijke ruimte te vinden in eigen leven voor persoonlijk gebed en lezing van de Schriften, te beginnen met de evangeliën.

## **Het Evangelie verkondigen**

Het tweede 'werk' van de gemeenschap, haar tweede fundament, is de verkondiging van het Evangelie. Het Evangelie zelf is immers 'Goed Nieuws' dat gedeeld moet worden met anderen. Een kostbare schat, een licht dat niet verborgen mag blijven. Het Evangelie is geen exclusief bezit. Juist de leden van de gemeenschap zijn geroepen om het Evangelie te verkondigen. In de ervaring van Sint Egidius zijn het leerling-zijn en het beleven en verkondigen van het Evangelie synoniem met elkaar. Het gaat om een ervaring van vreugde en feest, zoals beschreven in het evangelie van Lucas wanneer de 72 leerlingen vol blijdschap terugkeren bij Jezus en zeggen: *'Heer, zelfs de duivels onderwerpen zich aan ons door uw Naam'* (Luc. 10:17). Het is deze ervaring van elke leerling en van iedereen in de Sint Egidiusgemeenschap die ertoe heeft geleid dat in talrijke delen van de wereld een 'missionaire broeder- en zusterschap' tot stand is gekomen.

Het is in vriendschap tussen mensen van verschillende culturen en naties dat deze internationale zuster- en broederschap zich dagelijks manifesteert. Het gaat er in de gemeenschap om dat men openstaat voor de wereld en tegelijkertijd deel uitmaakt van een unieke familie, die van de leerlingen.

In een wereld die aan het einde van het tweede millennium met graagte de grenzen en de verschillen aangeeft in cultureel en nationalistisch opzicht (zoozeer zelfs dat ze in die verschillen oude en nieuwe motieven vindt voor conflicten) getuigen de gemeenschappen van Sint Egidius van het bestaan van een gezamenlijke eindbestemming niet alleen voor christenen, maar voor allen.

Er zijn gemeenschappen die nog maar net zijn ontstaan terwijl andere al 'oudere papieren' hebben.

De gemeenschap van Rome is de oudste. Als allereerste Egidiusgemeenschap verlicht ze in die zin ook een dienst aan de *communio* van alle Sint Egidiusgemeenschappen en aan de nieuwste gemeenschappen met als enige limiet 'de naastenliefde'. Zo gaf paus Johannes Paulus II dat aan bij de 25e verjaardag van de gemeenschap in 1993.

## Vrienden met de armen

Het derde karakteristieke 'werk' van Sint Egidius, authentiek fundament en dagelijkse inspanning vanaf het begin, is de zorg voor de allerarmsten. Dit alles beleefd in de vorm van vriendschap met de armen. Toen de eerste studenten in 1968 begonnen met het samenkomen rond het Woord van God, voelden ze aan dat het Evangelie niet beleefd kon worden wanneer je op afstand bleef van de armen: de armen als vrienden en het Evangelie als Goed Nieuws voor de armen. Zo ontstond de eerste dienst van de gemeenschap, die toen nog niet de naam Sint Egidius had aangenomen: de Scuola Popolare. De dienst kreeg die naam omdat het ging om méér dan het organiseren van een huiswerkklas voor de kinderen, die moesten leven in de barakkenwijken aan de rand van Rome, zoals het 'Cinodrome', langs de rivier de Tiber, aan de zuidkant van de stad. Vanaf dat moment is het aantal bijscholen (zoals ze in het Nederlands worden genoemd) in Rome en in alle steden waar de gemeenschap tegenwoordig is, toegenomen. Het betekent bijzondere aandacht voor de meest benadeelde kinderen die in de moeilijkste omstandigheden moeten zien te overleven.

Met het oog op wat we in het 25e hoofdstuk van het Matteüsevangelie lezen heeft deze vriendschap zich ook uitgebreid naar andere armen: verstandelijk of lichamelijk gehandicapte mensen, daklozen, vreemdelingen en terminaal zieken. Een vriendschap in verschillende situaties: gevangenissen, bejaardenhuizen, woonwagenkampen en vluchtelingenkampen. Gedurende deze jaren is er een sensibiliteit ontwikkeld voor elke vorm van armoede, oude vormen en nieuwe, of noodsituaties. Ook voor niet-traditionele vormen van armoede zoals die van de ouderen in vele Europese landen die ondanks hun welgesteldheid omkomen in hun eenzaamheid.

Overall waar er een Egidiusgemeenschap is, van Rome tot San Salvador, van Kameroen tot België, van de Oekraïne tot in Indonesië, bestaat er vriendschap en familieleven met de armen. Geen enkele gemeenschap, ook de allerjongste, is te klein of te zwak om andere armen te helpen. Het is het penningske van de weduwe dat een grote waarde heeft in de ogen van de Heer (Mar. 12:41).

## De dienst aan de vrede en de humanisering van de wereld

De vriendschap met de armen heeft Sint Egidius beter doen begrijpen hoe de oorlog de moeder is van alle armoede. Daarom heeft het houden van de armen in vele situaties geleid tot werken voor de vrede. Om de vrede te beschermen waar ze bedreigd wordt. Te helpen om weer vrede te brengen daar waar ze verloren is gegaan door het scheppen van een gelegenheid tot dialoog.

De middelen van deze dienst aan vrede en verzoening zijn de armzalige middelen van gebed, van woorden, van het delen in moeilijke situaties, de ontmoeting en de dialoog.

Ook daar waar het niet mogelijk is om voor de vrede te werken probeert de gemeenschap solidariteit en humanitaire hulp te verschaffen aan de burgerbevolking die

doorgaans het meeste te lijden heeft van de oorlog.

Misschien zijn dit wel de bekendste aspecten van Sint Egidius waarover ook de massamedia van tijd tot tijd spreken. Ze vergeten echter vaak dat de hulp aan de allerarmsten voor de gemeenschap altijd zal doorgaan. Dat is immers het begin van de gemeenschap en ook haar evangelische wortel.

Een aantal leden van de gemeenschap is werkelijk bemiddelaar of 'facilitator' geweest in broedergevechten die meer dan tien jaar hadden geduurd, zoals in Mozambique. Of conflicten van meer dan dertig jaar zoals in Guatemala. In het geheugen en in het hart van de bezorgdheid en de inspanning van Sint Egidius zijn landen als de Balkanlanden of het door oorlog getroffen arme deel van Afrika, maar zij niet alleen! Ook door dit soort ervaringen is het vertrouwen van Sint Egidius in de 'zwakke kracht' van het gebed gegroeid. Vertrouwen ook in de mogelijkheden tot verandering zonder geweld te gebruiken, maar door overreding. Het zijn aspecten van het leven van de Heer Jezus zelf, door hem beleefd tot het einde toe.

In deze richting stelt de gemeenschap zich voortdurend beschikbaar voor de dienst van de oecumenische en de interreligieuze dialoog. Vanaf 1987 heeft Sint Egidius zich ingespannen, zowel op internationaal niveau als aan de basis, om door te gaan met de ontmoetingen en gebedsbijeenkomsten in de zogeheten 'geest van Assisi'. In die plaats heeft op initiatief van paus Johannes Paulus II in 1986 een grote interreligieuze ontmoeting plaatsgevonden waarbij praktisch alle grote wereldgodsdiensten betrokken waren. Sindsdien zijn er ontmoetingen geweest in Rome, Warschau, Birkenau, Bari, Brussel, Milaan, Malta, Florence en Jeruzalem. Vooral door persoonlijke contacten, is er sindsdien veel mogelijk geweest.

## **Nee tegen de doodstraf**

Op dezelfde manier door het Evangelie gedreven zet de gemeenschap zich momenteel in voor een wereldwijd moratorium op het ten uitvoer brengen van doodstraffen in het jaar 2000. In iets meer dan een jaar zijn er twee miljoen handtekeningen verzameld in 132 landen. Helaas hebben de Verenigde Naties zich in hun vergadering van november en december 1999 niet uitgesproken over de resolutie, die was voorbereid door de Europese Gemeenschap en die een wereldwijd uitstel van executies voorstelde. Toch hebben drie landen in de loop van december 1999 de doodstraf uit hun wetgeving geschrapt. Het zijn Turkmenistan, Albanië en de Oekraïne. De laatste twee jaar hebben ook Bulgarije, El Salvador en Litouwen de doodstraf als strafmogelijkheid afgeschaft. Het Colosseum in Rome, een van de bekendste monumenten ter wereld, is intussen een sprekende getuige voor het leven geworden: er wordt daar een licht ontstoken telkens als de doodstraf een stap achteruitgaat en er menselijke levens worden gered. De Sint Egidiusgemeenschap zet zich voor deze campagne in tezamen met andere organisaties, zoals Amnesty International. Het is een belangrijke stap die een bijzondere inspanning vraagt van de gemeenschap en al haar leden in elk deel van de wereld waar ze aanwezig zijn. Een bevestiging van de waarde van het menselijk leven, zonder uitzonderingen, op elk niveau.

Ook andere humanitaire initiatieven hebben dezelfde evangelische wortels terwijl ze als voorstel worden gedaan aan alle vrouwen en mannen van goede wil, onafhankelijk van hun religieuze credo. We noemen de campagne tegen de landmijnen, maar ook de concrete hulp aan vluchtelingen en aan de slachtoffers van oorlogen en hongersnood, zoals in Soedan, Burundi, Albanië en Kosovo, acties voor de slachtoffers van de orkaan Mitch in Centraal-Amerika of recenter nog de overstromingen in Mozambique. Ook acties voor de bevrijding van slaven daar waar deze onmenselijke praktijk nog altijd wordt uitgeoefend.

## Waar is een Sint Egidiusgemeenschap te vinden?

In Nederland zijn er op dit moment een aantal groepen die geïnteresseerd zijn in het leven en werken van de Sint Egidiusgemeenschap; vooral in Zuid-Nederland, Amsterdam, Rotterdam en ook Friesland zijn er mensen die zien dat gebed, Evangelie en vriendschap met de armen (kinderen van asielzoekers, vereenzaamde ouderen, zogeheten minima) een goede basis voor een missionair leven kunnen zijn. Op verschillende plaatsen komen mensen samen in de School van het Evangelie: daarbij gaat het om mensen die niet direct lid willen worden van de Sint Egidiusgemeenschap, maar wel in de geest van Sint Egidius regelmatig bijeenkomen rond het Evangelie. Hieruit zijn weer initiatieven ontstaan van concrete hulp aan de armen.

De dichtstbijzijnde werkelijk levende Egidiusgemeenschap is te vinden in Antwerpen. Daar kent men de dienst aan de ouderen die in hechte vriendschap thuis worden geholpen, maar ook in verzorgingshuizen. Er is vriendschap met kinderen in de Bijschool. Er zijn ook daar Scholen van het Evangelie. Een paar maal per week is het restaurant voor daklozen geopend: Kamiano (genoemd naar pater Damiaan de Veuster die op Molokai met en voor lepralijders leefde). En vooral niet te vergeten: elke avond komt de gemeenschap biddend bij elkaar in de Magdalenakapel aan de Kammenstraat. Een open gebed voor elke mens die een moment van rust en bezinning zoekt.

*The Community of San'Egidio was born in Italy in 1968. It is an international fellowship which stresses prayer and preaching but also concrete solidarity with the poor and with those who suffer from war. The movement opposes the death penalty.*

**Paul Verheijen** werd geboren in 1951. Na voltooiing van zijn studie aan de Academie voor Sociale en Culturele Arbeid te Groningen ging hij werken als maatschappelijk werker in de kinderbescherming. Daarna studeerde hij theologie aan de Agogisch Theologische Opleiding te Utrecht. Tijdens een studie van 1 jaar aan de pauselijke universiteit Angelicum in Rome maakte hij kennis met de Sint Egidiusgemeenschap aldaar. Na zijn priesterwijding werkte hij achtereenvolgens in Beilen en de Kanaalstreek (Oost-Groningen). Thans is hij pastoor van Dokkum en Bergum en hij heeft nog steeds intensief contact met de Sint Egidiusgemeenschap.

## De missionaire functie van Taizé

---

De eerste tekenen van de missionaire functie van 'Taizé' kwamen al naar voren in de jaren 1951 en 1952. Hoewel de 'Communauté de Taizé' in wezen een herontdekking was van monastiek leven en liturgie binnen de kerken van de Reformatie, maakte de gemeenschap in die jaren geenszins een hoogkerkelijke indruk.

Om niet beperkt te blijven tot de rurale omgeving van het in die dagen nog zeer ouderwetse Franse platteland, hadden de broeders toen al besloten om te gaan leven onder de arbeiders van de naburige industriestad Montceau-les-Mines zoals de breisterarbeiders en de Petits Frères de Jesus dat deden. Het ging dus om een poging zonder woorden maar door solidariteit present te zijn in een arbeiderswereld die het contact met het evangelie verloren had. Na Montceau-les-Mines zijn de broeders gaan leven in Marseille en van daaruit zijn ze naar Algiers gegaan in de tijd van de Algerijnse oorlog. Dit leven in een fraterniteit – een kleine groep van broeders – is altijd zeer beweeglijk gebleven. Zo zijn er broeders in Rwanda geweest en daarna in een van grootste slums van Nairobi in Kenia. Nu wonen er enkelen in Senegal. Een broeder heeft lange tijd geparticipeerd in het evangelisatiewerk van de Redemptoristen onder een volk in Niger, die van hun animistische religie wilden overgaan naar het christendom, wat aan de ene kant inculturatie met zich meebracht en aan de andere kant ontwikkelingshulp. In diezelfde jaren ontstonden er fraterniteiten in Brazilië, in Bangladesh en in Zuid-Korea. De doelstelling daarvan is gelijk gebleven: de broeders komen niet om kerkelijke functies over te nemen, niet om proselitisme te bedrijven – wat in landen als Senegal en Bangladesh ook uitgesloten is – maar om ter plaatse solidariteit te tonen in leven en gebed, zoals die beide ook present gesteld worden in Taizé. Het spreekt daarbij vanzelf dat de broeders in hun eigen levensonderhoud moeten voorzien en dat ze hulp verlenen binnen de mogelijkheden waarover zijzelf kunnen beschikken, of die het land waarin zij verkeren biedt. Presentie is dus niet een enkel passief aanwezig zijn. Integendeel, in de verschillende plaatsen en situaties hebben de broeders geprobeerd om zo veel mogelijk creativiteit te ontplooiën. Zo ging men in Zuid-Korea werken onder de gevangenen – wat in een tijd van militaire dictatuur niet eenvoudig was –, terwijl men nu ook

actief is onder de aids-patiënten. In Senegal is cultureel opvoedingswerk opgezet in de kinderrijke buurt waar de broeders wonen en een eerste opvang georganiseerd voor de vele vluchtelingen die in Dakar terechtkomen.

## Jongeren

Maar ook in Taizé zelf is in de loop der jaren een missionaire taak op de weg van de broeders gekomen. Al voor de studentenopstand van 1968 had Frère Roger in zijn gesprekken met jongeren de indruk gekregen dat er tussen de generaties een breuk bezig was te ontstaan, die veel dieper zou worden dan de spanning tussen generaties die tot dan als normaal werd beschouwd. Hij waarschuwde de broeders al sinds 1966 dat de 'Communauté' de gelegenheid zou moeten bieden voor de ontvangst van meer jongeren dan voorheen. En inderdaad heeft de jeugd na 1968 Taizé bijna overstroomd en dat is doorgegaan tot de dag van vandaag.

Vraagt men de jongeren wat hen in Taizé aanspreekt, dan is het antwoord in de meeste gevallen: het gebed van de Communauté waarin men kan participeren – waar ik later nog op terugkom – en het feit dat in Taizé niemand een mening wordt opgedrongen. De jongeren zijn welkom zoals ze zijn. Van hen wordt alleen verwacht dat zij participeren en zich niet afzijdig opstellen of andere dingen gaan doen. Ze komen van zeer verschillende achtergronden: uit traditioneel gelovige protestantse, katholieke en tegenwoordig ook orthodoxe milieus, maar net zo goed uit gezinnen waar heel weinig aandacht en belangstelling is voor godsdienstige vorming en geloof. Ze vinden in Taizé allerlei mogelijkheden tot gesprek en in de discussies wordt nooit druk uitgeoefend in een bepaalde richting. Er wordt geen visie opgelegd. Wel worden door de broeders inleidingen gegeven over de boodschap van de bijbel en de bronnen van het christelijk geloof. En het is opvallend dat sinds eind jaren tachtig de belangstelling daarvoor steeds is toegenomen, terwijl daarvoor (dus na mei 1968) er jarenlang eigenlijk geen plaats was voor enige vorm van onderricht. Ten aanzien van de inhoud van het geloof en de noodzaak daaruit maatschappelijke consequenties te trekken, wordt er niets verzwegen. Zelfs wordt er nadruk gelegd op participatie in het kerkelijk leven in de plaatselijke gemeente, de parochie, maar in alles wordt verondersteld dat de jongeren zelf best in staat zijn om erachter te komen wat er van hen verwacht wordt.

Frère Roger heeft het altijd als een verzoeking gezien dat men een beweging zou gaan vormen, die zich op Taizé zou beroepen. Het zaad wordt uitgestrooid in het vertrouwen dat wat in goede aarde gevallen is, of zal opkomen en vrucht zal dragen daar waar het gevallen is of daar waar het nodig is dat het vrucht draagt. Zoals een van de jongeren eens zei: 'U strooit het zaad uit zonder te willen weten wat het resultaat zal zijn.'

Bij dat werk onder jongeren hebben de broeders bewust ernaar gestreefd dat er steeds ook jonge mensen aanwezig zijn uit de andere werelddelen. Ze hebben mogelijkheden gecreëerd om hen te laten participeren in het gebeuren in Taizé. De antwoorden en meningen van die jongeren komen heel anders over dan wat in West-

Europa ook door ouderen gezegd kan worden. Wanneer die jongeren gaan vertellen van hun ervaringen, overtuigen ze vaak door de directheid, de spontaniteit, de frisheid van hun ervaringen. De harde strijd die ze moeten voeren om te overleven, betekent ook een concrete aanmoediging om de strijd hier bij ons nooit op te geven. Wij hebben in Taizé geleerd dat wederkerigheid tussen jongeren uit Oost- en West-Europa al een positieve uitwerking heeft gehad en nog heeft. En dat is nog sterker het geval in de ontmoetingen met jonge mensen uit de jonge kerken uit het Zuiden.

## **Gebed**

Als derde aspect van de missionaire functie van Taizé zou ik het gebed willen noemen, dat zoals reeds is gezegd zoveel mensen hier aanspreekt. Het is of veel jongeren, hoe verschillend hun wortels ook zijn, hier kunnen bidden en daarbij zichzelf zijn, dat wil zeggen jonge mensen van deze tijd, doordrongen van de cultuur van onze dagen. De cultuur van West-Europa is in de laatste vijftig jaar zo enorm veranderd, dat het niet overdreven is te stellen dat er bij ons een nieuwe inculturatie van het evangelie moet plaatsvinden. En zoals de oude Oostenrijkse kardinaal König eens opmerkte: 'De diensten in de kerk van Taizé realiseren iets van een nieuwe inculturatie van het evangelie.'

Ze hebben de traditionele vormen van de liturgie van de kerk zoals die altijd geweest zijn met psalmen, schriftlezingen, voorbeden, eucharistieviering op zondag, maar ze zijn aangepast aan wat er tegenwoordig verwacht wordt: korte lezingen uit de psalmen en uit de bijbel in het algemeen; liederen zonder moeilijke teksten en met herhaalde refreinen; een ruime plaats voor de stilte. In de liturgie gaat het dus niet zozeer om onderricht, want dat vindt plaats op andere momenten van de dag. Is het niet zo, dat moderne mensen in gemeenschappelijk bidden vooral zoeken naar de mogelijkheid om tot rust te komen, om zichzelf los te laten en zich over te geven aan God om het weinige dat we van het evangelie kunnen begrijpen, tot ons te laten doordringen, zodat het met ons meegaat op de verdere levensreis. Dat heeft niets te maken met vluchten voor verantwoordelijkheid en ook niet met het verlangen om voor zichzelf een soort innerlijke vrede te verwerven. Het gebed moet echter wel zo zijn dat het mogelijk blijft om in ons leven de eenheid te bewaren van strijd en aanbidding, 'lutte et contemplation' zoals Frère Roger dat heeft uitgedrukt. In onze tijd maakt dit soort evangelisatie door het gebed deel uit van wat in dit nummer van *Wereld en Zending* aangeduid wordt met het begrip: missionaire identiteit.

Misschien zou men kunnen stellen dat het willen en kunnen bidden behoren tot het mens zijn. Alleen in onze gesecculariseerde wereld weten velen niet meer hoe dat te doen. Wie heeft nog leren bidden in zijn jeugd? Waar staan er nog kerkdeuren open? Wie heeft nog weet van het heiligdom dat in het binnenste van ieder mens is? Hoeveel mensen tobben alleen in een noodsituatie, zonder te weten dat een gebed een opening zou kunnen bieden voor hun angst en wanhoop? Misschien wordt de moderne West-Europese mens niet meer geraakt door het Evangelie via preken of toespraken, maar zoekt hij of zij wegen via het gebed. Het onbewust verlangen waar

men mee zit als was het een soort dorst, wil men in vertrouwen kunnen uiten. Dat is alleen maar mogelijk wanneer het gebed waarin men participeert, zeer eenvoudig blijft; zo eenvoudig dat voor degene – en zijn wij dat niet allemaal? – die niet weet hoe te bidden het gebed ook toegankelijk is.

Als het om de inhoud van het geloof gaat, wordt er in Taizé niets verzwegen. Er wordt alleen voor gezorgd, dat er in de diensten in de taal van gebeden en ook in de bijbelteksten geen woorden of uitdrukkingen voorkomen, die misverstand of zelfs weerstand kunnen oproepen. Het probleem van wat Dietrich Bonhoeffer in zijn laatste brieven aangeduid heeft met 'Arkandisziplin' is hier van toepassing, namelijk dat er geloofswaarheden zijn, die niet zonder meer doorgegeven kunnen worden. Ze dreigen verkeerd geïnterpreteerd te worden en kunnen dan zelfs mensen afschrikken. Ook kan het zijn dat ze te gecompliceerd lijken en daardoor de openheid tegenover geloven blokkeren. Er zijn aspecten van het geloof waaruit christenen heel bewust leven, maar die voor buitenstaanders een hindernis zijn om te geloven.

Van het begin af aan is Frère Roger bezorgd en soms zelfs bevreesd geweest dat het woordgebruik in de diensten van Taizé mensen met een klein beetje geloof, dat kleine beetje ook nog zou ontnemen.

De gemeenschap van Taizé heeft geen enkele pretentie op missionair gebied. De broeders hebben alleen van het begin af aan sterk geleefd uit het verlangen iets door te geven van de liefde van God, die de grond is van het geloof. De drie aspecten die ik naar voren heb gebracht: presentie, dialoog en gebed, hebben alledrie hun plaats in de missionaire opdracht en identiteit van de kerk van vandaag. Taizé probeert daaraan op eigen wijze een bijdrage te leveren.

*The community of Taizé's first missionary identity was shown in the presence of brothers in some of the poorest places of the world.*

*The second is the great openness towards young people since 1968. And the youngsters who now come by the thousand always meet in Taizé with youth from the south.*

*Thirdly Taizé offers participation in prayer and liturgy three times a day.*

De Nederlander **Frère François** maakt sinds 1957 deel uit van de Gemeenschap van Taizé, die in 1940 door Frère Roger Schutz is gesticht. Er zijn nu meer dan tachtig broeders en er komen nu meer dan 100.000 jongeren per jaar voor korte of langere tijd naar Taizé.

Frère François heeft theologie gestudeerd, eerst in Utrecht en later, vanuit Taizé, in Genève. Hij heeft onder andere bijgedragen aan de liturgie en de liederen van de diensten en houdt zich nu voornamelijk bezig met intensief pastoraat.



# De impuls van de katholieke charismatische vernieuwing

---

Het kerkelijke klimaat in het Westen kenmerkt zich door secularisatie, door rationele theologie en liturgie, en door een sterk individualisme. Op veel plaatsen is een ethisch christendom in de plaats gekomen van religieuze beleving. Voor velen heeft de kerk zich te veel door de maatschappij laten kleuren in plaats van te trachten de samenleving te kerstenen. Het gebrek aan radicaliteit, aan religiositeit en gemeenschapszin vormt de voedingsbodem van tal van lekenbewegingen die na de Tweede Wereldoorlog, maar vooral na het Tweede Vaticaans Concilie in de katholieke kerk is ontstaan. Kenmerkend voor al deze groeperingen is de sterke overtuiging van haar leden en de innerlijke drang om het geloof gestalte te geven in woord en daad. In het bestek van dit artikel willen we deze missionaire impuls blootleggen en analyseren binnen de naar omvang grootste lekenbeweging, die van de katholieke charismatische vernieuwing (KCV).

## Ontstaan en verbreiding

Terwijl de 'traditionele kerken' in veel delen van de wereld aan kracht en omvang inboeten, is er sinds het begin van de vorige eeuw naast de Reformatie en de Catholica een derde stroom gegroeid, die van de pinksterbeweging. Sinds de jaren vijftig is er een soortgelijke beweging op gang gekomen binnen de protestantse kerken. Het duurde tot 1968 (enkele jaren na het einde van het Tweede Vaticaans Concilie) tot ook binnen de katholieke kerk deze pinksterbeleving haar intrede deed. Dat gebeurde aanvankelijk aan enkele universiteiten in Noord-Amerika. In Nederland zijn de eerste aanzetten te vinden in 1973. De coördinatie kreeg toen vorm onder wat later de stichting Bouwen aan de Nieuwe Aarde zou worden met een dienstencentrum dat enkele jaren geleden van Eindhoven verhuisde naar Helmond.

In dertig jaar tijd is deze KCV gegroeid van enkele honderden naar een geschatte

vijftig miljoen personen. Harde cijfers zijn moeilijk te geven, omdat er meestal geen sprake is van een georganiseerd verband met geregistreerd lidmaatschap, en ook omdat er mensen zijn die er slechts tijdelijk deel van uitmaken. Er is geen internationaal leiderschap waarin de leden een eenheid vinden. In feite bestaat er een verscheidenheid van charismatische initiatieven die veel met elkaar gemeen hebben, maar die in hun spiritualiteit andere klemtonen leggen. De KCV is numeriek en qua invloed momenteel het sterkst in Latijns-Amerika (met name Brazilië en Colombia), in West-Afrika (Ghana), Oost-Afrika (Uganda) en in de Filipijnen. In Europa zijn het vooral Italië en Frankrijk waar de KCV sterk vertegenwoordigd en invloedrijk is. Het voornaamste of ten minste het meest in het oog springende kenmerk van deze charismatische christenen is hun enthousiaste manier van samenkomen in gebedsgroepen en gemeenschappen. Daar doen zij kracht en inspiratie op om hun geloof uit te dragen buiten de eigen kring. De twee aspecten zijn nauw met elkaar verbonden en vormen vooral in de katholieke kerk van West-Europa een contrast met de 'normale' beleving.

Om die reden worden charismatische groepen en personen binnen de bestaande kerkelijke structuren nogal eens met argwaan bekeken. En niet zelden is de houding van leden van de KCV er een van kritiek op gewone kerkelijken, die hun geloof zo lauw beleven. Pas de laatste jaren is er sprake van een groeiende openheid aan beide zijden en een groeiende integratie en samenwerking (zie onder).

Waar binnen veel parochies de missionaire impuls vooral voortkomt vanuit een rationele analyse ('hier moet vanuit het Evangelie iets aan gedaan worden'), biedt de charismatische vernieuwing een religieuze impuls van binnenuit ('ik moet wel').

## **Een persoonlijke ervaring van Pinksteren**

Een vergelijking met de bijbelse weergave van het pinksterwonder dringt zich op. De komst van de Geest bij de eerste christenen ging gepaard met enthousiasme, die voor omstanders veel weg had van dronkenschap, een evangeliserend geloofsgetuigenis en een sterke onderlinge band. Deze elementen blijven overeind, ongeacht de visies op de historische werkelijkheid achter het pinksterverhaal. Bange leerlingen worden moedige getuigen. De Geest brengt een waarneembare verandering teweeg, zodat het opvalt wanneer die ontbreekt.

Volgens het Nieuwe Testament zouden Pasen en Pinksteren best op dezelfde dag kunnen vallen. De Geest wordt de apostelen namelijk niet pas gegeven op Pinksteren. Op de 'eerste paasdag' is het Jezus zelf die blaast over zijn leerlingen en hun zegt: ontvang de Heilige Geest. Toch duurt het de symbolische vijftig dagen (na zeven maal zeven dagen) voor de Geest doorbreekt. Een doorbraak van het besef van Pasen, dat Jezus de Heer is en onder ons leeft. De Geest – volgens westerse theologie – na de verhoging van Christus namelijk de Geest van de levende Heer.

Het is deze tussentijd tussen 'aanzegging' (het ontologisch ontvangen) en het verwerken en verwerklijken daarvan (het existentieel ontvangen), die een bijzondere plaats inneemt binnen de charismatische vernieuwing. Er zijn binnen de KCV tal

van cursussen ontwikkeld en beproefd om mensen de afstand tussen Pasen en Pinksteren af te laten leggen. De ecclesiologische basis van deze vorming is sacramenteel: het gaat om de persoonlijke toe-eigening van de genade van doopsel en vormsel, van de initiatiesacramenten. In deze sacramenten ontvangt de gelovige de Heilige Geest. In de doop de Geest van het kindschap van God; in het vormsel de kracht van de Geest tot getuigenis. Heel veel kerkelijk praktiserende christenen in het Westen hebben wel een rationele notie van de inhoud van hun geloof, maar geen ervaringskennis. De uitbreiding van 'rationele kennis' naar het kennen met het hart wordt binnen de KCV meestal 'doorbraak van de Geest' genoemd (in het Engels: the release of the Spirit; in het Frans: l'effusion de l'Esprit). De term 'doop in de Geest', die binnen de pinksterbeweging wordt gebezigd, wordt gemeden om verwarring met het sacramentele doopsel te vermijden.

De eerste cursus afkomstig uit de Verenigde Staten is getiteld 'Life in the Spirit seminar', een vorming van zeven wekelijkse bijeenkomsten. De vorming die is opgezet door de Duitse theoloog dr. Heribert Mühlen heet 'Einübung in die christliche Grunderfahrung'.

## **Methoden en resultaat**

Gedurende zeven (of acht) weken beluisteren de deelnemers uiteenzettingen over doopsel en vormsel (wie God is, wat verlossing inhoudt, etc.), lezen ze korte dagelijkse bijbelse overwegingen over deze thema's en delen ze in kleine groepjes wat hen heeft getroffen. Onderdeel van deze 'initiatierite' is een hernieuwen van de doop (zoals liturgisch gebeurt in de paasnacht): een persoonlijk jawoord van toewijding en overgave aan God. De verwerking van het vormsel gebeurt meestal als een biddend afsmecken van de Geest in groepsverband, meestal met handoplegging. Daaraan voorafgaand is er een moment waarop blokkades moeten worden opgeruimd die de doorbraak van de Geest belemmeren: zonden die nooit werden beleden, het vergeven schenken aan anderen en de innerlijke genezing van pijn uit het verleden. Al deze elementen vinden plaats binnen een gelovige gemeenschap, waarin gebed en lofprijzing (zang) de cursist op een vaak tot dan toe ongekende manier op God richten.

Deze zeven weken focus van het geloof en de verwachtingsvolle gelovige omgeving leiden bij heel veel deelnemers tot de bovengenoemde doorbraak. Voor sommigen in een momentane, emotionele ervaring van vreugde; voor anderen geleidelijk aan. Een vaak gehoorde reactie na afloop is dat het lijkt alsof het geloof een nieuwe glans heeft gekregen, alsof er een innerlijk licht is aangegaan waardoor men op een nieuwe manier tegen het geloof en de wereld rondom aankijkt. De liturgie komt tot leven: wat tevoren saai was wegens de buitenkant, wordt geladen werkelijkheid. De woorden van de bijbel komen tot leven als herkenning van de eigen geloofservaring. Voor velen leidt deze vorming tot een persoonlijk ontdekken van de liefde van God, tot een zich aanvaard weten. Diezelfde liefde gaat uit naar anderen. Men wil dolgraag de pas ontdekte bron van vreugde delen met anderen. Waar het hart vol van is, loopt de

mond van over. Niet zelden leidt dat tot een 'bekeringsijver' waar de naaste omgeving meestal niet echt van gediend is. Gaandeweg raakt het nieuwe van de Godsontmoeting geïntegreerd in het hele bestaan en wordt zij een kracht in het dagelijkse leven. De nood van de medemens wordt in deze fase (als het goed is) tot een persoonlijk appèl. In de nood van de ander gaat Christus schuil (Heer, wanneer zagen wij u hongerig en gaven wij u te eten? Mat. 25). En tegelijkertijd is er de innerlijke ervaring dat Christus de nood van anderen door de christen wil lenigen. Iedere gelovige is immers een lidmaat van het lichaam van Christus, waarin de verrezen Heer zijn leven op aarde voortzet.

## **Missionaire impulsen**

Zoals met Pinksteren de deuren van het huis waar de apostelen samen waren opengingen, zo leidt de doorbraak van de Geest van een eerder egoïsme naar altruïsme. In de meeste gevallen krijgt dat gestalte in een actieve inzet in de parochie (als lector of in parochiebestuur) en in hulp aan individuele mensen in nood. Die personen bevinden zich meestal in de eigen omgeving: in de buurt, in de familie, op het werk. Inzet voor initiatieven van macro-sociale aard (politiek, Greenpeace, Amnesty International) sluit daar onvoldoende bij aan. Ook is een belangrijk symptoom van een nieuwe levensstijl een andere kijk op geld. Mensen worden vrijgeviger. Zij gaan geven aan initiatieven met een duidelijk charitatief doel (bijvoorbeeld weeskinderen in ontwikkelingslanden) en aan missionaire pastorale initiatieven. Dat kan zijn aan priesteropleidingen in het eigen bisdom en aan instellingen als Kerk in Nood, die projecten van kerkopbouw in Oost-Europa en derdewereldlanden heeft. Nogal wat jonge mensen besteden na hun middelbare opleiding een klein jaar in het buitenland op een van de scholen voor evangelisatie, waar zij een theologische en filosofische vorming krijgen en ervaring opdoen met directe evangelisatie (op scholen en zelfs op straat). Binnen de KCV gaan mensen op zoek naar Gods bedoelingen met hun leven, naar hun roeping. Meestal resulteert dat ook in een beleven van de eigen baan als roeping.

Steun voor hun inzet vinden charismatici in de wekelijkse bijeenkomst van een gebedsgroep. Daar is ruimte om hun geloof levend te houden en om de eigen ervaringen (successen en problemen) met geestverwanten te bespreken. Een stap verder gaan zij die zich aansluiten bij een charismatische gemeenschap, waar zij taken krijgen en in georganiseerd verband een bepaalde roeping beleven.

## **Missie binnen de kerk**

Zoals aangegeven voorziet de KCV in een bepaalde behoefte binnen de katholieke kerk. Zij brengt religieuze beleving in een rationele benadering. Zij biedt onderling contact in een individualistisch klimaat. De Belgische kardinaal Suenens heeft jarenlang op internationaal niveau leidinggegeven aan de KCV. Zijn perspectief was dat van een tijdelijke impuls om de hele kerk meer charismatisch te maken en daarna als

beweging weer te verdwijnen. Successievelijke pausen hebben aangedrongen op integratie van de KCV binnen de kerkelijke structuren, op samenwerking met de parochie en de lokale bisschop. In de beginjaren was er eerder sprake van contrast en afwijzing. De KCV was er vaak te zeer op uit zich in haar afwijkende eigenheid te manifesteren en kerkelijk leidinggevendens zagen de groepen eerder als concurrent voor de bestaande structuren en pastorale strategieën dan als mogelijkheid voor nieuwe impulsen binnen parochies en bisdom. Pas de laatste jaren heeft op veel plaatsen argwaan plaatsgemaakt voor actieve interesse. Er komen parochies onder leiding van charismatische priesters, kerkelijk jongerenwerk wordt toevertrouwd aan charismatische jongereninitiatieven enzovoort.

Sinds de internationale bijeenkomst met de paus op Pinksteren 1998 in Rome is er in veel landen, ook in Nederland, een groeiend contact tussen de bewegingen onderling en een zoeken naar wat gezamenlijk kan worden ondernomen. Een eerste poging was een gezamenlijke dag van een zestal bewegingen op Pinksteren 1999 in 's-Hertogenbosch, waar de kardinaal en verscheidene bisschoppen aanwezig waren. Samenwerking is er ook tussen de verschillende jongerentakken van de lekenbewegingen. En vertegenwoordigers van Focolare en charismatische vernieuwing bezoeken momenteel bisdommen om aan staffunctionarissen duidelijk te maken wat deze bewegingen kunnen betekenen voor parochies. Het ziet ernaar uit dat de tijd rijp is voor een echte inwerking van hun charisma's in de kerk.

*In recent years various charismatic movements have sprung up within the Catholic church. They form a religious response to a rational theology and liturgy, they offer a community approach in a context of individualism. Catholic charismatic renewal has developed courses in which people are enabled to open themselves to the work of the holy Spirit. The Spirit becomes in them a power that drives them not only to a more intense life of faith, but also to care for the well being of others.*

**Ed Arons** (1948) was tussen 1973 en 1983 betrokken bij de katholieke charismatische vernieuwing in Nederland. Van 1983 tot 1995 werkte hij binnen de stichting Getuigenis van Gods Liefde als verantwoordelijke voor mediaprojecten. Sinds 1995 is hij hoofdredacteur van het *Katholiek Nieuwsblad*.

## De opdracht van het 'Tyndale Theological Seminary'

---

Tyndale Theological Seminary is een Engelstalige theologische faculteit met een Amerikaanse opzet in Badhoevedorp in Nederland. Het merendeel van de studenten komt uit andere Europese landen dan Nederland en het seminarium wil in haar naam Tyndale eren als de eerste vertaler van het Nieuwe Testament van het Grieks in het Engels. Hij maakte ook een begin met de vertaling van het Oude Testament uit het Hebreeuws voor hij in de Nederlanden, waarheen hij gevlucht was, werd gearresteerd en stierf als martelaar.

In zijn geest maken Grieks en Hebreeuws ook deel uit van de langere driejarige opleiding tot 'Master of Divinity', die het Tyndale Seminary biedt. Verder streeft het seminarium in de traditie van Tyndale ook naar het communiceren van Gods Woord op een wijze, die mensen verstaan. Dat heeft te maken met talen, maar ook met andere eigentijdse communicatiemiddelen. Daarbij dient het altijd te gaan om de boodschap, die gebaseerd is op het gezag van het Woord van God zelf en niet ontleend is aan hedendaagse religieuze of theologische speculatie van mensen.

Tyndale Theological Seminary (T.T.S.) is gestart in 1985 en heeft sindsdien wisselende aantallen studenten. Dit jaar zijn dat er 75 van wie tweederde cursussen volgt en de rest studenten op bezoek zijn. Er waren altijd ook wat oudere Nederlandse studenten, sommigen met onderbrekingen in de opleiding, en in het begin kwamen er veel meer studenten uit Afrika dan tegenwoordig. Sinds de val van het communisme komt de laatste jaren een groeiend aantal studenten uit de voormalige Sovjetunie. Roemenië, Servië, de Oekraïne en Rusland sturen nu elk jaar studenten, maar ook 'westerse' landen als Griekenland en Finland. Er zijn altijd ook een paar Amerikanen en Canadezen, meestal vanwege persoonlijke relaties met een Europese partner. Van tijd tot tijd waren er ook Aziaten of Latijns-Amerikanen, meestal op basis van roeping voor het predikantschap of van een vroeger verblijf in Europa.

T.T.S. gelooft dat men de zendingsopdracht het beste dient door programma's te

bieden, die vergelijkbaar zijn met die van andere nationale theologische faculteiten. Het draagt bij aan de wereldwijde zendingsoverdracht door predikanten op te leiden. Door dit in een Amerikaanse stijl te doen probeert men een evenwichtige balans tot stand te brengen tussen een hoge academische standaard en de ontwikkeling van praktische kennis ten aanzien van het predikantschap, zowel gericht op de evangelisatie van de hele wereld als op geloofsopbouw bij degenen, die zich aangesproken voelen door het Evangelie. Dit alles heeft tot gevolg, dat het merendeel van de afgestudeerden aan het werk gaat in de eigen taal en cultuur en niet naar landen vertrekt met een andere taal en cultuur.

Toch wordt er op T.T.S. geprobeerd op drie manieren een visie op wereldwijde zending over te dragen, hoewel het curriculum gelijk is aan wat elke theologische faculteit op universitair niveau biedt.

– Ten eerste hebben wij één of twee cursussen meer dan de meeste theologische opleidingen, die missiologisch van inhoud zijn, en bieden wij mogelijkheden voor een MA in wereldwijde evangelisatie via een programma van een of twee jaar dat sterk geconcentreerd is.

– Ten tweede zijn alle studenten, zowel de vaste als de bezoeker, maar ook de docenten zelf zendingssamenwerkers. Dat wil zeggen, dat ze naar ons toegestuurd worden en ondersteund worden door anderen. T.T.S. betaalt de docenten dus niet. Natuurlijk zijn er onder hen tijdelijke docenten die hun opgespaarde geld of hun pensioen gebruiken. Voor T.T.S. betekent dit dat de studenten in aanraking komen met docenten en stafleden, die zich geroepen weten tot verkondiging aan mensen van buiten hun eigen vaderland. Het impliceert ook dat de school haar inkomsten goeddeels kan gebruiken om mensen uit arme delen van Europa de kans te bieden om te studeren in het relatief welvarende Nederland.

– Ten derde. Aangezien de studenten van T.T.S. een zeer internationaal gezelschap zijn en de meeste studenten uit landen komen, waar een zeer klein deel van de bevolking actief christen is, herinnert onze gemeenschap op zich onze studenten er telkens weer aan dat de verkondiging van het Evangelie aan alle volken een kernpunt is van de christelijke opdracht.

En waarom Tyndale Theological Seminary dan nodig is?

Kunnen nationale instituten, die in de eigen landstaal doceren en beter op de hoogte zijn van de cultuur ter plaatse niet beter dan het T.T.S. mensen opleiden, die zich geroepen weten door God om zijn Woord door te geven? Uitgaande van de overtuiging dat het opleiden van predikanten in het algemeen nuttig en nodig is om alle volken tot discipelen van de Heer te maken en hen te leren om zijn geboden te volgen, heeft naar onze overtuiging Tyndale Theological Seminary bestaansrecht om de volgende redenen:

1. T.T.S. wil in de eerste plaats een aanvulling zijn op het groeiend aantal theologische – en bijbel- – scholen in Europa. Natuurlijk behoren de meeste theologiestudenten opgeleid te worden aan instituten in hun eigen taal in hun eigen land. Maar

T.T.S. kan een oplossing zijn voor oudere studenten, die al een baan gehad hebben. Immers, op nogal wat theologische opleidingen in Europa zijn de studenten relatief jong en is de studieduur vrij lang. Voor diegenen die al volwassen zijn en een gezin hebben, is er behoefte aan een volledige opleiding in een kortere tijd. In de VS is de gemiddelde leeftijd van de theologiestudent boven de dertig jaar. Voor de oudere student, die Engels kent, is T.T.S. dus soms een betere oplossing.

2. Daar komt iets bij. Engels is meer dan de taal die op een internationale school de communicatie kan garanderen. Er ligt ook het feit dat heel veel en met name evangelische theologische literatuur in het Engels geschreven is. In elk land behoort een aantal theologen literatuur in het Engels te kunnen lezen. En een taal leert men het best in een omgeving waarin die taal dagelijks gesproken wordt. Onze studenten worden veel beter toegerust om de Engelse bron, die beschikbaar is voor preken en onderwijs, in hun eigen taal in hun vaderland te kunnen gebruiken. Het is moeilijk voor te stellen hoe op een universitaire theologische opleiding van goede kwaliteit men studeren kan zonder gebruik te maken van materiaal in het Engels.

Natuurlijk moet de evangelisatie en het gemeentewerk op plaatselijk niveau zich afspelen in de nationale of regionale taal. Maar ook als de theologische vorming plaatsvindt in de eigen taal, is het wenselijk dat docenten in staat zijn om Engelstalige bronnen te gebruiken om hun lessen voor te bereiden. Een opleiding op het T.T.S. of op een andere Engelstalige school is de beste manier om het gebruik van het Engels te vergemakkelijken.

3. T.T.S. is ook nodig omdat het werkt op universitair niveau. De grote meerderheid van evangelische theologie-opleidingen in Europa doet dat niet. Hun docenten zijn vaak niet gepromoveerd. Omdat er in het betreffende taalgebied te weinig gekwalificeerde mensen beschikbaar zijn, hebben zij vaak geen universitaire opleiding.

T.T.S. krijgt dus niet alleen in het algemeen wat oudere studenten die met een opleiding in de eigen moedertaal begonnen zijn, maar krijgt ook studenten die op een hoger niveau willen studeren dan in hun eigen land mogelijk is.

Zij maken meer kans in hun eigen land docent te worden, zeker als ze ook nog kans zien te promoveren met de vooropleiding die ze op het T.T.S. hebben gehad.

Er zijn een paar landen in Europa met evangelische theologische faculteiten op universitair niveau. T.T.S. krijgt uit die landen weinig studenten. Maar heel wat Europese landen hebben deze mogelijkheid niet. En totdat die situatie verandert, kan T.T.S. een nuttige bijdrage leveren.

Ons ideaal is een theologisch orthodoxe, missionair gerichte, spirituele, dynamische kerk in elk land van Europa met predikanten van elk niveau. En wanneer we stellen dat een kerk zwak is als het evangelisatiewerk ter plaatse door buitenstaanders (dus zendelingen van elders) gedaan moet worden, dan geldt ook dat een kerk niet echt volwassen en rijp is zolang die kerk niet in staat is om de eigen theologiedocenten, bijbelvertalers en theologische boeken te 'produceren'.



4. Een laatste voordeel van T.T.S. is de variatie onder studenten en docenten. De meeste theologische opleidingen van Europa halen hun studenten uit eigen land en een enkel buurland. Maar nog nooit heeft één enkel land de meerderheid geleverd van de studenten van T.T.S. Waarschijnlijk komt de grootste groep uit Nederland – zonder overigens allemaal etnisch Nederlander te zijn –, maar een heel aantal van hen volgt enkel een deeltijdopleiding. Studenten moeten dus leren – en dat kost soms moeite – om te gaan met medestudenten, die een andere culturele achtergrond hebben.

Verder is er op T.T.S. meer onderscheid in denominaties dan op andere theologische opleidingen. Sommigen, die sterk overtuigd zijn van de waarheid van hun eigen confessie, zullen die diversiteit binnen het lichaam van Christus beschouwen als een zwakte. Anderen zullen stellen dat de afwezigheid van katholieken en het feit dat er nog maar één orthodoxe student op T.T.S. is geweest geen bewijs is van echte breedheid. Zelfs binnen het protestantisme heeft T.T.S. weinig studenten gehad uit de historische kerken van Europa. De studenten komen in grote meerderheid uit evangelische kerken en groepen. Toch komen de meeste studenten in aanraking met een grotere verscheidenheid dan ze gewend waren. Men mag hopen, dat deze ervaringen hen in hun eigen kerk zullen helpen om begrip en samenwerking te bevorderen tussen de kerken in hun eigen land.

Door het modulensysteem waarbij de student één cursus intensief afwerkt gedurende twee of drie weken, in plaats van meerdere cursussen naast elkaar, kan de Tyndalestudent colleges volgen bij een veel groter aantal professoren dan men van een betrekkelijk kleine school zou verwachten. Dit impliceert dat men op T.T.S. niet alleen een gevarieerde groep studenten ontmoet, maar ook een brede variatie aan docenten, die elk een eigen wijze van lesgeven hebben en elk hun specifieke nadruk leggen op bepaalde leerstukken of praktische punten.

Het modulensysteem heeft nog een groot voordeel dat nog niet voldoende benut is. Het verschaft mensen die al in de gemeente werken de mogelijkheid om op een moment dat het hen past opnieuw te gaan studeren. Om een aantal redenen hebben nog te weinig mensen gebruikgemaakt van deze mogelijkheid. Dat waren meestal Amerikaanse zendelingen of Nederlandse niet-kerkenwerkers, die onbetaald verlof kunnen nemen. Dit programma biedt de mogelijkheid tot promotie, zoals de meeste Amerikaanse theologische seminaria dat ook doen, aan mensen die al werken en dan een of twee keer per jaar terugkomen voor cursussen. Dit systeem wordt ook uitgebreid toegepast in het bedrijfsleven, bijvoorbeeld in het geval van het programma voor Master of Business Administration.

Dit type programma's zal het meeste succes hebben wanneer het geen drie jaar duurt zoals gebruikelijk is bij de Master of Divinity graad (of nog langer zoals het geval is bij de traditionele Europese universiteiten).

T.T.S. wil als instituut in Europa graag verschillende mogelijkheden bieden op terreinen als evangelisatie, jeugdwerk, muziek, pastoraat of meer academische vakken

als Oude en Nieuwe Testament en Apologetiek, die inspelen op Europese behoeften, waaraan op nationaal niveau niet kan worden voldaan.

*The Tyndale Theological Seminary provides in Holland a program of higher evangelical theological education in English, mainly to people for whom there are no possibilities in this field in their own country. In the Netherlands they are also appreciated for the possibility of part-time studying. The use of English provides access to the evangelical theological literature which is mainly in English.*

**Donald Tinder** kwam in 1988 uit de VS naar België. Terwijl hij docent bleef aan de Evangelische Theologische Faculteit van Heverlee verhuisde hij in 1991 naar Nederland om professor te worden aan het Tyndale Theological Seminary. Hij was jarenlang faculteitsvoorzitter aan het instituut terwijl hij tevens kerkgeschiedenis en theologie doceerde. Hij heeft een Master of Divinity graad van het Fuller Theologische Seminarium en een Ph.D. van Yale.

## De SKIN-kerken als missionaire beweging

---

In het kader van het gemeenschappelijk bijbelleesproject 'Door een andere bril', dat een paar jaar geleden door de Nederlandse Zendingsraad was opgezet, lazten leden van migrantenkerken en leden van niet-migrantkerken (gevestigde kerken) een bepaald bijbelgedeelte. Men besprak dat uitvoerig in eigen kring en vervolgens gingen beide kringen met elkaar over dit bijbeldeel in gesprek. De bedoeling was door deze vorm van uitwisseling, als christenen kennis te maken met elkaar en meer inzicht te krijgen in verschillende, cultureel bepaalde, geloofsbelevingen zoals die in ons land aanwezig zijn.

Zo kon het gebeuren dat ik van leden van een gevestigde kerk de vraag kreeg: 'Waarom beginnen wij het contact met deze broeders en zusters door te praten over de bijbel, het geloof? Dat is toch het moeilijkste wat er is! Waarom gaan wij niet iets doen met ze, naar de Keukenhof of Madurodam', terwijl leden van de migrantenkerk de vraag stelden: 'Waarom is het voor die Nederlanders toch altijd zo moeilijk om over hun geloof te praten? Dat is toch het meest dierbare, waar je hart vol van is en waar je, dus, het makkelijkst over praat? Waarom zijn zij daar toch zo huiverig voor?'

Waarschijnlijk is één van de meest opvallende verschillen tussen migrantkerken en gevestigde kerken de plaats die het geloof in het dagelijks leven van de gelovigen inneemt en de wijze waarop men aan de daaraan gekoppelde missionaire opdracht inhoud wenst te geven.

Als we het hebben over 'migrantkerken'<sup>1</sup> refereren we hier aan kerken waarvan de leden van oorsprong niet Nederlands zijn. Daarbij kunnen we dan een onderscheid maken tussen *historische* migrantkerken en *nieuwe* migrantkerken. Leden van historische migrantkerken spreken meestal Nederlands en zijn bekend met de geschiedenis en cultuur van Nederland; zij zijn veelal afkomstig uit landen waarmee Nederland een historische, dus koloniale, band heeft. Het gaat dan met name om Indonesië, de Molukken, Suriname.

Ook kerken uit landen waarmee Nederland geen koloniale band gehad heeft, maar waarvan de leden al vele decennia hier verblijven, zouden we wel historische migrantenkerken kunnen noemen. Hierbij denken we aan de Armeens Apostolische Kerk of aan de Chinese christenen.

Met de term *nieuwe* migrantenkerken duiden we op de kerken waarvan de leden de afgelopen decennia, om wat voor reden dan ook, naar Nederland gekomen zijn om hier een menswaardig leven op te bouwen.

Uitgangspunten voor dit artikel zijn ervaringen die ik als coördinator van SKIN, Samen Kerk in Nederland, heb opgedaan met de leden van deze onafhankelijke vereniging van protestantse migrantenkerken. Momenteel zijn er meer dan dertig kerken en organisaties van migrantenchristenen lid, variërend van de Japanese Christian Fellowship International Church en de Deutsche Evangelische Kirche tot de True Teachings of Christ's Temple, de Urdu speaking Community en de Ethiopisch Othodoxe Kerk.

Omdat het hier om een zeer diverse groep gaat is het niet mogelijk te spreken van *de* migrantenkerken of van *de* opvatting, taak, visie, of wat dan ook van deze kerken: vanuit de kenmerkende pluriformiteit willen de verschillende migrantenkerken de taken behorend bij kerk en christen zijn, op eigen wijze inhoud geven.

Evenwel, juist ten aanzien van de missionaire opdracht van christenen en kerken blijkt er een relatief grote gemeenschappelijkheid te bestaan in de wijze waarop migrantenchristenen tegen de Nederlandse samenleving – en daarbinnen tegen de gevestigde kerken – aankijken, en de taken, die men als migrantenchristenen in dit kader definieert en eventueel op zich wil nemen. Veel migrantenchristenen kijken met verbazing naar de samenleving waarin men terechtgekomen is: gesecculariseerd, met gesloten kerken, materieel rijk maar sterk individualistisch. Men vraagt zich af welk antwoord de gevestigde kerken op deze situatie geven en komt dan tot de conclusie dat er vaak geen antwoord is.

## **Historische migrantenkerken als missionaire beweging**

Onder historische migrantenkerken, zowel die uit landen waarmee Nederland een koloniaal verleden deelt als die uit andere landen, is een aantal belangrijke overeenkomsten waarneembaar die voor een deel hun missionaire handelen bepalen:

.... Het zijn kerken die al langer hier zijn.

De Armeens Apostolische Kerk is de oudste migrantenkerk in Nederland.<sup>2</sup> Ook de Evangelische Broedergemeente (EBG, Suriname), de Molukse Kerken (o.a. de GIM, de Moluks Evangelische Kerk) en de Indonesisch-Nederlands Christelijke Kerk in Nederland (GKIN) zijn al tientallen jaren hier. Daardoor is er sprake van een tweede, soms zelfs een derde of vierde generatie leden van de geloofsgemeenschap.

.... Wat het missionair werk betreft zien deze kerken in de allereerste plaats een op de eigen groep gerichte taak.

Deze taak heeft te maken met het doorgeven van de eigen (geloofs)normen en waar-

den aan jongere generaties, met het begeleiden en ondersteunen bij het zoeken naar evenwicht in culturen waarmee men opgroeit en het zoeken naar identiteit.

Op zoek naar de eigen 'roots' organiseert ds. R.F. Polanen van de EBG reizen met en voor gemeenteleden. Eerst werden de eigen Moravian roots gezocht, toen de voetsporen van Paulus gevolgd. Nu zijn er ook reizen naar Israël en Ghana. Met name jongere leden van zijn kerk blijken nogal eens in (ernstige) identiteitscrises te raken en zich af te vragen: 'Wie ben ik? Wat ben ik? Afrikaans? Surinaams? Nederlands? Van alles een beetje en daardoor net niets? Van alles een beetje en daardoor een wereldburger?' Het blijkt dat deze reizen een heilzame uitwerking kunnen hebben.

.... Leden van historische migrantenkerken kennen de Nederlandse samenleving.

Hierdoor kunnen zij hun naar buiten, op de samenleving gerichte, missionaire taak doelgericht vormgeven. Dit gebeurt meestal niet in groots opgezette campagnes, maar veel meer door het op eigen wijze kerk zijn en dat uitdragen. Men is zich ervan bewust dat door kerk te zijn op eigen wijze, men een bijdrage kan leveren aan de wijze waarop gevestigde kerken hun kerkzijn inhoud geven.

Jaarlijkse of periodieke evenementen, zoals de bazaar van de GKIN, de paasdiensten van de EBG op het kerkhof, of multiculturele vieringen die de Scots International Church organiseert, hebben een uitstraling die, letterlijk en figuurlijk, tot ver buiten de kerkmuren reikt, ofschoon deze bijeenkomsten in eerste instantie georganiseerd worden voor de eigen doelgroep.

.... Niet alleen door acties, maar ook door publicaties willen migrantenchristenen bekendheid geven aan de eigen geloofsbeleving en het belang van het geloof voor ons allen.

In dit kader zijn de publicaties van het Moluks Theologisch Beraad van (missionair) belang, omdat ze voor velen, ook buiten de eigen geloofskring, een punt van herkenning en inspiratie kunnen zijn.

We noemen de publicaties over de offerschaal<sup>3</sup> en over de functie van voorouders.<sup>4</sup>

Vanuit de GKIN wordt tweemaandelijks een boekje uitgegeven: *Overdenkingen*.

.... Tenslotte mag hier niet onvermeld blijven dat voor de leden van de historische migrantenkerken uit landen waar een koloniale band mee bestond, de kennismaking met de kerk in het koloniserende land vaak teleurstellend is geweest. De kerk die men verwachtte aan te treffen, al dan niet op basis van hoe die kerk zich presenteerde in het land van herkomst, bleek de 'leden van overzee', eenmaal hier, heel wat minder warm en gastvrij te ontvangen, dan men verwacht had. En dat terwijl ze qua liturgie en geloofsbeleving tamelijk dicht bij de gevestigde kerk staan. Hierdoor groeide de behoefte aan eigen gemeenschappen en ook het besef van de noodzaak missionair werk in Nederland op te zetten.

## **Nieuwere migrantenkerken als missionaire beweging**

Nieuwere migrantenkerken richten zich wat missionaire taken betreft op de eigen groep, andersgelovigen binnen de eigen groep en migranten in het algemeen en tenslotte op de Nederlandse samenleving.

Missionair werk in eigen groep.

Evenals dat geldt voor historische migrantenkerken, is het doorgeven van (geloofs-)normen en waarden in de eigen groep en het begeleiden van de eigen mensen bij het vinden van hun weg in deze samenleving een belangrijke taak.

Missionair werk onder andersgelovigen in de eigen groep en onder migranten in het algemeen.

Vaak is men actief onder andersgelovigen binnen de eigen groep. Dit geldt bijvoorbeeld voor de Tamils in Nederland, die in asielzoekerscentra, al dan niet in samenwerking met (niet-migranten)organisaties die daar werkzaam zijn zoals GAVE (Gastvrijheid aan Asielzoekers door Vriendschap en Evangelisatie), evangelisatiecampagnes opzetten. Een bijkomstigheid hiervan is dat terugkeer naar het land van herkomst, vrijwillig, of op last van de Nederlandse overheid, moeilijker en zeker minder aantrekkelijk wordt als men hier christen geworden is. Terugkeer houdt dan namelijk ook in: onderdrukking, omdat je als christen tot een minderheidsgroep behoort. Dat verklaart voor een deel het wantrouwen waarmee en de ontmoedigende manier waarop evangelisatiewerk in AZC's door officiële instanties bejegend wordt.

Eén van de leden van SKIN is Jiewan Jyotie, een geloofsgemeenschap van hindoeïstische Surinamers, die door evangelisatiewerk van de voorganger het hindoeïsme hebben losgelaten en christen geworden zijn. Vanuit Jiewan Jyotie wordt er veel aan zending onder hindoes gedaan.

Voor veel leden van nieuwere migrantenkerken is de Nederlandse samenleving als de vallei van dorre beenderen in het visioen van de profeet Ezechiël (hfdst. 37). West-Europa wordt vaak beschreven als een samenleving die door secularisatie geworden is tot een 'spirituele woestijn, een vallei van dorre botten zonder vlees of geest'. Net als in het visioen van Ezechiël kunnen leven en geest terugkomen door de dorre botten te zeggen naar Gods Woord te luisteren.<sup>5</sup>

Vanuit veel nieuwere migrantenkerken worden actieve evangelisatiecampagnes opgezet. Hiertoe worden door de kerken speciale programma's opgesteld en 'zendingsuitgangspunten' ('mission statements') geformuleerd.<sup>6</sup>

Zo heet het zendingsprogramma van de United Assemblies of God International, (een door Afrikanen opgerichte kerk) 'The Valley Vision' en staat in het zendingsrapport van the Church of Pentecost (eveneens door Afrikanen opgericht) dat Nederland lijdt aan 'deadening traditionalism, formalism and theological disputes' die de zendingstaken van de (gevestigde) kerken ernstig bemoeilijken.<sup>7</sup>

Met name vanuit kerken die door Afrikanen zijn opgericht zijn er overkoepelende organen in het leven geroepen die zich inzetten voor zending en zendingscampagnes. Dit vanuit een grote bezorgdheid om de samenleving en compassie met de broeders en zusters die 'niet eens in de gaten hebben hoe ernstig de situatie is waar hun kerken in verkeren'.

Zo is in Nederland GATE opgericht, dat staat voor 'the Gospel from Africa to Europe'. Onlangs werd overigens door de oprichters gesuggereerd de organisatie 'the Gift from Africa to Europe' te noemen, want: '... behalve het Evangelie, dat natuurlijk ons mooiste geschenk is, hebben wij, Afrikaanse christenen, nog heel wat meer te bieden aan deze samenleving.'<sup>8</sup>

In België is er een bovenkerkelijke organisatie opgericht die DAWN heet, 'Discipling A Whole Nation'.

Deze acroniemen geven iets aan van de verandering die men hier teweeg hoopt te brengen. Daarbij gaat men in veel nieuwere migrantenkerken (o.a. ook de Spaanstalige) uit van het belang van persoonlijke evangelisatie, persoonlijke getuigenissen. Straatpredikers worden steeds vaker gehoord en gezien<sup>9</sup>, maar vaak niet gewaardeerd. Terwijl hier op straat letterlijk alles is toegestaan (van een 'afwerkplek' lijkt niemand meer op te kijken), wordt iemand die op straat predikt meteen opgepakt wegens het veroorzaken van 'overlast'.<sup>10</sup>

## **Samenwerking met gevestigde kerken**

Zoals gezegd zijn er opvallende overeenkomsten in de wijze waarop door migrantenkerken in het algemeen gekeken wordt naar de Nederlandse samenleving, naar de gevestigde kerken, naar de wenselijkheid en (on)mogelijkheid van samenwerking op het gebied van missionair werk.

Zo is de toenemende individualisering van de samenleving een punt van zorg, met name omdat die ook in de gevestigde kerken steeds meer waarneembaar is. Naast de taal, is het feit dat in gevestigde kerken het vieren van het geloof veeleer een individueel dan een gemeenschappelijk gebeuren is, een belangrijke reden om eigen kerken op te richten. Tegelijkertijd is een veel gehoorde reden van niet-migranten-Nederlanders om zich aan te sluiten bij een migrantenkerk juist dat gemeenschapsaspect.

Vanuit migrantenkerken is meer dan eens de vraag geuit: 'Waar zijn ze? Waar zijn die gevestigde kerken? Er is in deze samenleving zo'n behoefte aan spiritualiteit, aan zingeving... Waar blijven die kerken met hun antwoord?'

Uit het bovengenoemde mag blijken dat er vanuit migrantenkerken een groeiende wens bestaat om in samenwerking met zusters en broeders van de niet-migrantenkerken aan het werk te gaan. Daarbij loopt men echter aan tegen een aantal hinderissen die door migranten op verschillende momenten als volgt verwoord zijn.

– Migrantkerken worden vaak nog niet gezien en gehoord door de gevestigde zusters en broeders.

– Als we al gezien en gehoord worden, worden we niet als gelijkwaardige zusters en broeders beschouwd, maar in de eerste plaats als exotisch: van gevestigde zijde benadrukt men niet het gemeenschappelijke ('wij zijn allemaal christenen') maar het anders zijn: 'jullie zijn in de eerste plaats Afrikanen, Aziaten of Zuid-Amerikanen'.

– Vanuit die optiek verwacht men niet meer van ons dan entourage: in de 'samen-

werking' moeten wij er exotisch uitzien, mogen we naar hartelust zingen en koken, maar niet preken.

– Men verwacht dat wij ons aanpassen, want zij bepalen immers de norm? Wij mogen bij anderen aan tafel komen en plannen maken volgens hun prioriteiten, of wij worden ingepast in hun plan. Dat doen wij niet meer.

– Gevestigde kerken maken nogal eens een onderscheid tussen 'evangelikale' kerken en 'oecumenische' kerken. Dit denken in 'hokjesgeest' wordt vaak niet herkend door migrantenchristenen en blijkt ook niet altijd van toepassing op migrantenkerken.

Het vinden van een gemeenschappelijke noemer, het gebruik van een taal en codes die bij iedereen bekend zijn, is natuurlijk niet eenvoudig. Maar het is wel een spannende uitdaging waar wij als christenen in deze samenleving voor staan en waar we ook niet meer omheen zullen kunnen, of we willen of niet. Want de missionaire kracht van migrantenkerken valt in onze samenleving niet te onderschatten!

*Why is talking about their religious conviction always so difficult for Dutchmen, whereas immigrants readily speak of their faith in Christ, whose support they badly need in the foreign country.*

---

1 Termen die in dit artikel gebezigd worden, zoals 'migrant', 'nieuwe' migrantenkerken, 'gevestigde' kerken, zijn niet ideaal. Ze zijn vaak onvolledig en ten onrechte in- of juist uitsluitend. We gebruiken ze, omdat er nog geen betere alternatieven gevonden zijn.

2 J.A.B. Jongeneel, R. Budiman en J.J. Visser, *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuid-Amerikaanse christenen in Nederland*, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 1996, p. 73.

3 *Piring Natzar*, Lier, België, 1995.

4 *Tête Manis te midden van de Tête Nenek Mojang*, Lier, België, 1998.

5 G. ter Haar, *Halfway to Paradise*, Cardiff Academic Press, 1998.

6 *ib.*: p. 1-2.

7 *ib.*: p. 1-2.

8 J. Sendawula, tijdens GATE-bijeenkomst, 8 april 2000.

9 G. ter Haar, *Halfway to Paradise*, Cardiff Academic Press, 1998, p. 2.

10 *Nieuwsbrief SKIN*, December 1999, p. 9.

**Kathleen Ferrier** (1957), studeerde aan de Rijksuniversiteit Leiden Spaanse Taal- en Letterkunde, Portugees en Ontwikkelingssamenwerking.

Van 1984 tot 1994 woonde en werkte zij in Latijns-Amerika. Sinds haar terugkeer naar Nederland is zij werkzaam als coördinator van SKIN.



## Multicultureel katholicisme in Brussel

---

Missionaire identiteit vraagt bij bepaling gerichtheid naar buiten: met de eigen kerkgroep de aandacht vragen en de zorg opnemen voor mensen die niet tot de groep behoren. Dat wordt vertaald in effectief naar buiten gerichte actie en/of uitstraling die door anderen wordt opgemerkt en aanstekelijk werkt om naar binnen te stappen. Verre van een theologische bepaling te willen zijn dient ze mij als basis voor de beschrijving van het leven van zekere katholieke gemeenschappen van buitenlandse herkomst te Brussel.

Multiculturele samenlevingen ontstaan door migratie. Mensen vertrekken vanuit hun land en migreren naar een ander land of werelddeel als gastarbeiders (gevraagd door dat land), als asielzoekers, als vluchteling. Ze komen ter plekke als vreemdelingen, niet participierend in de instellingen of structuren. Ze zijn op zichzelf en op de groep van medemigranten aangewezen. De oudere, georganiseerde migratie, die via akkoorden tussen twee landen, vertoont een ander beeld dan dat van 'zoekers' (bescherming- of welzijnszoekers) of vluchtelingen die sedert de migratiestop van 1974 is tot stand gekomen. Voor de eersten had de kerk reeds een structuur ontwikkeld en ook een canonieke code, geldend voor de zielzorg van de migranten. De tweede groep, hedendaags zeer talrijk en grotendeels 'zonder papieren', is meer op zelforganisatie aangewezen, al is er in elk der Belgische bisdommen ook voor hen een uitgesproken zorg.

### De migrantengemeenschappen in grote verscheidenheid

Mensen komen samen en beginnen eventueel een gemeenschap te vormen op basis van zeer concreet aanvoelde noden in het land, de stad, waar ze zich vestigen: sociale, culturele, religieuze noden. Samen proberen ze daar oplossingen voor te vinden. Uiteraard is deze beweging gericht naar de eigen groep, maar het werken aan welzijn van mensen heeft altijd uitstraling, trekt aan. Die aantrekkingskracht kan echter heel prozaïsch zijn. Zo zijn de vijf Spaanstalige gemeenschappen, verspreid over de stad, een aantrekkingspool geworden voor de vele nieuwe migranten uit Zuid- en

Midden-Amerika, gewoon omwille van dezelfde taal. De innerlijke vitaliteit van deze gemeenschappen had slijtage – ze zijn ook al aan de derde generatie – maar het feit dat ze de enige aansprekingspool vormen voor de Latijns-Amerikanen is een uitdaging geworden voor het herdenken van de pastorale activiteiten: deuren en harten openen voor nieuwe noden van andere mensen. Het verwekte een pastorale wending die niet vanuit de reeds jaren bestaande structuur is gegroeid, maar ingaand op een concrete nieuwe migratiesituatie. Rond de tafel gaan zitten om projectmatig te gaan denken en werken, het was niet hun sterkste zijde! Het was niet evident deuren en harten te openen voor andersoortige participatie in liturgie, in visie op pastoraal van mensen die vaak door basismilieus gemeenschappen zijn gevormd. Bevrijdingstheologie binnenhalen om op basis daarvan naar buiten te kunnen treden is echt geen courante beweging. Het is wel een boeiende uitdaging geworden!

Ook noden van het land van herkomst blijven migrantengemeenschappen ter harte gaan. In eerste instantie zijn het noden van naaste familie. Afrikanen hebben echter een ruim begrip van familie en het opnemen van die zorg gaat ver en vraagt vaak zeer grote inzet. We kunnen er bezwaarlijk de titel missionair op plakken. Meestal echter zijn ook meer algemene noden in het land van herkomst aan de orde waar projecten voor zijn uitgewerkt: catastrofes zoals overstromingen, aardbevingen. Inderdaad de meeste van die rampen doen zich voor in de landen van herkomst van deze migranten... Het is indrukwekkend welke solidariteit er dan wordt beleefd in Latijns-Amerikaanse, Filipijnse, Afrikaanse gemeenschappen. Is die solidariteit als missionair te bestempelen? Is zij niet eerder een beleven van een sterk nationaal gevoel of uitdrukking van etnisch toebehoren? Ja ook, misschien vooral. Toch is in deze gemeenschappen een duidelijk evangelische motivatie aanwezig. En is precies de evangelische motivatie niet bepalend om een daad van menselijke solidariteit de titel missionair mee te geven?

De dynamiek van missionair engagement is nog duidelijker aanwezig in taalgemeenschappen die vele verschillende nationaliteiten groeperen. Zo bijvoorbeeld de Engelstalige St. Anthony Parish met zijn 35 verschillende nationaliteiten en zijn grote etnische diversiteit, gaande van de Ier tot de Nigeriaan en de Indiër. De missionaire inzet leidt daar, door de dynamiek van het ontvangen en overwegen van een grote verscheidenheid aan informatie van over heel de wereld, als vanzelf tot verdieping van de missionaire inzet. Geen enkel project, structureel door een bisdom of zijn diensten uitgewerkt, kan iets dergelijks bereiken! Officiële kerkcampagnes tijdens de missiemaand oktober of tijdens de veertigdagentijd vinden dan ook moeilijk aansluiting bij deze gemeenschap. Ze opleggen zou een stap achteruit betekenen.

## **Frans-Afrikaanse inbreng**

Het vormen van hechte, warme gemeenschappen heeft ook andere motieven. De Afrikanen uit Franstalig Afrika – ze zijn met duizenden aanwezig in Brussel

(20.000?) – hebben uiteraard op het gebied van taal geen probleem van aansluiting bij de Franstalige Brusselse parochiegemeenschappen. Ze zijn er dan ook massaal aanwezig. Vanuit mijn verantwoordelijkheid van vicaris voor de buitenlandse gemeenschappen in Brussel word ik voor het vormsel vaak gevraagd door lokale Belgische parochies waar de aanwezigheid van Afrikanen groot is. Ik stel vast dat sommige ervan leven bij de gratie van die Afrikanen. Ik ontmoet er tal van zwarte catechisten, want blanke worden er, omwille van veroudering van de bevolking in die wijken of afkeer van de kerk, haast niet meer gevonden. De Afrikanen zijn er talrijk – en jong! – aanwezig. Voor het vormsel in de St. Jan Baptistparochie in Molenbeek meldden zich twaalf kandidaten van buitenlandse herkomst op een totaal van veertien. Tijdens de viering zelf is de overgrote meerderheid Afrikaan. Hetzelfde in de St. Rochusparochie, in de St. Franciskus-Xaveriusparochie en andere... Lokale pastores die erin geslaagd zijn deze Afrikaanse animatie toe te laten, in die mate zelfs dat ze de hoofdtoon zetten, zien hun parochie in kracht en getuigenis groeien! En waar deze parochies, meestal gevestigd in migrantenbuurten van moslimtype, gedoemd leken uit te sterven, hebben ze een vitaliteit ontwikkeld die aantekelijk werkt. Na die vormselvieringen hoor ik herhaaldelijk door Belgen zeggen: 'Onvoorstelbaar hoe het hier bloeit. We zijn de enige plaatsen waar (nog) jongeren in het kerkgebouw te bespeuren zijn.' Meerdere keren heb ik reeds gehoord van overtuigd gelovige Belgen die zelf missionair willen leven: 'Wij zijn vanuit een welvarender buurt naar deze "probleemwijk" komen wonen omdat er tenminste evangelisch leven aanwezig is!' Uiteraard geldt dit slechts wanneer men er bereid is iets van de Afrikaanse geloofsuitdrukking en geloofsbeleving over te nemen. Niet het exotische van hun ritme is belangrijk voor onze oude Europese kerk, maar vooral de naarbinnen-gerichtheid van hun gebedscultuur en hun anders omgaan met de confrontatie tussen geloof en geseclariseerde wereld. Zij geven daarin een les van complexloos getuigenis, vaak in diepe materiële armoede. Ze blijven echter omwille van hun minderheid, hun afkomst ('het zijn toch maar Afrikanen') en omwille van de overheersende consumptiekoorts erg kwetsbaar...

Vele Afrikanen worden helemaal niet goed onthaald. Hun nood aan beweeglijke ritmische geloofsuitdrukking vindt in de blanke lokale kerk geen voldoening. Andere noden, die van warme samenhang en mededeelzaamheid worden evenmin voldaan. Daar spelen tal van 'evangelische' gemeenschappen op in. In massa's vinden zwarte Afrikanen er de weg naartoe. Ik onthoud me hier van enige beoordeling daar ik de situatie onvoldoende ken, maar ik heb toch de indruk dat er meer wordt ingespeeld op affectieve nood aan samenhang dan op reëel en consequent engagement. Bij de vaststelling van wat men een ware exodus van Afrikaanse katholieken naar evangelische gemeenschappen kan noemen, is er binnen de katholieke Afrikaanse gemeenschap van Brussel tien jaar geleden een charismatische groep gesticht: Kristu Bolingo. Zoals in alle charismatische groepen, nemen leken er de verantwoordelijkheid, het herderschap op. Wat aanvankelijk startte op grond van bezorgdheid om de uittocht naar andere niet-katholieke gemeenschappen, heeft

sedert lang niet meer dit kenmerk. Kristu Bolingo is open en niet defensief, is wer-  
vend, maar niet eropuit om te paaien, is missionair in de betekenis van uitstraling.  
Elke week komen ze samen op de dinsdagavond. De aanwezigheid varieert tussen  
150 en 300. Er is gebed en ook mededeelzaam gesprek en discussie over concrete  
materiële en andere noden. Uit de beweging is – uiteraard! – een muzikale groep  
ontstaan. In tal van liturgische bijeenkomsten in parochies over het hele land wor-  
den zij gevraagd. Terloops: er zijn in Brussel een tiental dergelijke Afrikaanse muzi-  
kale groepen. Zij animeren typisch Afrikaanse vieringen bij doop, huwelijk, ophef-  
fen van de rouw... Maar ook tijdens de missiemaand oktober of tijdens de veertigda-  
gentijd, wanneer in de parochies op de derde wereld wordt gefocust, is hun  
medewerking sterk gewaardeerd.

De schok die Afrikanen ervaren in de confrontatie met de Europese levenswijze – die  
ik niet steeds met de naam cultuur betitel – wordt even sterk gevoeld in de  
Vietnamese gemeenschap. Velen zijn naar hier gekomen als 'boat people' en later op  
grond van gezinshereniging. Zij hadden een rijk devotioneel leven, gebaseerd op een  
sterke traditie, maar wars van echte geloofsreflectie. Die geloofsbeleving mist vol-  
doende wortels om bestand te zijn tegen de confrontatie met de westerse samenle-  
vingsvormen. Alles wat vanuit die hoek komt vormt een bedreiging. Wanneer jon-  
geren – volop levend tussen jongeren van hier – met andere opvattingen thuisko-  
men, worden zij afgeremd door de ouders. Voor dezen is het onbekende per definitie  
niet goed! De generatieschok is geweldig. Daarom wordt voor de jongeren de inte-  
gratie van hun eigen spirituele cultuur in wat ze hier beleven haast onmogelijk  
gemaakt. De laatste jaren echter wordt er zeer sterk op de animatie van de tweede  
generatie gewerkt. Ze houden retraites waar ze talrijk op aanwezig zijn, want hun  
wordt de gelegenheid geboden hun kwaadheid uit te schreeuwen! Echter, in het  
beluisteren van elkaar ontdekken zij nieuwe kansen en groeien! Nieuwe initiatieven  
ontstaan, waar ze ook mee naarbuiten treden. Ouderen zien hun kinderen groeien in  
bewustzijn en verantwoordelijkheidszin. Op gemeenschapsbijeenkomsten krijgen  
ze en nemen ze ook hun plaats: een ervaring als een stille revolutie... Het zit er aan te  
komen dat zij ook naar de autochtone kerkgemeenschap een rol gaan spelen en het  
zal degelijk zijn, geestdriftig. Het wordt een combinatie van verinnerlijking en ver-  
uiterlijking van één en dezelfde Geest.

## **Ervaring van basismilieus**

De pastorale activiteit in migrantengemeenschappen is vaak heel wat ruimer dan  
hetgeen gemeenlijk binnenkerkelijk wordt genoemd. Ik bedoel: vanuit een evange-  
lische inspiratie, waar ik het hierboven reeds over had, komen groepen op voor  
bevrijding. Een priester uit Midden-Amerika, nu werkzaam in één van de  
Spaanstalige gemeenschappen maar met speciale aandacht voor Latijns-  
Amerikanen, zei me bij zijn benoeming: 'Ik ben bereid deze taak op te nemen, maar  
ik moet u zeggen dat ik dit doe vanuit mijn geïnspireerd zijn door de bevrijdings-

theologie. Slechts indien u daar akkoord mee kunt gaan, aanvaard ik deze opdracht.' Zo werd overeengekomen. Bij zijn aanstelling in de gemeenschap heb ik er naar verwezen als naar een samen gekozen optie. De ervaring na amper zes maanden is duidelijk in die lijn! Beslissingen die dienden genomen te worden maar die riskeerden te worden genomen over hun hoofden heen, ook al was het met de beste bedoelingen, werden door hen in twijfel getrokken. Ze konden daarbij verwijzen naar ervaringen in hun eigen land. Een nieuw proces van medebeslissing werd op gang gebracht. De ervaring van de Latijns-Amerikaanse basisgemeenschappen leeft in Brussel!

Die ervaring had reeds vroeger wortel geschoten in Brussel in talrijke andere initiatieven die pastoraal grensverleggend zijn. In de jaren van Puebla (de eerste grote vernieuwende bijeenkomst van de Latijns-Amerikaanse bisschoppenconferenties in 1979) werd in de vluchtelingengemeenschap te Brussel, gegroepeerd in 'Cristianos latinoamericanos en el exterior', het accent gelegd op thema's zoals mensenrechten en volkerenrechten. Er zijn allerlei initiatieven, breed pluralistisch, uit ontstaan met een sterke participatie van christenen met hun priester, een oud-missionaris uit Guatemala. De werking is vooral gericht op bewust maken en gebruikt ook de daartoe geëigende structuren en kanalen: sociaal-culturele groepen en centra van Latijns-Amerikanen, oprichting van een eigen vrije radiozender, projecten ontwikkelen met Brusselse politieke instanties... In de christelijke gemeenschap wordt daarop evangelisch gereflecteerd. Zij houden maandelijks eucharistievieringen met geëngageerde evangeliebezinning en -bespreking.

## **Mensen zonder papieren**

Zoals in alle grote steden van Europa is er ook te Brussel een grote toevloed van 'mensen zonder papieren'. Zij vormen de aanleiding tot evangelische inzet op het domein van de meest primaire menselijke nood: er mogen zijn – iemand mogen zijn – hier mogen zijn. Een groot aantal katholieke gemeenschappen van buitenlandse herkomst heeft daar rechtstreeks mee te maken. De Spaanstalige vangen duizenden Latijns-Amerikanen op. De Oost-Europese gemeenschappen (Roemenen, Albanen, Kroaten) krijgen te maken met de stroom bescherming- en welzijnszoekers uit heel Oost-Europa. De Afrikaanse gemeenschap zit in moeilijkheden om de vluchtelingen uit Rwanda, maar ook uit tal van andere Afrikaanse landen op te vangen. Mensen uit Azië kloppen aan onder meer bij de grote Filippijnse gemeenschap... Tijdens de regularisatiecampagne van januari 2000, eenmalig uitgeschreven door het ministerie van Binnenlandse Zaken, speelden deze allochtone gemeenschappen een cruciale rol. Tal van informatieavonden werden georganiseerd, hulp werd geboden bij het samenstellen van een stevig dossier waarbij de sporen van een sacramentele praktijk (doopsel- en huwelijksbewijzen) een reeds jarenlang verblijf in België konden aantonen. Het is een ervaring geworden van zeer goede samenwerking tussen autochtone kerkelijke initiatieven (op zich reeds sterk missionair!) en de allochtone gemeenschappen...

## Wordt vervolgd

Het zou zonde zijn indien ik het einde van dit relaas met het woord 'besluit' zou betitelen. Mijn diepste wens is dat 'wordt vervolgd' hetgeen bezig is tot leven te komen en zelf leven te verwekken! Het interessante in de kerk is niet alwat bestaat maar alwat beweegt. De gemeenschappen van buitenlandse herkomst kunnen, vooral naar de toekomst, vernieuwend werken. Ze vormen, omwille van de grote verscheidenheid in het beleven van hetzelfde geloof, een uitdaging aan de plaatselijke kerkverantwoordelijken. Die krijgen bijna als vanzelf de gelegenheid hun eerste opdracht te vervullen: het ontdekken van wat de Geest bezig is te doen in de gemeenschap, vervolgens daar bevestigend op in te spelen, dan samen tot onderscheiding komen van wat werkelijk van God komt, om tenslotte door te groeien naar het ene Rijk in onnoemelijk grote verscheidenheid.

*The pastoral needs of the migrant groups in Brussels are very different. So they find different answers. Africans often speak French, and Latin Americans have other problems than Vietnamese boat people. People find each other in new communities and diversity continues. Special attention has to be given to people without papers.*

**Lode Vermeir** is bisschoppelijk vicaris voor de migratiepastoraal te Brussel.

## Het verhaal van de 'missie'

---

Missie, zoals wij dat woord in de katholieke kerk gewend zijn te gebruiken vanaf de zestiende eeuw, staat voor een gebied, voor een opdracht die daar wordt uitgevoerd. Zo sprak men van missiegebied en van missionaire opdracht, c.q. volmacht. Men ging naar een gebied om daar de ongelovigen te bekeren, de ketters tot de kerk terug te brengen, de onwetenden beter van geloof en zeden op de hoogte te brengen. De zwakke zestiende-eeuwse kerk verwachtte dat de christelijke leiders van de naties dat tot hun takenpakket rekenden. Ze hadden niet voor niets een sacrale functie en konden zich op hun gebied geen heidenen of ongelovigen permitteren. Men mocht hun gebieden veroveren – alle macht was immers aan Christus gegeven – mits de veroverde mensen in de gelegenheid werden gesteld Christus' openbaringen te leren kennen.

### De Mexicaanse incubatie van missie

Bij de verovering van Amerika zijn daarover scherpe discussies gevoerd, immers ook de Spaanse koningen schaamden zich over de manier waarop in hun naam de mensen onderworpen werden en tot horigheid gebracht. Wat innerlijke hervorming betreft, lag de Spaanse kerk toen voor op de overige kerken in het Avondland. Deze leverde via mensen als Bartolome de Las Casas, de twaalf franciscaanse apostelen van Mexico, Ignatius van Loyola, die de jezuïetenorde stichtte, de eerste bedenkers van missioneren op zijn 'evangelisch', dat wilde voor hen zeggen 'zonder geweld'. Positief gezegd 'als navolging van Jezus'. Als inoefening van hun taak in Mexico besloten ze een jaar lang in de bergen van de Sierra Nevada, geïsoleerd en zonder beïnvloeding, de wijze na te bootsen waarop Franciscus in het gewelddadige Assisi van de dertiende eeuw Jezus had nagevolgd. Dat, en niet hun wetenschappelijke bagage moest hen geschikt maken voor hun taak in wat zij gingen beschouwen als een Nieuwe Wereld met Nieuwe mensen.

Bij dat Nieuwe moeten we ons veel voorstellen op het moment dat 'missie' werd uitgedacht. Het stond in de eerste plaats in contrast met datgene wat men in de oude

christenheid achterliet: scheuringen in de kerk, het verlies van Constantinopel en de Balkan aan de islam, het uiteenvallen van de ene christenheid in nationale staten. Er zou iets in de plaats komen van het onwerkbare Avondland. Het Nieuwe kreeg soms trekken van het 'duizendjarig rijk', het begin van het tijdperk van de Geest. Dit apocalyptische, dit wereldeindige, dit Geestelijke, hoorde sindsdien met de navolging van Jezus, tot het ideeëngoed van 'missie'. Zeker in Mexico ontmoette dit wereldeindige, dit van de Nieuwe Wereld waar het oude had versaaagd, een gewillig gehoor. De religie zat er vol van. Maar eigenlijk moet ik dat woord nog niet gebruiken, het leven zat er vol van. Franciscanen en Azteken verstonden mekaar op dit punt. Iets wat de eerste Franciscanen zeer geholpen heeft, was dat er wel grote cultuurverschillen bestonden tussen Azteken en Spanjaarden, maar die sloegen niet op lager en hoger, om termen van later te gebruiken. Er waren levensterreinen waarop de Azteken meer konden dan de Spanjaarden en omgekeerd. Op het gebied van religie lag dat anders. De Franciscanen stonden voor de enige ware God in de openbaring van Jezus en een wereldtoekomst met één kudde en één herder. Als universiteitsmensen geloofden de Franciscanen in de kracht van het verstand. Geloof was rationeel uiteen te zetten. Met de kracht van argumenten konden en moesten de indiaanse religieuze leiders overtuigd kunnen worden. Vandaar de beroemde 'godsdienstgesprekken'. En als de argumenten niet voldoende waren dan was er nog de uitstraling van de leefwijze, zoals de sobere levensstijl van de Franciscanen, de enorme inzet om de indiaanse talen te leren, de droefenis om het verval van de zeden en het sterven van zoveel mensen in de veroveringsperiode en vooral kort daarna, de partijdige keuze voor de indianen. Deze laatste kwam het meest naar voren in de uitgesproken wil om naast de kerk van de Spanjaarden, die met alles wat Spanje aan instellingen had met de kolonisten meetrok, een eigen kerk te bouwen met als grondslag eigen indiaanse dorpen rond echte 'openluchtkerken' waarin de nieuwe leer (doctrina) werd ingeoefend. Het overhalen van de indianen 'op evangelische wijze' kende al zeer snel de zegen van de recente uitvinding van de boekdrukkunst. De Mexicaanse bedelorden kenmerkten de uitzonderlijkheid van hun werk door het drukken van een indrukwekkend aantal catechismussen (samenvatting van de christelijke leer, de voornaamste deugden en gebeden) en door de bereidheid de oorspronkelijke talen, opvattingen en gebruiken op schrift te stellen. Dat ze daar vooral catechetische bedoelingen mee hadden, doet niets af aan het feit dat ze hiermee ook baanbrekend werk deden voor latere wetenschappen als de culturele antropologie en de godsdienstwetenschap. Het was voor de Franciscanen een zorg dat de mensen het geloof leerden 'kennen' en niet alleen vieren. Geloof dus niet enkel als professie van een groep priesters nauw verbonden met de regeling van zaken in het land, nee, geloof dat tot ieders 'kundigheid' diende te horen. En dat verbaasde de simpele mensen het meest. De ziener van Onze Lieve Vrouw van Guadeloupe, de eenvoudige indiaan Juan Diego, is binnen dit Franciscaanse verhaal geen incident, evenmin als zijn Franciscaanse 'tegenspeler', de eerste aartsbisschop van Mexico Juan de Zumarraga.

In goed veertig jaar definieerden de Mexicaanse bedelorden zo hoe je mensen



bekeert 'op evangelische wijze' naar de uitdrukking van Bartolome de Las Casas. Ignatius gaat dat 'missie' noemen. Zijn gezelschap, de Jezuïeten, zal het fundamenteel niet anders aanpakken, ook waar ze als 'uitvoerders' van het concilie van Trente toch sterker hun weg markeren binnen de christelijke tegenstellingen in Europa die leiden tot de onderscheiden katholieke en protestantse reformaties.

Grondelementen van een zich ontwikkelende missionaire identiteit: zonder staats- of kerkelijk geweld, een vorm van Christus navolgen, het tijdperk van de Geest met zijn concretisering in een Nieuwe wereld en een Nieuwe mens, gedeelde vroomheid, eigenlijk is er maar één cultuur, de mensen (hun talen en gewoonten) leren kennen, de catechismus als uitdrukking van de waarde je geloof te kennen en te kunnen vieren, het nieuwe samenleven in een dorp als startpunt van eigen kerk, het opvangen van de veroveringsschok. Richtpunt: de uitbreiding van de christenheid onder een werkelijk apostolische koning die de kerk ruimte biedt.

## **De 'missie' en de volksmissies**

Het initiërende verhaal van de Franciscanen stond in zekere zin los van de christelijke strijd in Europa, al werd het niet weinig gevoed door het gevoel dat het Nieuwe in evangelische zin buiten Europa lag of zou komen te liggen. Toch werd de ontdekking en kerstening van de Nieuwe Wereld niet zo belangrijk geacht als ze in ons perspectief lijkt. Er waren andere problemen die zwaarder wogen. De Reformatie verscheurde Europa, de Turkse dreiging was een beklemmende werkelijkheid die de mensen meer bezighield dan fantastische avonturen ver weg. Pas langzamerhand zou blijken hoe diep de veranderingen gingen die door de ontdekkingen teweeg werden gebracht. Misschien wel typerend voor de aanvankelijke vanzelfsprekendheid waarmee men over Amerika dacht, was wat een Spaanse schrijver, Hernan Perez de Oliva, in 1528 noteerde over de tweede reis van Columbus: hij ging 'om de wereld een te maken en om aan die vreemde landen de vorm van onze eigen wereld te geven'.<sup>1</sup> Dat Columbus dat deed geïnspireerd door wat de kerk hem had aangereikt uit haar verstaan van de profetieën van Jesaja en dat hij zo de gelden wilde bijeenbrengen voor de herovering van Jeruzalem behoort ook tot het verhaal over wat voor de christenheid van toen op het spel stond. We moeten het niet weghouden van de vorming van 'missionaire identiteit'. Die werd (wordt?) ook gevoed door de mythe van onze westerse cultuur dat de ontwikkeling van de menselijke beschaving zou zijn verlopen van het oosten naar het westen. Een oude, geografisch bepaalde gedachte van sterk beeldende aard. Je ziet het gemakkelijk voor je: de mensheid is op weg van het oosten naar het westen, de oudste beschavingen zijn in de rivierdelta's van Azië begonnen, ze zijn vandaar naar Griekenland getrokken, van Griekenland naar Rome, toen zijn ze naar West- en Noord-Europa verder gegaan, ze zijn van de Atlantische Oceaan naar Amerika getrokken, en vandaar keren ze tenslotte naar Azië terug. Zo wordt de cirkel voltooid, zegt men er graag bij. Dit verschijnsel is van het grootste belang: het heeft de beschaving van de westerse naties zin en waardigheid gegeven, maar hun ook de rechtvaardiging verschaft voor hun

politieke en economische expansie. Het verdwijnen ervan is een teken van de grote crisis waarin onze cultuur geraakt is. Amerika's ontdekking gaf deze heliotropie een bijzondere dimensie want ze opende de weg naar het westen op een weergalozes wijze. Ze heeft de geschiedenis tot wereldgeschiedenis gemaakt. Missie ook ongelukkig geïnspireerd en uitgedaagd, maar vooral toch ook typisch 'westers' tot op de dag van vandaag. Ik wilde ook dit bestanddeel van missionaire identiteit onderstrepen, juist voordat ik in het volgende het ruime wereldsop verlaat voor de Europese binnenkant. Het blijft overigens wel werken, dat wijde sop, want een van de kenmerkende dingen van die zestiende eeuw is dat de christenheid zich als Europees onderkent vanwege de eerste ontdekkingen van het niet-Europese. Dat lijkt overigens tot op de dag van vandaag niet tot de kerkgeschiedschrijving doorgedrongen. Voor haar, protestants of katholiek, is niet de ontdekking van de wijdere wereld en de christelijke confrontatie daarmee, maar de scheuring binnen de Europese christenheid het bepalende van de zestiende-eeuwse kerkontwikkeling. Uiteraard steekt dat vooral de huidige Latijns-Amerikaanse kerk, voorzover nog niet aan een pinksterachtige tweede reformatie onderworpen.

Bij de 'regeling' van het gezelschap dat Ignatius rond zich verzamelt, krijgt het woord missie zijn betekenis. 'In 1544/45 redigeerde Ignatius van Loyola zelf de *Constitutiones circa missiones*, die ervan uitgaan, dat ieder lid van de Societas bereid is om te worden uitgezonden naar een bepaald terrein dat "division" of "mision" genoemd werd. "Missio" kreeg in casu niet alleen de betekenis van "bestemming" voor een bepaald land, maar ook die van "territorium" waar de door de superieuren gegeven opdracht uitgevoerd moest worden. Spoedig daarna werd de term "missio" ook gebruikt ter aanduiding van de "functie" die uit de gegeven opdracht voortvloeide.<sup>2</sup> Missiones staan voor 'die expedities en reizen, welke in alle steden terwille van het goddelijke Woord ondernomen worden', zal zijn volgeling Jose de Acosta in 1588 samenvatten. Vlak daarna is het al duidelijk dat missies worden ingeperkt tot expedities naar heidense en ketterse landen. Beroemd terzake is 'de Hollandse zending', karakterisering voor de periode dat de Nederlandse katholieke kerk geen eigen bisschoppen kende. Bij de inrichting vanaf 1622 van het Romeinse missiedepartement wordt van meet af met deze duiding van 'missies' gewerkt.

Tot de gedwongen ontbinding (midden achttiende eeuw) zal het gezelschap van Ignatius het leeuwendeel van het missiewerk uitgaande van de katholieke kerk voor zijn rekening nemen. De publiciteit rond hun werk (*Lettres Edifiantes et Curieuses*) zorgt niet enkel voor een missionaire achterban, maar gaat ook sterk het beeld van missie en missionaris vormen. Ik kom daar dadelijk op terug juist omdat daardoor, na de ideeënstrijd die de Spanjaarden voerden rond de 'rechten' van de indianen, missieontwerpen deel worden van het lopende debat binnen de contrareformatorische kerk over de genade en de medewerking van de mens. De 'open' missiemethodiek van de Jezuïeten in China en India en de afwijzing daarvan in de zogenaamde ritenstrijd, geselt tot aan de Tweede Wereldoorlog het katholieke missieverstaan.

Het begin van de Sociëteit van Jezus (gelijk op overigens met dat van de Kapucijnen, een nieuwe tak van de Franciscaanse loot) maakt van het missionariszijn in de eerste

plaats een persoonlijke en methodische inoefening van de navolging van Jezus. Een inoefening die niet gericht is op het leven in een kloostergemeenschap, maar op het meedelen van het ingeoeffende aan christenen die ook werden geacht een 'geestelijk leven' te kunnen (en te moeten) leiden. De kennis van het geloof van de mensen moest voor de kerk een zorg worden. En dat vroeg om een nieuw type pastores en pastoraat. De 'geestelijke oefeningen' van Ignatius waren ook missionaire oefeningen en dat niet enkel in Europa. Franciscus Xaverius, een van Ignatius' eerste collega's die via Lissabon naar Mozambique en van daaruit naar het Verre Oosten trok en zou sterven voor de poort van China, acht van meet af de zeevaarders met wie hij voer en de gemengde bevolking die hij aantrof op Goa 'geestelijk' tot meer in staat en geroepen dan tot het bidden van het Onze Vader en het aanwezig zijn bij kerkelijke plechtigheden. Net als Ignatius zal Franciscus, straks gebruikt als het voorbeeld van missionariszijn bij de herkatholisering van Europa – de Jezuïeten zorgden voor 'nieuwe' heiligen, voor nieuwe mensen waarmee gelovigen zich konden identificeren –, ook meteen zieken gaan bezoeken, stervenden troosten, vervallen kerkelijk goed (omvangrijke instellingen van caritas) herstellen. Kennis van het geloof, herstel van de 'goede werken', gaan zo het hart vormen van een (volks)missionaire roeping: niemand kan geven wat hij niet tevoren heeft ontvangen en opgenomen.

In wijder kerkelijk verband pasten deze nieuwe missionarissen naadloos in het hervormingsprogramma van het concilie van Trente, een concilie dat velen zien als hervorming van de katholieke kerk en sommigen als stichting van de katholieke kerk. De missionaire impuls daartoe kwam van 'beneden', kende een vooral Spaanse en Italiaanse religieuze renaissance, en werd al gauw 'apologetisch' gebruikt als teken van authentieke 'katholiciteit'. Ook dit hoort bij de vorming van een katholieke missionaire identiteit die feitelijk in het Europa van nationale staten dat zich aan het vormen was, de grenzen van 'cuius regio, illius religio' doorbrak.

Tot de 'missio' (intern, extern) hoorde de herovering van het 'publieke domein' op vorsten, stadsbesturen, enzovoort voor eredienst, christelijk onderwijs, caritas. Dat vroeg om een elite die zich 'katholiek' wist en de kerk niet in 'het midden' liet. De 'barok' in zijn vele varianten zorgde voor een visueel geloof, een gepopulariseerde mystiek, een bewust 'uitwendige' kerk. Als iets Amerika tot Latijns-Amerika maakt dan is het deze zichtbare missionariteit die overigens alle ruimte gaf tot een verregaand syncretisme met niet-christelijke religieuze vormen.

## **Missie tussen christenheid en kerk**

De Zuid-Europese incubatie van missie krijgt vanaf het midden van de zeventiende eeuw steeds sterker een Frans reliëf, ofschoon de Franse kerk geen voorbeeld was van vlotte toe-eigening van de hervormingen van het concilie van Trente.

Einde zeventiende eeuw doen zich missionair gesproken enkele bepalende ontwikkelingen voor die te maken hebben met de sensatie dat missionair ook gewerkt kon worden buiten de grenzen van de christenheid (i.c. buiten het machtsbereik van katholieke vorsten). Ik mag hier wijzen op de drama's rond de jonge christenheid in

Japan, op het werk in China en Vietnam, op de missionarissen werkzaam aan het hof van de Grootmogols in Delhi, op het werk onder de Tamils in Zuid-India, maar ook op de mogelijkheden die met name de Jezuïeten creëerden om de autochtone bevolking van de Amerika's buiten de greep van de Spaanse en Portugese kolonisten te houden. Ik noem dat een sensatie omdat uitbreiding van de christenheid niet anders gedacht kon worden dan onder het gezag van de overigens steeds meer in nationale staten uiteenvallende christenheid. Wat 'theoretisch' niet kon, ging feitelijk wel. Er kwam ruimte voor een puur 'kerkelijke' coördinatie van missie, voor de oprichting van de Romeinse congregatie van de Voortplanting van het Geloof (Propaganda Fide). Die ruimte was feitelijk het niet normaal geachte, de regio's waar katholieke vorsten het niet (meer) voor het zeggen hadden: protestants gebied, orthodox gebied, waar een deel van de orthodoxe gelovigen een unie met Rome aanging of moest gaan: Noord-Europa, Oost-Europa, het Nabije Oosten. Zeker tot en met het Eerste Vaticaans Concilie (1870) voelde de Propaganda Fide zich daartoe het meest geroepen. Pas nadien werd het een echt op (externe) missie georiënteerd departement. Het waren de zeventiende-eeuwse Fransen die de Propaganda Fide ook mogelijkheden boden buiten 'Europees' machtsgebied, ofschoon men daarbij politiek gesproken niet onbaatzuchtig moet denken. Frankrijk was nog goed gallicaans en zijn missionaire impuls werd gedragen door de 'hoogste' kringen, ook spiritueel gesproken. Frankrijk was klaar om ziel en zaligheid te verbinden aan de eerste missionaire statements van de Propaganda Fide. Die betroffen het fundamenteel spirituele van missie, het nalaten van economisch en politiek winstbejag, het respect voor niet-Europese culturen, het direct beginnen met autochtoon kerkelijk kader, het terugdringen van eigenmachtige religieuze ordes. Canada en Vietnam werden oefenplaatsen. Canada ging staan voor de eigen inbreng van vrouwen in het katholieke missiewerk, precies op het moment dat vrouwen probeerden te breken uit de opsluiting in contemplatieve claustra. Met Alexandre de Rhodes stond Vietnam voor een uiterst interessante 'cultuur' missie die heel wat vervolging doorstond. Frankrijk onttrok ook missie aan monopolisering door religieuze ordes. De *Missionaires Etrangers de Paris*, bisdomclerus in missionair verband, gaan een heel spoor van navolgers trekken. En natuurlijk is er via mensen als Vincent de Paul de uitbloei van de volksmissies naar een systematisch betrekken van vorming en diaconie binnen het pastoraat. De Franse priesteropleiding wordt model voor heel de katholieke wereld, gewild of kerkelijk opgedrongen voor seminaria in Azië en Latijns-Amerika. Al voor de Franse revolutie ligt er het model van zich in (volks)missie specialiserende mannelijke en vrouwelijke congregaties. Al voor de Franse Verlichting de wereld verovert, liggen de Franse mogelijkheden van verweer daartegen van 'onderaf' vast. De Franse Verlichting is overigens nauwelijks denkbaar zonder de publiciteit die missionarissen zochten voor hun werk, zonder hun berichten over vreemde beschavingen die in hun 'natuurlijkheid' toch een voorbeeld konden zijn voor christelijke landen en volken. In samenhang daarmee kreeg een debat als dat over de geoorloofdheid van Chinese en Indiase gebruiken bij christelijke plechtigheden rond huwelijk en begrafenis en bij de viering van sacramenten, een

dimensie die het vraagstuk van typisch missionaire methodes ver overschreed. Het werd een Europees katholiek debat over natuur en genade, over Gods initiatief en menselijke mogelijkheid waarvan de ontwikkeling van het missiewerk in China en India het slachtoffer werd: niets van 'natuurlijke' toegangen tot het geloof. Het heidendom werd terug verwezen naar 'de schaduw van duisternis en dood'. De missionaris moest een visser zijn, geen imperator.

Tot 1939 moest iedere missionaris die oostwaarts trok zweren dat hij en zij niets van Chinese of Indiase riten mochten weten en begon het denken over de inbreng van andere culturen (nooit godsdiensten) met gemillimeter over aanpassing.

## Missie en kerk

Dogmatisch inhoudelijk zie ik na de Franse Revolutie geen echte veranderingen in de katholieke opvatting en uitwerking van missie. Zeker, door de strijd rond genade en natuur verloor het missiewerk een deel van haar onbevangenheid in zijn omgang met het 'andere'. Maar dat werd niet als zodanig gevoeld, omdat de thuisbasis in andere dan religieuze termen 'de wereld' leerde benaderen en de vruchten plukte van de Industriële revolutie (vanuit Engeland met name) en de Organisatorische revolutie (vanuit Frankrijk en de USA) die Europa een sterke voorsprong gaven op de rest van de wereld. De in de zestiende eeuw aangevangen missie kon in de negentiende eeuw veel meer concrete 'zegeningen' aanbieden aan de niet-westerse wereld en de kerken van wie die missie uitging, moesten op grond van eigen initiatief, vaak tegenover de nieuwe staten, op educatief en sociaal gebied, hun gelovigen vasthouden en winnen. De 'heiden die eraan moest geloven' werd niet-westerling, zijn door de duivel ingeblazen verkeerde, maar daarom veranderbare gebruiken werden godsdiensten op een schaal van primitief tot wereldgodsdienst, zijn beschaving kwam op een ladder van laag en hoog te staan. Die 'verbeelding' kwam bovendien in evolutionair perspectief van uiterst simpel tot hoog ontwikkeld. Geschiedenis gaat iets anders betekenen. Het verleden is geen voorafschaduwung meer van het heden, het verleden kan niet meer in het heden gerealiseerd worden. Binnen de katholieke benadering van het andere dat ook de zestiende-eeuwse missionaire idee typeerde, was er nooit zozeer sprake van een lineaire chronologische lijn als wel van een simultaan optreden van personages en momenten uit de wereldgeschiedenis die uiteindelijk zullen uitmonden in de permanente, statische toestand van de wereld na het Laatste Oordeel, de enige echt belangrijke historische gebeurtenis. Het religieuze verleden van welk volk ook werd nooit helemaal gezien als een vervlogen werkelijkheid die hooguit gereconstrueerd kan worden maar nooit meer tot leven gewekt, maar als een type voor de aspiraties en mogelijkheden van het heden. Het verleden is niet af, net zomin als het heden. Zoals de Wet van Mozes hernomen is en overtroffen in de latere Wet van Christus, zoals het oude Rome hernomen was zo ook de rest van de wereld. Het historisch evolutionair mensbeeld van Verlichting en Romantiek laat het verleden onomkeerbaar verloren gaan.

In deze overname van een niet-religieuze benadering van de wereld zit een revolutio-

naire stap. De andere godsdiensten en culturen zijn vervlogen of vervliegende werkelijkheden. Het is beter ons daarmee niet op te houden, er is zoveel van onszelf uit te delen. Het uit de vingers laten vloeien van de idee dat het verleden net zomin als het heden af is, deed ook het natuurlijke meevoelen met andere religieuze benaderingen opdrogen. De negentiende-eeuwse katholieke missie werd een doe-toestand en de missionaris een eenzame held die plaatsvervangend en zonder iets terug te verlangen de lusten van de vooruitgang en de ontwikkeling beschikbaar stelde. Achter hem en haar stond niet alleen een georganiseerd missiethuisfront. Het had in alle beschaafde landen goede banden met dat deel van het parlement dat stond voor een ethische koloniale politiek.

Zo veranderde de missie inhoudelijk in de negentiende eeuw niet. Dogmatisch veranderde niets, de inhoud van de boodschap bleef hetzelfde, maar die boodschap werd ongemerkt uit zijn oorspronkelijk religieuze kader gelicht, verloor zijn interreligieus betrekkingennet, werd eenzaam, nauwelijks deelbaar.

Het pontificaat van Leo XIII dat het laatste kwart van de negentiende eeuw omvat en een stukje twintigste eeuw, maakt van de katholieke missionering een van de centrale punten om de kerk opnieuw in de wereld te positioneren. De Propaganda raakt zijn exclusieve lijn naar de missies kwijt en moet die delen met andere Romeinse departementen, die juridisch en leerstellig niets moesten weten van de uitzonderingspositie van missie binnen de kerk. Zonder haar zou overigens de ontwikkeling van westerse missiegebieden naar kerken onder autochtoon bisschoppelijk gezag heel wat trager zijn verlopen. Met de zegen van vooral de Leuvense missiologie gebeurt die overgang des te vlotter naarmate doel van missie kerkplanting is geworden. Kerk dan naar het model van de Europese kerken die zich via straffe unificatie van alle nationale 'apartigheden' romaniseerden en moderniseerden om sociaal relevant te blijven. De Europese kerken droegen het hunne bij om ook de Latijns-Amerikaanse kerken naar hun model om te vormen toen de nationale politiek in Latijns-Amerika decennia lang leek neer te komen op strijd voor of tegen de relatie tussen kerk en staat. Deze vorm van missie als interkerkelijke assistentie (uitbouw van de kerk met alles erop en eraan) werd feitelijk versterkt door de uitsluiting van onafhankelijk kerkelijk initiatief in landen die onder communistisch bestuur kwamen. Een opmars die vanaf het einde van de jaren veertig van de twintigste eeuw onstuitbaar leek en vaak werd verklaard als kerkelijk versagen op sociaal gebied, als kerkelijk onvermogen zich van het westers kolonialisme los te maken. In de nadagen van het politiek kolonialisme kwam missie zo in de picture van kerkelijke weerbaarheid tegen de communistische variant van de unificatie van de wereld, een concreet stuk ontwikkelingshulp waarmee de katholiek zich kon identificeren. Vanaf Pius XII zorgden pauselijke rondschrijvens over de mondiale vraagstukken van vrede, ontwikkeling en gerechtigheid aan 'alle mensen van goede wil' en een duidelijke steun voor de Verenigde Naties en al zijn organen, niet enkel voor het opruimen van allerlei resten van de wereld als 'respublica christiana', maar ook voor een mondialisering van de aloude 'kerkelijke sociale leer'. Het missionaire denken werd hoofdzakelijk diaconaal, c.q. sociaal denken. De kerkelijke en persoonlijke interiorisatie van

dat sociale denken werd gezien als een missie van de kerk. En zo werkte het ook misschien wel het sterkst in Latijns-Amerika. Missionaire identiteit vooral als sociale identiteit, als solidariteit.

## **Missie en vastenactie**

Dezer dagen ontving ik het jaarverslag 1999 van Cordaid met daarbij de jaarverslagen van Memisa, Mensen in Nood en Vastenactie. Cordaid is op de drempel van het nieuwe millennium tot stand gekomen als fusie van juist genoemde organisaties en combineert (in eigen woorden) 'structurele hulp, noodhulp en gezondheidszorg' om zo 'een adequaat antwoord te geven op vragen uit ontwikkelingslanden, de nationale en internationale politiek en de Nederlandse achterban'. Het verslag onderstreept hoe goed deze combinatie in de nieuwe samenhang gehaald kan worden.

Mij lijkt dat duidelijk mede te danken aan de tegenhangers en de achterban die in hun concrete dagelijksheid uiteraard niet zitten met het onderscheid tussen deze drie vormen van hulp. De basisfilosofie van Cordaid staat ook sterk: mensen in staat stellen zichzelf te helpen. En bij de keuze van de te helpen mensen is men beslist niet eenkennig. Ofschoon de wat toegespitste lezer de katholieke bron van Cordaid pas ziet opwellen in de woorden bisdommen, parochies en de (gelukkig) uiterst behoevzame wijze waarop met de gesel van aids wordt omgegaan, is er ook duidelijk interreligieuze communicatie en zelfs de uitgesproken wil om daaraan in Azië nog meer aandacht te besteden. Waar over (internationale) samenwerking wordt gesproken zijn het telkens katholieke netwerken als CIDSE en Caritas Internationalis die aan de orde zijn. De hoofdzakelijk katholieke achterban zal dit verslag zien als uiting van de natuurlijke en welkome evolutie van onze missionaire aandrang en verantwoordelijkheid van zieltjes winnen naar wereldwijde solidariteit, van hulp die beklijft en te volgen is. Dat daarbij een christelijke motivatie, een christelijk mens- en toekomstbeeld, een rol speelt, hoe ook bepaald door westerse culturele en sociale ontwikkelingen, vindt weinig of geen uitdrukkelijkheid, laat staan dus begeleiding. En toch is de concrete landingsplaats van Cordaid feitelijk het kerkelijk netwerk dat door missionarissen over de niet-westerse wereld gespannen is: de instellingen, bewegingen, enzovoort, die ons inziens (zie boven) hoorden bij 'volwassen' kerken die ook andere religieuze bewegingen infecteren met een bepaalde opzet, organisatie en wijze van sociaal relevant zijn.

Het woord 'missionair' komt uiteraard in deze jaarverslagen niet voor. Waarom uiteraard? Omdat de tijd waarin Memisa eigenlijk een verlengstuk was van de Nederlandse missionaire beweging allang vervlogen is, terwijl Caritas, maar ook en vooral de Bisschoppelijke Vastenactie zich nooit als zodanig hebben gezien. Toen bijvoorbeeld de Vastenactie ontstond (begin jaren zestig van de vorige eeuw) – naar Zwitsers en Duits voorbeeld – gaf deze zich uitdrukkelijk een spirituele en sociale doelstelling en hield men haar zeer uitgesproken buiten het georganiseerde missiebestel: katholieken moest de gelegenheid geboden worden aan het vasten een nieuwe inhoud en vorm te geven en de baten stonden voor een soort sociale dienst van

mondiale allure (anticommunisme). De Duitse vastenactie Misereor vormde het grote voorbeeld waarbij overigens niet vergeten moet worden dat binnen het bestel van de West-Duitse Bondsrepubliek de kerken uit de nationaal geïnde kerkbelasting tot op vandaag onder andere het sociale werk runnen. De Misereor heeft dus ook immer de mogelijkheden gehad en benut de daarbij behorende wetenschappelijke benadering te stimuleren en te ontwikkelen. Bijna automatisch ging Misereor de 'katholieke sociale leer' wereldwijd concretiseren. Het moet worden gezegd dat het op Latijns-Amerika gerichte Adveniat (Adventsactie) daarin nog veel uitgesprokener was en veel kerkgerichter. Adveniat stelde Latijns-Amerikaanse kerken heel concreet in staat zich institutioneel zo in te richten dat ze inderdaad tegenhangers konden zijn van staten die zich spiegelde aan de Europese waarborgstaten of zich daartegen verzetten. Beide Duitse organisaties hadden daar ook grondige research voor over en politieke confrontaties. Het scherpst in de tijd van Frei en Allende in Chili of in het Colombia van de jaren zeventig (de strijd van de Belgische Jezuïet Vekemans en de opkomende bevrijdingstheologie). Maar later ook de weloverwogen studies van Hunnermann (*Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. I. Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung; II. Armut. Herausforderung für Wirtschafts- und Sozialordnung; III Demokratie. Menschenrechte und politische Ordnung*, Mainz 1993). En dit alles met als ondertitel 'een Latijns-Amerikaans en Duits dialoogprogramma'. Natuurlijk had de Nederlandse Vastenactie de maat en de middelen daar niet voor, maar men moet op dit gebied van kerk- en maatschappijsturing van Nederland uitgegane initiatieven als Pro Mundi Vita en FERES niet onderschatten.

Formeel afficheerden deze sociale dienst en research zich nooit als missionair (in de populaire zin van zieltjes winnen en kerk uitbreiden), ook waar ze de katholieken een mondiaal besef en taakopvatting bijbrachten. Formeel werden ze ook niet geleid door overwegingen ontleend aan de missiewetenschap, maar aan intuïties en inzichten uit al of niet in de 'katholieke sociale leer' gedoopte ontwikkelingswetenschappen. Maar feitelijk kon men geen afstand nemen van de katholieke achterban en vooral niet van het katholieke netwerk door missionarissen in de derde wereld (Azië, Afrika, Oceanië) opgebouwd of grondig hervormd (Latijns-Amerika). En zo is men veel substantiëler althans buiten Europa, met kerkopbouw en kerktoerusting bezig dan in de 'klassieke' missieperiode ook maar mogelijk was.

Naar de Nederlandse katholieke achterban bieden ze echter op zijn best een stuk aansluiting bij het officiële ontwikkelingsdenken en geen kritiek op de missionariteit ervan. Dat zou pas blijken na het ineenstorten van het marxistisch imperium.

## Missie en godsdiensten

Wij hebben de godsdiensten 'achter' gelaten bij de hervatting van de katholieke missionering in het midden van de vorige eeuw toen men de werkelijkheid van het niet-westerse ging duiden in niet-religieuze begrippen.

In de schaduw van missie als kerkopbouw en vooral in de bestrijding van het marxistische heilsalternatief komen ze opnieuw tevoorschijn in Romeins perspectief als



mogelijke medestrijders. Het Tweede Vaticaans Concilie kent zijn eigen statement over missie, maar buiten het inleidende herbronninghoofdstuk (missie als voortvloeiend uit Gods zending, missie als opdracht van daaruit van de kerk) blijft dit statement uiterst mager. Missionair gesproken zijn de statements over de plaats en zending van de kerk in de hedendaagse wereld, over godsdienstvrijheid, over oecumene, en de verklaring over de relatie tot de niet-christelijke godsdiensten veel belangrijker. Daarmee gaat de katholieke kerk zich eindelijk in 'verhoudingen' zien, in relatie met anderen, de wereld begint niet meer met haar en eindigt niet met haar. 'Sacrament' van de wereld zijn is iets anders dan het verkerkelijken van de wereld met alle overspanningen vandien. Het concilie baant de weg voor nieuwe coördinerende departementen, de zogenaamde secretariaten voor de eenheid van de christenen, voor de niet-christelijke godsdiensten, enzovoort. De dialoog die zij gaan opzetten slaat aan waar een deel van de missie de expansie heeft ingeruild voor ontmoeting en niet meer langs, maar met de ander werkt en niet vanuit bestrijding van het godloze communisme, maar omdat 'God van de heidenen houdt'. Het roemruchte Romeinse missiedepartement werd van Propaganda Fide omgedoopt in congregatie van de Evangelisatie van de Volkeren, kreeg niet-Europese leiding, maar behield zijn formele voogdij over wat eerst jonge kerken en later niet-westerse kerken ging heten. Zoals de diaconie emancipeerden de nieuw op te bouwen relaties met de christelijke kerken en met de niet-christelijke religies (en het atheïsme) uit het formeel katholieke missiebeleid. Onder het motto dat kerk zelf missie is en dat missie geen randverschijnsel van de kerk mag zijn, onder de brede paraplu van de Missio Dei en de Missiones Ecclesiae, kan de identiteit die missie vanaf de zestiende eeuw accumuleerde zich handhaven, omdat de kerk een zeer ongelijkzijdige ontwikkeling doormaakt. De meeste religieuze ordes en congregaties kunnen hun in Europa vergrijzende krachten vervangen door collega's uit Azië en Afrika. Deze internationaal opererende dragende krachten van de 'oude' missie, met name de religieuze ordes maken formeel plaats voor de lokale kerken als dragers van missie. Kerkopbouw als missie, wederzijdse assistentie van kerken als missie, kerken in staat te stellen om een goed diaconaal en theologisch plan te ontwikkelen als missie, geven Rome een uitstekende kans om van de zogeheten lokale kerken identieke filiaalkerken te maken. Een goed instrument zijn daarvoor de zogenaamde bijzondere synodes geweest waarin formeel het heilig jaar 2000 werd voorbereid. De continentale kerken van Noord-Amerika, de beide Amerika's, Afrika, Azië, Oceanië en Europa werd de maat genomen vanuit een sterk christologisch uitgangspunt op het gebied van hun omgaan met culturen en godsdiensten, de sociaal-economische ontwikkelingen, kadervorming, enzovoort. Hun werd zo 'de missie van de kerk' voorgoed op een manier waarin ze verder moesten kijken dan zichzelf. Dat is voor vele kerken niet niks, maar voor andere betekende het een wezenlijke inperking. Men gebruikte daarvoor het woord her-evangelisatie, ontworpen in de context van afnemende betrokkenheid bij de kerk, c.q. de afnemende betekenis van de kerk als maatschappelijke factor. Europa moest opnieuw met de boodschap en de waarden van het evangelie worden geconfronteerd, Europa moest zijn 'ziel' terugkrijgen en

dat kon slechts een christelijke ziel zijn, de christelijk-humanistische traditie en die in confrontatie gebracht met de scheefgroei binnen de moderne westerse cultuur en zijn wereldwijde impact. Omdat de religieuze ordes in Europa in diepe crisis over aard en richting van hun 'toegewijde leven' tot geen religieuze, laat staan missionaire renaissance in staat zijn, wordt deze verhoopte her-evangelisatie – in de synodale stukken – feitelijk in handen gegeven van de zogenaamde neo-katholieke bewegingen en een kerkelijk hervormde bisdomclerus. Beide kennen niet de betrekkelijk kleine vrije ruimte die religieuzen, zelfs in de meest onconformistische decades van de katholieke kerk, altijd hebben gehad, staan buiten vijfhonderd jaar ervaring met 'missie', en kunnen niet 'vooruit' lopen op de kerk. Ze zijn daarom ook niet vergelijkbaar met de evangelikalen binnen de reformatorische wereld ofschoon ook bij hen een 'bekeringservaring' centraal staat. In de niet-westerse kerken is het dankzij de religieuzen (hun theologische opleidingen en publicaties, hun aangehouden ontmoetingsexperimenten, hun echt internationaal karakter) dat de synodes hun missie-inperkende karakter, met name op het gebied van de erkenning van Christus' aanwezigheid buiten de kerk, feitelijk nog niet kunnen waarmaken.

## **Katalysators van katholiciteit**

De Braziliaanse missioloog Paulo Suess geeft een aantal redenen aan om maar afstand te doen van het woord missie waarvan de ontwikkeling hoe dan ook nauw verbonden is met de westerse expansie vanaf de zestiende eeuw over heel de wereld. Die band was zo nauw dat hij de werkelijkheid van missie als submission beschrijft. Toch handhaaft hij het woord. Negatief, om niet te vergeten dat missie als submission werd uitgevoerd en dus steeds als zodanig kan worden uitgevoerd. Positief, waar hij vier redenen geeft die om een missionaire aanwezigheid van de kerk vragen: als gast aanwezig zijn in het huis van de Ander, zuster en broeder zijn van de armen, leerling in het volgen van Jezus, kwetsbare dienaar in de kracht van het evangelie. Vooraf wijst Suess er overigens wel op dat het verschijnsel dat missie 'als kolonisering' ook gezorgd heeft voor een stuk behoud (survival) van het autochtone. Ook dat pleit voor het behoud van het woord missie. Suess wijst op het Mexicaanse verhaal van Guadeloupe, waarvan we boven zeiden dat het zomaar niet uit de lucht kwam vallen binnen het geheel van de kerstening van de Nieuwe Wereld.

Nu is Guadeloupe een controversieel verschijnsel gebleven: elke kerkelijke richting vindt er zijn gelijk en zijn stempel. Het gelijk betreft ook de wijze waarop men de expansie van het Westen en van het christendom waardeert tot en met de massieve uitloop van die expansie in de huidige globalisering van de wereld.

Feitelijk zijn de vier velden waarop Suess de 'kerk' aanwezig wil zien overal ter wereld waar missionaire krachten de plaatselijke kerken, hun bewegingen en hun relaties een antwoord willen laten geven op de wijze waarop de wereld globaliseert. Daarin staan ze niet alleen tegenover die werkelijkheid, maar zitten er ook middenin. Suess' velden zijn geen natuureservaten (iets wat de globalisering graag zou toestaan), het zijn missionaire oefenplaatsen en proefvelden waar de aloude dromen

van missie over de uiteinden der aarde, over de eenheid van de mensheid, over werkelijke katholiciteit kunnen landen, vaste grond vinden. Het zijn plaatsen waar 'de eschatologische druk op de eigen tijd wordt ontdekt', 'nieuwe werelden' die de christen ertoe brengen 'de God van Jezus Christus' niet in te ruilen voor 'de God van Jozua'.<sup>3</sup> Het zijn ook precies de plaatsen waar 'gevoeld' kan worden dat een groot deel van de expansie van Europa in de voorbije vijfhonderd jaren onder de tekenen stond van de vechtgod van Jozua en het beschavingspathos van het Avondland, 'landjepik' door nationaal en religieus absolutisme. Dat 'gevoel', die gedeelde ervaring van eeuwen, zijn voorwaarden voor een 'universele, advocatorische hartstocht voor de anderen'.

Vanaf de Franse priesterarbeiders van de Mission de France weten we dat missie ook de bekering van de 'bekerder' vraagt, dat echte missie interactie is. Ze worstelden echt met de dubbele loyaliteit en werden erop afgerekend, de kerk gaf hen de ruimte niet. Ze wisten zich verkenners wier ontdekking vooralsnog niet werd aanvaard. Ze ontwikkelden gemeenschapsvormen en exporteerden hun inzet naar Latijns-Amerika waar ze meewerkten aan het ontstaan van basisgemeenschappen en bevrijdingstheologie met mensen die aan de verlieskant stonden en staan van de globalisering, die object waren van de 'keerzijde van de naastenliefde'.

Bezien tegen de geschiedenis van vijfhonderd jaar missie is dit slechts een korte missionaire cyclus, die op zijn manier van kerkgeschiedenis missiegeschiedenis maakt. De kerk leeft – als ze leeft – van missie, door missie is ze sacramentum mundi, of anders een wereldorganisatie die om zichzelf draait. Kerk is geen missie, ze laat missie toe, meest als zelfexpressie, soms als opening, want de weg naar het eschaton blijkt langer en langer...

*The catholic concept of mission originated in the sixteenth century and was related to western ideas of superiority.*

*After that mission served the ambitions of Trente and the Contra-Reformation.*

*At the end of the nineteenth century mission had become a reinforcement of the church.*

*Implantatio ecclesia but of a European church. By replacing European missionaries by local clergy this process can go on.*

1 Schulte Nordholt, *De mythe van het Westen. Amerika als het laatste wereldrijk*, Amsterdam, 1992, p. 47.

2 *Missiologie*, I, blz. 45.

3 Naar de gelukkige aanduiding van Mariano Delgado, *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, Düsseldorf 1991.

## Missie in het derde millennium

---

Missie betekent in kerkelijke kringen 'zending onder de heidenen'.<sup>1</sup> In de rooms-katholieke kerk gebruikt men bij voorkeur de term 'missie' en in de kerken van de Reformatie 'zending'. Beide woorden omvatten 'de onderscheiden aanduidingen van al de activiteiten die van de kerk uitgaan tot verbreiding van het Evangelie in woord, sacrament en daad te midden van de niet-christelijke volkeren'.<sup>2</sup>

Missie en zending zijn in de twintigste eeuw besmette woorden geworden. Toch willen we ze behouden, want de zending of missie 'is geenszins een leeg begrip geworden; het barst van leven'.<sup>3</sup> De oorsprong van missie en zending ligt in de opdracht van Jezus: 'Gaat dus en maakt alle volkeren tot mijn leerlingen en doopt hen in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest en leert hun te onderhouden alles wat ik u bevolen heb. Ziet, ik ben met u alle dagen tot aan de voleinding der wereld' (Mat. 28:19-20).

Dit 'missiemandaat' wordt beschouwd als een mandaat dat Christus naliet aan zijn kerk. Het is de taak van de kerk het Evangelie te verspreiden door de hele wereld. Dat is de *Missio Ecclesiae*. Kort na het begin van de twintigste eeuw begonnen theologen te spreken over een andere missie: de *Missio Dei*. Karl Barth was de eerste theologe die de idee lanceerde op de Brandenburgsche Missionaire Conferentie in 1932. De idee kreeg bijval op de Willingen Conferentie van het International Missionary Council (1954). Missie werd beschouwd als afgeleid van de natuur zelf van God. 'One of the important consequences of this idea,' zegt Bosch, was dat 'it (mission) was thus put in the context of the doctrine of the Trinity, not of ecclesiology or soteriology. The classical doctrine on the *Missio Dei* as God the Father sending the Son and God the Father and the Son sending the Spirit was extended to include yet another movement: Father, Son, and Holy Spirit, sending the Church into the world'.<sup>4</sup> Bijna alle kerken van de Reformatie, de oosters-orthodoxe kerken en de rooms-katholieke kerk hebben de idee aanvaard. Volgens het Missiedecreet van Vaticanum II is 'de pelgrimerende kerk op zending gericht, omdat zij volgens het plan van God de Vader haar oorsprong vindt in de zending van de Zoon en de zending van de Heilige Geest.' (AG 2). 'Daarom is missieactiviteit niets anders en niets minder dan de openbaring of epifanie van Gods wil en de vervulling van het plan van God in de

wereld en in haar geschiedenis, waarin God door de missie de geschiedenis van het heil zichtbaar voltooit' (AG 2).<sup>5</sup>

Wat de *Missio Dei* inhoudt wordt ons duidelijk door de leer en het leven van Jezus, de Christus. 'Jezus trok rond door heel Galilea, terwijl hij als leraar optrad in hun synagogen, de Blijde Boodschap verkondigde van het Koninkrijk en alle ziekten en kwalen onder het volk genas' (Mat. 4:23; 9:35). Deze Blijde Boodschap is een dienst van verzoening' (2 Kor. 5:18) 'van genade en vrede' (Ef. 1:3), 'van verlossing', 'van vergeving van zonden' (Ef. 1:7), 'van wijsheid en inzicht'(Ef. 1:8). Jezus' volgelingen moeten zijn werk voortzetten want 'zoals de Vader mij gezonden heeft, zo zend ik u' (Joh. 20:21). De *Missio Dei* is de vestiging van het Koninkrijk Gods, een Rijk van waarheid, gerechtigheid, vrede en liefde.

De *Missio Dei* heeft verstrekkende gevolgen voor de *Missio Ecclesiae*:

- De *Missio Dei* is primair; de *Missio Ecclesiae* is secundair, is missie in afgeleide zin.
- De *Missio Ecclesiae* is slechts authentiek in zoverre zij de *Missio Dei* weerspiegelt.
- De *Missio Ecclesiae* staat in dienst van de *Missio Dei*.
- De *Missio Ecclesiae* valt niet samen met de *Missio Dei* die ruimer is, de kerk valt niet samen met het Rijk Gods. De kerk is in dienst van het Koninkrijk Gods.

Het voornaamste doel van de *Missio Ecclesiae* is niet het redden van zielen of het vestigen van de kerk, maar meewerken met God in het propageren en vestigen van zijn Rijk. Daarom definiëren wij missie als de individuele en collectieve deelname van alle christenen aan het heilshandelen van God dat in de hele wereld gericht is op het vestigen van zijn Koninkrijk (Verkuyl), een Koninkrijk van waarheid, gerechtigheid, vrede en liefde. Missie is de kerk, gezonden in de wereld om te beminnen, te dienen, te prediken, te leren, te genezen, te bevrijden (Bosch), overal waar dit nodig is. Daarom spreekt men sedert de jaren zestig van 'missie in zes continenten'.

Wij maken een onderscheid tussen missie en evangelisatie. Evangelisatie is 'individueen en groepen mensen een geldige gelegenheid geven Jezus Christus te erkennen als Heer en Verlosser en hem te dienen in de gemeenschap van de kerk' (Scherer). 'Missie,' zegt Scherer, 'zou gewoonlijk gebruikt moeten worden in de zin van de gehele activiteit van de kerk in preken, leren, genezen, verzorgen en getuigen van het Koninkrijk, inclusief het bevorderen van recht en dienst aan de mensheid.' 'Evangelization is mission, but mission is not merely evangelization' (Moltmann). Missie bestrijkt een terrein dat groter is dan evangelisatie. Het is dus beter om missie en evangelisatie onderscheiden, maar niet gescheiden te houden.<sup>6</sup>

## Missiemodellen

De manier waarop missie en evangelisatie beoefend worden is niet altijd dezelfde. 'Deze taak... is één en dezelfde, overal en in elke situatie, ook al wordt ze naargelang van de omstandigheden niet op dezelfde wijze uitgevoerd. De verschillen derhalve die in deze activiteit van de kerk moeten worden onderkend, volgen niet uit het diepste wezen van de missie zelf, maar uit de omstandigheden waarin ze wordt uit-

geoeffend' (AG 6).

De omstandigheden worden bepaald door mensen en culturen. Mensen veranderen. *Tempora mutantur et nos mutamur cum eis* (tijden veranderen en wij veranderen met hen) zeiden de Romeinen. Dit geldt ook voor cultuur 'that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of society' (Tylor), 'dat ingewikkeld geheel dat kennis, geloof, vaardigheid, moraal, wet, gebruik, en andere vermogens en gewoontes bevat die mensen aanleren als leden van een gemeenschap.'<sup>7</sup> Culturen verschillen en veranderen. Gedurende de laatste twee eeuwen hebben de exacte en humane wetenschappen een massa nieuwe kennis, inzichten en theorieën voortgebracht die het traditionele, religieuze geloof hebben ondermijnd en de herformulering van de godsdienst beslissend beïnvloed. Het midden van de twintigste eeuw schijnt het kenmerk van de cultuurscheiding te zijn geweest.<sup>8</sup> Het is ook het tijdstip van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965). Wij verdelen dus de missieopvattingen en missieactiviteiten in twee periodes: een vóór en een ander na Vaticanum II.

## Vóór Vaticanum II

### 1. Missie als verovering

Lange tijd, tot in het begin van de twintigste eeuw, werd dit model gehanteerd als *bet* missiemodel. Het missiemandaat: 'Gaat uit en maakt alle volken tot mijn leerlingen' werd geïnterpreteerd als een plicht de hele wereld te bekeren en alle mensen tot christenen te maken. Voor de eerste katholieke missioloog J. Schmidlin (gest. 1944) was het fundament van missie de universaliteit van het heil en het doel de bekering van de ongelovigen. Het enige wat van de 'heidenen' verwacht werd was het christendom aan te nemen *in toto* zoals het vanuit het westen werd gebracht. De procedure was een volledig eenrichtingsverkeer. Soms werd zelfs geweld gebruikt (cf. Karel de Grote, de Kruistochten, de Spanjaarden en Portugezen). Gelukkig is dit model nu achterhaald.

### 2. Missie als kerkplanting

Père Charles (Dossiers 1926-1928) zag in dat numerieke groei alléén niet het doel van missie kon zijn. Het was *plantatio Ecclesiae* (vestiging van de kerk). Dit werd ons studenten in de jaren veertig door Fr.dr. Thoonen (z.g.) in scholastieke terminologie uit de doeken gedaan. De *causa materialis* van missie waren de niet-christenen. De *causa exemplaris* was het kerkmodel (hiërarchisch) en de *causa efficiens* de kerk (haar missionarissen). Het kerkpatroon was bijna geheel westers. Men hield weinig of geen rekening met bestaande culturen.

### 3. Missie als accommodatie (adaptatie)

Na 1930 kwam er verandering in de opvattingen over niet-westerse culturen. *Gratia non tollit sed perficit naturam* (De genade vernietigt de natuur niet, maar ver-

volmaakt ze) en *anima naturaliter christiana* (De ziel is van nature christelijk). Onder invloed van deze gevleugelde woorden ging men begrijpen, dat de kerk zich ook moest aanpassen. Zij zou het natuurlijke goede in de culturen (dus ook godsdiensten) in zich op moeten nemen, desnoods corrigeren en dan verrijken met haar bovennatuurlijk leven. Zij moest er wel voor waken niet te vervallen in *cooperatio in malis* (medewerking in het kwade). In dit model werden wel enkele concessies gedaan aan 'vreemde' godsdiensten, maar een plaats in de heilsgeschiedenis werd hun niet toegekend.<sup>9</sup>

Vóór Vaticanum II berustte de organisatie van het missiewerk bij de Congregatio de Propaganda Fide. Zij wees bepaalde gebieden toe aan missionerende ordes en congregaties die missionarissen, zusters, broeders en paters uitzonden. Zij werden beschouwd als de soldaten in de frontlijn die, gesteund door de geestelijke en materiële hulp van het thuisfront, uitgingen om het Evangelie in de hele wereld te verkondigen en alle mensen tot het christendom te bekeren. Zij gingen om te geven. De meeste missionarissen en christenen verwachtten niet dat de mensen in de missielanden hun iets te bieden hadden.<sup>7</sup> Zoals op vele terreinen bracht het Tweede Vaticaans Concilie ook hier grote veranderingen.

## Het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965)

De uitspraken van het Tweede Vaticaans Concilie brachten drie grote veranderingen aan op het gebied van missie. Ten eerste stelden de concilievaders vast dat de hele kerk missionair is, want: 'De pelgrimerende kerk is krachtens haar natuur op zending gericht... en de particuliere kerk is gezonden om door het getuigenis van de afzonderlijke gelovigen en van de hele gemeenschap een teken te zijn dat Christus hun (de niet-christenen) toont' (AG 2, 20, 36, 37). Het is dus niet de speciale groep van zusters, broeders en paters die missionaris is, maar elke christen.

In 1957 had Paus Pius XII in zijn encycliek *Fidei donum* het wereldepiscopaat gevraagd sommigen van hun priesters toestemming te geven hun bisdom tijdelijk te verlaten en zo de missiebisdommen te hulp te komen (*Fidei donum*, nos. 103 en 104). Vaticanum II zette deze ontwikkeling door en maakte de lokale bisdommen verantwoordelijk om gestalte te geven aan de missionaire dimensie van de kerk. 'Daar immers de zorg om overal ter wereld het Evangelie te verkondigen vooral berust bij het college van bisdommen, moet de bisschoppensynode of de 'permanente raad van bisdommen van de hele kerk' onder de zaken van algemeen belang, bijzonder rekening houden met de missieactiviteit, de grootste en heiligste taak van de kerk' (AG 29, zie ook AG 30, 38; LG 23).

De meest diepgaande en verregaande uitspraak van de concilievaders betrof de houding van de kerk tegenover de niet-christenen of beter gezegd anders-gelovigen. 'De katholieke kerk verwerpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is' (NA 2). 'Daarom spoort zij haar kinderen aan om met bedachtzaamheid en liefde door gesprekken en door samenwerking met de aanhangers van andere godsdiensten, getuigend van geloof en christelijk leven, die geestelijke en zedelijke goederen

alsook de sociaal-culturele waarden die bij hen worden gevonden te erkennen, te bewaren en te bevorderen' (NA 2). Het gevolg was dat christenen zowel in het Noorden als het Zuiden zich gingen bezinnen op het wezen van missie en op de missieactiviteit van de kerk.<sup>10</sup>

## Na Vaticanum II

### 1. Missie als plaatsvervanging (*Stellvertretung*)

Theologen zijn zich gaan verdiepen in de religieuze pluriformiteit van de wereld. Zij concluderen dat de Schrift nergens zegt dat alle mensen christenen zullen worden. Zij menen daarom dat er tot het einde der tijden niet alleen individuele 'heidenen' zullen zijn, maar ook dat er een religieuze pluriformiteit blijft bestaan. De kerk zal altijd een teken van tegenspraak zijn, een kleine kudde die in vervolging moet standhouden. Haar taak is niet om de wereld te veroveren en vooruit te lopen op de eschatologische verzameling van de volken. Dat betekent niet dat de kerk 'thuis' moet blijven zoals de oudere broer in de gelijkenis van de barmhartige vader en moet wachten op de bekering van mensen ver van het vaderhuis. De zin van haar bestaan is dienst aan de wereld. Plaatsvervangen is een bijbels gegeven, zowel in het Eerste als in het Tweede Testament. Abraham, Mozes, Jezus, hebben zich ingezet om mensen, ook volken, te redden. Volgens Ratzinger en Schlette is de kerk, op gelijke wijze, geroepen om gist in het deeg te zijn, om *pars pro toto* te zijn in dienst van een land en volk. De kerk als minderheid offert en bidt voor de grote gemeenschap waarvan zij deel uitmaakt. De kerk is niet het doel, maar het instrument van missie. Het doel is de eschatologische eenheid van alle volken waarvan de kerk het teken en instrument is, 'het universeel sacrament van het heil' (AG 1).<sup>11</sup>

### 2. Missie als inculturatie en contextualisatie

Het begrip en de term inculturatie werden voor het eerst gebruikt in 1962 door Joseph Masson S.J., missioloog aan de Gregoriaanse Universiteit. Het begrip werd ontwikkeld door de Jezuiten. Hun generale overste, P. Arrupe, definieerde het als 'de incarnatie van het christelijk leven en de christelijke boodschap in een bijzondere culturele context zodat de ervaring niet alleen tot uitdrukking komt in het overnemen van enkele elementen van een bepaalde cultuur (dat zou alleen maar oppervlakkige aanpassing zijn), maar zodat zij het beginsel wordt dat deze cultuur bezielt, leidt en verenigt door ze om te vormen en te hernieuwen om zo een "nieuwe schepping" tot stand te brengen.' Sommige theologen zijn niet gelukkig met de term inculturatie, omdat hij nog zweemt naar eenrichtingsverkeer. In navolging van bisschop Blomjous verkiezen zij de term interculturatie, omdat deze term wederkerigheid en deelgenootschap (*partnership*) uitdrukt.

De terminologie en het begrip contextualisatie ontstonden in de kringen van de Theological Education Fund in Amerika. Contextualisatie is theologie 'van beneden'. Haar voornaamste bron zijn de sociale wetenschappen; haar gesprekspartners



de armen en de marginalen van de maatschappij. De nadruk ligt op de praktijk van de godsdienst. Traditioneel beweert men dat waarheid bestaat in de overeenstemming tussen de menselijke geest (subject) en een bepaald object. Dit is de statische visie waarin waarheid afhangt van de wereld zoals deze op een bepaald moment is. Er is ook een andere kennistheorie. Waarheid wordt verkregen door rekening te houden met het proces van transformatie en opbouw van een nieuwe wereld. Waarheid moet dan dynamisch zijn. Men moet niet redeneren van theorie naar praktijk, maar van praktijk naar theorie.

Voor missie betekent het dat men eerst moet zien wat voor soort verkondiging (theologie) en kerk in een bepaalde context nodig zijn en dan daaraan gaan bouwen (auteurs: Schreiter, Waldenfels). Het gevaar is dat men de continuïteit met bestaande theologische en kerkelijke tradities verwaarloost.

### 3. Missie als bevrijding

Missie als bevrijding is een goed voorbeeld van contextualisatie. De achtergrond voor het ontstaan van de bevrijdingstheologie is de erbarmelijke toestand (armoede, ondervoeding, woningnood, werkloosheid, gebrek aan medische hulp) van mensen, vooral in Latijns-Amerika, en het falen van ontwikkelingshulp. Vaticanum II effende de weg voor de bevrijdingstheologie. De Constitutie over de taak van de kerk in deze tijd (*Gaudium et Spes*) vestigde de aandacht op sociale mistoestanden in de wereld, de ontoereikendheid van de geboden hulp, en spoorde lokale kerken aan mee te werken aan het lenigen van de nood (GS 25, 30, 44, 62). De tweede Algemene Conferentie van Latijns-Amerikaanse Bisschoppen (CELAM II) riep in 1968 de hele kerk op om mee te helpen aan de verbetering van de situatie in Latijns-Amerika. Zo werd de bevrijdingstheologie geboren. Armoede en onderontwikkeling werden het hermeneutisch principe voor de theologie in Latijns-Amerika. In 1960 had Juan Luis Segundo reeds op deze manier theologie bedreven. Na Medellin II schreef Gustavo Gutierrez zijn *Theology of Liberation*. Door dat boek kreeg de naam *liberation theology* (bevrijdingstheologie) wereldwijd bekendheid (auteurs: Bonino, Segundo, Gutierrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino).<sup>12</sup>

### 4. Missie als presentie

Wanneer missie of evangelisatie niet mogelijk is, bijvoorbeeld in China, blijft alleen de mogelijkheid van presentie over. Dit model, al bekend vóór Vaticanum II, betekent dat christenen zich vestigen in een omgeving waar zij niet van God of Christus openlijk mogen spreken. Door hun aanwezigheid en hun medeleven willen zij getuigen van Jezus en het Evangelie. Door bidden en werken, door stille en nederige nabijheid willen zij een voorbeeld geven van een christelijke levenswijze. Zo leven op verschillende plaatsen de Broeders en Zusters van Jezus, navolgers van Charles de Foucauld, die het laatste deel van zijn leven doorbracht in Tamenrassat te midden van de Toearegs in de Sahara.

Wie vandaag nog een antithetische, agressieve zendingsactiviteit bedrijft, schreef D.C. Mulder, staat het evangelische getuigenis in de weg. Het lijkt dan onvermij-

delijk om op een nieuwe wijze over motieven, middelen en doel der zending te gaan nadenken.<sup>13</sup> Een poging daartoe is: 'Dialogo als zending (missie)'.

## Betekenis van dialoog

Het woord dialoog is een samenstelling van *dia* (door, door middel van) en *logos* (woord, vertoog). De betekenis van dialoog is samenspraak (wisselwerking) van twee of meerdere personen of groepen op basis van (door middel van) hun eigen wereldbeschouwing om te komen tot overeenstemming of wederzijds begrip. Iedere persoon of groep benadert het probleem of de situatie vanuit zijn/haar standpunt, maar veronderstelt dat de andere persoon vanuit zijn/haar standpunt ook iets heeft bij te dragen, te zeggen, te doen of te suggereren. Deze *shared space* (gedeelde ruimte) is de hermeneutiek van de dialoog.

Dialoog is meer dan woordelijke communicatie. Men onderscheidt:

- dialoog van het leven, dat wil zeggen vreedzame en beleefde samenleving van mensen van verschillende rassen en culturen;
- sociale dialoog, dat wil zeggen samenwerking door mensen van verschillende rassen en culturen op socio-economisch gebied;
- spirituele dialoog, dat wil zeggen converseren of samenleven van religieuze personen, zoals monniken, of deelnemen aan religieuze rituelen van anders-gelovigen;
- theologische dialoog, dat wil zeggen uitwisseling van ideeën of verklaringen tussen aanhangers van verschillende godsdiensten.<sup>14</sup>

Een beschrijving van het wezen en de ontwikkeling van de hermeneutiek kan aantonen waarom dialoog het beste model is voor missie en evangelisatie in deze tijd.

Hermeneutiek is samengesteld uit de Griekse woorden *hermeneuein* (verklaren) en *technè* (kunst, vaardigheid). Het betekent dus 'de kunst van het verklaren' van teksten en geschriften. In de ontwikkeling van de hermeneutiek kunnen we vier voorname stadia onderscheiden.

In navolging van Griekse en joodse denkers stelde Origenes (gest. 214) dat een tekst twee betekenissen kan hebben: (1) een letterlijke, dat wil zeggen een historisch-grammaticale betekenis en (2) een metaforische, dat wil zeggen een morele of allegorische betekenis. Door de grote invloed van St. Augustinus bleef dit model in gebruik tot het einde van de Middeleeuwen. Na het concilie van Trente (1545-1563) verklaarde de rooms-katholieke kerk het laatste woord te hebben bij de verklaring van de bijbelteksten. De kerken van de hervorming benadrukten de noodzaak voor iedere bijbellezer om de bijbel persoonlijk te kunnen lezen en te verklaren. Er werd een onderscheid gemaakt tussen algemene en speciale hermeneutiek, bijvoorbeeld theologische hermeneutiek.

In de negentiende eeuw verwierp Friedrich Schleiermacher (gest. 1834) de vroegere manier van hermeneutiek, zoals theologische en rechtskundige hermeneutiek. Hij betoogde dat iedere tekst, ook een tekst van heilige Schriften, een individuele betekenis (psychologisch begrip) heeft, die verkregen wordt door taalanalyse (grammaticaal begrip). Hermeneutiek is de kunst om de tekst zelf te begrijpen. Allegorische

verklaring wordt verworpen. Een tekst moet voor zich spreken.

Door historisch bewustzijn en de invloed van filosofen zoals Hegel (gest. 1831) en Heidegger (gest. 1976) kreeg men oog voor de complexiteit van de hermeneutiek. Het werd duidelijk dat geen enkele vertolker (exegeet) volkomen neutraal is. Hij verkeert in een hermeneutische cirkel, dat wil zeggen een tekst is omgeven met *Vorverständnis* (vooroordeel), in de zin van zekere vooronderstellingen van de exegeet. Wij verstaan een tekst in het licht van voorafgaande ideeën. Hans-Georg Gadamer, een leerling van Heidegger, noemt de conditie en het perspectief van de exegeten 'horizonten' en het moment van verstaan 'fusie van horizonten'. Door middel van deze fusie van horizonten krijgt de exegeet toegang tot de traditie van de tekst en deel aan de bijzondere betekenis van de tekst.

Gadamers hermeneutiek kreeg kritiek voor haar tekort aan methodische controle van de verstaansact. Paul Ricoeur dacht dat de eerste verklaring van een tekst bevestigd of verbeterd moet worden door verklarende procedures om de juiste betekenis van de tekst te achterhalen. Jürgen Habermas beklemtoonde dat alleen een kritische houding tegenover de tekst en zichzelf gedurende de tekstverklaring nodig was om vermindering van de communicatie en verklaring te vermijden. Volgens David Tracy zou het resultaat van de uitleg van teksten uit de joods-christelijke traditie en de uitleg van andere menselijke ervaringen bepaald moeten worden door wederzijdse kritische correlatie.<sup>15</sup>

Samenvattend blijkt dat ieder geval van tekstverklaring drie onderdelen bevat: begrijpen, verklaren en kritische evaluatie om tot een echt verstaan te komen. Soms zal er een fusie van horizonten plaatsvinden, een andere keer is fusie niet mogelijk en zal het blijven bij wederzijdse verklaringen en/of beter begrip.

## Voorbeeld van 'Missie als dialoog'

Beter dan de voorafgaande theorie zal het voorbeeld van Donovans *Christianity Rediscovered* aantonen wat wij met 'Missie als dialoog' bedoelen.<sup>16</sup> Donovans aanpak was heel eenvoudig. Hij noemde een religieus onderwerp en vroeg de Maasai wat zij ervan dachten. Na hen aanhoord te hebben, vertelde hij hun zijn standpunt.

Toen Donovan de Maasai vroeg over God, vertelden zij dat er maar één God is, Engai, dat Engai rijke mensen meer bemint dan arme, gezonde mensen meer dan zieke. God houdt van de Maasai. Zijn liefde voor de Maasai is hevig, jaloers, exclusief. Toen vertelde Donovan hun over een joodse stam, hoe die geloof in de ene ware God niet alleen had bewaard, maar ook voor zichzelf wilde behouden. God was de gevangene geworden in dat land, bij die stam. Toen riep God een man, Abraham genaamd, en sprak tot hem: 'Verlaat je stam en je land en ga naar het land dat ik je zal tonen. Alle naties zullen in jou gezegend worden, als je dit doet.' God moest bevrijd worden uit die stam, natie, land om Hooggod te worden. Op dit punt aangekomen, besefte Donovan dat hij op een kruispunt was aangeland, dat hij een gevoelige snaar bij de Maasai had geraakt. Toch ging hij door en zei: 'Misschien is God de gevangene van de Maasai. Misschien is hij niet vrij meer. Hoe zullen de Kikoeoye

zich beschermen tegen de God van de Maasai? En hoe staat het met de Sonyo? Zij zullen toch ook hun eigen god moeten hebben. Misschien is het verhaal van Abraham ook van toepassing op de Maasai. Misschien moeten jullie Maasai ook je stam en land verlaten, ten minste in gedachten, en op zoek gaan naar de Hooggod, de God van alle stammen, de God van heel de wereld. Misschien is jullie God niet vrij. Bevrijd hem zodat hij een Hooggod wordt...'

Er viel stilte. Tenslotte verbrak iemand de stilte en vroeg: 'Het verhaal van Abraham – is dat alleen gericht op de Maasai? Of is het ook bestemd voor jullie?' Toen was er weer stilte en Donovan dacht aan Hitler die hulp vroeg aan 'Gott, der Almächtige' en aan de kardinaal die de 'soldaten van Christus' zegende in Vietnam. Tenslotte sprak Donovan en hij zei iets dat hij eigenlijk niet had willen zeggen: 'Nee, wij hebben de Hooggod nog niet gevonden. Voor ons is hij de onbekende God. Wij zijn op zoek naar hem. Ik ben van heel ver gekomen om jullie uit te nodigen hem met ons samen te zoeken. Laat ons samen zoeken. Misschien zullen we hem vinden.'

Dat is een voorbeeld van Donovans handelswijze. Er zijn er meer in zijn boek. Dit ene voorbeeld illustreert voldoende hoe de volle draagwijdte van een religieus onderwerp (tekst) pas goed wordt begrepen en aangenomen door het drievoud: begrip, verklaring en kritische afweging, van de presentator (of schrijver) en toehoorder(s) of lezer(s). Missie en evangelisatie zijn te lang eenrichtingsverkeer geweest.

John Dunne vraagt zich af of we niet toe zijn aan een nieuwe manier van godsdienstbeoefening. Hij schrijft:

'Wordt godsdienst opnieuw geboren in onze tijd? Het is mogelijk. Wat schijnt te gebeuren is een verschijnsel dat we zouden kunnen noemen "passing over", overgaan van de ene cultuur naar een andere, van de ene levenswijze naar een andere, van de ene godsdienst naar een andere. "Passing over" is wijziging van standpunt, overgaan naar het standpunt van een andere cultuur, levenswijze, godsdienst. Het wordt gevolgd door eenzelfde tegenovergesteld proces dat we "coming back" zouden kunnen noemen, terugkeren met een nieuw inzicht naar eigen cultuur, levenswijze, godsdienst. "Passing over" en "coming back" schijnen het geestelijke avontuur (*spiritual adventure*) van onze tijd te zijn.'<sup>17</sup>

Hierover gaat het bij dialoog.

## Voorwaarden en rechtvaardiging van dialoog

Dialoog is een natuurlijke vorm van communicatie op alle menselijke terreinen, zowel profane als spirituele. Ieder mens is niet alleen geïnteresseerd in zijn/haar cultuur (godsdienst is deel van de cultuur), maar denkt ook dat zijn/haar cultuur beter is dan een andere. Tegelijkertijd zal hij toe moeten geven, als hij eerlijk is tegenover zichzelf, dat zijn cultuur (inherent aan beperkte, feilbare mensen) beperkt en onvolmaakt is. Hij heeft medemensen, partners, vertolkers nodig om de situatie te verbeteren en problemen op te lossen. Op dit gebied zijn alle mensen gelijk, allen partners in dialoog, op zoek naar waarheid, gerechtigheid en vrede. Niemand heeft de waarheid in pacht, want niemand heeft een volledige en volmaakte kennis van God, mens en wereld.

Dialogo vereist niet dat deelnemers eraan hun cultuur of geloof verloochenen, want dialoog gaat niet uit van de grootste gemene deler, maar wordt gevoerd op basis van de wereldbeschouwing van iedere deelnemer. Natuurlijk moet iedereen bereid zijn eventuele vooroordelen en eigendunk op te geven. Dialoog vereist allereerst dialoog met zichzelf. Christenen mogen de koloniale geschiedenis niet vergeten en moeten eraan denken dat in het Westen rationaliteit overheerst, in Afrika verwantschap, in het Oosten mystieke spiritualiteit en in het Zuiden armoede, en dat deze situaties de dialoog kunnen beïnvloeden. Iedere gelovige is ervan overtuigd, dat zijn/haar godsdienst de ware is en een andere overtreft. Christelijke theologie kan daar vrede mee hebben, omdat de kerk weet, dat 'de wind (geest) blaast waarheen hij wil' (Joh. 3:8) en de godsdiensten 'niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid, welke alle mensen verlicht' (NA 12), want de geest werkt in de harten van de mensen (AG 15; GS 10, 11, 22, 38, 42, 93). Dialoog sluit verkondiging niet uit, maar geeft aan iedere deelnemer de kans zijn geloof met anderen te delen op basis van wederzijds respect. Bekering is niet het doel van de dialoog (dat is Gods werk), maar het is niet uitgesloten. In feite verschaft dialoog iedere deelnemer de mogelijkheid zijn/haar overtuiging te verklaren, geloofsgetuigenis te geven, direct door verkondiging (evangelisatie) of indirect door samenleven, samenwerken, samenspraak, dienstverlening, (missie). Als dialoog op de juiste manier beoefend wordt, is het resultaat altijd wederzijdse 'bekering'.<sup>18</sup>

## Het tijdperk van de dialoog

Met 'Missie als dialoog' bedoelen we, in de woorden van D.C. Mulder, 'niet dialoog óf zending (missie), niet dialoog én zending, niet dialoog in dienst van zending, maar *dialoog als zending*, dialoog als de inhoud van zending (missie)'. Dit missiemodel heeft meer mogelijkheden dan andere. We noemen er enkele. Het verschaft ordes, congregaties en organisaties de mogelijkheid hun positie te bepalen in het algemene missiewerk van de kerk en daarin hun werkkring te bepalen. Het verschaft hun de mogelijkheid geschikt werk te vinden voor missionarissen die vervroegd 'thuis' komen, want er is missie in zes continenten. Dialoog is de manier voor de kerk haar weg te vinden te midden van de culturele en religieuze pluriformiteit van de wereld. Te lang is missie (zending) en evangelisatie een kwestie geweest van eenrichtingsverkeer. Nu, in deze tijd van postmoderniteit, terwijl de 'grote verhalen' veel van hun aantrekkingskracht hebben verloren, is het ogenblik aangebroken voor 'alle mensen van goede wil' om hun krachten te bundelen en in dialoog samen te werken om een betere wereld te scheppen voor alle mensen 'opdat zij leven zouden bezitten en wel in overvloed' (Joh. 10:10). Missie is niet alleen gekomen aan 'het einde van een tijdperk', maar staat ook aan het begin van een nieuw tijdperk: het tijdperk van de dialoog.

*Mission has to do with the Missio Dei. In the past this meant implantatio ecclesiae. Vatican II introduced important changes and after that enculturation and liberation became important issues. Now the discussions are about presence and dialogue.*

- 1 Van Dale, 1992, s.v. missie.
- 2 Grote Winkler Prins, 1972, s.v. missie en zending.
- 3 M.R. Spindler, *Oecumenische inleiding in de Missiologie*, Kampen, Kok, 1988, p. 140; in 8.3 komt de meervoudige betekenis van zending ter sprake, pp. 140-144; zie 'Missionar I' en 'Missionar II' in *Lexikon Missions-Theologischer Grundbegriffe*, Berlin, Reimer, 1987.
- 4 David J. Bosch, *Transforming Mission*, New York, Maryknoll, 1992 (4), p. 390; voor de betekenis van Missio Dei, zie *ibid.*, pp. 389-393; zie ook *Oecumenische inleiding*, pp. 171-173)
- 5 *Constituties en Decreten van het 2<sup>e</sup> Vaticaans oecumenisch concilie*, Amersfoort, Katholiek Archief, 1967, p. 314. Alle verdere citaten van Vaticanum II komen uit deze vertaling.
- 6 J. Verkuyll, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*. Kampen, Kok, 1975, p. 19; zie Bosch, *op. cit.*, 'Mission as Evangelism', pp. 409-420; James A. Scherer, *Gospel, Church and Kingdom*, Minneapolis, Augsburgs Publishing House, 1987, pp. 243-245.
- 7 J.M.M. Valk, *Encyclopedie van de sociologie*, Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1977, pp. 75-76.
- 8 Roger A. Johnson a.o., *Critical Issues in Modern Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, p. VII.
- 9 Voor nos. 1, 2, en 3 zie Rogier van Rossum, 'Het Katholieke denken over missie. Van het Eerste tot het Tweede Vaticaans Concilie' in José Eijit e.a. (red.), *Ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*, Hilversum, 1998; P.H.J.M. Camps, *In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld*, Rede, Nijmegen; Dekker en Van de Vegt, s.d., 'Theologie der Mission' in *Lexikon*, *op. cit.*, pp. 470-495.
- 10 'Vaticaanum II' in *Lexikon*, pp. 520-525.
- 11 Josef Müller, *Wozu noch Mission?* Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1969.
- 12 Voor nos. 2, 3 en 4 zie Bosch, *op. cit.*, *Inculturation*, pp. 447-457; Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, London, Geoffrey Chapman 1988; Bosch, *op. cit.*, *Contextualization*, pp. 420-423; *Liberation*, pp. 432-447; L.A. Hoedemaker (red.), *Theologiseren in context*, Kampen, Kok, 1997.
- 13 D.C. Mulder, 'Dialogo als zending' in Tj. Baarda e.a., *Zending op weg naar de toekomst*, Kampen, Kok, 1978.
- 14 Encycliek *Redemptoris Missio*, RM 55-57; William R. Burrows (ed.), *Redemption and Dialogue. Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, New York, Maryknoll, 1993; Vatican II, *Gaudium et Spes*, GS 3, 21, 25, 40, 90; deze constitutie is één grote oproep tot dialoog; *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva, WCC, 1979.
- 15 Werner G. Jeanron, 'Hermeneutics' in Joseph A. Komanchak a.o. (eds.), *The Dictionary of Theology*, Dublin, Gill and MacMillan, 1987; W.B. Stoker e.a. (red.), *Wijsgerig-hermeneutische en theologisch-hermeneutische teksten*, Zoetermeer, 1995.
- 16 Vincent J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, London, S.C.M. Press, 1982 (2).
- 17 John Dunne, *The Way of all the Earth. An Encounter with Eastern Religions*, London, Sheldon Press, 1977; Arnulf Camps, *Partners in Dialogue: Christianity and other Worldreligions*, New York, Maryknoll, 1983.
- 18 Aloysius B. Chang, 'Interreligious Dialogue: Basic Conditions and their Theological Justification,' in *East Asian Pastoral Review*, April 1981.

## De inspiratie van de negentiende- eeuwse zendeling

---

Als twee woorden in de kerk een 'historisch gevoel' geven, dan zijn dat missie en zending. Ze lijken verbonden met een rijk rooms verleden, met een zelfverzekerd protestantisme. Als ik het goed heb, roepen ze minder schuldgevoelens op dan zeg zo'n twintig, dertig jaar geleden. De huidige golf van al dan niet spontane schuldbekentissen – die zelfs zover gaat dat de paus zich verontschuldigt voor wat zo'n vier eeuwen geleden is misgegaan – lijkt missie en zending minder te raken. Eerder lijkt er een nieuwe nieuwsgierigheid te zijn naar wat het echte verleden van de missionaire beweging in en buiten ons land is geweest. Die nieuwsgierigheid heeft (een beetje) te maken met het geringe missionaire elan dat kerken vandaag in eigen land (en ook in hun internationale relaties) aan de dag leggen: hoe hebben ze dat in vredesnaam vroeger gedaan?<sup>1</sup> Maar nog meer heeft het te maken met de deconfiture van het positieve beeld van ontwikkeling in de derde wereld. Niet langer kan alles wat daar misgaat, aan kolonialisme geweten worden. Niet langer kan alleen de schulden crisis als boosdoener worden aangewezen, of uitbuiting door het rijke Noorden. Langzamerhand wordt het duidelijk dat zonden van geldzucht en machtswellust (helaas) niet alleen in de westerse cultuur voorkomen. In veel van de complexe situaties van het Zuiden blijkt de kerk een laatste structuur waarin moraal ten minste wordt verkondigd, waarin aan vrede wordt gewerkt. Wat is die kerk en hoe is zij gegroeid?

Naast deze (nogal seculiere) ontwikkeling ten aanzien van het beeld van de kerk in de derde wereld en haar geschiedenis, is de vraag naar het verleden natuurlijk ook geloofsmatig interessant. De kerk is in wezen missionair. Onderzoeken van sociologen wijzen uit dat een kerk die slechts naar binnen gericht is ten dode is opgeschreven.<sup>2</sup> De kerk is in wezen missionair, geloven is missionair bezig zijn. Dat brengt vragen mee. Wat is dat missionaire? Is dat religieuze betweterij, is dat geestelijk imperialisme? Of is het nog iets anders? Om dat goed te begrijpen, is een helder inzicht in de geschiedenis van de missionaire roeping van de kerk van groot belang. Die mis-

sionaire roeping begon voor de jonge kerk uiteraard met de woorden van Jezus, zoals weergegeven door Matteüs aan het einde van zijn evangelie.<sup>3</sup> Maar voor velen is de missionaire identiteit van de kerk gestempeld door de moderne geschiedenis, vooral door de geschiedenis van zending en missie in de negentiende eeuw. En dan niet door de theologische en missiologische reflectie rond de missionaire opdracht, maar vooral door de personen en verhalen van 'mensen met een missie'.

## De tijd

Voordat naar die zendingsmensen kan worden gekeken, is het van belang hun culturele context goed in het oog te krijgen. Als we één ding aan het einde van de twintigste eeuw in de zending hebben geleerd, dan is het wel de fundamentele waarde van de relatie tussen Evangelie en cultuur!<sup>4</sup> Wat maakte de negentiende eeuw tot een 'nieuwe' eeuw, wat maakte het mogelijk dat het christendom de kans kreeg uit te groeien tot een werkelijke wereldgodsdienst? Verschillende historici van de missionaire beweging hebben in de loop der tijden gepoogd de belangrijkste van die factoren op een rij te zetten.<sup>5</sup> Ten minste vier veranderingsprocessen in de negentiende eeuw lijken voor de missionaire beweging van groot belang te zijn geweest.

Het eerste is van technische aard. Niet voor niets is de negentiende eeuw de eeuw van de industriële revolutie genoemd. Vóór deze periode was niet alleen de wereld buiten Europa voor de mensen in dit werelddeel grotendeels onbekend gebied, ook de structuur van hun eigen wereld was op vele punten een donker raadsel voor de Europeanen. Met de stormachtige ontwikkeling van de natuurwetenschappen en de techniek kwam daaraan radicaal een einde. De eigen wereld leek één voor één de geheimen der natuur te doorgronden, natuur kwam op een wijze die vroeger ondenkbaar was, in dienst van de moderne mens te staan. Het Verlichtingsdenken zal daar niet vreemd aan zijn geweest; bij alle kritiek die men terecht op de Verlichting kan hebben<sup>6</sup>, zal moeten worden erkend dat de negentiende-eeuwse zending zonder de doorwerking van Verlichting in de wetenschap niet die ontplooiing zou hebben gekend, die nu plaatsgevonden heeft. De moderne techniek maakte het mogelijk niet slechts de grenzen van de eigen wereld te overschrijden, maar ook kennis en ervaring van de andere, tot dan ongekende continenten uit te breiden. De medische wetenschap leverde zijn aandeel in de definiëring van onbekende (tropische) ziekten en de bestrijding daarvan, zodat tegen het einde van de negentiende eeuw 'uitgaan' in zendingsdienst niet langer een zekere dood betekende.

Een tweede veranderingsproces was van sociaal-economische aard. De industriële revolutie betekende in veel streken een ingrijpende wijziging van de agrarische verhoudingen. De eeuwenlange afhankelijkheidsverhoudingen van heer en knecht kregen een alternatief, waarbij nog wel sterke (en onrechtvaardige) heer-knecht verhoudingen bestonden, maar met vloeiender scheidingslijnen tussen die twee en een mogelijkheid tot opwaartse sociale beweging. Ook werd er meer geld verdiend; dat betekende een grotere keuzemogelijkheid ten aanzien van de besteding ervan. Dat dit voor de ontwikkeling van de negentiende-eeuwse zendingsbeweging ook van



belang was, behoeft geen betoog.

Een derde factor van verandering was van meer filosofische aard. Dit was de eeuw waarin ideologieën geboren werden, later bekend als kapitalisme, communisme of socialisme. In het geestesleven kwam naast het rationalisme, de romantiek sterk naar voren. Veel verwachting was er van de resultaten van een modern onderwijsstelsel. Het nationalisme in de verschillende landen versterkte de eenheid van groepen mensen in Europa en Noord-Amerika. Het optimisme in de westerse cultuur, onderbouwd door deze filosofische en ideologische theorieën, leidde echter ook tot een superieure houding tegenover alles en allen die niet van die cultuur deel uitmaakten. Van daaruit komt dan weer een expansionisme op, dat in het kolonialisme zijn uiteindelijke vorm vindt.

Tenslotte zijn de politieke veranderingen van belang. Europa was in de voorafgaande eeuwen in een langdurig en pijnlijk proces van 'nation building' gewikkeld geweest. Dit had als gevolg dat Europa nauwelijks eraan toegekomen was de blik buiten de eigen invloedssfeer te richten. De Napoleontische periode sloot die tijd definitief af. De negentiende eeuw was voor Europa en Noord-Amerika een tijd van ongekend lange vrede. Aan die periode kwam een einde met het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog.

## **De (protestantse) kerken**

De hierboven geschetste ontwikkelingen deden uiteraard ook hun invloed gelden in de religieuze wereld, in de wereld van de protestantse kerken. Volgens sommige historici hadden protestanten minder moeite met het assimileren van de nieuwe tijd, dan hun rooms-katholieke broeders en zusters. Een reden daarvan zou het feit zijn dat protestantse kerken nationaal georganiseerd zijn. De nieuwe sociale klasse die in de negentiende eeuw opkwam, kreeg in de weinig hiërarchisch gestructureerde protestantse kerken eerder een plaats met spreekrecht, zodat nieuwe inzichten gemakkelijker aan bod konden komen. Nieuwe filosofische opvattingen konden in brede lagen van de protestantse wereld worden besproken c.q. hun invloed doen gelden. Dit had natuurlijk ook tot een 'zakelijkheid' kunnen leiden, die het christelijk geloof terugverwees naar een beperkt terrein, in plaats van het te doen uitgroeien tot mondiale proporties. Dat dit niet gebeurde is te danken aan een belangrijke revitalisering die het protestantisme aan het begin van de negentiende eeuw doortrok: het Reveil.<sup>7</sup> Deze beweging had zijn wortels in het piëtisme, zowel in de Halle/Herrnhutvorm als in de anglicaanse variant. Kenmerkend voor het Reveil was de oproep tot vrome en godzalige levenswandel. Dit was bijvoorbeeld de belangrijkste drijfveer voor de 'Clapham sect' om zich in te zetten voor de afschaffing van de slavernij. Het werd ook een belangrijke drijfveer voor de negentiende-eeuwse zendingsbeweging. Daar kwamen, onder indruk van de geest van het Reveil, zendings- en bijbelgenootschappen tot stand, die weliswaar niet in de kerkelijke structuur waren opgenomen, maar wel 'kerkelijk' opereerden: vanuit de (plaatselijke) gemeente. Door deze genootschappen werden de eerste zendelingen uitgestuurd.

## De motieven

Over de motieven achter en de identiteit van de zendingsbeweging van de negentiende eeuw heeft de Leidse kerkhistoricus Van den Berg belangrijk onderzoek verricht.<sup>8</sup> Zijn conclusie was, dat er niet slechts sprake was van één motief (bijvoorbeeld de redding der zielen), maar van een veelheid van motieven, die vaak met elkaar verweven voorkomen. Van den Berg noemt in totaal tien motieven.

Vaak heeft men de negentiende-eeuwse zending ervan verdacht uit politieke (koloniale) overwegingen te hebben gehandeld. Uit dit onderzoek blijkt, dat deze motieven niet afwezig waren, maar bepaald geen hoofdrol speelden. Politieke motieven werden eerder als argument tegen de zending gebruikt. In de eerste plaats gebeurde dat door koloniale politici die zich beklagden over de tegenwerking van zendelingen bij het vervullen van koloniale aspiraties. Merkw aardig genoeg vormde het argument dat zending gevaar zou opleveren voor de opbouw van een koloniaal imperium, ook een belangrijk wapen voor tegenstanders van de zending binnen de kerk. Zo liet een Engelse geestelijke weten:

*'Unless our government act cautiously, these methodistical proselytisers, by their absurd enthusiasm, will bring about the loss of India.'*<sup>9</sup>

Culturele motieven voor de zending speelden een rol in de kringen van meer liberaal-rationalistische christenen. Daar stonden vooral scholing en 'civilisatie' bovenaan de lijst van missionair werk. In de meer 'evangelical' kringen stond de verkondiging van Christus voorop. Heel bijzonder was een motief, dat samenhang met het ethisch aspect van het Reveil: de ontdekking van het zondige karakter van de slavernij. We zagen dat al in het optreden van de 'Clapham sect' in Engeland. Dat leverde een sterk schuldgevoel op over wat blanken (vooral) Afrikanen hadden aangedaan in de laatste tweehonderd jaar. Die schuld moest gedelgd worden; vroeger hadden Europese slavenhalers de ondergang van de mensen bewerkt, nu was het de taak van Europese zendelingen de redding van de mensen in Afrika te verkondigen.

In de gereformeerde traditie ging het ook om het verbreiden van de eer van God:

*'The giving glory to God in the highest, and the spreading of peace and good will among men on earth are the only motives which should influence these attempts.'*<sup>10</sup>

Uit dit citaat blijkt dat juist als men spreekt van de eer van God, men zich uitdrukkelijk zal moeten inzetten voor zijn schepselen en zijn schepping. Het voornaamste motief van de protestantse zending in de negentiende eeuw was echter het delen van de liefde van Christus met mensen die hem niet kenden. Zending was vooral een uiting van liefde voor (verloren) medemensen. Delen van de liefde van Christus met anderen, of: werken aan de redding van mensen. Want hoe zou je zonder die liefde kunnen overleven? Het zendingsbevel uit het Nieuwe Testament gaf een krachtige impuls aan dit motief.<sup>11</sup> Andere motieven, zoals het eschatologische of ecclesiologische (kerkstichting!), speelden daarbij een ondergeschikte rol. De eer van God, de liefde van Christus, was de spanningsboog waaronder alle zendingswerk werd ondernomen; de redding van mensen was het doel.

## De mensen: eerste lichting

Deze zending werd door mensen gestalte gegeven. Het waren uiteraard negentiende-eeuwse mensen, kinderen van hun (expansionistische) tijd. Max Warren, 'grand old man' van de Engelse zending heeft hen op boeiende wijze beschreven.<sup>12</sup> Hij ontdekte dat de missionaire beweging in zijn land samenhang met een veel bredere maatschappelijke ontwikkeling: de emancipatie van de minder bevoorrechte klasse. Door de industriële revolutie was een nieuwe sociale klasse ontstaan, voornamelijk samengesteld uit mensen afkomstig van het verarmde feodale platteland. In de negentiende eeuw vormden zij de basis voor deze nieuwe klasse, die van de geschoolde industriearbeiders. De eerste zendelingen waren uit deze groep afkomstig. Zij hadden al getoond de moed en de durf te hebben nieuwe wegen te gaan, zij waren geboeid door de nieuwe mogelijkheden die hun tijd hun bood. Zij vormden in zekere zin een nieuwe Europese elite, met een sterk zelfbewustzijn.<sup>13</sup> De eerste groep zendelingen die de London Missionary Society naar de Pacific zond (1798) bestond uit 30(!) personen, waarvan vijf timmerlieden, één tinbewerker, drie wevers, één smid, één kuiper en een hele verzameling kleine handelaren. Het waren 'self-made men' (en 'women'!) bij uitstek. Zij werden gedreven door een sterk besef van roeping, die zij persoonlijk van de Heilige Geest ontvangen hadden.

Het doorzettingsvermogen van deze mensen maakte dat de zendelingen, eenmaal aangekomen op het zendingsterrein, zich niet snel door moeilijkheden lieten afschrikken. Ook niet door intellectuele uitdagingen: hun gebrek aan formele educatie was voor hen geen belemmering zich op de taalstudie te werpen met grote inzet. Een mooi voorbeeld daarvan is Robert Moffat. Van beroep tuinman, vertrok hij naar Zuid-Afrika met maar weinig formele opleiding of theologie in zijn bagage. In Kuruman, waar hij terecht kwam, veranderde hij niet alleen de woestijn in een oase; hij beschreef ook als eerste de lokale taal, het Tswana. In 1857 verscheen er een bijbelvertaling van zijn hand.<sup>14</sup> Dit pionierende linguïstische werk van de zendelingen behoorde tot de normale taken: 'The experience of the last 50 years of Missionary labour has proved that the three great desiderata are first, the early settlement of the orthography of a new language, secondly the preparation of valuable elementary and reading books in the vernacular, thirdly, the early circulation of God's pure Word amongst the converts. These are the roots of a sound growth in Mission.'<sup>15</sup>

Behalve deze handwerkslieden gingen er ook enige predikanten uit in deze periode. Zij waren afkomstig uit dezelfde groep waar ook het gros van de 'gewone' zendelingen uit voortgekomen was: de nieuwe sociale klasse van geschoolde industriearbeiders. Dit had voor het zendingswerk grote voordelen: mensen die zelf een stormachtige ontwikkeling in hun leven hadden meegemaakt, konden zich ook beter voorstellen dat anderen, bijvoorbeeld de mensen in de landen waarin ze kwamen te werken, grote verantwoordelijkheid op zich konden nemen. De eerste Afrikaanse bisschop van de Anglicaanse kerk, Samuel Crowther, kon al in 1843 worden gewijd. Dat hij niet snel andere Afrikaanse collegae naast zich kreeg was te wijten aan de ontwikkelingen in de tweede helft van de negentiende eeuw, sterk beïnvloed door de opkomst van de antropologie.

## De mensen: tweede lichting

De tweede lichting van zendingen, die later in de negentiende eeuw sterk naar voren kwam, had een heel ander karakter. Bij de aanvang van die eeuw had zending bij de elite in de kerk de reputatie het werk van een stelletje naïevelingen te zijn, die niet serieus genomen konden worden en soms ronduit gevaarlijk waren:

'An ironmonger is a very respectable man so long as he is merely an ironmonger, – an admirable man, if he is a religious ironmonger; but a great blockhead, if he sets himself up for a bishop or a dean, a lecturer on theology.'<sup>16</sup>

Dit veranderde door het optreden van mensen als David Livingstone, die uit Afrika terugkwamen met veel belangwekkende geografische, politieke en antropologische gegevens. In 1857 hield deze 'indefatigable pedestrian' een toespraak tot de studenten van Cambridge en riep op het werk voort te zetten dat hij begonnen was. Die oproep vond weerklank. Veel academisch geschoolde theologen en andere academici ervoeren een roeping om uit te gaan in zendingdienst. Soms zelfs betekende dit, dat er nieuwe mogelijkheden voor hen gecreëerd moesten worden. Dat was het geval in Zwitserland, waar twee theologische studenten hun kerk opriepen hun de mogelijkheid te geven hun missionaire roeping te volgen: 'Nous sommes prêts à courir dans le lieu, quel qu'il soit, que vous désignerez à notre activité, sous les tropiques comme sur les glaces du nord... Parlez, ordonnez, envoyez-nous, car nous sommes convaincus, messieurs, que c'est là le mandat nouveau que notre Eglise doit remplir.'<sup>17</sup>

Het zal duidelijk zijn dat de komst van deze academici een diepgaande invloed had op de ontwikkeling van het zendingswerk. Aan de ene kant betekende de belangstelling van 'betere' kringen voor de zending een grote uitbreiding van mogelijkheden, zowel personeel als materieel. Maar tegelijkertijd werd door deze nieuwe groep van zendingmensen de afstand tot de bevolking in de zendinggebieden danig vergroot. Velen van hen hadden zelf nooit armoede meegemaakt, hadden nooit hun positie behoeven te verdedigen. Velen van hen waren nooit uitgedaagd hun creativiteit te testen bij het overkomen van praktische problemen van allerlei aard. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de aanstelling van nieuwe lokale predikanten en voorgangers, om van bisschoppen maar niet te spreken, ernstig stagneerde.

Daar stond tegenover dat een tweede groep, die in deze periode zijn intrede deed in het zendingswerk, enigszins een tegenwicht tegen de negatieve aspecten van de academische betrokkenheid bij zending bood. Dat waren de vele vrouwen die uitgingen in zendingdienst. Sommigen van hen gingen uit als partner van de (mannelijke) zending; anderen hadden hun eigen aanstelling en positie. Hun aandeel in de zending kan nauwelijks worden overschat. Door hen kwam er aandacht voor de ontwikkeling ('bevrijding') van vrouwen en meisjes, kwam er aandacht voor opvoeding en gezondheidszorg in eigen huis. Daarnaast kon pastoraat voor vrouwen en meisjes nu pas goed van start gaan.<sup>18</sup>

## Missionaire identiteit

Als men zo – in vogelvlucht – de protestantse missionaire beweging uit de negen-

tiende eeuw bekijkt, komt de vraag naar boven naar de identiteit van dat werk, naar de identiteit van de mensen die dat werk uitvoerden. Hierboven zijn motieven en achtergronden beschreven. Zijn er grotere lijnen te trekken?

Het belangrijkste van de missionaire identiteit van de negentiende eeuw lijkt te bestaan uit twee zaken: een authentiek geloof en een adequaat gebruik van nieuwe mogelijkheden die de cultuur (in de breedste zin van het woord) bood.

Wat het authentieke geloof betreft, kan men niet aan de indruk ontkomen dat de negentiende-eeuwse zending voor mens en organisatie begon met een diepgeworteld geloof in Jezus de Heer, de bevrijder. Hij had de zending zelf bevrijd van zonde en schuld, hij had hem geholpen de moeilijke weg van emancipatie tot het einde toe te begaan, hij had hem de ogen geopend voor de nood der wereld, voor de (geestelijke en lichamelijke) nood der mensen. Een authentiek geloof in deze bevrijder droeg hun leven. Voor een twintigste-eeuwer komt de religieuze taal van deze zendingsmensen wel eens barok over; tegelijkertijd is het er een uitdrukking van hoezeer dat geloof hen voor in de mond en diep in het hart lag. Zonder dat geloof had alle 'ontwikkeling' geen zin; zonder dat geloof kon westerse cultuur slechts een verwoestende invloed hebben. Zending had voor hen in de eerste plaats te maken met hun éigen relatie met God in Christus; vervolgens met hun verantwoordelijkheid voor die 'andere schapen', van een andere stal,<sup>19</sup> maar evenzeer kinderen van God, evenzeer gerechtigd tot het horen van het Evangelie.

De tweede karakteristiek was dat zij gebruik maakten van alle mogelijkheden die de (westerse) cultuur van hun tijd hen gaf. Ze treurden niet over de Verlichting (de meesten zullen het woord niet eens gekend hebben!) maar maakten gebruik van de nieuwe wetenschappelijke inzichten die in hun tijd ter beschikking kwamen. Ze bleven niet zitten, maar gingen studeren. Ze benvloedden hun kerk, hun gemeente om werkelijk missionair te worden, met grote overredingskracht. Ze maakten gebruik van stoomboten, hadden medicijnen bij zich en plantenzaden. Ze schroomden niet koloniale autoriteiten in te schakelen om wrede lokale machthebbers uit te schakelen. Ze schroomden evenmin hun regeringen in Europa of Noord-Amerika onder druk te zetten, als ze vonden dat de lokale koloniale autoriteiten onvoldoende bescherming boden aan de plaatselijke bevolking of die uitbuiten. Zendingmensen beschreven talen, bestudeerden culturen, bedreven politiek ten dienste van de armen, met alle middelen die de moderne tijd hun bood.

Missionaire identiteit in de negentiende eeuw: authentiek geloven en creatief handelen. Het deed de kerk groeien – wereldwijd. Het doet dezelfde kerk vandaag functioneren als een broeder- en zusterschap over grenzen van cultuur, taal en politieke systemen heen. Als negentiende-eeuwse zendingsmensen deze woorden zouden lezen, zouden ze hun wenkbrauwen fronsen: 'Dat is te veel eer – niet wij, maar Hij was het die de wasdom gaf! Wij waren slechts gehoorzame dienstknechten.'

*The protestant missionary identity in the nineteenth century consisted of two elements: genuine conviction and the courage to use all means that the modern world provided.*

---

1 De voorzitter van de SOW-kerkenraad in een grote stad opperde onlangs dat men maar weer eens moest beginnen met straatevangelisatie op de pleinen en voor het station...

2 G. Dekker, *Zodat de wereld verandert. Over de toekomst van de kerk*, Baarn, 2000.

3 Mat. 28:18-19.

4 Voorbeeld daarvan was de laatste wereldzendingconferentie in Salvador, Brazilië (1996) die als thema had 'Called to One Hope – The Gospel in Diverse cultures'.

5 Aan protestantse zijde zijn dat o.a. K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity, IV: The Great Century – Europe and the United States*, Grand Rapids 1971/2nd, p. 9vv.; S. Neill, *A History of Christian Mission* (= *The Pelican History of the Church, VI*), Harmondsworth 1964, p. 245 vv.

6 Zie bijvoorbeeld L. Newbiggin, *Truth to tell. The Gospel as Public Truth*, Grand Rapids and Geneva 1991; zie ook de reactie daarop van L. Hoedemaker in *Secularization and Mission. A Theological Essay*, (= *Christian Mission and Modern Culture Series*), Harrisburg PA 1998.

7 M.E. Kluit, *Het protestants Reveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865*, Amsterdam 1970; J. van den Berg e.a., *Aspecten van het Reveil. Opstellen ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van de Stichting Het Reveil-Archief*, Kampen 1980, speciaal de bijdrage van I.H. Enklaar, 'Groen van Prinsterer en het Nederlandsche Zendinggenootschap', pp. 89-105.

8 J. van den Berg, *Constrained by Jesus' Love. An*

*enquiry into the motives of Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815*, Kampen 1956.

9 S. Butler, geciteerd bij Van den Berg, p. 155.

10 M. Horne, geciteerd in *id.*, p. 155.

11 Zie noot 3.

12 M. Warren, 'The Social and Economic Background of the Nineteenth-Century Missionary' in *id.*, *Social History and Christian Mission*, London 1967, pp. 36-57.

13 Het was trouwens dezelfde groep waaruit in dezelfde periode ook de eerste vakbondsmensen naar voren kwamen.

14 Neill, a.w., p. 312vv.

15 Brief van de Engelse zendingman Henry Venn aan een uitgaande zendeling d.d. 1.10.1858, geciteerd bij M. Warren, *To apply the Gospel. Selections from the Writings of Henry Venn*, Grand Rapids 1971, p. 88.

16 Kanunnik Sydney Smith in de *Edinburgh Review* (April 1808), p. 144, geciteerd bij M. Warren, *Social History*, p. 63.

17 P. Berthoud en E. Creux in een brief van 1869 aan de synode van de Eglise Libre du Canton de Vaud, geciteerd bij [G.] J. van Butselaar, *Africains, missionnaires et colonialistes. Les origines de l'Eglise Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*, Leiden 1984, p. 18.

18 Vgl. M. Gorter e.a., *Vrouwen in de zending – een stukje geschiedenis* (= *Allerwegen XVI*, 2), Amsterdam 1985.

19 Joh. 10:16.

## De pentecostale missionaire identiteit

---

Ergens in de jaren tachtig van de vorige eeuw vroeg de hoofdredacteur van een groot Amerikaans weekblad aan dr. Harvey Cox hoe het kwam dat de presbyterianen, de methodisten en de episcopalen in de VS, elk jaar vele leden verloren terwijl de pinksterkerken groeien als kool, niet alleen in de VS maar ook in Latijns-Amerika en elders op de wereld.

Dat deze vraag aan dr. Harvey Cox gesteld werd is wel logisch. Die had immers bijna dertig jaar eerder de bestseller *The secular city* geschreven, waarin hij een theologie had uitgewerkt van het 'postreligieuze tijdperk' dat volgens sociologen er stond aan te komen.

Cox realiseerde zich dat zijn uitgangspunten van destijds niet meer klopten. Religies waren niet ten onder gegaan aan westers materialisme of aan totalitaire onderdrukking. Niet alleen christendom en jodendom maar ook de islam, het hindoeïsme, het boeddhisme en de shinto, ze waren meer levend dan ooit. De Franse schrijver Gilles Keppel had gesproken van 'de wraak van God'.

Harvey Cox besloot om persoonlijk een wereldwijd onderzoek te gaan doen naar die pentecostale uitbarsting. De titel van het boek dat hij na zijn rondreis schreef, werd meteen een geloofsbelijdenis: *Vuur van de bemel. De opkomst van pentecostale spiritualiteit en de herstructurering van godsdienst in de eenentwintigste eeuw.*

Het boek is in 1995 verschenen, heeft in Nederland weinig aandacht getrokken en is nooit in het Nederlands vertaald. Het kan zijn omdat er in Nederland tegen het einde van de vorige eeuw nog steeds weinig aandacht was voor de grote pentecostale uitbarsting. Het kan ook zijn omdat Harvey Cox de pinksterbeweging beschrijft als een typisch product van Amerikaanse ontwikkelingen. Waar hij overigens gelijk in heeft. Toch zijn grote delen van zijn boek een 'must' voor een ieder die de hedendaagse pentecostale beweging wil begrijpen.

De pinksteruitbarsting is niet een gevolg van het naar voren komen van een inspirerend theologisch boek, zoals Karl Barths *Römerbrief* dat is geweest, maar van het bewogen raken van gewone mensen door de pinkstergeest in een pakhuis ergens in de VS. De pinksterbeweging is een doorlopend verhaal van geloofservaringen van

mensen. Harvey Cox kan dus niet anders dan daar journalistiek over schrijven om vervolgens uit te zoeken wat er theologisch en, waar gewenst, historisch en sociologisch achter die ervaringen steekt. Het is theologiseren van onderaf. Deze aanpak in *Vuur van de hemel* heeft gemaakt dat Harvey Cox de kern van de pentecostale beweging weet te raken, terwijl hij daarnaast ook nog een fascinerend boek heeft geschreven. Dit artikel is een poging om een aantal nog steeds actuele punten uit de visie van Cox weer te geven.

## **Vuur van de hemel**

In het Nieuwe Testament wordt de Geest uitgestort op Pinksteren als een soort voorloper van het eind der tijden, wanneer het Koninkrijk van God komt.

En de hele geschiedenis door is de uitstorting van de Geest altijd weer een inspiratie geweest voor mensen, die ontevreden waren met de gang van zaken in de kerk of in de hele wereld. Pinkster is in die situatie het direct zelf ervaren van de aanwezigheid van God. Cox vindt de pinkstergelovigen in Cambridge, Massachusetts, waar hij woont, dus in eerste instantie in een zwarte kerk, in een gemeente van Aziaten en een geloofsgemeenschap van emigranten uit Puerto Rico. De pinksterbeweging heeft ervaring als uitgangspunt en is ontstaan als protest tegen door mensen neergeschreven belijdenissen en tegen de kilte van de traditionele kerkdiensten.

Omdat theologie bestaat uit het bestuderen van godsdienstige visies wordt er aan westerse theologische universiteiten weinig aandacht aan de pinksterbeweging besteed. Dat terwijl er al meer dan 400 miljoen pentecostale gelovigen zijn, dat wil zeggen een kwart van alle christenen.

Pinkstergelovigen kunnen niet op één lijn gezet worden met fundamentalisten. Immers, de mensen die in de letterlijke inspiratie van de tekst van de bijbel geloven, zijn achterdochtig jegens persoonlijke ervaringen van mensen als uitdrukking van Gods Geest.

Anders gesteld: het geloof van fundamentalisten is als dat van vele kerkgenootschappen ingekaderd in theologische systemen, terwijl dat van pinkstergelovigen uitdrukking vindt in getuigenissen, spreken in tongen en zelfs in lichaamsbeweging. Toch gaat het bij hen ook om theologie in die zin dat er antwoorden geboden worden op de diepste eeuwige vragen van de mens. Alleen pentecostalen zingen daarover waarbij ze ongegeneerd de muzikale tradities van alle kerken plus de wereld benutten; ze getuigen ervan en delen folders uit. Ze zijn er pas de laatste tijd ook boeken over gaan schrijven.

Daar dient aan toegevoegd te worden dat de pinksterbeweging, mede door de grote groei in onze dagen, ook verburgerlijkt is. Van dwarsliggers zijn pinkstergelovigen zo hier en daar tot keurige aangepaste rechtse burgers geworden. Sommigen gaan zelfs uit van het evangelie van de welvaart: God geeft materiële rijkdom aan degenen die leven uit zijn Geest.



Een dergelijke verburgerlijking zou het einde van de pinksterbeweging kunnen betekenen.

## Het einde der tijden

Amerikanen hebben iets met het Duizendjarig rijk en met het Nieuwe Jeruzalem. In dat kader is het interessant om de vervulling van de Amerikaanse technische, economische en politieke droom, zoals die naar voren kwam op de wereldtentoonstelling van Chicago van 1893, waar zelfs een Wereldparlement van de tien belangrijkste religies een plaats had gekregen, te zetten naast het revival van de Azusa Street van 1906 in Los Angeles, waar een Afro-Amerikaanse voorganger eenvoudige mensen inspireerde met het pinkstervuur.

Zowel die Wereldtentoonstelling als de opwekking van Azusa Street keken terug en vooruit. De Wereldtentoonstelling refereerde aan het klassieke Griekenland en Rome en Azusa Street aan de pinksterdag destijds in Jeruzalem. In Chicago ging het om de Amerikaanse vervulling van Europese dromen terwijl in Azusa Street een ongenueanceerde Amerikaanse beweging losbarstte. Het denkraam van Chicago toegepast op de theologie impliceerde dat in de VS Europees theologisch denken nog lange tijd dominant bleef, waarbij er voor de emotionele benadering van (zwarte) Amerikanen geen plaats was.

De Wereldtentoonstelling van Chicago was gebouwd door en voor het Amerika van 1900 dat een centrale rol in de hele wereld wilde en zou gaan spelen, terwijl Azusa Street het symbool was van een typisch Amerikaanse revolutie van onderaf die ook een oordeel inhield over Amerika's onrechtvaardige samenleving.

Religies hebben altijd te maken met een verdeeld geweten ten aanzien van orde en chaos. Zo goed als presbyterianen meestal de orde onderstrepen, roepen pinkstergelovigen vaak wanorde op. En een religie die geen ruimte heeft voor beide is verloren. In het algemeen hebben kerken altijd gekozen voor de orde en sekten voor de dissonanten en de extase. Pinkstergelovigen streven naar beide: God die spreekt in de donder én in het ruisen van een zachte koelte.

Tegen het einde van de negentiende eeuw geloofden allerlei mensen in de VS dat er een nieuwe uitstorting van de Geest zou komen als een soort prelude op de wederkomst van Christus. Een zwarte prediker, afkomstig uit Louisiana, William Joseph Seymour, geloofde ook dat die uitstorting van de Geest nabij was. Hij belandde in Los Angeles en had daar zelf een eerste ervaring van spreken in tongen. Een kerkzaaltje werd geopend in een pakhuis op een industrieterrein en de mensen stroomden toe ondanks het feit dat er nauwelijks propaganda voor gemaakt werd. Eenvoudige mensen zochten er hoop. En Seymours boodschap was rechtuit: God is bezig grote dingen te doen in Los Angeles. Het Nieuwe Jeruzalem was bezig te komen. Rijken en machtigen zouden op hun plaats gezet worden en de armen, achterblijvers en vergeten mensen zouden hun plaats krijgen. En wat voor Seymour een

groot teken was: de rassenscheiding zou daarbij wegvallen. In Azusa Street gingen zwarten en blanken, Aziaten en Mexicanen samen bidden. Het multiraciale Los Angeles zou het Nieuwe Jeruzalem worden.

Vier dagen na de opening van het zaaltje in Azusa Street vond de aardbeving van San Francisco van 18 april 1906 plaats. Het was de grootste aardbeving ooit in de VS en de gebeurtenis werd meteen in een apocalyptische sfeer geplaatst. Deze aardbeving was niets vergeleken met het grote oordeel dat stond te komen.

Al gauw groeiden er binnen de beweging tegenstellingen. Voor Seymour was niet het spreken in tongen het bewijs van Gods aanwezigheid, maar het doorbreken van de rassenscheiding. Sommige blanken waren het daar niet mee eens en de 'Assemblies of God' werden gesticht waarin zwarten niet de leiding konden krijgen over blanken.

Intussen vonden op vele plaatsen uitbarstingen van de Geest plaats in getuigenissen en tongentaal. En mensen uit verschillende kerken stroomden toe. Sommigen zweefden zelfs in trance boven de grond.

'Gedoopt worden in de Geest' veranderde niet alleen het geloof van mensen, maar alles wat ze waren en deden. Ze zagen letterlijk de wereld in een ander licht.

Dit gebeurde tussen 1890 en 1920 in een periode dat de zwarten het vaak slecht hadden en er ook veel armoede was onder eenvoudige blanken.

En niet alleen individuen gingen erop in, hele kerkgenootschappen werden pinksterkerken zoals de 'Church of God' in 1908. Terwijl aan de andere kant in sommige traditionele kerken door pinkster geraakte mensen bekritiseerd werden of zelfs buiten de deur gezet.

'De ervaring van God had het absolute primaat over dogma en leer.' Wat hier gebeurde kon alleen worden weergegeven in een 'narratieve theologie', waarbij het getuigenis centraal staat.

Zoals gezegd waren fundamentalisten huiverig voor dit ervaringsgeloof. Pinkstergelovigen stonden met hun ervaringen dicht bij de vrijzinnigen. Liberale gelovigen praatten over het belang van religieuze ervaringen, terwijl de pinkstergelovigen die beleefden.

Geloof als ervaring betekende al snel veel meningsverschillen en afsplitsingen. Het vreemde is dat ondanks die verdeeldheid de beweging doorging met groeien.

## **Primaire spiritualiteit**

Een van de belangrijkste kenmerken van de pinkstergelovigen is hun primaire, directe spiritualiteit. Die heeft als elementen:

- Het spreken in tongen, tegenwoordig vaak aangeduid met: 'bidden in de Geest'. In een wereld vol lege woorden is dit de taal van het hart zelf.
- De directe vroomheid, die zich manifesteert in trance, in geloofsgenezing en zelfs in dans. Dit type vroomheid kwam naar voren in dagen waarin de wereld rationaliseerde.

– De existentiële hoop die te maken heeft met de verwachting van het einde der dagen. Het is een protest tegen de beperking van het leven tot hier en nu. Godsdiensthistorisch gaat het hier om uitingen van de homo religiosus van alle tijden. Pinkstergeloof is geen aberratie.

Voor de eerste pinkstergelovigen was het spreken in tongen een mogelijkheid om het Evangelie te verkondigen in onbekende talen en dat was dringend nodig, immers, we leefden aan het einde der tijden.

Nu spreken we van 'bidden in de Geest' als strikt persoonlijke conversatie met God. Immers, God heeft geen enkele bemiddeling van buitenaf nodig om zeer persoonlijk met een mens te communiceren. Sommige pinkstervoorgangers ervaren spreken in tongen als een vorm van lofprijzing, die een mens gewoon kan aanleren.

Alleen, waarom is het spreken in tongen verdwenen in de jonge kerk? Was het vreemding van God, die nu tegen het einde der tijden hersteld zal worden?

John Wesley heeft daarover nagedacht. In de jonge kerk hadden Montanus en de profetessen Priscilla en Maximilla er iets mee van doen, in de zestiende eeuw hield de mysticus Boehme zich ermee bezig en de radicale hervormers grepen in dezen ook terug op de jonge kerk.

Mystiek gesproken is bij ons 'in tongen spreken' communiceren met God zonder kennis te hebben van theologische concepten. Het is optimaal gedemocratiseerd praten met de Heer. Daar kan men theologisch over nadenken en van mening verschillen, maar het heeft allemaal te maken met het doorbréken van de beperkingen van de taal van mensen met oog op de toekomst.

De pinksterbeweging plantte zich razendsnel voort over de wereld en kreeg overal eigen gestalten. Waarom heeft de pinksterbeweging in dezelfde periode waarin de secularisatie zeer snel groeide, zoveel succes gehad? Het pinkstergeloof was niet alleen een effectieve opwekkingsbeweging, maar is ook een andere aanpak van religie zelf en het appelleert aan wat mensen verwachten van religie.

Pinkster is verbonden met de massale urbanisatie. Die verstedelijking heeft de traditionele religies de nek omgedraaid, omdat ze te sterk verbonden waren met geografische locaties en culturele patronen.

De grote stad vroeg ook andere vormen van gemeenschap. Niet alleen was traditionele religie onbevredigend – ook christelijke traditionele religie. Daarnaast werd de moderne wetenschap gewantwoord omdat ze haar beloften en pretenties niet kon waarmaken. Zowel de traditionele religie als de secularisatie bevredigden niet meer, wat een derde weg opende voor de pinkstergelovigen. Die laatsten rebelleerden tegen belijdenissen, maar behielden het mysterie. Zij schaften de hiërarchie af, maar handhaafden de extase. Zij verwierpen zowel de secularisatie als traditioneel geloven.

Behorend tot de middenklassen of de armen, raakten overal op de wereld mensen materieel en geestelijk ontworteld. Dat had te maken met migratie of met culturele

chaos. Pinksterkerken boden vertrouwde bijbelse gegevens, maar spraken een informele gewone taal. En iedereen kon er zijn of haar eigen verhaal vertellen, gekoppeld aan Gods verhaal.

Bovendien sloegen de pinkstergelovigen een brug tussen lichamelijke en geestelijke gezondheid. In vrijwel alle culturen van de mensheid is godsdienst altijd een aanvullend element geweest bij genezing, alleen in onze westerse beschaving hebben we een scheiding aangebracht. Pinkstergelovigen hebben de relatie tussen heel maken en heil hersteld.

De socioloog David Martin beweert met recht: pinkstergeloof is een goed werkende mix tussen premodern en postmodern, tussen ongeletterd en letterwijs, tussen feest en discussiegroep.

De pentecostale beweging en de godsdienstige renaissance, waar die deel van uitmaakt, zijn niet alleen een protest van gewone mensen tegen de heersende vooronderstellingen van onze dagen, maar ook een blauwdruk van de hemelse stad die de aardse zal vervangen. Pinkstergelovigen wisten daarom allang van 'het einde van de geschiedenis', van 'new age' en een 'postmodern tijdperk'. Pinkstergeloof is daarom geen leer maar een houding, die verwant is met die van ecologen die de ondergang van de aarde voorspellen.

Daarnaast is voor de 87% van de wereldbevolking die arm is, pinkster gewoon een boodschap van hoop.

Er is meer tussen hemel en aarde dan de wetenschap en de leer van mijn kerk. Velen weten dat intuïtief. In de pinkstergemeente kun je dat weer kwijt. Jezus is dus: heiland, heiligmaker, genezer en koning die komt.

Het succes van de pinksterbeweging heeft drie basisoorzaken:

- De taal van het hart daagt de lege woorden uit van onze consumentenmaatschappij, die alles in de verkoop heeft.
- Pinkstergeloof gaat normloosheid en verveling te lijf met dromen en genezing.
- Pinkster verschaft mensen een ander ideaal dan het zogenaamde goede leven nu.

Bij de verspreiding van pentecostalisme hebben vrouwen een belangrijke rol gespeeld. Ondanks het feit dat pinkstergelovigen het gezag van de bijbel diep respecteren, geloven zij ook in de directe eigen openbaring via visioenen. Daarbij hebben zij vrouwen meer ruimte gegeven dan de meeste andere kerkgenootschappen. Met name in Latijns-Amerika hebben vaak vrouwen die pinkstergelovig werden, hun man en kinderen ook de kerk binnengehaald.

Boekhandels van pinkstergemeenten in Latijns-Amerika hebben alle mogelijke boeken over gezinsplanning. Een sterke groei van pinksterkerken in gebieden, waar de katholieke kerk groot is, die kinderbepanking niet bevordert, is dus belangrijk.

Wat de muziek betreft staan pinkstergelovigen open voor alles. Als Amerikaanse beweging valt daar met name ook de jazz onder. Pinkstergeloof is opgekomen aan de onderkant van de Amerikaanse maatschappij in een polyglotte stad: Los Angeles. Datzelfde is ook het geval met jazz, maar dan in New Orleans.

Jazz en pinkstergeloof zijn geen Afrikaanse uitvindingen, maar geen van beide zou mogelijk geweest zijn zonder de Afro-Amerikaanse ervaring van verzet tegen onderdrukking door een exuberante eredienst. Voor zwarte christenen was de ervaring van de Geest meer dan persoonlijke heiliging, het was de macht van de God aanvoelen, die triomfeert over onrecht en onderdrukking.

En jazz en pinkstergeloof kunnen mixen. Dat gebeurde overal op eigen wijze in Jamaica en Martinique, in Brazilië en in West-Afrika.

En net als jazz kan de pinksterbeweging zich overal thuisvoelen, ook in Oost-Europa en Mexico. Pinkstergeloof kan daarbij alles wat men ontmoet verwerken. Het absorbeert de bezetenheid door geesten in de Cariben, de voorvaderverering in Afrika, geloofsgenezing in Brazilië en sjamanisme in Korea. Het verspreidt zich nu in de voormalige Sovjetunie en in China, maar ook op Sicilië en in Zuid-Frankrijk.

Pentecostalisme en jazz hebben meer gemeen: het standaard-onderscheid tussen componist en uitvoerder, maar ook tussen de schepper en de uitlegger vervaagt. De belangrijkste kwaliteit van jazz is de improvisatie en datzelfde gebeurt ook in een pinksterdienst. Zelfs de wijze van zingen van Louis Armstrong en het in tongen spreken van de pinkstergelovige lijkt op elkaar, aldus Walter Hollenweger.

Het is jammer dat al in het begin van de pinksterbeweging zwarte en blanke wegen zich toch weer gescheiden hebben, met name in de VS. Maar datzelfde is ook in de jazz gebeurd.

Trouwens, beide hebben ook te maken gekregen met vergelijkbare zonden. Sommige pinksterpredikers, met name op tv zoals Jimmy Bakker, werden slachtoffer van hun begeerte naar seks en geld en jazzartiesten gingen kapot aan drank en drugs.

De bekende Amerikaanse componist en criticus Virgil Thompson heeft eens geschreven dat jazz de meest verrassende spontane muzikale gebeurtenis is sinds de Reformatie. Het is interessant dat hij dus een muzikale doorbraak naast de religieuze van Luther zette. En er zijn geleerden, die de pentecostale uitbarsting de belangrijkste religieuze gebeurtenis noemen sinds de Reformatie. Anderen spreken van een wedergeboorte van een meer katholieke mystieke middeleeuwse spiritualiteit. Hoe dan ook, het is interessant eraan te herinneren dat de Reformatie van Luther en Calvijn in Europa een nieuw soort muziek opgeleverd heeft. De nieuwe boodschap kwam tot de massa via de koralen van Bach, via nieuwe kerkliederen en later via gospelsongs.

## **Latijns-Amerika**

Twee Zweedse leken, Gunnar Vingren en Daniël Berg, die in Belem in Brazilië woonden, werden aan het begin van de twintigste eeuw uit hun baptistenkerk gezet omdat ze in tongen hadden gesproken. Zij begonnen in Rio de Janeiro de eerste pinkstergemeente.

Nu zeggen de 'Assembleias de Dios' dat ze tussen de 11 en 15 miljoen leden hebben in Brazilië. In een rapport van de Wereldraad van Kerken van 1992 staat dat in de

drie jaar daarvoor alleen in Rio 700 nieuwe pinksterkerken geopend waren, voornamelijk in de arme wijken.

David Stoll spreekt in zijn boek *Is Latin America turning Protestant?* over een groei van de pinksterkerken die vijf keer zo hoog is als de groei van de bevolking als geheel. Hij schat dat in 2010 vijf of zes landen van Latijns-Amerika een protestantse meerderheid zullen kennen en dat in een aantal andere landen dan percentages van 30-40% van de bevolking bereikt zullen zijn.

Pinkstergeloof verschaft de massa van Zuid-Amerika hoop als antwoord op hun besef van machteloosheid. Bovendien bieden de pinksterkerken strikte leefregels ten aanzien van drank, drugs en seks.

Sociologisch worden hierdoor machteloze underdogs tot de eerste middenklasse van Latijns-Amerika. Andere onderzoekers beschouwen pinkstergeloof voor mensen die afgesneden zijn van hun traditionele leefwereld en nog niet klaar voor het radicale individualisme van de moderne stad, als een model om overeind te blijven.

Er zijn ook vragen:

– Als spontaan vervuld worden met de Geest zo belangrijk is, waarom worden voor-gangers dan vaak keurige autoritaire heren? Er zijn in Latijns-Amerika zelfs al voor-beelden van zeer autoritaire leiders, die zichzelf als halve godheden zien.

– Wanneer het einde der tijden belangrijk is, waarom dan zuinig leven, een huis kopen en de kinderen een goede opleiding proberen te bezorgen?

– En als de man in de bijbel het hoofd van het gezin is, hoe kan het dan dat het vaak vrouwen zijn die de man meenemen naar hun pinkstergemeente?

– Als het gaat om Gods andere wereld, waarom worden pinkstergelovigen dan tegenwoordig politiek actief? Er is al sprake van een pentecostale bevrijdingstheologie.

Christian Lalive d'Epany heeft gesteld dat de pinksterbeweging niet protestants het katholieke volksgeloof van het platteland heeft vervangen, maar de grootstedelijke vorm ervan is, met de voorganger als de feodale 'patron' en met een nieuwe vorm en plaats voor de wonderen.

Een andere onderzoeker zegt dat de priesters in Latijns-Amerika altijd franje zijn geweest en dat de pinksterbeweging daarvoor nu de rekening aanbiedt. De katholieke bisschoppen kunnen best verklaren dat ze gekozen hebben voor de armen, maar de armen zelf hebben gekozen voor pinksterkerken.

Een Braziliaanse socioloog, Francisco Cartaxo Rolim, onderstreept de tweedeling in de Braziliaanse samenleving. Religie krijgt daarbij onvermijdelijk een functie die een keus is uit twee mogelijkheden: of godsdienst verdoezelt het conflict tussen rijk en arm en draagt dan bij tot de vervreemding en onderdrukking, of religie is een protestbeweging. Rolim vindt dat de pinksterbeweging een uiting van rebellie is en niet van vervreemding. De pinkstergelovigen hebben, een religieus verleden in het volkscatholicisme van amuletten en mirakels, van heilig water, heiligen en pelgrimstochten. Pinkstergeloof verschaft hun directe toegang tot God zonder pelgrimages of heilig water. En in de tongentaal kunnen zelfs mensen zonder opleiding

direct met God praten. Het is een katholicisme zonder priesters, waarbij zelfs vrouwen de stem van God kunnen ervaren en laten klinken.

Zou uit al deze visies niet kunnen blijken dat de pinksterbeweging gewoon paradoxaal is? De vraag is wel in hoeverre al deze sociologen en theologen die het verschijnsel bestuderen zelf het vuur van pinkster ervaren hebben.

Zou het kunnen zijn dat pinkstergelovigen mensen zijn die, omdat ze het heel graag wilden, fundamenteel veranderd zijn? Bewust of onbewust wilden zij heel worden, gemeenschap ervaren en heil, zelfbewustzijn krijgen en waardigheid, iets betekenen en extase ervaren. Dat allemaal hadden ze bij anderen gezien en wilden ze ook voor zichzelf. En vervolgens zijn zij zelf de uitdragers geworden van dit nieuwe leven.

## Europa

Is Europa een uitzondering in die zin dat daar de secularisatie wel doorzet? In Groot-Brittannië ging tussen 1985 en 1990 het aantal presbyterianen, anglicanen, baptisten, methodisten en katholieken achteruit, terwijl in diezelfde periode de pinksterkerken en charismatische groepen 30% groeiden. De pinksterkerken in Rusland en Oost-Europa groeien en er zijn kleine actieve charismatische bewegingen in de katholieke kerk van Frankrijk en Duitsland.

In Italië zijn de pinksterkerken nu de grootste niet-katholieke christelijke beweging en in Frankrijk vermoedelijk ook. Er is een belangrijke pentecostale beweging bezig onder de Roma, de zigeuners, in Frankrijk en heel Europa.

Op Sicilië zijn twee van de drie pinkstergelovigen vrouwen. Zij hebben daarmee de cultuur van de mannen doorbroken, die hun donker geklede vrouwen naar de katholieke kerk stuurden.

Op Sicilië worden de pinkstergelovige vrouwen 'hoeren' genoemd, niet omdat ze dat zouden zijn of omdat ze hoerig gekleed zouden gaan – wat ze beslist niet doen – maar omdat ze hun man durven te weerstaan door naar de pinksterkerk te gaan. Bovendien tonen ze als alle pinkstergelovigen hun geloof in wat ze bewust doen én nalaten.

In de pinksterkerken van Italië wordt ook het meest geprofeteerd door vrouwen en zijn het vrouwen die biddend genezen.

Voor pinkstergelovigen is God meer een God van liefde dan een rechter, meer gericht op de liefde dan op gehoorzaamheid en God voelt zich verbonden met de emoties van het hart van de mens. Christus is 'vol van genade', zei een pinksterprediker op Sicilië en hij had het niet over Maria.

Ligt er in Italië een verbinding tussen pinkstergeloof en de mystiek van Catharina van Siëna, een heilige, die leefde van 1347 tot 1380 en wier gezicht op een bepaald moment de trekken van Jezus kreeg?

Ligt hier een relatie met liederen, die spreken van 'Ik geef mijn hart aan Jezus' of 'Ik open mijn hart voor de Geest'?

Lopen hier lijnen naar de actuele populariteit, ook onder protestanten, van pelgrims-oorden in Europa, die meestal gerelateerd zijn aan de maagd Maria?

## Azië

De vergadering van de Wereldraad van Kerken in Canberra van 1991 had als thema 'Kom Heilige Geest, vernieuw uw hele schepping', terwijl daar in Australië enkel de twee pinksterkerken aanwezig waren, die lid waren van de WCC.

Een van de sprekers in Canberra was de Koreaanse theologe Chung Hyun-Kyung, een vrouw uit de tweede generatie derdewereldtheologen, dus niet 'een kind van de zending' maar voortgekomen uit een derdewereldkerk, die in onze dagen de grootste van de wereld zijn.

De generatie die de Wereldraad gesticht had, bestond uit westerse theologen, die lezingen hielden en rapporten bespraken. Chung deed meer. Bij haar voordracht hoorde ook dans en participatie van de aanwezigen en zij riep de geesten van de voorvaderen op volgens Koreaanse traditie. Haar presentatie was Aziatisch en riep even luid applaus als kritiek op. Sommige toehoorders waren enthousiast, terwijl anderen spraken van syncretisme van het slechtste soort.

Geest en vuur, reinigingsrituelen, sjamaanse aanroepingen, aboriginal zegenbeden uit Australië en dat allemaal onder de auspiciën van de Heilige Geest. Het was allemaal nieuw voor de Wereldraad.

Chung Hyun-Kyung is niet lid van een pinksterkerk. Alleen, ze bewees wel dat de inspiratie van pinkster grenzen overschrijdt.

En vast staat dat een religie die wil groeien in onze dagen, regels en overtuigingen moet kunnen absorberen, die nog invloed uitoefenen en verder helpen om te leven in een snel veranderende wereld waarin persoonlijke verantwoordelijkheid en ondernemingsgeest onmisbaar zijn.

Zuid-Korea is hierbij een soort lakmoestest. De religieuze cultuur: boeddhisme en confucianisme met daarbij sjamaanse bezweringen vindt men in meer Aziatische landen. De groei van reuzensteden gekoppeld aan geleide markteconomie komt ook meer voor. De rol van pinkstergeloof daarbij geeft inzicht in wat in andere Aziatische landen gebeurt of gebeuren kan.

Protestantisme is in Korea nauwelijks honderd jaar oud, maar in 1994 was eenderde van de bevolking van Zuid-Korea christen en nu is dat nog meer. Korea is in het verleden gekoloniseerd. Er liggen psychologische banden met de Amerikaanse neger-slaven. Het Koreaanse begrip 'han' is wel vertaald met 'blues'. Ook hier werd christendom een boodschap van hoop voor de minste broeders en zusters.

In Seoel is nu de grootste plaatselijke pinksterkerk van de wereld met 800.000 leden. Trouwens drie van de tien grootste kerkgebouwen in de wereld staan in Seoel. Christenen hebben een belangrijke rol gespeeld in de oppositie tegen het dictatoriale regime van Syngman Rhee en Park Chung Hee en zelfs een eigen bevrijdingstheologie, de 'minjung' ontwikkeld.

Lang niet alle Koreaanse christenen zijn pinkstergelovige maar het pentecostalisme heeft er een heel eigen gezicht gekregen.

Daarbij hoort grote nadruk op het uitdrijven van boze geesten en gebedsgenezing;



het eindeloos ritmisch herhalen van teksten en handoplegging.

De Koreaanse voorgangers stellen dat dit allemaal bijbels is, maar het lijkt ook nauw verwant aan de sjamaanse praktijken van het oude volksgeloof waarbij een met goddelijke macht beklede sjamaan in staat was om boze geesten en ander kwaad te verjagen. Hij deed dat anders dan de priester, niet in een regulier ritueel op basis van speciale kennis, maar naar behoefte als een door goddelijke macht bezetene. Aangezien sjamaanse praktijken op vele plaatsen in Azië voorkomen kan een relatie tussen deze tradities en het pinkstergeloof daar grote gevolgen krijgen. Trouwens, sommige westerse therapeuten beginnen ook het uitdrijven van boze machten opnieuw te ontdekken.

Max Weber had gesteld dat de calvinistische leer van de predestinatie, die stelde dat de mens zijn eigen heil niet kon bewerken, een geweldig stuk energie voor aardse activiteiten had vrijgemaakt. Zo kon in Europa het kapitalisme als stiefkind van de protestantse ethiek ontstaan.

In Korea ging het anders. Daar wordt gezegd dat, omdat de mensen zich tot God wenden, God hen zegent. Geef tienden en God zal je zegenen!

Verder gingen de Koreanen de principes van de voor de moderne industriële ontwikkeling noodzakelijke werkorganisatie en informatieverbreiding toepassen in hun kerken. Die pinksterkerk met 800.000 leden is een tot in de kleinste details perfect georganiseerd 'bedrijf'. De pinksterkerken van Korea sluiten naadloos aan bij de gegevens van de moderne informatiemaatschappij. Zending is daarbij niet een zaak van derden maar een opdracht van de gelovige, want elke gelovige weet zich gezond. En alles wat je in je werk geleerd hebt, kan daarbij dienstbaar zijn. Koreaanse christenen zijn zo 'in' maar niet 'van' de postmoderne consumentenwereld.

## **Afrika**

In Afrika zijn wat de 'onafhankelijke Afrikaanse kerken' heet de meest eigen uitdrukking van pinkstergeloof in hun godsdienstige praktijken van getuigenissen, trance, genezing, dans, enzovoort. Ook slaan zij bruggen naar het traditionele volksgeloof.

Kofi Appiah Kubi uit Ghana spreekt van 'eigenlandse kerken' vanwege hun verworteling in de Afrikaanse tradities. Hij stelt dat deze kerken een christelijk antwoord geven op Afrikaanse behoeften. Meestal is het eerste contact met een dergelijke kerk een vraag om genezing. En Appiah Kubi onderstreept dat de eigenlandse kerk warmte uitstraalt tegenover de formele kilte van de oude zendingskerken.

Natuurlijk hebben de Amerikaanse pinkstergelovigen al heel snel hun geloof ook in Afrika verkondigd.

Een ander element in de Afrikaanse onafhankelijke kerken is het besef dat, zoals God de Israëlieten had uitgeleid uit het diensthuis van Egypte, de Heilige Geest Afrikanen uitleidt uit het diensthuis van de Europeanen.

M.L. Daneel heeft in zuidelijk Afrika ontdekt, dat in de periode 1950-1960 de genezingspraktijk een Afrikaanse stijl kreeg. Genezing kwam in de kerkdiensten meer centraal te staan en werd behalve het genezen van ziekten ook het oplossen van problemen van werkloosheid, conflicten in de familie en tribale tegenstellingen.

Zowel de traditionele genezer in Afrika als de voorganger van een onafhankelijke kerk, zoekt eerst de oorzaak van de kwaal meestal bij geesten of voorvaderen. Terwijl de traditionele genezer de veroorzaker van het kwaad gaat bezweren, roept de prediker de Heilige Geest op om de boze veroorzaker van het kwaad te verjagen. Daarbij stelt hij dat God machtiger is dan die geest. De therapie van de voorganger gaat er daarbij vanuit dat God het kwaad al heeft overwonnen.

Hierachter steekt ook een wijder Afrikaans concept, namelijk dat de mens niet de heerser is over de schepping maar er zelf ook deel van uitmaakt. De orde van die schepping verstooren is een zonde.

Afrika lijdt onder aids en anarchie, rassentegenstellingen en godsdienstige strijd. Afrika lijdt ook onder verloedering van de nieuwe megasteden. Zijn Afrikaanse toestanden ook ons voorland?

Een groot kwaad heet racisme en helaas hebben pinkstergelovigen in Zuid-Afrika daar destijds volop aan meegedaan. In Azusa Street werden in de geest rassengrenzen overschreden, maar toen de zwarte pinkstervoorganger Frank Chikane zich omstreeks 1980 tegen de rassenscheiding in Zuid-Afrika ging verzetten werd hij afgezet in 1986. Eerst in 1988 veroordeelden Zuid-Afrikaanse pinkstergelovigen de apartheid luid en duidelijk.

## **Amerika**

In de VS is een nieuw type pinkstergeloof ontstaan dat Kenneth Hagin aldus definiëert: 'Door de kruisiging van Jezus hebben de christenen alle beloften aan Abraham geërfd inclusief geestelijke en materiële welvaart.' En wie niet welvarend wordt, gelooft daar niet echt in.

Een dergelijke opvatting is een bewijs van verburgerlijking van de pinksterbeweging in de VS. Swaggert is een typerend voorbeeld geweest van een televisiepreker die in een ge vulgariseerd pentecostalisme deze boodschap van welzijn en welvaart aan miljoenen bracht, gedeformeerd door tv-camera's. Tot hij huilend zelf zijn seksuele zonden moest belijden.

Er zijn tegenwoordig ook heel wat pinkstergelovigen in de VS hogelijk geïnteresseerd in boze machten. Ze spreken van de grote strijd die aan de gang is tussen de machten van de duisternis en die van het licht.

Nu is het waar dat de moderne theologie te gemakkelijk het idee van boze machten heeft verwaarloosd. Pat Robertson, die ook presidentskandidaat is geweest, een fundamentalistische baptist, weet de boze machten van deze wereld bij de naam te noemen variërend van Shirley Maclaine tot Lenin en de Vrijmetselaars. Dit naar voren

halen van boze machten is verbonden met opvattingen over het dichtbij zijnde einde der tijden. Robertson stelt daarbij dat er niet eerder vrede zal zijn dan wanneer Gods kinderen de leiders van de wereld zijn geworden.

Het racisme van de eerste tijd wordt hier door Amerikaanse pinkstergelovigen vervangen door ultrarechtse verburgerlijking.

De VS zijn geen voorbeeld meer van inspiratie door de Geest, of moet men zeggen dat hier bewezen wordt dat het vuur van de hemel mensen in beweging kan zetten, maar ook kan verbranden en vernielen?

## **Signaalfunctie**

In onze wereld is christelijk en andersgelovend fundamentalisme belangrijk geworden. Met absolutistische pretenties. Het is een moderne beweging die teruggrijpt. Wat de christenen betreft is het een op kennis gericht omgaan met de bijbel. In feite wordt de moderniteit afgegrensd met moderne middelen. Het risico van een koppeling van fundamentalisme en nationalisme is levensgroot. We kennen het uit de Arabische wereld, maar het geldt ook voor Pat Robertson in de VS en sommige orthodoxe leiders in Oost-Europa.

Aan de andere kant hebben we tegenwoordig de experimentele individualisten, die in een koud-buffetcultuur hun persoonlijke levensbeschouwing bij elkaar zoeken.

De traditionele kerken weten met geen van beide weg en de jeugd consumeert of gaat op pelgrimstocht, op zoek naar oprechte ervaring. Alleen persoonlijke ervaring is geweldig maar geldt ten principale alleen voor mij.

Welke rol de pentecostale beweging daarbij zal spelen?

De vraag is moeilijk vanwege het anarchistisch karakter van het werken van de Geest.

Feit is dat in de kerkgeschiedenis het spreken in tongen altijd een signaal geweest is van het niet meer beschikbaar zijn van geloofwaardig religieus idioom. Verder begint het spreken in tongen altijd in een tijd van verandering onder mensen die verandering zoeken.

Pinksterbeleving is altijd gekoppeld geweest aan de overtuiging van een spoedige wederkomst van de Heer. In onze dagen lijkt het meer te gaan om het ervaren van de troostende Geest van de Heer als helper en heelmaker. De Puertriceaanse pinkstergelovige Eldin Villafane spreekt van de Bevrijdende Geest van Pinkster en haalt daar een bevrijdingsboodschap uit. En één ding mag nooit vergeten worden. Veranderingen in visie bij pinkstergelovigen beginnen altijd in de ervaring van mensen in kerkdiensten en niet op de studeerkamers van hun voorgangers.

*Harvey Cox's book has a title which is a confession: Fire from Heaven. The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century. Cox considers Pentecostalism as a movement in the multicultural cities from below which will change Christianity. He also sees the weakness of too much individualism and of material wealth considered a blessing of the Spirit. He stresses that neither the Roman Catholic Church nor the World Council of Churches know how to handle the Pentecostal outburst.*

**Dr. Harvey Cox** doceert in Harvard in de Verenigde Staten.

Harvey Cox, *Fire from heaven. The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Reading Massachusetts, 1995.

Zijn bekende boek *The secular city* verscheen in 1965-1966. Het werd in Nederland door Ambo in Bilthoven uitgegeven onder de titel: *De stad van de mens*. De elfde druk verscheen in 1971.

De voor de missionaire identiteit relevante stukken uit dit boek zijn gekozen en vertaald door Y. Schaaf.

Harvey Cox' boek bevat geen noten maar per hoofdstuk een uitgebreide literatuurlijst.

Een keus daaruit volgt:

Walter Hollenweger, *The Pentecostals*, Londen, 1972.

Iain Roberts, *The black roots and white racism in early Pentecostalism*, New York, 1988.

Ed. Cecil Robeck, *Witness to Pentecost. The life of Frank Bartleman*, een serie autobiografische essays, New York, 1985; Frank Macchia, 'Tongues as a sign. Towards a sacramental understanding of Pentecostal experience' in *Pneuma* 15, 1993, pp. 61-76.

Albert J. Raboteau, *Slave religion. The invisible institution in the antebellum South*, New York, 1978.

*New heaven, new earth. An encounter with Pentecostalism*, Londen, 1976, Een verzameling artikelen.

Charles H. Barfoot en Gerald T. Sheppard, 'Prophetic vs. priestly religion. The changing role of women clergy in classical Pentecostal churches' in *Review of Religious Research* 22.1, 1980, pp. 2-17.

Niel Lionard, *Jazz, myth and religion*, New York, 1987.

Jaroslav Pelikan, *Bach among the theologians*, Philadelphia, 1986.

David Martin, *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, 1990.

Christian Lalive d'Epinay, *Haven of the masses*, Londen, 1969.

David Stoll, *Is Latin America turning protestant?* Berkeley, 1990.

Gilles Keppel, *La revanche de dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Parijs, 1991.

Boo Wong Yoo, *Korean Pentecostalism. Its history and theology*, New York, 1988.

J.J. van Capelleveen, *Minjung kerk in de sloppenuijken*, Kampen, 1987.

Roger Walsh, *The spirit of shamanism*, Los Angeles, 1990.

Kyriacos C. Markides, *Fire in the heart: Healers, sages and mystics*, Londen, 1990.

Appiah Kubi en Sergio Torres, ed., *African theology en route*, Orbis New York, 1979.

Janice Peck, *The gods of tele-evangelism*, Cresskill, 1993.

Margeret Paloma, *The Assemblies of God at the crossroads. Charisma and institutional dilemmas*, Knoxville, 1989.

Pat Robertson, *The new world order*, Dallas, 1991.

Martin E. Marty and Scot Appelby, ed., *Fundamentalism observed*, Chicago, 1991.

George Lindbeck, *The nature of doctrine. Religion and doctrine in a post liberal age*, Philadelphia, 1984.

Steven J. Land, *Pentecostal spirituality: A passion for the kingdom*, Sheffield, 1993.

## **Missionaire identiteit in een multi-culturele wereld**

---

Mij is gevraagd in dit nummer een bijdrage te leveren over het thema 'missionaire identiteit in een multiculturele wereld'. Deze thematiek zit vol voetangels en klemmen. De verleiding is groot bij een dergelijk thema met oplossingen en suggesties te komen zonder dat de vragen die het probleem van missionaire identiteit oproept afdoende zijn gepeild. Om dit euvel binnen het korte bestek van dit artikel zo veel als mogelijk is te voorkomen, kies ik voor een opzet waarbij ik niets anders wil doen dan de drie begrippen in de titel te bespreken en in hun onderlinge verband te problematiseren. Op welke realiteit slaat het begrip multiculturele wereld? Welke (wijsgerige) vooronderstellingen brengt het gebruik van het woord identiteit met zich mee? Is de vraag naar missionaire identiteit legitiem of zal hij ons een zorg zijn?

### **De multiculturele wereld**

Het is gebruikelijk geworden om te spreken over de multiculturele samenleving. Die samenleving is een complexe 'wereld' die zich gelijktijdig op verschillende niveaus afspeelt, – lokaal, regionaal, internationaal – sociaal, politiek, economisch, cultureel, religieus. De uitdrukking vooronderstelt economische, politieke en culturele ontwikkelingen die zich met name in de tweede helft van de twintigste eeuw met alle kracht hebben doorgezet, hoewel zij al zijn aangelegd in de 'ontdekking' van Amerika in 1492, in de opkomst van de burgerlijke maatschappij, van kolonialisme en wereldmarkt, in de zendingsdrang van het westers christendom en – op cultureel niveau – in de grootse universele idealen van het Verlichtingsproject.

De onstuitbare groei van de multiculturele samenleving hangt ten nauwste samen met het veelbesproken verschijnsel van de globalisering. Van dit begrip zijn verschillende definities mogelijk, maar ik gebruik het hier als aanduiding voor de ervaring van het wegvallen van grenzen op het gebied van economie, informatie, verkeer, milieu, wetenschap, technologie en cultuur. In de context van het wegvallen van grenzen ontstaat een nieuwe wereld die gekenmerkt wordt door ingewikkelde processen die ik binnen het bestek van dit artikel onmogelijk kan weergeven. Drie

aspecten zijn echter in verband met ons onderwerp van belang.

Het eerste punt heeft te maken met de enorme geografische *verschuivingen* die zich binnen de huidige wereldbevolking permanent voordoen. Daarbij gaat het vooral om bewegingen van migratie, al of niet gedwongen, die zich nog nooit in de geschiedenis van de mensheid op zo grote schaal hebben voorgedaan. De westerse expansiedrift van de laatste eeuwen blijkt te werken als een boemerang: de voormalige bolwerken van koloniale macht – Londen, Parijs, Amsterdam – worden nu bevolkt door groepen mensen die onder de expansie het meest te lijden hebben gehad. ‘The West’ en ‘the rest’ zijn voortaan definitief met elkaar verstrengeld, met alle spanningen vandien. Ook het toerisme speelt een belangrijke rol bij de snelle bewegingen over de aardbol, evenals de visuele beelden van heinde en ver die dagelijks via de elektronische media onze huiskamers binnenkomen. Al deze bewegingen veroorzaken ook op religieus gebied verschuivingen die we ons nauwelijks nog realiseren. Binnen het christendom alleen al heeft zich de afgelopen eeuw een aardverschuiving voltrokken. Waar aan het begin van de twintigste eeuw de Europeanen nog de wereldkerk domineerden en ruim 70% van degenen die zich christenen noemen in Europa woonachtig was, woont op de drempel van de eenentwintigste eeuw ongeveer 43% van de christenen in Afrika en Latijns-Amerika en nog slechts 28% in Europa.<sup>1</sup> In de Europese kerk en theologie heeft men zich van deze verschuiving nog geen reken-schap gegeven.

In culturele analyses spreekt men graag in *ruimtelijke* metaforen om de processen die hier plaatsvinden te kunnen verhelderen. Zo is een belangrijk begrip het woord ‘displacement’ dat zowel verplaatsing als ook ontheemding betekent. Een ander begrip is het woord diaspora dat, oorspronkelijk gebruikt voor de verstrooiing van het joodse volk, nu bijvoorbeeld ook in zwang is als aanduiding van het lot van alle mensen van Afrikaanse herkomst rondom het gebied van de Atlantische oceaan. Nog een andere veelgebruikte metafoor is ‘spatialisering’, dat het paradoxale feit uitdrukt dat ‘globaal’ en ‘lokaal’ elkaar niet meer blijken uit te sluiten. Het lokale wordt steeds sterker een aspect van het globale, zoals ook omgekeerd het globale een aspect van het lokale wordt. De aardige term die de socioloog Roland Robertson voor dit verschijnsel smeedde is *glokalisering*.<sup>2</sup> Culturele symbolen die kenmerkend zijn voor de identiteit van bepaalde groepen of bepaalde plaatsen dragen alle de signatuur van het globale. Het plaatselijke voetbalelftal draagt schoenen van Adidas of Nike, wereldmerken. De muziek van het Afrikaans-Amerikaanse volk, spirituals, jazz, soul, rap, is tegelijkertijd bepalend geworden voor de identiteit van grote groepen in de wereld die niets afweten van en geen enkele belangstelling hebben voor de specifieke historische ervaring van slavernij en racisme die aan deze muziek ten grondslag ligt.

Het is deze ‘glokale’ wereld van steeds wisselende ritensymbolen, die maakt dat vroegere benaderingen van cultuur verouderd zijn. Cultuur is niet langer, zoals in de traditionele gemeenschap, een geïntegreerd, organisch geheel met een duidelijk besef van identiteit. Cultuur is fragmentarisch geworden, pluralistisch en syncretis-

tisch. Daarom heeft Robert Schreiter<sup>3</sup> er met recht voor gepleit om ook in het theologisch denken over de verhouding van Evangelie en cultuur, cultuur semiotisch te benaderen als een gecompliceerd systeem van tekens en codes waarbinnen permanent wisselingen en verschuivingen plaatsvinden, die even permanent zorgen dat identiteit altijd een probleem blijft en zin-constructie een nooit afgerond proces vormt.

Een tweede kenmerk van de multiculturele wereld is de overstelpende beeldvorming, bemiddeld met name door de visuele media. Permanent krijgen we beelden aangereikt over de 'ander': de zwarte, de gehandicapte, de drugsverslaafde, het kind, enzovoort. Waar we in het vorige punt het belang hebben benadrukt van *ruimtelijke* metaforen, moet hier het accent vallen op het aspect van *tijd* en geschiedenis. Immers de beelden die wij hebben van de ander zijn nooit onschuldig. Ze hebben alles te maken met een fijn vertakt netwerk van hiërarchische verschillen, die historisch zijn gegroeid. Deze verschillen zijn hiërarchisch, omdat zij uitdrukking geven aan machtsverhoudingen. Zo is mijn Afrikaanse buurvrouw blij dat haar twee kinderen een lichtere huidskleur hebben dan zijzelf, want hoe lichter de huidskleur, des te hoger de plek die men inneemt in de hiërarchische wereld van het verschil. De eeuwenlange wordingsgeschiedenis van de multiculturele wereld met haar hiërarchische verschillen zorgt ervoor dat met name de mensen die aan de goede kant zitten zich de realiteit van deze wereld nauwelijks bewust zijn. Toch bepalen zij de blik waarmee wij de ander waarnemen als ander. Ze zijn de bril waarmee we naar de werkelijkheid kijken. De blik waarmee ik de ander waarneem, – de zwarte, de vrouw – is boordevol geschiedenis.

Het is daarom heel mooi om te praten over 'interculturele communicatie', maar, nemen we dit werkelijk ernstig, dan moet er in het interculturele proces ruimte komen voor bewuste, *gemeenschappelijke* verwerking van het verleden, waarbij het in de eerste plaats van belang is om ons als westerse mensen – ik neem aan dat de meerderheid van de lezers van *Wereld en Zending* hiertoe behoort – te realiseren dat de oosterling, de indiaan, de zwarte gevormd zijn in *ons* bewustzijn, als tegengestelden aan de identiteit van ons eigen zelfbeeld. De postkoloniale literatuur maakt dat afdoende duidelijk. Zonder kritische, gemeenschappelijke verwerking van wat auteurs als Edward Said, Homi Bhabha of Gayatri Spivak op het punt van beeldvorming aan de orde hebben gesteld, is interculturele communicatie bij voorbaat kansloos.

Het derde en laatste punt sluit nauw aan bij het voorafgaande. Het probleem van de multiculturele wereld is bijna vanzelfsprekend een probleem dat zich buiten onszelf afspeelt, en zeker buiten de wereld van onze kerk! Het is een probleem dat bij de wereld van de ander hoort. De multiculturele wereld is een wereld buiten onszelf, althans in onze beleving van de werkelijkheid. In de praktijk van ons dagelijks leven vormt echter ook het ik of het zelf een multiculturele wereld, waarin verschillende loyaliteiten om de voorrang strijden. Bij immigranten is dat natuurlijk meteen duidelijk. In de conflicten tussen de eerste, tweede en derde generaties gaat het steeds

over de identiteitsvraag: is en blijft men in de eerste plaats verbonden met het land van herkomst of heeft de loyaliteit met het nieuwe vaderland prioriteit? Dergelijke loyaliteitsvragen spelen echter ook bij autochtonen. Wie zich als Fries sterk verbonden voelt met de Friese cultuur, zal zich steeds weer moeten afvragen hoe zich deze loyaliteit verhoudt tot het feit dat hij ook Nederlander is, en tevens Europeaan en wereldburger. Een protestant behoort tot de kerkelijke 'cultuur' van het *boren* van het Woord, maar tegelijkertijd ontkomt hij als modern mens niet aan de fascinatie van de visuele mediacultuur. Tot de 'cultuur' van de kerkelijke traditie behoort de blijde boodschap die mij vertelt dat ik voor Gods aangezicht niet op mijn prestaties word afgerekend; tegelijkertijd werk ik in een bedrijf waarin de prestatie heilig is en waarin prestatie het enige is dat mijn waarde als mens bepaalt.

Zo leef ik in een wereld vol conflicterende loyaliteiten die het onmogelijk maken mijzelf te zien als een autonoom, geïntegreerd subject met een duidelijk herkenbare identiteit, die de uitdaging van de multiculturele wereld alleen maar *tegenover* zich heeft. De multiculturele wereld schuilt in mijzelf en maakt mijn identiteit permanent tot een vraag, met inbegrip van mijn identiteit als christen. Dat laatste komt tot uitdrukking in de verlegenheid die mij, oecumenisch gezind christen, overvalt wanneer ik de vraag gesteld krijg wat het christelijk geloof nu eigenlijk precies voor mij betekent. Ik heb daar geen pasklaar antwoord op. Daarvoor is mijn leven en mijn geloof te zeer samengesteld uit losse fragmenten.

Het zou echter kunnen zijn dat deze verlegenheid niet alleen maar negatief gewaardeerd moet worden. Ik waag de veronderstelling dat de multiculturele wereld, die een deel is van onszelf, ons kan bevrijden van veel van wat ten onrechte voor 'christelijke identiteit' doorging en ons in staat kan stellen op een nieuwe manier door te dringen tot de bevrijdende kern van het Evangelie. Juist het feit dat 'de' christelijke identiteit in een diepe crisis verkeert, dwingt ons terug te keren naar de bronnen van de christelijke traditie(s). Dat kan ons helpen door te stoten tot de kernvraag of het christendom inderdaad ten opzichte van het jodendom een nieuwe wereldreligie is met Jezus Christus als haar stichter, of dat joden en christenen samen staan onder de regenboog van het éne verbond dat de God van Israël met zijn volk terwille van alle mensen heeft gesloten. Voor het probleem van de 'missionaire identiteit' – in het verleden zo dikwijls anti-judaïstisch ingekleurd – is het antwoord op deze vraag van ingrijpende betekenis.

## Identiteit

Het is goed te bedenken dat het begrip identiteit geen bijbels-theologisch begrip is, maar afkomstig is uit een eeuwenlange filosofische traditie. In feite zou men kunnen zeggen dat de heersende filosofische traditie een identiteitsfilosofie is waarin het andere uiteindelijk wordt herleid tot het Ene. Het is tegen de achtergrond van deze wijsgerige traditie dat men het werk moet lezen van filosofen als Levinas, Lyotard en Derrida. Alledrie trachten zich, elk op eigen wijze, van deze traditie los te maken door begrippen in te voeren als differentie en alteriteit. In feite gaat het daarbij om



het verzet tegen totaliserende tendensen die eigen zijn aan een wijsgerige traditie die uiteindelijk terecht wil komen bij de identiteit van het Ene.

Schatplichtig aan deze traditie zijn ook alle pogingen het verstaan van de ander op de een of andere wijze te herleiden tot het zelfverstaan, zoals dat gebeurt in de hermeneutische traditie die gevormd is door Schleiermacher en Dilthey.

Eveneens schatplichtig aan deze traditie is de oecumenische beweging met haar ideaal van 'zichtbare eenheid'. De diepe crisis van de oecumene heeft te maken met deze schatplichtigheid. Men weet geen raad met onherleidbare verschillen in kerkelijke 'cultuur' en blijft daarom hechten aan overkoepelende eenheidsconcepten die weliswaar ruimte bieden aan pluraliteit, maar toch vasthouden aan iets – een identiteit, een christelijke identiteit – dat deze pluraliteit zou moeten overstijgen. Meestal wordt deze eenheid of identiteit gezocht in een samenbindende geloofsbelijdenis, doctrine of morele code. Waar men inziert dat, wanneer het om de christelijke traditie gaat, de gemeenschappelijke ritensymbolen en verhalen minstens even wezenlijk zijn, zoekt men de eenheid in de kwaliteit van de *koinonia*, van de gemeenschap. Hoewel dat laatste zeker een belangrijke stap vooruit is vergeleken bij een benadering die zich beperkt tot het niveau van belijdenis en doctrine, geeft zij toch geen antwoord op de vraag, wat we aan moeten met onherleidbare verschillen en tegenstellingen die zich afspeelen op het niveau van het handelen, het belijden, de viering en de actualiserende interpretatie van bijbelse verhalen.

Misschien zouden we er goed aan doen in de christelijke traditie(s) het joodse beeldverbod in ere te herstellen en af te zien van het idee dat er een vast punt moet zijn – een identiteit, een centrum – dat bepaalt wat christelijk is en wat niet. In een volstrekt onverzoende wereld betekent het beeldverbod een open plek van verwachting, een leeg midden, waar de goden die we zelf hebben opgeroepen tot zwijgen komen.

Misschien is er daarom iets voor te zeggen het begrip traditie op te vatten als een open, zij het niet onbegrensde ruimte. In deze ruimte fungeren belijdenissen, dogma's en geloofsregels als bakens, als grensbegrippen, die ook steeds, naarmate situaties veranderen, vragen om herijking en een nieuwe begin. Zolang de kerk de grenzen van de werkzaamheid van de Geest niet kan vastleggen, zolang de Geest waait waarheen zij wil, zal er altijd met de mogelijkheid van de grensverlegging rekening moeten worden gehouden.

Tegelijkertijd blijft het christelijk geloof gebonden aan de particulariteit van een verhaal dat staat of valt met wat de bronnen van de Hebreeuwse bijbel en de geschriften over Jezus ons te vertellen hebben over het verbond tussen God en zijn volk en, onder de regenboog van dit ene verbond, over leven, dood en opstanding van Jezus Christus. Dit verhaal zet ons in een ruimte. Deze ruimte, een tijdsruimte, heeft een begin en een einde, een maat en een grens, een richting en een gericht. Deze ruimte is geen vluchtheuvel, geen plek waar gelovigen zich kunnen terugtrekken op een eens en voor altijd bepaalde christelijke identiteit die hen beschermt tegen de gevaren van de multiculturele wereld.

Christenen zijn vreemdelingen en bijwoners. De ruimte die zij mogen bewonen is niet hun eigendom. Dat is een oud bijbels gegeven dat met name in de Reformatie

weer opnieuw is gaan leven, ook al hebben de nazaten van de Reformatie zich al te vaak beschouwd als de gelukzalige bezitters van *de* waarheid. De ruimte waarin christenen gezet zijn, is een ruimte die gekenmerkt wordt door gegronde *verwachting*. Er is veel voor te zeggen het begrip identiteit te laten vallen in missiologische en oecumenische discussies. Als we het echter gebruiken, dan alleen in eschatologische zin. Onze identiteit, inclusief onze missionaire identiteit, ligt vóór ons. We leven tussen de tijden, tussen herinnering en verwachting, en in dat spanningsveld zien we nog in raadselen. Onze identiteit ligt buiten onszelf, verborgen in Christus. Precies datgene wil de reformatorische rechtvaardigingsleer uitdrukken. Maar precies die rechtvaardigingsleer heeft in de praktijk zo dikwijls ons ertoe verleid, onszelf als de rechtvaardige te beschouwen tegenover al diegenen, die de kennis van het ware Evangelie zouden ontberen.

Een bezinning op de gelijkenis van de Farizeeër en de tollenaar zou ons ertoe kunnen brengen om 'missionaire identiteit' te zien als een *levenshouding*, gedragen door datgene wat Dietrich Bonhoeffer in de brief aan zijn petekind omschrijft als 'Beten und Tun des Gerechten'. Meer wordt van ons niet gevraagd, minder ook niet.

## Missionaire presentie

Liever dan van missionaire identiteit spreek ik van missionaire presentie. Wat er over deze presentie te zeggen valt, is in wezen al samengevat in de twee begrippen van Bonhoeffer: 'Beten' en 'Tun des Gerechten'. De houding van het gebed is: *uw* koninkrijk kome, *uw* wil geschiede. In deze houding drukt zich de grondvoorwaarde uit voor elke effectieve missionaire presentie: *overgave*. In het 'doen van gerechtigheid' is een tweede moment present: dat van *verzet* in een volstrekt onverzoende wereld. Beide momenten horen bij elkaar als twee kanten van dezelfde medaille. Missionaire presentie is alleen effectief en geloofwaardig wanneer ze beide momenten ook inderdaad als één geheel gestalte weet te geven.

Wat hier in de kern is samengevat kan ecclesiologisch als volgt worden omschreven: in de 'communicatieve praxis' van de kerkelijke gemeente gaat het erom vier wezenlijke momenten – leren, vertellen, handelen en vieren – bij elkaar te houden en in balans te houden. De gemeente is niet alleen een tafelgemeenschap, ze is ook een gemeenschap waarin 'leren' ('lernen') een permanente gemeenschappelijke bezinning is op het leven op aarde. Tevens is ze diaconale actiegemeenschap omdat ze weet 'mijn brood is een materieel probleem, het brood van mijn naaste een spiritueel probleem' (Berdjajew). Deze spiritualiteit wordt niet alleen gevoed door gebed en avondmaal (eucharistie), maar ook door de verhalen, die overgeleverd zijn in de Schriften en die ons in staat stellen niet alleen op verhaal te komen, maar ook onze eigen verhalen in te voegen in het wonderlijke verhaal van Gods mensliefde. Missionaire presentie staat of valt met de wijze waarop de vier genoemde momenten elkaar weten te bevruchten.

Hetzelfde als wat hierboven is geformuleerd kan ook weer anders gezegd worden. Missionaire presentie is nooit alleen een zaak van individuen maar altijd van een

gemeente. Al is het natuurlijk altijd mogelijk dat in het leven en werk van een individueel mens tot uitdrukking komt wat feitelijk de gemeente als geheel aangaat. Elders in dit nummer zijn voorbeelden gegeven van missionaire initiatieven die zich kenmerken door wat ik eerst met de woorden van Bonhoeffer en vervolgens met de vier woorden leren, vieren, handelen, vertellen heb aangegeven. Met het oog op de multiculturele wereld spits ik het bovenstaande nog eens toe op drie begrippen: *betrokkenheid*, *kwetsbaarheid* en *eucharistische gastvrijheid*.

### *Betrokkenheid*

We komen er niet onderuit te constateren, dat de multiculturele wereld het christelijk geloof in onze context steeds minder vanzelfsprekend heeft gemaakt en dat deze ontwikkeling veel onzekerheid binnen de kerken tot gevolg heeft. Deze onzekerheid heeft in grote delen van de kerkelijke instituties geleid tot een defensieve houding, tot een zich terugtrekken op geloofs zekerheden die tegen de wereld in stelling worden gebracht. Het gevolg is dat buitenstaanders en randkerkelijken vaak de indruk hebben dat de kerken instanties zijn waar antwoorden worden gegeven op niet-gestelde vragen. Toch zijn er tegelijk heel wat initiatieven te signaleren van gemeenten of communiteiten die deze defensieve houding afwijzen en missionair present zijn, precies daar waar *betrokkenheid* een vereiste is, in situaties waar mensen worden gemarginaliseerd, in situaties waar gastvrijheid wordt gevraagd ten opzichte van daklozen, drugsverslaafden en in situaties waar het erom gaat waakzaam en nuchter present te zijn op een niveau van politieke en economische beslissingen.

Betrokkenheid ten opzichte van mensen die in een wereld vol hiërarchische scheidslijnen aan de verkeerde kant zitten, veronderstelt iets anders en iets meer dan dat men voor deze mensen 'iets doet'. Zij vergt een werkelijke *interesse* in het leven van de ander, in zijn of haar cultuur, in zijn of haar geschiedenis. Precies daaraan ontbreekt het dikwijls in veel diaconale en missionaire activiteiten. Men wil graag iets doen, maar beseft onvoldoende dat men in dit doen altijd een communicatiekloof veroorzaakt wanneer het rolpatroon van schenker en ontvanger niet op de een of andere manier wordt doorbroken. Dat laatste kan alleen wanneer er sprake is van een ook bij de ander opgemerkte betrokkenheid bij datgene wat iemands culturele en historische achtergrond vormt.

### *Kwetsbaarheid*

Deze vorm van betrokkenheid maakt tegelijkertijd kwetsbaar. Immers, betrokkenheid maakt werkelijke ontmoeting mogelijk, en ontmoeting brengt altijd risico met zich mee die de verleiding om zich te verschansen in het bolwerk van eigen zekerheden groot maakt. In de ontmoeting geeft men zich bloot, legt men verantwoording af van 'de hoop die in ons is' en loopt men het risico teleurgesteld te worden in de ander en in zichzelf. In de ontmoeting wordt men, ook waar het om medechristenen gaat, geconfronteerd met vreemde levenshoudingen en geloofsengagements. In

ontmoeting met mensen uit het Caribisch gebied bijvoorbeeld wordt men geconfronteerd met Voodoo, Winti en andere religieuze geloofspraktijken, die in de kerken al te gemakkelijk als syncretistisch en exotisch worden afgedaan. Het is niet eenvoudig om in deze ontmoetingen te komen tot iets wat 'gelukke communicatie' mag heten. Een voorwaarde is in elk geval dat men de moed heeft het anders zijn van de ander, zoals dat ook in geloofsexpressies tot uitdrukking kan komen, eerst te nemen voor wat het is en af te zien van een oordeel. Pas wanneer van weerskanten een vertrouwensrelatie is ontstaan, is een kritisch gesprek mogelijk waarin niet alleen de ander verandert maar ook wijzelf.

In veel literatuur over missionaire presentie ontbreekt steeds weer dit beslissend moment: iets verwachten van de ander. Vaak verwachten we loodzwaar alles van onszelf: het present stellen van het Evangelie in getuigenis en dienst. Dat juist de ander, inclusief andersgelovige, ons iets zou kunnen leren over onze eigen geloofstraditie wordt niet verdisconteerd. Toch leert de ervaring dat we alleen in de ontmoeting met de ander als ánder iets kunnen ontdekken van een eigen identiteit. Dat is de paradoxale ervaring van mensen die werkelijk het risico zijn aangegaan van gesprekken met mensen van andere godsdiensten: dat ze hun eigen geloofstraditie beter zijn gaan verstaan.

### *Eucharistische gastvrijheid*

Een voorwaarde voor dit laatste is *eucharistische gastvrijheid*. In de geschiedenis van de kerk is de eucharistie of het avondmaal dikwijls afgeschermd tegen buitenstaanders. Voorwaarde om deel te nemen aan de eucharistische viering is dat men een bewuste keuze heeft gemaakt voor Christus en is ingewijd in het mysterie van zijn dood en opstanding. Toch is het de vraag of in de multiculturele wereld van vandaag deze discipline gehandhaafd moet worden. Er zijn vandaag de dag voorbeelden van gemeenten die iedereen toelaten die wil participeren in eucharistie of avondmaal, zonder dat er eerst geloofsbrieven overhandigd hoeven te worden. We raken hier een controversieel punt. Het zou kunnen zijn dat er een moment gekomen is in de geschiedenis waarop de kerk het kostbaarste wat zij te vieren heeft niet meer alleen voor ingewijden bestemt. In de wereld van vandaag zijn er eenvoudig te veel grensgangers, zeker in Europa. De grenzen tussen gelovigen en ongelovigen zijn niet meer zo scherp van elkaar te onderscheiden. Juist daarom is er veel voor te zeggen de eigen traditie niet slechts te zien als een ruimte waarin wijzelf zijn gezet, maar ook als een ruimte waarin anderen welkom zijn, met name degenen die ontheemd zijn. De gelijkenis van het bruiloftsmaal zou hier geactualiseerd kunnen worden. Hoe over eucharistische gastvrijheid gedacht wordt, in ieder geval is het duidelijk dat missionaire presentie een *contradictio in terminis* is, wanneer mensen van welke 'cultuur' dan ook zich in de kerk niet thuisvoelen.

Dat laatste betekent natuurlijk niet dat men de eigen confessionele gebruiken moet opgeven en moet inruilen voor een postmodernistisch liturgisch 'anything goes'. Integendeel, de traditie van de eigen confessie met haar eigen cultuur en geschiede-

nis is van blijvende waarde. Zij mag alleen niet verabsoluteerd worden, in die zin dat men anderen het gevoel geeft dat alleen zo en niet anders het christelijk geloof tot uitdrukking gebracht kan worden. Waar men openstaat voor de waarde van andere geloofsexpressies, waar men bereid is het gesprek aan te gaan waar conflicterende verschillen optreden, daar kan iemand zich moeilijk buitengesloten voelen. Trouw aan de eigen traditie enerzijds en gastvrijheid anderzijds sluiten elkaar allerminst uit, mits de missionaire presentie van de gemeente wordt gekenmerkt door een houding van betrokkenheid en kwetsbaarheid.

*We live in a multicultural world and identity is a philosophical and not a biblical concept.  
The visual unity of the ecumenical movement is also a philosophical concept.  
And Christians are foreigners with an eschatological expectation.  
So the word missionary presence is better than missionary identity.  
What we can and must do is dare to be vulnerable, be next to the losers and show eucharistic hospitality in offering community with the Lord.*

---

1 Vgl. de interessante beschouwing van Dana L. Robert, 'Shifting Southward: Global Christianity Since 1945' in: *International Bulletin of Missionary Research*, April 2000, p. 50.

2 Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, London 1995.

3 Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, London 1985, p. 54vv.

**Theo Witvliet** (1939) is hoogleraar Systematische Theologie aan de Universiteit van Amsterdam. Tot zijn leeropdracht behoort onder meer de niet-westerse theologie. Zijn laatste boek is *Gebroken traditie. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit*, Baarn, Ten Have, 1999.

## Missionaris zijn in een multireligieuze samenleving

---

De meeste godsdienstsociologen, die in de jaren zestig beweerden dat de moderniteit noodzakelijk leidt tot een afname van de religie, geven nu toe dat ze zich vergist hebben. Buiten Europa kan men zelfs geen verband aantonen tussen moderniteit en secularisatie. Ons continent neemt duidelijk een aparte plaats in. Dat heeft alles te maken met de machtspositie die de kerk zo lang hartstochtelijk verdedigd heeft. Toch kan men ondanks de secularisatie<sup>1</sup> in Europa ook een religieuze vitaliteit waarnemen. De joodse gemeenschap profileert zich meer en meer. Enkele grote godsdiensten zoals de islam, het boeddhisme en het hindoeïsme hebben hier wortel geschoten. Meerdere onafhankelijke Afrikaanse kerken dragen hun boodschap uit. Kortom, het religieuze landschap werd grondig gewijzigd. We maken nu deel uit van een multireligieuze samenleving. Dat betekent niet alleen dat heel wat van onze landgenoten tot andere religies behoren, maar ook dat meer en meer mensen zich een godsdienst 'à la carte' samenstellen met elementen uit verschillende religies.<sup>2</sup> Met name het geloof in de reïncarnatie en de engelen is 'in'.<sup>3</sup> Het gevolg van dit alles is een nooit geziene afslankingskuur van de kerk, die aardig op weg is om een minderheidskerk te worden.

### Waar ligt hier onze missionaire identiteit?

Moet het in deze situatie gaan om interreligieuze ontmoeting of om verkondiging?<sup>4</sup> Alleen, is de interreligieuze ontmoeting geen bedreiging voor de verkondiging? Heel wat christenen denken, dat het alleen mogelijk is elkaar te ontmoeten, wanneer de verkondiging buiten spel wordt gezet. Want verkondiging is immers een duidelijke oproep om in gemeenschap de zending van Christus in deze wereld voort te zetten, om deel uit te maken van de kerk. Dat gaat niet samen met een ontmoeting, die eerder uitwisseling beoogt. Theoretisch klopt die redenering wel, alleen de praktijk is anders omdat men daar

niet met abstracte begrippen werkt maar met levende mensen en gemeenschappen. Religieuze systemen kunnen elkaar niet ontmoeten, maar mensen wel. Respect voor elkaar houdt in dat men elkaars identiteit eerbiedigt. Een gesprek van een gelovige met een andere gelovige heeft altijd ook het karakter van een getuigenis. Geloofsovertuiging, spirituele ervaringen en morele keuzes komen vroeg of laat ter sprake.

De interreligieuze ontmoeting veronderstelt daarbij een evenwicht. De partners moeten duidelijk uitkomen voor hun geloofsovertuigingen en bereid zijn naar elkaar te luisteren.

Christenen dienen zich ervan bewust te zijn dat de volheid van de waarheid, in Christus geopenbaard, hun bezit niet is. Wij bezitten de waarheid niet, wij kunnen slechts de waarheid toelaten, om bezit te nemen van onszelf.<sup>5</sup> Dat gebeurt nooit op absolute wijze omwille van onze eigen beperktheid. Wij kunnen dus van anderen leren en moeten willen luisteren naar de ander.<sup>6</sup>

Wie aan verkondiging doet, moet er zich van bewust zijn dat de Geest reeds aan het werk is in de ander. Zoals Jezus moet de verkondiger met tact en eerbied te werk gaan. Het heeft geen zin om iemand Jezus aan te praten. Wie hem niet echt ontmoet heeft kan zich niet tot hem keren. Ook mag de verkondiger zich niet superieur voelen omwille van zijn geloof.

De ervaring leert ons dat de verkondiging en de interreligieuze ontmoeting eigenlijk twee polen zijn van hetzelfde getuigenis. De getuige bepaalt zelf niet of hij of zij nu een dialoog gaat houden of gaat verkondigen. Het gaat eerder om een spontane ontmoeting tussen gelovigen van verschillende godsdiensten. In die ontmoeting zelf wordt duidelijk wat van de christelijke partner verwacht wordt.

Daarbij herinnert Paus Johannes Paulus II aan het feit dat de andere godsdiensten een positieve uitdaging vormen voor de kerk. 'Zij sporen haar namelijk aan zowel om de tekenen van de tegenwoordigheid van Christus en de werking van de Heilige Geest te ontdekken als om de eigen identiteit te verdiepen en te getuigen van de openbaring waarvan zij de beheerster is voor het welzijn van allen.'<sup>7</sup>

## **Bijbelse gegevens**

De nieuwe context waarin de kerk haar zending in de wereld vervult, nodigt haar uit opnieuw na te denken over haar identiteit. Er groeit langzaam een nieuw 'zelfverstaan'. De kerk ziet zichzelf nu als een teken van heil in de wereld.

Het Nieuwe Testament wordt niet langer in een triomfalistisch kader geplaatst. Men gaat het herlezen vanuit een nieuwe ervaring, die dicht aansluit bij die van de oorspronkelijke toehoorders.<sup>8</sup>

Wie aandachtig de Handelingen der Apostelen leest merkt snel dat de apostelen nergens voorgesteld worden als de uitvoerders van een op voorhand vastgelegd programma. Begeleid door de Geest ontdekken zij gaandeweg de universele dimensie

van hun zending. In het begin bleven ze in Jeruzalem en pas na de dood van Stefanus 'trokken zij rond en verkondigden de goede boodschap' (Hand. 8:4). De concrete invulling van hun opdracht hangt af van de omstandigheden, waarin zij zich bevinden. In de gebeurtenissen, die op hen afkomen, ontdekken zij aanwijzingen van de Geest.

Het verhaal over de ontmoeting van Petrus met Cornelius (Hand. 10:1-11 en 18) toont duidelijk dat de verkondiging van de goede boodschap geen eenrichtingsverkeer is. Lucas vertelt ons hoe de Geest zich in de heidenen manifesteerde en hoe die Geest Petrus en de andere apostelen uitnodigt tot bekering. Hun aanpak en houding moest dringend bijgestuurd worden. Petrus is daarbij niet weinig verwonderd, wanneer hij merkt hoe de Geest tot hem spreekt door de huisgenoten van Cornelius. Als vrome jood dacht hij dat God zich uitsluitend tot zijn volk richtte. En hij is niet de enige die verbaasd is: 'De besneden gelovigen, die met Petrus meegekomen waren, stonden versteld omdat de gave van de Heilige Geest ook over heidenen was uitgekomen' (Hand. 10:45). Petrus aanvaardt de aanwijzingen van de Geest en trekt er zijn consequenties uit: 'Niemand kan toch het doopwater weigeren aan deze mensen, die evenals wij de Heilige Geest ontvangen hebben?' (Hand. 10:47).

Toch reageren de andersgelovenden verschillend op het Goede Nieuws. God bepaalt dat zelf: 'Het komt jullie niet toe de tijden en momenten te kennen, die de Vader in zijn volmacht heeft vastgesteld' (Hand. 10:47). In de Handelingen wordt de boodschap soms enthousiast ontvangen, maar er zijn ook mensen, die weigeren naar de getuigen te luisteren. Ook hierbij krijgen de apostelen aanwijzingen: 'Ze trokken verder door Phrygië en de landstreek Galatië omdat zij door de Heilige Geest ervan weerhouden werden om het Woord te verkondigen in Asia' (Hand. 16:6-7).

## **Levensstijl**

Wanneer het niet mogelijk is om het geloof te verkondigen betekent dat nog niet dat elke vorm van getuigenis onmogelijk is. In moeilijke omstandigheden worden christenen uitgenodigd om zich de boodschap meer en meer eigen te maken en te getuigen door hun gebed en gemeenschapsleven. Het is genoeg dat anderen zien hoe zij elkaar liefhebben. Vooral Johannes legt daar nadruk op.

De Eerste Brief van Petrus richt zich tot de broeders die onder de heidenen leven. Petrus dringt niet aan op de een of andere vorm van openbare verkondiging, maar wijst op de waarde van de christelijke levensstijl wanneer men als vreemdeling in andermans huis moet leven. 'Geliefden, ik vraag u als vreemdelingen en ballingen niet toe te geven aan de zondige lusten, die strijd voeren tegen de ziel. Leid onder de heidenen een voorbeeldig leven, dan zullen zij die u nu als boosdoeners belasteren, door uw goede werken tot inzicht komen en God verheerlijken' (1 Petrus 2:11-12).

Elke vorm van wederzijds getuigenis veronderstelt een klimaat van wederzijds vertrouwen. Het kan nooit de bedoeling zijn om aan proselitisme te doen. Hiermee



bedoel ik dat men alle mogelijke middelen inzet om mensen ervan te overtuigen zich bij die gemeenschap aan te sluiten zonder rekening te houden met de specifieke roeping van de personen, die men probeert te 'bekeren'. In het kader van de interreligieuze ontmoeting is het van het grootste belang dat beide partijen de authentieke roeping van ieder mens eerbiedigen. Allen zijn geroepen om zich aan de Waarheid toe te vertrouwen die ze op eigen wijze ervaren. Niemand kan zijn of haar waarheid aan anderen opdringen. Het is God die de mensen roept. Hij kan daarbij aan ons getuigenis een rol toebedelen, maar Hij kan ook andere wegen kiezen, die wij niet kennen. Wij moeten ons er in elk geval van bewust zijn dat wij nooit mensen kunnen bekeren. Mensen bekeren zichzelf.

Vaticaan II nodigt ons expliciet uit de vrijheid van alle mensen te eerbiedigen. Dit betekent dat christenen geloven dat elk mens in staat is voor zichzelf te onderscheiden hoe en waar God hem of haar roept. Het komt erop aan altijd het initiatief van God te eerbiedigen. Godsdiensten zijn slechts wegen, die de ontmoeting tussen God en de mensen bevorderen. Ze mogen nooit zijn plaats innemen. Het is onze plicht de zoektocht van anderen te respecteren. Het gaat hier immers om de zin en het doel van hun leven. In de ontmoeting met andersgelovenden moeten wij de moed hebben om het verschil tussen hun en onze geloofsbeleving te erkennen en te eerbiedigen. Hun vrijheid en originaliteit kunnen we zien als gaven Gods.

Missionaris zijn in een multireligieuze context is de geestelijke waarden, die elk mens van God zelf ontvangt, naar waarde schatten en tot bloei laten komen. Jezus verkondigt dezelfde waarden in woord en daad. Wij worden geroepen om ze met de andersgelovenden concreet gestalte te geven in ons leven van elke dag. De eerste waarde is ongetwijfeld de fundamentele solidariteit van allen met de ganse schepping. Wij leven op dezelfde planeet; allen verlangen we naar geluk en zijn we geroepen om elkaar lief te hebben. De kwaliteit van onze relatie met de andersgelovende in een geest van dienstbetoon en vriendschap neemt een centrale plaats in. Een dergelijke houding roept vrijwel nooit weerstand op.

De moeilijkheid is echter dat christendom en andersgelovenden dikwijls een zeer aantrekkelijke boodschap verkondigen, maar er niet of slechts ten dele in slagen daar ook werkelijk naar te leven. De meeste missionarissen bekennen eerlijk dat mensen zich op een of ander ogenblik van God afgekeerd hebben omwille van hun houding tegenover hen. Een militant atheïst wordt vaak geboren uit frustraties jegens de kerk.

Ook andere godsdiensten kunnen van God vervreemden. Daarom is het van het grootste belang dat allen die in God geloven, er ook in slagen zijn liefde zichtbaar te maken. De liefde voor de medemens is de concrete uitdrukking van onze liefde voor God. Wij zijn er ons natuurlijk van bewust, dat noch wij noch de andersgelovenden volmaakt zijn. De ervaring leert ons eveneens dat het antwoord op echte – zij het onvolmaakte – vriendschap meestal echte vriendschap is en dat wantrouwen nog meer wantrouwen voortbrengt. Vandaar de noodzaak om een atmosfeer te scheppen

die een einde maakt aan eeuwenoude vooroordelen. Zo krijgt het woord 'solidariteit' een nieuwe betekenis.<sup>9</sup>

## **Liefde niet als middel**

Sommige christenen denken wel eens dat authentieke vriendschap een excellent middel is om andersgelovenden aan te trekken. Ze beschouwen dat als een uitstekend middel om mensen dichter bij de kerk te brengen.

Dat is geen missionaire houding.

Wederzijdse liefde kan nooit gebruikt worden als een instrument. Ze is de uitdrukking zelf van ons leven in Jezus Christus. Ware liefde is altijd onbaatzuchtig. Ze laat ons toe om Gods wil te volbrengen zonder iets terug te verwachten. Zoals God zelf dat doet bieden we onze liefde aan zonder daarbij op een of andere beloning te rekenen. Indien we toch op onze beurt iets van de ander mogen verwachten, beschouwen we dit als een gave voor God aan die ander en aan ons.

Het doel van ons getuigenis is niet om nieuwe leden te werven voor de kerk, maar om in dienst te staan van iedereen. We handelen niet als vertegenwoordigers van een instelling die haar eigen belang dient, maar we nemen de houding van God zelf aan, die de eenheid en het geluk van allen nastreeft.<sup>10</sup>

Het doel van onze ontmoeting met de andersgelovenden bestaat er niet in om te praten over morele normen, theologie of andere religieuze zaken, maar om aanwezig te zijn als gewone getuigen van Jezus Christus. We mogen daarbij niet vergeten dat we als gemeenschap van gelovigen samen kerk zijn.

We zijn een sacrament van heil, een teken ervan dat het leven van elk mens gegrondvest is in God.

Een teken verberg je niet. Het moet zichtbaar zijn zodat iedereen de mogelijkheid heeft om het te zien, en er zich eventueel door uitgedaagd weet. Een authentiek sacrament van heil trekt altijd mensen aan omdat het goed nieuws brengt. Christelijke geloofsgemeenschappen moeten daarom zo uitgebouwd worden, dat ze ervaren worden als aantrekkelijke gemeenschappen, plaatsen waar mensen graag komen, waar ook de 'vreemde' zich goed voelt.

## **Missionaire dimensie**

De ontmoeting en het samenleven met gelovigen van andere godsdiensten heeft duidelijk een missionaire dimensie. Missionaris zijn is in de eerste plaats actief deelnemen aan de universele heilsgeschiedenis, die concreet vorm krijgt in ons persoonlijk leven en in de maatschappij waarvan wij deel uitmaken.

Christenen en andersgelovenden engageren zich elk volgens eigen inzichten maar toch vanuit hetzelfde verlangen de zorg van God over de ganse schepping te delen. Het werk dat we samen verrichten, onze vriendschapsbanden en ons gebed voor elkaar, zijn de concrete uitdrukking van ons gemeenschappelijk engagement, dat

zijn oorsprong vindt in dezelfde God die we op verschillende wijzen mogen ervaren.

Missionaris zijn in een multireligieuze context heeft niets van doen met het op zoek gaan naar mogelijke nieuwe leden van onze kerk. Missionarissen geven eenvoudig aan de andersgelovenden de gelegenheid om leerlingen van Jezus Christus te ontmoeten. Op deze manier bevestigen ze het universele karakter van het Evangelie. Zonder dit Evangelie zouden we handelen vanuit ons natuurlijk aanvoelen en diezelfde mensen die we nu wensen te ontmoeten, als indringers beschouwen. Dankzij het Evangelie zijn we tochtgenoten geworden, samen op zoek naar God die zin geeft aan ons bestaan. Op deze manier zijn we kerk voor de anderen en delen we met hen wat ons het meest dierbaar is: Jezus Christus die ons persoonlijk leven en onze maatschappij omvormt.

Men kan deze zending als een ware 'missie ad gentes' zien. Wij verlaten onze vertrouwde omgeving om samen met andersgelovenden deel te nemen aan de realisatie van een gemeenschappelijk project. We treden bewust binnen in een specifieke heilsgeschiedenis, die verrijkt wordt door een nieuwe dimensie. We willen dienend aanwezig zijn onder andersgelovenden, vriendschappelijke relaties met hen onderhouden en hen zo de gelegenheid bieden om de diepe betekenis van het Evangelie te ontdekken.

Wanneer we de warmte van de christengemeenschap verlaten om te gaan leven tussen mensen die op een heel verschillende manier hun geloof beleven, zijn we authentieke getuigen van Christus, zelfs wanneer de mensen die ons verwelkomen vast van plan waren om de eigen godsdienst trouw te blijven.

De kerk bestaat niet voor zichzelf. Ze staat in de dienst van mensen. Daarom biedt ze aan allen de gelegenheid leerlingen van Christus te ontmoeten en, hopelijk door hen, de Heer zelf.

*Missionary identity has to do with sharing what one has got. And religious systems can never meet, but believers can. They will have to respect each other, but talking together inevitably means witnessing.*

1 Zie Robert J. Schreiter, 'Nieuwe contouren van geloof. Verkenning van de stand van zaken in de huidige westerse wereld' in *Tijdschrift voor theologie* 39 (1999) 1, pp. 34-47; Michel Rondet in *Etudes* 390 (1999) 5, pp. 651-658.

2 Jean Louis Schlegel, *Religions à la carte*, Hachette Parijs 1995; Jacques Waardenburg, 'Religionen in der Zukunft Europas' in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78 (1994) 1, pp. 25-37; Joachim J. Piepke, 'Sekten und Neureligionen. Eine Herausforderung für Kirche und Christentum heute' in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 54 (1998) 3, pp. 193-214.

3 Charles Delhez, 'L'orient et l'occident? A propos de la réincarnation' in *Vie Consacrée* 71 (1992) 2, pp. 110-131.

4 Anton Wessels, *Kerstening en ontkerstening in Europa. Wisselwerking tussen evangelie en cultuur*, Baarn 1994; Herman Häring, 'Opnieuw leren wat wij zijn vergeten. De vele kanten van het spreken van God in een seculiere samenleving' in *Tijdschrift voor Theologie* 35 (1995) 2, pp. 148-170.

5 Herbert Bettschneider, 'Truth in interreligious dialogue' in *Verbum SVD* 40 (1999) 1, pp. 25-41.

6 'Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ' in *Bulletin Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones* 28 (1991) 2, pp. 210-250.

Voor een commentaar zie: *Redemption and Dialogue*, Orbis Books New York 1994.

7 Johannes Paulus II, *Redemptoris Missio*: De blijvende geldigheid van de missieopdracht.

Coll, *Wereldkerkdocumenten no. 20*, Licap Brussel 1991.

Voorstelling en Commentaar door Eric Manhaeghe, 'Redemptoris Missio: message, réactions et perspectives' in *Spiritus no. 127*, 1992, pp. 160-175.

8 Donald Senior en Caroll Stuhmueller, *The Biblical Foundation of Mission*, Orbis Books New York, 1993.

Lucien Legrand, *Le Dieu qui vient: la Mission dans la Bible*, Desclée Parijs 1988.

Synthese van deze visies in: Donald Senior, 'Correlating images of church and images of mission in the New Testament' in *Missiology* 23 (1995) 1, pp. 3-16.

9 Jean Moutappa, *Dieu et la révolution du dialogue*, Parijs 1996; Robert Schreiter, 'Christian identity and interreligious dialogue: the Parliament of the World Religions in Chicago 1993' in *Studies in Interreligious Dialogue* 4 (1994) 1, pp. 62-75; Arnulf Camps, 'The Theology of Religions as Pilgrim Theology' in *Studies of Interreligious Dialogue* 7 (1997), pp. 129-139.

10 Frans Josef van Beeck, 'Christian faith and theology in encounter with non-christians: Profession? Protestation? Self-maintenance? Abandon?' in *Theological Studies* 55 (1994), pp. 46-65.

**Drs. Eric Manhaeghe** is missioloog en priesterlid van CICM (Scheut). Hij werkte als missionaris in Congo, Kameroen en Nigeria. Hij is directeur van Euntes geweest, het centrum voor permanente vorming van missionarissen in België en maakt nu deel uit van de leiding van de Scheutisten in Rome.

## Jona, missionaris ondanks zichzelf

---

Wie vanuit de vraagstelling naar missionaire identiteit het kleine boekje Jona herleest, komt tot de ontdekking dat in deze schitterende novelle – die ook iets heeft van een parabel – heel wat suggestieve ‘doordenkertjes’ steken. Al was het maar het besef dat missie alles te maken heeft met afbouwen van eigengereidheid en met dankbare erkenning van Gods werk buiten de grenzen van de eigen identiteit...

In dat boekje is een auteur aan het woord die vanuit zijn diep Godsgeloof zijn tijdgenoten, vertegenwoordigd in zijn Jona-personage, op de korrel neemt onder meer over hun gelovige identiteit en die van de “anderen”. Ook al bevat het boekje geen enkele tijdsaanduiding of historisch referentiepunt, toch is het voor de specialisten niet moeilijk om, vanuit de analyse van taal en inhoud, te bepalen dat het boekje geschreven is in Jeruzalem na de ballingschap, in de Perzische tijd (538-333 v.Chr.). Wellicht halfweg de vijfde eeuw voor Christus.

De situatie ziet er dan als volgt uit. Van het koninkrijk Juda, waarvan Jeruzalem de hoofdstad was, is niet veel overgebleven; het is een onbetekenende provincie van het Perzische rijk. De Joodse gemeenschap leefde er op zichzelf teruggeplooid, in doen en laten gedirigeerd door haar religieuze leiders. Dit religieuze nationalisme ging uiteraard gepaard met afkeer voor de vreemde volkeren: van die onreine heidenen moet men zich ver houden. De God van de voorouders en de profeten wordt als het ware het privé-bezit van de eigen groep met de onvermijdelijke religieuze zelfgenoegzaamheid als gevolg. Van deze eng-nationalistische religieuze mentaliteit is het personage Jona de perfecte vertegenwoordiger. De auteur van het boek Jona gaat dan ook lijnrecht in tegen deze officiële theologie van de religieuze gevestigde orde in Jeruzalem. Hij doet het eerst met fijne humor en ironie doorheen zijn verhaal, om tenslotte uit te monden in de onomwonden en scherpe interpellatie van God aan het adres van Jona.

Jona moet naar Nineve, een grootstad, helemaal buiten de cultuursfeer van de joden, in dat grote rijk Assur dat zowat het symbool is van alles wat vreemd en verfoeilijk is voor een weldenkende jood. De opdracht komt op hem af als een diepe aanspraak van Godswege. Jona staat op... echter niet om naar Nineve te gaan maar 'om naar Tarsis te vluchten, weg van de Heer' (1,3).

Nu moeten wij van Jona's weigering niet meteen een teken maken van persoonlijk gebrek aan edelmoedigheid of onbeschikbaarheid tegenover zijn God. Als Jona symbool staat voor heel de mentaliteit van het nationalistische en gesloten milieu van religieus Jeruzalem, dan valt een zending naar het heidense en voor Israël met erg slechte souvenirs beladen Nineve, zodanig ver buiten zijn vertrouwde denkkader, dat zo een roeping nauwelijks kans heeft om echt tot hem door te dringen en ernstig genomen te worden.<sup>1</sup> Hij zou nog persoonlijk 'een goeie ziel' mogen zijn, zijn hele religieuze achtergrond maakt zo een opdracht onbespreekbaar.

Trouwens, het is ook de eerste keer in de bijbelse geschiedenis dat een profeet gezonden wordt naar een heidense stad met een uitdrukkelijk religieuze zending.<sup>2</sup> Profeten worden alleen naar Israël of Juda gezonden om het kwaad aan te klagen, straf aan te kondigen, tot bekering op te roepen of heil en nieuwe toekomst toe te zeggen. Als de profeten, over de hoofden van Israël of Juda heen, zich tot de vreemde naties richten is dat louter in functie van Israël.<sup>3</sup> In het eeuwenoude geloofsbesef van Israël is God nu eenmaal de God niet alleen *van* maar ook *voor* Israël. Pas met de ballingschapservaring breekt het besef door dat de bevrijder van Israël ook de God van alle volkeren is, de Schepper van hemel en aarde die universeel heil en leven voor zijn mensen (met inbegrip van de dieren!) wil.<sup>4</sup> In het boek Jona komt dit universele heilsproject van God duidelijk naar voor en wordt de enge kring waarin God door een nationalistische mentaliteit werd opgesloten, radicaal doorbroken. Dat is het werk van een auteur die werkelijk een breeddenkende en vërziende gelovige is. Maar zo iemand is onze verhaalfiguur Jona niet, hij is maar een heel gewoon ventje, met een geloof dat niet veel verder gaat dan zijn eigen kleine wereld en mentaliteit.

Op drie verschillende manieren geeft het eerste hoofdstuk weer hoe Jona op de vlucht gaat voor zichzelf, voor zijn opdracht en voor zijn God. Eerst de andere kant uitkijken en wegglopen naar Tarsis, ver van zijn opdracht in Nineve. Dan alles vergeten in de roes van de slaap. Tenslotte zich diep in de zee laten werpen om aan alles een eind te maken en in de dood zijn vlucht te voltooien. Voor onze invalshoek zijn een paar pikante tekstsignalen vermeldenswaard.

Tijdens de storm komt de kapitein naar hem toe en zegt: Hoe kunt u zo diep slapen? Sta op en bid tot uw god; dan denkt die god misschien aan ons en gaan wij niet te gronde!" (v.6). De storm moet blijkbaar ernstig zijn want al de goden van iedereen moeten worden gemobiliseerd. Het is in elk geval opmerkenswaard dat die heidense scheepslui met meer religieuze zin reageren dan onze Jona. Terwijl hij gewoon verder wegvlucht in zijn slaap getuigen de matrozen – uiteraard binnen hun eigen

polytheïstische horizon – van een diepere zin voor de aanwezigheid van het goddelijke in de wereld.

Dezelfde tegenstelling speelt mee in de volgende passage. Jona wil overboord gegooid worden en sterven. Maar de matrozen willen Jona niet zomaar opofferen (1,11) maar zich met eigen inspanning uit de slag trekken. Daarmee getuigen zij van meer respect voor het leven van de schuldige Jona dan deze er zelf heeft voor zijn eigen leven.

Het contrast tussen de heidense scheepslui en de 'gelovige' Jona komt nog scherper naar voor in hun tegengestelde houding van halsstarrigheid of bekering. Jona's houding is in flagrante contradictie met wat hij met de lippen belijdt. Hij zegt: 'Ik ben en Hebreëer en ik vrees de Heer, de God van de hemel, die de zee en het land gemaakt heeft' (1,9). Hij die beweert te geloven in de ene God van Israël die ook de Heer is van zee en storm<sup>5</sup> zou in de evenementen van de storm en de houding van de scheepslui een teken van God kunnen onderscheiden dat hem oproept tot bekering. Maar toch blijft hij weigeren God te dienen.<sup>6</sup> Ook al belijdt hij fier zijn geloof, hij handelt er niet naar. Hij weet dat hij schuldig is en dat het volstaat aan zijn houding van 'vlucht weg van de Heer', een einde te maken. Maar hij blijft halsstarrig, zonder teken van berouw of bekering, zonder enig gebed om hulp. Ook hier worden de rollen omgekeerd. Het zijn de heidense scheepslui die, door de confrontatie met de gebeurtenissen, zich bekeren tot Jahwe, de Heer, de ene God van Israël. Zij erkennen Hem, brengen Hem zelfs een offer en doen geloften (1,14-16). De God van Jona wordt hun God. Reeds hier is Jona, buiten zijn eigen wil om, het instrument van de bekering van die heidenen, zoals hij het straks zal zijn, zeer tot zijn ongenoe-gen, voor de heidenen van Nineve. Daartegenover staat de zelfbewuste maar ijdele affirmatie van Jona: 'Ik ben een Hebreëer en ik vrees de Heer...'. Op het ogenblik zelf van zijn geloofsbelijdenis is hij in volle revolte en vlucht tegenover de God met wie hij zo hoog oploopt.<sup>7</sup>

Door voor Gods woord en dus voor de aanspraak van zijn echte leven te vluchten, heeft Jona een keuze ten dode gemaakt. Maar de vis die hem zal verzwelgen wordt de plaats waar Jona gered wordt. Want de vis is door God gezonden (2,1). Zo'n vis kan alleen doen wat God zelf doet met zijn mensen: redden uit het water van de dood, opvissen en in bescherming nemen. Daar waar Jona – de mens – valt, daar waar de consequenties van zijn eigen gedrag, van zijn vlucht hem fataal dreigen te worden, precies daar komt Gods reddende kracht. 'En niemand valt of hij valt in uw handen' dicht Oosterhuis. Gods reddende kracht komt niet voor diegene die het verdient, maar voor de ontrouwe, voor de zondaar die het niet verdient. In het perspectief van de barmhartigheid die het heidense Nineve zal ondervinden is het niet onbelangrijk te zien hoe God, met als instrument die sympathieke vis, eerst aan Jona zelf barmhartigheid betoont. Des te meer als je het Jona-verhaal leest als een samenvatting van heel Israëls geschiedenis van val en opstanding, van trouw en ontrouw.

Zo goed als alle exegeten zijn het erover eens dat de psalm die Jona in de buik van de vis bidt (2,3-10, met het aanhechtingsvers 2) niet van de authentieke auteur van het boekje afkomstig is, maar later werd tussengeschoven. Inderdaad, zelfs in Nederlandse vertaling kan iedereen bij een eerste lezing reeds opmerken dat de stijl grondig anders is dan de rest van het boekje. Daarbij kan het verhaal perfect gelezen worden door van 2,1 direct naar 2,11 over te springen, terwijl anders de inhoud van die vrij lange psalm het verhaal stillegt. Tenslotte wordt erop gewezen dat deze psalm inhoudelijk helemaal haaks staat op de psychologie en de spiritualiteit (of afwezigheid ervan) van Jona zoals zij in het hoofdstuk ervoor en de hoofdstukken erna naar voor komt. Jona is op de vlucht voor God. In de storm kan er bij hem – in tegenstelling tot de heidense scheepslui – niet eens een gebedje van af en ook eenmaal terug op het droge nog geen woord van dank tot zijn God. De redding van Nineve maakt hem alleen maar kwaad en het enige wat hij tot God te zeggen heeft is zijn ongenoegen, zijn wrevel en verlangen om te sterven. Deze Jona van het verhaal lijkt geenszins op de Jona die de psalm bidt. Daar is een vrome bidder aan het woord; die verlangt naar Gods aanwezigheid, naar de Tempel, de lofzangen, de offers (cf. 2,5.8.10). Hij is zelfs begaan met het heil van de anderen (cf. 2,9). Deze psalm in de mond van Jona is maar mogelijk indien hij een bekering van 180 graden ervaren had. Maar de rest van het verhaal wijst op het tegendeel: Jona blijf zichzelf, even kleinzielig vastgepind op zijn visie, even vreemd tegenover God.

Ik ben ervan overtuigd dat deze latere inlassing daarom nog geen vreemd of tegenstrijdig stuk hoeft te zijn in de dynamiek van het verhaal en in de psychologie van het verhaalpersonage Jona. Maar daar kunnen wij in dit bestek niet op ingaan. Voor onze invalshoek is het wel interessant te wijzen op één van de hypothesen die naar voor geschoven worden om deze inlassing te verklaren. Sommigen menen namelijk dat het in voegen van deze psalm, vertrouwde uitdrukking van de joodse vroomheid, het geheel van dit revolutionair-vernieuwend boekje voor de doorsnee-mentaliteit van de Jeruzalemse joden verteerbaar moest maken. De psalm verzacht de schok van de confrontatie met een God die slechts één zorg lijkt te hebben: de redding van de heidenen in Nineve. Terwijl voor het religieuze gevoel van de Zionisten van de hoofdstad, de God van Israël toch niet anders kan dan de vijanden van Israël (en Nineve was dat in de hoogste graad) te straffen. In de psalm echter kan de vrome jood zich wel goed herkennen en dat verguldt de pil van een voorstelling van God waarin de vrome lezer noch Israël, noch Jeruzalem, noch de Tempel of de unieke verbondsrelatie tussen God en Israël kan terugvinden. Of deze hypothese juist is of niet, zij schat in elk geval juist in dat het Jona-boekje in zijn tijd – en erna, tot op vandaag – een sterk uitdagend en letterlijk grensoverschrijdend karakter had en heeft.

In het derde hoofdstuk vinden wij Jona terug 'op het droge'. Deze keer staat hij op om te doen wat de Heer bevolen heeft (3,3). In vers 4 wordt uiterst bondig melding gemaakt van Jona's missie. Een onheilstijding zonder verdere commentaar.<sup>8</sup> Maar die heidenen uit Nineve hebben blijkbaar maar een half woord nodig om te verstaan. Jona moet er niet eens veel voor doen. Het wordt duidelijk gesuggereerd door de



vermelding dat hij slechts 'één dagreis ver' de stad intrekt, terwijl wij al weten dat er drie dagen nodig zijn om haar te doorkruisen. Jona is een profeet van Israël, volksverbonden, maar hij wordt als een teken naar die heidense wereldstad Nineve in Assur gezonden. Precies om een soort contrastteken te zijn: Israël bekeert zich niet, doodt zijn profeten, verwerpt diegenen die tot hen gezonden zijn (cf. Lc. 13,34), maar bij de heidenen, daar is er openheid voor Gods woord, voor het woord van de profeet. De Ninevieten luisteren naar Jona. In tegenstelling tot wat met een profeet over het algemeen gebeurt, heeft zijn prediking succes, men gaat erop in.

In het eerste hoofdstuk heeft de geniale verteller ons goed voorbereid op wat in Nineve zou gebeuren. Het kader van het eerste en derde hoofdstuk verschilt wel (enerzijds de wilde zee, anderzijds de grote stad), maar in de twee verhalen gaat het om een dodelijke bedreiging voor heidenen: eerst de scheepslui, nu de Ninevieten. In beide gevallen bekeren de heidenen zich en telkens redt God hun leven: de storm bedaart, Nineve wordt niet verwoest. Inderdaad, 'God kreeg spijt dat Hij hen met dat onheil bedreigd had; Hij bracht het niet ten uitvoer' (3,10).<sup>9</sup>

Helemaal ten onrechte stelt men het soms voor alsof de God van het Oude Testament de God van straf en vergelding zou zijn en slechts in Jezus de God van barmhartigheid geopenbaard zou worden. Niets is minder waar. Israëls God is een God van genade. Hij komt terug op zijn terechte toorn. Lees bijvoorbeeld de ontroerende passages in Jes. 54,7-10 of Hos. 11,8-9. De tedere ontferming van Israëls God loopt als een rode draad door de hele bijbel. Ook en vooral bij de profeten die straf en onheil aankondigen, gaat dit steeds gepaard met woorden van troost en met belofte van zegen en heilvolle toekomst.

Maar hier in het boek Jona gebeurt een beslissende verruiming. Het gaat niet langer om Gods barmhartigheid tegenover 'zijn' volk. Hier gaat het om Gods ontferming tegenover de heidenen. Zij blijken niet minder 'zijn' volk te zijn. De rode draad van Gods barmhartigheid voor Israël wordt hier dus doorgetrokken naar allen die niet tot Israël behoren. In het boek Jona lijkt God zelfs maar één grote zorg te hebben: het leven en de redding van de heidenen. In het verhaal van de storm zijn het alleen de heidense scheepslui die gered worden. Maar Jona, de zelfbewuste Israëliet, gaat naar de haaien, wordt – voorlopig althans – niet gered. Door zijn toedoen, als bode van God, zijn de heidense zondaars van Nineve gered. Maar is Jona zelf gered?

Spontaan zou je denken dat het verhaal van Jona een echte story met een happy end wordt. Alles komt goed. Jona is terug op het droge en doet wat God van hem vraagt, de Ninevieten zijn bekeerd en ze leefden lang en gelukkig en hadden vele kinderen! Maar voor zo een sprookjesachtige verhalen is de bijbel meestal te realistisch. De bijbel weet maar al te goed wat er is met de mens en dus komt hij terug op Jona, die wel zijn opdracht uitvoerde, maar toch Jona blijft...

Jona echter vond dit – het feit dat God spijt kreeg – een heilloos besluit en hij werd nijdig... Hij bad tot de Heer: 'Ach Heer, heb ik het niet gedacht, toen ik nog in mijn

land was! Daarom heb ik het willen voorkomen door naar Tarsis te vluchten! Ik wist immers, dat U een genadige en barmhartige God bent, toegevend en rijk aan liefde. U hebt altijd berouw over onheil' (4,1-2). Jona herneemt hier bijna letterlijk de omschrijving waarmee God zich in Exodus aan Mozes presenteert (Ex. 34,6-7). Maar dat is hem te sterk. Hij is nu eenmaal een mens en geen God. Het is hem allemaal te veel en hij wil – voor de tweede keer! – sterven.

Pas nu weten wij wat er, sinds zijn vlucht, in Jona omging. Ook al heeft hij in zijn doodsgevaar daverend gebeden, zijn retraite in de vis heeft hem wel weer aan zijn opdracht gezet, maar heeft in de diepte zijn kijk op zichzelf, op de anderen en op God niet veranderd. Net zoals de bekering van zijn medeopvarenden in de storm hem niet tot andere gevoelens had gebracht, zo is ook de bekering van de stad voor hem geen uitnodiging om zichzelf te bekeren tot deze genadige God. Integendeel, hij wordt er kwaad om. Nochtans heeft hij zelf Gods genadige redding uit het diepste van de afgrond, uit de reeds toehappende dood nog maar pas mogen ervaren. Hier past Paulus' woord: 'Misken je Gods rijkdom aan goedheid en geduld en lankmoedigheid, en besef je niet dat Gods goedheid je tot inkeer wil brengen' (Rom 2,4). In het verhaal van de oudste en de jongste zoon met hun barmhartige vader, bij Lucas, vind je letterlijk dezelfde reactie terug: de oudste zoon wordt nijdig wanneer hij ziet hoe de vader de jongste ontvangt (Lc. 15,28). Waarom? Omdat hij niet kan aanvaarden dat het leven dat je krijgt niet het resultaat is van je verdiensten, maar zomaar een geschenk van je Schepper. Daarom wil hij niet 'naar binnen' gaan, die oudste zoon<sup>10</sup>.

Het verhaal eindigt waar het begonnen is, met het Woord van God: 'En zou ik dan niet begaan zijn met Nineve, de grote stad Nineve, waar zoveel mensen wonen, méér dan honderdtwintigduizend... En ook nog zoveel dieren?' (4,11). Dit Woord van God vat er meteen de kernboodschap van samen: de God van Israël is niet alleen de Schepper en de Heer van al wat bestaat, Hij is ook de Heer en Redder van alle volkeren. Hij is niet anders en handelt niet anders in Israël dan elders. Zijn zorg en houding van barmhartige redder tegenover Israël is één en dezelfde tegenover de andere volkeren. Vergeten wij daarbij niet dat Nineve niet alleen symbool staat voor de heidense wereld, de wereld van de zonde. Nineve is historisch gezien ook een vijand bij uitstek van Israël. Eén ding was naar traditioneel joodse overtuiging in elk geval zeker: als God het heil wil van zijn volk Israël, dan kan Hij toch alleen straffend optreden tegenover Israëls vijanden. Dat is eeuwenlang Israëls theologie geweest. Voor Nineve kon men dus alleen een goddelijke vergelding verwachten, in proportie met het enorme leed dat door Israël geleden was.

Het boek Jona getuigt met humor en diepte van deze fundamentele ontwikkeling in Israëls geloof. Het getuigt tegelijkertijd ondubbelzinnig van het geloof in het universele heilshandelen van God en van de moeilijkheid om zich vanuit een behoudend, particularistisch standpunt tot dit geloof te bekeren. Meteen is ook duidelijk

dat men nooit het universalisme van het Nieuwe Testament of van Jezus en de Kerk tegen het particularisme van Israël of het 'Oude' Testament kan uitspelen.

*Israël's God is not only the Creator and Lord of all that exists. He is also the Saviour of all people even of Israel's enemies like Nineveh. An universal perspective can already be found in the first testament.*

1 Om in te schatten hoe nieuw de positie van het boek Jona is, hoeft men er slechts enkele andere bijbelse passages over Nineve mee te vergelijken: Js 14,24-27; Sef 2,13-15 en vooral het boek Nahum dat helemaal aan de aanstaande val van Nineve gewijd is.

2 De zending van Elia (met wie Jona overigens raakpunten heeft, zij het uiteindelijk eerder als tegenbeeld van Elia) of Elisa naar het buitenland is van een andere orde (cf. 1 K 17,2-9; 1 K 19,15 en 2 K 8,7-15).

3 Zie bijvoorbeeld: Jes 12-23; Jer 25,14-38; 46-51; Ez 25-32; Jl 4; Am 1,3-2,16.

4 Zie bijvoorbeeld Jes 42,5-9; 45; 48.

5 Na de ballingschap is in Israël het geloofsbesef duidelijk doorgedrongen van de heerschappij van God, niet alleen over Israël maar over alle volkeren en over de hele kosmos. In *Deutero-Jesaja* is dat reeds aanwezig en zeer uitdrukkelijk in de boeken van *Ezra* en *Nehemia* en in het boek *Wijsheid*.

6 God dienen, zich aan Hem en zijn Wil toevertrouwen, dat is de betekenis van de bijbelse uitdrukking *God vrezen*. Het heeft niets te maken met angst hebben voor een ongenaakbare, wispelturige of wrede God!

7 De scherpe waarschuwing van Paulus, de apostel van de heidenen, aan het adres van zijn eigen Joodse geloofsgenoten in Rom 2,17-20 kan hier perfect op Jona (en de mentaliteit die hij vertegenwoordigt) worden toegepast.

8 De vergelijking met Sodom (Gn 19) is hier niet ver te zoeken. Net zoals Sodom is Nineve de stad van de zonde, die bij de Heer om vergelding roept (zie Gn 19,13 en Jon 1,3). Zoals er engelen gezonden werden naar Sodom om te verwitti-

gen, zo is ook Jona Gods bode. In beide gevallen is de dreiging: het verwoesten van de stad (Gn 19,21.25.29 en Jon 3,4). Tegelijk doet het geweld in Nineve (3,8) denken aan het geweld waar de aarde vol van is (Gn 6,11.13) als reden voor de straf van de zondvloed. In het verhaal van de zondvloed zijn de 40 dagen echter de tijd van de voltrekking van de straf. In Jona 4,4 zijn zij de tijd van uitstel, gegeven om zich te beke-

ren.

9 De uitdrukking doet denken aan Jr 36,3; Jl 3,1; Ex 32,14.

10 Zowel bij Jona als Lucas is het probleem niet de zonde van Nineve of de jongste zoon, maar wel de ergernis omwille van de barmhartigheid van God.

#### Jan Dumon

Studeerde Pedagogische Wetenschappen en Wijsbegeerte aan de K.U. Leuven en Theologie aan de Universita Gregoriana te Rome.

Hij is tot priester gewijd in 1969.

Hij was in Zaïre professor theologie aan het Interdiocesaan Groot Seminarie van de Kasai in Kananga (1971-1987). Vanaf 1978 tevens docent wijsbegeerte aan de Université Nationale du Zaïre.

Hij was in België van 1987 tot 1999 pastoor van de Universitaire Parochie van de K.U. Leuven en van 1991 tot 1999 tevens voorzitter van Broederlijk Delen.

Hij is sinds 1999 nationaal directeur van Missio. Vanaf 1 juli 2000 tevens directeur van het College voor Latijns-Amerika.

## **Steeds meer buitenlandse priesters**

Deze kop had onlangs *NRC Handelsblad* boven een bericht dat er vorig jaar drie buitenlanders als priester gestart zijn in het katholieke bisdom Haarlem in Nederland en dit jaar nog eens vier: twee Venezolanen, een Italiaan en een Braziliaan. Zij hebben gewoond op het seminarium in Nieuwe Niedorp, dat wijlen bisschop Bomers heeft opgericht en ze zijn opgeleid in Vogelenzang. Er verblijven nog vijftien mensen in opleiding, afkomstig uit Spanje, Peru, Ecuador en de Nederlandse Antillen. Ze moeten helpen om het grote tekort aan priesters in het bisdom Haarlem te doen verminderen.

Aan dit bericht kan toegevoegd worden dat met name in Wallonië in België ook Afrikaanse priesters werken afkomstig uit de Dem. Rep. Congo en uit Rwanda.

## **Eucharistisch congres St. Lucia**

De rooms-katholieke Antilliaanse bisschoppenconferentie hield van 17-21

mei een eucharistisch congres in het kader van de viering jubileum 2000 op Saint Lucia, waar de Hollanders rond 1600 een vestiging hadden (Vieux Port). Op zich niet zo spectaculair, maar de context is wel interessant.

De Antilliaanse bisschoppenconferentie (1957) bestaat uit de voormalige en ook wel huidige Engelse, Nederlandse en Franse gebieden: heel fragmentarisch, want Belize hoort erbij, evenals Bermuda, de Bahama's. De Franssprekende gebieden (Haïti hoort er niet bij) zijn tevens lid van de Franse bisschoppenconferentie. Er zijn verhoudingsgewijs grote bisdommen bij zoals dat van Castries, St. Lucia, waar 87% van de totale bevolking van 145.000 katholiek is, maar het bisdom Mandeville, Midden-Jamaica, heeft nauwelijks zesduizend katholieken op een bevolking van 500.000.

Er zijn vier provincies, namelijk die van Port of Spain (Trinidad) waar het bisdom Paramaribo, met dat van Willemstad (Antillen), Georgetown (Guyana) en dat van Bridgetown (Barbados) deel van uitmaken, verder de provincie van Kingston (Jamaica),

van Castries (St. Lucia) en de provincie van Fort de France (Martinique), samen 19 bisdommen. Het bisdom van de Maagdeneilanden van de USA is geassocieerd lid. Ongeveer drie miljoen samen op een totale bevolking van de Cariben van 30 miljoen, maar dan tellen Cuba, Haïti, Puerto Rico ook mee. Daar is natuurlijk nauwelijks wat eenheid in aan te brengen. Vieringen als een eucharistisch congres zijn een goed middel daartoe. De eilanden lijden aan insularisme (vinden de landen van het continent), de talen vormen een probleem en het transport is duur. Op politiek en economisch vlak zijn regeringen bezig met de Caricom, de Caribbean Community-idee. De periode van de eerste generatie 'inlandse', lokale bisschoppen raakt voor wat de Antilliaanse bisschoppenconferentie betreft, ten einde. Opvolging is vaak problematisch. Op zo'n congres blijkt dat er nog behoorlijk veel priesters en kloosterlingen uit den vreemde zijn, maar nu niet meer uit de voormalige moederlanden, maar bijvoorbeeld uit de Filipijnen, Argentinië, Nigeria, Kenia, Canada. Het eucharistisch congres had ook als gesprekstema: de context en de inculturatie. De regio heeft dan wel de 'islands in the sun', calypso, carnival, maar ook armoede, orkanen, en de lasten van de globalisatie. Het is pret en lijden samen. Op het gebied van de inculturatie zoeken mensen het verder dan het gebruik van steelbandmuziek in de liturgie. De regio is niet alleen Creools, maar ook Chinees, Hindostaans, Javaans, Libanees, inheems. Suriname is daar een integraal part van en wil op kerkelijk vlak

duidelijk de oriëntatie op het voormalig moederland wat afbouwen. Maar het proces van wederzijdse uitwisseling in de regio staat nog in de kinderschoenen: hoe kan het ook anders.

—*Joop Vernooij*

### **Evangelische Zendingsopleidingen**

Het blad In-Formatie van de (Nederlandse) Evangelische Zending Alliantie geeft een lijst van 33 zendingsopleidingen in Europa. Daarbij zijn er acht in Nederland, waaronder het Hendrik Kraemer Instituut in Utrecht en het Engelstalige Tyndale in Badhoevedorp. In België wordt alleen Heverlee vermeld en in Groot-Brittannië elf instituten waaronder het Oxford Centre for Mission Studies. (31e jaargang no. 3 juni-augustus 2000.)

### **Contextualisatie – Inculturatie**

De afdeling missiologie en evangelistiek van de theologische faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam heeft een literatuurlijst gepubliceerd over het thema contextualisatie en inculturatie van 20 pagina's. Deze lijst met boeken, scripties en artikelen is verkrijgbaar bij de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam. Tel. 020 444 6620.

### **Koreaanse zendelingen**

In Zuid-Korea zijn nu meer dan 11 miljoen christenen. In 1945 waren dat er 300.000. Het aantal Koreaanse zendelingen is ook explosief gegroeid tot meer dan 7000. De helft van hen

werkt in Aziatische landen, maar ook 8-9% resp. in Afrika, in Europa en in Latijns-Amerika. De meeste zendelingen hebben een predikantsopleiding en zijn uitgezonden door kerkelijke zendingen. Ze hebben allemaal in Korea al ervaring opgedaan in het stichten van nieuwe gemeenten. Ze hechten veel aan een intensieve gebedspraktijk en zijn zeer actief. De Koreanen hebben bij hun werk te maken met een aantal specifieke problemen.

– Ze komen uit één cultuur met één taal en hebben het dus regelmatig moeilijk met acculturatie.

– Hun achtergrond is in het shinto-denken een autoritair leiderschap.

– Hun kinderen krijgen vaak na een periode in het buitenland problemen met Koreaans vervolgonderwijs.

– De Koreaanse levensstijl verplicht hen voor hun ouders te zorgen. Hoe dat te doen wanneer je als zendingarbeider elders werkt?

– De economische recessie maakt dat de financiering van het zendingswerk ook moeilijker is geworden.

– Tenslotte zit iedereen te wachten tot de grenzen van Noord-Korea opengaan om daar grote evangelisatiecampagnes te lanceren.

Deze gegevens komen uit een door Klaas Huizinga geschreven artikel in In-Formatie, het periodiek van de Evangelische Zendingen Alliantie 31e jaargang, juni-aug, 2000, p. 4-7.

### **De beste speech in vijftig jaar**

De vijfjarige assemblee van de Gemeenschap van Kerken van Indonesië (PGI), waarop 74 kerken bij-

een waren in april op Kalimantan en die ook werd toegesproken door president Wahid, haalde de Indonesische televisie niet. Christenen worden in onze dagen naar de rand van de samenleving gedrukt.

Secretaris-generaal Bas Plaisier van de SOW-kerken in Nederland, die zelf zendingarbeider op Sulawesi is geweest, bood in zijn toespraak verontschuldigen aan voor het koloniale christendom van het verleden.

Hij zei onder andere:

*‘Ten eerste lieten we ons als kerken en zending in Nederland soms te zeer drijven door exclusivisme. Daardoor hebben wij vaak de scheiding tussen christenen en moslims breder gemaakt. Wij hebben vroeger vaak te weinig nadruk gelegd op de noodzaak om datgene te zoeken wat moslims en christenen verenigt. Vaak hebben we het evangelie te exclusief gebracht, waardoor de moslims in Indonesië zich buitengesloten voelden. In de huidige tijd zien we in Indonesië nieuwe pogingen om goede relaties te zoeken met moslims en hun organisaties. Aan deze activiteiten zouden wij graag willen deelnemen. Ten tweede voelden in de koloniale tijd veel Nederlandse christenen zich superieur aan Indonesische moslims en vormden zij organisaties, die de christelijke samenleving afschermden van die van de moslims. Dit was ook in het koloniale bestuur aanwijsbaar. Daardoor hebben christelijke kerken in Indonesië te maken met een erfenis waarvoor zij vaak gezien worden als ‘van Hollandse kleur’, hoewel dit in werkelijkheid natuurlijk niet zo is. Het boek van dr. Ngelow over de rol van christenen in de vrijheidsstrijd laat dit helder zien. Voor deze erfenis van ‘Nederlandse kleur’, die tot op de dag van vandaag de positie van de kerken*

*in Indonesië en haar relatie tot de islam als een spook achtervolgt, bieden wij u onze verontschuldiging aan.*

*Ten derde hebben wij als kerken in Nederland onszelf vaak gezien als de 'echte christenen' met een theologische en geestelijke status van de bovenste plank. We gedroegen ons alsof wij rijk zijn in het verstaan van het Evangelie, terwijl in werkelijkheid we vaak arm waren. Wij – als Nederlandse zendingsarbeiders – hebben onszelf vaak beschouwd als vooruitstrevend met een diepe theologie en spiritualiteit, terwijl wij juist in Europa slecht in staat zijn om het Evangelie te verkondigen aan de miljoenen mensen, die Christus niet kennen. Ik vraag u daarvoor om vergeving.'*

...

De voormalige leider van de Batakkerk, dr. Nababan, reageerde tegenover dr. Plaisier na deze toespraak met: 'Dit was de beste toespraak van een Hollander, die ik in vijftig jaar gehoord heb.'

– CW

## **Missie 2000**

Op initiatief van het documentatie- en studiecentrum van de missionaire religieuze instituten in Rome werd begin april in Rome een congres georganiseerd met als titel 'Missie 2000'. Zes theologen van alle zes de continenten probeerden daar voor 200 deelnemers de missionaire opdracht voor de 21e eeuw te verwoorden. Het wordt de eeuw, waarin mensen uit het Zuiden de missionaire opdracht inhoud zullen geven. Er zal ook gesleuteld gaan worden aan te westers geworden structuren van de kerk.

De jezuïet Michael Amaladoss stelde dat dialoog geen kwestie van strategie

is voor de kerk van Azië, maar de inhoud zelf van de missie.

Uit Afrika kwam er een appèl van de protestantse Mercy Oduyoye uit Ghana, terwijl de Braziliaanse bevrijdingstheologe Maria Carmelita de Freitas pleitte voor een solidaire kerk als een profetische tegenstem tegen de algemeen wordende religie van de mammon.

Uit Amerika was er als spreker dr. Robert Schreiter en uit Duitsland prof. Peter Huenermann, die voor Europa nieuwe vormen van kerkzijn nodig achtte omdat gesecculariseerde mensen geen boodschap meer hebben aan het oude hiërarchische instituut. Sedos brengt in oktober het verslagboek uit van deze conferentie. Het blad ID geeft in Nederland verslagen van de lezingen in de nummers van mei en juni.

– ID

## **Oogstmaand in Utrecht**

Na de promotie van Pauluskerk-dominie Hans Visser uit Rotterdam, in februari, waren er in juni niet minder dan drie missiologische promoties bij prof. Jan Jongeneel. Op 6 juni promoveerde Michael Winston Goheen uit Toronto, Canada, op een dissertatie over de missionaire ecclesiologie van bisschop Leslie Newbiggin. Op 15 juni waren er twee promoties. Christopher David Harley (nu bij Trinity College in Singapore) schreef een geschiedenis van de verschillende missionaire opleidingen in Engeland, die in 1971 bijeenkwamen in het All Nations Christians College, dat nu in Londen is gevestigd. Op diezelfde dag was er een 'herhalingspromotie' van dr. Jan

Aritonang, die in 1987 in Jakarta promoveerde op een studie over de onderwijsactiviteiten van de zending in Batakland, Indonesië. Omdat die studie werd verricht onder verantwoordelijkheid van de in Indonesië niet als academische instelling erkende *Southeast Asia Graduate School of Theology* (reizende tussen Singapore, Malaysia, de Filipijnen en andere landen), werd de verdediging in Utrecht overgedaan en met succes.

– Karel Steenbrink

### **Inculturatie in Canada**

Gedurende de maand juli heeft in Friesland de grootste reünie ooit van geëmigreerde Friezen plaatsgevonden. Er kwamen vele duizenden uit Canada en Australië, maar ook uit Amsterdam en Breda.

Als opmaat voor Simmer 2000 is er in Leeuwarden door het *Friesch Dagblad* en de Fryske Akademy een drukbezocht congres gehouden over de vraag: Is God ook geëmigreerd?

Immers, Canadese Friezen die hier op bezoek komen, vinden ons maar vrijzinnig zo niet ongelovig geworden, terwijl mensen hier hun familie in Canada verwijten oerconservatief te zijn.

In het nieuwe congrescentrum van de Fryske Akademy 'It Aljemint' vertelde de Canadese theoloog van Groninger komaf dr. George Vandervelde hoe het zat en zijn antwoord was missiologisch correct. De Friezen en andere Nederlanders waren naar Canada getrokken met materiële ambities, maar ook met hun geestelijke bagage. En ze hadden daar moeten leren leven en werken en geloven in heel andere

omstandigheden dan in Friesland. In hun acculturatie waren twee elementen belangrijk geweest: de kerk als gemeenschap, waarin je je persoonlijk aangesproken voelt. Dus hadden ze een tic gekregen van evangelikaal geloven. En verder waren ze door Kuyper beïnvloed gereformeerden gebleven door zich in Canada ook als christen te gaan bemoeien met allerlei ethische en maatschappelijke problemen. Christus was immers Heer over alle aspecten van het leven. Daarom waren ze naast hun lidmaatschap van de Evangelische Alliantie ook toegetreden tot de Canadese Raad van Kerken, waar ze samen met oecumenische kerken en de katholieken zich bezighouden met ethische vragen rond abortus, gentechnologie, enzovoort.

En waarschijnlijk was alleen de vraag hoe materiële welvaart te combineren met de eisen van Christus in Canada even moeilijk als in Nederland.

Vandervelde maakte daarbij in de discussie een interessante opmerking: een volk in Afrika mag, ja moet zelfs, een eigen inculturatie tot stand brengen van het Evangelie, maar wanneer Nederlanders naar de andere wereld van Canada emigreren, worden zij, wat hun geloof betreft, achtervolgd met Nederlandse maatstaven. Alsof de noodzaak tot inculturatie voor hen niet geldt.

Op het congres 'Is God ook geëmigreerd' kreeg dr. George Vandervelde antwoorden van dr. Harry Kuitert, dr. Anton Houtepen, dr. Jurjen Beumer en dr. Eep Talstra, aangevuld met sociologische informatie van dr.



Lammert Jansma.

Een speciale uitgave van het *Friesch Dagblad* met samenvattingen van alle teksten van dat congres kan aangevraagd worden voor f 10.-, verzendkosten inbegrepen, bij:

Friesch Dagblad, Postbus 412, 8901 BE Leeuwarden.

Tel. 058-2987654; e-mail; [fd@frieschdagblad.nl](mailto:fd@frieschdagblad.nl)

– Ype Schaaf

### Rome en Missie

Paus Pius XI (1922-1939) heeft in 1926 de voorlaatste zondag van oktober ingesteld als missiezondag, met als doel om gebed, enthousiasme en fondswerving ten bate van de wereldwijde missionaire beweging te bevorderen. In het uitgekende programma van het Jubileejaar 2000 is daarom door het Vaticaan de week voorafgaande aan 22 oktober helemaal aan de missionaire animatie gewijd. Dat begint met een Internationaal Missiologisch Congres, waarvoor de voorbereidingen al enkele jaren geleden werden begonnen. Apart hiervoor heeft de 'Universiteit van de Propaganda Fide', de Urbaniana Universiteit (opgericht door Paus Urbanus VIII in 1627), een apart congrescentrum gebouwd en werd in 1999 door missiologen van die universiteit de IACM, *International Association of Catholic Missiologists* opgericht.

Overigens zijn op de missiologische conferentie die IACM van 17-20 oktober organiseert niet alleen veel prelaten en katholieke missiologen uitgenodigd (onder wie Karotemplal als belangrijkste organisator, maar ook Nyamiti en Jan Gorski): op de lijst van hoofdspre-

kers staan ook protestanten als John Mbiti en Gerald Anderson. Het hoofdthema is als bij de IAMS-conferentie van januari 2000 de christologie: 'Wie zeg jij dat ik ben? (Mat. 16:15).

Missiologische en missionaire antwoorden in de context van religies en culturen.' Volgens ingewijden moet het slotpanel de actie ondersteunen die Karotemplal al enkele jaren voert tegen de volgens hem te liberale theologie die de uniciteit van Christus niet overtuigend genoeg uitdragen.

Daarvoor worden dan misschien ook wel die protestantse wapenbroeders ingehuurd.

– Karel Steenbrink

### The History of Christianity in Indonesia

Op initiatief van dr. Karel Steenbrink, IIMO, werd in Utrecht van 19-23 juni de Expert Meeting *Developing a Format for the History of Christianity in Indonesia* gehouden. Doel van deze bijeenkomst van achttien deskundigen, waarvan zeven uit Indonesië, zes uit Nederland, twee uit Duitsland en uit de Verenigde Staten en Nieuw-Zeeland telkens één, was het maken van een opzet voor een oecumenische, in het Engels geschreven geschiedenis van het christendom in Indonesië, die ook voor mensen die met dat land niet vertrouwd zijn, goed leesbaar is.

De conferentie was een spannend, zelfs wel eens dramatisch gebeuren. Van de Ambonese deelnemer, dr. Mesakh Tapilatu werd niet alleen de universiteit, maar ook zijn eigen woonhuis binnen dat complex op donderdag 22 juni in brand gestoken. Hij kon nog wel contact krijgen met vrouw en kind, die

waren uitgeweken naar een 'veilig adres' op een kilometer afstand! Dat zijn dus Serajewo-toestanden. Prof. Azyumardi Azra, rector van de Staatsacademie voor Islamwetenschappen van Jakarta, zette de toon met een goed academische voordracht: 'The Race between Christianity and Islam Reconsidered', waarin allerlei theorieën op een rij werden gezet en degelijk besproken, vooral over de rivaliteit tussen Portugal en Atjeh enerzijds (waarbij Atjeh als centrale staat sterk bleek) en anderzijds Ternate/Tidore, toen even versnipperd als nu in fracties en kleine belangen, waardoor de Portugezen en later de Nederlanders daar de macht konden grijpen. Verkondiging en acceptatie van het christendom is nu eenmaal niet gescheiden te zien van de politieke en commerciële relaties. Veel aandacht werd ook gegeven aan mechanismen waardoor (delen van) de christelijke boodschap juist niet werden geaccepteerd, of slechts ten dele. Prof. Rita Kipp, een Amerikaanse, die een groot boek over het begin van de Karo-missie schreef, had ook een zeer goed verhaal over de sociologische basis van de opkomst van de evangelikalen en pinkstergemeenten, naast het meer institutionele verhaal van dr. Jan Aritonang uit Jakarta. Al bijeen een prachtige bijeenkomst met achttien zeer uiteenlopende deelnemers, die over twee jaar moet uitlopen op een mooi boek!

– Karel Steenbrink

### **Symposium afscheid prof. Hoedemaker**

Ter gelegenheid van het afscheid van

prof.dr. L.A. (Bert) Hoedemaker wordt door het IIMO en het Hervormd Theologische Wetenschappelijk Instituut, afd. Groningen, een symposium georganiseerd in de Nieuwe Academie, Radesingel 50 te Groningen op 16 oktober van 10 tot 17 uur.

De hoofdsprekers zijn prof.dr. Kosuke Koyama uit Minneapolis in de VS en prof.dr. Werner Ustorf uit Birmingham in Engeland.

Het thema is: World Christianity reconsidered; questioning the questions of ecumenics and missiology. Inlichtingen en aanmelding: e-mail d.t.vos@theol.rug.nl

### **Symposium 300 jaar Zinzendorf**

In het Slot Zeist spreken op 16 november a.s. dr. Helmuth Bintz over het leven en denken van Zinzendorf en prof. Pieter Holtrop uit Kampen over de actuele betekenis van de inspiratie van Zinzendorf.

Het symposium, dat van 13.30-17.45 wordt gehouden, staat onder auspiciën van het ZZG, de NZR en het IIMO. Er wordt in het Slot Zeist ook een tentoonstelling gehouden: Zinzendorf in Zeist.

Inlichtingen en aanmelding: ZZG Voorlichting en Educatie, Postbus 19, 3700 AA Zeist. Tel. 030-69 27 180.

**F.P.M. Jespers (red.), Het christendom en de vele andere godsdiensten,** Nijmegen: Theologische Faculteit [Theologische Cahiers KU Nijmegen 55], 109 p., ISBN 90 75934 09 4, NLG 12,50

De door het Vaticaan ingestelde *Internationale Theologische Commissie* publiceerde op 30 sept. 1996 een document over 'Het christendom en de godsdiensten', waarover op 12 juni 1998 een studiedag werd gehouden. Deze bundel is daarvan het resultaat. De zes auteurs tonen aan dat de tijd van *Roma locuta causa finita* royaal voorbij is. Het document wordt loyaal, maar ook kritisch bekeken. Allereerst wordt het herhaaldelijk geprezen: de tijd van absoluut exclusivisme is voorbij. In het document wordt hier ook ronduit ontkend dat er alleen heil is binnen christendom of rooms-katholieke kerk. De afwijzing van de tegenpool, het pluralisme, wordt met minder enthousiasme ontvangen. In het algemeen vinden de Nijmeegse beoordelaars dat er in feite een karikatuur van het 'pluralisme' wordt neergezet. Toine van den Hoogen ziet het als een traditionele Vaticaanse strategie: men creëert een coherent geheel van leerstellingen (zonder ook maar een van de foute auteurs bij name te noemen of expliciet te citeren) en dat geconstrueerde geheel wordt dan fors afgewezen. Zo ook Frans Jespers: 'Ik vraag me af welke theoloog zo'n homogeniserend pluralisme nastreeft, dat verschillen zou elimineren. In wiens geschriften komen we dit tegen? In elk geval niet in die van Edward Schillebeeckx, Raimon Panikkar of Hans Küng, John Hick of Paul Knitter of in die van de theologen achter de Aziatische bisschoppensynode' (p. 27). De theologen kiezen uitdrukkelijk voor de inclusieve zienswijze: er is waarheid en heil buiten het zichtbare christendom, maar niet buiten Christus. Probleem hierbij is dat het christendom dan buiten 'de religies' wordt gesteld en daar hebben de godsdienstwetenschappers veel problemen mee. Het christendom kan natuurlijk ook niet als een ongedeeld homogeen blok gezien worden. Naast erkenning van veelheid, heil én onheil, waarheid én onwaarheid en bedrog binnen het concrete christendom, moeten wij ook bij de ontmoeting de andere religies concreet zien, aldus het pleidooi van godsdienstwetenschapper Paul van de Velde. De

*theologia religionum generalis* dient dus voorafgegaan te worden door een *theologia religionum specialis* om het in gewoon Latijn te zeggen.

– Karel Steenbrink

**Ton Vink, Indiase levensbeschouwing.** Serie levensbeschouwingen, Leende: Damon, 2000, 96 p., ISBN 90 5573 090 4, NLG 21,50

Dit handzaam en heel fraai geïllustreerde boekje van 96 bladzijden geeft een snelle inleiding in Indiaas denken en doen. Het voorwoord wijst erop dat het in de globaliserende wereld goed is kennis te nemen van leven en denken van andere volken. Allereerst komt dan het huidige India aan de beurt met haar oude historie, Arabische invallen, Engelse kolonisatie, onafhankelijkheid en economische en culturele problemen. Dan volgt de behandeling van het Indiase denken, vooral ook thematisch. En vooral de Indiase godenwereld, de feesten en gebruiken, de traditionele dans en muziek. Tenslotte geeft Vink aandacht aan het hindoeïsme (vooral van Surinaamse signatuur) in Nederland. De publicatie heeft aan het eind drie bladzijden begrippenlijst. Als inleiding zeer aantrekkelijk, ook voor schoolgebruik en vormingswerk vanwege de verdiepingsopdrachten. Op bladzijde 90 moet hindoestaanse (wij gebruiken in Suriname altijd het woord Hindostaans) tempel wel hindoetempel zijn.

– Joop Vernooij

**Ton Vink, Chinese levensbeschouwing.** Serie levensbeschouwingen. Leende: Damon, 2000, 64 p., ISBN 90 5573 095 5, NLG 16,50

Ton Vink geeft in deze publicatie een globaal inzicht in het Chinese denken en doen. Hij schetst eerst het China van nu met haar historie van dynastieën, nationalisme en communisme en de actuele toestanden. Dan komt het Chinees universalisme aan de orde met een uitweiding over de kosmos, *yin* en *yang*, harmonie, de rituelen en de gezaghebbende teksten. Het overzicht van het Chinese denken gaat in op de leer van Confucius, Mencius, Boeddha, zen, tantrisme en Tibetaans boeddhisme, Chu His, Wang Yang-ming. Deze presentatie sluit af met de behandeling van de Chinese godsdienst, taal en cultuur. De laatste pagina (62) heeft een begrippenlijst. Hier zou een korte behandeling van het denken en doen van de Chinezen in Nederland, zoals in de publicatie over de *Indiase levensbeschouwing*, best op zijn plaats geweest zijn. Deze uitgave bestaat uit tekst en verdiepingsopdrachten. Bruikbaar voor het vormingswerk en erg aantrekkelijk met fraaie illustraties.

– Joop Vernooij

**Marius Noorloos, Leven uit de Bron. Via geloofsontwikkeling naar gemeenteopbouw, Kampen 2000, 101 p.**

Nog hoor ik Leslie Newbiggin spreken tot de SoW-triosynode van 1978, toen van links tot rechts geloof in de maakbaarheid overheerste: 'De enige zorg voor de ranken is te blijven in de Wijnstok. Doen zij dat, dan is de vrucht verzekerd; doen zij dat niet dan is alle actie tot onvruchtbaarheid gedoemd.' Vandaag dringt het besef door dat zending niet ons privé-programa is, maar alles te maken heeft met het zijn van een christelijke gemeenschap, die leeft uit Gods initiatief en weet heeft van het geheim. De kerk niet als mierenhoop, maar als een kudde schapen die verkwikking vindt aan rustige wateren.

Marius Noorloos, gereformeerd predikant voor missionaire gemeenteopbouw, schreef vanuit deze inzet een inspirerend cursuswerkboek. Het gaat uit van de samenhang tussen geloofsontwikkeling en gemeenteopbouw, omgang met God en ontwikkeling van beleid. Is die samenhang zoek, dan verzwakt de identiteit van de kerken en worden ze onaantrekkelijk. De drieslag van de cursus is: betrokkenheid bij de Heer, betrokkenheid bij elkaar als zijn volgelingen en betrokkenheid bij zijn werk in de wereld. Terug naar de kern: een bron *krijgen* om zo een bron te *worden* (Berkhof). Een heilzaam accent na decennia van verschalend activisme.

Er zijn een aantal klippen waarop de cursus met zijn nadruk op de binnenkant zou kunnen stranden. Missionaire gemeenteopbouw mag niet toegeven aan tendensen van egotripperij en emotionalisering. Een ander gevaar is dat de cursus wordt aangevend in krampachtige overlevingsstrategieën, waarbij de kerk er uitsluitend is voor haarzelf. Zijn de geschriften van het Nieuwe Testament niet geboren uit de missionaire praktijk van de vroege kerk? Theologie en missiologie zijn in feite niet te scheiden. Wellicht moet de gelijktijdigheid van de elementen die de drieslag vormen nog meer worden benadrukt.

Het gebeurt weinig dat visie en programma's voor gemeenteopbouw lokaal in *oecumenisch* kader worden uitgewerkt. Juist wanneer we in missionair perspectief leren denken, kan het gebeuren dat de Geest ons wegtrekt uit onze eigen toko's en gevestigde posities om ons te brengen in een nieuwe weg waarin wij elkaar niet langer meten in termen van vooroordelen en concurrentie, maar wij in besef van complementariteit als leden van het ene lichaam van Christus ons oefenen in deelname aan de ene zending van God tot heil van de wereld. Daarom dus: samen 'toegroeien naar hem die het Hoofd is, namelijk Christus' (Ef. 4:15).

– *Wout van Laar*

**Markus Bükler, Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika, (Praktische Theologie im Dialog, 18), Freiburg (Schw.), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1999, 437 p.**

Voorliggend werk is geen formeel missiologische studie, maar een pastoraaltheolo-

gisch proefschrift dat de Europese (Duitstalige) discussie omtrent Evangelie en cultuur of de 'inculturatie' wil verrijken door in gesprek te gaan met de praxis van inculturatie, zoals die in het Zuiden, met name in de indigene wereld van Latijns-Amerika, zich ontwikkelt en er de theologische reflectie voedt. Dat gebeurt met de methode van 'ökumenisches lernen' – waarvan de methodologische problematiek uitvoerig besproken wordt. Bovendien wil de auteur in die voorbeelden van 'bevrijdende inculturatie' zo mogelijk criteria voor de inculturatie van het Evangelie in Europa ontdekken, met andere woorden het paradigmatisch karakter van de bevrijdende inculturatie voor het christelijk handelen ook in Europa verder op het spoor komen.

De eigenlijke gesprekspartners in dit onderzoek zijn de Chileense theoloog Diego Irarrázaval die reeds 25 jaren in Peru werkzaam is, en de Duitse missioloog Paulo Suess die sinds 1966 in Brazilië actief is in de indigene pastoraal en de missiologie. Deze twee theologen hebben met elkaar gemeen dat zij zelf niet behoren tot de indigene volkeren waarvan zij de bevrijdende inculturatieprocessen begeleiden. Zij zijn wel 'grensgangers' tussen indigene en niet-indigene culturen.

In een eerste, erg uitgebreid deel wordt de situatie geschetst waarin de Latijns-Amerikaanse indigene volkeren zich bevinden met betrekking tot de evangelisatie. Dit gebeurt vooral op grond van de beschrijving en de analyse die de twee theologen daarvan gemaakt hebben. Wat Suess betreft, betekent dit echter, dat de analyse gemakkelijk gefixeerd geraakt op discussies die in de Duitse theologische wereld aan de gang zijn. Bijvoorbeeld, wanneer de vraag aan de orde komt, hoe de aanwezigheid van het christendom bij de indigene volkeren kan gelegitimeerd worden, of hoe het lijden van de anderen kan herinnerd worden. In de geschriften van Irarrázaval (en J. Estermann) meent M. Bükler voorbeelden van de concrete praktijk van de inculturatie bij de indigene volkeren te ontdekken, speciaal waar het gaat om die intrinsieke verwevenheid van godsdienst en het concrete leven van alledag, en de verstrengeling en het naast elkaar bestaan van het Andes-denken en het christelijk geloof. Vervolgens wordt systematisch onderzocht welke inculturatieprocessen zich voorgedaan hebben en voordoen in de 'lebensweltliche Theologie' van de Aymara's. In het laatste, even systematische hoofdstuk wordt nagegaan welke uitdagingen er uitgaan van de bevrijdende inculturatie-praktijk en reflectie voor een geïncultuureerde christelijke theologie. Hierbij komen heel wat aspecten van 'inculturatie' aan bod zoals die in Europa aan de orde gesteld worden. Markante conclusies levert dit omvangrijk onderzoek eigenlijk niet op. Daarentegen is de uitvoerige en systematische analyse van zovele aspecten van de Latijns-Amerikaanse inculturatieproblematiek vanuit de Duitstalige pastoraaltheologie, een reële verrijking voor de reflectie daarover zowel in Europa als in Latijns-Amerika.

Toch lijkt me dat Latijns-Amerikaanse inculturatieproblematiek te weinig als 'praktijk' aan bod gekomen is in dit onderzoek. Te vlug wordt de stap van 'praktijk' naar

'theologie' gezet, en omgekeerd wordt te gemakkelijk aangenomen dat de bevrijdende inculturatiethologie in Latijns-Amerika ook een reflectie is op – en een reflectie van – een bestaande praktijk van bevrijdende inculturatie. De overmachtige aanwezigheid van de Duitstalige theologie in dit werk zal daar niet vreemd aan zijn. Deze mag ons echter niet doen vergeten dat Latijns-Amerika het continent is, waar de missiologische en pastorale reflectie over Evangelie en cultuur tot nog toe de minste aandacht gekregen heeft, en waar de pastorale en theologische discours daarover gemakkelijk in fraseologie vervalt. Bovendien releveert Bükler te weinig dat met name ook de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie tot voor kort het thema van de cultuur met tegenzin en eerder negatief behandeld heeft, en de problematiek van 'inculturatie' lang van haar agenda geweerd heeft. In de concrete pastorale praktijk is inderdaad de relatie tussen 'bevrijding' en 'inculturatie' niet zo harmonieus als men uit Irarrázavals geschriften zou kunnen besluiten. Overigens krijgt het toch wel behoorlijke verschil dat tussen Irarrázaval en Suess bestaat, in hun benadering en systematisering van deze problematiek, te weinig de nodige aandacht.

Maar het was de bedoeling met hen in gesprek te gaan vanuit en omwille van de inculturatieproblematiek zoals die in Europa zich aandient. Welnu, dit uitvoerig gesprek met de 'grensgangers' Irarrázaval en Suess heeft duidelijk stimulerend gewerkt om die problematiek in haar theoretische complexiteit en als uitdaging verder in te schatten. En dit maakt deze oefening in 'ökumenisches lernen' tot een waardevol werkstuk.

– *Frans Damen*

**Moslims in de lekenstaat. Het recht van moslims mee vorm te geven aan de Europese samenleving,** Nevele: Herman De Ley <herman.deley@rug.ac.be>, 2000, 42 p., ISBN 90 5796 006 0, 250 Bf

Het Centrum voor Islam in Europa (C.I.E.) van de Rijksuniversiteit Gent brengt sinds 1998 regelmatig 'C.I.E.-Cahiers' op de markt. In deze reeks verscheen zopas nr. 6 omtrent moslims in de lekenstaat, aan de hand van Heiner Bielefeldt, wetenschappelijk medewerker aan het Instituut voor Interdisciplinair Onderzoek over Conflict en Geweld aan de Universiteit van Bielefeld. Hij is sedert vele jaren betrokken bij dialooginitiatieven tussen christelijke kerken en moslimgemeenschappen in Duitsland.

De lekenstaat of het secularisme wordt door de auteur gedefinieerd en verdedigd, niet als een particularistische, antireligieuze vooruitgangsideologie, maar als een juridisch-politiek principe. Dit secularisme is vitaal voor elke democratische rechtsstaat, dat wil zeggen voor elke staat die de vrijheid van godsdienst en overtuiging hooghoudt als een fundamenteel mensenrecht. Hieruit volgt dat de gelijkberechtiging van moslimgelovigen in onze samenleving, verre van de scheiding tussen 'staat' en 'kerk' in gevaar te brengen, in werkelijkheid een *conditio sine qua non* is, willen wij de legitimiteit vrijwaren van de rechtsstaat als zodanig.

Via een kritiek op de visie dat het secularisme een exclusief westers, want christelijk 'erfgoed' is, en op Huntingtons culturalistisch doemscenario ('clash of civilizations'), wordt door de auteur beargumenteerd dat niet-christelijke minderheden, en in het bijzonder de moslims, wel degelijk bij machte zijn, én de kans moeten krijgen om dit politieke secularisme te begrijpen en te waarderen vanuit hun eigen religieuze en intellectuele tradities. Hij gaat hierbij in op de standpunten van een aantal belangrijke, zowel radicale als liberale spraakmakende auteurs in de moslimwereld. Ondanks praktische problemen en het nog altijd heersende wederzijdse wantrouwen moeten moslims betrokken worden bij de maatschappelijke dialoogprocessen en dat geldt ook voor de aanhangers van meer radicale stromingen in de islam. Middels hun gelijkberechtiging moeten Europa's moslims aldus in de gelegenheid worden gesteld mee vorm te geven aan wat ook hun samenleving is. 'Wie daarin een gevaar ziet voor de seculiere rechtsorde, heeft niet begrepen waar het de lekenstaat om te doen is,' aldus de slotzin van de auteur.

– Noël Salazar Medina

## KORTE SIGNALERINGEN

Het Franstalige 'Mission de l'Eglise' dat zich een 'revue trimestrielle de formation' noemt, geeft onder eindredacteurschap van de Malinese theoloog Pierre Diara geïllustreerde supplementen – dossiers – uit van 80 bladzijden.

Bij no. 120 van juli 1998 is dat 'Christologies africaines' met onder andere artikelen van Cyprien Mbuka en Eugene Uzukwu.

Bij no. 122 van januari 1999 is dat 'Christologies latino-africaines' waarin zowel de Christus van de bevrijdingstheologie als die van de indiaans-christelijke reflectie aan de orde komt.

No. 124 van juli 1999 'Christologies asiatiques' I en bij no. 128 van juli 2000 'Christologies asiatiques' II.

Bij de Aziënummers was er een openingsartikel van Micael Amaladoss, die de samenstelling ook gecoördineerd heeft.

De nummers kosten 40 Franse franken en zijn te bestellen: 199 Boulevard du Souverain, 1160 Brussel België 34.

Missio Nederland en Solidaridad hebben samen een boekje uitgegeven onder de titel *De andere kant van Mexico*.

Het telt vier hoofdstukken. Een over de Mexicaanse samenleving en geschiedenis; een over de kerk van de armen en verder nog twee over indiaans verzet en indiaanse spiritualiteit en over duurzame economie.

Het boekje kan aangevraagd worden bij Solidaridad in Utrecht: tel. 030 272 0313; fax 030 272 0194 en e-mail: solidaridad@antenna.nl



In de Allerwegenreeks van de NZR in Nederland zijn twee nummers verschenen: Een grotendeels door in Nederland wonende Zuid-Molukkers geschreven no. 37, 31e jaargang 2000 met als titel: *Een oorlog tussen broeders op de Molukken* met achtergrondinformatie over het conflict tussen christenen en moslims op de Molukken in Indonesië.

Dit nummer is als achtergrondinformatie naar de hoofdredacties van alle nieuwsmedia van Nederland gestuurd en ook naar alle leden van de Tweede Kamer en naar alle bij het Indonesiëbeleid betrokken ministers in Den Haag.

Verder is nummer 38 van het jaar 2000 gewijd aan 300 jaar Zinzendorf, de man van de Hernhutters en de Broedergemeente, die beschouwd wordt als de vader van de moderne protestantse zending.

Er wordt verteld wie hij was en wat zijn visie inhield, terwijl ook zijn betekenis voor kerk en zending vandaag hier en ginds aan de orde komt.

De Allerwegenreeks van brochures van 48 pagina's wordt uitgegeven door Kok in Kampen, Postbus 5018, 8260 GA Kampen, tel. 038 339 25 30. Een abonnement van vier nummers per jaar kost f 44,50 per jaar. Losse nummers zijn te bestellen voor f 13,50.

— Ype Schaaf

## **Uit de internationale missiologische tijdschriften**

In de jaargang 40 (1999) van *Verbum-SVD* komen een reeks klassieke missiologische thema's aan de orde. Vooreerst signaleert E. Mantovani (5-24) enkele aspecten van het zendingsbewustzijn van Israël met betrekking tot de bio-kosmische religieuze ervaringen van de omringende volkeren. B. Volkwein heeft een reeks oudtestamentische teksten verzameld (83-96) betreffende het religieuze particularisme en universalisme. K.J. Rivinius (351-357) bespreekt de betekenis van de missie-encycliek *Maximum Illud*, die na de Eerste Wereldoorlog verscheen. De verhouding tussen misie en cultuur komt aan bod in P. Neuners evaluatie (359-370) van het (vaak gewraakte) proces van hellenisering van het christendom. Verder is er H. Bettschneiders studie (235-249) van het thema geloofskennis en cultuur in de Encycliek *Fides et Ratio*. J.C. Piepke (43-51) belicht andermaal het noodzakelijk dynamische karakter van het inculturatieproces. J. Salmen (271-283) onderzoekt de betekenis van de interculturele filosofie als hermeneutiek, en weidt vervolgens uit over het gebroken of gefragmenteerde van het postmoderne Europese zelfbewustzijn (371-385). Het thema van de interreligieuze dialoog wordt voorgesteld door A. Michalek (401-411) in een status quaestionis van de theologie van de godsdiensten en de uniciteit van Christus. H. Bettschneider (25-41) van zijn kant biedt een kritische uiteenzetting over de waarheid in de interreligieuze dialoog zoals dit thema behandeld wordt door de pluralistische theologie van de godsdiensten.

Nog in *Verbum-SVD*, 1999, constateert E. Mantovani (221-233) vanuit de

Maleisische mythologie dat de encycliek *Fides et Ratio* gelimiteerd is door het specifieke perspectief van de meta-kosmische godsdiensten en de afwezigheid van dialoog met kosmische godsdiensten. T. Sundenmeier (137-153) verduidelijkt de begrippen tolerantie en dialoog vanuit het verschil en het samenleven tussen islam en christendom. Uit Latijns-Amerika komt een interessante studie van J.F. Gorski over de oorsprong en de betekenis van de 'Teologia india' (55-74). L.M. Rodriguez vertelt over de 'pastoral indigena' onder de Mapuches in Santiago de Chile (75-82), en J.P. Piepke bespreekt in een verhelderende studie (425-438) de verschillende dimensies van de volksreligiositeit en de missionaire uitdaging die deze vertegenwoordigt. Uit Azië brengt H.H. Kroeger een enthousiast rapport omtrent de missionaire dimensie van de Bisschoppensynode voor Azië die in 1998 gehouden werd (329-337). Z. Wesolowski tast even de instelling van de Chinezen tegenover godsdiensten af, tot en met het 'cultuurchristendom' (169-186). Met betrekking tot Afrika doet W. Eggen (107-135) een uitgebreid en kritisch antropologisch en theologisch onderzoek naar 'Gods familie' dat als ecclesiologisch begrip gecreëerd werd door de Bisschoppenconferentie voor Afrika, en J.J. Pawlik presenteert het fenomeen van het samengaan van Afrikaanse religiositeit en christendom (155-196).

In *Perspectives missionaires* 1999/38 stelt K. Schäfer het theologisch programma voor van het congres van de International Association for Mission Studies dat in januari 2000 door zou gaan. J.-F. Zorn zoekt verder naar de betekenis van de protestantse medische zending in de negentiende en twintigste eeuw. Er zijn ook twee bijdragen van Nederlandse oecumenici: Ana Langerak, die onbevangen spreekt over de belaste relatie tussen de evangelisatie en de aspiraties van de vrouwen; en H. van Beek die rapporteert over de moeilijke oecumenische besprekingen die aan de gang zijn tussen de orthodoxe en de evangelikale kerken.

In het Canadese *Mission* 99/2 beschrijft de Kongolese zuster A. Bwanga-Zinga uitvoerig hoe gezocht wordt de traditionele Afrikaanse initiatieritus en het bloedpact te incorporeren in het ritueel van haar religieuze congregatie. De Amerikaan J.D. Dakosky van zijn kant probeert de 'Navajo Blessingway Ceremony' in zijn christelijk geloof en theologie te integreren. C.R. Agera onderzoekt de betekenis en de verregaande implicaties van het christelijke doopsel in een pluralistische Indiase samenleving.

*Missiology* 2000/1 brengt de referaten die in 1999 gehouden werden op de jaarvergadering van de American Society of Missiology, over de ontmoetingen tussen wereldreligies in het nieuwe millennium. Na een uitstekende algemene oriëntatie van M. Zago, secretaris van de Vaticaanse Congregatie voor de Evangelisatie der Volkeren, worden de concrete ontmoetingen met de islam, het hindoeïsme, boeddhisme en het jodendom onder de loep genomen. Telkens wordt benadrukt dat er binnen de wereldgodsdiensten-in-wording telkens een grote verscheidenheid aan gesprekspartners aanwezig is. In zijn gespierde bijdrage doet J. Gordon Melton een oproep

om de Nieuwe Religieuze Bewegingen – of ‘Cults’ – missionair ernstiger te nemen als feit en als uitdaging. De redacteuren zijn er niet in geslaagd in *Missiology* 2000/2 echt interessant materiaal samen te brengen rond de lokale en de globale dimensie van de missionering. Dat verhelpen ook niet E. Heidemans bijdrage over de missiologische betekenis van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, en N.E. Thomas’ onderzoek naar de prioriteiten die in de Assemblee van Harare vastgesteld werden met betrekking tot evangelisatie en missionering in de 21ste eeuw.

In *Missionalia* 1999/1 onderzoekt K. Nürenberger de verandering in soteriologische betekenis die aan het Exodusparadigma werden toegekend door de eeuwen heen en in het bijzonder in de bevrijdingstheologie. Het conflict tussen het westers missionair christendom en de Afrikaanse godsdiensten komt aan bod in F. Hales studie over T. Wangusa’s roman *Upon this Mountain*, en in de voortgezette discussie omtrent S.T. Kgalta’s eerder gepubliceerde artikel ‘The perspectives of “undersiders” and “topsidiers” on African religions’. In *Missionalia* 1999/2 wordt het thema van de verzoening in Zuid-Afrika uitvoerig aan de orde gesteld, en het wordt uitgebreid naar Oost-Europa dat getroffen wordt door nationalisme en geweld. A.H. Anderson geeft een goede samenvatting van de discussie die gevoerd wordt omtrent de opmerkelijke groei van de pinksterkerken in de derde wereld.

In *Studies in Interreligious Dialogue* 1999/2 onderzoekt T. Waver vanuit islamitisch standpunt de pogingen om een christelijke pluralistische theologie van de godsdiensten uit te werken. In een uitstekend en omvangrijk rapport analyseert verder G. van ’t Spijker de situatie van de christelijke kerken en de islam in Rwanda na de genocide van 1994. Y. Sikand presenteert de bijdrage die Khwaja Hasan Nizami geleverd heeft tot de identiteitsbepaling van de sikhs. Tenslotte doet G. Evers een tour d’horizon van de concrete initiatieven die genomen werden op het gebied van de interreligieuze dialoog, op de drempel van het derde millennium.

In *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1999/3 analyseert K. Hock de religieuze dimensie van twee gewelddadige conflicten in West-Afrika: in Noord-Nigeria (de Maitiatsine-opstanden), en de recente Liberische burgeroorlog. Een goed voorbeeld van hoe de studie van de godsdienst toch een heel eigen bijdrage tot de studie van conflicten kan leveren.

*Frans Damen*

**Wereld en Zending** is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk en wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

**Wereld en Zending** beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van de kerken in zes continenten.

**Wereld en Zending** gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

**Wereld en Zending** wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen, die zich beroepsmatig bezighouden met missiologie en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In "Wereld en Zending" proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

## Wereld en Zending

- 2000.4 is een evaluatie van Protestantse en Katholieke oecumenische initiatieven sinds 1948.

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA Kampen, tel. (038) 339 25 30.

- Medische macht en onmacht 2000/2
- Gezichten van het kwaad 2000/1
- God gaat mee – Christendom en migratie 1999/4
- Fundamentalisme als tegenbeweging 1999/3
- Van nature godsdienstig 1992/2
- Nieuwe missionaire uitdagingen 1999/1
- Missiologie op de drempel 1998/4
- Oecumene gewogen 1998/3
- Wonderen 1998/2
- Christendom van de catastrofe 1998/1
- Verzoening 1997/1

(Prijs incl. verzendkosten)

Begin juni 2000 verscheen:

*Allerwegen* nummer 38

gewijd aan **Zinzendorf**,

de grote pionier van de zending.

Los nr. f 13,50, incl. porto

