

Nieuwe missionaire uitdagingen



Wereld en Zending

1999.1



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Frans Damen
Drs. Pieter Derde
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Frans Wijsen, vz.
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Wiel Eggen
Drs. Kathleen Ferrier
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Drs. Mechteld Jansen
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Drs. Verry Patty
Dr. Leen Schellevis
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
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

Pieter Derde
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

abonnementen voor België:

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

abonnementsprijs

f 56,50 / Bfrs. 1030,- per jaar
Buiten Benelux f 71,50
Studentenabonnement f 46,50 /
Bfrs. 840,- per jaar
Buiten Benelux f 61,50
Losse nummers f 17,50 / Bfrs. 320,-
Losse nummers buiten Europa
f 19,90 incl. portokosten

copyright

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

NIEUWE MISSIONAIRE UITDAGINGEN

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Peter Schmidt	De geest in de bijbel en in de kerk	3
Wout van Laar	Pinkster als de nieuwe reformatie van Latijns-Amerika	11
André Corten	De constructie van de sociale relaties: Pinkstergeloof en bevrijdingstheologie in Brazilië	21
Egbert Rooze, e.a.	Een multireligieus antwoord op het Vlaams Blok	31
Dr. J. Titaley	De ene kerk in Indonesië	40
Dr. E.G. Singgih	Ubi Christus, ibi Ecclesia Zoektocht naar een relevante ecclesiologie voor Azië	49
Arnulf Camps	De toekomst van een minderheid Terugblik op de katholieke Aziatische bisschoppensynode	61
Rogier van Rossum	Over Jezus en zijn boodschap 'beschikken' Synodes en missie	69
Bas Plaisier	Harare: een Assemblee van overgang en onmacht	83
	Kortweg	92
	Boekbesprekingen	100
	English summaries	115

Nieuwe missionaire uitdagingen

Er kwamen in de redactievergadering drie mogelijkheden naar voren, die te maken hadden met nieuwe missionaire uitdagingen.

De kernredactie, dat wil zeggen Frans Wijsen, Frans Damen, Karel Steenbrink en uw eindredacteur, heeft er vervolgens één nummer van gemaakt.

Er was ten eerste de stelling dat de pinksterbeweging de reformatie van de 21e eeuw wordt.

De Belgische katholieke exegeet professor Peter Schmidt begint met de lezer met beide voeten op de grond te zetten door een sobere en zakelijke zoektocht naar de plaats van de Geest in het Oude en Nieuwe Testament. Zijn betoog is ontleend aan een in België veel gelezen boekje van zijn hand.

Wout van Laar bekritiseert zowel de katholieke kerk als de oecumenische beweging vanwege hun onwil om de pinksteruitbarsting, met name in Latijns-Amerika, serieus te nemen. Hij geeft ook een aantal karakteristieken van de "pentecostalen".

De Belgisch-Canadese socioloog dr.

André Corten vraagt tenslotte wie concreet meer gedaan heeft als het gaat om levensverbetering van de armen in Latijns-Amerika: de bevrijdingstheologie of de pinksterbeweging. En de pinkstergelovigen winnen bij hem.

Dan volgt een tweede blok met als trefwoorden multicultureel en multi-religieus.

De leden van een interreligieuze werkgroep WIDA in Antwerpen leggen getuigenis af van hun motieven om de dialoog aan te gaan met andersgelovenden en vertellen van hun werkwijze. Het ontstaan van WIDA had te maken met het onverwacht grote succes van het racistische Vlaams Blok bij verkiezingen in het multiculturele Antwerpen.

Van 2-6 november 1998 hebben Molukkers uit Nederland en uit Indonesië samen met vertegenwoordigers van de Indonesische Gemeenschap van Kerken goedgeleed in het Indonesisch een seminar gehouden in Tiel over het thema: Kerk en Politiek. Vertaald en verkort hierbij twee van de lezingen van Indonesiërs. Dr. J.

Titaley, die doceert in Salatiga, over 'De ene kerk van Indonesië' en dr. E.G. Singgih, de decaan van de protestantse theologische faculteit van Yogyakarta, over 'Een zoektocht naar een relevante christologie in Azië'.

Een derde blok heeft te maken met kerken onderweg naar de 21ste eeuw. Wat is de weg die de katholieke kerk als minderheid in Azië zal gaan? Prof. Arnulf Camps evalueert de Aziatische bisschoppensynode, waaraan hij als adviseur van Mgr. Muskens heeft deelgenomen.

Dan volgen een aantal overwegingen van Rogier van Rossum op de valreep van zijn professoraat in Nijmegen over de missiologische en missionaire

aspecten van de nu ingeburgerde praktijk van continentale bisschoppensynodes.

Dit blok wordt afgesloten met een verslag door de ooit als zendingsarbeider en missioloog begonnen secretaris-generaal van de Nederlandse Hervormde Kerk Bas Plaisier van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken van eind 1998 in Harare in Zimbabwe als de ontmoeting van overgang en onmacht.

Volgt nog de rubriek met missionaire wetenswaardigheden omgedoopt tot 'Kortweg' en besprekingen van relevante boeken en tijdschriften.

Ype Schaaf, eindredacteur

De doelstellingen van 'Wereld en Zending' zoals die aan de binnenkant van het achterkast staan, spreken van de Derde Wereld en onze relatie daarmee.

Maar de missionaire beweging wordt steeds duidelijker een zaak van alle zes de continenten, waarbij wij in het Noorden wonen en vele anderen in het Zuiden, en waarbij christenen uit het Oosten ook hun plaats opnieuw bepalen.

De redactie heeft daarom de tekst achterin herschreven.

Verder zag Missio België zich genoodzaakt te stoppen met de uitgave van het tijdschrift 'Kerk en Missie', dat inhoudelijk voor de helft verwant was aan 'Wereld en Zending' en voor de andere helft promotioneel actief was voor de doelstellingen van Missio.

Overleg met Missio België heeft de volgende resultaten gehad:

- Missio België gaat voorlopig naast het CMI voor twee jaar participeren in 'Wereld en Zending'. Missio's Pieter Goede gaat dus deel uitmaken van de redactie en directie van 'Wereld en Zending'.
- het adres voor abonnementen in België van 'Wereld en Zending' wordt vanaf 1 jan. 1999 Missio België.
- aan alle lezers van 'Kerk en Missie' is 'Wereld en Zending' 1998/4 gratis toegezonden met een advies van Eric Manhaeghe om er een abonnement op te nemen.
- in het laatste nummer van 'Kerk en Missie' heeft ook Toon van Bijnen gepleit voor een overstap van een Belgisch katholiek naar een oecumenisch Nederlands-Belgisch tijdschrift.

Redactie en directie van 'Wereld en Zending'.

De geest in de bijbel en in de kerk

Er bestaat in Vlaanderen een kwartaaltijdschrift van en voor vrouwelijke religieuzen dat 'Aggiornamento' heet. De redactie van dat tijdschrift vroeg prof. Peter Schmidt, die doceerde aan het Groot Seminarie van Gent, om vier artikelen te schrijven over de heilige geest. Door contacten met charismatische groepen was er namelijk in sommige congregaties onrust ontstaan onder de zusters of prof. Schmidt als oud- en nieuw-testamenticus zonder ingewikkelde theologische verhalen kon vertellen welke rol de heilige geest in de bijbel speelt en in de wereld zou moeten spelen.

Toen er vervolgens vanuit Rome een cyclus werd gepromoot met het oog op het jaar 2000, waarin het in 1996-97 over de Zoon, in 1997-98 over de Geest en in 1998-99 over de Vader zal moeten gaan, werd de bundeling van de vier artikelen, die intussen als boekje was verschenen, op vele plaatsen gebruikt. Het moest voor een breed publiek toegankelijk zijn. Daarom gaf Schmidt enkel aan het eind een beperkt aantal noten en citeerde hij nauwelijks andere wetenschappers. Wel gaf hij bijbelcitataten, die op een opmerkelijke maar geenszins storende wijze vet gedrukt werden naast de tekst. Verder handhaafde hij als in de artikelen voor 'Aggiornamento' de nuchtere, zakelijke toon en de begrijpelijke taal. Hij prefereerde andermaal om te spreken van de geest in plaats van heilige geest, omdat de bijbel zelf dat ook in de meeste gevallen doet.

In dit artikel wordt een overzicht gegeven van de inhoud van het boek.

De geest is concreet

In het OT is de geest ten eerste heel concreet. Het gaat namelijk om wind en om adem, die worden geassocieerd met kracht en onvatbaarheid en mysterieuze vrijheid. In het OT is de geest van JHWH eigenlijk nooit echt een persoon. De geest is de kracht waardoor JHWH ingrijpt in het leven van de mens. Wanneer de geest verpersoonlijkt wordt, gaat dat ten principale nooit verder dan beeldspraak; de bijbel doet hier niet aan ontologische uitspraken. Er is wel een soort evolutie in het

denken over de geest, maar er verdwijnt nooit een element. De bijbel kent op dit punt geen uitgestorven diersoorten. Maar wanneer de geest aanleiding gaat geven tot fysieke en psychologische explosies van in trance en extase komen, leggen de grote profeten als Amos en Hosea, Jesaja en Jeremia de nadruk op het woord van JHWH als basis voor de profetie.

Later zal ook Paulus, wanneer hij in 1 Kor. 14 spreekt over de verscheidenheid van gaven van de geest, de voorkeur geven aan verstaanbare en mededeelbare woorden.

'Achterin' het OT komt de verbinding tussen geest en woord naar voren in de periode van de ballingschap. En bij Job begint de relatie tussen de geest van God en de wijsheid: 'Ik dacht: laat de ouderdom aan het woord en tonen wat wijsheid is; want pas dan krijgt de geest vat op de mens, verleent de adem van de Almachtige hem inzicht.' (Job 32:7-8)

Tenslotte wordt de uitstorting en de blijvende aanwezigheid van de geest een constante in de apocalyptische Messiaanse beeldvorming. Hier staan een heel aantal teksten, die ook in het NT te vinden zijn.

Uit het geheel van de OT literatuur komen reeds alle kenmerken tevoorschijn die het NT aan de geest zal toeschrijven. De geest is teken en bode van Gods schepende en herschepende kracht. Door hem bewerkt God heil en bevrijding van zijn volk. Hij rust op de Messias, de Gezalfde des Heren en is in Hem de uiting van Gods kracht en Gods wijsheid. Hij wordt uitgestort over hen die de Gezalfde volgen en die in zijn naam gedoopt worden. Hij is de kracht die Jezus tot leven gewekt heeft en die ook de doden zal doen opstaan. Hij waait waarheen hij wil en is de stuwende van de creatieve vrijheid van de kinderen Gods, van allen die leven volgens de geest. Hij geeft kracht tot getuigenis aan profeten en apostelen.

De OT beeldspraak en haar reikwijdte moet herontdekt worden om het spreken over de heilige geest te ontdoen van zijn dorre abstractie, die niemand raakt, en terug te schenken aan zijn grondbetekenis: de werkende kracht Gods in alles wat wij doen.

In zekere zin heeft het NT niets 'uitgevonden' met betrekking tot de geest. Het radicaal nieuwe ligt in de definitieve verbinding van Gods geest met Jezus van Nazareth als de gezalfde Gods.

Het verbond van Jezus en zijn gemeente

De evangeliën verlenen ons geen rechtstreekse toegang tot Jezus' eigen geesteservaring. De ontmoeting met Jezus verloopt hoe dan ook altijd via de tradities van de christelijke gemeenten en de theologie van gewijde auteurs. Wel moet men zeggen dat het NT letterlijk 'vervuld is van de heilige geest'.

Daarbij spelen twee nieuwe invloeden een rol:

– die van het hellenistisch denken voortgekomen uit de ontmoeting van het joden-

dom met het hellenisme.

– die van de apocalyptische denkwereld, die sinds de Makkabeeën (170-150 voor Christus) het literaire klimaat in Palestina sterk beheerst. Het boek Daniël en de Openbaring van Johannes zijn er binnen de bijbel voorbeelden van, maar er werden in een periode van twee eeuwen tientallen geschriften gecreëerd die allemaal de angst en de hoop verwoordden in de ondraaglijke situatie waarin mensen moesten leven.

In deze apocalyptische literatuur is de verwachting van het einde sterk aanwezig. God zelf zal moeten komen om het kwaad te vernietigen en zijn rijk te stichten.

Daarbij is de gedachte dat de geest een persoon zou zijn naar het model van de Vader en de Zoon pas laat en schoorvoetend gegroeid. In de meeste teksten van het NT wordt de geest zonder twijfel als kracht voorgesteld in de zin van de oudtestamentische erfenis.

Het eerste nieuwe element in het NT is niet dat de heilige geest voortdurend als persoon gedacht wordt. Men mag trouwens niet vergeten, dat het spreken over God als persoon altijd beeldtaal blijft en niet wetenschappelijk beschrijvende of definiërende taal is. Het eerste en voornaamste nieuwe aspect van het NT ligt, zoals reeds gezegd, in de verbinding van Gods kracht met de persoon en het optreden van Jezus. Terwijl tot nu toe het werken van de geest algemeen en anoniem lijkt, krijgt het nu een definitief gezicht en een naam: Jezus van Nazareth, de Christus. Van deze overtuiging is het NT vervuld. Het werken van de heilige geest wordt bespeurd overal waar de boodschap van Jezus zijn weg baant.

Daarbij gaat het om een Messiaanse, dat wil zeggen definitieve en beslissende zaak. Eschatologisch noemen de theologen dit. Met Jezus' optreden is de eindtijd aangebroken, de doorbraak van Gods heerschappij voorgoed. Daarom dompelt Jezus ons ook onder in het vuur van het oordeel. Alleen zijn oordeel zal niet hard zijn als dat van Johannes de Doper, maar getuigen van de barmhartigheid van de Vader, die allen in zijn liefde insluit en daarom allen oproept zich in liefde te bekeren.

De doop van Jezus bevestigt dat de kracht Gods in hem is. Daarbij wordt een kroningspsalm van de koning geciteerd (Ps.2). Hij is de door God gezondene, die handelt en spreekt in de kracht van Gods geest.

Dat Jezus door de geest veertig dagen naar de woestijn geleid wordt is een andere sleutel tot het verstaan van zijn zending. Jezus doorstaat de beproeving van Israël in de woestijn. Daar waar Israël gefaald heeft door ongehoorzaamheid en halsstarigheid zal Jezus slagen: zijn zending voltrekt zich in radicale gehoorzaamheid aan de Vader.

Jezus' duiveluitdrijvingen zijn meer dan het in die dagen meer voorkomende genezen van mensen van demonen, die hen zouden beheersen, te verjagen. Hij verbindt ze met de eschatologische verwachtingen van het godsvolk. Hij beschouwt de duiveluitdrijvingen als een soort eerste stadium in de overwinning op Satan. Daarmee bewijst hij dat Gods koninkrijk ophanden is.

Al in de kindheidsverhalen wordt Jezus' eigenheid en bestemming toegeschreven

aan de kracht van de heilige geest.

En tenslotte wordt het met de verrijzenis voor de leerlingen duidelijk dat Jezus' zending het werk was van Gods heilige en heiligmakende geest. Deze overtuiging groeide des te sterker naarmate de jonge kerk het evangelie met onweerstaanbare kracht zag groeien. Deze geest, die Christus' werk als het ware voortzette en die de kracht was waarin de christenen Jezus onder zich wisten te leven, werd dan ook gaandeweg geplaatst in een relatie van nauwste afhankelijkheid tot Christus. 'Ontvang de heilige geest,' zegt de verrezen Heer bij Johannes.

Paulus, Handelingen en Johannes

De verbinding van Gods geest met Jezus Christus heeft aan de ontwikkeling van het denken over de geest in het christendom een definitieve wending gegeven. Men kan zeggen dat de eerste kerk de geest Gods 'gechristologiseerd' heeft. Dit kan geïllustreerd worden aan de drie belangrijkste vindplaatsen van geesttheologie in het NT: Paulus, Handelingen en Johannes.

Paulus gebruikt vaak de term geest in antropologische zin, zoals wij dat doen, als psychologische functie of affectieve gesteldheid, als gezindheid. Zo vermaant hij de christen tot een 'geest van zachtmoedigheid' (Gal. 6:1 en 1 Kor. 4:21).

Maar vaker gebruikt hij 'geest' theologisch, dus verbonden met God en met Christus.

a. Er is de tegenstelling tussen 'geest' en 'vlees'. Die is berucht vanwege de latere associatie van 'vlees' met seksualiteit, die volkomen onterecht is.

'Vlees' is namelijk in de bijbel de term waarmee men het onderscheid aangeeft tussen God en mens. De mens is 'vlees' als schepsel. Vlees heeft dus te maken met vergankelijkheid en onmacht. Daarom is de mens 'slechts' vlees.

Daarentegen wordt kracht al in het OT met de geest Gods verbonden. Zo komt dus vlees = menselijke zwakheid, tegenover geest = goddelijke kracht te staan. Vlees is de beperktheid van de mens in de zin van vergankelijkheid, machteloosheid, gebrek aan inzicht, waarbij het uiterste teken van 'vlees' de dood is.

Maar bij Paulus kunnen ook het verkeerd hanteren van de wet en de goede werken onder 'vlees' vallen. Heil als beloning van gehoorzaamheid aan de wet en van goede werken valt daaronder.

Paulus wordt boos wanneer hij ontdekt dat andere missionarissen zijn christenen proberen over te halen om zich toch maar te laten besnijden en de wet te gaan beleven als een soort supplementaire garantie van heil naast het geloof in Christus. De wet op zich waardeert hij niet negatief, maar wel als basis van en bron van het heil in plaats van Gods liefde. Wat hij noemt 'eigengerechtigheid' heeft te maken met 'vlees', want het betekent rekenen op zichzelf, op eigen kracht.

Daartegenover is (heilige) geest heel het terrein van Gods scheppende, levenwekkende, bezielende, heiligende kracht. Met name de brief aan de Galaten toont

overduidelijk aan welke de consequenties zijn van het leven in het 'vlees' of in de 'geest'.

b. De criteria voor het herkennen van de aanwezigheid van de geest in de christelijke gemeente geeft Paulus in 1 Kor. 12, waar het gaat om de geestesgaven. De verwijzing naar Christus is de enige maatstaf, want niemand kan zeggen: 'Christus is Heer, tenzij door de heilige geest'.

Vanuit dit christologisch principe is 1 Kor. 12-14 een soort paulinische theologie van de geest, die neerkomt op: aan de geest van Christus – die ook de geest Gods is – worden alle werkingen van macht en genade en alle uitingen van gelovig leven in de gemeente toegekend.

c. Een expliciete triniteitsleer treft men in het NT niet aan. Er zijn wel formuleringen te vinden, die ver in die richting gaan. Paulus heeft ongetwijfeld invloed gehad op de latere triniteitsformulering. Neem alleen maar de bekende groet: 'De genade van de Heer Jezus Christus, de liefde van God en de gemeenschap met de heilige geest zij met u allen'. (2 Kor. 13:13).

Paulus verbindt de werking van Vader, Zoon en geest nauw met elkaar en gebruikt zelfs vaak dezelfde beelden voor de drie. Men kan stellen dat de kerk materiaal van Paulus op dit punt nader uitgewerkt heeft.

Lucas in de Handelingen der apostelen

Lucas' uitgangspunt is het wonder van de eerste pinksterdag, waarbij onmiddellijk de boodschap van Gods grote daden in alle talen van de wereld begrepen wordt. Het is alsof de spraakverwarring van Babel door de verkondiging van het evangelie tenietgedaan wordt. Het beeld van de geest is dat van wind en vuur en Petrus citeert de profeet Joël om te illustreren hoezeer het hier gaat om een werkelijkheid, die het einde der tijden kenmerkt en een vervulling is van oude profetische beloften (Hand. 2).

Vanaf dat ogenblik is de 'begeesterde' atmosfeer van Handelingen geschapen. Het boek wordt één lang getuigenis van de triomftocht van het evangelie naar de uiteinden der aarde – een tocht waarvan de wereldhoofdstad Rome het hoogtepunt vormt – onder de stuwende kracht van Gods geest. De apostelen handelen en spreken 'vervuld van de heilige geest' (bijv. Hand. 4:8 en 31). Handelingen staat vol van voorbeelden van hoe Gods kracht mensen motiveert en stuurt waardoor de kerk spectaculair groeit.

Lucas heeft zo duidelijk het meest oudtestamentische beeld van de geest Gods bewaard. Het is de stuwende kracht van de Allerhoogste.

Johannes

Johannes heeft zijn evangelie tegen het einde van de 1e eeuw geschreven. Hij ver-

tolkt een zeer persoonlijk eindpunt van de visie van het NT op de heilige geest. Voor hem is de verrezen en verheerlijkte Heer identiek met de aardse Jezus. Tegelijkertijd is ook Johannes schatplichtig aan de opvatting in het OT die zegt dat de geest de gave is van het eind der tijden, die een herschepping van de mens teweegbrengt. De komst van de geest zou wijzen op de eschatologische verwezenlijking van Gods heilsplan. Zo is voor Johannes de geest de vrucht van de verrezen en verheerlijkte Heer. De geest, na Pasen aan de gelovigen gegeven – en door Jezus zelf beloofd – is het ware teken dat de verwachtingen van het OT in Jezus vervuld zijn. Door de sterke identificering van de aardse met de verheerlijkte Jezus laat Johannes het hele aardse leven van Jezus zich reeds afspelen 'in de geest'.

Ongetwijfeld is het grootste geestesthema van Johannes dit: de Heer zal bij zijn dood en verrijzenis de geest uitstorten, de grote gave, die de kerk zal vormen.

Als een soort theologisch compendium vat Johannes in zijn afscheidsrede de rol van de heilige geest samen in de zogenaamde 'parakleet'-teksten (Joh. 14:16-17:26; 15:26 ev.; 16:5-11; 16:13-15). De beloofde helper van de kerk is daar de heilige geest, die enkel bij Johannes de 'parakleet' genoemd wordt, dat is degene, die erbij geroepen wordt, dus de advocaat, bijstand, hulp en ook trooster.

In feite denkt Johannes de geest als degene die de afwezige Jezus blijvend tegenwoordig stelt en zijn werk bestendigt en verder uitvoert. De 'parakleet' bewerkstelligt de blijvende, universele aanwezigheid van Christus in de kerk en de permanente actualisering van het verlossingswerk in de wereld. De geest zal 'jullie alles laten begrijpen, wat Ik jullie gezegd heb' (Joh. 14:26). Dit is een belangrijk ecclesiologisch thema: de geest brengt als zodanig niets nieuws, hij voegt als zodanig niets toe aan de openbaring van Jezus.

De kern van Johannes' boodschap is de eenheid van de Vader en de Zoon in werken en woorden. Daarvan legt de geest in de kerk getuigenis af.

Op deze wijze heeft Johannes wellicht het meest indringende en expliciet trinitarische beeld van Gods heilswerk gegeven. Bij hem is de voorstelling van de geest ook het duidelijkst gepersonaliseerd. Nergens meer dan in de 'parakleet'-spreuken komt de geest sterker als persoon naar voren.

Blus de geest niet uit

De geest is God en wij weten niet hoe God in elkaar steekt. Hij is ondefinieerbaar en mensen kunnen daarom de werking van Gods geest niet in kaart brengen. Ze kunnen dat niet eens met hun eigen leven.

Misschien kunnen mensen God nog het beste definiëren via de negatieve theologie, dus door te zeggen wie en hoe Hij niet is.

Aan de vruchten zul je de boom herkennen en dat geldt ook van de geest. Breed gesteld: overal waar van Gods liefde getuigd wordt, waar men voor elkaar gaat leven en aan een betere wereld bouwt, zodat meer mensen kunnen gaan geloven dat liefde en gerechtigheid echt mogelijk zijn, waait de geest.

Alleen, er mogen vele goede manieren bestaan om Christus te verkondigen, absoluut zuiver zijn ze nooit. De geschiedenis geeft vele voorbeelden. Positief: Theresa van Avila en Thomas More, maar ook heel negatief: de verovering van Latijns-Amerika in de 16e eeuw.

De geschiedenis van het christendom is van het begin af aan ambigu geweest. Tarwe en onkruid gemengd, een verhaal van zondaars die proberen te geloven. Het is niet waar dat de geest vroeger wel werkte en nu niet meer. Al in de eerste gemeente was er jaloersheid en strijd en roddel.

Veel historische situaties waren ambigu.

Toen Paulus de besnijdenis afschafte voor de heidenen en meteen de plicht invoerde om elkaar te onderhouden, heeft dat ruzie en conflict met zich meegebracht, waarbij zijn opposenten waarschijnlijk te goeder trouw waren.

Zo kan men ook vragen of de heilige geest bij de Reformatie was. Er was oorlog en brandstapels trokken een bloedig spoor, maar tegelijkertijd was er de herontdekking van veel authentiek evangelisch erfgoed dat verstikt geraakt was.

Was de geest helemaal afwezig in de gruwelen van de Franse Revolutie? Alleen, we leven nu uit waarden die toen naar voren gekomen zijn: broederlijkheid en gelijkheid, vrede en democratie. Aan welke vruchten zullen we de Franse Revolutie herkennen?

Het is van blijvend belang te beseffen dat de geest God is. Dat wil zeggen geen stoplap, geen vervangstuk voor onze onkunde en stomiteiten. De geest fungeert niet als de compensatie van ons gebrek aan hersenen of goede wil.

Veel mensen hebben de neiging naar de heilige geest te grijpen als noodrem wanneer ze op de grenzen van hun eigen denken en inzicht stoten. Zo functioneert de geest niet, want God is transcendent en radicaal niet functioneel. Ook laat Gods geest de geschiedenis onze geschiedenis zijn. Hij vervangt daarin onze verantwoordelijkheid niet.

De geest is ook geen laken dat men naar zich toe kan trekken. Toch gebeurt dat vaak: de basis trekt het laken van de geest naar zich toe; de hiërarchie doet het; de charismatici; de theologen; de conservatieven; de revolutionairen. Zo werkt de geest niet. De geest heft de historische opdracht van mensen niet op, noch de relativiteit van hun inzichten en beslissingen, noch de sterfelijkheid van alles wat zij doen.

God belet ons zelfs niet om verschrikkelijke vergissingen te maken. Wel schenkt Hij ons over alle vergissingen heen weer toekomst en uitzicht. Daarom mogen wij geloven in zijn kracht.

Niemand heeft het monopolie van de geest. Hij waait waarheen hij wil, niet in onze zelfgemaakte windtunnel. Hij kent geen muren en geen grenzen.

Er bestaat geen recept. De geest is juist nodig omdat de bijbel geen receptenboek is. Hij belet dat het boek een afgesloten archiefstuk wordt. Hij opent het voort-

durend in de actuele situatie. De geest leert wat in de wisseling der tijden en culturen de levende trouw aan Christus betekent. De geest houdt niet vast. Aangezien geen enkele traditie God is, kan ook geen enkele traditie zonder meer absoluut zijn. De geest maakt vrij en schept nieuwe wegen.

'Krampachtig worden hoeft niet. De geest geraakt niet in ademnood, ook niet vandaag. Israël trekt steeds opnieuw door de woestijn naar het beloofde land. "Zij dronken uit een geestelijke rots, die met hen meetrok, en die rots was Christus" (1 Kor. 10:4), aldus Paulus. Ook in onze woestijn gaat Hij mee, de gekruisigde verzezen Heer. Op het kruis heeft Hij de geest gegeven. Hij geeft hem ook aan ons, altijd. Wij mogen het oordeel over de vruchten aan hem overlaten, en dat is een héél blijde boodschap. Kom Heilige Geest.' (blz.80)

Dit overzicht uit de inhoud van 'De geest in de bijbel en in de wereld', Davidsfonds Leuven 1996 ISBN 90 6152 952 2, is in overleg met prof. Peter Schmidt gemaakt door Ype Schaaf.

Peter Schmidt studeerde in Gent en in Leuven en kreeg zijn priesterwijding in 1971. Hij specialiseerde zich in Rome in exegese en bijbelse theologie.

Hij is sinds 1973 professor aan het Grootseminarie van Gent en doceert er Oude en Nieuwe Testament. Van 1992 tot de reorganisatie van 1996 was hij president van het Grootseminarie.

Hij is sinds 1994 voorzitter van de Vlaamse sectie van de Europese Vereniging voor Katholieke Theologie (EVKT).

Pinkster als de nieuwe reformatie van Latijns-Amerika

Met hun zestig miljoen leden vormen de pinksterkerken het nieuwe gezicht van de kerk in Latijns-Amerika. Terugkijkend op de ontwikkeling van de kerken, is zonder overdrijving hun onstuimige groei van nul tot tachtig procent van het aantal protestanten het fenomeen van de twintigste eeuw te noemen. Verbazingwekkend lang hebben de gevestigde kerken het kunnen volhouden om de ogen te sluiten voor het fenomeen van het pentecostalisme. Waar liggen de oorzaken van de moeite, de onverholten tegenzin die westerse christenen tonen om het pinkstergeloof van het Zuiden serieus te nemen? Waar komen de vooroordelen vandaan, die nog steeds maken dat er nog nauwelijks sprake is van een dialoog van de oecumenische beweging met deze bruisende hoofdstroming binnen de wereldkerk? In het eerste deel van deze bijdrage zoeken wij een antwoord te vinden op deze vragen. Vervolgens gaan wij in op de betekenis en de rol van het pentecostalisme: zal het pinkstergeloof de eigen, zo gehoopte reformatie van Latijns-Amerika weten te genereren?

Op zoek naar de dialoog

Niemand kan meer om het pentecostalisme heen. Ook in de kerken van ons land is men aarzelend op zoek naar een nieuwe plaatsbepaling.

Tijdens het hervormd-gereformeerde jubileum-symposium *Agenda 2000, Zending op het kruispunt van twee eeuwen* (november 1997) werd uitvoerig aandacht gegeven aan de pinksterkerken.¹ En vorig jaar ontving de Nederlandse priester Jan Rietveld verrassend de eerste prijs in een essay-wedstrijd, die was uitgeschreven door de jubilerende Sint Willibrord Vereniging. De priester werkt in Brazilië. In een boeiend opstel schrijft hij over zijn ervaringen met de opdringende pinksterkerken. Naar het oordeel van de jury doorbreekt hij 'de gangbare negatieve benadering van de evangelikale beweging in Latijns-Amerika, die deze simpelweg gelijkstelt met sekten.'²

Een enkele zwaluw maakt evenwel nog geen zomer. Pater Rietveld, die zijn omgeving oproept tot ernstig zelfonderzoek, vindt in zijn overzeese kerkprovincie voorsnog weinig gehoor. 'Binnen de clerus van ons bisdom zie ik dat men het feit niet serieus neemt en dat het hele onderwerp in feite wordt doodgezwegen. In de jaarlijkse diocesane vergaderingen is het nog nooit een punt van gesprek geweest. Met allerlei argumenten wordt het afgedaan: ze worden betaald door de VS; het is enkel fanatisme; het is iets van geestelijk ontspoorde mensen; het zal niet lang standhouden; ze hebben geen bagage; ze geven de mensen een hersenspoeling; het betreft maar heel weinig mensen.'³ Het zijn de argumenten die ook elders in Latijns-Amerika eindeloos zijn herhaald.

De diepe bezorgdheid is begrijpelijk. De pinksterexpansie is spectaculair. Latijns-Amerika, bekend als de meest katholieke regio op aarde – 42% van alle katholieken woont er! –, ontroomst in snel tempo. De hiërarchie moet met lede ogen aanzien hoe ieder jaar meer dan een half miljoen Brazilianen de moederkerk de rug toekeren. De pinksterexpansie is spectaculair. Een door Rome aangestuurd tegenoffensief dat de 'fundamentalistische invasie' moet beteugelen, heeft weinig uitgericht.

Vanuit de middenstandskerken van het Latijns-Amerikaanse protestantisme is vanouds met een gevoel van meerderwaardigheid op de 'primitieve' pinksterchristenen neergezien. Er is nu een begin van toenadering, maar het wil nog niet vlotten.

Onthullend was het ontbreken van de pinksterkerken op de elfde wereldzindingsconferentie (1996) in Salvador, Brazilië. Een pijnlijke misser. Er waren wel pinkstergelovigen onder de afgevaardigden, maar het lukte hen nauwelijks zich in de discussies te profileren. Als het bestaan van de pinksterkerken al ter sprake kwam, dan vaak in negatieve zin en met de bekende vooroordelen. Er was wel aandacht voor de Afro-Braziliaanse geestenwereld van de Candomblé; maar van enige interesse in de mogelijke manifestatie van de geest in het (afro)pentecostalisme, dat levenskrachtiger dan waar ook te vinden is onder de kleurrijke bevolking van Brazilië, bleek niets.

De echte dialoog met de pinksterkerken moet nog beginnen.

Eurocentrische vooringenomenheid

Er zijn verschillende redenen te noemen voor het feit dat de erkenning van de pinksterkerken zo lang uitblijft. Het negatieve oordeel heeft niet alleen te maken met concurrentiezucht. Evenmin kan de westerse moeite met het pentecostalisme worden teruggebracht tot verschillen van stijl van vergaderen en vieren. Ook al is het lastig genoeg om de oecumenische cultuur van referaten, analyses en rapporten te verbinden met de geheel eigen stijl van de pinksterkerken, die zich veel meer uiten in viering en lofprijzing, getuigenis en dans, beelden en symbolen, het eigenlijke obstakel ligt daar niet.

Het werkelijke probleem ligt dieper. De oecumenische beweging ziet zich geconfronteerd met vormen van christelijk geloof waarmee zij geen raad weet. Het pentecostalisme past niet binnen de bekende referentiekaders. Vanaf het moment van de verovering (1492) was het christendom in Latijns-Amerika niet anders dan een verlengstuk van Europa en de Verenigde Staten. De afhankelijkheid was vijfhonderd jaar lang bijna volledig. En hoewel de beleidsdocumenten nu wel hoog opgeven van wederkerigheid, doet eurocentrische vooringenomenheid eenvoudig elk initiatief ontkennen wanneer dat niet uit de westerse koker komt. Wij realiseren ons nauwelijks hoezeer nog steeds de vanuit Europa overgebrachte instellingen voor theologisch onderwijs en andere instituten in Latijns-Amerika (en elders) geestelijk en financieel van het Westen afhankelijk zijn en een geïmporteerde stijl en agenda voeren. Kan een Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken (CLAI) anders doen dan *His Master's Voice* reproduceren, wanneer deze organisatie met zijn bureaucratie voor meer dan 95 procent steunt op buitenlands geld?

Een blik op het verleden leert hoezeer de werkelijkheid van Latijns-Amerika voortdurend is gelegd langs de meetlat van de in het Westen heersende trends. Veelzeggend is het te zien hoe in de loop van onze eeuw van buiten tegen het protestantisme daar is aangekeken.

a. Het protestantisme als liberaal project

In zijn beginfase is het protestantisme algemeen beoordeeld als een factor van vernieuwing. In een samenleving die na eeuwen van koloniale overheersing dorste naar vrijere denkbeelden werden protestanten door verlichte politici begroet als welkome bondgenoten in de strijd om meer vrijheid.

Op het Congres van Panama (1916) besloten leiders uit de zending zich in te voegen in het onder de intelligentsia algemeen aangehangen 'liberale project', om zo mee te 'bouwen aan de nieuwe toekomst van de landen van Latijns-Amerika'. De zending voegde zich naar het 'pan-amerikanisme': een hechte band tussen de Verenigde Staten en Latijns-Amerika zou op economisch, politiek en onderwijskundig gebied zegen brengen voor allen. Het ging om 'de ontwikkeling van een betere generatie'. Ook in Europa waardeerde men het Latijns-Amerikaanse protestantisme vanwege zijn veronderstelde bijdrage aan de verbreiding van de moderne westerse waarden als vooruitgang en democratie in de landen van Latijns-Amerika.⁴

Naïviteit over de werkelijke bedoelingen van de Verenigde Staten en een gebrekkige analyse gingen hand in hand. De 'vooruitgang' bracht geen welvaart voor de massa's. In 1929 deed zich de economische wereldcrisis voor, die ernstige consequenties had voor het sociale, economische en politieke leven van Latijns-Amerika. Uitbanning van honger en armoede mocht dan technisch realiseerbaar zijn, in werkelijkheid werden de armen steeds armer en de rijken steeds rijker. Het ontwikkelingsmodel bracht almaar toenemende verpaupering van mensen in de slums.

Het liberale protestantisme moest vol schaamte toegeven dat het zich had laten gebruiken om de ideologie van het ongebreidelde kapitalisme te legitimeren. Het leidde tot een kater die het Latijns-Amerikaanse protestantisme nog steeds niet te boven is. Vandaag laten veel kerken zich blind meevoeren door het neo-liberalisme.

b. Het socialistische experiment

Sinds de bisschoppenconferentie van Medellin (1968) staat het denken in termen van ontwikkeling onder kritiek. Er klonk nu een roep om bevrijding, om structurele veranderingen. Via de intelligentsia van Europa vond het socialistische experiment brede verbreiding. Ook de Wereldraad liet zich daardoor boeien. Vanaf de jaren zeventig ontwikkelde zich de bevrijdingstheologie: een nieuwe manier van geloven, die, in een context waar velen onschuldig een vroegtijdige dood sterven, de weg wil banen naar een meer rechtvaardige samenleving.

Op basis van wetenschappelijke analyses (en met behulp van het marxistische model) definieerde men de nood van de armen in sociaal-economische termen. De religie van de armen was voor de onderzoeker weinig interessant; godsdienst was privé-zaak. Bovendien zou religie meestentijds de afwending van de samenleving en haar noden bevorderen. De remedie werd gezien in consciëntisatie en organisatie van de armen, opdat zij het lot in eigen hand namen en zich bevrijdden.

Organisaties voor ontwikkelingssamenwerking en zending hanteerden als criterium om in aanmerking te kunnen komen voor steunverlening: de bereidheid tot 'deelname aan het bevrijdingsproces van de armen'. Pinksterkerken konden onmogelijk als serieuze partners beschouwd worden. Zij zouden eenzijdig hemelgericht zijn en wegvlugten uit de maatschappelijke werkelijkheid. Hun a-politieke houding zou de status quo bevestigen en het lijden van de armen verergeren.

De Amsterdamse cultureel-antropoloog J. Tennekes, die onderzoek heeft gedaan naar de pinksterkerken in Chili, legde al in 1985 de vinger bij de zere plek, toen hij maatschappij-kritische christenen opriep zichzelf de vraag te stellen of zij wel een interpretatie van het evangelie voorstaan, die is afgestemd op de werkelijkheid zoals die echt in elkaar steekt. Tennekes kritiseerde 'de systematische vooringenomenheid van de progressieve, gesecculariseerde West-Europese intellectueel, die wel gevoelig is voor de politieke strijd van de armen, maar aan hun religieuze leven geen boodschap heeft'.⁵

In dit verband is het onderzoek van Frans Kamsteeg interessant. In 1992 verrichtte hij antropologisch veldwerk in Chileense pinksterkerken. Hij stelde zich de vraag in hoeverre het mogelijk is 'om veranderingen te brengen in het klassieke wereldverzakende gedrag van pinksterkerken'. Kamsteeg bestudeerde de kleine Misión Iglesia Pentecostal (MIP). Naast het kerkelijke programma, gevoed door ideeën van de Wereldraad, was er een breed scala aan ontwikkelingsprogramma's, grotendeels gefinancierd door buitenlandse donoren, waaronder het Nederlandse ICCO.

De conclusies van dit onderzoek zijn tekenend: 'Het nieuwe discours, ontleend aan

de theologie van de bevrijding en sterk gepropageerd door de kerkleiding, wist slechts weinigen te overtuigen (...). Het is daarom de vraag of en in welke mate binnen de pinksterkerken de vernieuwing verwezenlijkt kan worden die in het bevrijdingstheologische discours besloten ligt.⁶

Breuk met het vooruitgangdenken

Ook het model van de bevrijding heeft niet gebracht waarop was gehoopt. De bevrijdingstheologie, zoals gepraktiseerd in de basisgemeenschappen, heeft geïnspireerd tot een ondubbelzinnige inzet voor de armen, die diep respect afdwingt. Indrukwekkend zijn de voorbeelden van solidariteit. Voor het eerst was er een coherente poging om de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid en de bijbel te bezien via Latijns-Amerikaanse ogen en niet vanuit westers perspectief. Maar ondanks haar (onopgeefbare!) hartstocht om gerechtigheid is het haar niet gelukt om de armen echt te bereiken.

Ten gevolge van het postmodernisme dringt het besef door dat zowel het project van het liberalisme als het socialistisch experiment – ieder op eigen wijze – de idealen van de Verlichting weerspiegelen en tot de moderniteit behoren. Beide ideologieën komen voort uit de cultuur van het Westen, die zich vanaf de Middeleeuwen in toenemende mate georiënteerd heeft op vooruitgang. Binnen het vooruitgangdenken zijn de verschillende posities slechts relatief: het gaat om de verbetering van de wereld, die uiteindelijk maakbaar is. Programma's en strategieën zullen daaraan vorm geven.

In die zin is ook de bevrijdingstheologie een westerse theologie. De modellen waren in het Westen bedacht. Een kleine intellectuele elite wees de weg van de bevrijding op basis van een geconstrueerd beeld van de volkscultuur. De complexe strijd om het bestaan aan de basis bleef onbekend. 'Een theologie van de vooruitgang is een goede theologie voor mensen die mogelijkheden tot vooruitgang hebben.'⁷ Wat heeft zij te zeggen in situaties van machteloosheid, waar alle hoop op verbetering is vervlogen?

Niet-westers geloof

De bevrijdingstheologie koos voor de armen, maar de armen kiezen massaal voor de pinksterkerken. Zij laten zich niet langer antwoorden van buiten opdringen en wensen zelf zin te geven aan hun bestaan; vanuit hun eigen omgang met de bijbel ontdekken zij wat bevrijding voor hen inhoudt.

Over het 'succes' van het pentecostalisme is een stroom van literatuur verschenen. Er circuleren talloze sociologische verklaringsmodellen van westerse waarnemers. Doorgaans kijken zij van buiten tegen de pinksterkerken aan. Het wetenschappelijk onderzoek is erg speculatief en komt met de meest tegenstrijdige analyses; de geleerden komen er niet uit.⁸

Een jonge generatie pinkstertheologen trekt de aandacht. Zij komen met een eigen benadering, waarin de factor religie een grote rol speelt. De Chileen Juan Sepúlveda benadrukt dat de Latijns-Amerikaanse volkscultuur diep religieus is. Hij beschouwt het pentecostalisme als de legitieme uitdrukking van het christelijk geloof, die heeft gebroken met de intellectualistische manier van geloven uit het Westen. Sepúlveda noemt kenmerken die deze kerken van de armen aantrekkelijk maken: meer dan een nieuwe leer bieden ze een nieuwe en directe ervaring van God. Bovendien bieden ze een intense religieuze ervaring die het leven een nieuwe zin geeft. Er is een helende gemeenschap, waarin ruimte is voor iedereen. De verkondiging vindt plaats in de gewone taal van het volk. Een ongelooflijke missionaire uitstraling en activiteit is het gevolg.⁹

Ook de inheemse, onafhankelijke kerken van Afrika kan men rekenen tot het pentecostalisme. De enorme toename van charismatische bewegingen aan de onderkant van de samenlevingen van Afrika, Latijns-Amerika en Azië drukt ons met de neus op het feit dat het christendom een niet-westerse religie is geworden. Het is definitief uit met de dominantie van de westerse theologie van de moderniteit. Er ontwikkelt zich een nieuwe wijze van kerk zijn, die het beeld van de wereldkerk in de komende eeuw grondig zal wijzigen. Walter Hollenweger noemt als kenmerken: mondelinge tradities, geen vast omschreven liturgie, narratieve theologie, getuigenis, maximale participatie in de samenkomsten, dromen en visioenen en een holistische opvatting in de dienst der genezing.¹⁰ Daarmee weet het pentecostalisme op avantgardistische wijze premoderniteit en postmoderniteit bij elkaar te brengen, de oecumenische beweging achter zich latend.

Het pentecostalisme moet begrepen worden vanuit zijn oorsprong. In 1906 vond in Los Angeles een opwekking plaats rond de zwarte dominee William Seymour. Opmerkelijk is dat deze voorganger zonder opleiding de overweldigende aanwezigheid van de geest met name beleefde in het wegvallen van alle etnische muren. Niet de tongentaal, maar het verdwijnen van de raciale barrières was daarvan het zekerste bewijs.

Het pentecostalisme is geworteld in de cultuur van de zwarte slaven, die massaal vanuit Afrika naar Amerika zijn verscheept en die hongerden naar een ommekeer in hun lot. Uitbundige viering betekende geen vlucht uit de werkelijkheid, maar een eigen vorm van verzet tegen verdrukking en vernedering. Voor deze zwarte christenen was de ervaring van de geest dan ook meer dan persoonlijke levensheiliging; deze schonk ook de kracht om het hoofd te bieden aan sociaal onrecht.¹¹ Al heel vroeg bereikte het pinkstergeloof het Zuiden. Juist onder armen en weerlozen vond het gehoor. 'Het zaad is ontkiemd in Latijns-Amerikaanse bodem en het nam de vitale sappen van deze aarde in zich op. De volksmassa's stelden vast dat de smaak van de vruchten correspondeerde met wat hun verhemelte verlangde. De taal van de geest vond weerklank bij de havenarbeiders van Sao Paolo; zij werd verklankt in de taal van Chileense schooiers, van verweerde inheemse boeren

op de hoogvlakten van de Andes en van Indiaanse landarbeiders op de plantages van Centraal-Amerika.¹²

Te weinig realiseren wij ons de maatschappelijke kloof tussen rijken en armen, die ons scheidt van het grootste deel van onze medechristenen. Die spreekt een duchtig woordje mee in de manier waarop wij tegen de dingen aankijken. Het moet wel ergernis wekken aan de zelfverzekerde middenstandskerken van het welvarende Westen, dat het evangelie vandaag met name zijn kracht bewijst onder hen die naar de maatstaven van de wereld dwaas en zwak, onaanzienlijk en veracht zijn (1 Kor. 1). Juist onder de gemarginaliseerden, die zijn buitengesloten van de 'zege-ningen' van de vrije markt, bewijst zich het evangelie als een dagelijkse bron van vreugde en hoop, als diepste drijfveer voor solidariteit en engagement. Wat vandaag in de Galilea-gebieden van de wereld valt te zien en te horen, herinnert ons aan het optreden van Jezus, die Johannes de Doper en zijn leerlingen wijst op de tekenen van de messiaanse tijd (Luc. 7:22-23).

Neo-pentecostalisme

Het is wel belangrijk om goed te onderscheiden. De wondere wereld van de pinksterkerken vormt een bont en onoverzichtelijk geheel, moeilijk in kaart te brengen. Naast het autochtone volkspentecostalisme manifesteren zich vreemdende vormen van neo-pentecostalisme. Zorgwekkend is de opkomst van naargeestige sekten, die vooral vanuit de Verenigde Staten wijd en zijd worden verbreid. Met zijn elektronische glitter en goedkope theologie-van-de-welvaart ligt dit pinksterdom goed in de markt. Het vormt het religieuze gelaat van het neoliberalisme. Zijn doorwerking zou de ontwikkeling van het wereldwijde pentecostalisme heel negatief kunnen beïnvloeden.

Het wekt geen verbazing dat (vooral) witte pinkstergemeenten in het Westen in deze hoek zitten. In veel klassieke pinkstergemeenten heeft de verburgerlijking toegeslagen, niet minder dan in veel oude gevestigde kerken. Via beïnvloeding van rechtse evangelikale groepen dreigt de pinksterbeweging in veel landen in de greep van het fundamentalisme (ook een product van de Verlichting!) terecht te komen. Wanneer het pentecostalisme zijn zwarte wortel vergeet, is het oorspronkelijke vuur spoedig gedoofd.

Inculturatie

Vaak worden alle pinksterkerken over één kam geschoren en valt de bewering te horen dat de pinkstergroepen zonder enig respect voor bestaande tradities oude zingevingsverbanden zouden vernielen. Van enige wisselwerking tussen cultuur en evangelie zouden zij geen benul hebben. Alle academische reflectie over inculturatie ten spijt hebben de 'stek'-kerken van het Westen evenwel de ziel van de Latijns-Amerikaanse volken nooit weten te bereiken. De oorspronkelijke bevolking,

Indianen en mestiezen, blijven nog vaak tegen hen aankijken als allochtone, geïsoleerd staande corporaties uit het buitenland.

Het pinkstergeloof daarentegen weet verbazend creatief om te gaan met oude culturen. Tegelijk bezit het de potentie om mensen en gemeenschappen te transformeren vanuit de radicaliteit van de navolging. Juist het vermogen om zich flexibel aan te passen aan veranderde omstandigheden geeft het pentecostalisme zijn onvoorspelbare dynamiek. In culturen die door de snelle modernisering bedreigd worden, helpt het pentecostalisme massa's mensen in hun onzekerheden om te overleven en bereidt hen voor op de tijden die komen.

In feite zijn de pinksterkerken de nieuwe basisgemeenschappen, zo stelt pater Rietveld in zijn eerder genoemde opstel. Terwijl de rooms-katholieke basisgemeenschappen zo goed als vastgelopen zijn (zij komen vandaag niet verder dan 1,5% van alle katholieken) hebben de ontelbare pinksterkerkjes die rol overgenomen. Zij slagen erin de mensen op te nemen in een soort grootfamilie waarin iedereen elkaar kent en er zorg is voor elkaar. In een tijd waarin men zich ontheemd en onzeker voelt, ligt in deze warmte een geweldige aantrekkingskracht. De participatie aan de diensten is maximaal. 'Hier kunnen ze in hun kromme taal hun gebeden tot God uitschreeuwen. Hier liggen de zangen makkelijk in het gehoor. De dominee, veelal van eenvoudige komaf, spreekt hun taal en kent hun problemen veel beter dan de buitenlandse pater, die zich met veel moeite de taal heeft eigen gemaakt.'¹³ Velen vinden het geloof in de weg van genezing. De pinkstergelovige respecteert het huwelijk, geeft zorg aan de kinderen, houdt zijn huis schoon en betaalt zijn schulden. Van het hoge morele gehalte van de pinkstergelovigen gaat een enorm appèl uit.

Maatschappelijk gezien zouden de pinksterkerken via hun ethiek van het nieuwe leven welens van veel grotere betekenis kunnen zijn dan de bevrijdingstheologie. De wereld hervormen is enkele bruggen te ver. Concentratie op de nieuwe mens in zijn primaire relaties levert direct vrucht op. De uitstraling hiervan kan niet beperkt blijven tot de sfeer van gezin en kerk.

Het is boeiend de vergelijking tussen de pinksterkerken van de armen en de bevrijdingstheologie van de basisgemeenten verder uit te werken.¹⁴ Er zijn belangrijke overeenkomsten vanuit gemeenschappelijke ervaringen. Beide bewegingen vinden hun *Sitz im Leben* in de wereld van de armen; beide zoeken vanuit de omgang met de bijbel naar een begaanbare weg in de situatie van onrecht en uitsluiting; beide doen pogingen antwoorden te vinden op het lijden van de massa's.

Er zijn echter ook grote verschillen. André Corten noemt er elders in dit nummer een aantal.

De tegenstellingen moeten niet worden overdreven. Wie Latijns-Amerika bezoekt, ontdekt dat overal op het continent de ontmoeting plaatsvindt tussen volk en bijbel, tussen het evangelie en de armen.

Dwars door de muren van katholieke parochies, traditionele protestantse gemeen-

ten en pinksterkerken heen bewijst het Woord – met name aan de basis – zijn bevrijdende kracht. Het is niet ondenkbaar dat het op het niveau van de armen zal komen tot een vruchtbare ontmoeting tussen de op de bevrijdingstheologie geënte basisgemeenten met hun toenemende nadruk op spiritualiteit enerzijds en de zich van hun sociale roeping bewust wordende pinkstergemeenschappen anderzijds. In een periode van grote maatschappelijke beroering zou de pinkstergeest Latijns-Amerika zijn eigen 'reformatie' kunnen doen beleven met onvoorzienbare gevolgen voor kerk en samenleving.

Interculturele theologie

Het zou onjuist zijn de kerken van de derde wereld te romantiseren vanuit een gevoel van minderwaardigheid. Alsof het Westen met zijn rijke tradities niets meer in huis zou hebben en alle heil nu van het Zuiden moet komen. Evenmin is het gewenst het leven en de stijl van het volkspentecostalisme te willen kopiëren ter revitalisering van de Europese kerken.

Niettemin vormt het volkspentecostalisme in menig opzicht een uitdaging aan de kerken van het Westen in hun moeite met de geest. Allereerst worden wij herinnerd aan de charismatische grondstructuur van de gemeente. Maar er zijn meer punten te noemen:

1. Er is een interculturele theologie nodig, die ruimte zal geven aan de verscheidenheid van gaven binnen het ene wereldwijde lichaam van Christus en zal bijdragen aan het samenbrengen van blank en zwart, armen en rijken, ongeletterden en ontwikkelden. We zullen ons moeten oefenen in een multiculturele wijze van kerk-zijn. Onze houding naar de migrantenkerken toe, die in hun charismatische veelkleurigheid de kerken van het Zuiden onder ons vertegenwoordigen, is een belangrijke testcase.

Ligt in het pinkstervuur, dat in 1906 in Los Angeles zo concreet aards – dwars tegen maatschappelijke trends van verharding in – muren van racisme deed ineenstorten en mensen samenbracht in één geest, niet een enorm potentieel om ook vandaag in onze gefragmenteerde samenleving bruggen te bouwen over etnische grenzen heen en te werken aan verzoening?

2. De apocalyptische werkelijkheidsbeleving van het pentecostalisme stelt onze opvatting van de christelijke hoop onder kritiek. Zijn vanuit het westerse vooruitgangsgeloof eschatologie en futurologie niet nogal eens door elkaar gehaald? Het koninkrijk van God is niet ons program, maar is ons geschonken in de bevrijdende aanwezigheid van de geest, die ons richt op de *parousia* van Christus.

3. De geest toont een zwak voor de zwakken en houdt zich bij voorkeur op in de marge. 'Pentecost is a marginal festival which marginalizes all who dare to participate.'¹⁵ De kerk in het Westen moet dan ook niet langer streven naar macht, noch moet zij willen scoren. Christenen uit het Zuiden roepen ons in herinnering, dat navolging verplicht tot 'commitment' en ons met Jezus buiten de legerplaats brengt. Luther heeft dit ten aanzien van academici ooit scherp onder woorden

gebracht. Hij zegt van de rechte theoloog: 'Leben, nein mehr noch sterben und verdammt werden, das macht den Theologen, nicht aber verstehen, lesen und spekulieren.'¹⁶

4. Het behoort tot de huisstijl van de pinksterkerken, dat je wel weet hoe een samenkomst begint, maar niet hoe deze eindigt. Geheel in deze stijl mogen wij weer leren rekenen met het element verrassing: je mag je laten meenemen door de geest, ook wanneer die grenzen doorbreekt die door mensen zijn gemaakt. Om te volgen, zonder tevoren te weten waar uit te komen.

1 Zie W. van Laar, 'De Geest die waait. Latijns-Amerika tussen bevrijding en pinkster' in *Agenda 2000*. Zending op het kruispunt van twee eeuwen, *Allerwegen* 28ste jaargang 1997 nr. 27, p.28-45 en 'Zending op een kruispunt. 200 jaar hervormde en 100 jaar gereformeerde zending. Verslag van een symposium', *Allerwegen* 29ste jaargang 1998, nr. 34.

2 Jan Rietveld, 'Een nieuw missionair aandachtsveld in Noordoost-Brazilië: het contact met de evangelische kerk' in *Vijf essays over oecumene bij gelegenheid van 50 jaar Sint Willibrord Vereniging*, 's-Hertogenbosch 1998, p. 32-43.

3 Jan Rietveld, p. 38.

4 Meer interessante gegevens over 'het gezicht van het Latijns-Amerikaanse protestantisme' in José Míguez Bonino, *Rostrum del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires 1995.

5 J. Tennekes, 'Cultureel-antropologische kanteekeningen bij een missiologische visie' in *Wereld en Zending*, 1985, 1, p. 29.

6 Frans Kamsteeg, *Prophetic Pentecostalism In Chile. A Case Study on Religion and Development Policy*, Vrije Universiteit, 1995, p. 241.

7 Zie A. van de Beek, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*, Kampen 1998, p. 217.

8 Een recent overzicht is te vinden in Daniel Míguez, *To help you find God. The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*, Amsterdam 1997. Zie over de divergentie onder de geleerden: Harvey Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the*

Reshaping of Religion in the Twenty-First Century, London 1996, p. 173-184.

9 'De kerk van morgen in Latijns-Amerika' in *Zending op een kruispunt*, *Allerwegen*, 1998, nr. 34, p.5-9.

10 Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997.

11 Hollenweger, p. 31-100. Hij noemt vijf wortels: de zwarte en mondelinge, de katholieke, de evangelikale, de kritische en de oecumenische wortel.

12 J. Míguez Bonino, p. 60.

13 Jan Rietveld, p. 42.

14 Zie over de relatie 'basismo' en 'pentecostalismo': David Lehman, *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brasil and Latin-America*, Cambridge 1996.

15 Aldus de pinkstertheologe Cheryl Bridges Johns bij de presentatie aan de pers van het jaarverslag 1996-1997 van de Nederlandse Zendingsraad *Pinkstervuur in de 'secular city'?* Zie C.B. Johns, 'What Can the Mainline Learn from Pentecostals about Pentecost?' in *Journal for Preachers*, Volume XXI Number 4, 1998, p. 7.

16 WA 5, 163, 28, Comm. in psalms, 1519.

Drs. W. van Laar is sinds 1994 secretaris Coördinatie en Reflectie van de Nederlandse Zendingsraad te Amsterdam. Van 1983-1988 werkte hij o.m. als docent theologie in Chili. Ook diende hij kerkelijke gemeenten in Nederland.

De constructie van de sociale relaties: pinkstergeloof en bevrijdingstheologie in Brazilië

De redenering van de pentecostalen is in het algemeen conservatief en die van de bevrijdingstheologie progressief. De pinkstergelovigen gaan zover dat ze het lijden en de armoede ontkennen. Toch staat hun verhaal dicht bij de wereld, zoals die beleefd wordt door de achtergestelden, dan bij de werkelijkheid van de bevrijdingstheologie. Het pentecostale discours weet haar aanhangers bij elkaar te halen, maar ook om hen hun plaats te geven in de sociale orde. Het lijkt niet op een strategie die bestaat uit mobiliseren (zie Weber), maar ook niet op de strategie van de maatschappelijke verandering van de bevrijdingstheologie. De benadering van de pinkstergelovigen geeft een sociale relatie¹, die voor een deel ontsnapt aan de dwangmatigheden van de dominerende redenering.

'Stop met lijden' kan men lezen op de gevels van de Universele Kerk. *Waarom lijden wij* is de titel van een boek van de Koreaan David Paul Yonggi Cho², de stichter van de grootste evangelische kerk van de wereld³, over Job. *Over God spreken vanuit het lijden van de onschuldige* is de titel van een boek van Gustavo Gutiérrez, de 'vader' van de bevrijdingstheologie. Het is door te gaan praten over lijden dat de pinksterbeweging en de bevrijdingstheologie een nieuwe sociale relatie hebben geschapen.

In wat hier volgt wordt vergeleken hoe dat lijden in elkaar zit in het discours van de bevrijdingstheologie en in de pinksterbeweging. In beide gevallen wordt de traditionele christelijke redenering uiteengenomen en weer opgebouwd op een wijze, die getypeerd kan worden met woorden als 'het lijden' en 'lijden' in de zin van 'dragen' en 'aanvaarden'.⁴ Deze benadering correspondeert met een sociale orde: men spreekt van de orde van het kruis⁵. In deze deconstructie van het lijden komt een ander type sociale relatie naar voren. Cecilia Mariz wijst erop dat, ondanks het feit dat het bevrijdingstheologisch spreken veel meer nadruk legt op solidariteit, de bevrijdingstheologie en het pinkstergeloof dezelfde subjectieve ervaringen heb-

ben⁶. In tegenstelling daarmee behoudt voor David Lehmann⁷ de bevrijdingstheologie veel meer raakpunten met de katholieke kerk, terwijl de pinksterbeweging met een andere cultuur aankomt (die volgens Lehmann verbonden is aan het fundamentalisme).

Ik wil proberen aan te tonen dat ondanks het veel groter engagement in solidariteit van de bevrijdingstheologie, de pentecostale benadering het beslissende effect heeft op het ontstaan van een andere sociale relatie.

De plaats die het lijden krijgt lijkt bij de pinkstergelovigen op vier punten meer passief, maar heeft een grotere impact op de realiteit. Men zou kunnen zeggen dat bij die redenering de gelovigen gebracht worden in een emotionele sfeer van lijden en van mee-lijden⁸. Want de pinksterbeweging:

- 1. gaat meer over troost dan over bewustwording;
- 2. gaat meer over 'praiseliederen' zingen dan over een op samenwerking gerichte argumentatie;
- 3. streeft meer naar de deconstructie van de categorie armen dan naar de 'optie van solidariteit met de armen';
- 4. gelooft meer in een toekomst, die uitloopt op een catastrofe en geweld dan in vooruitgang door strijd.

1. Troost tegenover bewustwording

De troost die men ervaart in een bijeenkomst van pinkstergelovigen is het laten opgaan van het individuele lijden in een collectieve emotie. Het is een 'gave', die uitgedrukt wordt in de woorden van gebed zoals die naar voren komen in een klaagzang. Dit neemt naast het loflied een belangrijke plaats in bij de pinkstergelovigen. Men staat in de traditie van het piëtisme en de geest van 'het priesterschap van alle gelovigen'. De troost die geboden wordt in de bijeenkomsten van pinkstergelovigen is een wederzijdse collectieve gave waar niemand zich aan onttrekt. Ieder lid van de gemeente vermengt zijn of haar klacht met die van de hele gemeenschap en ervaart met vreugde zelf de aanwezigheid van die gemeenschap. De voorganger, die meestal uit de eigen kring afkomstig is, is bovendien de koorleider want het koor speelt de centrale rol. De troost bestaat uit het samen inhoud geven aan het lijden, wat uitloopt op een ervaring van geruststelling. Het gaat daarbij niet om berusting (wat etymologisch afzien van rechten betekent); integendeel, iedereen die naar voren wil komen met zijn of haar klachten, heeft het recht om te participeren. Luidkeels uitgesproken, worden die klachten vermengd met die van alle anderen in een gemeenschap van gelijken. Die klachten zijn niet een soort eisenpakket⁹. Een vergadering van pinkstergelovigen is allesbehalve een bijeenkomst van stakeholders die verbetering van hun arbeids- en levensvoorwaarden eisen. De klachten worden aan de gemeente en aan God voorgelegd op de wijze zoals dat gebruikelijk is in de evangelische religieuze wereld. De klaagliederen van het koor en van de voorzanger ontwikkelen zich tot het oproepen van emoties via

het op een bepaalde wijze gebruiken van bijbelse woorden. Gelovigen en voorgangers leren om bijbelwoorden min of meer woordelijk zo te citeren dat ze een 'vroomheidseffect' hebben, dat wil zeggen dat ze persoonlijk ervaren worden, omdat religie per definitie gepaard moet gaan met intieme emoties. Maar ze moeten ook naar buiten gebracht worden en doordacht in relatie tot de aspiraties van de gemeenschap¹⁰. Ze moeten dus te maken hebben met verstaanbare woorden. Zoals Schleiermacher al stelde: het geheel van als zodanig door allen herkende gelijkgestemde vrome zielen verschafft de basis aan een gemeenschap.¹¹ De leden van die gemeenschap herkennen elkaar in dat 'effect van vroomheid'¹², dat een vrucht is van 'theologische vroomheid', zei Schleiermacher, en niet alleen van 'esthetische'. De theologische vroomheid noopt tot iets doen in die zin, dat ze leidt tot participatie¹³ en zij valt dan samen met de houding die gekarakteriseerd kan worden als: 'halt aan het lijden'. 'Ik lijd niet meer', is een emotie, die gevoeld wordt als een zo radicale verandering dat die moet leiden tot bekering.

De bevrijdingstheologie kent ook emotie. Zij beperkt zich niet tot wat Schleiermacher noemt: een dogmatische expressie.¹⁴ Er horen ook zekere romantische elementen bij. De samenhang tussen theoretische kritiek en bevrijdende praxis maakt van de theoloog iets anders dan een drager van een 'didactisch verhaal' dat waarheden uit de doeken doet. Hij wil de werkelijkheid veranderen. Deze als sociaal beleefde verandering valt samen met het in beweging komen van de hele gemeenschap en groeit dankzij 'bewustmaking'. Door de eenheid van theorie en praxis staat een historisch subject op, dat op weg gaat naar zijn of haar bevrijding. Het lijden verandert in zelfbewustzijn en de wil tot veranderen.

De bewustmaking is ondanks alles de gevangene van een opvatting over het bewustzijn, die de werkelijkheid louter en alleen wil zien als een wereld buiten de mens. Het lijden zal slechts veranderen wanneer de sociale werkelijkheid verandert. Deze wereld (waarvan met name aan de economische aspecten buitengewoon gezag toegekend wordt) maakt onderscheid tussen degenen, die in de gemeenschap de zekerheid krijgen dat ze zich kunnen bevrijden en de anderen. Men mag in de basisgemeenschap dan wel pretenderen te spreken 'in naam van de basis'¹⁵, maar er is groeiend onderscheid tussen de meest actieven en de kringen van de meest achtergestelden.¹⁶ De enigen, die het zich kunnen permitteren om zich bewust te worden van hun situatie, zijn diegenen, die hoop mogen koesteren zich ervan te bevrijden. En zich bevrijden betekent tegelijk zich onderscheiden van de anderen. Zij zijn zich bewust geworden van hun situatie terwijl de anderen 'vervreemden' zijn. De bewustwording en politisering manifesteert zich met name bij de plaatselijke geestelijke leiders¹⁷. Paradoxaal gezegd, begunstigt de basisgemeente bij sommigen een proces van in beweging komen, terwijl anderen er juist geïsoleerd raken. Dit proces is een effectiever middel tot verzwakking van de sociale banden dan het kapitalistisch ethos dat de pinksterbeweging toegeschreven wordt (en volgens de niet bewezen Weberiaanse these).¹⁸

2 Loflied versus argumentatie

Op haar piëtistische manier pretendeert de pinksterbeweging over te komen als inspiratiebron voor het religieuze gevoel. Er is sprake van een sterke impuls aan de attitude van de gelovige,¹⁹ van een direct bewustzijn, dat meer te maken heeft met de sfeer dan met de inhoud. Pinkstergeloof kan ook ervaren worden als gericht op versterking van het gemeenschapsbesef. Van iedereen wordt verondersteld dat hij of zij dezelfde emoties ervaart en gelovigen moeten dan ook die emotie herkennen bij anderen. Een beredeneerde benadering past bij deze verheffing, die Aristoteles het 'epidictische genre' noemt. Schleiermacher besteedt er ook expliciet aandacht aan. Deze benadering leidt tot communicatie. Vanuit het gezichtspunt van 'De theorie van het communicatief handelen'²⁰ bestaat er een woordgebruik dat erop gericht is om gezamenlijk verstaan te worden zonder dat dit onderling begrip zich richt op gezamenlijk handelen. En verder is het ook niet cognitief.

In deze benadering is er een natuurlijke plaats voor het 'spreken in tongen'. 'Het thema glossolalie heeft een paradoxale status: het is tegelijk a-sociaal als het gaat om 'de wereld' en socialiserend binnen de religieuze wereld, die ons interesseert.'²¹ Spreken in tongen beantwoordt aan geen enkele waarderingsnorm van 'de wereld'. Voor 'de wereld' is spreken in talen 'grotesk gesticuleren'²² en kinderlijk. Maar voor de gelovigen heeft in tongen spreken ondanks alles waarde²³ als het gaat om onderling begrip. Glossolalie beantwoordt aan de eis van waarheid (in het geval van de profetie), aan de eis van oprechtheid (alleen degenen die de doop van de Heilige Geest ontvangen hebben kunnen in tongen spreken), van normstelling (er kan ook sprake zijn van demonische uitingen). Binnen de religieuze wereld functioneert het 'spreken in tongen' aan de ene kant als het gebruiken van een natuurlijke taal, die mensen 'verenigt', die 'bij elkaar brengt', die 'herkenning mogelijk maakt' van degenen, die de doop van de Heilige Geest ontvangen hebben. Aan de andere kant is de glossolalie een gebaar dat communicerend werkt, maar dan wel als religieuze communicatie. Volgens de studie van Nathalie Dubleumortier worden er ook 'bijbelse beelden en metaforen' overgenomen.²⁴

Het samen spreken in tongen gebeurt met hulp van een lofpsalm (afgewisseld door een litanie). Glossolalie is van geen belang voor de buitenwereld en dus wordt de logica van het doen ontkracht. Het is 'een daad van het woord', die buiten elke rationale argumentatie staat.²⁵ Zij brengt geluiden voort, die geen spraakfunctie hebben; die geen semantische samenhang laten klinken. In haar uitingen kent zij de pressie niet van de oorspronkelijke uitspraken, die aan de basis van het bekende politieke taalgebruik liggen (contractistisch of populair-corporatistisch)²⁶. Alleen, staat niet een kreet van onderling begrip tegenover het model van de bevrijdingstheologie van de democratie aan de basis?

De basisgemeente wordt niet in de eerste plaats gezien als een plaats van vroomheid maar als een plaats van discussie²⁷. 'Het woord is aan de basis!' De basisgemeente wordt expliciet gestuurd door de ethiek van de discussie. 'Bij elke bijeen-

komst praat iedereen, geeft iedereen zijn of haar mening. Men wordt niet steeds onderbroken en men heeft respect voor elkaar.²⁸ Het lijkt zich allemaal af te spelen in de ideale communicatiesituatie van: gelijkheid, solidariteit, gezamenlijke verantwoordelijkheid.²⁹ Alles wat gezegd wordt, beantwoordt aan de normen van: waarheid, normativiteit en waarachtigheid.³⁰ De waarheid is die van de sociale relatie, die aan de orde komt in het kader van een quasi sociologische benadering. De normen berusten op gerechtigheid. Gerechtigheid en onschuld gaan samen. De lijdende is onschuldig, maar de armoede is de consequentie van een sociale zonde. De basisgemeenschap is daarbij een plaats, waar men argumenteert, gericht op onderling begrip en van daaruit op sociale samenwerking: van elkaar helpen, van strijden tegen onrecht en van onderweg gaan naar een betere wereld. Dat rationale aspect is vaak onderstreept.³¹ Ten aanzien van de waarachtigheid is er niet zozeer de pretentie van oprecht te zijn, maar de behoefte om de basis, het 'volk Gods', te vertegenwoordigen.³² Het lid van de basisgemeenschap vertegenwoordigt het lijden van het volk. Dat is onschuldig lijden en men zoekt sociale samenwerking om oplossingen te zoeken voor dat lijden. Hoewel de basisbeweging zegt naar een participerende democratie te streven, is de pretentie dat haar betoog geldig is een representatieve.

Het betoog van de bevrijdingstheologie lijkt op twee punten superieur aan pinkstergeloof omdat dat uitloopt op een samenwerking op sociaal gebied en gebaseerd is op onderling begrip uitgaande van rationeel denken. Daartegenover roept de pentecostale overtuiging geenszins op tot actie. En verder wordt het wederzijds begrip zo ongeveer versmolten met als gevolg een vertoon van communicatie.

Maar bij een nadere beschouwing blijken de pretenties van de bevrijdingstheologie niet altijd juist te zijn. Er mag dan de motivering tot actie zijn, maar met het wederzijds begrip wordt op drie manieren geschipperd. De gemeenschap wordt exemplarisch als een soort zichtbaar model van de democratie aan de basis. Wat men hoort is de taal van het elkaar verstaan. Echter dat geeft, als het om common sense gaat, verwarring. De leden van de basisgemeenschap praten als individu, maar ook namens de groep. Deze vermenging is een eerste onduidelijkheid als het gaat om wederzijds begrip. Ten tweede is de norm voor gerechtigheid 'het gelijke recht van alle deelnemers aan de mogelijke discussie om elk argument te gebruiken dat belangrijk is om de geldigheid van de stellingname onder woorden te brengen of waar nodig de overeenstemming.'³³ Alleen deze benadering wordt niet gerespecteerd omdat de onderlinge verschillen in spreekvaardigheid van de verschillende leden van de gemeenschap groot zijn. Binnen de gemeenschap spreken sommigen 'in de naam van de basis' zonder dat de gewone leden van die gemeenschap echt op voet van gelijkheid kunnen meepraten. De derde vertekenende factor is het gebruik van het geloof om strategische acties te rechtvaardigen. Deze wijze van redeneren is vaak onderstreept in verwijten van conservatieve zijde.³⁴ Het gaat hier om wat Habermas bekritiseert als een versluijrende daad (en dus in

zijn ogen om een manipulerende aanpak): men zegt niet rechtuit wat men wil. Wanneer men de normen van discussie wil volgen, hoe kan men dan tot onderling verstaan komen, als men daarbij het woord zelf manipuleert (door een geloofsbelijdenis te hanteren) met het oog op het effect wat erop volgt (namelijk engagement in sociale of politieke actie).

3. De deconstructie van de categorie armoede

Niet elke kritiek is deconstructief en niet elke deconstructie manifesteert zich als een kritiek. Onder deconstructie³⁵ verstaan we de kritiek op een concept, naarmate dat iets laat zien, wat aanwezig is. In ons geval gaat het dan om de armoede, die ook lijden betekent. De bevrijdingstheologie brengt de notie van de armen naar voren in de sociale context van Latijns-Amerika en dat op kritische wijze. De theologen vinden die armoede een schandaal. Zij stellen die profetisch aan de kaak. Zij luisteren naar de schreeuw van het volk dat lijdt en maken zichzelf tot een spreekbuis daarvan. Volgens de redacteur van het artikel over bevrijdingstheologie in het *Dictionnaire de la Theologie*, gepubliceerd bij CERF, Kuno Füssel, betekent de keuze om voorrang te geven aan de armen 'een politieke verschuiving en een epistemologische breuk'. 'De Latijns-Amerikaanse theologen hebben erkend, dat zij degenen, die geen stem hebben, niet kunnen helpen het woord te nemen, wanneer zij niet op zijn minst participeren in hun situatie door een methodologische keus. Denken vanuit de situatie van de armen betekent echter niet dat de theologen voortaan gaan nadenken over de armoede ten behoeve van de armen of in hun plaats, maar dat ze nadenken met de armen, wat wil zeggen dat ze in de eerste plaats luisteren naar de klachten en de verlangens van de armen... Iedere gelovige kan gebruikmaken van zijn eigen bronnen als het erom gaat Gods aanwezigheid in de geschiedenis te onderzoeken of zijn wil te begrijpen... Daarom ontstaat de nieuwe theologie niet bij de beroepstheologen maar in de christelijke basisgemeenschappen, als de organisatie van Gods volk... De theologen verwoorden de godsdienstige ervaringen van de gelovigen.'³⁶

Na de veroordelingen in 1979 door paus Johannes Paulus II van de 'kerk van het volk' als 'onaanvaardbaar en pastoraal steriel' is de bevrijdingstheologie geneigd om te spreken van 'de kerk der armen'.³⁷ Maar dan wordt de 'epistemologische breuk' minder duidelijk. Casaldaliga wordt genoodzaakt om te preciseren: 'Wanneer men spreekt van een voorkeur voor de armen, wordt vergeten, dat in Puebla ook een voorkeur voor – en solidariteit met – de armen uitgesproken is.'³⁸ Deze nadere uitleg pleegt verraad aan het gegeven dat het gaat om de kerk van de armen. In feite gaat sinds Pueblo de term 'armen' meer en meer een plaats krijgen in de Latijns-Amerikaanse redeneringen. De bevrijdingstheologie, waarin het ging om meelijden en een aanklacht 'voor de armen ten behoeve van de armen' en vooral 'met de armen' maakt van de woorden 'armen en armoede' de zinnebeelden van het sociaal vertoog van de jaren '80. Zo kan men bijvoorbeeld vaststellen, dat in

de publicaties van de Wereldbank het concept dat een epistemologische breuk wilde zijn, door de heersende redenering wordt opgeslokt. 'Armoede' en 'arme' komt men voortaan overal tegen in de technocratische nationale en internationale redeneringen.

De pentecostalen accepteren de bevrijdingstheologie niet omdat de leiders van de belangrijkste pinksterkerken weinig geneigd zijn zich aangetrokken te voelen tot wat zij zien als een marxistische analyse.³⁹ Ook wordt de 'onschuld' van de armen theologisch in twijfel getrokken en betekent de polarisatie van de samenleving in twee groepen – armen en rijken – voor hen het uitsluiten van een ontelbaar aantal Latijns-Amerikanen. En hoewel de meeste studies onderstrepen dat de pinksterbeweging in de eerste plaats haar aanhang heeft onder armen – veel meer dan de bevrijdingstheologie die heeft – wordt het 'wij' van de pinkstergelovigen nooit geïdentificeerd met 'wij, de armen'. Men spreekt hoogstens van 'wij, de eenvoudige mensen' of 'wij, de mensen'.

De kenmerken van de armoede – werkloosheid, drugs, alcoholisme, prostitutie, geweld, slechte behuizing, honger, enz. – komen vaak naar voren in de preken en gebeden van de pinkstergelovigen in de vorm van een litanie. Het lijden krijgt inhoud. Het gebed zelf is een soort klacht waarin het economische aspect in detail naar voren komt. De term 'armoede' wordt vrijwel niet gebruikt behalve om te zeggen: 'Jezus houdt niet van de armoede.' Maar een triviale term als: 'financiële problemen' neemt een belangrijke plaats in. In meerdere kerken wordt de dienst één dag per week gewijd aan de 'financiële problemen'. Daarbij is 'financieel' een motiverende uitdrukking (zoals er ook problemen met de gezondheid, spirituele problemen en gezinsproblemen of gevoelsproblemen kunnen zijn) want er is voor die problemen een 'oplossing': 'Jezus is de oplossing.'⁴⁰

'Financieel' heeft te maken met 'geld' en om geld wordt vaak gevraagd in de kerkdiensten. 'Financieel' en 'geld' zijn woorden, die zonder valse schaamte worden gebruikt. Het zijn ook woorden die de scheiding in twee groepen opheffen. Ondanks het feit dat de pinksterbeweging veel arme aanhangers heeft, wil men niet de kerk van de armen zijn. Men weet trouwens dat er een veelheid van kerken bestaat, die kunnen verschillen volgens de sociologische categorieën, waar hun leden uit bestaan.

Praten over deconstructie is de pretentie ontkennen dat men zomaar een concept kan gebruiken waarin de mensen, over wie men het heeft, zelf aanwezig zijn. In de pinksterbeweging zijn 'de armen' niet als zodanig present. Wanneer de lijdende eenmaal troost heeft ervaren, wordt de identiteit van dat lijden ook anders. Men schept geen genoegen in het lijden en ook niet in de armoede. Dat heeft voor een deel te maken met een verschil in relatie tussen leiders en leden. In de bevrijdingstheologie moeten de armen, die parallel functioneren met de armoede, aanwezig zijn opdat de solidariteit inhoud heeft. De pinksterbeweging speelt niet dit

dubbele spel met de armoede. De term wordt weinig gebruikt maar waardeert de status van alles wat het vertoog over armoede als niet-arm catalogiseert. Voor de niet-armen is er geen plaats in de technocratische redenering, maar bij de pinksterbeweging is er wel ruimte voor hen. Toch gaat de pinksterbeweging daarmee geen deel uitmaken van het kapitalistische ethos. Als het erop aankomt draagt pinkstergeloof meer bij aan de opbouw van sociale relaties dan de bevrijdingstheologie.

4. Catastrofe tegenover vooruitgang

De pinkstergelovigen ervaren de bekering als een fundamentele breuk. Die bekering gaat gepaard met of wordt aangevuld door een 'wonderbaarlijke' verlichtingservaring namelijk de 'doop' in de Heilige Geest. Mariz heeft gelijk met te stellen dat, ook al verandert men niet van godsdienst, er ook in de basisgemeenten een ervaring van vernieuwing plaatsvindt.⁴¹ Voordien is het anders dan daarna. En dat ligt persoonlijk, maar het gaat ook om een sociaal moment dat in beide gevallen de leden van de gemeenschap samenbindt.

Ten opzichte van het lijden ligt dat sociale moment anders. Bekering betekent op zich al voor de pinkstergelovige voortaan in het leven andere prioriteiten stellen in die zin dat sommige problemen niet meer ervaren worden als lijden. Verder wordt de bekeerling in het kader van het geloof in het Duizendjarig Rijk verondersteld in de laatste dagen voor de wederkomst van Christus te leven.⁴² Men leeft als het ware in een voorlopige situatie waarbij men nauwkeurig acht slaat op de onverwachte tekenen van catastrofes (in relatie tot het lijden), die, zo ze de mens al sparen, zijn leven wel zouden moeten veranderen.

Voor een lid van de basisbeweging leidt de bewustwording tot engagement. Het lijden wordt ervaren als een strijd maar die strijd leidt tot collectieve resultaten, die, wanneer ze in een tijd van vooruitgang op sociaal gebied geboekt worden, ook zomaar weer gelogenstraft kunnen worden door de realiteit. Terwijl zo de jaren tachtig gunstig waren voor de sociale benadering van de pinkstergelovigen, werkte in diezelfde periode de stellingname van de leden van de basisgemeenschappen minder gunstig.

Conclusies

De bevrijdingstheologie heeft net als de pinksterbeweging een benadering die sociale relaties belangrijk acht. Beide zijn ook een soort theologische romantiek door de wijze waarop ze het lijden niet accepteren, hoewel de pinksterbeweging daarbij een veel sterkere emotionele benadering hanteert. Zoals Cecilia Mariz dat onderstreept heeft, zijn er subjectieve gemeenschappelijke ervaringen, die de bevrijdingstheologie en het pinkstergeloof in de marge van de traditionele sociale realiteit plaatsen. Maar zoals David Lehmann heeft gezegd, de bevrijdingstheolo-

gie blijft de gevangene van de dominerende erudiete cultuur. Ondanks haar betoog van sociale transformatie, verandert zij misschien wel minder diepgaand de sociale relaties dan de pinksterbeweging. Omdat de bevrijdingstheologie minder dan het pinkstergeloof een wereld van de verbeelding laat zien, wordt de bevrijdingstheologie onmiddellijk geconfronteerd met de sociale en economische realiteit, die gedurende de twintig jaar van haar bloei voor de achtergestelden geen enkele aantoonbare vooruitgang heeft gekend.

Hoewel de bevrijdingstheologie heeft geprobeerd te leren van de pinksterbeweging, hebben de twee benaderingen geen kans gezien één beweging te worden, die in dezelfde richting gaat. De principiële afwijzing van de oecumene door de pinksterbeweging en het feitelijke sektarisme van de bevrijdingstheologie hebben de bewegingen op afstand van elkaar gehouden. In het algemeen is het de bevrijdingstheologie niet gelukt om echt de klachten van de armen te horen, omdat ze te veel ingekaderd zat in de cultuur van de katholieke kerk. Daarentegen is het: 'stop met lijden' wel degelijk de levenshouding geworden van de gelovigen, die zichzelf niet meer willen zien als armen. Deze mentaliteitsverandering impliceert daarmee niet een verbetering van de levensomstandigheden en ook niet een aandoen van een kapitalistisch ethos.

In dit artikel komt het woord 'deconstructie' voor.

Deconstructie is op zoek naar de wijze, waarop in elk vertoog, in elke interpretatie, die uitputtend en sluitend wil zijn, een greep naar de macht gepleegd wordt. Men ontmaskert om later weer op te bouwen.

(de vertalers)

1 Zie voor 'sociale relatie': Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Parijs 1995, blz. 13. Castel gebruikt het woord veel in negatieve zin: verzwakking van de sociale band. Zoals Juffé heeft aangetoond gaat het eerder terug op een symbolische noemer die verbindt, dan op een sociale interactie. De religie is een typisch voorbeeld van de constructie van een sociale band (lien social). Zie: Michel Juffé, *Les fondements du loi social: le justicier, le sage et l'ogre*, Parijs 1995. 'Sociale band' komt trouwens uit het romantisch vocabulaire. Men zegt immers dat de romantiek een idealisering inhield van de sociale banden.

2 David (Paul) Yonggi Cho, *Por que sofremos? O testemunho da cura miraculosa do pastor Cho depois de dez anos de sofrimento*, Sao Paolo 1975, 1995.

3 De Yoido Full Gospel Church.

4 Het lijden en het werkwoord lijden worden

niet gebruikt als een constatering. Lijden betekent: draag en verdraag. De spreker heeft een boodschap: jij, die spreekt, verdraag! Men kan zien dat deze woorden thuishoren bij de christelijke berusting, zo niet vervreemding. De religieuze overtuiging schept een band door berusting – wat letterlijk annulering van het recht betekent. De opdracht van de mens is om zijn kruis te dragen. Lijden en het lijden verwijzen in het NT vaak naar het gegeven dat Christus geleden heeft. Kortweg kan men zeggen dat onder de orde van het kruis de traditionele sociale band gestalte heeft gekregen in de christelijke samenleving.

5 Het werkwoord lijden komt 5 keer in het OT voor en 47 keer in het NT. Het lijden respectievelijk 6 en 19 keer.

6 Cecilia Mariz, *Coping with poverty: pentecostals and base communities in Brazil*, Philadelphia 1994.

Cecilia Mariz, *Religiao e pobreza: uma comparacao entre CEBs e igrejas Pentecostais in Comunicacoes do ISER ano 7(30)n 1988* blz 17.

7 David Lehmann, *Struggle for the spirit: Religious transformations and popular culture in Brazil and Latin-America*, Cambridge 1996.

8 André Corten, *Oordem do discurso: da participao a politico*, Lua Nova no 37, 191-207.

- 9 De eerste oproep in de pinksterpreek heeft niet de terminologie van een contract en ook niet die van een eisenpakket. André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil: émotion du pauvre et roman-tisme théologique*, Parijs 1995 blz. 137-139.
- 10 Ivan Almeida, *Trois cas de rapports intratextuel: la citation, la parabolisation, le commentaire. Sémiotique de la Bible no 15 sept '79*, blz. 23-42. Louis Panier, 'La citation biblique dans le discours didactique. Elements pour une approche sémiotique' in: Paul de Surgy, *Écriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB Angers*, Parijs 1978 blz. 115-160.
- 11 Friedrich Schleiermacher, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, Parijs 1888. Zie ook: Denis Thouard, 'Schleiermacher et la langue religieux: sentiment, langage et communauté' in *Revue des Sciences Religieuses* 82 3) 1994, blz. 335-360.
- 12 Vroomheid bestaat niet in de wetenschap en ook niet in de actie, maar in een gevoel of in het directe geweten. Voor Schleiermacher komt de religie niet voort uit redelijk redeneren en ook niet uit de wil. Religie ontstaat uit het gevoel. Zie noot 11, blz. 3.
- 13 zie noot 11, blz. 17.
- 14 Dogmatick is 'de wetenschap die het geheel van de leer van een christelijke kerk verwoordt' en staat daarmee dicht bij de filosofie. Schleiermacher wil de filosofie niet voorop stellen. Zie noot 11, blz. 37 en 40.
- 15 André Corten, 'Le Peuple de Dieu au Brésil: du religieux au politique' *Revue internationale d'action communautaire*, 26/66 herfst 1991, blz. 65-76.
- 16 José Comblin, *Algumas questões a partir da prática das Comunidades eclesiais de base do Nordeste*, Revista Eclesiástica Brasileira (REB) 50 (198) 1990, blz. 335-381.
- 17 Christian Smith, *The emergence of liberation theology: radical religion and social movement theology*, Chicago 1991, blz. 142.
- 18 David Martin, *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin-America*, Oxford 1990. David Martin, 'Evangelical religion and capitalist society in Chili' in: Richard Roberts ed., *Religion and the transformation of capitalism*, Londen 1995, hst. 11.
- 19 De waarde zit niet in wat gezegd wordt (locution) maar in de daad die men stelt bij het uitspreken (illocution). John L. Auston, *Quand dire c'est faire*, Parijs 1970, blz. 13.
- 20 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Parijs 1987, twee delen.
- 21 Nathalie Dubleumortier, *Glossolalie: discours de la croyance dans une culte pentecôtiste*, Parijs 1997, blz. 21.
- 22 zie noot 18, blz. 30.
- 23 criteria van Habermas, zie noot 20.
- 24 zie noot 21, blz. 223.
- 25 Rawls stelt dat Habermas door dit type communicatie aan de kant te schuiven omdat het privé zou zijn, uitgaat van een bepaalde opvatting over de secularisatie. Zie: Habermas, Jürgen, Rawls, John: *Débat sur la justice politique*, Parijs 1997, blz. 49-142.
- 26 zie noot 9, blz. 137-139.
- 27 zie noot 7, blz. 97-111.
- 28 Vera Silva Telles, 'Anos 70 Experiencias e Praticas Cotidianas' in: Krischke, Paulo, Mainwaring, Scott, *A igreja nas bases em tempo transicao (1974-1985)*, Porto Allegre 1986, blz. 66.
- 29 Karl Otto Apel, *Ethique de la discussion*, Parijs 1994, blz. 39-42.
- 30 zie noot 20.
- 31 Cecilia Mariz, 'CEB e cultura popular' in: *Comunicacoes do ISER no 44* 1992, blz. 25-30.
- 32 zie noot 15.
- 33 zie noot 29, blz. 42.
- 34 Claudio Perani, *Pastoral Popular: Poder en Servicio. Cadenos do CEAS nov.dec.* 1982, blz. 7-19.
- 35 Zie hiervoor Pierre V. Zima, *La déconstruction, une critique*, Parijs 1994.
- 36 Peter Eicher (dir), *Dictionnaire de la théologie*, Parijs 1988, blz. 742, 743.
- 37 José Queiroz, *A igreja dos pobres na America Latina*, Sao Paulo 1980.
- 38 Pedro Casaldaliga in André Corten, *Les peuples de dieu et de la forêt: à propos de la nouvelle gauche brésilienne*, Montréal/Parijs 1990, blz. 101.
- 39 Abraao De Almeida, *O deus dos pobres: averdade sobre o Cristo da Teologia da Libertacao*, Sao Paulo 1998.
- 40 André Corten, *Jesus, la solution égalitaire et autoritaire du pauvre. Congrès annuel de l'ACELAC/CALACS Ottawa 10-12 nov.* 1994.
- 41 zie noot 6 (1988).
- 42 Donald W. Dayton, *Theological roots of pentecostalism*, Metuchen N.J. VS 1987.

vertaling Ype Schaaf en Hans de Wit

Dr. André Corten heeft gestudeerd in Leuven. Hij doceert al jaren aan het 'Département de Science Politique' van de Universiteit van Quebec in Montreal in Canada. Hij heeft o.a. gepubliceerd over de Pentacostalen van Brazilië. Dit artikel is ook verschenen in het tijdschrift 'Lusotopie'.

Een multireligieus antwoord op het Vlaams Blok

De Werkgroep Interreligieuze Dialoog in Antwerpen

Antwerpen is een multiculturele en daarmee multireligieuze stad. De islam is er de tweede religie en men kent er een zeer levendige en grote joodse gemeenschap. De protestantse minderheid is niet meer dan 2 procent, opgedeeld in 26 kerkjes en gemeenten.

Bij de laatste gemeenteraadsverkiezingen van 1992 werd het Vlaams Blok de grootste partij met 1/3 van de stemmen. Het Vlaams Blok is een racistische partij waarin fascistische, Vlaamse nationalistische en ultra-orthodoxe katholieken elkaar de hand reiken. Gezien de nog bestaande opkomstplicht in Vlaanderen heeft het Blok ook veel stemmen weten te winnen vanwege het algemeen heersend wantrouwen van politiek en instellingen in België. De uitslag van de verkiezingen was een schok voor de stad en voor Vlaanderen. Er moest een brede coalitie gevormd worden van alle partijen, dus van socialistisch tot liberaal en van groen tot Vlaams.

De activiteiten van de WIDA dienen gezien te worden als een religieus antwoord op deze situatie. Ze bestaan nadat er in 1979 een intentieverklaring tot stand gekomen was, op dit ogenblik uit het organiseren van een aantal interreligieuze praatcafé's per jaar.

Drs. Herman Heijn, moderator Antwerpse Raad van Kerken (en lid van de redactie van Wereld en Zending).

Egbert Rooze

Het verhaal van WIDA

Het verhaal van WIDA is begonnen met de festiviteiten rond 'Antwerpen 93', culturele hoofdstad van Europa, waarbij toen één van de laatste activiteiten heette: Trefdagen Multicultureel Samenleven. Er was toen veel belangstelling met name voor één van de meest bezochte werkwinkels, 'de interreligieuze dialoog'. Dit was een signaal voor de Antwerpse Raad van Kerken, die de leiding van deze werkwinkel op zich had genomen. De ARK, zoals dat afgekort heet, riep daarna die organisaties samen, waarvan ze kon weten dat ze welwillend zouden staan tegen-

over een dergelijk nieuw initiatief. De organisaties waren Pax Christi, de oecumenische werkgroep Multicultureel Samenleven en de St. Egidiusgemeenschap. Deze christelijke, en ook oecumenisch denkende organisaties sloegen de handen in elkaar en meenden dat de tijd rijp was om mensen uit de joodse, de islamitische en de boeddhistische gemeenschap rond de tafel te brengen. De hamvraag luidde: hoe willen en kunnen wij de interreligieuze dialoog in Antwerpen gestalten geven? Algauw merkten we bij allen een enthousiasme en een werkwillige sfeer. Zo is het nu reeds enkele seizoenen geleden dat we begonnen met elkaar beter te leren kennen, te luisteren naar elkaar en vertrouwen te winnen.

De 'werkgroep' was gevormd, met als doel het opstellen van een 'manifest', neen zeiden we, een 'platformtekst', neen werd er gezegd, laten we het een 'intentieverklaring' noemen.

Met vier religies samenwerken aan een verklaring is geen sinecure. Het is voor ons allen een leerproces geweest in het nauwgezet luisteren, in gevoeligheden ontwikkelen voor de soms onuitgesproken bedoelingen van de ander; jezelf leren verantwoorden, niet in je eigen religieus jargon maar in toegankelijke taal, leren de specifieke klankkleur van elke religie te begrijpen. Leren je vooronderstellingen en vooroordelen ten aanzien van de andere religies open te bespreken, leren de verscheidenheid in elke religie zelf te ontdekken.

Een woord als 'bevrijding' bijvoorbeeld betekent voor de één iets zeer positiefs, terwijl een ander daar iets militants in hoort – een 'bevrijdingsbeweging' – en een derde hier zelfs 'een zich afzetten tegen' in proeft. Kun je dus spreken van 'bevrijdende kracht' van religies of niet? We hebben dit woord na overleg geschrapt!

De bedoeling van de interreligieuze dialoog is niet dat alle religies op één noemer worden gebracht. Het gaat ons niet om syncretisme, noch om integratie. We moeten juist pleiten voor een authentieke eigenheid van elke religie, met daarbij behorend de eigen uitingsmogelijkheden, en van daaruit een toenadering zoeken tot elkaar.

Is integratie trouwens in dit verband geen zwak begrip dat eerder verhult dat de heersende religie zijn normen weet op te leggen aan anderen? Betekent de uitspraak 'ze zijn al geïntegreerd' niet dat men kijkt in hoeverre de anderen al opgeschoven zijn naar 'het midden', dus naar de heersende moraal en religie, en niet hoezeer zij hun positieve eigenheid in onze maatschappij hebben ontwikkeld?

Er bestaan valkuilen voor de interreligieuze dialoog, die als men daar intrapt, eerder tot verwijdering en vervreemding leiden, dan tot toenadering. Het leerproces is zeker nog niet af.

Om al die redenen denken wij dat het in deze tijd niet alleen een gewenste, maar ook een geboden zaak is, om tot een werkelijke dialoog tussen de verschillende religies te komen. Wij geloven erin en daarmee voeren wij ook rechtstreeks een pleidooi voor een houdbare multireligieuze samenleving. Multireligieus is niet hetzelfde als multicultureel. Het zijn wel broer en zus van elkaar, maar dan nog is het één

mannelijk en het ander vrouwelijk en dus een verschillende aanblik en een ander accent. Bij multireligieus gaat iedere religie op zoek naar haar eigen wortels en naar de uitdrukking daarvan. Daarna kan het komen tot ontmoeting, dialoog, bevraging en verrijking. Zo'n dialoog betekent als het goed is ook een bundeling van de geestelijke kracht van de religies. Daarmee is die ook van fundamentele waarde voor het welzijn van onze maatschappij. Deze maatschappij heeft in onze sinjorenstad Antwerpen behoefte aan respect, aan geestelijke verdieping en aan multireligieuze ontmoeting. Wij hopen dat WIDA hieraan kan bijdragen.

Nadine larchy

De ethiek van de trouw

Een dialoog veronderstelt gedrag patronen voortspruitend uit de ethiek van het religieuze milieu, waarin elkeen zich beweegt en ontplooit. De interconfessionele dialoog voegt het gewicht van de religieuze geschiedenis en traditie erbij. Daarom is het belangrijk enkele standpunten van de joodse ethiek te benadrukken om een beter begrip ervan te krijgen. De echte dialoog vindt plaats tussen tenminste twee partijen, die geen confrontatie zoeken, maar elkaar trachten te verstaan zonder enige poging elkaar te overtreffen.

De middeleeuwse disputaties, de gedwongen bekeringen, de vervolgingen, de dagelijkse kleineringen en de verguizingsleer zijn de redenen van een zeker wantrouwen van de joodse wereld tegenover de interreligieuze dialoog. En toch, wie meer dan hij staat open voor de dialoog tot benadering van de ander en eerbied voor diens geloof en leven?

Tweeduizend jaar geleden citeerde Hillel, één der grootmeesters van het jodendom: 'Doe de ander niet aan, hetgeen jij niet zou wensen dat men jou aandoet' (Spreuken der Vaderen) en 'Bemin je naaste als jezelf' (Leviticus 19). Of met de woorden van de hedendaagse joodse filosoof Emmanuel Levinas: 'Mijn Ego is oneindig verantwoordelijk voor de Andere'.

De hoofdbeginselen van de joodse ethiek berusten op: trouw, verdraagzaamheid, solidariteit en verantwoordelijkheid.

Trouw

– aan de moraal van de tien geboden en de vijf boeken van de Thora.

– aan een monotheïstisch geloof, waarbij de verbroedering met alle mensen door de profeet Maleachi geprezen wordt en die tevens boven de poort van de Brusselse synagoge gegrift is: 'Hebben wij niet allemaal dezelfde Vader?

Werden wij niet door dezelfde God geschapen?'

– aan het geheugen, waarvan het woord 'zachor' een gebed is, dat veelvuldig in de bijbel terugkomt. Bij de ingang van het Yad Vashem Memorial in Jeruzalem kan men lezen:

'Het geheugen is de sleutel van de verlossing'.

– aan onze burgerplichten ter vrijwaring van onze vrijheid;

– aan de herinnering van alle slachtoffers van vervolgingen zonder onderscheid van filosofische of godsdienstige overtuiging.

Indien de trouw naar het verleden lonkt, betreft de verdraagzaamheid zich op het heden. In onze hedendaagse joods-christelijke beschaving zijn tal van gemeenschappelijke regels afkomstig van bijbelse teksten en maken deel uit van een gemeenschappelijke stam. Lev. 19:33-34 zegt: 'Als een vreemdeling in uw land komt wonen zal hij voor u een medeburger zijn. U zult hem als een broeder beminnen in herinnering aan het feit dat jullie in Egypte vreemdelingen zijn geweest.'

Het jodendom legt de nadruk op de authenticiteit en het recht op verscheidenheid. Iedereen moet geëerbiedigd worden, maar de vreemdeling wordt verondersteld de burgerlijke en sociale regels van de samenleving te volgen. De echte grond van verdraagzaamheid berust in de dialoog.

Nochtans vereist de dialoog een evenwicht bij elke partij tegenover zichzelf en de andere zonder paternalisme of onderdanigheid.

In de joodse traditie leidt de geest van verdraagzaamheid op een natuurlijke wijze naar het begrip van solidariteit, rechtschapenheid en vrijheid. De solidariteit reikt naar alle mensen zonder onderscheid. De trouw van het jodendom aan zijn fundamentele teksten impliceert een onvoorwaardelijke gehechtheid aan het recht. Maar zoals professor Chaim Perelman in 1944 schreef 'elk rechtssysteem zou zijn eigen onvolmaaktheden niet uit het oog mogen verliezen en een recht zonder barmhartigheid is geen recht.'

Recht en barmhartigheid worden in het Hebreeuws in één begrip samengevat: Tsedaka. De tsedaka doet dus beroep op een uitgebreid recht, waarbij hulp aan behoeftigen ook een rechtsgeleerdheid is. Het sociaal recht, andere uitdrukking voor tsedeka, is een uiting van solidariteit en wordt reeds in de bijbel vastgelegd, in het bijzonder door concrete hulp aan weduwen, wezen en behoeftigen. Door de trouw, verdraagzaamheid en solidariteit kunnen wij onze verantwoordelijkheden opnemen ten overstaan van onze medeburgers en onze nakomelingen, zowel op gebied van doorgeven van onze waarden als van de confrontatie met nieuwe problemen. Dit respect voor de ander vereist een voortdurende dialoog met zichzelf om te beseffen wie ik ben, vanwaar ik kom en naar waar ik ga om dan pas een dialoog aan te vatten met de ander en te vernemen wie hij is, vanwaar hij komt en waar hij naartoe gaat. De aanvaarding van het ich-du van Martin Buber is de aanvaarding van de dialoog en van het bestaan van de ander als enkeling. De dialoog is niet het samenvoegen van twee monologen, maar berust op een aanvaarding en een intiem begrip van twee denkpatronen.

De interreligieuze dialoog moet naar een eenheid leiden met respect voor authenticiteit en de realiteit van de ander zoals hij is, zonder rekening te houden met zijn aantal of macht.

Omdat het religie en aldus God betreft, alsook de mensen in hun interrelatie, kan de interreligieuze dialoog geen genoegen nemen met onvolmaaktheden van de

profane dialoog.

Inderdaad, God gaf zijn Wet aan Mozes op de berg. De interreligieuze dialoog moet aanvaarden dat er verschillende wegen bestaan om de top van de berg te bereiken.

De echte interreligieuze dialoog leidt tot de erkenning over alle verschillen heen van de eenheid van Gods scheepsel, de mens.

Aydin Resat

In de naam van Allah

In de naam van Allah, de Barmhartige, de Genadevolle;

'O mensheid! Wij hebben u uit één man en vrouw geschapen en Wij hebben u tot volkeren en stammen gemaakt, opdat u elkaar moge kennen.

Voorzeker de godvruchtigste onder u is de eerwaardigste bij Allah. Voorwaar, Allah is Alwetend, Alkennend. Neig tot vergiffenis en spoor aan tot vriendelijkheid en wend u af van de onwetenden!'

In deze twee verzen uit de Koran wordt er over dialoog en wederzijds respect gesproken. Van hieruit willen we als moslims vertrekken om tot een volwaardig platform te komen. Laat ons in een multiculturele omgeving, in een kleiner wordende wereld de ander begrijpen zoals die zelf begrepen wil worden; vooroordelen afbouwen en tot wezenlijk begrip komen; niet het eigen ideaal met de werkelijkheid van de ander vergelijken: eerlijkheid en de bereidheid tot zelfkritiek opbouwen. Hier, vandaag is de dialoog van verschillende geloofsovertuigingen begonnen. Dit moet nog verder groeien. Wij bieden liefde, vriendelijkheid, respect en tolerantie aan iedereen. Moge Allah ons helpen en steunen.

Frans Goetghebeur

Boeddhistische verdraagzaamheid

Sinds de XVIIIe eeuw wordt in plaats van God veel meer de menselijke rede bezongen. De weldaden die hieruit voortvloeiden zijn gemeenlijk gekend. De negatieve gevolgen verwoordt de dominicaan Matthew Fox in zijn boek *Wetenschap en spiritualiteit* laconiek aldus: 'Misschien is de slapeloosheid in Los Angeles en in andere (verlichte) steden in onze overontwikkelde wereld wel de prijs die we betalen voor de Verlichting.'

De vraag luidt of het weer geen tijd wordt voor de religies om wakker te worden?

In Antwerpen bestaat nu een werkgroep voor interreligieuze dialoog. Dit gebeuren is het resultaat van ontmoetingen die niet als bedoeling hebben het opstellen

van een manifest, maar wel het bouwen van een platform waar mensen elkaar kunnen ontmoeten. Aan de teksten van deze intentieverklaring merkt de lezer wel dat de werkzaamheden niet tegen iemand of iets gericht zijn. Onze bijeenkomst is een bescheiden start om stapsgewijze diepe betrachtingen kenbaar te maken en te verwezenlijken. Als boeddhist was ik blij tijdens de voorbije vergaderingen te kunnen luisteren, anderen te ontdekken en te leren kennen. De Boeddha zelf heeft de raad gegeven andere spirituele tradities te leren kennen en bestuderen.

De boeddhistische openheid en verdraagzaamheid tussen boeddhisten en 'andersdenkenden' zijn in de loop der geschiedenis spreekwoordelijk geworden en ze worden door alle partijen steeds als diepgaand en zeer vruchtbaar ervaren. Ook hier hopen we een klein steentje bij te dragen.

Soms wordt weleens beweerd dat men religies herkent aan het opdringen van dogma's, het opportunistisch gebruikmaken van trends in de maatschappij, eigenzinnigheid i.v.m. zichzelf, of haat ten opzichte van de anderen. De religies zelf moeten maar het tegendeel bewijzen en dat kan wanneer openheid voor elkaar en dienstbaarheid naar de anderen toe centraal staat. Mogen de activiteiten van Wida hiervan een bewijs vormen en de illustratie zijn van wat echt geïnspireerde mensen van bij ons in Vlaanderen zoeken te doen.

Dat vraagt moed, ook politieke moed, en ethische bewogenheid van beleidsmakers. Maar ook de burgers zelf, gelovigen en niet-gelovigen, moeten elkaar als 'mensen' in de ogen durven kijken en elkaar aanmoedigen tot een samenleven dat het mens-zijn in al zijn facetten bevordert. Met het project van interreligieuze dialoog in Antwerpen dat we voorstellen staan we niet alleen.

Alexander Katrien rsa

In naam van alle christenen

Het is in naam van alle christenen, zowel zij, die behoren tot de Orthodoxe Gemeenschap, de Verenigde Protestantse Kerk in België, de Anglicaanse kerk of tot de Rooms-Katholieke Kerk, die hier in Groot-Antwerpen bij het project van interreligieuze dialoog betrokken zijn, dat ik mij tot u wil richten.

Het feit dat het nodig is met deze opsomming te beginnen illustreert pijnlijk hoe wij christenen onderling nog een hele weg van ontmoeting en dialoog, van wederzijdse waardering en erkenning moeten gaan om te beantwoorden aan de evangelische oproep van de Heer Jezus: 'Dat ze allen één mogen zijn.' Als christenen realiseren wij ons maar al te goed dat men op grond van onze geschiedenis terecht kan twijfelen aan de kracht van godsdienstige overtuigingen als vredesfactor.

Ook de actualiteit blijft ons dat vertellen: wat gebeurd is of nog gebeurt in ex-Joegoslavië, Noord-Ierland, Soedan, Algerije, het Midden-Oosten, India of Pakistan... zo dikwijls moeten we vaststellen dat godsdienstige overtuigingen,

christelijke en andere, verwickeld geraken in gewelddadige conflicten. En al mogen we gerust stellen dat godsdienstige drijfveren nooit los kunnen gezien worden van economische, sociale of politieke factoren, toch blijft het een feit dat religie al te dikwijls eerder conflicten versterkt dan er een remmende invloed op uitoefent.

Moet dit wel zo? Zijn religies dan gewelddadig? Zeker niet! In wezen is elke religie die deze naam waardig is, ook het christendom, een boodschap van leven en vrede. Want in de christelijke visie kan het beleven van het geloof nooit tot een privé-zaak herleid worden. Geworteld in de bijbelse traditie wordt de christen opgeroepen om in de samenleving loyaal zijn verantwoordelijkheid te onderkennen en samen met allen te bouwen aan een maatschappij waarvan rechtvaardigheid, vrijheid en broederlijkheid de hoekstenen zijn. Ook binnen een staatsbestel waarin het eigen domein van kerk en staat zijn afgebakend, moeten geloofsgemeenschappen en levensbeschouwingen een rol blijven spelen en ruimte krijgen om vanuit hun visie bij te dragen tot het publieke maatschappelijke debat en de politieke besluitvorming. Dit onderstelt de volwaardige erkenning van de pluralistische samenleving en als christenen zien we daarin een garantie voor een open samenleving, die de fundamentele mensenrechten eerbiedigt. Want voor velen – en ze worden steeds talrijker – is het duidelijk geworden dat wereldvrede zonder godsdienstvrede niet mogelijk is en dat godsdienstvrede niet kan zonder dialoog en ontmoeting, op alle vlakken, tussen de verschillende godsdienstige tradities en levensbeschouwingen. Religieuze leiders dragen hierin de eerste verantwoordelijkheid.

Maar wat met de verantwoordelijkheid van de 'opiniemakers' in de samenleving? Zijn politici, journalisten, professoren, opvoeders en leraren zich voldoende bewust van hun 'macht' en de invloed die zij uitoefenen? Eerlijke berichtgeving, opvoeding tot verdraagzaamheid en het scheppen van een rechtvaardige 'polis' waar alle burgers aan hun trekken komen zijn noodzakelijke voorwaarden voor een leefbare wereld, land of stad. Dat vraagt moed, ook politieke moed, en ethische bewogenheid van beleidsmakers. Maar ook de burgers zelf, gelovigen en niet-gelovigen, moeten elkaar als 'mensen' in de ogen durven kijken en elkaar aanmoedigen tot een samenleven dat het mens-zijn in al zijn facetten bevordert. Over de ganse wereld verspreid verlangen miljoenen eenvoudige mensen, mannen, vrouwen en kinderen te leven, menswaardig te leven en in VREDE met elkaar te leven. Dit geldt ook voor de bewoners van onze stad. Maar het kan best gebeuren dat ook de 'stille' meerderheid, die zich dagelijks en spontaan inzet voor dialoog en ontmoeting in onze luidruchtige en over-gemediatiseerde samenleving, te weinig wordt gehoord... De geschiedenis heeft ons gevormd en wonden nagelaten, die we moeten onder ogen blijven zien. Maar zullen we ons blijvend laten bepalen door de geschiedenis? Of zijn we – in onze postmoderne tijd – bereid nu zelf geschiedenis te maken door anders-gelovigen en niet-gelovigen onbevangen en met alle respect tegemoet te treden? Twee wereldoorlogen en niet in het minst de holocaust hebben alle chris-

relijke kerken tot een gewetensonderzoek gedwongen. Deze noodzakelijke zelfkritiek is uitgegroeid tot het inzicht dat vanuit de christelijke boodschap alleen een open dialoog met andere religies en culturen de juiste weg is. Deze dialoog vindt haar fundament in de persoon van Jezus Christus zelf. Hij heeft de ontmoeting met mensen buiten zijn eigen religieuze, nationale culturele cirkel gezocht, zonder zijn denken en handelen aan hen op te dringen. En de zoektocht van andere mensen naar zin in hun leven heeft Hij ten volle gerespecteerd en gewaardeerd. Omdat Jezus zonder angst, afwijzing of haat, toenadering zocht tot alle mensen, omdat Hij zich tot allen wendde in liefde, zijn christenen geroepen Hem daarin te volgen. Dit is het richtsnoer: in elke mens, zonder onderscheid van ras, cultuur of godsdienst, ziet de christen een kind van God, een medemens, een broer of zus van dezelfde grote mensenfamilie en dit appelleert hem, in trouw aan zijn Schepper en naar het voorbeeld van Jezus, 'behoeders te zijn' van elkaars leven, van elkaars vrijheid en levensontplooiing, zonder uitsluiting van wie ook, ja, zelfs met een speciale aandacht en voorkeur voor wie aan de rand van de samenleving staan of uitgesloten zijn. Want in de christelijke visie kan het beleven van het geloof nooit tot een privé-zaak herleid worden.

Geworteld in de bijbelse traditie wordt de christen opgeroepen om in de samenleving loyaal zijn verantwoordelijkheid te onderkennen en samen met allen te bouwen aan een maatschappij waarvan rechtvaardigheid, vrijheid en broederlijkheid de hoekstenen zijn. Dit onderstelt de volwaardige erkenning van de pluralistische samenleving en als christenen zien we daarin een garantie voor een open samenleving, die de fundamentele mensenrechten eerbiedigt. Want voor velen – en ze worden steeds talrijker – is het duidelijk geworden dat wereldvrede zonder godsdienstvrede niet mogelijk is en dat godsdienstvrede niet kan zonder dialoog en ontmoeting, op alle vlakken, tussen de verschillende godsdienstige tradities en levensbeschouwingen.

Christenen worden telkens opgeroepen om kritisch naar zichzelf te kijken en hoopvol uit te zien naar een nieuwe toekomst van samenwerking van alle mensen van goede wil tot opbouw van een leefbare stad, land en wereld. Ook in Antwerpen reiken christenen graag allen de hand.

Intentieverklaring

Mensen uit verschillende religies in Groot-Antwerpen komen reeds een tweetal jaren samen. Ze ontmoeten elkaar om een dialoog tussen de verschillende religies aan te gaan. Alhoewel zij zich geen vertegenwoordigers noemen, zijn zij actief en sterk betrokken in hun eigen gemeenschap.

Waarom interreligieuze dialoog ?

Interreligieuze dialoog betekent voor de initiatiefnemers openheid tussen mensen van diverse religieuze tradities, die elkaar willen ontmoeten, pogingen willen doen om elkaars problemen en interesses te leren kennen en samen te ijveren voor een mensvriendelijke samenleving, wars van elke vorm van superioriteitsgevoel. Die

houding brengt hun ertoe elkaars verhalen te leren verstaan en zal resulteren in samenwerkingsvormen die, naar ze hopen, zullen bijdragen tot de integrale ontwikkeling en bevrijding van mensen.

Het is daarom van het grootste belang :

– Geïnteresseerd te zijn in de veelkleurige wijze waarop alle geloofsgroepen gestalte geven aan hun levende traditie, door zang, gebed, meditatie en vormen van spiritualiteit.

– De kracht van andermans geloof te leren ontdekken.

– Te streven naar een constructief bevragen van elkaars religieus erfgoed en het eigen erfgoed en het daaruit gegroeide ethos.

– Ruimte te laten aan de naaste vanuit een goed begrepen eigenheid.

In een steeds meer vervlakkende maatschappij stimuleert een dergelijke interreligieuze dialoog de spirituele diepgang en de vrede-stichtende kracht die eigen is aan elke religie.

Waarom in Antwerpen ?

Antwerpen is als havenstad steeds een draaischijf en ontmoetingsplaats van vele culturen en religies geweest. Vanuit de hedendaagse situatie moet die traditie verder kunnen ontplooid worden. Aldus kan de plaatselijke bevolking kansen geboden worden te leren omgaan met andersdenkenden. Vanuit deze werkgroep 'interreligieuze dialoog' kunnen er naast reeds bestaande initiatieven nog andere groeien en nieuwe kansen geschapen worden.

Wat willen we op termijn bereiken ?

Het lijkt ons opportuun om op dit moment een platform te bieden aan alle religieuze gemeenschappen om vanuit hun geloofsovertuiging de anderen onbevooroordeeld te benaderen.

Naast deze volgehouden inspanningen van wederzijdse kennismaking zullen we met concrete initiatieven naar buiten treden. We willen immers helpen de vrede en verdraagzaamheid te bevorderen door een beroep te doen op de geestelijke kracht van alle religieus bewogen mensen. Zodoende willen we impulsen geven, die verandering brengen in een leefklimaat dat gemakkelijk wordt vertroebeld door extreme uitlatingen vanuit verschillende hoeken.

Deze intentieverklaring moge een opdracht zijn om door de bevrijdende kracht van religies heen te groeien tot een respectvol samenleven in Antwerpen.

Dr. Egbert Rooze, voorzitter WIDA, is predikant VPKB in Antwerpen.

Nadine larchy is lid van de joodse gemeenschap.

Resat Aydin is secretaris van de Unie van Turkse Verenigingen.

Frans Goetghebeur, leraar H.S.O., is nationaal voorzitter van de Boeddhistische Unie van België.

Alexander Katrien maakt deel uit van Pax Christi Vlaanderen.

Michel Franzen is persverantwoordelijke van de WIDA, Ringlaan 77, 2610 Wilrijk.

Tel. 03. 230.43.02 Fax 03. 542.09.00.

De ene kerk in Indonesië

De discussie over de eenheid van de kerk in Indonesië moet gevoerd worden in verband met het gesprek over de 'Ene Christelijke Kerk in Indonesië', omdat dit begrip zowel een theologische als een sociaal-historische betekenis bezit. Deze discussie is helaas afgebroken. De opbouw van de samenleving door de regering van de Nieuwe Orde sinds 1969 heeft alle denkwerk en energie opgeslokt, waardoor het punt van de eenheid der kerken nauwelijks meer aan de orde kwam. Toen van de kerken in Indonesië werd gevraagd om de staatsideologie, de Pantjasila, als enige grondslag te aanvaarden werd het gesprek over de eenheid der kerken omgebogen van 'het oprichten van de Ene Christelijke Kerk in Indonesië' als doelstelling van de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) naar 'het vorm geven aan de Ene Christelijke Kerk in Indonesië' als doelstelling van de in 1984 opgerichte 'Gemeenschap van Christelijke kerken in Indonesië' (PGI).

In de gesprekken over de eenheid van de kerken is de aard van de context waarin de kerken zich bevinden sterk onderbelicht gebleven. Het gesprek ging te veel over formele aspecten en te weinig over functionele. Met de overgang van DGI naar PGI zijn de kerken aan de missiologische problematiek van het bestaan in de Indonesische context voorbijgegaan. Maar het gesprek over de eenheid van de kerk moet wel gevoerd worden binnen het kader van het bestaan van het volk van Indonesië. De recente gebeurtenissen in Indonesië maken het voor ons als volk en als kerk steeds urgenter om terug te komen op de besluiten die ten aanzien van de eenheid der (protestantse) kerken in 1967 in Makassar en in 1984 in Ambon zijn genomen. Wellicht is de noodzaak hiervan nu even nadrukkelijk aanwezig als in de jaren 1949 en 1950, toen, evenals nu het geval is, de eenheid van Indonesië als volk werd bedreigd.

Nadat Suharto zich had teruggetrokken, was door toedoen van de sektarische houding van bepaalde groeperingen het gevaar van de ondergang van ons volk voelbaar. Deze houding riep weer reacties op die afbreuk doen aan de eenheid van het volk, zoals de wens van de provincie Irian en Oost-Timor om zich los te maken van

de Republiek Indonesië. Deze omstandigheden lijken weer op die van 1949/1950 die uitliepen op het presidentiële decreet van 1959. Toen hebben de kerken op eigen wijze hun houding bepaald door de Raad van Kerken in Indonesië te vormen met als doelstelling het 'oprichten van de ene Christelijke Kerk in Indonesië'. Dat was een concrete bijdrage van de kerken in een situatie waarin een grote verscheidenheid aan gedachten bestond over de structuur van de nationale samenleving. Alleen met zo'n benadering kan gesproken worden over eenheid van de kerken op een wijze die functioneel is en niet slechts formeel. De volgorde theologie-missologie-ecclesiologie is dan zeer belangrijk. Het concept van de ene kerk behoort tot de ecclesiologie. Maar die ecclesiologie kan pas worden geformuleerd op basis van de missologie. En de missologie komt weer voort uit de theologie. Zonder theologische basis is de missologie zonder betekenis. De vraag is nu: wiens missie moet worden vervuld? De missie van God, of de missie van de mens?

De theologie is voor ons gesprek over de eenheid dus fundamenteel en dat betekent dat we spreken over ons leven in verbondenheid met God. Ons leven speelt zich niet in een vacuüm af, maar binnen een bepaalde orde, namelijk die van de eenheidsstaat van de Republiek Indonesië. Onze theologie kan zich niet onttrekken aan deze context. Theologie bedrijven in Indonesië betekent theologie bedrijven over Indonesië.

Voorwaarde voor een theologie over Indonesië

Waarom is een theologie over Indonesië nodig? Zoals gezegd zijn daarvoor methodologische redenen, maar daarnaast is er ook een politieke dimensie, die verband houdt met de vele interpretaties over Indonesië, sinds de oprichting van de republiek. Daardoor ontbreekt het de kerken aan een fundamentele visie, met als gevolg dat de gemeenteleden niet weten waar ze aan vast kunnen houden in het maatschappelijke leven. De recente provocaties tegenover de kerken in Indonesië tonen m.i. aan dat de kerken altijd verdacht zullen worden te willen kerstenen zolang ze niet duidelijk maken wat hun visie is. De fout ligt dus niet alleen bij de groeperingen die deze verdenking uitspreken.

Een andere reden waarom de visie van de kerken duidelijk moet worden is dat bepaalde overtuigingen in wezen zeer exclusief zijn en exclusivisme betekent dat aan anderen een plaats ontzegd wordt, met discriminatie als mogelijk gevolg. De geschiedenis toont aan dat in Indonesië geen plaats is voor exclusivisme.

Indonesië is een nieuw fenomeen. Voor 17 augustus 1945 heeft het nooit bestaan. De situatie voor 1945 zouden we pre-Indonesië kunnen noemen. Het nieuwe Indonesië verdrijft de oude identiteit niet, maar wordt er door verrijkt. Wat het nieuwe Indonesië is, moeten we gezamenlijk bepalen. Op een bepaald punt verschilt de nieuwe situatie wezenlijk van de oude, nl. op het punt van de rechtspositie. Deze is namelijk voor iedereen gelijk.

Er zijn dus twee identiteiten, de pre-Indonesische of pre-nationale en de nationale

identiteit. De pre-nationale identiteit is de eigenheid die iedere Indonesiër bezit, die van de Ambonees, Menadonees, Irianees, etc. Met die identiteit zijn we hoe dan ook geboren. Voor sommige mensen valt die regionale identiteit samen met een bepaalde godsdienst, het christendom of de islam. We zijn geboren in een christelijk of islamitisch gezin. Maar dat niet alleen. We hebben ook een nationale identiteit. Onze nationale identiteit komt voort uit het bewustzijn dat we behoren tot het Indonesische volk. We hebben twee identiteiten die elkaar aanvullen. Er is geen nationale identiteit zonder die pre-nationale of regionale identiteit. De synthese van deze dialectiek van de beide identiteiten maakt ons tot Indonesiër. Deze dialectiek bestaat omdat we ertoe besloten hebben. We hebben besloten om uit de beperkingen van ons regionalisme te treden, maar het regionale in te brengen in een nationale eenheid genaamd Indonesië. Vanuit de voorgeschiedenis van de kolonialistische onderdrukking, is het Indonesische volk vastberaden om zich een gezamenlijke toekomst van vrijheid en rechtvaardigheid te scheppen. Deze gezamenlijkheid is niet vóór ons tot stand gebracht en door ons in ontvangst genomen, maar er is bewust toe besloten door volken die gezamenlijk overeenkwamen om één volk te vormen.

Onze nationale identiteit is uniek, omdat we in alle verscheidenheid hebben besloten om één te blijven in vrijheid en gelijkheid. Indonesië verschilt van Maleisië, dat ook pluralistisch is, maar waar de waarde van gelijkheid en gerechtigheid ontbreekt, omdat de islam er de officiële godsdienst is. Ondanks het feit dat het aantal islamieten in Indonesië relatief groter is, is de islam hier toch niet de enige officiële godsdienst. En ondanks het feit dat het aantal Javanen groter is dan het aantal niet-Javanen, is de naam niet Java, maar Indonesië en is ook niet gekozen voor de Javaanse taal en het Javaanse rechtssysteem. Deze gelijkheid is ook tot stand gekomen omdat er nog een derde meerderheid is, namelijk die van Oost-Indonesië, die er op 18 augustus 1945 in is geslaagd om de oprichters van de republiek over te halen gehoor te geven aan hun eis om 7 woorden uit de Pantjasila zoals geformuleerd in het Handvest van Jakarta niet op te nemen in de preambule van de Grondwet¹. Deze derde meerderheid is aanzienlijk en betreft een gebied van 40% van het gehele grondgebied van Indonesië. De bewoners zijn er in meerderheid christen.

Waarden van de eigen Indonesische identiteit

De nationaal Indonesische waarden zijn terug te vinden in de preambule van de Grondwet van 1945. De belangrijkste begrippen in de eerste alinea van deze preambule zijn: onafhankelijkheid, humaniteit, gerechtigheid en kolonialisme. Deze waarden zijn slechts in praktijk te brengen na bevrijding van het kolonialisme. Alleen onafhankelijkheid kan iemands zelfbewustzijn herstellen omdat hem of haar alleen dan recht gedaan wordt als mens. De plaats waar deze woorden voorkomen geeft aan dat ze universeel gelden, ook al hebben ze een historische achtergrond. In de tweede alinea wordt de inzet en de ijver van de Indonesiër benadrukt als

mens, en een hoog rechtsbewustzijn. Zonder inzet van mensen zal er geen verandering komen in een bestaande situatie. Een rechtvaardige en welvarende samenleving is niet haalbaar zonder dat er hard voor gewerkt wordt en zonder een rechtssysteem zou er geen Indonesische staat bestaan. Daarom is men er sinds het begin van overtuigd geweest dat in de staat het recht moet gelden. Het recht is leidinggevend, niet de wil van de machthebber.

De sleutelbegrippen in de derde alinea zijn de barmhartigheid van God en de onafhankelijkheidsverklaring. In Indonesië is men ervan overtuigd dat er sprake is van een handelen Gods in de geschiedenis. Deze vorm van religiositeit is een wezenlijk onderdeel van de identiteit van het Indonesische volk.

Het probleem is echter over welke religiositeit we spreken. In de context van het handvest van Jakarta was die religiositeit geen andere dan die van de islam, omdat in dit document de naam 'Allah' werd genoemd. Dit was nog steeds het geval toen het Handvest van Jakarta werd opgenomen in de Onafhankelijkheidsverklaring. Pas in de preambule van de Grondwet van 1945 was de naam Allah vervangen door Heer (Tuhan). Deze wijziging vond plaats op aandrang van de protestantse en rooms-katholieke leiders. Toen er overeenstemming was bereikt over het woord 'Heer' werd duidelijk dat deze religiositeit niet slechts betrekking had op de islam, maar de religieuze overtuiging van het gehele Indonesische volk betrof dat als eenheid de onafhankelijkheidsverklaring heeft afgelegd met de woorden: '...het Indonesische volk verklaart zich hierbij onafhankelijk.' Deze Indonesische religiositeit betekende een nieuwe situatie voor de verschillende godsdiensten die zich voor die tijd nog nooit in een samenleving hadden bevonden waar wederzijdse erkenning en waardering als norm gold. De grote wereldgodsdiensten staan bekend om hun exclusieve houding. Deze situatie veranderde met de proclamatie van de onafhankelijkheid. Deze verandering vond plaats toen een hindoe voorstelde de naam Allah te vervangen door Heer om daarmee tegemoet te komen aan protestantse en rooms-katholieke leiders. Dit voorstel werd overgenomen door het gehele Indonesische volk en zo ontwikkelde zich een specifiek Indonesische vorm van gemeenschappelijke religiositeit. Deze religiositeit is volgens mij niet alleen inclusief, maar inclusief-transformatief². Ze is inclusief omdat het bestaan van andere godsdiensten wordt geaccepteerd. Ze is transformatief omdat ze het bestaan en het geloof van andere godsdiensten ook als deel van haar eigen bestaan wil aanvaarden. De godsdiensten veranderden dus. Dat is het transformatieve aspect. Dit was een volledig nieuwe uitdaging waarop door ons volk niet in die mate is gereageerd als Sukarno had gehoopt, met als gevolg de opkomst van een aantal verschillende stromingen in deze tijd.

In de vierde alinea wordt duidelijk gemaakt op welke wijze de implementatie van de onafhankelijkheid plaatsvindt. Sleutelbegrippen zijn: de staatsvorm, de grondwet die is gebaseerd op de democratie en de Pantjasila met als vijf principes: het geloof in God de Al-ene, rechtvaardige en waardige menselijkheid, eenheid van Indonesië, democratie, gebaseerd op wijs beleid in overleg/vertegenwoordiging en sociale gerechtigheid. De democratie geeft aan dat de macht in handen is van het

volk en niet van een bepaalde groep of bepaalde individuen. Daarom is ook de Pantjasila zo belangrijk want daarin worden de aspiraties van het volk bij de opbouw van de republiek tot uitdrukking gebracht.

Er zijn verschillende formuleringen van de Pantjasila die elk een eigen betekenis hebben. In de eerste plaats de formulering die Sukarno uitsprak op 1 juni 1945, met nationalisme als basisgedachte. In de tweede plaats het Handvest van Jakarta waarover binnen het 'kleine comité' dat de onafhankelijkheid van Indonesië voorbereide overeenstemming werd bereikt. In de derde plaats de Pantjasila die in de Onafhankelijkheidsverklaring was opgenomen, een formulering die overeenkwam met het Handvest van Jakarta en in de vierde plaats de formulering in de preambule van de Grondwet 1945.

Sukarno meende dat de Pantjasila begrepen kon worden als een poging om de drie dominante ideologieën in Indonesië, nationalisme, islamisme en marxisme met elkaar te verbinden. In zijn rede van 1 juni 1945 in een vergadering ter voorbereiding van de onafhankelijkheid van Indonesië zocht hij erkenning van het belang van deze drie ideologieën. Toen bleek ook hoe belangrijk hij de diversiteit binnen het Indonesische volk vond en toonde hij zijn optimisme om een synthese ('hogere optrekking') te bereiken. Sukarno's erkenning van de gelijkwaardigheid van mensen met verschillende overtuigingen was daarbij van groot belang. In de bewoording van het Handvest van Jakarta en de Onafhankelijkheidsverklaring kwam deze gelijkwaardigheid nog niet uit de verf omdat er nog een speciale formulering in stond voor de aanhangers van de islam. Hierover werden daarna verdere onderhandelingen gevoerd die resulteerden in de formulering van de preambule van de Grondwet. Maar belangrijker is echter nog het godsdienstige aspect dat in de derde alinea wordt genoemd, namelijk de verbinding tussen het eerste principe van de Pantjasila (geloof in God de Al-ene) en het derde principe (nationale eenheid). Deze verbinding impliceert dat de Indonesische diversiteit ook een erkenning van de inclusief-transformatieve religiositeit inhoudt. Wezenlijk voor de Indonesische eenheidsgedachte was niet de gelijkwaardigheid van mensen maar ook het geloof dat ieder mens schepsel van God is en dat alle gelovigen zich richten tot dezelfde God. Daarom is de ene godsdienst niet beter of hoger of waardevoller dan de andere. Alle zijn even goed en waar, en alle zijn even minderwaardig, verkeerd en beperkt in hun opvatting over de wil van God. Een verkeerde opvatting is dan oorzaak van oorlog, moord en discriminatie van de medemens.

De Indonesische eenheidsgedachte is geen leeg concept, maar heeft haar waarde bewezen gedurende de laatste 53 jaar. Enkele malen werd Leimena aangewezen als waarnemend president onder het presidentschap van Sukarno. Gezien het feit dat hij een Molukse en een christelijke achtergrond had, kun je stellen dat hij in dubbel opzicht tot een minderheid behoorde. Als de preambule van de Grondwet 1945 inderdaad had geëist dat de president islamiet zou moeten zijn, was Leimena nooit waarnemend president geweest.

'Indonesië' is een nieuw fenomeen, zowel op zichzelf als in universeel opzicht, dat pas bestaat sinds 17 augustus 1945. Daarvoor bestonden alleen rijken als

Sriwijaya, Majapahit, Mataram en Demak die echter feodalistisch en exclusief van aard waren, voor wie geen gelijkwaardigheid voor de wet bestond. Indonesië als nationale werkelijkheid is een nieuw verschijnsel dat is voortgekomen uit een oude situatie waarin stammen en volken autonoom stonden ten opzichte van elkaar. Indonesië is ook een universeel fenomeen vanwege de genoemde Indonesische religiositeit die nergens anders bestaat. Het staat voor de uitdaging gestalte te geven aan een samenleving die rechtvaardig en welvarend is met hoge waarden van humaniteit, met respect voor God en met besef van de noodzaak van ijver en inzet. Concluderend kan worden gezegd dat de waarden die wij bezitten in de preambule van de Grondwet 1945, nl. onafhankelijkheid, humaniteit, rechtvaardigheid, ijver en leiding van God, een pre-nationale gedragswijze kunnen veranderen in een gedrag dat past bij de nationale eenheidsgedachte.

Onafhankelijkheid en gelijkwaardigheid zijn de meest fundamentele waarden. Zijn deze waarden in strijd met onze theologie? Zo niet, dan zullen ze deel uitmaken van onze roeping als kerk en volgelingen van Christus om ons in Indonesië in te zetten voor de juridische en praktische uitwerking ervan. Daarin bestaat dan ook onze missiologische roeping en het gaat dan niet alleen maar om onze taak als staatsburgers.

Theologische reflectie op de preambule van de Grondwet 1945

Het bijbelgedeelte dat het beste dient als grondslag voor een theologische reflectie op de Indonesische werkelijkheid is Kol. 3:9-11, waar het gaat over de nieuwe mens in Jezus Christus. Volgens Paulus is er in Christus geen onderscheid tussen de één en de ander. De Griek kan zich niet meer beroepen op zijn cultuur en wetenschap. De Jood kan zich niet meer beroemen op zijn uitverkiezing. In de oude hoedanigheid is sprake van exclusivisme, die weer oorzaak is van discriminatie. Maar het leven als de nieuwe mens in Christus is niet gemakkelijk, omdat we nog geplaagd worden door onze oude mens. Paulus zegt echter dat we niet in de oude mens kunnen blijven.

Deze nieuwe mens in Christus zal ik niet direct gelijk stellen aan onze nationale werkelijkheid, maar op grond van een historische en sociologische analyse kwamen we uit bij twee belangrijke nationale Indonesische waarden die ook een theologisch fundament hebben. Dat we ons hebben kunnen bevrijden van de Onafhankelijkheidsverklaring gebaseerd op het Handvest van Jakarta is mogelijk gemaakt door ingrijpen van God. Hiervan waren Mohammed Roem, Leimena en Rumambi overtuigd. De kloof tussen inlandse christenen en Nederlandse christenen was in Christus al opgeheven. Maar de verlossing in Christus zou nog een tekort vertonen zolang de inlanders nog niet in alle opzichten van de Nederlanders bevrijd zouden zijn. De Indonesische onafhankelijkheid is daarom een vervolmaking van wat we reeds door het evangelie van Jezus Christus hebben ontvangen.

Volgens Lucas 4:18 zag Jezus zichzelf als de gezalfde uit Jesaja 61:1-2 die armen

het evangelie verkondigde. Jesaja 61:1-2 verwijst duidelijk naar een lijdenssituatie en de afkondiging van het 'jaar van het welbehagen des Heren', dat weer verwijst naar het Jubeljaar, een jaar van kwijtschelding van schuld, bevrijding van slavernij en teruggave van grond (Lev. 25:23-28). Deze verkondiging vond plaats vanuit een ander perspectief dan dat van de machthebbers. Het verschil heeft betrekking op het perspectief van het Koninkrijk Gods, dat geen koninkrijk van mensen of van priesters is, waarin de ene menselijke groepering de andere overheerst. Het Koninkrijk Gods is een begrip dat duidt op het bewustzijn dat ondanks al hun indrukwekkende capaciteiten mensen niet heer over elkaar en over elkaars leven horen te zijn, maar dat alleen God Heer is.

Dit perspectief houdt in dat er twee opdrachten voor de kerk zijn als bondgenoot van God in deze wereld. In de eerste plaats de opdracht om zich de zorg aan te trekken voor de verdrukten, voor hen die verloren en verlaten zijn in een door mensen geconstrueerd systeem, en hun menselijke waardigheid te herstellen. In de tweede plaats is het de roeping van de kerk om altijd kritisch te staan tegenover het heersende maatschappelijke systeem. Waar het om gaat is dat de kerk de mogelijkheid tot een menselijk en vrij bestaan zonder overheersing door anderen als maatstaf neemt. Als een dergelijke vrijheid heerst, is daarmee ook het perspectief van het koninkrijk van God reëel aanwezig.

De kerk zet zich niet alleen in voor de vrijheid van de mens, want deze vrijheid is er niet los van de relatie met God. Pas in deze relatie vindt de mens de volmaakte vrijheid. Een relatie tussen mensen alleen kan de menselijkheid niet tot stand brengen vanwege de menselijke neiging om de ander te overheersen. Daarom kan alleen de relatie met God de mens bevrijden tot ware menselijkheid.

Vanuit deze gezichtspunten kunnen we volgens mij ook zeggen dat het verlossend handelen van God in de Indonesische werkelijkheid plaatsvindt.

Deze analyse helpt ons om zicht te krijgen op ons bestaan als volk van Indonesië en om hogere verwachtingen te scheppen. Helaas hebben we nog geen goed begrip van onze nationale bestaanswerkelijkheid. We kijken er nog te veel naar met onze pre-nationale en regionale bril. Daardoor ontstaan spanningen. Dat is niet erg, zolang die pre-nationale werkelijkheid niet absoluut gesteld wordt. Als dit echter bij voortdurend wel gebeurt, betekent dit de ondergang van de nationale eenheidsstaat. Dit gevaar dreigt op dit moment. Het is waar dat er politieke, economische en sociale problemen zijn die om een oplossing vragen, maar de exclusieve houding van sommige groepen die zichzelf groot wanen, wordt te vaak vergeten. Deze houding is veel bedreigender voor Indonesië.

Inderdaad is het leven als één volk geen absolute noodzaak. Ik geef er de voorkeur aan om te leven als één volk, zoals we zijn overeengekomen op 17 en 18 augustus 1945 vanuit de visie als één volk en één natie samen te willen leven. Ook om theologische redenen moet hiervoor gestreden worden. Die strijd is naar mijn overtuiging een strijd vanuit het geloof, een gevecht van de nieuwe tegen de oude mens. Maar als we samen niet meer met dit paradigma willen leven omdat onze oude

mens te overheersend is, laten we dan maar allemaal onze eigen weg zoeken. Het valt dan wel te betreuren dat wij voorbijgaan aan het werk dat God reeds in ons bestaan als één volk heeft verricht. Het is de roeping van de kerk om te midden van volk en staat te getuigen van dit nieuwe mens-zijn. In de koloniale tijd was de kerk als een kind dat minder geliefd was. Maar wij verkregen onze nieuwe identiteit als Kerk van de Heer in het kader van Indonesië als een nieuw fenomeen. De vraag waarop nu ingegaan moet worden is wat de kerken in Indonesië moeten doen.

Kerken in Indonesië: nieuwe wijn in oude zakken

Naar mijn mening zijn met name de grote kerken zich nog onvoldoende bewust van de werkelijkheid waarin ze zich bevinden. Ze zijn nog vooral bezig met hun pre-nationale identiteit. Men vergeet dat we ons ook in een nationale werkelijkheid bevinden. De kerken kennen echter geen landelijke structuur. De PGI is geen verlengstuk van de afzonderlijke kerken. Het werk aan de oprichting van de Ene kerk van Indonesië is te vroeg afgebroken. Omdat we slechts beperkt 'Indonesisch' zijn, blijven we een tekort vertonen. Het gevolg is dat de kerken achterop raken en onvoldoende anticiperen op en participeren in de politieke ontwikkelingen in ons land. We beseffen onvoldoende dat de problemen die we op regionaal niveau tegenkomen, niet binnen de grenzen van de eigen regio kunnen worden opgelost. Om eerlijk te zijn moeten we toegeven dat we als kerken nog net zo leven als in de koloniale tijd. Toen zijn we ontstaan, gevormd en zijn ook onze idealen geformuleerd. In die tijd leefden we onder bescherming van de koloniale machthebber en werd ons gegeven wat we nodig hadden. De kerken vonden het in die situatie niet nodig om zich ook bezig te houden met sociaal-politieke kwesties. Daar kwam nog bij het piëtistisch karakter van de kerken. Nu is de situatie totaal anders vergeleken met de koloniale context. De tijden zijn veranderd, maar vreemd genoeg houden de kerken nog steeds vast aan de vorm en structuur van het kerkelijke leven in de koloniale tijd.

Daarom meen ik dat de Ene Christelijke Kerk ons als kerk in Indonesië meer compleet zal maken zodat we dan midden in de werkelijkheid van land en volk zullen kunnen staan, vooral als die eenheid ook in de structuren van het kerkelijk leven tot uiting komt.

Een kleine positieve ontwikkeling zie ik in twee zinnen in de PGI-verklaring 'Vijf documenten van eenheid', van 1994:

'De kerken in Indonesië geloven dat het leven als volk en als staat, deel uitmaakt van de zorg van God voor zijn schepping. Daarom is de proclamatie van het volk en de staat Indonesië, die zich uitstrekt van Sabang tot Merauke, te zien als het werk van God en zijn genadegave.'

Alleen in combinatie met een historische analyse krijgt deze uitspraak betekenis voor christenen in Indonesië. Zonder de hand van God in de geschiedenis, zou het Indonesische volk bijvoorbeeld terecht zijn gekomen in een bestaan gebaseerd op

het Handvest van Jakarta. De ene christelijke kerk van Indonesië biedt naast een theologische grondslag ook een structuur die helpt om kritisch, creatief, positief en realistisch mee te helpen aan de opbouw van een menselijke en rechtvaardige samenleving. Het ontbreken van een nationaal-landelijk niveau zal tot gevolg hebben dat we in gebreke zullen blijven in getuigenis en dienst, vooral als van ons gevraagd wordt te oordelen over vraagstukken die volk en staat aangaan en waarvoor een nationale consensus is vereist. Een nationale structuur geeft de kerk de mogelijkheid om haar leden toe te rusten deel te nemen aan het maatschappelijke en politieke leven.

In dit perspectief wordt duidelijk dat de oecumenische beweging die vanaf 1950 op gang is gekomen een andere betekenis krijgt, namelijk als deel uitmakend van de contextualisering van theologie en kerk in Indonesië. Daarom is de Ene Christelijke Kerk een monument van contextualisering op sociaal en politiek gebied. De Ene Christelijke Kerk is de concretisering van de roeping van de kerken in Indonesië om tekenen te stellen van het Koninkrijk Gods op Indonesische bodem. De Ene Christelijke kerk zal ook het bewijs zijn dat de kerken niet meer in het koloniale tijdperk leven. De Ene Christelijke Kerk is het bewijs dat de kerken in Indonesië vernieuwd zijn.

1 Deze zeven woorden staan in de Pantjasila, waar nadat gesproken werd over het geloof in de ene God, de woorden volgen: 'met de verplichting voor aanhangers van de islam om zich te houden aan de islamitische wet.'

2 Cf. Paul Knitter, *No other Name, A critical Survey of Christian Attitudes toward World*

Religions, New York: Orbis Books, 1985.

Dr. J. Titaley doceert aan de christelijke universiteit Satya Wacana in Salatiga op Java in Indonesië. Hij is directeur van het studieproject godsdienst en samenleving.

Vertaling en bewerking Rein Veenboer.

Ubi Christus, ibi Ecclesia

Zoektocht naar een relevante ecclesiologie voor Azië

In 1990 bestond de Protestantse Kerk van Indonesië (GPI) 385 jaar.¹ Welke ecclesiologische gedachten zijn in die lange tijd naar voren gekomen? Wanneer de ecclesiologie gedefinieerd wordt als de systematische reflectie op die werkelijkheid die kerk heet, was er inderdaad sprake van een ecclesiologie. Die ecclesiologie was echter het product van een context die vreemd is aan Azië, omdat de GPI, historisch gezien, een westerse erfenis is. De worsteling om een nieuwe ecclesiologie ontstond nog maar kort geleden, toen wij merkten dat wij geen raad wisten met groepen die zich niet bij de kerk wilden aansluiten, alsook in het proces om de Pantjasila te aanvaarden als de enige grondslag voor onze maatschappij en staat. Een nieuwe reflectie begon dus eerst na bijna vier eeuwen op gang te komen. Dat is niet verwonderlijk omdat onze tijd schokkende veranderingen laat zien. Die veranderingen stellen ons voor de vraag: zijn wij al gereed om de eenentwintigste eeuw binnen te gaan? Is de GPI daarvoor gereed? Het antwoord zal stellig luiden: 'Wij zijn gereed!' Maar wij zijn hiervoor niet werkelijk klaar als wij onze ecclesiologie niet opnieuw durven te doordenken. Gereed zijn moet betekenen: open zijn en bereid zijn tot verandering. Indien wij ons richten op het overleven ontstaat het gevaar dat wij slechts neigen naar een 'operatie schoonmaak' in onze eigen organisatie, zonder de eeuwenoude structuur daarvan te vernieuwen. Een illustratie van wijlen Paus Johannes XXIII kan verduidelijken wat openheid betekent. Toen hem tijdens een audiëntie eens gevraagd werd naar de betekenis van het door hem gehanteerde begrip *aggiornamento*, stond hij op en ging een raam opendoen. Openheid betekent toestaan dat een frisse wind binnenkomt. Zo denk ik dat de tijd is aangebroken voor de GPI om de vensters te openen. Een afgesloten ruimte wordt benauwd en vormt een fysiek en psychisch gevaar voor de bewoners. Het bewustzijn van de lokale context veroorzaakte in Azië het onbehagen over een ecclesiologie die uit een westerse context stamt. Christenen vragen zich af: is er een ecclesiologie mogelijk die voortkomt uit de geloofsworsteling van christenen in ons gebied? Kunnen wij inspiratie ontleen aan de erfenis van Israël en de Oude Kerk? Kunnen we

inspiratie ontleen aan de religieuze traditie van onze Aziatische context? Bevat de geërfde westerse ecclesiologie bruikbare elementen?

Eerst is het nodig de algemene toestand in Azië in het oog te vatten. Daarna moeten we samen een richting kiezen. Tenslotte dienen we te overwegen wat de strijd van onze broeders en zusters in Azië betekent voor de ecclesiologische situatie in Indonesië. Pas daarna wordt duidelijk waarom ik de titel boven deze bijdrage zette.

Algemene oriëntatie inzake Azië

Een voorvechter van de contextuele theologie in Azië, Aloysius Pieris S.J., waarschuwt ons dat wij nooit mogen voorbijgaan aan twee realiteiten die overal in Azië zichtbaar zijn: de grote armoede en de veelvormige religiositeit.² Een 'Aziatische' theologie zal moeten aansluiten bij deze beide werkelijkheden. Wij in Indonesië kunnen Pieris daarin bijvallen. Een Indonesische contextueel theoloog, Andreas Yewangoe, gebruikt dat uitgangspunt van Pieris zelfs om een theologia crucis te ontwikkelen binnen de Aziatische context.³

De situatie in Azië is niet geheel gelijk aan die in de Pacific. In Azië vormen de aanhangers van het christendom een minderheid van slechts 2%. In het gebied van de Stille Oceaan liggen de zaken omgekeerd. Daar vormen de christenen de meerderheid. Indonesië ligt tussen Azië en de Pacific. De waarschuwing van Pieris is in Indonesië van toepassing, maar niet overal. In Oost-Indonesië vormen de christenen een meerderheid. Toch hebben, in de dagelijkse omgang, alle christenen in Indonesië te maken met de grote godsdiensten, vooral met de invloed van de islam. Hoe kijken wij tegen deze religies aan? Noemen wij met Karl Barth al deze religies ongelooft? Zo'n totale benadering is niet juist. Voor alles moeten wij onze vooroordelen laten varen, om met mensen van de andere religies tot een echte ontmoeting te komen.

In Azië heerst armoede. Hier en daar zijn er uitzonderingen, zoals in Japan, Zuid-Korea, Taiwan en Singapore (de 'Aziatische tijgers'). Niemand leeft graag in armoede, behalve zij die er vrijwillig voor kiezen, zoals boeddhistische monniken. Daarom spreken de mensen in Azië niet graag over hun armoede. Erkennen dat men arm is, of als arm beschouwd wordt, vormt een schande en vermindert iemands zelfrespect. Maar de kerken mogen niet toegeven aan die visie. Juist omdat we de armoede dienen te bestrijden moeten we er ons helder van bewust zijn. De Gemeenschap van Kerken in Indonesië was in 1989 bereid de armoede in Indonesië openlijk te erkennen als belangrijk probleem bij de nationale opbouw. Eeuwenlang leefden de Aziatische kerken in een eigen wereldje, zonder wisselwerking met de grote religies en de stamreligies en zonder aandacht voor de armoede. Aandacht voor de andere religies werd beschouwd als een gevaarlijk syncretisme, terwijl aan de armoede werd voorbijgegaan met een beroep op het spirituele karakter van de kerk. Zeker, vele kerkleden hebben in alle stilte contacten onderhouden met de hen omringende religiositeit. Zo hebben ook veel kerkleden zelf initiatieven ontplooid ten behoeve van de armen. Maar de kerk als organisatie, ja zelfs de

lokale kerk, heeft zich nog niet beziggehouden met de beide werkelijkheden die Pieris aanwees.

De situatie van de kerken in Azië die een westerse ecclesieologie geërfd hebben

Zoals reeds aangestipt werd in de inleiding, hebben de kerken in Azië in het algemeen de westerse organisatiesystemen overgenomen: congregationalistisch, episcopaal, paapal of presbyteriaal-synodaal. Deze systemen kennen hun eigen afkomst en context. Zo kreeg het papale systeem zijn vorm in een monarchale-imperiale samenleving. Het congregationalistische systeem ontstond in een samenleving die zich juist verzette tegen dat maatschappelijke systeem. Al deze systemen van kerkregering claimen dat juist zij een vrucht zijn van bijbelonderzoek. De reden waarom de oecumenische beweging in Azië zo moeilijk vorm krijgt, ligt mede in het verschil tussen deze systemen. Als wij bijv. letten op de eredienst wordt het hierboven getekende beeld niet anders. De bestaande vormen van eredienst zijn in meerderheid ontleend aan het Westen, tot zelfs de kerkliederen. In Indonesië bevatten de liedboeken Madah Bakti en Kidung Jemaat reeds authentiek oosterse liederen, die eveneens eigentijds zijn. Dat zijn echter uitzonderingen. Wel zien wij in de maatschappelijke waarden bij christenen de invloed van het omringende milieu. Zo is bijv. de culturele invloed van het begrip *malu* (beschaamd) veel sterker dan het begrip *salah* (fout) bij het vaststellen van wat *dosa* (zonde) genoemd wordt. Maar deze zaak doet niet af aan het beeld dat hierboven geschetst is. In de protestantse kerken zien wij bijv. de invloed van waarden uit de *bourgeoisie*. Voor de eredienst kleden de mensen zich zoals passend is voor ontmoetingen van de *bourgeoisie* en de visie van mensen op geld is beslissend. De berichtgeving over de financiële situatie van de kerk in de zondagse mededelingen wijst ook op invloeden van de *bourgeoisie*. Wanneer de gemeenteleden aangespoord worden hun levensstandaard op te voeren, dan is het motief dat daardoor de kerkelijk bijdragen kunnen toenemen.

Het isolement dat het kerkelijk leven in Azië vertoont tegenover de regionale context is niet theologisch van aard. De kerk is geneigd zichzelf te zien als een voorste linie van de westerse beschaving die meestal gelijkgesteld wordt aan modernisatie. Vaak zien de kerkleden hun kerk als iets dat helemaal los moet staan van worstelingen van het volk, zeker van hun landgenoten die arm en machteloos zijn. Daarom vertoont de kerk zich graag luisterrijk, met grote moderne gebouwen en met allerlei activiteiten die haar kracht uitstralen, bijv. op het gebied van onderwijs en medische zorg. Deze situatie beantwoordt niet aan het beeld van de kerk zoals de Here Jezus haar wenst, noch aan het diepste verlangen van Azië. Er zijn echter pogingen om te zoeken naar een meer contextuele ecclesieologie. Ik noteer minstens zes richtingen waarin vandaag een toekomst voor de kerk gezocht wordt. Het zijn pogingen om de kerk te zien als een kerk die betrokken is bij het volksbestaan, een kerk die zich bezighoudt met de armoede, een kerk die openstaat voor

vrouwen, jongeren en kinderen, een kerk die betrokken is op de *para-gemeente*, die haar kracht zoekt in de oecumene en die een wisselwerking zoekt met de andere godsdiensten en stromingen.

Enkele mededelingen vooraf

1. Tegenover de imitatie van een westerse ecclesiologie moeten wij niet zoeken naar een typische oosterse ecclesiologie, maar naar een die relevant is voor Azië. In de loop der geschiedenis is die westerse ecclesiologie gaan integreren met het leven van Aziatische gelovigen. Ondanks alle tekorten daarvan heeft God die ecclesiologie gebruikt voor het werk van zijn Geest in onze regio. Daarom zou het niet wijs zijn bij het zoeken van onze eigen identiteit aan die imitatie geheel voorbij te gaan. Die erfenis vormt een deel van onze identiteit. Voor een contextuele ecclesiologie kunnen we niet bij het nulpunt beginnen.⁴ Wij moeten onze westerse ecclesiologie herinterpreteren binnen onze huidige lokale context.

2. Men zal mij vragen: waarom zoekt u niet naar een bijbelse ecclesiologie? Het probleem is dat we in de bijbel ook al een verschuiving van opvattingen aantreffen. Slechts in Handelingen en de brief aan Efeze vinden we enige informatie over een impliciete ecclesiologie. Die informatie wijst op een beweging die nog bezig was zijn vaste vorm te zoeken.⁵ Die beweging was geheel verbonden met het optreden van Christus. Als wij dan ook onze ecclesiologie willen baseren op de Schrift vinden we daarin geen pasklaar recept. De kern van alle kerkordelijke systemen vinden we terug in het Nieuwe Testament. Die veelvormigheid is een zegen voor onze pogingen te komen tot een relevante ecclesiologie voor Azië.

3. Bij deze gelegenheid wil ik de westerse reactie wegen op de kritiek uit Azië op hun ecclesiologie. Volgens hen wijten wij de mislukkingen van de kerk in Azië vaak aan de westerse structuur van onze ecclesiologie. Bestaan er echter geen oosterse invloeden die maken dat de westerse ecclesiologie een belemmering wordt bij het verwezenlijken van een authentiek Aziatisch geloof? Dat is geen aangename vraag voor ons, maar er zijn voldoende aanwijzingen dat bepaalde visies op de aanwezige westerse structuur kunnen leiden tot het bevestigen van onrechtvaardige traditionele structuren. Ik denk aan bijv. het paternalistische systeem dat hoort bij de cultuur van Azië. Nu zijn er protestantse kerken, met een presbyteriaal systeem, die weer het begrip bisschop invoeren voor hun synodevoorzitter, met het argument dat het overeenstemt met de omringende paternalistische cultuur. Ik zie een ironie. Enerzijds ziet de kerk zich als de agent van het moderne Westen, maar tegelijk als de bewaker van de traditionele oosterse waarheid. Vaak hoor ik mensen zeggen dat we waakzaam moeten zijn tegenover de secularisatie, de westerse filosofische stromingen en de westerse theologie van na de Tweede Wereldoorlog. Wij moeten voorzichtig zijn en iets niet te snel contextueel noemen al gebruikt men soms het jargon van voorvechters van de contextualisering. Inzake de ecclesiologie kan de factor oosters ook een obstakel zijn voor een relevante ecclesiologie in onze context.

Tot zover de drie opmerkingen vooraf, die de indruk kunnen wegnemen als zou ik radicaal een grote schoonmaak willen houden en de schuld van alle mislukkingen willen schuiven op de westerlingen. Laten we nu de zes ecclesiologische richtingen die van betekenis zijn in Azië, bezien.

De kerk van het volk

Hiermee bedoel ik niet het begrip *Volkskirche* in de zin van Gustav Warneck. Enkele kerken die zijn aangesloten bij de Algemene Synode van de GPI vertonen iets daarvan, zoals de GMIM, GPM en de GMIT. Toch noem ik hen geen volkskerk, omdat de naam Minahasa, Molukken en Timor voor die kerken meer de aanduiding van hun werkterrein is dan van een etnisch kenmerk.

De kerk van het volk is de kerk die deel heeft aan de strijd en de verwachting van het volk. In India en Indonesië is het bewustzijn daarvan sterk, hoewel de kerk in beide landen een minderheid vormt. In Zuid-Korea leeft dat besef zo sterk dat in hun contextuele theologie, die Minjung theologie (volkstheologie) genoemd wordt, de grens tussen kerk en volk begint te vervagen. Dan identificeert men niet de geloofsgemeenschap van Israël met de christenen in Korea, maar het volk Israël met het Koreaanse volk. 'De schare' in het Marcusevangelie wordt gezien als de Minjung (het volk). Jezus werkt rechtstreeks voor het volk en niet voor of door de kerk.⁶

Wij mogen echter de grens tussen kerk en volk niet uitwissen. Die grens duidt aan dat de kerk deel heeft aan Christus' dienstbetoon aan de wereld. Hoe komen we tot een ecclesiologie die zowel de vermenging als de scheiding van kerk en wereld vermijdt? In katholieke kringen pogen mensen afstand te nemen van het begrip kerk als mystieke lichaam van Christus, waarin de katholieke kerk exclusief het heil uitdeelt. Hun geschriften benadrukken de *koinonia* (de gemeenschap) rond Christus.⁷ Protestantse kerken, die vanouds de gemeenschap beklemtoonden, zijn nu geneigd het diaconaat te accentueren. Soms gebeurt dat zeer extreem: diakonia is de missie en missie is de kerk.

Het is boeiend te zien hoe het oudtestamentische concept van de gemeente Gods steeds de christenen in Azië beïnvloedt. Daardoor ontstaat er een ecclesiologie die het begrip 'kerk' niet kent. Paulus gebruikt de term *laos tou Theou* voor de kerk en de gemeenschap van christenen, maar vaker *koinonia*. Hij gebruikt zelden het begrip *ekklesia*. Maar Paulus had te maken met de relatie tussen Israël en de christengemeente. Die laatste was door de heilsweg verbonden met Israël, maar was niet langer Israël. Daarom is de identificatie van de kerk of het volk met Israël onjuist.

De drievoudige opdracht van de kerk, tot *marturia*, *koinonia* en *diakonia*, moet getransformeerd worden naar de strijd en de verwachting van het volk. *Marturia* is dan de liefde en zorg van Jezus voor deze wereld, opdat mensen worden uitgenodigd deel te nemen aan die liefde. *Koinonia* betekent een concretisering van de liefde in een spontane gemeenschap. Het falen van de *koinonia* in veel geïnstitu-

eerde kerken is veroorzaakt door een te grote nadruk op de organisatie. De organisatie kan verhinderen dat de kerk sensitief is voor de strijd en de verwachtingen van het volk. Ze was reeds eerder niet attent op de menselijke contacten in haar eigen gemeenschap. *Diakonia* betekent in dit kader een dienstbetoon dat niet gericht is op de belangen van de eigen organisatie, maar op Christus en het Rijk Gods. Daarom moet *diakonia* verbreed worden naar mensen die geen lid zijn van de institutionele kerk.

Een kerk die zich bezighoudt met de armoede

Als de discipelen van Jezus opstaan voor het volk ontdekken ze dat de schare grotendeels bestaat uit arme mensen. Zij moeten mensen vooral helpen te ontkomen aan hun armoede en afhankelijkheid. Wij hopen op een ecclesiologie die oog heeft voor de zwakke, zonder voorbij te gaan aan de meer bevoorrechten. Zo'n ecclesiologie past stellig niet bij de ons omringende cultuur die elke associatie met armoede afwijst. Hun leven lang hopen mensen in Azië te ontsnappen aan de armoede. Zij doen dat door onderwerping of berusting, het rad van het fortuin zal eens keren, of door zich vast te klampen aan hen die voorspoed hebben: de theorie van het delen van de welvaart. Toewijding aan de samenleving betekent zich toewijden aan hen die rijk en sterk zijn. In Azië wordt het bestaan van iemand bepaald door zijn rijkdom en kracht. Een kerk die de armen en de zwakken niet in de steek wil laten, zal dat moeten afleren. De aansporing van Mat. 25 is niet minder cruciaal dan die aan het eind van Mat. 28. De sociale opdracht is niet minder belangrijk dan de missionaire. De kerk mag armoede niet verfoeien noch verheerlijken. Daarom moet de *diakonia* van de kerk niet charitatief zijn, maar leiden tot hervorming en transformatie. Ik roep alle kerken en gemeenten op te stoppen met plechtige vertoningen die vaak berusten op de gedachte dat christenen succesmensen zijn, ook in zaken, en dat de superioriteit van het christendom boven de andere religies is gelegen in rijkdom en kracht. Daarom wedijveren ze in het bouwen van kerken die die superioriteit uitstralen. Zulke suggesties vergroten de sociale afgunst die wij willen voorkomen. Als burens met elkaar gaan wedijveren in sociale positie en rijkdom is de rust uit de buurt verdwenen.

Als besluit van mijn bespreking van deze tweede richting wijs ik op het radicalisme dat zo vaak voorkomt in zaken die goed bedoeld zijn. Aandacht voor de zwakken kan extreem worden als men tegenstellingen oproept tussen rijken en armen. Dan scheidt men eenzelfde tweedeling als vroeger door fundamentalisten gehanteerd werd tussen 'geestelijke mensen' en 'vleselijke mensen'. Het lijkt of de mensen die deze transfer tot stand brengen hemelsbreed verschillen van de fundamentalisten, maar hun denkschema is nog fundamentalistisch. Er is een rechts en een links fundamentalisme. De nieuwe fundamentalisten van links prediken haat jegens de rijken. Er is geen ruimte voor dialoog, slechts voor het conflict. Geen wonder dat zij in de verleiding komen de theorie van de klassenstrijd van het marxistisch-leninisme over te nemen. De grote veranderingen in Oost-Europa

hebben de opkomst van dit linkse fundamentalisme afgeremd. Hopelijk zal dit vuur tenslotte gedoofd worden. Maar we zullen dit radicalisme niet kunnen doven wanneer we als kerk geen voorrang geven aan de armen. Wij moeten aan onze omgeving duidelijk maken dat men niet eerst marxist of leninist moet worden om de armen te helpen. Was Jezus soms eerst ook een marxist of leninist?

Een kerk voor vrouwen, jongeren en kinderen

Tijdens mijn voortgezette studie in Schotland (1978-1982) trof het mij dat er in de zondagse erediensten zoveel kinderen waren. Voordat de predikant aan zijn preek begon had hij een gesprek met de kinderen. Daarna gingen zij naar een nevendienst. Ik besepte dat ik daarvoor altijd een eredienst hield zonder kinderen. De eredienst was een zaak van de volwassenen en God. De kinderen gingen alleen naar de aparte zondagsschool. Gelukkig erkende de Assemblee van de PGI in 1985 te Ambon dat de kerk haar kinderen verwaarloosde. Sedertdien is er stellig wat veranderd.

In de samenleving om ons heen worden kinderen tot hun vijfde jaar erg verwend, maar daarna moeten zij zich onderwerpen aan de wereld van de volwassenen. Daardoor ontstaan bij kinderen veel trauma's die later doorwerken. Moeten wij in de kerk die algemene gewoonte navolgen? Jezus had oog voor het kind. Hij stelde het ten voorbeeld voor hen die leden van Gods rijk willen zijn.

Vrouwen en jongeren zijn vaak betrokken in gemeente-activiteiten. Maar hoe? In de besluitvorming, of slechts in de uitvoering? Tot op heden zijn de kerken in Azië nog niet duidelijk die derde richting ingeslagen. Eerst dacht ik ook dat die aandacht voor de armen belangrijker was dan die voor vrouwen en jongeren. Maar langzamerhand ben ik gaan zien dat beide richtingen gelijke aandacht behoeven. De armen zijn meestal juist kinderen, vrouwen en jongeren. Kinderen die van school moeten om straatventers te worden, vrouwen in de desa die de ondergeschikte zijn van hun man, en jongeren die werkloos zijn of werken onder het vastgestelde minimumloon. In de overgang van een agrarische naar een industriële samenleving zijn deze groepen vaak het slachtoffer. De overgangsmatenschap in Azië moet leren van de fouten die elders gemaakt zijn.

In kerkelijke kringen wordt vaak gedacht dat de houding van de kerk tegenover vrouwen, kinderen en jongeren veel beter is dan die van de matenschap. Er zijn toch vrouwelijke ouderlingen en predikanten, vooral in Oost-Indonesië? We zijn daar dankbaar voor. Maar dat bewustzijn groeit niet vanzelf. Wij moeten een kerkstructuur opbouwen waarin het mogelijk is dat vrouwen, jongeren en zelfs kinderen, deelnemen in het proces van besluitvorming.

Een kerk die openstaat voor een para-Gemeente

Bij het begrip *para-gemeente* denken wij meestal direct aan gebedsgroepen, maar in werkelijkheid zijn er veel meer groepen die opereren rondom de kerk, zonder er

deel van te zijn. Zo zijn er speciale aandachtsgroepen en groepen voor maatschappelijke inzet in de stad of in de desa, die vaak de vorm van stichtingen hebben. Verder zijn er de evangelisatiegroepen als Campus Crusade for Christ, The Navigators en de Maranatha-gemeenschap. Sommige kerkelijke leiders zijn zelf in zulke activiteiten betrokken. Anderen voelen de activiteiten van die groepen als een afwijking van de Schrift en de kerkelijke traditie. Behoedzaamheid is geboden, vooral wanneer deze bewegingen een fundamentalistische reactie vormen op het zoeken van een contextuele ecclesiologie. De situatie in die groepen doet vaak denken aan de gettosfeer van vroeger. Soms voelt men zich in die kringen de echte christenen, een kerkje in de kerk.

De verschijning van deze para-gemeente bewijst dat de parochiale structuur van onze kerk niet relevant is in onze context. Die parochiale structuur stamt uit de triumfalistische Europese context van de Middeleeuwen, toen de kerk wachtte op de mensen. In onze context moet de kerk de mensen juist gaan opzoeken. Wij zien dat het duidelijkst in onze universiteitssteden. Het dienstbetoon gaat daar vooral uit van de para-gemeente. Het wordt tijd dat wij komen tot een ecclesiologie die niet louter parochiaal van aard is, maar ook categoriaal. De kerk heeft reeds enkele categoriale groepen (vrouwen, jongeren en kinderen). Voor zulke groepen moet meer ruimte komen, opdat er ook categoriale groepen ontstaan voor studenten, werkenden, handelaren, boeren en leraren, groepen met zo mogelijk hun eigen predikanten.

Die categoriale groepen zijn ook van belang tegenover de andere religies. Moslims kennen geen equivalent van de christelijke gemeente. Zij vergelijken die hoogstens met een groep die een bepaalde moskee beheert. De boeddhisten kennen het begrip *sangha*, maar dat is anders dan de kerk. Hun organisaties worden gezien als maatschappelijke organisaties op religieuze grondslag. Zo zien ze de kerk ook, die zich als een rechtspersoonlijkheid opstelt. Ik bepleit niet dat heel de kerk opgaat in de *para-gemeente*. Hoe kunnen wij echter de kracht daarvan overnemen zonder het wezen van de kerk geweld aan te doen? Laten we beseffen dat de kerk van de Heer groter is dan de institutionele kerk.

Een oecumenische kerk

De ecclesiologische worsteling in onze regio staat niet los van de worsteling in de oecumenische gemeenschap van de Wereldraad van Kerken (WCC). De WCC heeft veel invloed gehad in Azië en Azië in de WCC. Ik denk aan M.M. Thomas, Choan Seng Song, Kosuke Koyama en T.B. Simatupang. De WCC houdt zich nu bezig met het programma voor JPIC (gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping). Ook in Indonesië hebben wij daaraan in 1989 een conferentie gewijd.

Gerechtigheid

Dat de meeste armen op het zuidelijk halfrond wonen komt doordat de meeste economische macht geconcentreerd is op het noordelijk halfrond. De welvaart

dient meer gespreid te worden over de wereld. Onze kerken dienen zich in te zetten voor het verkleinen van de maatschappelijke verschillen in eigen land. Het bestrijden van de armoede is niet slechts een materiële, maar ook een spirituele zaak. Gandhi heeft gezegd: de vraag of ik te eten heb is een materiële zaak, maar of mijn naaste te eten heeft, dat is een spirituele zaak.

Vrede

De Wereldraad werd opgericht na de Tweede Wereldoorlog. Toen werd vrede vooral uitgelegd als afwezigheid van oorlog. Vervolgens werd het begrip vrede meer positief geduid als *shalom* waarin de zaken rechtgezet en opgelost worden. In Azië betekent harmonie vaak dat conflicten vermeden worden. We moeten spanningen niet ontlopen, doch ze uiteraard ook niet oproepen. Wat de hele wereld verontrust is de bewapeningswedloop. Gelukkig zien we de beide nucleaire grootmachten tot bezinning komen. Maar de wapenindustrie ontwikkelt zich nog voortdurend, ook in Azië. We denken aan de Chinese zijderupsraketten en de Japanse en Zuid-Koreaanse tanks. De chemische wapens heeft Irak al uitgeprobeerd op de Koerden. India en Pakistan kennen hun nucleaire wedloop. Publicaties over moderne wapens beïnvloeden bevolkingen en regeringen, die tenslotte tot modernisering van hun strijdkrachten overgaan. Dat gebeurt omdat vandaag volken voor elkaar bevreesd zijn. Soms is dat terecht, soms berust het op vooroordelen. De taak van de kerk op vredesgebied ligt vooral in het bestrijden van de vooroordelen tussen volken en bevolkingsgroepen. Bij een conflict mogen kerkleden niet blindelings pacifist zijn, maar zich ook niet laten meeslepen in vijanddenken. Wij moeten een vredescultuur aankweken door kinderen te leren niet met geweertjes te spelen. Ten tweede moeten we de pers beïnvloeden om minder te publiceren over nieuwe wapens en meer over de industrie, de landbouw, de medische wetenschap en het menselijke welzijn. Ten derde moeten de kerken de gelovigen behoeden voor militarisme.

Heelheid van de schepping

In Azië werd de omringende natuur niet beschouwd als een object, maar aangesproken als een subject. In de westerse theologie werd de natuur gezien als een object dat onderworpen moest worden, krachtens een goddelijk mandaat. Later is men gaan inzien dat onze ene aarde begrensde mogelijkheden heeft en dat met het milieu het leven wordt verwoest. De mens is verantwoordelijk voor de natuur als Gods schepping. Daarom kunnen wij geen ecclesiologie ontwikkelen zonder ecologie.

In dit kader moeten wij ook spreken over de wetenschap en de technologie. Wij moeten de wetenschap niet slechts zien als een uitdaging voor de kerk, maar haar verbinden met die heelheid van de schepping. Wetenschap en technologie hebben bijgedragen aan het behoud, de ontwikkeling en de kwaliteitsverbetering van het leven. Een kritische dialoog tussen kerk en wetenschap moet op gang komen. Veel wetenschappers zijn al vervreemd van de kerk omdat zij denken dat die geen interesse heeft voor hun overwegingen. Maar velen van hen lopen rond met een kwaad

geweten en sluiten zich dan aan bij sterk anti-intellectuele groepen, die een tegenstelling maken tussen geloof en verstand. Het is hoog tijd dat de kerk deze mensen helpt van hun gespletenheid af te komen. De kerken in Azië zijn in het algemeen niet achtergebleven op onderwijsgebied. Maar er is nog veel inzet nodig om het christelijk geloof te verbinden met wetenschap en technologie. Tot zover de drie aandachtspunten gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping.

De meeste kerken in Azië zijn lid van een Nationale Raad van Kerken. Deze oecumene is een element dat hoort bij de ecclesologie die wij nastreven, als een roeping tot eenheid. Het Lima-rapport van de WCC uit 1982 over doop, avondmaal en ambt, vormt momenteel de maximale gezamenlijke grondslag. In Indonesië hebben wij al veel daarvan neergelegd in belangrijke documenten. Bovendien gebruiken wij niet meer de naam *Dewan* (Raad), maar *Persekutuan* (Gemeenschap) van Kerken. Na deze aanvaarding van elkaar moeten er geen gemeenten van een bepaalde kerk worden gesticht in het gebied van een andere kerk. Dat gebeurt soms toch nog. Wij blijven nog ver achter bij christenen in andere landen, waar kerken van verschillende denominaties zich verenigen, zoals in Zuid-India en Australië. Misschien kunnen we komen tot een Algemene Synode.

Een kerk die contacten onderhoudt met andere godsdiensten en religieuze stromingen

Deze richting wordt nog door weinig kerken in Azië ingeslagen. Er zijn mensen die vinden dat alle godsdiensten moeten komen tot een wisselwerking met de secularisatie. Anderen zien slechts mogelijkheden voor samenwerking op sociaal gebied. Ik ben van mening dat er een wisselwerking moet komen inzake begrippen, zoals dat in India door Chakkarai en Samartha gedaan is en in Taiwan door Choan Seng Song. Chakkarai gebruikte het begrip *bhakti marga* en *amartha* in interactie met de filosofie van *Advaita*. Beide begrippen stammen uit het hindoe-denken. Choan Seng Song gebruikte boeddhistische categorieën bij het ontwikkelen van een contextuele christelijke spiritualiteit. In feite deden middeleeuwse theologen dat ook al toen ze het Johannesevangelie verbonden met denkcategorieën van Aristoteles. Ja zelfs Paulus en de schrijver van het Johannesevangelie gebruikten al joods-hellenistische begrippen. Waarom zet de ontwikkeling in deze zesde richting bij ons niet door? Misschien zit het vast op het minderwaardigheidscomplex van een religieuze minoriteit.

Yewangoe blijkt in zijn dissertatie bereid om niet-christelijke soteriologieën te zien als iets waarin, op verborgen wijze, de Gekruisigde zich vertoont.⁸ Hij wil dat wij actiever pogen de bijbelse christologie te verbinden met niet-christelijke soteriologieën. Ik steun hem daarin en meen dat we veel zaken in hun juiste proportie kunnen zien als we ons minderwaardigheidscomplex opgeven. Onbewust is de minderheidsreligie altijd aangeraakt door de meerderheidsreligie. Het christendom in

Azië vormt daarop geen uitzondering, hoewel de zendelingen vroeger bewust een alarminstallatie opstelden tegen die invloed op hun bekeeringen. Contextualisering is eigenlijk het afbreken van die alarminstallatie, opdat het proces van onderlinge beïnvloeding in de dagelijkse omgang goed kan verlopen. Dit alles wil niet het eigen kenmerk van het christendom doen verdwijnen. Maar wat is het eigen kenmerk? Wat wij als eigen claimen komt vaak ook in andere religies voor of blijkt van westerse oorsprong. Wat is bijv. het verschil tussen de islamitische en christelijke eredienst? Als wij op stoelen zitten, onze schoenen aanhouden en geen rituele wassingen kennen, kunnen mensen direct zien dat het een cultureel verschil is. Het eigen kenmerk van het christendom is de nadruk op Jezus Christus als Heer en Heiland van de wereld. Waarom Hij? Het antwoord heeft Choan Seng Song gegeven. Hij wijst op de beslissende positie van Christus, maar vermijdt begrippen als absoluteit, volmaaktheid en uniciteit. Volgens Choan Seng Song willen die exclusivistische uitdrukkingen eigenlijk zeggen dat christenen absoluut, volmaakt en uniek zouden zijn. De aanduiding van Christus als de 'Beslissende' heeft dat niet. Dat betekent dat mensen die Christus erkennen als degene die over hun leven en cultuur beslist, gelijk zijn aan mensen van andere religies.⁹ Ik weet niet zeker of die aanduiding als de Beslissende op de duur niet het lot zal delen van die andere aanduidingen. Maar het denkschema van Choan Seng Song dat zo nadrukkelijk onderscheid maakt tussen Christus en de christenen dienen wij te aanvaarden.

Besluit: Ubi Christus, ibi Ecclesia

Zo hebben we een zestal richtingen nagegaan waarin gezocht wordt naar een contextuele ecclesiologie. Wie in Azië leeft, beseft telkens hoeveel nog doordacht moet worden. Dat hoeft ons niet te verlammen. Blijkens het boek *Handelingen* was de eerste gemeente ook nog niet klaar voor de ontwikkelingen die zouden komen. Juist daarom kon die gemeente zich toevertrouwen aan de leiding van de Geest. Er is ook een positieve vorm van 'nog-niet-gereed-zijn'. Een pop kan leven in een cocon om een prachtige vlinder te worden.

Het werk van de Geest staat niet los van het werk van Christus. Al deze zes richtingen komen op uit Christus en lopen op Hem uit. Een ecclesiologie mag niet los staan van de christologie. Vandaar de titel van dit artikel: *Ubi Christus, ibi Ecclesia*. Dat mag men echter niet omdraaien: Waar de kerk is, daar is Christus. Het Nieuwe Testament getuigt vaak van Christus' aanwezigheid te midden van de gelovigen. Waar twee of drie in zijn naam bijeen zijn, daar is Hij (Mat. 18:20). Die tekst zegt niet dat de aanwezigheid van mensen een vereiste is voor Christus' presentie. In het kader van *Ubi Christus, ibi Ecclesia* wordt de verandering van irrelevante kerkstructuren mogelijk. Omdat Christus niet ervaren kan worden buiten de context waarin wij leven, voor ons de context van Azië, vormen deze zes richtingen het minimale dat wij ons kunnen voorstellen als de wil van Christus ten aanzien van ons.

- 1 Deze bijdrage werd naar voren gebracht in de Algemene Synode van de Gereja Protestan di Indonesia (GPI) te Kupang (NTT) van 6-12 mei 1990. De ondertitel is ontleend aan het thema van de genoemde bijeenkomst. Hoewel daarbij steeds sprake was van Azië en de Pacific, handelde de bijdrage vrijwel uitsluitend over de situatie in Azië. Om die reden is de systematische vermelding van de Pacific in deze samenvattende vertaling achterwege gelaten.
- 2 Aloysius Pieris S.J., 'Towards an Asian theology of liberation: Some religio-cultural guidelines' in *Asia's struggle for full humanity*, Virginia Fabella (ed.), Orbis Books, Maryknoll, New York, 1980, pp. 75-95.
- 3 A.A. Yewangoe, *Theologia crucis di Asia*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1989. Oorspronkelijk als dissertatie *Theologia Crucis in Asia*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- 4 E.G. Singgih, *Dari Israel ke Asia*, Jakarta, 1982, p. 16. Zie ook E.G. Singgih, 'Masalah-

masalah di sekitar definisi kontekstualisasi' in hoofdstuk I van dat boek.

- 5 C. Groenen O.F.M., 'Perjanjian Baru dan ecclesiologi' in *Satu Tuhan satu umat?*, Orientasi baru, 2/1988, pp. 9-37.
- 6 Kim Yong Bock (ed.), *Minjung Theology*, CCA, Singapore, 1981, passim.
- 7 T. Jacobs S.J. 'Koinonia sebagai kunci ekklesiologi Paulus' in *Satu Tuhan satu umat?* pp. 38-77.
- 8 Yewangoe, *Theologia crucis in Asia*, p. 281.
- 9 Choan Seng Song, 'The decisiveness of Christ' in *What Asian christians are thinking*, Douglas J. Elwood (ed.), New day publisher, Quezon City, 1978, Second impression, pp. 240-263.

Dr. E.G. Singgih is decaan van de theologische faculteit Duta Wacana in Yogyakarta in Indonesië.

Vertaling en bewerking Evert Hogervorst.

De toekomst van een minderheid

Terugblik op de katholieke Aziatische bisschoppensynode

De synode van bisschoppen is een permanente institutie in de katholieke kerk. Gehoor gevend aan de verlangens van de leden van het Tweede Vaticaanse Concilie, kondigde paus Paulus VI het oprichten van een synode van bisschoppen aan tijdens de opening van de slotzitting van dat concilie op 14 september 1965. De paus wilde een orgaan, dat hij kon consulteren en dat met hem kon samenwerken ten behoeve van het oplossen van belangrijke problemen in de kerk. De synode van de bisschoppen werd officieel ingesteld door het Motu Proprio 'Apostolica Sollicitudo' van 15 september 1965. Tot en met de synode voor Azië zijn er 17 synoden gehouden. Er zijn er nog drie in voorbereiding: een speciale synode voor Oceanië, een tweede speciale synode voor Europa en een gewone algemene synode, die de taak van de bisschop zal behandelen.

Het woord synode stamt uit het Grieks en bestaat uit twee delen: sun, dat samen betekent, en hodos, dat weg betekent. Synode duidt dus op het samen op weg zijn. De synode van bisschoppen is een nieuwe instelling in de kerk, die tot 1965 alleen synoden kende op diocesane of interdiocesane niveaus in een bepaald land. Een synode van bisschoppen heeft een verantwoordelijkheid voor de gehele kerk en voor de hele wereld. Zij is de uitdrukking van de collegialiteit van het gehele episcopaat in eenheid met de opvolger van Petrus. Tijdens de eucharistieviering bij de opening van de synode voor Azië op 19 april 1998 drukte paus Johannes Paulus II dit als volgt uit:

'Wij vragen onszelf af: wat moeten wij doen om van Christus te getuigen en Hem te verkondigen aan alle mannen en vrouwen van Azië? Staande op de drempel van het jaar 2000, welke verplichting heeft de kerk in dit enorme continent, eerbiedwaardig in ouderdom en toch vol van nieuwe ontwikkelingen?

De kern van het antwoord ligt in de liturgie van deze dag: wij moeten getuigen van Christus, gekruisigd en verzezen, verlosser van de wereld. Tegelijkertijd moeten wij van onze kant de geschiedenis, begonnen door de apostelen, voortzetten: onze taak is het nieuwe hoofdstukken van christelijk getuigen te schrijven in elk deel van de wereld én in Azië: van India tot Indonesië, van Japan tot de Libanon,

van Korea tot Kazakstan, van Vietnam tot de Filippijnen en van Siberië tot China. Inderdaad, een synode van bisschoppen is een samen op weg zijn. Deze synode overschreed de diocesane en nationale grenzen en bracht voor de eerste keer vertegenwoordigers van de reeds goed gevestigde kerken van Azië samen met de herders en gedelegeerden komend uit Mongolië, Siberië en de Centraal-Aziatische republieken: Kazakstan, Tadzjikistan, Kirgizië, Turkmenistan en Oezbekistan. De twee diocesen van Oost-Timor, het diocees Macau en de Onafhankelijke Missie van Nepal waren aanwezig. Jammer genoeg mocht de katholieke gemeenschap op het vasteland van China niet komen, maar het bisdom Hong Kong was er wel. Het was een synode voor heel Azië en niet alleen voor de leden van de Federatie van Aziatische Bisschoppen Conferenties, de FABC, want de conferentie van bisschoppen in de Arabische Landen, de Armeense, Chaldese, Grieks-Melkitische, Maronitische en de Syrische kerken waren goed vertegenwoordigd. Zulk een variëteit van kerken, levend in nogal verschillende sociale, politieke, economische, culturele en religieuze omstandigheden, werd samen op weg geplaatst. Vanaf het begin was het duidelijk dat niemand alleen de agenda kon bepalen of de eigen wil opleggen. Voor mij was het een privilege door mgr. dr. M.P.M. Muskens, bisschop van Breda en samen met de hulpbisschop van Paderborn door de paus uitgenodigd de Europese kerken te vertegenwoordigen, gevraagd te zijn als zijn persoonlijke adviseur mee naar Rome te gaan. Bisschop Muskens studeerde missiologie te Nijmegen en promoveerde bij mij in 1969, waarna hij bijna tien jaar zijn diensten verleende aan de bisschoppenconferentie van Indonesië te Jakarta. Opnieuw gingen we samen op weg, maar wel in een andere rolverdeling!

Deze bijdrage heeft vier punten van aandacht:

- A. Wat moet geëvalueerd worden?
- B. Veel denkwerk gedurende een lange periode.
- C. Enkele constante lijnen.
- D. De volgende speciale synode van bisschoppen voor Azië.

A. Wat moet geëvalueerd worden?

Het algemene secretariaat van de synode van bisschoppen bevindt zich in Rome. Tijdens de 33 jaren van haar bestaan heeft zich een uniforme procedure voor synoden ontwikkeld. De eerste stap is het benoemen door de paus van een pre-synodale raad binnen het secretariaat. Voor de Azië-synode werd dit op 10 september 1995 gedaan: 15 bisschoppen – allen, met uitzondering van één, uit Azië – hoorden hiertoe. Zij stellen aan de paus verschillende onderwerpen voor en, nadat de paus een onderwerp gekozen heeft, stellen zij samen met het secretariaat en met een aantal deskundigen uit verschillende delen van Azië een ontwerptekst, de lineamenta, samen. Op 3 september 1996 werd deze gepubliceerd in de twee officiële talen, Engels en Frans. De verspreiding vond plaats via bisschoppenconferenties en andere kerkelijke verbanden, en ook via internet. De tekst omvatte ca. 70 bladzijden. Er kwamen veel antwoorden binnen en een aantal van deze werd gepubli-

ceerd in Agenzia Fides in Rome en in Eglises d'Asie in Parijs (twee dossiers: nr. 9/1997 en 1/1998). De pre-synodale raad formuleert de criteria voor deelname aan de Azië-synode en legt deze voor aan de paus. De raad, samen met een groep experts uit Azië, bestudeert de antwoorden op de ontwerptekst en verwerkt die in een werkdocument, het instrumentum laboris, dat op 25 februari 1998 verscheen. De Franse tekst is erg klein gedrukt en telt 27 bladzijden, die samen meer tekst bevatten dan de ontwerptekst. De raad stelt ook een vademecum voor de synode vast en bovendien richtlijnen voor de 'relatio ante disceptationem', een document dat samengesteld wordt en gelezen door de algemene relator, Paul kardinaal Shan Kuo-Hsi, bisschop in Taiwan. Dat gebeurde op 20 april 1998, de tweede dag van de synode. Deze tekst telt 34 bladzijden.

Het aantal deelnemers en deelnemers aan de Azië-synode was 252, waaronder 40 toehoorders, 18 experts en 6 'fraternal delegates', die andere kerken en kerkelijke gemeenschappen uit Azië vertegenwoordigden. Stemgerechtigd waren 188 aanwezigen. Tussen 20 en 28 april werden per dag twee algemene vergaderingen gehouden, die samen ongeveer vijf en een half uur duurden. In deze periode werden 165 interventies van acht minuten gehouden, uitgaande van het werkdocument. De leden van de synode zelf moesten een samenvatting van hun interventie maken voor de pers en die werden in 13 bulletins door het persbureau van de H. Stoel gepubliceerd. Op 28 april hield de algemene relator zijn relatio post disceptationem, een samenvatting van de interventies van 43 bladzijden. Van 29 april tot 2 mei hadden elf – acht Engelstalige, twee Franstalige en een Italiaanstalige – werkgroepen plaats en de resultaten daarvan werden gepubliceerd in een 70 bladzijden tellend document. Van 4 mei tot 13 mei hadden zowel algemene vergaderingen als werkgroepen plaats: hier kwamen tot stand de boodschap van de synode (15 pagina's), een lijst van 59 proposities (101 bladzijden) en de selectie van 15 leden van de post-synodale raad, die de paus zullen bijstaan bij het vervaardigen van het slotdocument. Tijdens de avondzitting op 13 mei presenteerde Julius kardinaal Darmaatmadja, aartsbisschop van Jakarta, zijn slotopmerkingen in vier bladzijden. Op 14 mei werd de synode gesloten tijdens een plechtige eucharistieviering in de basiliek van St. Pieter, waarin de paus zelf de homilie verzorgde.

Wanneer men de inbreng van verschillende personen en instellingen en het grote aantal van documenten en papers, die gedurende twee jaren en negen maanden werden geproduceerd, overziet, mag men de vraag stellen: wat moet er geëvalueerd worden? Sommigen zullen zeggen: het slotdocument, dat nog moet verschijnen. Anderen zullen zeggen: de proposities, die geheim zijn. Weer anderen zullen antwoorden: de algemene discussies samen met het werkdocument. Het is mijn opvatting dat deze speciale bijeenkomst van de synode van bisschoppen voor Azië een continu en dynamisch proces is vanaf het begin van de voorbereiding tot het echte einde. Het zal even duren voor het slotdocument in Azië door de paus overhandigd zal worden, maar dit zal zeker niet in tegenspraak zijn met de dynamiek van het proces. Het is waar dat alle synoden volgens een vaststaand schema, dat boven werd geanalyseerd, gehouden worden en het is ook waar dat het een soort

geleide democratie is. Maar twee zaken mogen niet vergeten worden: het is geen gemakkelijke zaak zulke bijeenkomsten van personen uit zeer verschillende culturen en situaties te organiseren. In ons geval van de synode voor Azië is het opvallend hoe getraind de deelnemers uit Azië waren en hoe goed zij voorbereid waren. Dat laatste vindt zijn oorzaak in het feit dat de meeste deelnemers leden van de FABC waren. Dit is een zeer goed georganiseerde instelling die in 1970 tot stand kwam en die door middel van congressen en trainingen bisschoppen, pastors en gelovigen geleerd heeft een kerk van Azië en niet alleen een kerk in Azië te zijn. Men kan dit nalezen in de twee delen: *For All Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences, documents from 1970 to 1991 en from 1992 to 1996*, Maryknoll-New York en Diliman-Guezon City 1992 en 1997, XXX en 356 en XI en 319 bladzijden. Verwijzingen naar deze documenten kan men vinden in de ontwerp tekst (19 maal) en in de interventies en discussies. Mijn antwoord op de vraag: wat moet geëvalueerd worden is daarom: men moet proberen na te gaan of de inzichten en de nieuwe wegen om Aziatische kerken te zijn, zoals die naar voren komen in de FABC en in andere Aziatische bisschoppenconferenties, het karakter van deze speciale vergadering voor Azië tijdens het lange en dynamische proces bepaald hebben.

B. Veel denkwerk gedurende een lange periode

De speciale vergadering van de synode van de bisschoppen voor Azië is een onderdeel van een serie speciale vergaderingen. Vergaderingen voor Afrika en voor de Amerika's werden reeds in 1994 en in 1997 gehouden. Een eerste vergadering voor Europa vond in 1991 plaats en een tweede zal voor het jaar 2000 worden gehouden, zoals ook de vergadering voor Oceanië (einde 1998). In het jubileumjaar 2000 wordt een algemene vergadering van de synode voor bisschoppen gehouden over de taak van de bisschop in de kerk. In een apostolische brief, 'Tertio Millennio Adveniente', van 10 november 1994 heeft paus Johannes Paulus II zijn visie met betrekking tot deze bijeenkomsten uiteengezet. Hij wil een vernieuwde kerk het komende millennium binnenleiden, een kerk die zaken uit het verleden verwerkt heeft en die in staat zal zijn Jezus Christus, de Verlosser, en zijn zending van liefde en dienstbaarheid een kans te geven in de pluriforme context van de komende eeuwen. Hij beschouwt de synode van bisschoppen als het meest geëigende instrument voor dit doel. Deze lange-termijn-planning vraagt van alle lokale kerken, van de bisschoppenconferenties, van leken en religieuzen en van de centrale bureaus in Rome een grote mate van gebed en denkwerk.

Hetzelfde is waar in het geval van de speciale vergaderingen. De algemene relator van de synode voor bisschoppen voor Azië, Paul kardinaal Shan Kuo-Hsi, sprak hierover op 21 mei 1998 aldus:

'Op dit moment zijn onze ogen op de toekomst gericht met hoop op en vertrouwen in de Heer, die zijn zending aan ons heeft toevertrouwd, ondanks onze zwakke en broze natuur. Wij kijken ook terug op twee millennia evangelisatie in Azië,

dankbaar voor wat tot stand kwam en berouwvol over de menselijke mislukkingen en zwakheden in die periode. Maar wij nemen de theologische, spirituele en missionaire middelen ter hand om een nieuwe evangelisatie in het derde millennium te beginnen om de kerk van Christus in Azië op te bouwen. Wij beschouwen deze synode als een speciale genade voor de volken van Azië, omdat de kerk – ondanks de onvermijdbare tekortkomingen van haar leden – ernaar streeft uit liefde voor haar verlosser haar apostolaat van dienstbaarheid aan alle volken van Azië te continueren en dit vooral in deze tijd, waarin het continent snelle veranderingen ondergaat als gevolg van de onafhankelijkheidsbewegingen van de laatste honderd jaren en van de pogingen zijn enorme culturele en religieuze waarden te oogsten om een betere toekomst voor zijn volken op te bouwen.'

Het biddend denkwerk, dat door zulk een programma gevraagd wordt, bestaat uit verschillende fasen. De eerste is een analyse van de Aziatische werkelijkheden: Azië is het tehuis van bijna tweederde van de bevolking van de wereld, van vele rassen en volken, van vele sociale organisaties, politieke systemen, economische structuren en levensstandaarden en bovenal van alle grote godsdiensten van de wereld. 'Zij presenteren zichzelf als soteriologisch van aard door interpretaties van het Absolute, het universum, de menselijke persoon en zijn existentiële situatie, van het kwaad, de zonde, van onbestendigheid, maar ook middelen ter bevrijding en redding aan te bieden.'

Een tweede fase vraagt om de analyse van de kerkelijke situatie in Azië. Het is opmerkelijk, dat vanaf de ontwerp tekst tot en met de slotbemerkingen van de kardinaal van Jakarta, op het einde van de synode de geschiedenis van de kerken van Azië voortdurend naar voren werd gehaald. Onderscheid werd gemaakt tussen de kerken van apostolische origine in west-Azië en in India, de kerken gesticht tijdens de 500 jaren missionaire werkzaamheid, vanaf 1498, en de kerken ontstaan door nieuwe missionaire inzet vandaag in Centraal-Azië, Siberië en Mongolië. De aartsbisschop van Jakarta, Julius kardinaal Darmaatmadja s.j. merkte op:

'Gedurende bijna een maand hebben wij hier echt een proces van samen op weg zijn ervaren. Deze synodale ervaring heeft ons in staat gesteld de onderscheiden (katholieke) kerken van Azië, die wij daarvoor nog niet ontmoet hadden, te leren kennen. Wij zijn spiritueel vernieuwd door ons samenzijn en door ons gemeenschappelijk zoeken naar wegen om de afzonderlijke kerken van Azië volledig en diepgaand te maken tot één kerk, die erop uit is de vele en gevarieerde belangen van het volk van Azië te dienen. Als bisschoppen zijn wij gelukkig te komen van een rijke variëteit van kerken en van vele verschillende manifestaties van gemeenschap op lokaal en regionaal niveau: de nationale en regionale bisschoppenconferenties, de patriarchaten en synoden van de oosterse kerken – Armeens, Chaldees, Griek-Melkitisch, Maronitisch, Syrisch, Syro-Malabar en Syro-Malankar – de leden van de FABC, verschillende individuele diocesen direct onder de H. Stoel, zoals Bacau, Dili en Macau, de Apostolische Administraties in Kazakstan en Siberië, en de Sui Juris Missies van Kirgizië, Nepal, Tadzjikistan, Turkmenistan, Oezbekistan en Urga, Mongolië.'

De derde fase van het biddend denkwerk was de theologische reflectie over Gods heilsplan in Azië. Deze reflectie is voortdurend en uitvoerig aanwezig vanaf de voorbereiding van de synode tot op de slotbijeenkomst. Het gaat over de Geest van God aan het werk in schepping en geschiedenis, over de theologie van religieuze harmonie en over vele christologieën. De paus, die tijdens alle algemene vergaderingen aanwezig was, moet wel versteld hebben gestaan! Een overzicht van alle christologieën is onmogelijk. Enige mogen vermeld worden: Jezus Christus als de leraar van wijsheid, de genezer, de bevrijder, de geestelijke gids, de verlichte, de mee lijdende vriend van de armen, de goede samaritaan, de goede herder, de gehoorzame, etc. Dikwijls werd gesteld dat dit soort van initiële proclamatie aangevuld moet worden door een volledige catechese over Jezus Christus als werkelijk God en Mens. Een grote mate van verandering van houding ten opzichte van andere religieuze tradities en filosofieën was merkbaar in alle fasen van de synodale ervaring. De houding is niet langer die van tegen de anderen zijn, maar die van temidden van de anderen zijn, zoals gelezen kan worden in de slotboodschap: 'Wij groeten met respect al onze zusters en broeders in Azië die hun vertrouwen hebben gesteld in andere religieuze tradities. Wij erkennen met vreugde de geestelijke waarden van de grote godsdiensten van Azië, zoals het Hindoeïsme, Boeddhisme, de Islam... Wij achten de ethische waarden in de gewoonten en praktijken zoals die gevonden worden in de leerstellingen van de grote filosofen van Azië hoog, want zij bevorderen natuurlijke deugden en vrome devotie ten opzichte van de voorouders. Wij hebben ook eerbied voor de geloofsovertuigingen en religieuze praktijken van de inheemse/tribale volken, wier eerbied voor al het geschapene hun nabijheid bij de Schepper manifesteert. Samen met alle Aziatische volken verlangen wij te groeien in het delen van onze rijkdommen en in het hebben van wederzijdse eerbied voor onze verschillen. Wij besluiten samen te werken in het bevorderen van de kwaliteit van het leven van ons volk. Wij beschouwen ons geloof als onze grootste schat en wij zouden het willen delen met allen in volledig respect van hun religieuze overtuigingen en van hun vrijheid.'

Het was daarom logisch dat de kardinaal van Jakarta in zijn slotwoord zei: 'In dezelfde geest moeten wij menselijke basisgemeenschappen (Basic Human Societies) opbouwen, samen met onze burens en medeburgers van verschillende religieuze overtuigingen en geloven. Zo zullen we een 'religieuze cultuur' in plaats van een cultuur van onverschilligheid ten opzichte van God en godsdienst opbouwen; zo zullen we een 'cultuur van liefde' de plaats doen innemen van een 'cultuur van competitie en geweld'; en zo bouwen we aan een 'cultuur van leven' in plaats van een cultuur van de dood.'

C. Enkele constante lijnen

Azië is het tehuis van alle wereldgodsdiensten en van vele andere godsdiensten en wereldbeschouwingen. Het ligt daarom voor de hand dat het thema van de ver-

houding tussen hen en het christelijk geloof op deze synode centraal stond, en dat dit urgente probleem en mogelijke oplossingen in alle papers en documenten naar voren kwamen. Het doet goed op te merken dat aan theologen bemoediging werd gegeven om hun werk, het scheppen van een geïncultureerde theologie beantwoordend aan de Aziatische werkelijkheid, voort te zetten. Theologen wordt gevraagd hun taak te volbrengen met moed, in trouw aan de Schriften en aan de traditie van de kerk, met eerlijke toewijding aan het leerambt en in het bewustzijn van de pastorale werkelijkheid. Autoriteiten in de kerk wordt gevraagd het werk van de theologen te volgen en hen de nodige aanmoediging te geven. Tijdens de laatste zittingen van de synode werd dit verlangen volledig gehonoreerd.

Het hoofdthema van de synode werd op twee manieren benaderd. De eerste gedachtenlijn ging over Gods heilsplan. Dit vindt zijn grondslag in de openbaring van de Trinitaire God mee gedeeld in Jezus Christus door de Heilige Geest. Maar er is continuïteit van het werk van de Geest van God en wel vanaf het moment van de schepping tot het einde van de tijd. Gods Geest was en is aan het werk in de harten van afzonderlijke mensen en van gemeenschappen en gaat door de eeuwen heen door met de zaden van waarheid en genade uit te strooien onder alle volken en hun filosofieën, godsdiensten en culturen. Deze theologische stellingname is een stap voorwaarts, omdat het werk van de Geest niet langer wordt beperkt tot individuele personen, die op een of andere mysterieuze wijze worden gered. De synode verklaart, dat vanaf het begin heil menselijke wezens bereikt door middel van de sociale structuren waarin zij leven: gemeenschappen, culturen en godsdiensten. Zo hebben mensen van alle geloven hun weg naar God gevonden, zoals men kan lezen in de ontwerp tekst nr. 18. Voor de theologie van de interreligieuze dialoog is dit werkelijk bemoedigend.

De tweede gedachtenlijn gaat over een theologische analyse van de plaats van Jezus Christus als verlosser. De leden van de synode waren zich er heel goed van bewust dat het erg moeilijk is Jezus Christus te verkondigen als de enige redder en als de unieke bemiddelaar van verlossing. In Azië met zijn oude en grote godsdiensten en wereldbeschouwingen, die heil en redding aanbieden, is zulk een verkondiging uiterst gevoelig. Maar geen deelnemer aan de synode zette een vraagteken achter dit dogmatisch standpunt. De echte vraag was: hoe moet dit verkondigd worden in de context van Azië, of: is er een andere weg om deze waarheid onder woorden te brengen dan de dogmatische formules en de theologische verklaringen die bij de kerken elders in gebruik zijn? Verschillende oplossingen werden voorgesteld.

Sommigen zeiden, dat deze uniciteit in het verleden niet op een adequate manier was voorgesteld en dat het vandaag moest worden voorgesteld in de context van Gods universele heilswil voor alle volken. Anderen wilden terug naar een meer bijbels taalgebruik. Weer anderen legden de nadruk op het menszijn van Jezus,

omdat hij zich zelf de Zoon des Mensen noemde. Sommigen roemden zijn liefde en compassie met de armen en zij insisterden dat christenen in Azië dit voorbeeld moeten navolgen. Ten slotte, soms werd erop ingegaan dat, volgens Joh. 1:3 en vv, Jezus het Woord van God is in en door wie alles is geschapen en tot volheid wordt gebracht. Ook Kol. 1:20 en Hebr. 1:1-3 kwamen ter sprake. Zo zou verklaard kunnen worden, dat Jezus – hoewel hij een historische persoon is – op een redende wijze in andere godsdiensten aanwezig is. Opdat mensen meer overvloedig leven zouden hebben, werd het Woord vlees. Jezus is de volheid van de openbaring van God en van zijn liefde voor de mensen. In hem komen alle godsdiensten en culturele tradities tot volheid. Ook werd de kenosis, de zelfontlediging van Jezus als Woord en Zoon van God benadrukt: hij vernederde zich zelf en werd een van ons.

Het is duidelijk dat er geen unanimitieit op dit punt was. Maar er was vrijheid van spreken en niemand beschuldigde een ander ervan niet in overeenstemming met de leer van de kerk te zijn. Het doet goed te ervaren dat op deze synode van bisschoppen voor Azië deze kwestie zo werd bediscussieerd. Immers, niet alleen in Azië, maar in alle continenten is de pluriformiteit van godsdiensten en culturen vandaag een feit en het is eveneens waar dat overal een nieuwe theologie, waarin godsdiensten en culturen, heilige schriften en stichters christelijk theologisch gerehabiliteerd worden, noodzakelijk is geworden.

D. De volgende synode van bisschoppen voor Azië

Velen zijn ervan overtuigd dat de serie van speciale bijeenkomsten van de synode van bisschoppen voor Afrika, de Amerika's, Europa, Azië en Oceanië, zoals ook de algemene bijeenkomst aan het einde ervan, geen eenmalig gebeuren zal blijven. Zulk een belangrijk theologisch vraagstuk als het verkondigen van Jezus Christus als de enige verlosser van allen blijft moeilijkheden oproepen in de context van de veelheid van godsdiensten en tradities in de wereld, die allen ervan overtuigd zijn God te openbaren en zijn heil te bemiddelen. Een nieuwe verhouding tussen de godsdiensten van de wereld als ook een nieuwe theologische verantwoording ervan zijn urgent en zullen de grote uitdaging in het komende millennium zijn. Dit is geen exclusief Aziatische zaak. Het is te hopen dat in de tijd tussen de nu aan de gang zijnde serie bijeenkomsten en de volgende, bisschoppen, theologen en gelovigen in Azië en in de andere continenten zullen blijven zoeken naar oplossingen door studie en interreligieuze ontmoetingen in menselijke basisgemeenschappen. Het is ook te hopen dat de continenten studie en ervaring uitwisselen en dichter bij elkaar komen in dezelfde Geest, die scheidt, inspireert en vernieuwt in kerk en wereld.

Arnulf Camps ofm heeft o.a. gestudeerd in Fribourg in Zwitserland en daarna gedoopt in Pakistan. Hij is hoogleraar missiologie in Nijmegen geweest. Hij heeft de Aziatische bisschoppenconferentie in Rome van 19 april tot 14 mei 1998 bijgewoond als adviseur van Mgr. Muskens.

Over Jezus en zijn boodschap 'beschikken'

Synodes en missie

Tijdens het tweede Vaticaans Concilie – en we spreken dan over de zestiger jaren – werd missie uit de sfeer gehaald van doorgaans internationaal opererende missionerende organisaties, meest religieuze ordes en congregaties, en expliciet toevertrouwd aan de 'lokale' kerk. Voor de lokale kerk, die uitzond, was dat een nieuwe opdracht, en waar ze 'jonge kerk' heette of 'niet-westerse kerk', voortgekomen uit het missiewerk van ordes en congregaties, een brevet van volwassenheid, een zoveelste signaal van loskoppeling van het missionarissen tijdperk. De uitzendende kerken tuigden zich op met Nationale Missieraden, hadden reeds hun Bisschoppelijke Vastenacties en bespraken de zaak van de 'missie' op eigen kerkeraden. Zo schreven bijv. de Nederlandse bisschoppen in 1974 hun eerste en overigens laatste eigen brief over het missiewerk: 'Een nieuw missionair tijdperk' (Archief van de Kerken 29, 1974, 13, 565 - 586). De brief wilde een atmosfeer kweken voor het benaderen van elkaar als zusterkerken, 'gelijkberechtigde deelgenoten in de zending van de wereldkerk.' De kerken die voortaan hun zending zelf bepaalden zochten dat vooral in de eigen toerusting als kerk, in staat in te gaan op de plaatselijke noden. Naast de procureurs van de missionerende ordes en congregaties werden de landelijke katholieke en kerkelijke organisaties verplichte nummers voor een goed uitgebouwd tussenkerkelijk relatienet.

Ongetwijfeld dachten de theologen die Vaticanum II maakten bij de lokalisering van missie in de plaatselijke kerk aan verhevener zaken als de ombouw van een relatienet. Het ging om de relatie kerk en missie, om de onderschikking van deze relatie aan het Rijk Gods en zo om een theologisch meer verantwoorde kijk op missie die ook met de Reformatie kon worden gedeeld. Daardoor kwamen ook andere 'missiones' in zicht. Feitelijk parkeerde het concilie een aantal van deze missiones niet bij de Romeinse congregatie van de Verbreiding van het Geloof, voortaan Evangelisatie van de Volkeren geheten, maar in nieuwe secretariaten als die van de eenheid van de kerk, van de niet-christelijke godsdiensten, van de ongeloo-

vigen, van gerechtigheid en vrede. Daar stond het feitelijke missiedepartement van de Evangelisatie niet buiten, althans organisatorisch niet, maar het leefde er niet van en bleef hangen in de sfeer van buiten-Europese, c.q. niet-westerse aangelegenheden, zonder appèl op de voormalige uitzendende kerken en zonder samenhang met de nieuwe 'missies' waar de secretariaten voor stonden.

Het gevolg van deze 'lokalisering' van missie in de plaatselijke kerk gaat echter tot een toenemende bemoeienis leiden van 'Rome' met missie. Deze loopt via de uitkleding van de bisschoppenconferenties naar het instituut van de 'bijzondere synodes' met adviserende stem voor de plaatselijke kerken. In de voorbije jaren hebben deze de slagvaardigheid van de kerk zeker vergroot. Dat gaat echter ten koste van het specifiek missionaire dat in zijn onderscheidenheid wordt miskend en op één noemer gebracht. De katholieke missie als 'fortunate subversion of the Church' (Walls) lijkt door de kerkelijke leiding niet te worden aangehouden over het jaar 2000 heen. Moeten we toch terug naar de nu inmiddels geïnternationaliseerde of gecontinentaliseerde missiecongregaties?

1 De synode als adviesorgaan

Op het tweede Vaticaans Concilie was van een eigen inbreng van de niet-westerse kerken weinig te merken geweest. Zijn agenda kwam van de pauselijke curie met bijstellingen vooral vanuit het West-Europees episcopaat. Alle voor missie cruciale verklaringen en decreten omtrent missie, niet-christelijke godsdiensten, godsdienstvrijheid, kerkelijke eenheid, relatie met de cultuur kenden Europese en Noord-Amerikaanse auteurs als ontwerpers. Het waren ook West-Europese en Noord-Amerikaanse kerkelijke leiders die om nieuwe inspraakorganen vroegen in een kerk die vanaf het midden van de 19e eeuw steeds monolitischer en centralistischer werd bestuurd en gewend was de afhankelijker missiebisschoppen als stemvoer voor centralisatie te gebruiken. Tijdens het concilie kreeg de curie het klaar om Helder Camara's pogingen de Latijns-Amerikaanse bisschoppenconferentie een rol te laten spelen bij het bespreken van de concilienstukken volledig te dwarsbomen. Het Romeinse talent om met 'macht' om te gaan, zonder hetwelk het katholicisme ondenkbaar is, leidde tot verdere uitholling van door omstandigheden ontstane vormen van gedeeld bisschoppelijk gezag (de bisschoppenconferenties) met een beroep op het niet kunnen aantasten van het individuele gezag van de lokale bisschop en tot het instellen van synodes voor de gehele of voor een deel van de kerk. Geen inspraak-, maar adviesorganen, liefst in Rome zelf, en in alle gevallen 'met Petrus en bij Petrus.'

Zonder de congregatie voor de Evangelisatie (achtereenvolgens geleid door een Indiër, een Braziliaan, een man uit Benin, een Tsjech) aan de kant te zetten, ontwikkelde de leiding van de katholieke kerk in het instituut van de synode een nieuw instrument voor het actualiseren en uniformeren van de missie-opdracht. Dat instrument impliceerde een nieuwe organisatie in Rome (momenteel onder leiding van de Belgische scheutist kardinaal Schotte), dat de zgn. lineamenta opstelt:

een serie vragen die volgens de Romeinse instantie bij een onderscheiden problematiek en situatie behoren, een ruime tijd voor de lokale kerken om op die lineamenta te reageren, een nieuw stuk, d.w.z. het zgn. werkdocument waarin de bemerkingen van de lokale kerk en de curiale instanties heten te zijn verwerkt, de bijeenkomst zelf waarin elke afgevaardigde over eigenlijk elk onderwerp in enkele minuten wat mag zeggen, het uiteengaan in werk, c.q. taalgroepen, het opstellen van een stuk dat ten grondslag kan liggen aan een latere Verklaring van de paus. Agenda- en redactiecommissie zijn zoals op alle internationale vergaderingen bepalend voor het resultaat. De meest inhoudelijke pauselijke missie-encycliek, de apostolische exhortatio, *Evangelii Nuntiandi*, 8 december 1975, verscheen een jaar na het verstrijken van de synode over evangelisatie. Zonder de Latijns-Amerikaanse inbreng op deze synode zouden bevrijding, basisgemeenschap, verruiming van het evangelisatieconcept nooit in het pauselijk stuk opgenomen zijn. Hetzelfde geldt overigens van de zogeheten inculturatie-idee die pas na de Romeinse synode over catechese wereldwijd aandacht kreeg (1978). Hun oorsprong gaat terug op kerkelijke en missionaire ontwikkelingen in Latijns Amerika en Azië en niet op Europese theologie.

2 Synode en Latijns Amerika

Dat geldt trouwens ook voor de ontwikkeling van de synode-conceptie zelf. Die is niet gerelateerd aan West-Europese pogingen om tot wat meer democratische structuren in de kerk te komen, maar aan het in de hand krijgen van Latijns-Amerikaanse instellingen zoals de CELAM en de CLAR, pogingen om het eigen kerk-zijn op specifiek Latijns-Amerikaanse wijze vorm en inhoud te geven. Deze vorm van polycentrisme werd vanaf 1972 systematisch vanuit Rome geblokkeerd. Zijn incubatie vanaf de tweede algemene vergadering van de Latijns-Amerikaanse bisschoppen in 1968 in Medellin duurde daarom slechts enkele jaren. Medellin, formeel bedoeld om het tweede Vaticaanse Concilie voor Latijns Amerika concreet te maken, ging er niet vanuit zoals het Nederlandse equivalent in Noordwijkerhout, dat dit concilie pas een begin was van de hervorming van de katholieke kerk die verder 'lokaal' ter hand genomen moest worden. Medellin zag dat de vooronderstellingen van het Vaticaanse aggiornamento niet opgingen voor de Latijns-Amerikaanse situatie en dat met name op het punt van de afhankelijkheid die tot versterking van de onderontwikkeling leidt en van de levende plaats van de (volks)religiositeit. Het basale van deze beide punten had niets van doen met alternatieve vormen van kerk-zijn noch met democratisering van kerkstructuren. Dit Europa van 1968 was niet het Latijns Amerika van 1968 tenzij dan voor de elite die de Europese modes van nabij volgt, links en rechts. Het missionaire momentum van de korte post-Medellin periode lag in de positie die de katholieke kerk kreeg toen de staten zich toerustten met de ideologie van de Nationale Veiligheid gericht op de binnenlandse bedreiging. De kerk werd toevluchtsoord voor allen die het 'eigenlijke Latijns Amerika' bedreigd en miskend voelden. Dat

momentum vond zijn werking in de vele vormen van bevrijdingstheologie, in de herbronning van de kerkgeschiedenis, in de onderkenning van de positieve waarden van de volksreligiositeit, in de kerkelijke basisgemeenschappen. In al hun verscheidenheid en onderscheidenheid hebben ze gemeen dat theologische en kerkelijke schemata niet vooraf, maar achteraf op de werkelijkheid werden gelegd. Het 'zien, oordelen, handelen', uitgevonden in de zoveel meer doordachte Franse katholieke wereld, kreeg Latijns-Amerikaanse vleugels. Waar deze missionaire werkwijze van Cardijn tot dusver was blijven hangen in allerlei 'bewegingen' naast de pastoraal, werd ze nu het waarmerk van de echte pastoraal. Parochies, missies, bisdommen, bisschopsconferenties, zelfs de CELAM gaan hun situatie analyseren, in het licht van het evangelie beoordelen, en tot nieuw handelen komen met een methode die niemand van meedoen uitsluit en de kerk ontdoet van aloude 'beschermers', maar vooral van haar positie 'boven' de partijen. De 'optie voor de armen' werd daarvan een echt provocerende uitdrukking. Deze 'boodschap' van Medellin verdeelde overigens de kerk diep. Oude allianties gebruikten het gegeven dat een geïnstitutionaliseerde kerk wel kan willen, maar haar meeste instituties een andere kerk demonstreren. De door Rome ingezette kerkhervorming naar West-Europees model met zijn vele educatieve en sociale initiatieven gebonden aan de middengroepen, gaf zomaar niet zijn beproefde methodes op en werd daarin gesteund door een deel van de internationale kerkelijke hulpverlening (Adveniat bijv.). Toch doorstond deze beweging tijdens de derde algemene vergadering van de Latijns-Amerikaanse bisschoppen in 1979 in het Mexicaanse Puebla in hoofdlijnen de opgeroepen weerstand. Men begon met een pastorale kijk op de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid, vraagt naar Gods plannen met deze werkelijkheid en wat dan wel evangelisatie is, en besluit met 'communio en participatie' als waarmerken van missie in Latijns Amerika. De 'voorkeursoptie voor de arme' blijft het eerste doel van de voorgestelde missionariteit. Door zijn interne ontwikkeling had de Latijns-Amerikaanse kerk de instrumenten om van hoog tot laag de twee voorgestelde werkschema's te bespreken, te verwerpen of te amenderen. Aan de samenstelling van de afgevaardigden werd door Rome stevig getrokken en missionair gesproken het meest veelzeggend was de uitsluiting van de CLAR, de vereniging van de religieuzen die feitelijk het leeuwendeel van pastoraal en missiewerk trok. Puebla was geen verovering van het kerkdenken door enkele profetische geesten zoals Medellin; Puebla was uitdrukking van een brede kerkelijke gedachteswisseling gecontroleerd door het Romeinse centrum met zijn vele Latijns-Amerikaanse bondgenoten. De bevrijdingstheologie werd door Rome later apart aangepakt, maar nooit van zijn wezen ontdaan.

Met Medellin en Puebla als hoogtepunten staat de katholieke missiegeschiedenis voor het eerst voor een missionaire bepaling gelezen uit de eigen context van een niet-westerse kerk. Men kiest de eigen zending, de eigen opdracht en kan daarbij de Romeinse inmenging 'verdragen.' Ook voor Rome was het iets nieuws zich gedetailleerd met de inhoud van 'missie' bezig te houden, die verder reikte dan inplanting en opbouw van de kerk. Immers die kerkzaken bepaalden de feitelijke

oordelen over kolonialisme en neokolonialisme, kapitalisme en communisme. Een aan het Rijk Gods dienstbare kerk moest 'directer' oordelen, kerkebelang of niet. Deze eerste aanduiding van 'polycentrisme' binnen de katholieke kerk sinds haar volledige centralisering vanaf de 19e eeuw, wordt echter volledig in de schaduw gesteld door de manier waarop Johannes Paulus II, vlak voor Puebla gekozen, zijn pausreizen organiseert. De ontvangende kerk dient alles uit de kast te halen wat ze aan diensten en relaties heeft, heeft in Rome zorgen en uitdagingen meegedeeld, en ondergaat een vloed van preken en vieringen. Kortom, een periodieke mobilisatie waarbij de paus ook dingen kan zeggen die de plaatselijke kerk niet durft zeggen over de politiek, de sociale rechtvaardigheid, de moraal van huwelijk en gezin, de andere godsdiensten, de oecumene. De boekjes, plaatjes, illustraties hierover zijn zeker in die kerken die nog nauwelijks eigen lectuur hebben de verst door-dringende ijkpunten van een monocentrische kerk. Het instituut van de 'pauzelij-ke pelgrim' met zijn mobilisatie ver over de grenzen van de katholieke kerk heen, reikt overigens veel verder dan de papier- en discussielawine die welke andere ker-kelijke bijeenkomst ook produceert. Het is steeds meer 'missie' in één persoon geworden.

3 'Nieuwe evangelisatie'

Toen Johannes Paulus II in 1988 in Haïti de vierde algemene vergadering van de Latijns-Amerikaanse bisschoppen aankondigde voor Santo Domingo 1992 (vijfde eeuwfeest van de ontdekking van Amerika), maakte hij van 'nieuwe evangelisatie' het hoofdthema. Met 'nieuw' bedoelde hij 'nieuw in vuur, nieuw in methodes, nieuw in uitdrukking.' Deze zaken zijn daarom zo belangrijk omdat ze straks in het perspectief van de voorbereiding van de hele kerk op het jaar 2000 alle bij-zondere synodes gaan bepalen. Ze lichten ook de sluier op over het kerkbestuur-lijk gebruik van missionaire sleutelwoorden als inculturatie, dialoog, ontwikkeling van het mens-zijn (i.p.v. bevrijding). Onder druk van Rome werd een verandering van methode opgelegd. Zoals ik boven schreef was men in LA gewend geraakt aan de methode van de Katholieke Actie 'zien – oordelen – handelen', een methode die men met een overigens latere terminologie best contextueel mag noemen. De Romeinen slaagden er in Santo Domingo in als methode op te leggen: 'leerbegin-selen – uitdagingen – pastorale grondlijnen.' Verondersteld werd dat de uitdagingen de toepassingen in de praktijk concreet gaan richten. In werkelijkheid gebeurt dat niet. Met deze methode verloopt alles deductief. De pastorale grondlijnen lig-gen al opgesloten in de leerbeginselen. De leer is eenvoudigweg de universele leer die geldt voor alle tijden en alle werelddelen. Heeft men eenmaal de leer uiteen-gezet dan zijn de uitdagingen zeer beperkt of ingeperkt. Ze komen er allemaal op neer dat de rust en de veiligheid van de leerbeginselen niet wordt verstoord. Uitdagingen worden gekozen en omschreven in functie van de beginselen van de vooraf bepaalde leer. Ze zijn ontwikkeld vanuit de beginselen, herbevestigen de beginselen, kunnen de beginselen nooit bevragen of onderuit halen, maar slechts

bevestigen. Met deze zuiver deductieve methode kennen de pastorale grondlijnen niets historisch of lokaals. Ze gelden voor alle werelddelen en kunnen net zo goed op Europa worden toegepast. De Romeinse delegatie in Santo Domingo wist heel goed dat met het binnenhalen van deze methodische buit het echte gevecht gevoerd was. De Cardijnse methode bracht onrust in het continent, daagde de machtigen uit en deed vragen stellen aan de kerk zelf. Wie begint met de beginselen hoeft niet bang te zijn dat het solide gebouw van leer en traditionele vormgeving wordt ondermijnd.

Zo kwam de echte prioriteit van Santo Domingo te liggen bij de diocesane clerus met wat algemene praat over de leken. Die ontvangen overigens niet de 'bediening van de evangelisatie' en gaan dus protestants. De bisschoppenconferenties krijgen geen expliciete opdracht. De religieuzenconferenties (CLAR) worden zelfs niet genoemd. Vanaf de woestijnvaders in de derde eeuw tot op de dag van vandaag is er nauwelijks een missionair werk in de katholieke kerk te noemen dat niet hun oorsprong, hun trouw, hun spiritualiteit draagt. Santo Domingo leidt hen, overigens met de bisschoppenconferenties, naar een rustig pensioen. Niet voor niets is de grote afwezige in de 'nieuwe evangelisatie' van Santo Domingo op zijn Romeins de Heilige Geest. In een van de teksten wordt gezegd: 'We preken weinig over de Heilige Geest.' De correctors van de Medellinpapers kennen voor Hem geen plaats in hun visie op de Kerk. Ze blijven trouw aan de ecclesiologie van Trente waarin de Heilige Geest wordt verzocht de gevestigde (kerk)structuren te bewaren. De missiologie van de Nieuwe Evangelisatie ligt verder achter op die van *Evangelii Nuntiandi*. In dit opzicht kan men niet eens spreken over 'nieuwe wijn in oude zakken.' De historische irrelevantie van de Nieuwe Evangelisatie ten voeten uit. Dat de groeiende pinksterkerken, toevluchtsoord van de armen, iets met de Heilige Geest te maken hebben kan uit Santo Domingo niet worden vermoed.

Evangelii Nuntiandi erkent het primaat van het Woord en kiest van daaruit zijn vertrekpunt. Christus zelf wordt gepresenteerd als dienst van het Woord van de Vader. Hoofdstuk I beschrijft Hem dus als spreekbuis van het Woord (of van het evangelie) en als model van de missionaris/evangelist. In het document van Santo Domingo lijkt de titel van deel I 'Jezus Christus, Evangelie van de Vader' te suggereren dat Jezus overgaat van onderwerp van evangelisatie naar inhoud van evangelisatie. Nadere analyse van dit hoofdstuk laat zien dat het doctrinaire aspect overheerst en in elk geval niet de Jezus van de Synoptici (Jezus als aankondiger van het Rijk van God). Dominant is de Jezus van de brieven aan de Kolossenzen en Efeziërs. Santo Domingo kan natuurlijk zeggen dat dit ook zo gaat in het Nieuwe Testament, maar dan blijft de vraag of dit het meest aangepast is in een stuk over nieuwe evangelisatie. Is deze Christus-idee aangepast aan de 'aankondiging' die missie eigen is? De stukken van Paulus zijn een stuk diepgaande reflectie over het wezen van de kerk binnen een christelijke gemeente. Ze zijn niet direct een instrument voor een dialoog met degene die niet-christen is en de eerste 'aankondiging' moet krijgen. Zowel bij Paulus als in de Handelingen van de Apostelen geschiedt de 'aankondiging' van Jezus vanuit de situatie van de hoorders. Het gaat

hier om meer dan methodologie, om meer dan captatio benevolentiae. Het gaat om – wat ook Redemptoris Missio nr. 44 stelt – het vertrouwen dat de Geest in de hoorder reeds het verlangen naar de waarheid wekt, begin van de lange inculturatieweg. De idee dat 'aankondiging' geen unilaterale en onbeweeglijke verkondiging is van een geloofsformule, maar dialoog en interpellatie van de hoorder, benaderd in zijn uniciteit en als zoeker van waarheid (Paulus op de Atheense Areopagus) is volledig afwezig en maakt van evangelisatie/missie een binnenkerkelijke affaire.

4 Synode en Afrika

De Afrikaanse bisschoppen die in 1974 deelnamen aan de synode over evangelisatie, profiteerden van de gelegenheid een eigen boodschap te doen uitgaan met als titel 'Bevordering van de evangelisering in onderlinge verantwoordelijkheid'. Het SECAM (Symposium van de Bisschoppenconferenties van Afrika en Madagascar) belegde in 1975 in Rome een bijeenkomst om dieper op het missionaire vraagstuk te kunnen ingaan. Sindsdien kennen we veel verzoeken van bisschoppen en theologen om een Afrikaans Concilie of een Afrikaanse Synode. 6 januari 1989 neemt Johannes Paulus II het initiatief daartoe en vangt het synodesecretariaat aan met de procedure van lineamenta, consultaties van hoog tot laag in Afrika zelf, het werkdocument, enz. Ondertussen viel de beslissing niet ergens in Afrika bijeen te komen, maar in Rome zelf en wel op 10 april 1994. Met de nog verse ervaring van Santo Domingo – ergens toch een uitwedstrijd – kon Rome tal van argumenten op tafel leggen dat het de geëigende plaats was voor zulk een bijeenkomen. 14 september 1995 ondertekende Johannes Paulus II in Yaoundé zijn Ecclesia in Afrika. Postsynodale apostolische Exhortatie, bedoeld als afsluitend document.

De bisschoppen begonnen met een 'zware' geloofsbelijdenis en ik bedoel daarmee een uitgewerkte christologie. Missiologisch blijft dat vreemd omdat synodeboodschap en pauselijke exhortatie zelf zeggen dat ze zich ook richten tot hen die de grote monotheïstische godsdiensten belijden en met name ook tot hen die de Afrikaanse traditionele religie aanhouden. Hoe massief dat is en hoe weinig toekomstend aan de niet-christelijke gelovigen blijkt al waar een korte geschiedenis van de evangelisering van het Afrikaanse werelddeel wordt gegeven. De aloude geloofsidee van de 'kerk vanaf Abel' biedt geen enkel licht bij de beschrijving van de eerste fase waarin herinnerd wordt aan de 'roemrijke glans van Afrika's christelijke verleden' en die afloopt zonder enige vermelding of duiding van waarom de islam dat verleden praktisch kon uitwissen. Ook van de tweede fase waarin terecht de kerstening van Congo wordt gememoreerd en het verdwijnen van bijna alle vroeg-koloniale missie, wordt niet vermeld dat ze werd opgeofferd aan de slavenhandel van de christelijke mogendheden. Waar elke Afrikaanse kerkhistoricus worstelt met dit voorchristelijke religieuze verleden dat de latere kerstening zijn eigen christelijk geloof gaf, worden 'positieve waarden van de Afrikaanse cultuur' in een soort annex gepresenteerd en niet exact als Afrikaanse inbreng in de kerstening.

De voorvader en zijn gedachtenis vallen hier dan ook niet onder. Evangelisatie als aankondiging én antwoord vanuit het eigene ('het intense verlangen van de Afrikaanse volkeren naar God') – toch de levende inhoud van het Afrikaanse christelijke geloof – wordt blijkbaar gezien als het einde van het missiewerk, als het afzien van de 'dringende noodzaak de blijde boodschap te verkondigen aan de miljoenen mensen in Afrika aan wie het evangelie nog niet is gebracht. 'De kerk heeft zeer zeker respect en hoogachting voor de door zeer velen in het Afrikaanse werelddeel beleden niet-christelijke godsdiensten waarin de ziel van grote delen van de bevolking een levende uitdrukking vindt. En toch noch de eerbied en het respect voor die godsdiensten noch de ingewikkeldheid van de problemen kunnen de kerk ertoe brengen de boodschap van Jezus Christus voor de niet-christenen te verzwijgen. Elke missiegeschiedenis zou kunnen leren dat een reële bekering niet in het geestelijk luchtledige gebeurt, dat het katholieke geloof een levend syncretisme is. Het discours van synode en paus blijft binnen de kerk, is wellicht catechetisch en pastoraal van het grootste belang, maar het is niet missionair. De paus volgt de synode als hij in het hoofdstuk over Evangelisering en inculturatie stelt: 'De evangelisering moet de mens bereiken op alle gebieden van zijn bestaan. Daarom bestaat ze uit uiteenlopende activiteiten, met name die waaraan de synode aandacht heeft gewijd: verkondiging, inculturatie, dialoog, gerechtigheid en vrede, sociale communicatiemiddelen.' Er wordt gesproken over de dringende noodzaak van inculturatie, over de theologische grondslag ervan, over welke criteria ervoor en op welke gebieden van inculturatie sprake is. De coherentie van dit alles is veel sterker dan in het stuk van Santo Domingo. Ze raakt echter niet de kern van de hedendaagse missionaire verkondiging, nl. dat God er eerder was dan de missionaris, dan de kerk en dat missie ook God vindt. Ongewild houden paus en synode deze God buiten de deur. Wat sommige missionarissen moeizaam hebben geleerd: ik geef niet alleen, ik krijg ook terug, mocht blijkbaar het hart van paus en synode nog niet ontroeren. Of acht men de Afrikaanse kerk nog niet sterk genoeg voor de onzekerheden eigen aan deze late missionaire ontdekking? Moet men niet wat wachten met de dogmatische formulering of haar 'zien' in zoveel Afrikaanse liturgie, diaconie, kunst?

5 Het dossier van de Aziatische synode: Jezus, breder dan de kerk

Voor 2000 moesten alle werelddelen aan een 'bijzondere synode' geloven. Ik sla die van de beide Amerika's (1997) over en richt me nu op die van Azië die van 19 april tot 14 mei 1998 ook weer in Rome plaatsvond. Ze was door paus Johannes Paulus II 15 januari 1995 aangekondigd. Dat geschiedde in Manilla. De paus was daar voor twee zaken. In Manilla vonden de zesde bijeenkomst van de FABC (de federatie van Aziatische bisschoppenconferenties) en de Wereldjeugddagen plaats. Nu is precies de FABC, als het over samenwerking tussen het missionaire veld, de theologie en de kerkelijke leiding gaat, de best functionerende continentale bis-

schopsconferentie met uiterst doordachte seminars en goede stukken, met name op het punt van de verhouding met de andere godsdiensten. Ze is nooit gecasteerd zoals de CELAM, vanaf 1972 en was ook nooit de verleggenheidscoalitie zoals de SECAM die Engels- en Franstalig Afrika nooit echt wist bijeen te brengen. Ieder zou denken dat ze een centrale plaats zou krijgen in de voorbereiding van de synode. De Belgische kardinaal Schotte, die als secretaris-generaal de voorbereidingen leidde, liet de Aziatische bisschoppen al bij de aankondiging in Manilla in 1995 weten geen tijd te zullen verliezen met discussies over de plaats van de synode. Rome is gezien zijn ervaringen de aangewezen plaats en het synodesecretariaat zou alleen maar mankracht verspillen als het op meerdere plaatsen aanwezig moest zijn. En uiteraard vergat hij de ecclesiologische grond niet: apud Petrum cum Petro (bij het graf van Petrus collegiaal met de paus). En de Azië-synode reikte verder dan het bereik van de FABC. De kerken van het Nabije Oosten en Noord-Azië plus China hoorden er ook bij. Schotte wist ook mee te delen dat de bestaande continentale bisschoppenconferenties theologisch en ecclesiologisch een veel lagere status hadden dan de synodes met de Heilige Vader aan het hoofd. Bisschoppenconferenties horen organen te zijn voor een betere 'pastorale' samenwerking, enkel in synodes is sprake van een collegiale uitoefening van de pastorale bediening voor de universele kerk. Deze Romeinse gelegenheidstheologie zou in een niet zo heilige kerk als de katholieke gemakkelijk door te prikken zijn: de FABC heeft eminent theologie bedreven op het vlak van de interreligieuze dialoog, het sociale apostolaat, de inhoud van evangelisering en de plaats van de leek in de kerk. Maar dat hoort eenvoudig niet zo te zijn. Schotte omschreef het doel van de Azië-synode als gericht op het urgente probleem opgeroepen door de ontmoeting van het christendom met de oude plaatselijke culturen en godsdiensten. 'Hier ligt een grote uitdaging voor de evangelisering, omdat de religieuze systemen, zowel het boeddhisme als het hindoeïsme, ondubbelzinnig een soteriologisch karakter hebben. Daarin ligt ook de noodzaak van een synode die gegrond is op het grote jubeljaar om de waarheid uitvoeriger uiteen te zetten van Christus als enige middelaar tussen God en de mensheid en als enige verlosser van de wereld, als zodanig totaal verschillend van de stichters van de andere grote religies.'

Na Santo Domingo en de Afrika-synode verrast het thema van de Azië-synode niet meer: 'Jesus Christus de Verlosser en zijn zending van liefde en dienst in Azië. Opdat ze het leven hebben en het in volheid hebben (Joh. 10:10).' Schotte zelf liet weten dat dit thema bewust zo gekozen was om duidelijk te maken dat de persoon van Christus als middelaar en enige verlosser in Gods eeuwige heilsplan en zijn zending scherp omlinjd vast zou staan.

3 september 1995 werden de lineamenta naar Azië gestuurd. Tot augustus 1997 kregen de bisschoppen de tijd hun standpunt kenbaar te maken en de vragenlijst in te vullen.

Bij de situatiebeschrijving vallen twee zaken op: de positieve duiding van Azië's culturele en religieuze veelzijdigheid en de moeizame gevolgen van de invoeging in de globale wereldmarkt.

De geschiedenis van de evangelisering wordt samengevat, het geringe succes en de oorzaak ervan. Dit wordt geplaatst binnen Gods heilsplan in de schepping en de geschiedenis van de mensheid, een plan dat vervolgens in de persoon en de zending van Jezus Christus als tot voltooiing gekomen getekend wordt. Tussendoor wordt opgemerkt dat van de kant van Aziatische theologen radicale vragen worden gesteld terzake de uniciteit van Jezus Christus in de heilsgeschiedenis. Het betreft echter een kleine minderheid, hoeveel ruchtbaarheid ze ook oproepen. Volgens de lineamenta dōen hun pogingen tot 'her-schrijven' van het evangelie vanuit sociale, politieke en culturele agenda's het geloof geen recht.

In hun antwoord op de lineamenta die de Japanse bisschoppen overigens door een eigen vragenlijst vervingen slaan ze de spijker op zijn kop: 'Als we te zeer benadrukken dat Jezus Christus de ene en enige verlosser is, kunnen we geen dialoog, geen samenleven in solidariteit met andere godsdiensten hebben.' De Romeinse stukken wekken met hun categorische uitspraken de indruk alsof discussie over deze problematiek ongewenst is en dat de synode uit moet gaan van de onaan-tastbare geldingskracht van de traditionele uitspraken van de christologie. De Japanners vragen om een Aziatische manier van theologie bedrijven zoals gebruikelijk in de FABC. Die manier blijft niet staan bij abstracte intellectuele visies, maar neemt ook de levende geloofservaring van Aziatische christenen in zich op. Dan ziet men dat het niet voldoende is om Jezus alleen als de 'waarheid' voor te houden. Gelijktijdig moet benadrukt worden hoe Hij ook de weg en het leven is. Men moet, stellen ze, de synode daarom niet samenstellen zoals de andere synodes, in taalgroepen. Azië heeft welbepaalde culturele, linguïstische en regionale 'verbanden'. De beste indeling is daarom conform thematische opdrachten of religieuze culturen.

Ook de Indiase bisschoppenconferentie staat op een pluriforme theologie. Het is nodig autonome contextuele theologieën te ontwerpen want men kan geen gemeenschappelijke methodologie, laat staan een gemeenschappelijke uitdrukking van het geloof formuleren, waar het gaat om de verkondiging van het evangelie aan de Aziatische volkeren. Bedacht moet worden, bijv. in de christologie, dat de uitdrukking omtrent de uniciteit van Jezus Christus als enige Zoon van de Vader en enige verlosser van de mensheid, aan het einde van een geloofsproces staat, en niet behoort te staan aan het begin van een tocht naar geloof. De Vietnamese bisschoppen onderstrepen dit door op te merken hoe het 'uitsluitende' spreken over de absolute noodzakelijkheid van de doop, hoe het aanspreken van de anderen als 'heidenen' in het verleden de mensen in hun land uitermate gekwetst heeft.

Een van de ondertitels van een hoofdstuk in de lineamenta heet 'Jezus Christus, de gave van de kerk aan Azië'. Een brave formulering? Is dan enkel de kerk de gevende partij? Heeft het cultureel en religieus rijke Azië de kerk niets te bieden? 'Bezit' de kerk Jezus? 'Beschikt' ze over Hem? Is ze niet meer de gemeenschap van hen, die, in Jezus gedoopt, zijn zending van dienst aan het Rijk Gods voortzetten?

En als men dan zo'n zware formulering gebruiken wil kan men dan niet eerder met Aziatische theologen spreken van 'Jezus Christus als de Aziatische gave aan de

kerk'? Jezus van Nazareth is toch in Azië geboren, heeft er geleefd, is er gestorven? Zijn er niet juist in Azië veel spiritueel begaafde mensen die Jezus diepgaand achten, getuigenis van Hem geven dat menig christelijk traktaat ver te boven gaan? Is hun getal niet wezenlijk groter dan het aantal officieel gedoopten? Vraagt dat niet om een heel andere ecclesiologie? Geldt niet uiteindelijk, als men denkt in termen van het Rijk Gods, 'aan de vruchten kent men de boom?'

Het huiswerk van de bisschoppenconferenties heeft de Romeinse instanties heel wat werk bezorgd. Niet op de voorziene datum, december 1997, maar pas 9 februari 1998 kon de tekst van het 'instrumentum laboris' worden vrijgegeven, het feitelijke synode-paper dus. Verdwenen is de impliciete kritiek op een bepaalde manier van Aziatisch theologiseren. Dat zie je als men kijkt naar de pijnpunten in de christologie, de ecclesiologie, de theologie van de godsdiensten en de theologie van de interreligieuze dialoog. De eigen Aziatische context blijkt waar toegegeven wordt dat men westerse theologische stellingen die zich in eeuwen hebben opgebouwd, niet zomaar kan herhalen en vertalen.

Terzake dialoog is het nieuwe vergaderstuk veel minder in de verdediging. Ze wordt, vindt het stuk, in de meeste Aziatische kerken 'met winst voor beide kanten' gevoerd. In eerste instantie gaat het daarbij om een innerlijke, geduldige en volhoudende bekwaamheid tot liefde en minder om discussies en uitwisseling van meningen. Daarom ook wordt de interreligieuze dialoog een 'menselijke en geestelijke pelgrimstocht' genoemd, waarbij het wezenlijk gaat om het getuigenis van de bekering van de christelijke partij tot de kern van zijn eigen godsdienst. Daaruit pas put hij de moed die het avontuur van de dialoog vraagt. Zo kan de christen in Azië van de gelovigen van andere godsdiensten belangrijke inzichten leren en elementen van hun religie voor zich ten nutte maken. Genoemd worden: de centrale plaats van God (islam), de praktijk van de meditatie, de contemplatie, de geweldloosheid (hindoeïsme), het loslaten en het medelijden (boeddhisme), kinderliefde en humanisme (confucianisme), eenvoud en deemoed (taoïsme) en eerbied en respect voor de natuur (archaïsche religies). Ondanks het feit dat de Heilige Geest onder alle volkeren werkt, moet men de ogen niet sluiten voor die zondigheid die ook aantoonbaar is in de afgodendienst van het eigen ik, in rijkdom en streven naar macht. Het stuk pleit dan bij de aanduiding van de opgaven waar de kerk in Azië voor staat voor 'de dialoog van het leven' als meest centrale opgave. Bij deze vorm van dialoog betreft het discussiestuk dan maatschappelijke problemen als discriminatie en sociale ongerechtigheid en, waar het gaat om dialoog op het niveau van het gewone volk, voor een dieper bewustzijn van het religieuze karakter van het Aziatische volk.

Men kan zich dan voorstellen dat als het gaat over de christologie vanuit de antwoorden van de Aziatische bisschoppenconferenties 'Christus te willen presenteren in een Aziatisch gewaad', d.w.z. 'in de context van het zoeken van de Aziatische religies en culturen naar harmonie binnen de tegengestelde paradoxen die de menselijke bestaanswijze bedreigen, zoals transcendentie en immanentie, leegte en volheid, dood en leven, lijden en vreugde, het eindige en oneindige, armoede en rijk-

dom, zwakte en macht, het tijdelijke en het eeuwige, het historische en het kosmische,' men komt tot een 'werkbare' christologie.

In de termen van het discussiestuk: de christelijke boodschap moet niet simpelweg worden voorgesteld als een reeks leerpunten, maar in een dynamische relatie met de persoon van Jezus Christus. En elders in het stuk: als men Christus uitsluitend beziet vanuit het goddelijk perspectief gescheiden van de wereld en zijn problemen en moeilijkheden dan verzwakt het de eigen rol van de persoonlijke en individuele verantwoordelijkheid als ze haar al niet volkomen uitholt.

De Indiase theoloog Felix Wilfred kon zeggen: 'Het instrumentum laboris begint er Aziatisch uit te zien.' Missen bleef hij het Rijk Gods begrip in zijn relatie tot de kerk en vooral ook iets over God als geheim en eigenlijk miste hij alles over mystiek. Nu had het hoofd van de Congregatie voor Evangelisatie, de Tsjechische kardinaal Tomko, zich reeds vlak voor het uitkomen van de missie-encycliek *Redemptoris Missio* berucht gemaakt door te stellen: het epicentrum van alle ketterijen in Azië ligt in India. Vlak daarop maakte kardinaal Ratzinger in Hongkong duidelijk dat het onmogelijk was om de oorspronkelijke boodschap van Jezus Christus los te maken van het Grieks-Romeins filosofisch-theologische begrippenapparaat. De Aziatische synodevaders hadden dus weet van de grenzen. Niet voor niets benadrukte kardinaal Paul Shan van Taiwan dat het er in de synode om moest gaan 'de tegenwoordigheid van de Heilige Geest, die Jezus Christus in de Aziatische werkelijkheid openbaart, te erkennen.' Dat doet de kerk door een deemoedig delen van de levenservaringen van de volkeren van Azië. Dan moet je het als kerk niet zoeken als vreemdeling in organisatorisch, cultureel en liturgisch vreemd gewaad. De kerk heeft de hulp nodig van de Aziatische culturen door zich 'de vreugde en de hoop, de droefheid en de angst van de huidige mensen eigen te maken. Belangrijk zou een bekentenis zijn dat er bij de opgave van de inculturatie geen precedentes zijn die de kerk richting zouden kunnen geven.'

Het resultaat van de synode – althans de Romeinse orkestratie ervan – wordt ergens in 1999 in een nog niet bepaald Aziatisch land via een apostolische exhortatio door de paus afgekondigd. Die kreeg daartoe 59 voorstellen van de zijde van de synode aangereikt. Daarbij neemt de geloofsbeekentenis in 'Jezus Christus, enige verlosser van alle volken' de eerste plaats in en de opgave van de inculturatie de tweede. Volgens de Vaticaanse persdienst Fides zouden tijdens de synode alle moeilijkheden en twijfels verdwenen zijn rond de uniciteit van het heil in Christus binnen de ingewikkelde situatie van Azië. Het is inderdaad de regie van de Romeinse instanties geweest feitelijk weer terug te keren naar de rangorde van de problemen die de lineamenta kende. In de werkgroepen lagen de zaken anders: de decentralisering van de kerk, de inculturatie, de interreligieuze dialoog vormden daar het gesprek. Voor de 'vrouwelijke noot' moest een protestantse dominee uit Indonesië zorgen die als 'fraternal delegate' kort aan het woord mocht komen. Deze Augustina Lumentut betreurde het dat de rol van vrouwen slechts voorkwam onder het trefwoord 'leek'. Ze hoopte dat in een dialoog het mogelijk zou worden tot een dieper verstaan van Gods wil te komen, tot het roepen van de vrouw tot

pastorale en sacramentele dienst in de kerk. De persdienst van de synode vermeldde wel dat haar rede grote bijval genoot, maar vertelde niet waar ze het over gehad had.

In de traditionele boodschap waarmee de synode werd afgesloten, wordt vooral de dienst van de kerk onderstreept om samen met de andere godsdiensten 'de leefkwaliteit van al onze volkeren' te verbeteren. Van die andere godsdiensten worden uitdrukkelijk de grote waarden onderstreept.

Kijk je terug op het hele synodegebeuren dan bleek vooral hoe de Aziatische bisschoppen zich met de dag meer bewust werden van de betekenis van de FABC. Meer dan 25 jaar kwam deze niet alleen periodiek bijeen, maar organiseerde tal van seminars over zaken als de interreligieuze dialoog, het sociale apostolaat, het werk van de leken in de kerk, de evangelisatie. De FABC bood leerstof waarmee te werken was. Met de FABC kon men het Romeinse spel rustig counteren en het eindresultaat rustig afwachten. De FABC is gewoon verder waar het de thema's betreft, zou haar secretaris Oscar Cruz, aartsbisschop van Lingayen-Dagupan zeggen. De synode van Tomko en Schotte was daar niet aan toe.

Waarnemers die meerdere synodes hebben meegemaakt, vonden dat de Aziatische synode zich hierin van de andere synodes onderscheidde dat de bisschoppen zich duidelijk en eensgezind uitten.

6 Nieuwe visies op onze missionaire opdracht

Nooit in de geschiedenis van de kerk heeft onze Romeinse centrale zich zo direct met onze missionaire opdracht ingelaten als na het tweede Vaticaans Concilie. De trend met Leo XIII begonnen om van missie een van de speerpunten van pauselijk beleid te maken, is bij Johannes Paulus II een massaal gegeven geworden. Bij missie gaat het – we volgen even onze Oecumenische Inleiding in de missiologie – om vragen van een mensheid waarover de belofte van eenheid is uitgesproken en om vragen van een kerk die geroepen is om die vragen te verbinden met de herinnering van het verbond en de verwachting van het rijk van God. Missie als 'communicatie van het evangelie' is in de eerste plaats communicatie die in de kerk zelf, lokaal en mondiaal, plaatsvindt en als zodanig getuigend is. Daarmee verdwijnt de communicatie met de 'anderen', met de tallozen die het evangelie niet kennen, niet uit het gezichtsveld. Integendeel, beide vormen van communicatie veronderstellen elkaar: wereldbetrokkenheid van de kerk omvat per definitie ook het bouwen aan een doorgaande ketting, een verbreding van het veld, het betrekken van meer ervaringen en meer situaties en dus ook meer mensen bij de communicatie. Dat die beweging doorgaat, steeds bredere cirkels trekt, is wezenlijk voor de kerk.

In de praktijk van deze laatste decennia van de 20ste eeuw blijken de (bijzondere) synodes uitstekende mogelijkheden om een feitelijk wereldwijd pluriform katholicisme kerkelijk op orde te houden. Dat wil zeggen dat in de verhouding tussen de mondialisering van de kerk en de wereldbetrokkenheid van de kerk de kerkelijke

leiding erin slaagt zich te profileren als duidelijk baken in een chaotische wereld en daar de aantoonbare pluriformisering van het katholicisme dat juist in zijn beweeglijkheid een teken is van voortgaande missie ondergeschikt maakt.

Synodes blijken kerken bij te trekken en af te stoppen. Daardoor krijgt de katholieke kerk bestuurlijk een steeds uniformer gezicht en wordt vanzelf de probleemselectie (de missie) ingeperkt. Mogelijkheden tot eigen selectie van taak en antwoord waarover nationale en continentale bisschoppenconferenties beschikken en van waaruit ook een structurele samenwerking met andere christelijke kerken (Raden van Kerken) mogelijk is, verliezen het doordat de synodes de meerwaarde uitbuiten, niet alleen van de aanwezigheid van de paus en zijn afsluitende exhortatio, maar ook vanwege de presentie van zusterkerken. Rome houdt bovendien, over lokale, nationale, continentale banden heen, vooral vast aan zijn 'directe' relatie met de door haar 'geïndividualiseerde' bisschop. Zijn benoeming moet vooral aan Rome te danken zijn zoals ook zijn nieuwe of gerenoveerde priesteropleiding Romeins moet zijn. De synodes geven met name de kerk terug aan de clerus, die niet het 'lokale' vertegenwoordigt, maar het Romeinse, dat overigens steeds minder Italiaans, en steeds meer 'internationaal' is in de zin van 'boven'-nationaal. Die clerus moet de 'nieuwe evangelisatie' dragen. Wie uit (kerk)geschiedenis ook lessen durft trekken, weet dat alle echte kerkhervormingen gedragen zijn door (nieuwe) religieuzen en dat het leeuwendeel van missie door hen (vrouwelijk en mannelijk) werd en wordt uitgevoerd. Ze beschikten daarvoor over een eigen charisma en een bepaalde vorm van autonomie. Het enige 'nieuwe' aan de 'nieuwe evangelisatie', lijkt mij, is dat de kerk van de synodes dat soort betrekkelijke vrijheid van handelen liever geen ruimte biedt, geen 'vrije sector' toelaat. Je zou kunnen zeggen dat missie als gaan waar het geen wegen geeft, als laten waaien van de Geest die verder reikt dan het reilen en zeilen van een mondiaal kerkinstituut, zijn aan kerkopbouw ingeleverde vrijheid weer terug moet nemen en alles moet zetten op die echte ontmoetingsplaatsen die gecontinentaliseerde religieuze ordes en congregaties geworden zijn van inter-culturaliteit.

Kerkelijke Documentatie brengt de Apostolische Exhortaties die na de synodes verschijnen. Voorafgaande Lineamenta en Instrumentum Laboris vragen om direct contact met de lokale kerken en de feitelijke deelnemers aan het beraad. Helaas zijn er geen complete uitgaven van het 'dossier synode'. Die zijn er wel van de Algemene Vergaderingen van de Latijns-Amerikaanse Bisschoppenconferentie. Ik heb veel gebruikgemaakt van Santo Domingo, Ensaio Teológico-Pastoral, Petropolis 1993 en van de studies van Georg Evers in Herder Korrespondenz 1998, nr. 4 en nr. 7.

Rogier van Rossum ss.cc. studeerde missiologie in Nijmegen en Brazilië en doceerde vanaf 1966 in Nijmegen en Heerlen. Hij is sinds 1998 directeur van het Missiologisch Instituut in Nijmegen en is onlangs teruggetreden als hoogleraar missiologie.

Harare: een Assemblee van overgang en onmacht

Herdenken en tastend vooruit

De achtste assemblee van de Wereldraad van Kerken, die van 3 tot en met 14 december in Harare (Zimbabwe) werd gehouden, stond in het teken van herdenken en voorzichtig tasten naar de toekomst. Het vijftigjarig jubileum van de Wereldraad werd vrolijk, maar zeker niet uitbundig gevierd. De tijd van de grote visioenen en van de gedreven passie is voorbij. De Wereldraad is een organisatie als alle andere internationale organisaties geworden: een organisatie die wereldwijde ontmoetingen faciliteert, onderzoek doet en lectuur uitgeeft, en af en toe op kerkelijk en politiek gebied een uitspraak doet. De bevrologenheid van de eerste vijftig jaar is verdwenen; het visioen van de zichtbare eenheid lijkt te verdampen. De Raad is in dit tijdsgewricht vooral gericht op consolidatie en stroomlijning van de eigen organisatie.

Aan de andere kant leken de kerken (en vooral die van het Zuiden) een bijeenkomst als deze vooral te beleven als dé ontmoetingsplaats voor christenen van over de hele wereld en zich vooral te richten op de gezamenlijke vieringen en beleving van het geloof. Dit laatste is inderdaad de kracht van de Wereldraad en van de assemblees. Het is naar mijn gevoelens echter niet genoeg om samen kerk te zijn en te komen tot een gezamenlijk beleid voor het komend decennium.

Overgang en onmacht

De kerken van het Zuiden zijn verreweg in de meerderheid – de bestuurszetels komen steeds meer in hun handen – maar op een of andere manier wisten zij buiten de door hen geleide dagelijkse diensten, de toon niet te zetten. De Wereldraad verwacht veel van deze nieuwe instroom. Deze kerken laten de leiding van de organisatie echter nog voor een groot deel over aan de westerse theologen en leidinggevendens.

Misschien dat ik daardoor soms het gevoel kreeg dat het dit keer vooral de assemblee van de onmacht was. Met zo'n gevoel moet je voorzichtig zijn. Het kan te

maken hebben met je eigen vermoeidheid of verwachtingen. Anderzijds waren er te veel elementen die deze onmacht demonstreerden, om daaraan gemakkelijk voorbij te gaan.

Ik noem enige voorbeelden:

– Er was een indrukwekkende middagbijeenkomst over Afrika, die afgesloten werd door een door Afrikanen uitgesproken verbintenis aan de zaak van Afrika. Gezegd werd dat dit continent niet hopeloos verloren, maar juist een vruchtbaar land was. Daarbij werd opgeroepen tot kwijtschelding van de schulden, maar ook tot het verdrijven van de corruptie die het werelddeel teistert. In dit commitment bevestigden zij ook opnieuw het verbond met God en vroegen zij om vrede en welvaart voor Afrika. Het was indrukwekkend. Voor mijn gevoel bleef het echter toch te veel steken in 'fluiten in het donker'. De rest van de wereld bleef te veel toeschouwer en was niet wezenlijk deelnemer.

– Door heel de assemblee heen liep de organisatorische vraag, hoe het verder moet met de Wereldraad. Daarbij werden oplossingen gezocht in het omzeilen van de problemen in plaats van het nemen van radicale beslissingen. Het oplossen van de spanningen met kerken binnen en buiten de gemeenschap van de Wereldraad wordt gezocht in het opzetten van een forum, waarin allerlei kerken en kerkelijke organisaties op een tamelijk vrijblijvende manier met elkaar in gesprek zullen gaan.

– De spannende relatie met de orthodoxe kerken domineerde van het begin tot het eind de bijeenkomst. De orthodoxen kregen in spreektijd het volle pond en aan hun wensen werd tot op grote hoogte tegemoetgekomen. Elke keer klonken echter weer stemmen in de assemblee dat het nóg niet genoeg was en klonken verwijten naar westerse protestantse kerken dat zij de zaak van bijvoorbeeld de Russische orthodoxie niet serieus namen. Een dag nadat de vergadering een commissie ingesteld had om een oplossing te vinden voor deze gespannen verhouding, gaf de Russische kerk echter te kennen dat zij de eigen zetels in het Centraal Comité voorlopig niet zal innemen omdat zij weinig vertrouwen had in de gekozen richting. Neemt de Wereldraad zichzelf nog serieus, of is het haar alles waard om de schapen nominaal nog bij elkaar te houden?

– Het nieuwe beleidsplan 'Naar een gemeenschappelijk gedragen beleid en visie' ademt te veel de sfeer van enigszins romantisch achterom kijken, van een zoeken naar nieuwe organisatorische wegen om de oecumenische crisis te boven te komen, én van een bijeenvergaren van alles wat er aan de orde is. Een heldere spirituele en gepassioneerde visie op de komende tien jaren ontbreekt. Het lijkt erop dat alles gericht is op het doorkomen van het komende decennium. We zijn nog niet toe aan een dragende wereldwijde visie op de toekomst van het christendom. We hebben duidelijk nog geen gemeenschappelijk beeld van datgene waarvoor het christelijk geloof in de plurale wereldsamenleving staat.

– De huidige tendens is om het Centraal Comité steeds meer verantwoordelijkheid en macht te geven. Anderzijds belemmeren de gehanteerde criteria om daarin

gekozen te worden een verantwoorde verdeling van deskundigheid en vertegenwoordiging. Als alleen elementen als leeftijd, geslacht, regio, kerkelijke familie en het al of niet orthodox zijn, bepalend worden voor de keuze, werkt de Wereldraad zelf aan een vermindering van bestuurlijke kwaliteit. Hierdoor zal naar mijn inschatting het dagelijks bestuur en de staf in Genève steeds meer macht krijgen. – Een echt antwoord op de vraag hoe het komt dat de meerderheid van de protestantse kerken – i.c. de evangelische en pinksterkerken – (nog) geen lid is van de Wereldraad lijkt nog niet in zicht. Of kan en wil de Wereldraad deze vraag niet stellen om het door de jaren heen zorgvuldig opgetrokken gebouw niet te ondergraven?

Op Afrikaanse bodem

Het was niet toevallig dat deze assemblee in Afrika werd gehouden. Afrika is het werelddeel waar de kerk het snelst groeit en waar de Wereldraad in het verleden veel betekend heeft. Het programma van de strijd tegen het racisme heeft vooral op dit continent zijn nut bewezen. Juist in Zimbabwe (het vroegere Rhodesië) en Zuid-Afrika heeft de Wereldraad veel gedaan om een eind te maken aan het onrecht van racisme en apartheid. Het was dan ook niet verbazingwekkend dat de leiders van deze beide landen op bezoek kwamen in de assemblee.

Het verschil in ontvangst kon niet scherper zijn. De president van Zimbabwe, *Robert Mugabe*, hield in een vaak ijzige stilte zijn toespraak. Hij had zijn sporen weliswaar in de vrijheidsstrijd verdiend, maar voert tegenwoordig een dictatoriaal bewind over zijn volk. Corruptie, onderdrukking en zelfverrijking zijn de kernwoorden geworden van zijn bewind. Daarbij had hij de afgelopen jaren over homoseksuelen woorden in de mond genomen, die getuigden van diepe minachting.

Op de avond voor zijn toespraak in de assemblee waren ongeveer honderd leden van de assemblee op zijn uitnodiging aanwezig op een receptie in zijn residentie. Zelf was ik met mijn voorganger dr. Blei daarbij ook aanwezig. Vooraf hadden we ons ervan vergewist dat deze ontvangst de goedkeuring had van de Raad van Kerken van Zimbabwe, die tamelijk kritisch tegenover de regering staat. Tijdens die ontvangst hield de voorzitter van de Wereldraad, Aram I, een uitstekende toespraak, waarin hij inging op wat Mugabe even daarvoor gezegd had. Hij gaf aan dat nog steeds de strijd om de gerechtigheid voor de Wereldraad het voornaamste was. Hij wees de idee van president Mugabe van de hand, dat de kerken zich vooral met het transcendente zouden moeten bezighouden. Het gaat de kerk, zo zei hij, om het realiteitsgehalte van gerechtigheid en vrede. De kerk en de staat waren door Mugabe partners genoemd. Aram stelde echter dat de kerk een eigen taak heeft en een eigen gestalte is en daarom ook een profetische taak in de samenleving heeft. De kerk dient een instituut te zijn dat ook zegt wat goed en verkeerd is.

In de assemblee hield Mugabe een tamelijk historisch betoog over de vrijheidsstrijd. Daarbij riep hij de kerken op om te strijden voor een rechtvaardige en eer-

lijke wereld. Hij vroeg de Wereldraad de leiders van de volkeren te helpen aan morele standaards en spiritualiteit: 'Wij staatsleiders hebben morele leiding nodig,' zo stelde hij en hij vroeg de kerken die te verschaffen. Opvallend was dat hij deze keer met geen woord over homoseksualiteit sprak.

De intocht van de president van Zuid-Afrika, *Nelson Mandela*, tijdens de herdenkingsbijeenkomst op de laatste zondag, was van een totaal ander gehalte. Een verslaggever zei later dat het op de intocht van een levende heilige leek: een minutenlang applaus was zijn deel en zijn rede werd vele malen onderbroken door applaus. Na zijn toespraak had hij ongeveer een kwartier nodig om buiten de zaal te komen. Hij kreeg de ontvangst van de man die zowel vrijheid als verzoening had gebracht in het door apartheid verscheurde Zuid-Afrika. Ook hij wees op de belangrijke rol van de Wereldraad. Opvallend was zijn waardering voor de zending: 'Zonder de zending had ik hier niet gestaan...' Evenals Mugabe sprak ook hij over de moeilijke situatie waarin Afrika economisch, politiek en sociaal verkeerde. Hij verwachtte veel van de invloed van de Wereldraad op wereldleiders en de publieke opinie.

Hoewel tijdens de vergaderingen waarin de problematiek van Afrika aan de orde kwam, de rol van het Westen kritisch belicht werd, hadden de kerken van het Zuiden – in tegenstelling tot wat vroeger vaak gebeurde – ook oog voor het falen van de eigen regeringen. Er werd in grote openheid gesproken over het kwaad van het militarisme, de corruptie en zelfverrijking. Op deze wijze kreeg ook de discussie over de kwijtschelding van de schulden, waarop steeds aangedrongen werd, veel meer diepgang. Ik kreeg de indruk dat er langzamerhand een volwassen relatie aan het groeien is, waarin we van elkaar de zwakke en sterke punten weten.

Verklaringen over maatschappelijke vragen

Een assemblee is voor bepaalde projecten het eindpunt en het moment van evaluatie. Zo werd in Harare '*het oecumenisch decennium van de kerken in solidariteit met vrouwen*' afgesloten. Vooraf aan de assemblee waren de vrouwen al enige dagen bijeengevoerd en hadden zij een gemeenschappelijke verklaring opgesteld, waarin opgekomen werd voor de rechten van de vrouwen. Het afwijzen van geweld tegen vrouwen en kinderen stond daarin centraal. Tijdens de assemblee werden hiervan verschillende schrijnende voorbeelden gegeven – vooral de situatie in India is zorgwekkend. Een splijtzwam blijft de wijding van vrouwen. In grote delen van de kerk is het onmogelijk om als vrouw een kerkelijk ambt te bekleden. Vooral de orthodoxe leden van de Wereldraad gaven steeds weer te kennen dat volgens hen voor vrouwen de weg naar het ambt gesloten is.

Het thema van deze assemblee was '*Keer u tot God en verblijd u in de hoop*'. Op verschillende momenten werd dit thema uitgelegd in het kader van het oudtesta-

mentische jubeljaar. Een actuele uitwerking van dit thema is het programma tot *kwijtschelding van de schulden*. De schuldenproblematiek behoort tot de grootste lasten die de arme landen moeten dragen. Op dit moment moeten deze landen meer terugbetalen aan aflossing en rente, dan zij aan hulp van de rijke landen ontvangen. In veel landen wordt steeds meer uitgegeven aan rente en aflossing, waardoor elementaire zaken van gezondheidszorg en onderwijs verwaarloosd worden.

Vooraf waren er verschillende kritische stemmen geweest over het programma om de schulden kwijt te schelden. Het lijkt mooi, maar worden de armen er rijker van, of profiteren alleen de rijke machthebbers in bepaalde landen? Deze kritische noties zijn duidelijk gehoord en verwerkt in het definitieve plan. Het uiteindelijke stuk is evenwichtig en pleit voor scherpe controle en voor waarborgen dat het vrijkomende geld voor de allerarmsten gebruikt zal worden. In dit jaar en vooral in 2000 zullen we ook in Nederland veel merken van deze actie, waarachter we ons ook als Nederlandse kerken geschaard hebben.

Over *globalisatie en mensenrechten* werden ook twee stukken aangenomen. Tijdens deze assemblee werd herdacht dat de verklaring van de mensenrechten vijftig jaar geleden door de Verenigde Naties was aangenomen. Het stuk dat door de Wereldraad hierover is opgesteld, gaat ook nader in op godsdienstvrijheid. Er wordt gewezen op de spanning tussen proselitisme en vrijheid om zending te bedrijven. Ten aanzien van de globalisering wordt vooral gewezen op de negatieve economische gevolgen hiervan. Van de kerken wordt aandacht gevraagd voor deze niet te stuiten ontwikkeling. Daarbij worden kritische vragen gesteld, die om nadere uitwerking vragen.

Voorafgaande aan de assemblee was door velen de vrees geuit dat deze vergadering vooral in het teken zou staan van de *vragen rond homoseksualiteit*. Het was duidelijk dat de lidkerken op dit gebied nooit tot overeenstemming zouden kunnen komen. In feite zouden er bij een openbaar debat hierover alleen verliezers zijn. Het was daarom naar mijn mening verstandig van de leiding van de assemblee om dit onderwerp niet op de officiële agenda te zetten. Wel werd het onderwerp op verschillende plekken aan de orde gesteld.

Dit was mogelijk omdat op deze assemblee een novum werd geïntroduceerd: *de padare*. In Zimbabwe is dit het woord voor de open beraadslaging bij problemen in de gemeenschap. De bedoeling is zo'n context te scheppen, dat er via het gesprek een gemeenschappelijk standpunt geformuleerd kan worden. De Wereldraad gebruikte deze padare op een enigszins post-moderne wijze door niet te zoeken naar consensus, maar door alle standpunten naast elkaar te laten staan. Vele honderden workshops werden er gedurende vier dagen, verspreid over het immense terrein van de Universiteit van Zimbabwe, waar de assemblee gehouden werd, georganiseerd. Er waren zoveel mogelijkheden dat naar mijn indruk een meerderheid van de deelnemers slechts één of helemaal geen bijeenkomsten bijwoonde. Daarbij kwam dat de organisatie van de padare niet vlekkeloos verliep: bepaalde

activiteiten waren nauwelijks te vinden en vele hadden nauwelijks of geen deelnemers. Tijdens deze padare werden o.a. ook door de Nederlandse kerken workshops gehouden over vragen rond homoseksualiteit en de visie van de kerken hierop. Deze workshops stonden redelijk in de belangstelling en er werd in alle openheid gediscussieerd.

Het resultaat hiervan is dat de Wereldraad in de komende periode een studieproject opzet over seksualiteit in het algemeen. In dit brede kader zal ook homoseksualiteit aan de orde komen. Daarbij zal niet alleen studie verricht worden naar de bijbelse visie, maar ook naar antropologische elementen die onze houding bepalen. Verder dan een studieproject kon deze assemblee niet komen. Naar mijn inzicht kunnen we echter alleen rond de tafel, buiten de schijnwerpers van de publieke opinie, verder komen.

Visie op zending

De Wereldraad heeft zijn bestaan o.a. te danken aan de Wereldzending en aan de passie die vooral zendingsmensen hadden voor de eenheid van de kerken. Toen ik voor mijn vertrek de stukken van de assemblee las, viel het me al op dat er van dit oorspronkelijke zendingselan weinig overgebleven was. In het nieuwe beleidsplan worden de zending en evangelisatie uiteraard genoemd, maar zij staan niet meer centraal, laat staan dat zij alles doordringen. Die indruk werd nog versterkt door de toespraken van de voorzitter en de secretaris-generaal.

In de hoorzitting over de unit van de zending heb ik daarover mijn verontrusting uitgesproken en vroeg ik om in het toekomstig beleid de zending weer de centrale plaats te geven. Een andere Nederlandse gedelegeerde stelde deze zaak ook op een andere plaats aan de orde. Deze zaak is temeer van belang, omdat de Wereldraad binnenkort een geheel nieuwe structuur zal krijgen. Daarbij is het zeer de vraag of de zending nog als een apart onderdeel goed uit de verf kan komen. Ik gaf aan dat ik bang was dat de Wereldraad een tamelijk machteloze en in zichzelf gekeerde organisatie zou worden. Daarbij diende ik een voorstel in om een project te starten dat zich zou bezighouden met de communicatie van het evangelie in de gesecculariseerde Westerse samenleving.

Uit de reacties na mijn interventie bleek dat deze zaak door verschillende anderen als een probleem onderkend werd. Tot mijn genoegen constateerde ik later dat in de richtlijnen voor het beleid van de komende jaren zending en evangelisatie inderdaad de gevraagde centrale plaats hebben gekregen. Als fundamentele beleidslijn wordt gewezen op de centrale plaats van zending en evangelisatie. Daarbij wordt gesteld dat de eerste vraag bij het kerkelijk beleid dient te zijn hoe we ons als kerken door middel van zending en evangelisatie engageren in een pluralistische wereld. Een studie over de vragen van evangelisatie in een gesecculariseerde wereld wordt in het vooruitzicht gesteld.

Naast deze vraag worden nog drie andere vragen als fundamenteel voor de Wereldraad en de lidkerken naar voren gebracht. Hoe verstaan we de doop als fundament voor het leven in de gemeenschap? Op wat voor wijzen stellen wij onze middelen, ons getuigenis en onze actie in dienst van de wereld? En tenslotte: hoe gaan we samen verder op het spoor van de zichtbare eenheid? Gesteld wordt dat in de komende tijd alle lidkerken met deze vier fundamentele vragen in hun leven en werk bezig dienen te zijn.

Het forum en de relatie tot de orthodoxen

Een novum dat op deze assemblee geïntroduceerd werd, was het zgn. *forum*. In feite werd dit forum uit de nood geboren. De groei van de wereldchristenheid voltrekt zich voor een groot deel buiten de lijnen van de Wereldraad. Niet alleen de grootste christelijke kerk, de rooms-katholieke, is geen lid van de Raad, ook zijn er tegenwoordig meer protestantse kerken buiten de Wereldraad dan binnen. De groei van evangelische en pinksterkerken is opmerkelijk en verdient grote aandacht.

De secretaris-generaal van de Wereldraad, Konrad Raiser, introduceerde op deze assemblee de idee van oecumenische ruimte in de vorm van een forum van kerken en christelijke organisaties. Genoemde kerken kunnen hieraan deelnemen zonder de verplichting om lid te worden van de Wereldraad. Daarbij kunnen ook regionale en ook zgn. confessionele organisaties (als de Hervormde Wereldbond en de Lutherse Wereldfederatie) deelnemen. De bedoeling is dat de kerken intensiever met elkaar in contact treden en vervolgens toegroeien naar een meer gemeenschappelijk beleid.

Opvallend was dat er in het rapport over toekomstige beleidslijnen ook gesproken werd van een '*oecumene van het hart*'. Er werd gesteld dat 'het enige duurzame pad naar het hart van de eenheid alleen gevonden wordt in vieringen, gebed en een gemeenschappelijk gedeeld spiritueel leven'. De grote vraag bij dit alles zal zijn of met de gedachte van het forum en de '*oecumene van het hart*' de doelstelling van de Wereldraad om te komen tot zichtbare eenheid, niet ondergraven wordt. Aan de andere kant zou het in deze tijd, die zich zo kenmerkt door een argwaan voor instituties, wel eens van wijs beleid kunnen getuigen om het ene te doen en het andere niet na te laten.

Zoals gezegd was de *gespannen verbouding met de orthodoxie* een belangrijk thema op deze assemblee. Om uit de patstelling te geraken stelde de leiding voor om een commissie in te stellen die zich in de komende jaren bezig zal gaan houden met de vragen van de orthodoxen. De leden van deze commissie zullen voor de helft komen uit de orthodoxe kerken en voor de andere helft uit de protestantse kerken. Een van de vragen voor deze commissie is of er inderdaad veranderingen nodig zijn in 'de structuur, de stijl en de ethos van de Wereldraad'. Het is duidelijk dat er in

de orthodoxe hoek een groot onbehagen heerst over de gang van zaken. Veel orthodoxe kerken voelen zich gemarginaliseerd. Daarbij zijn er duidelijke theologische problemen ten aanzien van de wijding van vrouwen, het zgn. inclusieve taalgebruik ten aanzien van God en de homoseksualiteit. Deze commissie krijgt de immense taak om uit te maken of we met elkaar verder kunnen, of dat er voor de orthodoxe kerken een andere structuur gezocht dient te worden. Opvallend was wel dat na de assemblee een zegsman van de orthodoxen verklaarde dat de assemblee veel beter was verlopen dan zij verwacht hadden. Naar zijn mening was er naar de stem van de orthodoxie geluisterd.

Datzelfde kan wellicht ook gezegd worden van *de evangelischen en pinksterkerken*. Zij waren duidelijk aanwezig. De evangelischen gaven op de laatste dag een verklaring uit, waarin zij aangaven dat er veel zaken waren, waarin zij zich verbonden voelden met de Wereldraad. Ten aanzien van het bijbelgebruik, de ethische vragen (o.a. ten aanzien van de homoseksualiteit) en het centraal stellen van Christus en de zending hadden zij grote vragen. Zij boden echter aan om samen met de Wereldraad verder na te denken over de persoonlijke en sociale dimensies van zending en verder te werken aan meer eenheid.

Jeruzalem

Voor mijzelf was de verklaring over de status van Jeruzalem een dieptepunt van deze assemblee. Deze verklaring ziet Jeruzalem vooral als de stad waar het christendom is gesticht en waarin veel heilige plaatsen zijn voor christenen en moslims. Over joden werd nauwelijks gesproken, laat staan dat de staat Israël genoemd werd. Gepleit wordt voor vrede voor Jeruzalem, voor de rechten van christenen op de heilige plaatsen en de rechten van de Palestijnen.

Om nog enigszins de eenzijdigheid van dit stuk bij te stellen, diende ik twee amendementen in. In het eerste werd Jeruzalem ook de stad van David genoemd. Daarmee zou dan tevens gewezen zijn op de oudtestamentische wortels van Jeruzalem. In het tweede amendement vroeg ik om te erkennen dat naast christenen en moslims ook Israël recht had op Jeruzalem. Ik hoopte met deze minimale uitspraken de ergste eenzijdigheden een beetje bij te stellen. Het lukte echter niet. De commissie die dit stuk had voorbereid was niet bereid tot een minimale concessie. Zij zagen in deze amendementen allerlei godsdienstig en politiek controversiële elementen. Zo bleek dus dat het kwalificeren van Jeruzalem als stad van David een politiek en godsdienstig controversieel punt was... De assemblee verwierp met grote meerderheid deze amendementen, waarop de gehele Nederlandse delegatie tegen deze verklaring stemde.

Besluit

De Wereldraad staat op de drempel van het nieuwe millennium op een twee-

sprong. Wordt het aanvankelijk visioen weer opgepakt, of drijft zij steeds verder af van de uiteindelijke doelstelling van zichtbare eenheid van alle christenen? Wordt zij een vergaarbak van alle mogelijke ideeën en theologieën, of groeit er iets van een oecumenische theologie?

Deze assemblee maakte vooral een pas op de plaats en probeerde op bepaalde punten te redden wat er te redden was. Dat is zeker een zeer christelijke houding. Of de Wereldraad van Kerken het daarmee redt zal in de komende tien jaar duidelijk worden.

Dr. Bas Plaisier werkte op Sulawesi in Indonesië. Hij promoveerde op de Torajakerk. Hij is nu secretaris-generaal van de Nederlandse Hervormde Kerk.

KORTWEG

'Wereld en Zending' had al jaren een **KRONIEK**, die geen echte kroniek was van wat er op missiologisch terrein in Nederland en België en in de wijde wereld daar omheen gebeurde, maar die wel zaken en mensen signaleerde en korte verslagen gaf van belangrijke gebeurtenissen.

Toen in de redactievergadering van maart vorig jaar de hele inhoud van 'Wereld en Zending' nog eens kritisch werd bekeken was een conclusie dat de inhoud van de 'Kroniek' naast de artikelen en boekbesprekingen nuttig was maar de titel onjuist. Omdat dat beter klopt met de inhoud staat er boven deze rubriek dus voortaan: **KORTWEG**.

Contextuele ecclesiologie: impressie van een actueel debat

Van 2 tot 6 november werd in het Molukse kerkgebouw 'Anugerah' te Tiel een seminar gehouden over 'Kerk en Politiek'. Aan het seminar werd deelgenomen door vertegenwoordigers van de Molukse Protestantse Kerk in Indonesië (GPM), de

Indonesische Gemeenschap van Kerken (PGI) en de Molukse kerken in Nederland. De conferentie was een vervolg op een seminar over de verhouding van Cultuur en Evangelie, dat vorig jaar gehouden werd in Amahusu op Ambon. Deze programma's zijn een uitvloeisel van een programma voor dialoog, dat in 1995 tot stand is gekomen tussen de Molukse kerken hier en daar, waarbij zowel de PGI als de SoW-kerken een bemiddelende rol spelen.

De Groningse missioloog prof.dr. L.A. Hoedemaker heeft er herhaaldelijk op gewezen, dat het hedendaagse missiologische debat draait om de spil van de ecclesiologie. Op het seminar in Tiel werd die stelling bewaarheid. Hoewel het ging over de vragen die zich voordoen op het spanningsveld van kerk en politiek in relatie tot de contextualiteitsvraag, liep het gesprek uit op een discussie over de ecclesiologie. 'Tiel' was daarmee een afspiegeling van de huidige missiologische en oecumenische discussie. Grofweg verliep het debat langs twee lijnen.

De ene lijn was die van – wat ik nu maar even noem – het ‘christocentrische paradigma van het Koninkrijk Gods’. In de dood en opstanding van Christus is het Koninkrijk zichtbaar geworden. De kerk is niet alleen drager van het evangelie van het Koninkrijk, maar ook haar ultieme teken. De kerk weet wat goed is voor de wereld. Sleutelwoord is hier: ‘voortgang’. De kerk richt tekenen op van de nieuwe toekomst.

Het is mij opnieuw opgevallen, hoezeer dit denken samengaat met het denken in kwantitatieve begrippen. De kerk is een gestalte van de macht. De Heer der wereld is de Opgestane. Ik vermoed, dat dit paradigma – wellicht onbewust – ook in evangelikale ontwerpen de onderstroom vormt. Opvallend was ook, dat in de lezingen die zich in deze lijn bewogen, de islam vrijwel uitsluitend naar voren kwam als een bedreiging.

Dr. E.G. Singgih uit Yogyakarta schrijft in zijn verslag over het seminar, dat ‘Tiel’ hem heeft duidelijk gemaakt, dat sommige theologen in Indonesië de neiging hebben, om het paradigma van het Koninkrijk ongebroken te verbinden met een natuurlijke theologie waarvan land en volk (c.q. de eenheidsstaat en de staatsideologie) de fundamentele ingrediënten vormen.

De andere lijn op de conferentie was die van de kerk als gestalte van de Gekruisigde. Met name Singgih hekelde het feit dat de kerken in Zuidoost-Azië gestalten zijn van de bourgeoisie, van de ‘maatschappelijk

geslaagden’. Wanneer de kerk haar ‘minderheids-complex’ overwint en gestalte durft te zijn van Hem die noch luister noch gestalte had, dan komt er ook ruimte voor een ontspannen verhouding met de andere godsdiensten.

Vanuit de westerse context werd deze lijn vertegenwoordigd door prof.dr. A. van de Beek. Van de Beek nam de (in het Westen) gangbare christologische ontwerpen op de korrel, die veelal het ideaal-typische model representeren. Probleem van die ontwerpen is dat westers (voortgangs)denken en christelijk geloof zo te veel in elkaars verlengde komen te liggen. ‘Koninkrijk van God’ en ‘utopia’ worden dan onderling uitwisselbaar en God komt hoogstens ter sprake als postulaat van de praktische rede (Kant).

Ook de bijdrage door de Molukse Protestantse Kerk uit Indonesië bewoog zich in deze kritische lijn. Hier was de kosmische dimensie van de pneumatologie uitgangspunt. Echter, die werd niet verbonden met de heerschappij van de verheerlijkte Christus, maar met de lijdende gestalte van Christus. De Geest is hoorbaar in het zuchten van de slachtoffers van de geschiedenis: Oost-Timor, Irian Jaya. De kerk is in de wereld gesteld om te luisteren naar het zuchten van de Geest. Dat zal primair leiden tot bekering van de kerk zelf. Concreet betekent dat o.a. dat de kerken in Indonesië zich moeten bevrijden uit de wurggreep van de westerse theologie, die te weinig ernst maakt met de context van de lijdende mensheid. De bijdrage van de Molukse kerken

in Nederland viel op, doordat daarin geprobeerd werd verschillende bijbels-theologische accenten met betrekking tot Gods koningschap naast elkaar te zetten. Gepoogd werd om ook de wijsheidsliteratuur relevant te maken voor de ecclesiologie. Nadrukkelijk wilde men zich niet vastleggen op één positie. Beter dan wie ook, hebben de Molukse kerken in Nederland uit de ervaring geleerd, welke gevaren er opdoemen bij de vereenzelviging van ecclesiologie en ideologie.

Al met al was 'Tiel' een existentieel gebeuren, doordat het theologisch gesprek gevoerd werd op het scherp van de snede van de actuele ontwikkelingen in Indonesië.

– Dr. J.M van 't Kruis, functionaris
Commissie Contact Molukse en
Nederlandse Kerken.

Indonesische kerkfusie en kerkgeschiedenis

In de maanden augustus en september 1998 was Dr. Chris Hartono, kerkhistoricus aan de protestantse *Universitas Kristen Duta Wacana*, als research-fellow bij het IIMO in Utrecht. Hij heeft in die tijd onder meer een uitvoerig overzicht geschreven over de fusie van drie Indonesische kerken, alle drie van etnisch-Chinese afkomst, maar verder toch met redelijk grote onderlinge verschillen. De nogal praktische aard van de Chinese christenen heeft geholpen om bij dit proces eerst allerlei vormen van concrete samenwerking uit te werken, voordat tot de eigenlijke fusie werd besloten. Een gezamenlijke

theologische opleiding, programma's voor uitwisseling van predikanten en samenvoeging van lekenbewegingen gingen zo al vooraf aan de eigenlijke fusie. Desondanks duurde het hele proces ruim dertig jaar en voor diegenen die haast hebben, zou te overwegen zijn om maar niet op kerkfusie en eerder op allerlei kleinere vormen van samenwerking aan te sturen. Zijn verslag verschijnt in *Exchange* 1999 nr. 1. Dr. Chris Hartono heeft ook meegewerkt aan een veelomvattend plan om te komen tot een in het Engels geschreven *History of Christianity in Indonesia*, bedoeld voor de internationale academische wereld. Er zijn immers nogal wat werken over de missie- en kerkgeschiedenis van Indonesië, maar deze zijn vrijwel allemaal in het Indonesisch of Nederlands en over het algemeen gericht op katholieken of protestanten. In samenwerking met prof. Pieter Holtrop uit Kampen, dr. Th. van den End en onder coördinatie van dr. Karel Steenbrink (IIMO), wordt nu in samenwerking met een aantal andere deskundigen in Nederland en vooral met verschillende instellingen in Indonesië, gewerkt aan de verwezenlijking van dit oecumenisch-missionaire project, dat volgens de huidige planning in 2001 gereed zou moeten komen. – Karel Steenbrink, IIMO

Nieuwe AIO's bij het IIMO

Eind 1998 en begin 1999 zijn bij het IIMO twee promovendi aangekomen. In aanvulling op het onderzoek van Marc de Meij naar de relaties tussen christenen en moslims in Tanzania,

begint de Indonesiër Stanley Rambitan aan een dissertatie over de figuur van Jezus en de opvattingen over de christenen in de moderne Indonesische korancommentaren. Drs. Martha Frederiks is begonnen aan een dissertatie over 'God in Gambia', waarin zij zowel de voortgang van het christendom (alhoewel nog geen 5%) en de vooruitgang van de islam (nominaal ongeveer de andere 95%), maar bovenal ook de interactie met de traditionele religie wil gaan bestuderen. Tot begin 1999 was Martha Frederiks in het verband van PROCMURA (Project for Christian-Muslim Relations in Africa) werkzaam in Gambia.

— Karel Steenbrink, IIMO

Missiologische Werkverband

Op vrijdag 30 oktober 1998 hield het Missiologisch Werkverband zijn najaarsvergadering in de faculteitszaal van de KTU in de Utrechtse universiteitswijk, De Uithof. Reden voor de locatie was de wens van de protestantse staatsfaculteit om meer activiteiten te ondernemen voor het groeiend aantal evangelikale studenten theologie, die binnen staf en curriculum maar weinig van hun affiniteit kunnen terugvinden. Thema van de dag was *Evangelikalen over de Relatie tot niet-Christenen*. In de morgenzitting bood ds. Rob van Essen een grondig betoog waarin hij de verschillende mogelijkheden tot een definitie van het ruime begrip 'evangelikalen' aftastte. Hij wees een verband met de Amerikaanse 'fundamentals' voor een deel af, in zoverre als die toch wel te agressief tegen bepaalde modernisti-

sche tendensen bij de klassieke kerken ageerden. Aan de positieve zijde zag hij vooral kenmerken van evangelikalisme in een levendige liturgie met een moderne muzikale expressie, eerder dan in bepaalde dogmatische vooronderstellingen. Rev. James Mellis van de organisatie *Youth with a Mission* sprak vanuit zijn praktische betrokkenheid bij jongeren, maar ook bij niet-christenen van de armere wijken, waar hij juist vanuit een positief beleden Jezus-getuigenis goed contact mee kon hebben.

In de middagzitting sprak eerst drs. Tineke Yürümez-Kroon van de organisatie *Evangelie en Moslims*, gevolgd door dr. Jan Slomp. Uiteindelijk spitste het debat zich toe op een klein concreet geval van de christen die in Arabië vroeg in de morgen, samen met Filippijnse christen-vrienden plastic tasjes aan deuren hing, waarin een bijbel en een videoband met een christelijke prediking. Moet je mensen ongevraagd en zonder een persoonlijk contact met het woord van de bijbel en met Jezus 'confronteren'? Wat is dan de weerslag op andere christenen? Werkt het woord zo op zichzelf en zonder de context van degene die het woord doorgeeft? Of is er juist ook een benadering, waarbij christenen juist moeten uitgaan van de moslims als mede-gelovigen, waarin dus juist de positieve zijde van het islamitische geloof zou moeten worden beklemtoond en gewaardeerd. Ondanks het feit dat de studiedag het in 1997 uitgegeven boek *De stereotyping voorbij* als uitgangspunt nam, bleek dat beide partijen zich toch vooral beperkten tot een nadere uit-

werking van hun eigen standpunt. De voorjaarsvergadering van het MWV zal waarschijnlijk weer in Utrecht plaatsvinden op vrijdag 23 april 1999 en tot thema hebben (naast een korte bespreking van de Harare-bijeenkomst van de Wereldraad): *Heen en Weer*, over nadere vormen van relaties tussen plaatselijke kerken hier en daar, bezoeken, speciale verbintenissen van een gemeente/bisdom met een 'kerk overzee': hoe kan dit allemaal uitgewerkt worden en wat is de theologische onderbouwing? Inlichtingen: Karel Steenbrink, secretaris MWV, IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht, 030-2539412; ksteenbrink@theo.uu.nl

CORDAID en CMC

CORDAID, het nieuwe samenwerkingsverband van de katholieke hulporganisaties Cebemo, Vastenactie, Mensen in Nood en Memisa, verhuist naar een nieuw pand in Woerden of Den Haag. De keuze zal weldra worden gemaakt. Met dit alles komt het CMC in de problemen. Huize Duinzicht in Oegstgeest is te groot, meeverhuizen met CORDAID te kostbaar. Daarom is het CMC op zoek naar een nieuw onderdak in Leiden.

uit ID

(en nu maar hopen dat de nieuwe kantoren op loopafstand van spoorwegstations gelegen zijn.
Red. W. en Z.)

IDENTITEITSNOTA CMC

Het Centraal Missie Commissariaat in

Nederland is uitgekomen met een nieuwe beleidsnota. Op de laatste pagina daarvan staat de volgende samenvatting onder de titel: 'Een nieuw antwoord op de vraag naar heil.'

Er is een nieuwe visie op missie ontstaan. Het gaat niet langer om een éénrichtingsverkeer van Noord naar Zuid, noch om 'kerkplanting' overzee. De nieuwe kijk op missie is gebaseerd op een meer gelijkwaardige verhouding tussen mensen in Noord en Zuid. Sinds het Tweede Vaticaanse Concilie zijn 'heil', 'bevrijding' en 'rijk Gods' kernwoorden geworden als het om missie gaat. CMC neemt deze accentverschuiving serieus bij alles wat zij denkt en doet. Dat betekent dat zij een open oor heeft voor wat mensen in het Zuiden te zeggen hebben. Zij zijn het die in eerste instantie onder woorden brengen wat in hun concrete levensomstandigheden voor hen heil betekent.

Het antwoord op de vraag wat het heil van de mensen bevordert is immers veel genuanceerder dan men zelf op eigen kracht kan bedenken. Daartoe zijn, op basis van gelijkwaardigheid, vele gezamenlijke gesprekken nodig, een dialoog van alle betrokkenen. Dat betekent grote aandacht voor de plaatselijke cultuur en eigen tradities van het Zuiden. En dat is wat er op het ogenblik in het missionaire denken gebeurt.

Trouw aan haar afkomst blijft CMC in visie en actie solidair met de religieuzen die, gedreven door hun toewijding en roeping om hun medemensen te helpen een gelukkig bestaan op te

bouwen, de wegen naar het Zuiden hebben gebaad. Zij blijft ook solidair met al die mensen uit het Zuiden, die niet alleen een beroep doen op de diensten van het CMC maar haar op hun beurt door hun culturele eigenheid ook nopen tot bezinning. Een bezinning die leidt tot een dieper gaande solidariteit in wederkerigheid. Voor zo'n solidariteit zet CMC zich in. Dat is haar missie.

De nota 'Met een missie' kan aangevraagd worden via
Jam de Paus CMC Postbus 75
Oegstgeest 2340 AB
tel. 071 - 515 91 59.

Vechten met de machten van het kwaad

Toen de dominee vroeg in zijn gebed: laat de duivel geen vat op ons hebben, klonk er in een kerkdienst in Butare in Rwanda, waar mensen normaliter niet erg extatisch zijn ineens luid uit vele kelen: Yèèèèèèh. Het is of de macht van het kwaad hier tastbaar gevoeld wordt als een last, die je van je af wilt schudden, terwijl je er geen macht over hebt. Geloven in God betekent hier geloven in een tegenmacht die aan jouw kant staat, wil staan en die de kwade macht, die het op jou heeft gemunt, kan weerstaan. En besluiten je daardoor te laten leiden. Het bijna niet durven maar toch vertrouwen. De kerkdienst is de gelegenheid, waar die kwade machten in elk geval voor een moment buitenspel gezet worden. Door dit spreken in termen van het kwaad krijgt Jezus een meer specifieke betekenis. Hij is degene, die de

macht van het kwaad heeft overwonnen. Met welke macht ga je in zee? Dat lijkt hier de vraag te zijn. Als je het waagt met Jezus kom je goed uit, is het antwoord.

.....

Geloven betekent hier het aangaan van een gevecht tegen de machten van het kwaad. Dat kwam ook naar voren in de liederen, die met Pasen gezongen werden. Uit een onderzoekje door studenten van de Theologische Faculteit bleek ten eerste tekenend voor de Rwandese situatie dat de meeste liederen eerder passie- dan paasliederen waren. Zingend over het lijden van Jezus kom je je eigen lijden te boven, want er zal evenals bij Hem een eind aan komen. Daarom hou je vol. Het duurt niet lang meer of alles zal voorbij zijn.

Verrassend was dat een (klein) aantal de betekenis van Pasen bezong als de overwinning van Jezus op de macht van het kwaad. Dus niet zozeer als het weer goed maken of zoiets van het tekort ontstaan door de zonde, zoals de westerse kerk dat eeuwen heeft geleerd, maar eerder in de zin van de oosters-orthodoxe kerk: op Pasen wordt satan de nek omgedraaid. En dat wordt in Rwanda verwoord in liederen door gemeenteleden gemaakt, die nooit gestudeerd hebben, terwijl zending en missie Pasen nooit op deze manier hebben gepresenteerd.

Een van de liederen doet denken aan de beschrijving van een paasicoon in de oosters-orthodoxe kerk: Voor jou en mij heeft Hij het gedaan. Als sterke is Hij ter helle gegaan. Hij heeft de satan overwonnen.

Hij nam de sleutel van het rijk der doden
en stelde voor de heiligen het land der levenden open.
Hij is het die leeft.

Uit het onderzoek bleek een soort volksthologie. De definitieve vernietiging van alle machten zal binnenkort bij de wederkomst van Jezus plaatshebben, is in het kort de boodschap. Dat staat nogal haaks op de kerktheologie, die nadruk legt op de verantwoordelijkheid van ieder voor de opbouw van een nieuwe samenleving.

Veel lessen van het programma van onze Theologische Faculteit draaien in feite om de vraag hoe je die twee manieren van denken en geloven bij elkaar kunt brengen.

Uit een rondzendbrief van Gerard van 't Spijker, die najaar 1998 weer een aantal maanden in Butare heeft gewerkt en daar nu weer zit.

Afscheid van dr. Johan Meijer CSsR als directeur van Actie en Ontmoeting Oosterse Kerken (AOK)

Op vrijdag 13 november 1998 is in Tilburg afscheid genomen van Johan Meijer als directeur van Actie en Ontmoeting Oosterse Kerken. Johan Meijer was bijna zestien jaar werkzaam voor AOK, eerst als studiesecretaris en later als directeur. Hij maakt gebruik van de VUT-regeling.

Door zijn studies aan het Saint Vladimir's Orthodox Seminary in New York, het Oosters Instituut in Rome en in Griekenland beschikt hij

over een grote deskundigheid op het brede terrein van de Oosterse Kerken. Onder zijn leiding ontwikkelde AOK zich in Tilburg tot een centrum voor Byzantijnse spiritualiteit. Bij gelegenheid van zijn afscheid hield de benedictijner abt van Egmond, dom Gerard Matthijssen, een bezielend verhaal over de actuele betekenis van het monastieke leven. Meijer blikte ook zelf terug op zijn werk. In zijn voordracht karakteriseerde hij oecumene vooral als een kwestie van ontmoeting. De ontmoeting van aangezicht tot aangezicht is en blijft z.i. de weg van de oecumene.

Het afscheid van Johan Meijer markeert ook de huidige veranderingen bij AOK, dat een samenwerkingsverband zal aangaan met de Sint Willibrord Vereniging in Den Bosch en naar Den Bosch zal verhuizen. Meijer uitte zich hierover zeer positief, maar wees er wel op dat er in de oecumene met het Oosten toch andere accenten te leggen zijn dan in de Westerse oecumene.

Zijn afscheid als directeur betekent overigens niet dat hij alle functies op het terrein van de Oosterse oecumene zal neerleggen. Integendeel. Hij zal redactiesecretaris blijven van het tijdschrift Pokrof, pastor van de Johannes van Damascus Gemeenschap, is inmiddels lid geworden van de Bisschoppelijke Commissie voor oecumene en referent (ad interim) voor de Oosterse Kerken namens de bisschoppenconferentie. Een afscheid dus met een nieuw begin.

— Geert van Dartel

LOLKE EN ZIJN KUNST

Op 18 dec. 1998 heeft Lolke Osinga in aanwezigheid van velen afscheid genomen in het zendingshuis in Oegstgeest omdat hij met de VUT ging. Lolke is één van de mensen die aan zijn werk – dat was in zijn geval voorlichting voor de hervormde zending – een heel eigen inhoud heeft weten te geven. Hij heeft namelijk niet alleen de jaren door ervoor gezorgd dat er bruikbare zwart-wit en kleurenfoto's beschikbaar waren over het werk van kerk en zending overzee; hij heeft ook de kunst van daarginds naar hier gehaald met als resultaat niet alleen nog steeds door

Nederland toerende interessante tentoonstellingen, maar met name ook de samen met de katholieken samengestelde zendings- en missiekalenders waarop elk jaar de verwerking van bijbelse motieven van een andere kunstenaar van verre centraal stond. Hij heeft aan de wieg gestaan van dit project, dat uniek is in de wereld en gelukkig blijft hij meedenken bij het samenstellen van deze prachtige kalenders die onder de trefwoorden inculturatie en contextualiteit meer dan artistiek voer zijn voor de lezers van W. en Z.

Ype Schaaf

Jan Voshaar, Maasai. Between the Oreteti-tree and the Tree of the Cross.

Kok: Kampen, 1998, Serie Kerk en Theologie in Context 34, 262 blz. ISBN 90 242 9370 7; Prijs f 79,90

Jan Voshaar was van 1962 tot 1974 missionaris bij een groep van het Maasaivolk in Kenia. Later bezocht hij de mensen nog vele malen. Zij vroegen hem om zijn ervaringen en visies voor hen op papier te zetten (11). Hij vindt dat hij zulke aparte ervaringen heeft opgedaan dat hij die niet meer voor zichzelf mag houden. Ook wil hij voor de komende generaties van de Maasai het erfgoed behouden (13). Hij getuigt dat hij door de Maasai bekeerd is (14).

Deze studie (het levenswerk van Voshaar want hij heeft meer over de Maasai gepubliceerd) is gedaan vanuit een antropologisch-theologische invalshoek. Als missionaris kwam hij met het evangelie en een bepaalde christelijke cultuur, terwijl de Maasai hun eigen religie en cultuur hadden/hebben. De confrontatie of ontmoeting van beide is het onderwerp. Hij tekent die situatie uit aan de hand van de oretetiboom, een vijgenboom die het Goddelijke en het Leven voor de Maasai betekent en de boom van het kruis van het christendom [in Suriname gebruiken we de uitdrukkingen: kruis en/of kalebas, of ook wel kankantri, de katoenboom die als de god van het bos wordt vereerd en/of kruis].

Voshaar heeft zich verdiept in de literatuur over de Maasai maar heeft natuurlijk ook heel veel ontleend aan zijn eigen ervaringen en de orale traditie. Hij behandelt na de inleiding in het tweede deel de geschiedenis, de mythe van het verleden, de geografie en het economisch en sociaal leven. Dat sociaal leven met zijn groeps-, leeftijdsgroeps- en familieverbanden heeft zijn structuur en wetten, ceremonies en veranderingen.

In het derde deel geeft Voshaar aandacht aan de geschiedenis en de cultuur van de mensen die hij ontmoet heeft bij zijn werk. De Maasai over wie hij het heeft, hebben te maken met culturele, politieke en economische veranderingen. Er is minder grond beschikbaar voor deze herdersvolken bij uitstek, de kuddes moeten kleiner

worden. Hij tekent de overgangen duidelijk uit: van groepsleven naar individualisering, van onafhankelijk huishouden naar het boerderijsysteem. Hij onderkent dat er veel van de cultuur van de Maasai bedreigd wordt en dat het voor hen moeilijk is adequaat op deze nieuwe situatie te reageren.

In het vierde hoofdstuk heeft Voshaar het over het religieus leven tussen hemel en aarde, elkaars gelijke. Hij wijst erop dat er bij de Maasai geen sprake is van religie zoals de westerse, Europese wetenschap dat begrip invult. Typerend is dat Enkai, God, een hij en een zij is: leven dragend, leven gevend, leven bevorderend. De Maasai hebben hun verantwoordelijkheden in deze wereld en kennen hun riten en ceremonies om de heiliging van het leven voortgang te laten vinden.

Het slothoofdstuk V (*Into the Void!*) gaat in op de confrontatie of ontmoeting van deze eigen goed gestructureerde en goed doordachte wereld van de Maasai en die van de zendelingen en missionarissen. En we zijn niet verrast als Voshaar constateert dat het christendom in de diverse vormen (hij noemt ze christianities) tot heden weinig heeft weten aan te vangen met de cultuur en religie van de Maasai. Aan de hand van de behandeling van schrijvers-theologen over de Maasai, namelijk Gehman, Priest, Donovan en Willman, enerzijds vanuit evangelikale anderzijds vanuit katholieke hoek, komt hij toe aan een schets van zijn eigen visie. Hij vindt dat de auteurs de levensbeschouwing van de Maasai te kort doen of teveel nadruk leggen op inculturatie, transformatie en dialoog (Hillman).

Voshaar pleit in dit stadium van confrontatie of ontmoeting voor een interreligieuze dialoog gekoppeld aan bevrijdingspraktijken bezijden de christelijke kerken, om te ontkomen aan religieus imperialisme en bevoogding.

In een serie bijlagen heeft hij kaarten van het gebied van 'zijn' Maasai, een woordenlijst, tien liederen met uitleg en tenslotte een groot aantal gezegdes van de Maasai toegevoegd.

Maasai is een apart wetenschappelijk genre: een mengsel van ratio en emotie, van afstandelijkheid en erg nauwe betrokkenheid. Eigen aan mensen met een missie die gedurende hun werk of na afloop bezig zijn en blijven met 'hun' mensen.

Maasai is een goed voorbeeld van gestructureerde missionaire reflectie en zeker voor veldwerkers (van zending en missie) van belang maar ook naar we inschatten, voor de Maasai zelf die opgeroepen worden te reflecteren over hun situatie, over hun eigen waarden en normen en die van anderen.

Joop Vernooij, Paramaribo

Gerrie ter Haar, *Halfway to Paradise, African Christians in Europe*, Cardiff, Cardiff Academic Press, 1998, 220 p. ISBN 1- 899025-03-0.

In dit boek geeft Gerrie ter Haar een goed overzicht van de feiten en omstandigheden die hebben geleid tot het ontstaan en de groei van Afrikaanse christelijke gemeenschappen in Europa. Met name aan de hand van een beschrijving van de Ghanese kerkgemeenschap 'The True Teachings of Christ's Temple' brengt zij de

situatie van de Afrikaanse kerken in Amsterdam (Bijlmer) helder in beeld. Zij ziet deze kerken als een soort microkosmos met alle mogelijke vragen en problemen, waarmee vreemdelingen in Nederland en elders in Europa dagelijks geconfronteerd worden. Dit betekent niet dat haar beschrijving negatief uitvalt. Integendeel, zij benadrukt juist dat het verschijnen van de Afrikaanse christelijke kerk iets extra's toevoegt aan de huidige multiculturele samenleving. Dit komt enerzijds door het zelfbewuste optreden van de doorsnee-Ghanees, die 'als migrant graag traditionele waarden als moed, trots, eigen initiatief en zelfopoffering combineert met een gezonde dosis zucht naar avontuur.' (136). Anderzijds speelt gefocust zijn op de nieuwe leefsituatie een grote rol. Zijn Afrikaanse ervaringswereld zegt hem dat zijn blik als christen voortaan op Europa gericht moet zijn. Zijn manier van christen zijn wordt dan ook minder door Afrikaanse herinneringen dan wel door een geheel eigen geloofsinvulling hier en nu bepaald.

Dit geloof heeft naar de mening van de auteur bovendien een duidelijk ethische inkleuring: met bijbellezen, visioenen zien, bidden, vasten inclusief onderlinge hulpverlening, ademt het een sfeer van constructief bezig zijn. Het verbod op drankgebruik en roken is niet restrictief bedoeld maar geldt als opstap naar een persoonlijk en collectief gezond welbevinden. Deze Afrikaans-charismatische geloofsexpressie levert zo een belangrijke (zij het vooralsnog verborgen) bijdrage aan de opbouw van een leefbare samenleving. En deze geloofsvorm verspreidt zich als een olievlek over Nederland en Europa en geeft zelfs een terugkoppeling te zien naar haar plaats van herkomst: Afrika.

Naast veel lof voor de boeiende behandeling van dit onderwerp past een enkele kritische opmerking. Met iets meer biografie in de verhaallijnen had dit boek met recht een bestseller kunnen worden. Verder is een aantal aspecten van het leven van 'zwarte christenen' in de Bijlmer onderbelicht gebleven. Over de Surinaamse Broedergemeente wordt grotendeels gezwegen. En tevergeefs zocht ik naar het duiden van sporen van de vruchtbare interactie tussen blanke en zwarte christenen en kerken in de Bijlmer, waarvan ik zelf, na mijn Afrika-ervaring, getuige heb mogen zijn als predikant aldaar van 1974-1979.

— Jaap van Slageren

Chr. G.F. de Jong, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975. Een bronnenpublicatie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1997, 890 blz. ISBN 90 239 0654 3, NLG 75.00

Het lijvige boekwerk, dat Chris de Jong heeft samengesteld over de Gereformeerde Zending in Midden-Java kan men op twee manieren lezen. Van de ene kant is er de chronologie van de grote wereldgebeurtenissen: de economische crisis van de jaren dertig, toen alles zuiniger moest; dan de dreiging en later de werkelijkheid van de Japanse overheersing; vervolgens de Revolutietijd, toen Yogyakarta het centrum werd van de strijd tegen de koloniale overheerser; het Soekarno-regime liep uit op de bloedige omwenteling van 1965 en de Nieuwe

Orde van Suharto, die voor de christelijke kerken bijna een verdubbeling van ledenaantal in enkele jaren tijds betekende. Naast deze lijn van internationale en nationale veranderingen, zien we in de zendingswereld een eigen dynamiek: van colportage van kleine traktaatjes op markten naar een lectuurdienst met behoorlijke winkels en abonnementen op tijdschriften; van het vrije zendingswerk naar georganiseerde gemeenten ('kerken'), wier zelfstandigheid aanvankelijk nog grotendeels een fictie was, maar steeds echter werd; van een opleiding van hulpleraars tot een theologische faculteit, al dan niet ingebouwd in een eigen christelijke universiteit; de geleidelijke overgang van een aantal onafhankelijke 'Sadrach-gemeenten' naar de kerken onder leiding van de gereformeerde zendelingen; het bijna constant blijvende probleem van de medische zending: hoe kun je het waar maken dat je goede verzorging biedt en daarnaast ook aan zending doet? Hoe is de verhouding tussen christelijke gemeenschappen die uit verschillende zendingstradities komen: in dit geval de 'Salatiga-zending' in het noordelijk deel en de 'echte GKN' in het zuidelijke deel? Vanwege het gedecentraliseerde karakter van de Gereformeerde Zending heeft de bewerker zijn 223 documenten uit een groot aantal plaatselijke archieven gehaald. In een bijlage zijn nog enkele treffende stukken uit privé-archieven opgenomen, vooral over de tegenstelling Nederland-Indonesië tussen 1945-1949. De Jong heeft een op het institutionele gerichte inleiding geschreven (3-62) en er zijn de nodige registers van personen en plaatsnamen, terwijl voor de zaken een eigen lijst is opgesteld, soms onder wat eigenaardige kopjes. Zo moeten we voor de Rooms-Katholieken én de moslims kijken bij de letter C: Confrontatie met Rome en niet-christelijke religies. De binnenkerkelijke noten en verwijzingen zijn verbluffend volledig. Daarbuiten wil het nog wel eens mager-tjes zijn. Zo wordt op p. 503-504 in de tekst kort verwezen naar de "religieuze" Samin-beweging, die volgens vele onderzoekers juist een uitzondering vormt op een veel voorkomend patroon van religieuze motivatie voor sociaal protest, (zie bijv. de MA Thesis van Anak Agung Gde Raka bij het *Institute of Social Studies* te Den Haag, uit 1972). Hier missen we de juiste toelichting. Op p. 239 meldt het document de krachtige vrouwenbeweging 'in de Islamsche wereld ook op Java'. Een noot over de Aisyiyah en haar eigen vrouwenmoskee zou daar niet misstaan hebben. Ook de Javaanse christelijke vrouwen waren hun Nederlandse zusters vaak voor: juist de Javaanse christenen drongen aan op actief en passief stemrecht voor vrouwen, maar zelfs een actieve en zelfbewuste vrouw als J.C. van Andel-Rutgers moest haar zusters in Indië uitleggen dat zo iets in de jaren dertig nog niet kon! Al lezend vroeg ik me wel af, wat nu 'zendings-werk' en wat 'gewoon kerkelijk werk' is, en ongemerkt moet je dan tot de praktische definitie komen, dat zending is wat vanuit de zendende kerk (Nederlands dus) betaald wordt en elders wordt uitgevoerd. Dat klinkt ongetwijfeld simplistisch, maar het verklaart wel, waarom zo weinig van de innerlijke dynamiek van het Javaanse christendom naar voren komt in deze publicatie. Veel van de stukken zijn gehaald uit de correspondentie van de zendingswerkers met hun zendende instanties, werkgevers dus. Verklaart dit de nogal eens wat uitvoerige en prekerige stijl van de stukken?

Conflicten, peper en zout der geschiedenis vinden we maar erg weinig. Ik heb dan ook genoten van het vuurwerk van de sputterende en zelfingenomen K. van Dijk. De laatste tijd zijn er verschillende studies gekomen van Indonesische zijde, waarin het ontstaan en de groei van christendom op Java wordt beschreven. In de serie *Benih yang tumbuh* zijn twee deeltjes gewijd aan – helaas! – twee gescheiden kerken, die uit gescheiden zendingsinitiatieven zijn ontstaan. Th. Sumartana heeft recent een studie geschreven, waarin een zeer kritische kijk op de gehele zendingsonderneming wordt gegeven (*Mission at the Crossroads*, Jakarta 1993). Naast zulke studies is deze publicatie, die een kijk geeft binnen de organisatie, planning en uitvoering van de Nederlandse instelling, alleen maar toe te juichen.

– Karel Steenbrink

J. Boelaars, *Met Papoea's Samen op Weg. III: De Begeleiders*, Kampen: Kok, 1997, 467 blz., ISBN 90 390 05230 NLG 58.00 [Serie KTC deel 33]

De zesde graad Zuiderbreedte heeft in Westelijk Nieuw Guinea dezelfde functie als de 'grote rivieren' in Nederland. Door deze denkbeeldige lijn wordt dit eiland, de huidige Indonesische provincie Irian Jaya, ruwweg verdeeld in een protestants noorden en een katholiek zuiden. Bijna nergens ter wereld werkten bestuur en missie zo nauw en goed samen als in dit gebied. Vanaf de eerste inspanningen voor het bestrijden van het koppensnellen, de rituelen met seksuele promiscuïteit, die de nieuwe venerische ziekten snel verspreidden, tot het stichten van dorpen rondom school, regeringsbureau en kerk, werd nauw samengewerkt. Jan Boelaars heeft van dit katholieke zuiden de ontstaansgeschiedenis bijeengezet in drie delen, waarvan nu ook het laatste is verschenen. Het bestrijkt de periode 1947-1993. De heropbouw na de Japanse bezetting, de intensivering van de koloniale aanwezigheid, nadat Indonesië definitief onafhankelijk was geworden, de overname door de 'grote broer in het Westen', de wereldwijde kerkelijke veranderingen van de jaren zestig en daarna: de aandacht voor ontwikkelingshulp, materiële opbouw als een eigen waarde (zo luidt dan de vertaling van de secularisatiegolf in theologie en maatschappij van Europa), de groei van een eigen kerkelijke traditie met parochieraden, een Papoea zuster-congregatie tot een Javaanse bisschop en enkele Papoea priesters. Het grootste deel (tot blz. 321) besteedt Boelaars aan een samenvatting van zeer uitvoerige overzichten, op zijn verzoek geschreven door een aantal van de begeleiders. Bij die samenvattingen geeft Boelaars tevens kijkjes in de rijke archiefschatten van het MSC Missiehuis in Tilburg. In dit deel worden de natuurlijke afdelingen (vooral stroomgebieden van de grotere rivieren) stuk voor stuk gezien. Er wordt rijkelijk geput uit de antropologische onderzoeken die steeds grondiger werden gedaan. Behalve werk van Jan Boelaars zelf en van 'Jèn' Verschueren, lezen we hier prachtige mythen en beschrijvingen van feesten, opgetekend door Pater Adr. Vriens (151-194). Van Anton Verhage zijn er boeiende beschrijvingen van cargo-cult (259-266). In het tweede deel wordt de stad Merauke getekend en worden conclusies uit het geheel getrokken. G. Zegwaard

bood voor dit deel het materiaal voor een onderwerp dat zelden zo eerlijk wordt besproken: de financiering van de missie (342-347). Pastorale planning wordt beschreven, met name de inzet van de leken en het zoeken naar het evenwicht tussen de oude cultuur en de modernisering. De auteurs verbazen zich regelmatig over hoeveel er in twee generaties is veranderd. De in 1915 geboren Jan Boelaars heeft met deze (voorlopig) laatste publicatie in de KTC-serie het allereerste deel over *Pater en Papoea* van J. Cornelissen wel ver achter zich gelaten. Het Nunc Dimittis ('Laat, Heer, uw dienaar in vrede gaan') staat prachtig verwoord in een van de weinige poëtische zinnen in dit nuchtere boek. 'Op 25 Januari verlaat Toon Verhage Kimaam. Hij zegt daarvan: "Het eiland latend voor wat het geworden was."' (279)

– Karel Steenbrink

Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, Oxford: Oneworld 1997, 288 p. ISBN 1-85168-121-3, Pb. £ 14.90

In de ondertitel spreekt dit boek over: moslim perspectief op interreligieuze samenwerking tegen onderdrukking. Het is een bevrijdingstheologische bezinning op de harde anti-apartheidsstrijd, waarvan de grauwe werkelijkheid nog steeds actueel is. Voor mensen die gewend zijn die strijd vanuit christelijke hoek te bekijken is dit een welkome verbreding van het blikveld, omdat Esack hier laat zien hoe Moslims op basis van de Kor'an integraal deel konden nemen in dat proces. Het boek voegt zich in een stroom theologische studies over twee actuele uitdagingen: onderdrukking en religieus pluralisme, die het op directe wijze met elkaar verbindt. Na aangegeven te hebben hoe een harde Z-Afrikaanse jeugd hem tenslotte naar een fundamentalistische opleiding in Pakistan bracht, beschrijft Esack zijn kennismaking met de bevrijdingstheologie aldaar. Trouw aan die lijn, toont hij dan nauwgezet de context van de anti-apartheidsstrijd met moslim deelname. De kern van het boek is een studie van de hermeneutiek die deze deelname bevorderde, uitgaande van een aloude tekst over hoe zowel de tekst als de uitleg van de Kor'an te beschouwen is als een voortschrijdend antwoord van Allah op de concrete werkelijkheid. Dit brengt hem tot een wel-gedocumenteerde studie van de hermeneutische sleutels voor de strijd in die harde en pluralistische context. Kernbegrippen als *tawhid* (eenheid) in *jihad* (strijd) tegen *fitnah* (chaos) krijgen een ander aanzien als ze bekeken worden door de ogen van het *nas* (volk) in zijn streven naar *qist* (recht). Openbarend wordt de studie echt, als Esack toont wat die kor'anische solidariteit in de strijd voor gerechtigheid betekent in een context, waar slachtoffers meestal non-moslims zijn. Dat vraagt een herdefinitie van *iman* (geloof) en van zulke begrippen als *islam* en *kufr*, zeker als men bedenkt dat de term Kaffer duidt op rassendiscriminatie. In de laatste drie hoofdstukken toont Esack hoe de Kor'an aanzet tot kameraadschap met de 'religieuze ander' in een gerechte strijd voor het land der belofte. Hoewel het boek uit een 'voorbije' fase lijkt te stammen, heeft het zeker blijvende waarde, mede omdat het voorbeeldig

verzorgd is met lijsten van afkortingen, een index en goede bibliografie. De bruikbaarheid voor studie- en discussiegroepen of werkcolleges wordt hierdoor verhoogd. Deze studie past in elke bibliotheek bestemd voor de serieuze studie van bevrijdingstheologie en van interreligieuze dialoog.

– *Wiel Eggen*

Josef Alt SVD (ed.), Arnold Janssen SVD: Briefe nach Neuginea und Australien, Nettetal: Steyler Verlag, 1996, 452 S., DM 40,00

De Duitse priester Arnold Janssen (1837-1909) stichtte in 1875 in het Nederlandse Steyl een opleidingshuis voor missionarissen en tevens de Societas Verbi Divini, SVD, een van de grootste katholieke organisaties in de nieuwere missie. Tijdens zijn leven kon Janssen 332 priesters, 187 lekenbroeders en 211 zusters uitzenden. Wereldwijd tellen de SVD nu bijna 10.000 leden. Ter herdenking van 100 jaar missie in het huidige Papua Nieuw Guinea worden hier de brieven van Janssen aan de missionarissen in de prille missie van de nieuwe Duitse kolonie gegeven, alsmede die aan de procure in Sydney, die de materiële belangen moest behartigen. Het is alweer een achtste deel met brieven van Janssen in de grote missiologische reeks. Janssen stopt zoveel mogelijk informatie in een bijna bitse stijl in zijn brieven. Hij kan zonder enige tussenstap overgaan van een manier om de hoge bankkosten te omzeilen tot een aanmaning om de kloosterregels stipt in acht te nemen. Dit wordt nog versterkt door het feit dat vaak alleen concepten bewaard zijn gebleven. De brieven 'van overzee' komen in de voetnoten ruim aan bod in grote voetnoten, zodat met enig puzzelwerk de samenhang goed te doorzien is. Naast de grote strategie van de missie, de zorg voor de gezondheid en spiritualiteit van de leden, komen vooral praktische zaken aan bod. De mannen van de SVD gingen in hun brieven formeel en afstandelijk met elkaar om. Ook toen Pater Joseph Fischer uit Sydney schreef dat hij celibaatsproblemen kreeg, werd daar verhullend over geschreven: "Befinde mich nämlich in sehr großer Gefahr, nicht allgemeiner Natur wie sie ja überall der Verkehr mit der Welt mit sich bringt, sondern in einem ganz speziellen Fall; und ich glaube, nicht auf die Dauer der Anhänglichkeit einer bestimmten Person widerstehen zu können." (100nt) Het liep allemaal goed af: Fischer keerde terug naar een post in de Verenigde Staten. Niet alleen antropologen en missiologen, zelfs romanschrijvers als Hella Haasse of Brigitte Raskin (De eeuw van de ekster) zouden vanuit dit gevarieerde en concrete materiaal een mooi boek kunnen schrijven.

– *Karel Steenbrink*

Divine Word Missionaries in Papua New Guinea, 1896-1996, Steyler Verlag Nettetal, Germany: Verbum SVD, Vol. 37, 1996, Fasc. 1-2, 258pp. ISBN 3-8050-0380-3

Als een speciaal dubbelnummer van het tijdschrift Verbum SVD vinden we hier

twaalf bijdragen die herdenken dat de SVD missionarissen een eeuw lang werkzaam zijn geweest in wat nu Papua New Guinea heet. In hoofdstuk 1 en 2 krijgen we een beeld van het verleden en de huidige context van dit ondernemen: een Duitse congregatie was aanvankelijk vooral aangezocht als een agent van het Duitse nationalisme en imperialisme. Maar al in hoofdstuk 2 (het enige dat in het Duits is geschreven) wordt aangegeven dat de kerk in het accepteren van de politiek van de Duitse regering van een 'Primat der nationalität' eigenlijk een onverantwoorde concessie deed die tegen het wezen van de congregatie inging. Dit akkoord is wel te begrijpen vanuit de historische situatie, waar het bestaan van de SVD in Europa ook al door die Duitse staat was bedreigd. Ondanks dit begin groeide er toch een missie uit volgens het welbekende stramien: van een Duitse missie naar een kerk in Papua New Guinea (eigenlijk Niugini). Hoofdstukken 3-12 gaan over de ontwikkelingen sinds 1896: naast het eigenlijk missionaire werk, de verzorging van catechese en liturgie, kwam ook het onderwijs, antropologisch en taalkundig onderzoek, waar de SVD in al de hen toevertrouwde missiegebieden om bekend zijn gebleven. In meerdere artikelen wordt dit wetenschappelijk deel van het missiewerk goed aangegeven. De uitgave heeft een mooie bibliografie, maar een index had de lezer nog gemakkelijker door de gevarieerde inhoud kunnen loodsen.

— *Peter Schreurs MSC.*

Chris de Beet (red.), Skrekiboekoe. Visioenen en Historische Overleveringen van Johannes King, Utrecht: Vakgroep Culturele Antropologie 1995, 334 blz. [Bronnen voor de Studie van Afro-Suriname deel 17]

Johannes King was in de vorige eeuw in Suriname een hoogst opmerkelijke figuur. Zijn moeder was een lid van het Matawai volk en zijn vader was van het Ndyukavolk, dus marrons of bosnegers. Hij is op hoge leeftijd nog enige tijd opperhoofd, granman van de Matawai, geweest. In dromen werd hem geadviseerd christen te worden. Hij sloot zich aan bij de Evangelische Broedergemeente en werd apostel en profeet in het bosland. Hij schreef zijn dromen en visioenen op en gebruikte daarvoor het Sranantongo, de lingua franca in Suriname. Hij was de eerste die deze nieuwe taal gebruikte. De Broedergemeente van toen was niet zo happig op zijn dromen waarover hij bij de prediking sprak. Zij stimuleerde hem wel ze op te schrijven. De broedergemeente bewaart in Hernhut de hand geschriften van Johannes King en Chr. de Beet, die in de zeventiger jaren onderzoek bij de Matawai heeft gedaan, heeft de uitgave van Skrekiboekoe verzorgd. Dit Boek der verschikkingen bevat voor een deel de beschrijving van zijn dromen maar we vinden er ook vele historische gegevens over de Matawai en de andere volken in het bosland. De Beet geeft een uitgebreide inleiding en daarna Skrekiboekoe, zowel de tekst in het Sranantongo als de Nederlandse vertaling, parallel gedrukt. King is de eerste Surinaamse theoloog. Hij kende de religie van de afstammelingen van de Afrikanen en zocht naar een ontmoeting van het christendom met de

eigen religieuze tradities van het bosland. Dr. Hesdie Zamuel schreef in 1994 reeds een dissertatie over deze figuur. Het is van groot belang dat dit Skrekiboekoe uitgegeven is: het is voor kerk en volk in Suriname een monument.

— *Joop Vernooij, Paramaribo.*

Lieve Gevers e.a. (red.), Da mihi Belgas. De Nederlanden en hun missie, Speciaal nummer van het tijdschrift Trajecta vol. 5/4 (1996), 112 blz. Bestellen bij KDC, PB 9100, 6500 HA Nijmegen of E. Put, Postbus 99, B-3000 Leuven

Trajecta, het tijdschrift voor de geschiedenis van het katholieke leven in de Nederlanden, wil meer aandacht gaan geven aan de missionaire geschiedenis en dit extra nummer is er al een bewijs van. De titel is ontleend aan de roep om missionarissen, die Franciscus Xaverius richtte aan zijn oversten in Europa, waarbij de uit Goes afkomstige Caspar Berse (1515-1553) een van de navolgenswaardige voorbeelden was. Dries Vanysacker geeft een historisch overzicht van de katholieke Belgische en Nederlandse missie uit de 19e en 20e eeuw. In nog geen twintig pagina's (309-326) bespreekt hij de activiteiten vanuit de twee landen, die samen ongeveer 20% van de totale katholieke missie inspanning leverden. Het is een knap overzicht, waarbij specialisten van één gebied wel wat zullen missen (over het huidige Indonesië tijdens de Tweede Wereldoorlog noemt hij alleen de kampen waar Scheutisten hebben gezeten), maar de grote lijn wordt duidelijk en met zwier geschetst. De Leuvense hoogleraar Jean Pirotte is veel minder feitelijk, maar leeft zijn voorliefde voor de ideeëngeschiedenis uit in een schets van de omschakeling van 'proselitisme' naar 'inculturatie', aan de hand van de Belgische katholieke missionering gedurende de laatste twee eeuwen. Over Belgische en Nederlandse Franciscanen in China zijn er bijdragen van resp. Carine Dujardin en Jolanda Jansen. Luc Vints heeft een fraai geïllustreerde bijdrage over de rol van fotografie en film bij het verstrekken van informatie over en fondswerving voor de missie. Vefie Poels, bezig aan een dissertatie over een vrijwel 'onmogelijke' missie, die van de Nederlandse katholieken in Noorwegen, constateerde een opmerkelijke tegenspraak. In de gepubliceerde bronnen was het doel: de Lutheranen van Noorwegen tot het katholicisme (terug) te brengen. In de geluidsbanden van gesprekken met ex-missionarissen in dit land wordt juist steeds ontkend dat men ging om de Lutheranen te bekeren. Men wilde alleen de positie der weinige katholieken versterken. Wat is waar? Zij geeft naar aanleiding hiervan een indringende beschouwing over de waarde van orale bronnen.

J. Hogema besluit dit nummer met meer informatie over dat project van verzameling van 862 interviews, KMM, KomMissieMemoires, opgeslagen in het KDC te Nijmegen. De aard van het tijdschrift Trajecta maakt, dat nadruk wordt gelegd op degenen die vanuit Nederland en België 'overzee' gezonden werden. Hier wordt niet geschreven vanuit het perspectief van de jonge kerkgemeenschappen, maar vanuit de zendende organisaties. Bij de huidige opleving van belangstelling voor geschiedenis van missie en zending lijkt de belangstelling inderdaad vaker op de

Westeuropese vertegenwoordigers te liggen dan op het proces van religieuze omwenteling ginds. Men kan dit betreuren, maar als het verantwoord gebeurt, zijn beide perspectieven verantwoord en zinvol.

– Karel Steenbrink

Korte signaleringen

Wederkerigheid in de praktijk

Wie wil weten hoe wederkerigheid tussen hier en ginds in de praktijk werkt kan dat lezen in een brochure, die de Provinciale Kerkvergadering van de Nederlandse Hervormde Kerk van Utrecht heeft uitgegeven onder de titel: 'Laat zien dat je christen bent. Een bezinnings- en werkboek'.

Aanleiding tot dat praktisch opgezette boekje is de ervaring van en met de Indonesische ds. Sri Hadijanto en zijn vrouw in de hervormde gemeenten van de provincie Utrecht. Daarbij komt met name ook aan de orde wat de inhoud werd van discussie-avonden en cursussen die deze Indonesische kerkenwerkers, samen met mevr. Nynke Dijkstra en mevr. Janneke Doornenbal, als Nederlandse toerustingsfunctionarissen, opgezet hebben.

Het boekje kost f 2.50 plus verzendkosten en kan besteld worden bij de PKV van Utrecht, Prins Hendriklaan 97, Utrecht 3583 EJ, tel. 030 – 251 03 45.

De kerk in Afrika

Bron van inspiratie. Oproep tot solidariteit.

Missio Nederland heeft Jan Heijke gevraagd een brochure samen te stellen over de vraag wat er in de katholieke kerk van Afrika is gebeurd sinds de Afrikaanse bisschoppensynode van 1994.

Jan Heijke heeft dat gedaan door, uitgaande van de besluiten van die synode, een aantal actuele problemen van Afrika aan de orde te stellen, zoals de invloed van de mondialisatie en de wereldbank, maar ook de prioriteiten en de gebeden van de kerk.

In het boekje staan tenslotte actuele foto's.

De kerk in Afrika is te verkrijgen bij Missio, Postbus 93 140, Den Haag 2509 AC, tel. 070 – 3825484

– Ype Schaaf

Uit de internationale missiologische tijdschriften

De *godfather* van de Amerikaanse missiologen, Gerald Anderson, staat volgens betrouwbare berichten aan de vooravond van zijn pensionering en afscheid, maar hij heeft toch weer een sensationele aflevering van de *International Bulletin of Missionary Research* geredigeerd. 1998/3 bespreekt de al weer wat oudere kwestie

van 'dialogo of verkondiging?' Marcello Zago OMI geeft het nieuwere katholieke standpunt weer. Vernieuwender is een bijdrage van Stephen Bevans SVD, de katholieke professor in Chicago, die voor de IAMS nu ook Mission Studies uitgeeft. Hij geeft een theologie van de Heilige Geest, waarin hij benadrukt dat het de Geest (van de éne God) is die Jezus zendt. Die Geest is overigens breed bezig, tot in het spreken en actie-voeren van Martin Luther, Matteo Ricci en ook buiten het christendom. Bevans wordt heftig aangesproken door de presbyteriaan F. Dale Brunner, die wel een boek over de Geest heeft geschreven met de mooie titel *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity*, maar wel duidelijk maakt dat volgens hem alles om Christus draait en dat alleen vanuit de Christus de Geest uitgaat. Het *filio-que* dus verdedigd, nu ook tegen een te liberale katholieke theologie. In hetzelfde nummer is nog een boeiend verslag van het debat tussen twee grote geesten, nu beiden overleden: M.M. Thomas, die een mogelijkheid zag voor Jezus-gelovigen binnen het hindoeïsme, terwijl zijn tegenstander Lesslie Newbiggin vond dat een keuze voor Jezus ook een keuze voor (een van) zijn kerk(en) moest zijn: kunnen ze in de hemel nog mooi over napraten! Daarnaast natuurlijk nog de drie 'heiligen-verhalen': *pilgrimage* en *legacy*.

Studies in World Christianity heeft na een start in Edinburgh nu ook een sterke Amerikaanse uitgever gevonden in Orbis Books en kan zich zodoende waarschijnlijk verder ontwikkelen tot een belangrijk medium. 1998/1 heeft twee bijdragen over de bergen van de Andes en de bevolking aldaar. Joseph Estermann bespreekt de moderne trend om een 'Indiaanse religie' te reconstrueren. Hij toont aan dat waarschijnlijk iedere religie, maar in ieder geval de 'Andes-religie' het resultaat is van meerdere invloeden: er is nu geen zuivere 'Andes-religie' meer: in alle aspecten kun je invloeden van Indiaanse origine zien, vermengd met christelijke invloeden en het heeft weinig zin om een theoretische scheiding tussen beide te maken. Andrew Canessa bespreekt de evangelikale protestanten van de noordelijke bergen van Bolivia en ziet dat zij proberen Indiaanse religie en christendom te ontrafelen en tegenover elkaar te plaatsen: katholieken gokken, drinken en gebruiken coca, maar juist dat doen de protestanten niet. Verrassend is het om dan op blz. 28 een citaat van onze eigen katholieke Frans Damen te zien (tot enkele jaren geleden werkzaam in Bolivia), die aantoont, dat de Boliviaanse protestanten uit de 'derde reformatie' komen: niet die van Luther en Calvijn, ook niet die van Wesley, maar de Amerikaanse uit de vorige en deze eeuw. Dat is dan wel het soort protestantisme dat de juiste boodschap van soberheid in alcohol en drugs heeft, zo noodzakelijk voor de armen in de steden. Mark Mullins heeft een aardige bijdrage over de Japanse protestanten, super-individualisten, die toch behoefte hebben aan de band met hun voorouders.

Verbum SVD heeft kennelijk nog problemen met het afscheid wegens plotseling overlijden van de betreunde redacteur prof. Horst Rzepkowski. Het tijdschrift is wat dunner en in de boekbesprekingen missen wij de erudiete geleerde. 1998/3

geeft een verslag van het imponerende beeldarchief (vooral foto's en dia's) bij het *Museum für Völkerkunde* in Frankfurt: meer dan 100.000 foto's e.d., waarmee ze de vergelijkbare instelling in Groningen verre overtreffen. Verder zijn er enkele bijdragen van ASPAMIR, de *Asian Pacific Association of Mission Researchers*, waarmee de Societas Verbi Divini haar naam als missionerende congregatie met veel waardering voor onderzoek, nog eens waar maakt. John Prior uit Flores klaagt over al die hoog opgeleide mensen, die bisschop worden of ander administratief werk gaan doen: zelf roept hij op tot onderzoek en een boeiend voorbeeld ervan is Joseph Kallanchira, die een analyse geeft van het vertellen van verhalen in Afrika als het beste middel voor de communicatie van het evangelie. Meer antropologie en storytelling dan klassieke theologie dus. Paul Michalke biedt enig evenwicht in zijn overzicht van de filosofie-studie in het grote opleidingscentrum van de SVD in Wenen, maar kan niet verbergen dat daar de filosofie maar een moeizaam bestaan leed te midden van het meer concrete missionaire elan.

Spiritus het tijdschrift van de 'andere' katholieke missionaire beweging, nl. de paters Spiritijnen (naast *Verbum SVD*), biedt een keur aan katholieke congregaties: Robert Schreiter wordt er ingeleid als 'Missionaris van het Heilig Bloed'. Deze Amerikaan, die in Nijmegen bij Schillebeeckx zijn promotie schreef en later vooral de lokale kerk bepleitte, schrijft nu over een nieuwe katholiciteit. Er moet toch een universele christelijke waarde en leer zijn, maar die mag zeker ook niet uniform beleefd worden. Geen verzaking van oude waarden dus. De SVDer John Prior geeft hier een evenwichtig beeld van de onlusten in Indonesië: het lijken soms wel godsdienstige conflicten, maar je komt evenveel interreligieuze solidariteit ten gunste van de armen tegen. De Scheutist Léon Debuyne schrijft over interreligieuze solidariteit in Brussel. Verder soortgelijke bijdragen over Ethiopië en India.

Exchange 1998/4 heeft een speciaal nummer gewijd aan godsdienstvrijheid, ter herdenking van vijftig jaar 'Verklaring van de rechten van de mens'. Anton Houtepen geeft een overzicht van de ontwikkeling van het denken binnen Vaticaan en Wereldraad. William van den Bercken analyseert de tekst van de nieuwe wet op de religies in Rusland. Armando Lampe heeft een soms wat schrijnend verhaal over het gebrek aan belangstelling voor individuele vrijheden, met name ook godsdienstvrijheid, binnen de oudere bevrijdingstheologie. Volksreligie en Indiaanse religie kwam daar bepaald niet tot zijn recht. Er zijn verder nog bijdragen over Nigeria (Danfulani), Indonesië (Banawiratma) en India (Kochuparampil). Arnulf Camps geeft een kritische bespreking van de nieuwe Amerikaanse pogingen om wereldwijd vrijheid van godsdienst en missionering te bewaken.

Missionalia 1998/1 gepubliceerd door de grootste vakgroep missiologie ter wereld, die van de UNISA (University of South Africa), was verlaat vanwege het vroegde pensioen van prof. Willem Saayman. Het zij hem gegund, na het tragi-

sche vervroegde stoppen van zijn voorganger David Bosch, die in een verkeersongeluk omkwam. Het nummer wordt gedomineerd door kerkelijke en theologische reflecties over de nieuwe situatie: een kerk, die niet langer tegen een apartheidsregime strijdt, maar Mandela en vooral Desmond Tutu en zijn *Truth and Reconciliation Committee* ondersteunt. De Duitse Roswita Gerloff werd uitgenodigd om een Duitse vergelijking te geven, maar zij moet toegeven 'dat wij niet zo openhartig over ons verleden wilden spreken'. Van een bevrijdingstheologie naar een die democratie en solidariteit met een regering in het vaandel heeft, is niet altijd een gemakkelijke weg: het is niet alleen een kwestie van vergeven, ook van bereidheid tot compromissen. Ezra Chitando bespreekt de doorwerking naar Zimbabwe, waar het allemaal moeilijker liep en loopt. Ook al zegt de statistiek dat Zimbabwe in meerderheid een 'christelijke natie' is, er is nog veel te doen: discriminatie op basis van ras en sekse, zeker ook seksuele geaardheid, is nog bijna onbespreekbaar. Ook op andere terreinen van openbaar en politiek leven kan de christelijke ethiek nog veel kwalen vinden, onder meer in corruptie. Adrian Chatfield trekt de lijn van de inventarisatie van de onafhankelijkheid door naar de Cariben, waar de baptisten weinig moesten hebben van Afrikaanse religiositeit, maar het leven bleek sterker dan de leer. Verder natuurlijk als altijd de vele boekbesprekingen en vooral de *abstracts*: voor wie snel iets wil weten en zien samengevat zonder zelf alles te hoeven lezen.

Islam and Christian-Muslim Relations heeft 1998/3 helemaal gewijd aan de positie van de vrouw in de islam en vooral aan de verhouding tussen de westerse missionaire beweging c.q. ontwikkelingswerkers en moslimvrouwen. Het is goed te merken dat het tijdschrift naast een redactie in Birmingham nu ook een in Washington/Hartford heeft gekregen: niet minder dan vier bijdragen beschrijven de visies van vrouwelijke Amerikaanse zendingen op de vrouwen in de islam. Het westers feminisme wordt door Benedicte Spoelders tegenover de 'islamitische' concepten gezet. Beide worden gezien als 'sociale constructen' maar afgezien van algemene beschouwingen over de 19e eeuw wordt er wel erg weinig aan feitelijkheid voor de moderne tijd geboden.

In de aflevering no. 346 van juli 1998 van de *International Review of Mission* is de belangstelling van de nieuwe redacteur Ana Langerak, lange tijd werkzaam in de protestantse zending van Centraal-Amerika, goed zichtbaar. Het thema is 'Another Look at Evangelism'. Na de aandacht voor de cultuur (Gospel and Culture was het grote project van Langeraks voorganger Christopher Duraisingh) nu weer de nadruk op evangelisatie, een beetje met de bijklank van evangelikaal, ook al wordt slechts zijdelings aandacht geschonken aan de specifieke plaats van de evangelikale stroming. Veel bijdragen uit en over Centraal-Amerika, maar vrijwel alle andere delen van de wereld zijn ook vertegenwoordigd. Een van de beste bijdragen is zeker die van J. Mugambi uit Nairobi, die benadrukt hoe in het evangelisatiewerk rekening moet worden gehouden met de lokale cultuur. Hij kritiseert nog maar eens stevig de westerse vooroordelen, die ertoe leidden dat de Afrikaanse

cultuur (en religie) als ongeschikt medium voor bemiddeling in het evangelie konden worden gezien. Om Afrika zijn zelfbewustzijn terug te geven en om het christendom werkelijk Afrikaans te laten worden, moet dit oude vooroordeel nog steeds gecorrigeerd worden. In dit internationale gezelschap is ook opgenomen een zeer persoonlijke overweging van de Nederlandse Hannie Luyten: 'Witnessing: it can be done!'

Mission Studies heeft het verlies van Horst Rzepkowski als eindredacteur nu kunnen regelen door een zeer kundige Amerikaanse redacteur, Stephen Bevans. Tussen twee grote vergaderingen van de IAMS, de *International Association of Mission Studies*, zit er geen duidelijke lijn in het nummer. De christologie: 'Jezus, gekruisigd en levend onder ons', wordt het thema van de bijeenkomst in januari 2000, maar daar is nu nog weinig van voorhanden. Interessant is de bijdrage van Willem Saayman, die schrijft over missiologie in de grootste theologische faculteit van Zuid-Afrika. Chris Oshun geeft een pentecostal visie op de rampspoed die Nigeria al enige jaren treft: generaals, corruptie, ecologische rampen, maar spiritueel gezien zijn het de kwade geesten die van een heel land bezit hebben genomen. Bij de IAMS-vergadering in Buenos Aires bracht hij dit ook naar voren. Een katholieke Nigeriaan zei toen: 'Dit kun je niet zeggen, we zijn hier bij een wetenschappelijke conferentie.' Daarop zei de Franse Jezuïet Eric de Rosny: toch is dit de visie van veel Nigeriaanse christenen, dat alleen een grote duivelsbezweving op nationale schaal bevrijding en verlossing kan geven aan dit nu zo vervloekte land. Kwabena Asamoah-Gyadu spreekt over de charismatische kerken en de grote rol van vrouwen in West-Afrika. Daartegenover is een bijdrage van Thomas Braun over de handelspraktijken van de missiegenootschappen, die kokosnoten in plantages verbouwden om zo geld voor de missionaire onderneming te verdienen, wel erg nuchter en bijna ongelovig.

– Karel Steenbrink

World Wide Web voor missiologen?

Voor diegenen die weleens op internet vertoeven, of diegenen die weleens willen gaan *surf*en volgen hieronder een aantal weblocaties die relevant kunnen zijn voor lezers van *Wereld & Zending*. Uiteraard is het slechts een greep uit vele mogelijkheden. Als je in het zoekprogramma AltaVista de zoekterm *Missiology* invult levert dat alleen al 2055 weblocaties op! En één WWW-adres kan weer verwijzen naar honderd andere... kortom, raak de weg niet kwijt en verdwaal niet in het internet-oerwoud.

Om te beginnen...

De IAMS heeft een kleurrijke startpagina vanwaaruit informatie over IAMS, Biblical Studies and Mission, Healing, Patristics, Mission Research en Mission Studies te bereiken is. De 2de, 3de en 4de genoemde webpagina's bevatten vooral namen van contactpersonen en verslagen. Mission Research is een toegang naar veelbelovende andere weblocaties voor mission research in bijv. Australië, Latijns-Amerika,

Japan, bibliotheken, archieven, documentatie en bibliografieën. Mission Studies biedt o.a. een overzicht van boeken die aangeboden zijn ter recensering. 'About IAMS' is zeer informatief over de geschiedenis, contactpersonen, conferenties, IAMS 2000.

URL: <http://www.iams.org.uk/>

De startpagina van het Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World in Edinburgh geeft rechts in een kader een opsomming van de verwijzingen: informatie over CSCNWW, over het onderwijs, bronnen voor documentatie, conferenties, internationale relaties, het African Christianity Project en de staf van het centrum. De laatste pagina bevat verwijzingen naar onder andere weblocaties over Afrikaans christendom, en universiteiten of documentatie in Afrika waarmee vanuit Edinburgh samengewerkt wordt.

URL: <http://www.div.ed.ac.uk/centre/>

Brigada: 'your gateway to missions networking' staat er veelbelovend. Behalve informatie over Brigada geeft Mission Links (= verwijzingen) een overzichtelijke lijst met zo'n 40 *links* naar andere mission websites, herkenbaar omdat behalve tekst ook logo's worden weergegeven, van Across Pacific & Asia via COMIBAM Internacional tot Youth With A Mission.

URL: <http://www.brigada.worldchurches.org/others.html>

Stichting Islam en Dialoog heeft een webpagina met drie *links*, waarvan de eerste twee tekst bevatten met uitleg over doelen en activiteiten van de Stichting. Achter de derde link: Verwijzingen vind je een lange lijst met links naar andere webpagina's met informatie over islam, ingedeeld in: Information on Islam; Interfaith dialogue; Publications; Sufism en Theology and Science.

URL: <http://www.xs4all.nl/~siend/>

Marian Papavoine

New challenges

Which are:

- the Pentecostal outburst;
- witnessing in a multi-religious society;
- the end of a millennium;

have resulted in an issue with three groups of three articles. Peter Schmidt, who is a Catholic Bible scholar teaching in Ghent in Belgium, starts with a clear description of the place and the function of the (Holy) Spirit in the Bible.

Wout van Laar, secretary of co-ordination and reflection of the Netherlands Missionary Council, who worked in Peru, criticizes in his contribution the ecumenicals as well as the Roman-Catholics for not taking seriously the outburst of Pentecostalism in Latin-America, which could very well become the reformation of the 21st century. He also gives a number of characteristics of the wave of Pentecostalism.

The Belgian sociologist from Canada André Corten, who has studied the Pentecostals in Brazil, answers an intriguing question: Who has done more to improve the social and economic situation of the poor in Latin-America: Liberation theology or Pentecostalism? For Corten the prize goes to the Pentecostals.

In an effort to counter the political success of the racist party 'Vlaams Blok', members of different religious societies in Antwerp have started an interreligious dialogue. Roman-Catholic, Muslim, Protestant, Jewish and Buddhist participants tell why and how.

In Tiel in the Netherlands a seminar was held in November 1998, mainly in Bahasa Indonesian, about church and state. The participants were Moluccan churches from Indonesia and from the Netherlands, together with representatives of the council of churches of Indonesia.

Two lectures of this seminar about church and state as seen by Christians in the minority situation of South East Asia have been translated for this issue.

J. Titaley concentrates on Indonesia and its Pantjasila and E.G. Singgih elaborates an ecclesiology for South East Asia which must have a ready ear and heart for the poor.

Arnulf Camps, the retired professor from Nijmegen, attended the synod of Asian bishops in Rome as an advisor of Mgr. Muskens. He evaluates this meeting.

Rogier van Rossum, a missiologist also from Nijmegen, analyses the meaning of the Catholic continental synods of bishops for the mission of the church of tomorrow.

And finally Bas Plaisier, the secretary-general of the Netherlands Reformed Church, who started out as a missionary in Indonesia, gives his opinion as a participant on the Assembly of the World Council of Churches in Harare as the 'meeting of transition and impotence.'

The issue is completed with news on the latest developments in the missiological field in Belgium and the Netherlands and with a number of book reviews.

The Belgian review 'Kerk en Missie', which was published by *Missio Belgium*, has merged with 'Wereld and Zending'. This means an appreciated reinforcement of the Catholic participation from Belgium.

Ype Schaaf, editor

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 samenwerking. 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

GEPLAND VOOR 1999

• Ongeneeslijk religieus? Christendom en primal religions

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. (038) 339 25 85.

- O Missiologie op de drempel 1998/4
- O Oecumene gewogen 1998/3
- O Wonderen 1998/2
- O Christendom van de catastrofe 1998/1
- O Nieuwe expansies 1997/4
- O Met het oog op morgen 1997/3
- O I do it my way 1997/2
- O Verzoening 1997/1
- O Als vrouwen het evangelie horen 1996/4
- O Christologie in context 1996/3
- O Omgekeerde missie 1996/2
- O Evangelie en cultuur 1996/1
- O Godsdienstvrijheid 1995/1
- O Afrikaanse antwoorden 1995/2
- O Vijftig jaar Indonesië 1995/3
- O Vrouwen bijeen in China 1995/4
- O Nieuwe relaties 1994/1
- O Wereldwijde woede 1994/2
- O De missionaire functie van de taal 1994/3
- O Missiologie gewogen 1994/4
- O Evangelisatie in Oost-Europa 1993/4
- O Zwarte christenen in Nederland en België 1993/2
- O Varia Wereldwijd 1993/1

(Prijs incl. verzendkosten)