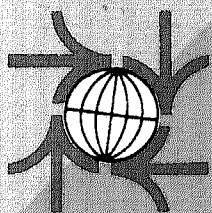


Godsdienstvrijheid

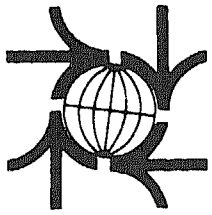


Wereld en Zending

1995.1

Godsdienstvrijheid

| | | |
|--------------------------|---|-----|
| Arie Kramer / Ype Schaaf | Ten geleide | 1 |
| Gerwin van Leeuwen | India's pelgrimstocht naar vrijheid van godsdienst | 3 |
| Johan Meijer | Godsdienstvrijheid in de voormalige USSR: Men moet de les nog leren | 11 |
| Jos M. Strengholt | Godsdienstvrijheid in Egypte: Kloof tussen wet en werkelijkheid | 16 |
| Jerroom Heyndrickx | Godsdienstvrijheid in de Chinese Volksrepubliek | 22 |
| Klaus van der Grijp | Religieuze verdraagzaamheid in Latijns Amerika | 34 |
| Herman Boonstra | Het verhaal van Ali Ahmed AbdelRahman | 46 |
| Bart Labuschange | Godsdienstvrijheid volgens de Verenigde Naties | 50 |
| Dick Mulder | Godsdienstvrijheid in de wereldreligies | 61 |
| Jan Jans | Godsdienstvrijheid volgens Rome | 68 |
| Dwain C. Epps | Vrijheid om te dienen De ontwikkeling van het oecumenisch denken en handelen ten aanzien van de godsdienstvrijheid | 79 |
| Hefriëtte Stratmann | Vervolgd om hun geloof Amnesty International en de godsdienstvrijheid | 93 |
| | Kroniek | 101 |
| | Boekbesprekingen | 108 |
| | English summaries | 119 |



Wereld en Zending

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

redactie
uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Leen Schellevis, vz.
Drs. Eric Manhaeghe
Dr. Karel Steenbrink
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Catharine Cornille
Drs. Wiel Eggen
Dr. Gerrie ter Haar
Dr. Jan Jongeneel
Dr. Jan Joosten
Drs. Ina Koeman
Drs. Arie Kramer
Dr. Jan van Lin
Dr. Jaap van Slageren
Dr. Lieve Troch
Dr. Frans Wijzen

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9101 NH Dokkum
tel. 05190-98104
fax 05190-92870
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter recensie

directie

Henny van Dolderen, vz.
Drs. Huib Lems, secr.
Armand Berghmans
Drs. Elianne Keulemans

Wereld en Zending verschijnt
viermaal per jaar en wordt
uitgegeven door

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

administratie

Voor opgave abonnement en
bestelling losse nummers: uitgeverij
Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen,
tel. 05202-92414

contactadres België:

C.M.I.
Haachtsesteenweg 3
1030 Brussel
02-2192971/2192871

abonnementsprijzen

f 52,50 /Bfrs. 950,- per jaar
Buiten Benelux f 66,50
Studentenabonnement f 42,- /
Bfrs, 760,- per jaar
Buiten Benelux f 56,-
Losse nummers f 16,50/Bfrs. 300,-
Losse nummers buiten Europa
f 19,90 incl. portokosten

copyright

Overname van artikelen alleen met
toestemming van de redactie en met
bronvermelding

ten geleide

Godsdienstvrijheid

Wanneer men het heeft over godsdienstvrijheid in de burgerlijke samenleving van een staat gaat het niet alleen om de vrijheid je godsdienst te mogen belijden en publiekelijk uit te oefenen. Altijd zijn ook de eigen opvattingen over (geloofs)waarheid in het geding, zowel ten aanzien van anderen buiten de eigen kerk, de eigen geloofsgemeenschap, als ten aanzien van de eigen geloofsgenoten. Als men de eigen overtuiging als de enige en exclusieve waarheid over God en godsdienst ziet, dan wordt de erkenning van godsdienstvrijheid voor anderen buiten de eigen kerk in wezen een kwestie van dulden, hoe mooi men het ook onder woorden brengt. De scheiding van kerk en staat is dan een praktische wettelijke verworvenheid in de burgerlijke samenleving om ruimte voor de eigen waarheid te houden of te verkrijgen en niet enige vorm van erkenning van de onwaarheid die de ander aanhangt. Binnen deze

ruimte voor allen zal de van de eigen waarheid overtuigde wanneer de gelegenheid zich voordoet de andersgelovende het liefst willen aanspreken op het waarheidsgehalte van zijn of haar overtuiging. Godsdienstvrijheid is dan elkaar verdragen binnen de gezamenlijke ruimte van een burgerlijke samenleving.

Binnen de eigen kerk of geloofsgemeenschap speelt eenzelfde spanning. Naarmate de geloofsgemeenschap strakker is georganiseerd, gezagsverhoudingen ambtelijk zijn vastgelegd en de leer geformuleerd, is ook de geloofs- en gewetensvrijheid van de geloofsgenoten in de eigen kerk in het geding. In voorschriften, rituelen en formuleringen wordt dan niet zelden de persoonlijke geloofsbeleving van individuen en groepen in de eigen kerk beperkt en aangetast. Hoeveel ruimte is nodig en verantwoord binnen een kerk, een geloofsgemeenschap,

voor wat men interne godsdienstvrijheid kan noemen?

Dit alles leidt tot de vraag of er verband bestaat tussen de ruimte voor wezenlijke godsdienstvrijheid naar buiten, naar andere godsdiensten, en naar binnen ten opzichte van de eigen geloofsgenoten. Heeft een kerk die bijna angstig waakt over de uitgeschreven leer en de voorgeschreven rituelen en verwoording van de geloofsbeleving in eigen kring ook niet de neiging om het waarheidsgehalte van de eigen geloofsovertuiging af te schermen tegenover andere godsdiensten en kerken? Zal niet degene die de geloofswaarheid in alle godsdiensten wezenlijk erkent, gemakkelijker openstaan voor godsdienstvrijheid van andersdenkenden, maar ook in de eigen kerk en geloofsge-meenschap grote ruimte bepleiten voor de pluriforme beleving van het eigen geloof?

Tegen deze achtergrond die goeddeels is verwoord door Arie Kramer ziet dit nummer van Wereld en Zending er aldus uit: Het eerste deel bevat situatietekeningen ten aanzien van de godsdienstvrijheid in theorie en praktijk in India (geschreven door Gerwin van Leeuwen), de voormalige USSR (door Johan Meyer), Egypte (door Jos Strengholt), China (door Jeroom Heyndrickxs) en Latijns Amerika (door Klaus van der Grijp) alsmede het verhaal

van een slachtoffer van het ontbreken van godsdienstvrijheid in de Soedan.

In de tweede helft volgen de visies op godsdienstvrijheid van de Verenigde Naties (door Bart Labuschange), van de grote religies (door Dick Mulder), de Rooms Katholieke Kerk, (door Jan Jans), de Wereldraad van Kerken (door Dwayne Epps) en Amnesty International (door Henriëtte Strammann).

Er is naar gestreefd om de Kroniek ook goeddeels te laten aansluiten bij het thema. Het geheel is een nummer geworden met een hoog informatief gehalte, waaraan in de thema redactie behalve Arie Kramer ook Jan Jongeneel en Leen Schellevis meegedacht hebben.

*Arie Kramer
Ype Schaaf*

Omdat Jan J. van Capelleveen door ziekte niet in staat is om verder de copy van 'Wereld en Zending' te corrigeren is Cees Y.G. Visser, voormalig leraar Engels te Sneek bereid gevonden dat werk over te nemen.

De redactie dankt Van Capelleveen zeer en is blij met de bereidwilligheid van Visser.

Ype Schaaf eindredacteur

2

Gerwin van Leeuwen

India's pelgrimstocht naar vrijheid van godsdienst

'Mohammedanen hebben mijn enige zoon vermoord. Hij was pas veertien jaar oud, mijn enige hoop. Mijn hele toekomst had ik op hem gebouwd. Wat moet ik nu doen?' vroeg een wanhopige vader aan Gandhiji¹ gedurende de bloedige rellen die op de pijnlijke splitsing van het Indiase subcontinent in twee verschillende staten – India en Pakistan – volgden. Gandhi's antwoord is verrassend en uitdagend: 'Ga in vrede en zoek een weesjongen op die even oud is als je zoon. Adopteer hem en voed hem op als een Mohammedaan.' Dit magnifieke advies van Gandhi ademt de diepte van India's beste tradities van verdraagzaamheid. Gandhi's provocerende uitdaging openbaart duidelijker dan menig geleerd traktaat, zijn eerbied voor de authentieke godsdienstige ervaringen en overtuigingen van anderen.

Grondwettelijke godsdienstvrijheid

Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat de verdraagzame ziel van Moeder India ook de inleiding op de alom geroemde grondwet beïnvloedde: 'WIJ, HET INDIASE VOLK, besluiten² plechtig India een SOEVEREINE, *socialistische, seculiere*, DEMOCRATISCHE REPUBLIEK te maken en verzekeren al haar burgers: RECHTVAARDIGHEID, op sociaal, economisch en politiek gebied; VRIJHEID van denken, meningsuiting, geloof, godsdienst en erediens; BROEDERSCHAP, de waardigheid van elk individu en de eenheid en *integriteit* van de natie garanderend; IN ONZE CONSTITUERENDE vergadering van de zesentwintigste No-

vember 1949 AANVAARDEN wij HIERBIJ DEZE GRONDWET, VERLENEN deze WETSKRACHT EN SCHENKEN DEZE AAN ONSZELF.'

Deze inleiding op de grondwet 'benadrukt dat grondwettelijk de macht uiteindelijk berust bij het volk dat zichzelf een grondwet heeft gegeven. Dit vormt het hoogtepunt van een lange traditie van het maken van grondwetten, die in de achttiende eeuw begon en het recht van elk volk om zijn eigen grondwet vast te stellen bevestigde.' Uiteindelijk geeft het volk zelf gezag aan een grondwet. Deze grondwet 'vat ook de idealen van de politieke orde samen waartoe het Indiase volk zich voorgoed heeft verplicht. Democratie, datgene wat aan alle mensen het recht verschaft om zichzelf te regeren op alle regeringsniveaus is het ideaal... Sociale rechtvaardigheid neemt de eerste plaats in op de lijst van idealen' die onafhankelijk India moet proberen te verwerkelijken.³

Het is mijns inziens duidelijk dat de godsdienstvrijheid verankerd ligt in de Indiase grondwet zelf. De term 'seculier', toegevoegd in de tweeënveertigste grondwetswijziging, bevestigt dit. Dit houdt onder meer in dat India – in tegenstelling tot Pakistan en Bangladesh – geen staatsgodsdienst heeft. Iedere burger heeft het recht de eigen godsdienst te belijden en te verspreiden. Reeds voor de bewuste grondwetswijziging noemde P.B. Gajendragadkar 'het geloof in secularisme' de meest kenmerkende karakteristiek van Indiase democratie: 'De geest van secularisme doordringt alle wezenlijke bepalingen van de grondwet... India is geen theocratie, maar een seculiere democratie... De Indiase grondwet eerbiedigt alle godsdiensten in dezelfde mate en is godsdienstig neutraal ten opzichte van hen alleen... India's secularisme... is niet anti-god of anti-godsdienst.'⁴ Secularisme moet in India zo verstaan worden dat het ruimte schept om India niet alleen als een land van veel godsdiensten te zien, maar haar ook als een godsdienstig land te benaderen en te verstaan. India kan niet zonder godsdienst leven. Gandhi had succes met zijn strijd voor India's onafhankelijkheid omdat hij heel fijngevoelig wist in te spelen op de godsdienstige sentimenten van het Indiase volk. Tot op de dag van vandaag houden alle politieke leiders zorgvuldig rekening met die sentimenten, die veelvuldig gebruikt en jammer genoeg ook misbruikt worden.

Eerbied voor elke godsdienst

India is op een unieke manier godsdienstig en als staat onderschrijft zij 'de fundamentele Hindoeïstische⁵ filosofische stelling dat alle godsdiensten waarheidselementen bezitten en dat geen enkele godsdienst aanspraak kan doen gelden alleen zelf de waarheid te hebben... De geest van verdraag-

zaamheid vormt de basis van het Indiase secularisme, dat daarom alle godsdiensten een gelijke behandeling geeft.'⁶

Het edict van Keizer Asoka

Deze overtuiging is even oud als het Indiase subcontinent. Wij vinden het al in het beroemde edict van Keizer Asoka, die een groot deel van het tegenwoordige India regeerde twee en een halve eeuw voor Christus: 'De geestelijke kracht van een volk groeit op veel manieren. Maar de grondslag ervan is het nauwkeurig in het oog houden van wat men zegt, om het roemen van de eigen godsdienst ten koste van het omlaag halen van en het oppervlakkig en lichtvaardig spreken over de godsdienst van de ander, te voorkomen. Als de omstandigheden zich daartoe lenen, moeten mensen die een andere godsdienst aanhangen op passende wijze geëerd worden. Als men op deze manier handelt, brengt men zeker de eigen godsdienst omhoog en helpt men tegelijkertijd mensen van de andere godsdiensten. Als men het tegenovergestelde doet, brengt men de eigen godsdienst schade toe en bewijst ook een slechte dienst aan de godsdiensten van anderen. Degenen die grote eer opeisen voor hun eigen godsdienst en dat doen door de godsdiensten van anderen te kleineren en steeds de superioriteit van de eigen godsdienst te roemen, brengen zeer zeker grote schade toe aan de eigen godsdienst.'⁷

Deze filosofie werd concreter uitgedrukt in artikel 25 en 26 van de Indiase grondwet. Deze twee artikelen zijn beroemd geworden gedurende de eerste 50 jaar van India's onafhankelijkheid, omdat het grondwettelijk vastgelegde seculiere karakter van de Indiase staat, omringd door landen waar de staatsgodsdienst steeds fanatieker wordt beleden, telkens opnieuw onder vuur komt, ondermijnd en zelfs verraden wordt tot in de hoogste kringen toe. De artikelen 25 en 26 expliciteren wat de constitutionele vergadering voor ogen stond in 1948. Het werd expliciet geformuleerd in de tweeënveertigste grondwetswijziging in 1976, die de woorden 'socialistische', 'seculiere' en 'integriteit' toevoegde aan de inleiding. Deze artikelen luiden:

'25. (1) Afhankelijk van de handhaving van de openbare orde, de publieke zeden en de algemene gezondheid en andere wetsvoorzieningen, hebben alle personen hetzelfde recht op vrijheid van geweten, en om vrij de eigen godsdienst te belijden, praktiseren en verspreiden.

(2) Niets in dit artikel mag het toepassen van een bestaande wet ondermijnen, of de staat verhinderen om een wet te maken:

(a) die bepaalde economische, financiële, politieke of andere seculiere

activiteiten, die met de godsdienstige praktijken in verband gebracht zouden kunnen worden, regelt of beperkt;

(b) die het sociaal welzijn bevordert en verbetert, of bijdraagt tot het openstellen van Hindoeïstische godsdienstige instellingen met een openbaar karakter voor alle klassen en sekties van Hindoes.

26. Afhankelijk van de handhaving van de openbare orde, de publieke zeden en de algemene gezondheid, zal iedere godsdienstige denominatie of sekte ervan het recht hebben:

(a) om instellingen voor godsdienstige en liefdadige doeleinden te vestigen en handhaven;

(b) om betreffende godsdienstige aangelegenheden de eigen zaken te behartigen;

(c) om roerende en onroerende goederen te bezitten en te verwerven;

(d) om dergelijke bezittingen te beheren volgens de wetten van het land.'

Het bovenstaande maakt duidelijk dat niemand de grondwettelijke vrijheid van godsdienst in India kan ontkennen. De werkelijkheid is ongelukkigerwijs nogal anders.

De werkelijkheid

De geweldige gebeurtenissen rond Ayodhya, waar Hindoe fundamentalisten een moskee verwoestten om een tempel te bouwen op de geboorteplaats van de God Ram, en de wereldschokkende communalistische reacties die daarop volgden, zelfs in traditioneel verdraagzame steden, kwamen niet uit de lucht vallen. Eeuwenlang heeft Moeder India ook geweld en onverdraagzaamheid gekend.

Vóór India's onafhankelijkheid hielden de koloniale overheersers het politieke machtsstreven van de verschillende bevolkingsgroepen vrij effectief in de hand door de eeuwenoude 'Verdeel en Heers' strategie. Zij schroomden daarbij niet handig van linguïstische, etnische, culturele en godsdienstige gevoelens en gevoeligheden gebruik te maken en tegen elkaar uit te spelen. Het is een hele prestatie dat de godsdienstvrijheid uitdrukkelijk werd vastgelegd in de grondwet, zoals wij boven al gezien hebben. Dit is des te opmerkelijker vanwege het feit dat Pakistan en later ook Bangladesh, de Islam tot staatsgodsdienst maakten. Deze houding van de buurlanden en de toename van het godsdienstig fundamentalisme in de gehele wereld gedurende de laatste jaren, hebben er zeker toe bijgedragen dat het Hindoeïsme, de godsdienst van de overgrote meerderheid, zijn stempel drukte en in toenemende mate drukt, op de Indiase samenleving. Enkele vrij talrijke Hindoe groeperingen leggen hun godsdienstige overtuigingen

zo dictatoriaal op aan de minderheden dat men zich kan afvragen of de grondwettelijke godsdienstvrijheid alleen maar op papier bestaat.

Voor na Nehru's dood begonnen de niet-Hindoes steeds pijnlijker te ervaren dat zij minder kansen kregen in de Indiase samenleving. Het sectarische fundamentalisme, dat gedurende de laatste jaren gelijke tred schijnt te houden met het bevrijdende en tegelijkertijd vervlakkende secularisatieproces bevorderde de agressiviteit van het Hindoeïsme. In niet geringe mate wordt deze agressiviteit verder aangewakkerd door de veroveringsgeest van de Islam aan haar grenzen en de gehele Westaziatische wereld, waar India economisch nauwe banden mee heeft.

Ook het pausbezoek van enkele jaren geleden was voor verschillende Hindoe groeperingen aanleiding om weer eens te wijzen op de bekeringsgeest van de Christenen. Enig begrip kan men hier overigens wel voor opbrengen, omdat niet ontkend kan worden dat sommige charismatische en evangelische groeperingen de bekeringsdrift van voorbije eeuwen nieuw leven inblazen. Daar stellen de Hindoes tegenover dat goede, nationalistische Indiërs Hindoes zijn en dat er grondige redenen zijn om te twijfelen aan de Indiase loyaliteit van Islamieten en Christenen. Zo heb ik zelf in informele gesprekken met Hindoes in Bangalore, een kosmopolitische grote stad met zo'n 5 miljoen inwoners, meer dan eens moeten horen: 'Ziet U nu echt niet hoeveel land de Islamieten opkopen en hoeveel zaken zij overnemen? U weet dat zij allemaal veel kinderen krijgen. Wij moeten oppassen. Zo gauw zij aan de macht zijn, zal India aan Pakistan worden overgeleverd!' Ik heb dit zelfs horen beweren door een academisch gevormde, met een katholiek meisje getrouwde, Hindoe.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de Vereniging van Indiase theologen enkele maanden geleden haar jaarvergadering wijdde aan de problematiek van de toenemende onverdraagzaamheid die de traditionele godsdienstvrijheid bedreigt. In de slotverklaring stellen zij:

In India zijn godsdienst en cultuur altijd nauw met elkaar verbonden geweest. Haar godsdienstig-culturele ethos werd verstoord door de invasie van de Westaziatische godsdiensten, Christendom en Islam. Aanvankelijk zou men nog van een gelukkige symbiose kunnen spreken, maar de laatste jaren heeft het godsdienstige fundamentalisme ook in India toegeslagen. Verschillende politieke partijen en politici gebruiken zonder enige scrupules de godsdienstige tegenstellingen om hun invloed en macht te vergroten. Deze mentaliteit heeft juist in de praktijk een negatieve invloed op de godsdienstvrijheid in India. Telkens opnieuw wordt men geconfronteerd met het feit dat de veroveringsmentaliteit, van met name Christenen en Moslims, de Hindoes niet onberoerd heeft gelaten.⁸

Heeft India de wereld iets te zeggen?

Ondanks de feitelijk veel voorkomende godsdienstige dwang en haar meer dan incidentele ontrouw aan de grondwettelijke godsdienstvrijheid, is India's eeuwenoude ervaring van verdraagzaamheid en godsdienstvrijheid belangrijk voor de gehele hedendaagse wereld. Als geen ander land heeft Moeder India ervaring, ongetwijfeld soms pijnlijke ervaringen, met godsdienstige pluriformiteit.

Zien met het 'Derde Oog'

Westerse lezers zullen moeten leren en er rekening mee moeten houden, dat hun manier van 'zogenaamd wetenschappelijk' zien niet de enige manier van zien, en zeker niet de enig geldige⁹ manier van zien is. Zij zullen moeten leren dat Indiërs (Aziaten) *anders 'zien'* dan mensen uit het Westen. Het is een zien met het oog van het geloof, het oog van het hart, het 'Derde Oog'. Onverzoenbare tegenstellingen kunnen in de ogen van Indiërs gemakkelijk samengaan. Als mensen uit het Westen van syncretisme spreken, kunnen Indiërs dat dikwijls niet begrijpen en vinden zij dat de mensen uit het Westen spoken zien. Hindoes, Moslims en Christenen, vereren het Kindje Jesus, en nemen trouw en met groot geloof en enthousiasme deel aan de novenen. Geen moment denken zij eraan dat dit (vanuit Westers standpunt) logischerwijs een verraad van de eigen godsdienst is.

Ook in dit verband een voorbeeld uit eigen ervaring. Ik heb een Hindoe collega, die alle materiële voorbereidingen voor onze liturgische vieringen en gebedsdiensten verzorgt, de gezangen uitzoekt en deze leidt met inspiratie en grote overtuiging, en, meer dan menig katholiek medewerker, er alles aan doet onze eredienst echt 'gebed' te laten zijn.

Het heeft vijftientig jaar geduurd voordat ik echt begon te ervaren dat alle authentieke godsdienstigheid een luisteren en zich in dienst stellen betekent van één en dezelfde God, welke naam of namen Hem/Haar/Hen ook gegeven wordt/worden. Deze godsovergave staat nooit op zichzelf, sluit altijd in, en is zeker nooit strijdig met eerbied en dienstbaarheid aan de medemens. De echt godsdienstige mens zet de naaste altijd op de eerste plaats. Deze naaste is de meest concrete vorm waarin 'God' aan ons verschijnt.

Hoopvol uitzien naar de toekomst

De conclusies van de recente bovengenoemde jaarvergadering van Indiase theologen zijn weldoordacht en betekenisvol voor de toekomst van India

en de gehele wereld:

'36¹⁰. Godsdiensten in India hebben een seculiere geest nodig om met elkaar in vrede te kunnen leven. Dit secularisme is niet hetzelfde als dat van het Westen, dat er welbewust van afzag om de waarde van godsdienst te bevestigen en deze daarom op afstand houdt. De geest van het Indiase secularisme erkent in het algemeen juist de positieve waarde van godsdienst en de specifieke bijdrage van iedere godsdienst tot het algemeen welzijn van de politieke gemeenschap. Dit houdt ook in dat men, wat betreft openbare godsdienstige expressies, bescheidenheid in acht neemt en gevoeligheden vermijdt.

'37. Het welzijn van de politieke gemeenschap wordt verwerkelijkt door een humanisme te bevorderen dat niet het produkt is van de naakte rede, of een heel consequent rationalisme, maar de gezamenlijke vrucht van de specifieke genius aanwezig in iedere godsdienst. Om kort te zijn, Indiaas secularisme, dat een Indiaas humanisme veronderstelt, is het resultaat van een ervaring (anubhava) van het transcendente in een bepaalde godsdienst.

'38. Indiaas secularisme verkondigt heel nederig dat menselijke waarden bevestigd kunnen worden in onze wereld, omdat het goddelijke ervaren en gezien wordt in het menselijke. Op dezelfde manier is godsdienstige pluriformiteit in India geen teken van tegenspraak, maar van eenheid in verscheidenheid, omdat de mogelijkheden van de transcendente God onuitputtelijk zijn. Het transcendente wordt bovendien ervaren in het hart van het menselijke.

'39. Als er vandaag gevoelens van gewonde trots voortleven, als vandaag de misdaden van vroeger, die ons land en onze volkeren verdeelden, telkens opnieuw naar boven komen..., moet het visioen van een India, dat is herrezen uit de as van een recent en ver verleden, om door verzoening en vergeving tot nieuw leven te komen, ons voor ogen staan. De toekomst van ons land kan zeker niet verwezenlijkt worden in een resultaat dat spreekt over overwinnaars, verliezers en prijsgemaakte buit, maar in een echte broederschap van godsdiensten. In de grote familie, die alle godsdiensten verenigt kan er onmogelijk een godsdienst zijn die alle andere godsdiensten overheerst, tot volledige vernietiging toe. Als een godsdienst, in feite, zichzelf verabsoluteert door de mogelijkheid van de verrijking door een ander uit te sluiten en door te weigeren anderen het respect en de waarde toe te kennen die het voor zichzelf opeist, dan kan deze godsdienst geen echte dialoog aangaan met anderen. Dit verraadt een fundamentalistische instelling.

'40. Als gelovige Christenen beginnen te dialogeren, en tegelijkertijd Jesus erkennen als de persoon die God voor hen op een unieke wijze bemiddelt, moeten zij toch vol respect de waarheid, die in de dialoog met andere godsdiensten naar voren komt, waarderen en aanvaarden.'

Tenslotte wordt gesteld dat India, als natie, een rijke culturele en gods-

dienstige mozaïek vormt. Haar schoonheid ligt in de harmonische eenheid van de veelheid van kleuren.

Godsdienstvrijheid is een lange en boeiende pelgrimstocht met veel vallen en opstaan, waarin luisteren belangrijker is dan spreken, de ander vóór laten gaan belangrijker dan voorop lopen, elkaar vasthouden belangrijker dan de juiste weg betwisten, samen bidden belangrijker dan het juiste gebed.

1 De toevoeging 'ji' aan de eigenaam drukt in Hindi liefdevolle eerbied en gezag uit voor de genoemde persoon: Nehruji, Indiraji, Mataji, enz. In dit artikel wordt met 'Gandiji' bedoeld: Mohandas Karamchand Gandhi, de grote leider van India's onafhankelijkheidsstrijd, de Vader van de natie, de moderne profeet van de geweldloosheid. Hij leefde van 1869-1948.

2 In het Engels is het eerste stuk van deze inleiding een lange, statige volzin. Ter wille van de leesbaarheid gebruik ik in mijn vertaling kortere zinnen.

3 V.D. Phadke & M.K. Srinivasan, *The Constitution of India*, Bombay 1977, 49-51. De toevoegingen van de 42ste grondwetswijziging zijn onderstreept. Of de inleiding tot de grondwet zelf behoort is een technisch-juridische kwestie. Vrij algemeen wordt aanvaard dat deze inleiding de geest en filosofie van de grondwet kundig samenvat.

4 P.B. Gagandragadkar, *The Constitution of India: Its philosophy and Basic Postulates*, Nairobi 1972, 40. Deze auteur meent dat de termen 'seculier' and 'secularisme' in de oorspronkelijke tekst van de grondwet werden vermeden, omdat secularisme, zoals het werd verstaan en ontwikkeld in de negentiende eeuw in Europa, niet opging voor India. De voornaamste reden daarvoor was dat Europees en Noordamerikaans secularisme anti-godsdienst en anti-god was.

5 Hindoeïsme is de godsdienst van de grote meerderheid van het volk.

6 Zie eindnoot 4.

7 Men vindt deze passage in Gajendra-

gadkar, o.c., 40 met een verwijzing naar: Jawaharlal Nehru, *India Today and Tomorrow* (Azad Memorial Lectures, Indian Council for Cultural Relations, New Dehli 1960, 43-45.

8 Ik was nauw betrokken bij de formulering van deze slotverklaring, waaruit ik in een vrije, soms samenvattende vertaling citeer. De verklaring eindigt (voor de eerste keer) met een open brief, een dringend appèl, gericht aan alle gelovigen, d.w.z., gelovigen van verschillende godsdiensten. De volledige verklaring is verkrijgbaar bij: The Secretary, Indian Theological Association, Vidya Deep, 128/1, Ulsoor Road, Bangalore - 560 042, India.

9 Ik heb de indruk dat, in feite, als waar en goed geldt wat economisch haalbaar is.

10 Deze cijfers verwijzen naar de nummers van de bovengenoemde slotverklaring.

Dr. Jan A.G. (Gerwin) van Leeuwen, o.f.m. doceert sinds Augustus 1963 systematische theologie in Bangalore (India). Verder is hij ook werkzaam op het National, Biblical, Catechetical and Liturgical Centre of the Catholic Bishops' Conference. Momenteel is hij daar Assistant-Director en hoofd van het liturgiedepartement. Hij studeerde aan het United Theological College in Bangalore en heeft een M.Th. van de Serampore University. In 1990 promoveerde hij in Nijmegen op het proefschrift 'Fully Indian' - Authentically Christian'.

Johan Meijer

Godsdienstvrijheid in de voormalige USSR: Men moet de les nog leren

Een lief klein meisje. Van een jaar of twaalf. Ze bracht me een brief met een pakje. Of ik dat mee naar Nederland wilde nemen, voor haar vriendinnetje uit Moergestel. Daar had ze al eens een brief van gekregen, en nu wilde ze graag terugschrijven. Dus of ik het Oekraïens maar vertalen wilde. Het ging over Kerstmis, het feest van Jezus' geboorte. En over de gebruiken die 'wij in de Oekraïne kennen. We verkleden ons dan, als drie koningen, als herders, als koning Herodes, engelen, de dood, de duivel, en als Mosje de Jood.'

Ik schrok ervan. Zal ik dat laatste in de vertaling maar weglaten, dacht ik? Wat een discriminatie.

Je kunt het natuurlijk ook goed uitleggen, want Olejna gaat door: 'Zij allen verkondigen de geboorte van de Verlosser...' Laat ik het daar maar op houden.

Dit feitje komt me in gedachten als ik nadenk over godsdienstvrijheid in Oekraïne, in Rusland of Belarus. En ik beperk me ook tot deze republieken. Want als we over godsdienstvrijheid spreken gaat het in die gebieden niet zozeer over wetten of regels, maar over de gevoelens van de mensen. Over angst en onzekerheid. En dan speelt er een hele historische en culturele context mee, waardoor de vraag naar godsdienstvrijheid een eigen klank krijgt.

De nieuwe wetgevingen zijn duidelijk.

In de nieuwe wetgeving over de vrijheid van godsdienst van de republiek Belarus staat in artikel 3: 'Overeenkomstig het recht op vrijheid van geloofsbelijdenis bepaalt iedere burger zelfstandig zijn relatie tot de godsdienst; hij heeft het recht een of andere godsdienst individueel, of samen

met anderen te belijden, of helemaal geen, alsook de overtuigingen die met de godsdienst samenhangen te uiten of te verbreiden'. En in artikel 4 heet het: 'Onafhankelijk van hun relatie tot godsdienst zijn de burgers van de Witrussische republiek in alle opzichten... voor de wet gelijk'. Ook alle godsdiensten zijn gelijk (art 6) en staat en kerk zijn gescheiden. Wel mogen ouders indien ze het willen godsdienstonderricht voor hun kinderen op school verlangen (art 8) (In: Informationsdienst Osteuropäisches Christentum, 1993 nr 7-8, blz 40).

Ook in de nieuwe wet van de Russische republiek vinden we diezelfde rechten terug. Artikel 14 van de laatste versie zegt: 'De Russische federatie is een 'laïkale' staat. Geen enkele godsdienst kan zich beschouwen als staatsgodsdienst of verplichtend. Godsdienstige organisaties zijn gescheiden van de staat en voor de wet gelijk'. En artikel 28: 'Aan iedereen zijn vrijheid van geweten gegarandeerd, vrijheid van godsdienstige belijdenis, daarin begrepen het recht om individueel, of gezamenlijk met anderen welke godsdienst dan ook te belijden, en ook geen enkele te belijden, vrijheid ook om vrij godsdienstige en andere overtuigingen te kiezen, te hebben en te verspreiden en in overeenstemming daarmee te handelen'. De scholen hebben geen band met de staat maar wel kunnen er bijzondere scholen zijn waarin godsdienstige opvoeding een onderdeel is (In: La nuova Europa, 1994 nr 3 (mei-juni) blz. 83vv).

Ook de Oekraïense wetgeving - uit 1991, dus nog voor de opheffing van de USSR - garandeert met bijna dezelfde formuleringen: 'aan iedere burger van de Oekraïense SSR het recht op gewetensvrijheid. Dit recht houdt het recht in om naar eigen keuze een overtuiging te hebben, aan te nemen of te veranderen, evenals een bepaalde godsdienst individueel, of samen met anderen te belijden, of helemaal geen, religieuze riten te voltrekken en de eigen religieuze overtuiging openlijk te uiten en vrij te verspreiden' (art 3). Alle burgers zijn ook, onafhankelijk van hun godsdienst voor de wet gelijk (art 4). Kerk en religieuze organisaties zijn van de staat gescheiden en geen godsdienst mag een voorkeursbehandeling krijgen. Dat is niet toegestaan (art 5) (In: Informationsdienst Osteuropäisches Christentum, 1991, nr 11-12, blz 35-36).

Godsdienstvrijheid, wat was dat?

Godsdienstvrijheid is officieel niet iets nieuws in deze voormalige Sowjetlanden. Ook de grondwet van de voormalige USSR erkende het recht van iedere burger op godsdienstige of atheïstische overtuigingen.. De voorkeuring echter uit naar de atheïstische overtuiging. Dat was de interpretatie van 'laïkale' staat.

De laïciteit van de staat zoals die dus ook nu in de wetgeving van alle drie genoemde staten voorkomt, sluit aan bij een vast principe uit de wetgeving van de voormalige USSR. Daar had echter steeds de overtuiging tegenover gestaan dat de Partij niet onverschillig kon zijn tegenover de godsdienst. De overwinning op de religiositeit van het volk werd beschouwd als een noodzakelijke conditie om de volmaakte maatschappij van het communisme te realiseren. Zo had dus de vorige wetgeving een ongelijkheid ingebouwd door aan de gelovigen wel het recht te geloven te laten maar, het recht zijn overtuigingen uit te dragen hadden alleen de atheïstische maatschappij en de Partij, die daarbij langzamerhand de plaats innam van een onfeilbare waarheidsinstantie.

De mensen wisten wat dat betekende. Godsdienstvrijheid was daarmee een farce, en duizenden mensen hebben geleden van vervolging en onderdrukking omwille van hun godsdienstige overtuigingen. Die verhalen gaan door alle religieuze groepen en alle republieken in de voormalige USSR heen. Natuurlijk was de situatie van de katholieke kerk in Litouwen verschrikkelijk. Als iemand daar moedig zijn mond open deed, dan werden maar al te gauw zware gevangenis- of verbanningsstraffen opgelegd die anderen moesten afschrikken. En in Oekraïne werd de Grieks-katholieke kerk gedwongen zich aan te sluiten bij het orthodoxe patriarchaat van Moskou, dat ook zelf in zijn handelen beperkt werd. En er werd niet gevraagd wat de 'vrije' gelovige ervan dacht. Ook hier hebben vele mensen ervaren wat het is geen godsdienstvrijheid te hebben. En in Rusland lieten ouders hun kinderen ver weg en in het geheim dopen omdat het niet openbaar mocht zijn. Anders was men zijn baan kwijt en liep de opvoeding van de kinderen gevaar. Zo kon de kleine Ivan het meemaken dat hij door zijn moeder meegenomen werd voor de doop in de Transfiguratie-kerk en door zijn oma in het volgende dorp en een week later door zijn vader bij een bevriende priester. En niemand durfde wat te zeggen. Zelfs in het eigen gezin niet. De godsdienst- en gewetensvrijheid zijn in de genoemde nieuwe wetgevingen volledig recht gezet. Ook gewetensbezwaar wordt nu erkend. Daarmee neemt de nieuwe constitutie alle verdenkingen en naweeën weg van anti-religiositeit.

Toch leven angst en huiver in zekere zin nog. En soms geven bepaalde uitdrukkingen en bepalingen van de nieuwe wetgevingen door hun controle daar wel aanleiding toe. Maar ik bedoel hier iets anders.

Hoe is de praktijk?

Men is nog steeds bang voor de anderen, en deze angst zal nog heel wat tijd nodig hebben om te verdwijnen. Maar deze gevoelens van wantrouwen

bepalen de praktische godsdienstvrijheid in deze landen. Men is niet vrij! In een gesprek met een van de orthodoxe bisschoppen in Oekraïne vroeg ik hoe het stond met de godsdienstvrijheid in zijn land. Was het waar dat sommige mensen zich naar het buitenland begaven omdat ze religieus onderdrukt werden? Natuurlijk niet, antwoordde hij verontwaardigd. Maar bijna onmiddellijk vertelde hij me van incidenten waarbij gelovigen van verschillende kerken met elkaar in conflict leefden omdat men ruzie maakte over een kerkgebouw. Oekraïens-katholieken (geünieerden) en Orthodoxen, of autocefaal-orthodoxen en Moskou-getrouwe orthodoxen. Waar gaat het dan over? In een dorp is maar één kerkje, en een van beide groepen claimt het bezit ervan, soms steunend op argumenten dat het kerkje vroeger van hen was, zoals meestal het geval was bij de Grieks-katholieken, of ook omdat een van de groepen het kerkje niet met de ander wil delen. Vooral de orthodoxen hebben veel moeite een kerkje samen met anderen te delen. Toen ik een van de Grieks-katholieke bisschoppen vroeg hoeveel procent van de dorpen in de West-Oekraïne zulke problemen ontmoette, antwoordde hij dat 10% aan de lage kant was.

Maar waar het hier in de grond om gaat is echt een kwestie van godsdienstvrijheid. Godsdienstvrijheid betekent namelijk niet alleen dat de grondwet toestaat om een bepaalde godsdienst te belijden, maar ook dat de burgers zelf dat aan elkaar toestaan. Het is een kwestie van respect voor elkaar. En dat moet men leren. In de Oekraïne door elkaar toe te staan ieder op zijn of haar manier zijn of haar geloof te belijden. En zeker niet te hinderen. In het Grieks-katholieke bisdom van Zboriv, van bisschop Michail Koltun, is de situatie veel beter. Waarom? Omdat daar de drie bisschoppen die er zijn - katholiek en orthodox - een goede relatie met elkaar hebben en elkaar bezoeken. De mensen zien dat, en het respect groeit. In dat bisdom zijn er dan ook nauwelijks problemen op dit gebied.

Angst in plaats van dialoog

Maar we kunnen een stap verder gaan. Respect voor de andere kerken van andere traditie, bijvoorbeeld protestanten, is er helemaal niet. Men beschouwt ze ook nauwelijks als christenen. Vandaar dat de Russische bisschoppen op hun Synode konden dreigen met uitstappen uit de Wereldraad van Kerken vanwege de missionaire activiteiten van zoveel sekten en evangelisten. Terecht reageerde de Wereldraad met de opmerking dat deze missionerende kerken meestal geen lid zijn van de Wereldraad. Maar de opmerking laat wel zien hoe de Russische orthodoxe waardering voor de protestantse kerken en gemeenschappen ligt. Godsdienstvrijheid betekent vrijheid. Vrijheid die zich niet bedreigd voelt

door de ander of door andere meningen. Zolang die vrijheid er niet is, zullen allerlei dogmatismen en angsten de dialoog uit de weg gaan. En reageert men spastisch en paniekerig. De gevaarlijke stromingen in Rusland van nationalisme en anti-semitisme zijn daar uitingen van.

In Tilburg hield de jonge abt van het Russisch-orthodoxe klooster van Kolomna bij Moskou een conferentie over deze stromingen in zijn land en zijn Kerk. Hij wees er op dat de mensen in Rusland in feite geestelijk verwoest zijn door de erfenis van het verleden. Zijn land heeft in de geschiedenis sterk de neiging gehad zich in zichzelf op te sluiten en dus te isoleren. Dit werd in onze tijd gevoed vanuit een ideologie die de grootsheid en de macht van het Russische volk en de Sowjetmaatschappij voortdurend onderstreepte. Plotseling valt dit weg. En het grote Rusland blijkt een zwakke kolos te zijn. Dit kan haast niet anders dan een minderwaardigheidsgevoel oproepen. Vanuit dat minderwaardigheidsgevoel en vanuit de wortels van haar geschiedenis, is Rusland dus rijp voor extremistische stromingen als anti-semitisme en nationalisme. Met een vergoddelijking van de eigen natie en een zoeken naar allerlei zondebokken op wie men de ellende kan afschuiven, probeert men de ellende af te wenden en het eigen gelijk aan te tonen. Wie niet gelooft in deze 'belijdenis' is een ketter! Godsdienstvrijheid is dan in het geding. Dan ontstaat onderdrukking! Godsdienstvrijheid, een kwestie van vertrouwen. Van mensen onderling!

Dr. J. Meijer CSsR (1937) is lid van de congregatie van de redemptoristen. Hij kreeg zijn theologische opleiding in de USA, Athene en Rome; was werkzaam op het Secretariaat voor de Eenheid in Rome;

is docent aan de Theologische Faculteit van Tilburg en sinds 1982 directeur van 'Actie en Ontmoeting Oosterse Kerken' in Tilburg.

Godsdienstvrijheid in Egypte: kloof tussen wet en werkelijkheid

'In Egypte heerst volle godsdienstvrijheid', herhaalt president Hosni Moebarak telkens op kritische vragen van journalisten. Vaak citeert hij daarbij het Koranvers dat zegt dat 'in de godsdienst geen dwang' bestaat, en hij verwijst dan naar de in de wet vastgelegde vrijheid van de miljoenen Koptische christenen in Egypte om hun geloof te beleven en te belijden.

Moslams in Egypte wijzen er graag op, dat christenen het zelfs tot minister kunnen schoppen. Inderdaad zijn een paar onbeduidende posten als 'internationale samenwerking' in handen van christenen, en tot voor kort was sekretaris generaal Butrus Ghali van de Verenigde Naties een soort 'onderminister' van buitenlandse zaken in Egypte.

Dat laatste wordt door veel christenen juist als bewijs gezien van hun achtergestelde positie. 'De wereld erkende de bekwaamheden van Butrus Ghali, maar in Egypte kon hij het nooit verder schoppen dan onderminister', hoor je in Egypte vaak zeggen.

Tweederangs burgers

Helaas voor de kerk in Egypte blijkt een grote kloof te gapen tussen de wet die gelijkheid en vrijheid garandeert, en de werkelijkheid waar ongelijkheid en onvrijheid gemeengoed zijn. Zowel door de bevolking als door de overheid worden christenen als tweederangs burgers behandeld.

Paus Shenoeda III van de Koptisch Orthodoxe Kerk onderstreept onlangs tot ieders verbazing de woorden van Moebarak over godsdienstvrijheid. 'Wij Christenen zijn gewone burgers van Egypte, we zijn geen minderheid, we hebben het hier goed', zei Shenouda. In een gesprek onder vier ogen

vertelde een bisschop uit Zuid Egypte me, dat hij deze woorden van zijn kerkvorst bijzonder betreurt. 'Paus Shenouda bewijst met zijn woorden hoe slecht we het hier hebben. We zijn zo diep gezonken dat we het zelfs niet meer openlijk durven toegeven. Is er een beter bewijs dat we echt een verdrukte minderheid zijn?' vroeg de bisschop.

Vooraf in Zuid Egypte, waar radicale moslams enorme macht hebben, vinden veel aanslagen plaats op christenen en hun bezittingen. Om niet de indruk te wekken dat in Egypte religieuze twisten plaatsvinden, worden deze aanslagen door de Egyptische autoriteiten meestal afgedaan als 'familievetes' of 'bloedwraak'. Zelfs al is dat zo, dan is daarmee natuurlijk nog niet gezegd dat de godsdienst daarbij geen rol speelt.

In het alledaagse leven worden christenen door de bevolking vaak om hun geloof achtergesteld. Heel gebruikelijk is dat christelijke studenten lagere cijfers krijgen dan moslams. Topposities in het bedrijfsleven gaan maar zelden naar christenen. De door de Islam beheerste televisie laat vaak islamitische leiders aan het woord die denigrerende opmerkingen maken over het christendom. Christelijke leerlingen moeten op school een enorme dosis islamitisch onderwijs slikken, zonder dat over het christendom iets wordt gedoceerd.

Ook de overheid doet aan deze achterstelling mee. In zijn christelijke weekblad Watani klaagt Anton Seidhom regelmatig over de aanstellingen van topambtenaren, rechters, politiechefs. In die posities zijn christenen zwaar ondervetegenwoordigd. Een ander voorbeeld van discriminerend overheidsbeleid is dat moslams die zich tot het christelijk geloof bekeren, mogen rekenen op strafrechtelijke vervolging. Heel regelmatig zitten jongemannen maandenlang gevangen nadat ze christen werden. Heel gebruikelijk is dat ze in cellen worden gezet bij radicale moslams die om politieke redenen of vanwege terreurdaden zijn opgepakt.

Vervolg van bekeerlingen

De Egyptische wetgeving verbiedt geen 'grensverkeer' tussen de godsdiensten. Er zijn jaarlijks 10.000 christenen die moslim worden. Hen wordt door de overheid geen strobreed in de weg gelegd. Volgens een priester in Cairo wordt in de Egyptische hoofdstad dagelijks een moslim gedoopt. De wetgeving verbiedt dat laatste niet, maar toch treedt de overheid vaak hard op. Dat kan zij doen, op basis van een wet die het veroorzaken van 'sociale onrust' verbiedt. Ook kan de overheid zich beroepen op artikel 98f van het Wetboek van Strafrecht dat het 'minachten van de Islam' verbiedt. Wie zich van de Islam afkeert, toont daarmee zijn minachting, redeneren de rechters.

De overheid voert geen actief vervolgingsbeleid tegen bekeerlingen, maar als moslims een bekeerling aanklagen, komt de overheid in actie. De situatie van deze bekeerlingen lijkt wel wat op de positie van de christenen in het begin van de tweede eeuw in het Romeinse Rijk. 'Christenen moeten niet worden vervolgd tenzij ze worden aangegeven', schreef keizer Trajanus in een brief aan Plinius Junior in 112 A.D.

Versillende westerse ambassades in Cairo spelen een belangrijke rol bij de hulp aan ex-moslims die christen zijn geworden. Ze krijgen visa om naar het westen te vluchten voor de gevaarlijke situatie waarin ze zijn gekomen door hun bekering. Overigens kunnen deze ambassades meestal alleen helpen als de bekeerling nog niet bij de politie bekend is, want in dat laatste geval mogen ze vaak hun land niet verlaten.

De houding van de Egyptische autoriteiten jegens bekeerlingen typeert hun hele houding ten aanzien van de kerk. De Kopten in Egypte worden niet 'verdrukt' in de zin dat de overheid probeert het christelijk geloof uit te roeien zoals indertijd in Oost Europa gebeurde. Toch worden telkens maatregelen genomen die nadelig zijn voor de kerk, als de moslim bevolking daarom vraagt.

De Egyptische overheid staat onder zware kritiek van radicale moslims, omdat ze niet 'islamitisch' genoeg zou regeren. Omdat het er op lijkt dat de regering van Moebarak steeds probeert om radicale kritiek voor te zijn, heeft het er alle schijn van dat de overheid zelf de kerk in zijn vrijheid probeert te beknotten. Sommige verlichte denkers onder de moslims hebben de regering van Moebarak verweten dat ze door dit beleid de anti-christelijke gevoelens in de samenleving juist versterkt. De radicale moslims lijken met hun (dreiging van) agitatie immers hun zin te krijgen.

Geen kerkbouw

De islamitische samenleving van Egypte tolereert de Kopten. Dat doen ook de radicale moslims. Maar de kerkgemeenschap wordt niet toegestaan 'buiten haar oevers te treden'. Ze mag geen rimpeltjes in de maatschappelijke vijver veroorzaken. Dat is zichtbaar in het de facto verbod op bekering, en bijvoorbeeld ook in het verbod op de bouw van nieuwe kerken. Terwijl het aantal christenen jaarlijks met meer dan 100.000 groeit door natuurlijke aanwas, mag het aantal kerken niet groeien. dat wordt door de christenen natuurlijk in toenemende mate 'aan den lijve' ondervonden - men staat steeds knapper opgepropt in het kerkgebouw.

Alleen met speciale permissie van president Moebarak kunnen toch kerken worden gebouwd, of verbouwd, maar die permissie wordt zelden verleend.

Gevolg is dat priesters die een toilet laten aanleggen bij hun kerk, of dominees die het pad voor hun kerk laten verbeteren, regelmatig bij de politie terechtkomen. De christenen van Egypte hebben godsdienstvrijheid, zolang ze maar binnen hun oude kerkmuren blijven.

Een ander voorbeeld van eenzijdig overheidsbeleid is het mediabeleid.

De Koptische Orthodoxe kerk vormt 10 procent van de bevolking, gaf onlangs een minister toe, ondanks 'officiële' cijfers die aan de kerk maar 2,8 procent toedichten. Als 10 procent van de bevolking bij de kerk hoort, waarom wordt dan maar tweemaal per jaar een kerkdienst op televisie uitgezonden, terwijl dagelijks meer dan één gebedsdienst in de moskee op televisie wordt getoond? Het antwoord is duidelijk. De regering wil voorkomen dat het nog meer kritiek oproept van de minderheid van zeer uitgesproken radicale moslims, want de regering weet dat het meer heeft te vrezen van die radicale moslims dan van de kerk.

Christenen als gasten

Dat de kerk binnen haar muren wordt getolereerd door de Egyptische moslims, heeft niet te maken met respect voor de kerkgemeenschap op zich. Veel moslims beschouwen hun tolerantie als een plicht: Behandelde de profeet Mohammed zijn christelijke onderdanen ook niet op deze manier? Weinig moslims hebben oog voor het denigrerende in die benadering van 'christenen als gasten'. De tolerantie als gunst en uit godsdienstig plichtsbef. De kerk in Egypte is dus een minoriteit.

Dat moslims in Egypte weinig bewegingsruimte aan de kerk geven, hangt natuurlijk samen met hun rotsvaste overtuiging dat de Islam de 'volle waarheid' is. De Koran als laatste godsopenbaring maakt alle voorgaande openbaringen onnodig. De profeet Mohammed vertelde zijn volgelingen dat zij 'de beste natie' zijn, en de meeste Egyptenaren beschouwen dat als een feit, niet als een doel. Ze zijn beter dan de christenen.

Deze sterke overtuiging van het eigen gelijk is op zich echter niet de rechtstreekse oorzaak van het gebrek aan tolerantie voor de kerk in Egypte. Belangrijk is, dat de Islam niet alleen sterk overtuigd is van het eigen gelijk, maar dat het bovendien een sterke relatie legt tussen geloof en politiek waarbij weinig ruimte overblijft voor de andersdenkende.

De Islam is 'diin we dunya', godsdienst en wereld, zeggen moslims vaak. Daarmee geven ze aan dat geen onderscheid gemaakt kan worden tussen het bovenaardse en het aardse. Secularisme is zo taboe in de Islam, dat woordvoerders van die gedachte in Egypte op hun tellen moeten passen. Farag Foda, een van de bekendste voorstanders van het secularisme in

Egypte, werd een paar jaar geleden door radicale moslims gedood. Omdat moslims geloven dat hun religie even heldere opdrachten geeft voor het persoonlijk geloofsleven als voor het politieke leven, hebben andersdenkenden in Egypte een groot probleem. Wie maatschappelijk 'uit de toon' valt, stapt daarmee ook automatisch buiten het 'rechtgebaande pad' van de Islam. Het omgekeerde geldt ook. Wie geen moslim is, of wie binnen de Islam 'ketterse' opvattingen heeft, is daarmee ook maatschappelijk een 'buitenbeentje'. In de Egyptische samenleving die door een serie oorlogen en door armoede enorm onder druk staat, is 'eenheid' een hoog ideaal. Maatschappelijke 'buitenbeentjes' worden in zo'n situatie heel makkelijk tot zondebok.

In het hele Middenoosten krijgen de christenen makkelijk het verwijt dat ze een vijfde kolonne zijn van het imperialistische Westen, of erger, voor de zionisten.

Christenen slecht voor Egypte

In weekblad al-Shaab stelde een lezer vorig jaar in een ingezonden brief voor, dat alle kerken moeten worden gesloten. 'Is het een wonder dat het zo slecht gaat met Egypte', vroeg hij. 'In de kerken wordt elke week verkondigd dat God een Zoon heeft, en dat is afgoderij. Geen wonder dat God vertoornd is op Egypte'.

Bijna zonder voorbehoud wordt door de Egyptenaren een relatie gelegd tussen voorspoed en zegen, en tussen tegenspoed en vloek. Veel moslims hebben geen enkel probleem om 'Gods hand in de geschiedenis' te herkennen. Als het slecht gaat met Egypte, moet dat logischerwijs een oorzaak hebben in de toorn van God, menen de meeste islamitische theologen. Radikale moslims geloven dat de enige 'oplossing' voor Egypte de Islam is. 'Slappe' moslims moeten zich aan hun geloof toewijden, en de kerk moet precies de benauwd krappe plaats krijgen die het volgens de middeleeuwse islamitische wetgeving toekomt.

De meeste moslims in Egypte willen niets te maken hebben met geweld tegen christenen. Egyptenaren zijn heel vriendelijke mensen. Wel zijn de meeste moslims overtuigd geraakt van het argument van de Radikalen dat een echt 'islamitisch' beleid nodig is. Niet de tamelijk seculiere regering van Egypte initieert anti-christelijke maatregelen, maar de bevolking zelf vraagt er om.

Dat de regering slechts mondjesmaat aan de wens van de bevolking toegeeft, zorgt ervoor dat president Moebarak waarschijnlijk nog serieus gelooft ook, dat onder zijn bewind de kerk alle vrijheid heeft, en bescher-

ming geniet van de autoriteiten.

En paus Shenouda III geeft aan die overtuiging van Moebarak nog een vriendelijke aai, door te spreken over 'volle godsdienstvrijheid'. Niet omdat de Kerkvorst geen weet heeft van de kloof tussen de wet en de werkelijkheid, maar omdat hij weet dat goede betrekkingen met de overheid wellicht kunnen voorkomen, dat die overheid de leiband rond de hals van de kerk nog strakker aantrekt.

Godsdienstvrijheid in de Chinese Volksrepubliek

Wie de praktijk van godsdienstvrijheid in de Chinese Volksrepubliek – vooral dan de houding tegenover het christendom – wil begrijpen moet eerst en vooral rekening houden met het Chinese nationalisme, het xenophobisme en de invloed die de confucianisten destijds uitoefenden op de traditionele Chinese maatschappij.

Vijandigheid tegenover het christendom in China ontstond reeds ten tijde van en kort na Matteo Ricci toen Shen Que – een toenmalige ondervoorzitter van het Bureau van de Riten van Nanjing – uit achterdocht tegenover de Jezuïeten, in 1616 een aantal petitieën stuurde naar de keizer om de verbanning van de Jezuïeten uit China te eisen. Hij bereikte zijn doel. De Jezuïeten werden uit Nanjing verbannen en voor het eerst verscheen een verzameling 'anti-christelijke' geschriften – 'Poxieji' – die het 'ketterse karakter' van de christelijke leer aanvielen. In 1659 schreef de Confucianist Yang Guangxian zijn beroemd werk 'Budeyi' ('Ik kan niet anders') waarin hij Adam Schall SJ van incompetentie beschuldigde (omwille van het kiezen van een verkeerde dag voor de begrafenis van de zoon van de keizer). Daaruit ontstond een zware vervolging van het christendom in China. Dat document 'Budeyi' heeft tot laat in de 19e eeuw nog de vijandigheid van de Chinese literari gevoed tijdens hun anti-christelijke beweging. Vijandigheid tegenover het 'buitenlandse christendom' bereikte een hoogtepunt in het midden van de 19e eeuw. In 1860 – tijdens de Taiping Rebelle – verscheen het beruchte 'Bixiejishi' ('Rapport over feiten om ketterijen te vermijden') dat, aan de hand van christelijke geschriften de ketterij van het christendom wilde aantonen en het christelijk geloof als een bedreiging tegen het Confucianisme wilde voorstellen. Dit document heeft voor een groot deel de anti-christelijke rellen veroorzaakt die daarop zijn gevolgd. Keizerin Cixi had het bijgevolg in 1890 niet moeilijk om de opstand van de Bokkers, die

zich oorspronkelijk tegen haarzelf en de corrupte Qing Dynastie richtte, tegen de buitenlanders in China te doen keren, vooral dan tegen de christenen en de buitenlandse missionarissen. Als gevolg hiervan werden 2418 buitenlandse missionarissen, Chinese religieuzen, priesters en christenen door de bokkers vermoord.

Vooroordelen binnen een incoherent beleid

Toen Mao Zedong naar de macht begon te streven werd zijn marxistische anti-godsdienstige vijandigheid als vanzelf nog versterkt door de vijandigheid die sedert eeuwen in China al was gegroeid tegen de godsdienst, vooral tegen het christendom. Reeds tijdens de Lange Mars van de Communisten werd dit duidelijk. Edgard Snow noteerde in 1937: 'In Kiangsi voerden de Communisten een uitgebreide 'anti-god propaganda'. Alle tempels, kerken en kerkelijke eigendommen werden tot staats eigendom gemaakt. Monniken, zusters, priesters, dominees en missionarissen werd hun burgerrechten ontnomen...' (E. Snow: Red Star over China, blz. 369-370). Maar anderzijds blijkt dat de Chinese Communistische Partij onder Mao eigenlijk nooit een coherent godsdienst beleid heeft uitgewerkt. In 1926 schreef Mao in zijn verslag over de Boeren Beweging in Hunan: 'De boeren hebben hun afgoden zelf uitgevonden en zijzelf zullen ze te gepaster tijd met eigen hand verwerpen; het is nutteloos dat iemand anders dat prematuur in hun plaats zou doen. Het propaganda beleid van de partij op dit vlak moet gewoon zijn: 'de boog aanspannen zonder te schieten, enkel de beweging aantonen...'. De enige constanten in de houding van alle communistische kaderleden van in het begin waren wel duidelijk: een instinctieve afkeer voor al wat zij als 'superstitie' of 'opium' bestempelden en voor alle buitenlandse missionarissen.

Nadat Mao aan de macht kwam zouden twee structuren een centrale rol spelen in de praktijk van godsdienstvrijheid in de Volksrepubliek het 'Verenigd Front' en het 'Bureau voor Godsdienst Zaken'. In juli 1949 zet Mao zijn opvatting over het Nieuw China uiteen in zijn document 'Over de Democratische Dictatuur van het Volk'. Hij benadrukt daarin de centrale rol van de Partij, maar dan wel binnen de 'Nieuwe Democratie' die – door de hulp van het Verenigd Front – steun verkrijgt van democratische en patriotische groepen uit alle lagen van de bevolking, meer bepaald ook van de godsdiensten. Mao voorziet de tijd wanneer de mensheid het Rijk van de Grote Harmonie zal binnentreden. Dit is in feite een Chinese idee toegevoegd aan de theorie van Marx. Ze is gegroeid uit een traditioneel Chinees ideaal van de 'Universele Harmonie' (Datong). In de 19e eeuw werd

de Taiping Rebelle daardoor reeds geïnspireerd. Ook bij Kang Yuwei en Sun Yat Sen vindt men dit als een centrale idee terug. De structuur van 'Verenigd Front' werd officieel erkend door De Chinese Politieke Raadgevende Volks Conferentie en in haar 'Gemeenschappelijk Programma', aanvaard in september 1949 toen de Volksrepubliek werd afgekondigd. Zijn voornaamste functie bestond erin: een brugfunctie te vervullen tussen de Communistische Partij – die de macht in handen zou houden – en de acht andere 'niet-communistische partijen' die in China bestonden, zowel als andere 'interesse groepen', waaronder de verschillende godsdiensten. Het 'Verenigd Front' moest het contact met de Chinese burgers – niet-leden van de Partij – verzekeren; hun stem laten horen, maar in feite vooral hen doen marcheren in de lijn die door de Partij werd bepaald.

Het afgekondigde 'Gemeenschappelijk Programma' waarborgde in zijn artikel 5 verschillende rechten van de burgers, waaronder ook de vrijheid van godsdienst. Dit was de eerste formele verklaring dat gelovigen een rechtserkende plaats hebben in het nieuwe China. Dit werd nadien herhaald in de Constituties van de Chinese Volksrepubliek van 1954, waarvan artikel 88 stelt: 'Elke burger van de Volksrepubliek China heeft vrijheid van godsdienstig geloof.'

Het Bureau voor Godsdienst Zaken en de Chinese Katholieke Patriottische Vereniging

In januari 1951 werd door dezelfde Politieke Raadgevende Volks Conferentie het 'Bureau voor Godsdienst Zaken' opgericht als afdeling van het 'Verenigd Front'. Het hoort onder de Staats Raad van het Nationaal Volks congres en dient als politiek instrument in handen van de Partij om religieuze zaken te controleren. Vanaf 1954 werden afdelingen opgericht in alle provincies en grote steden; nadien ook speciaal in bepaalde districten met een zeer godsdienstige bevolking en met veel godsdienstige activiteiten. Men onderscheidt binnen dat Bureau speciale afdelingen voor elk van de voorname godsdiensten: Boeddhisme, Daoïsme, Islam, Protestantisme, Katholicisme.

Voor elk van die godsdiensten werden er tijdens de jaren '50 'Patriottische Verenigingen' opgericht. Zo kon het Bureau voor Godsdienst Zaken rechtstreeks beroep doen op leden van de respectieve godsdiensten om met het Bureau en het Verenigd Front te collaboreren en alle gelovigen van hun godsdienst tot samenwerking te ronselen. Tijdens een Nationale Katholieke Conferentie met 241 katholieke leiders op 17 juni 1947 werd zo ook de 'Chinese Katholieke Patriottische Vereniging' opgericht. Niettegenstaande

de scherpe kritiek die tijdens die Conferentie tegen het Vaticaan werd geuit, was het duidelijk de bedoeling van de deelnemers – cf. de toespraak van Mgr. Pi Shushe, bisschop van Shenyang – om de eenheid met Rome nog te bewaren. Nadien echter, tijdens de opvolging van dit congres op de verschillende provinciale niveaus, werd de eenheid met Rome weggelaten. Dit gebeurde wellicht onder invloed van de 'Anti-rechts Beweging'. Het evolueerde tot een Breuk met Rome toen op 18 en 19 maart 1958 Mgr. Dong Guangqing en Mgr. Yan Wenhua in Wuhan zonder toestemming van Rome tot bisschop werden gewijd.

Mgr. Gong Pingmei – bisschop van Shanghai – had al eerder alle samenwerking met de Partij geweigerd. Hij en veel van zijn medewerkers waren al gearresteerd. De bisschopswijding van maart 1958 werd het formele breekpunt dat ook de Chinese Katholieke Kerk intern in tweeën splitste. Tot vandaag toe blijft ze intern verdeeld in twee groepen: de 'officieel niet-erkende kerkgroep' – meestal de 'Ondergrondse' genoemd – die alle collaboratie met de Partij weigert; en de 'officieel erkende kerkgroep' – meestal 'Patriottische Kerkgroep' genoemd – die via de Patriottische Vereniging, het Bureau voor Godsdienst Zaken en het Verenigd Front samenwerkt met het regime. De Volksrepubliek bleef jaren lang ontoegankelijk. Vandaar dat men ook te raden had naar de ware motivaties van de 'officiële kerkgroep', die hen tot samenwerking met het regime bewogen. Ook binnen China zelf was er geen communicatie tussen beide kerk-groepen. Daaruit bleven jaren lang misverstanden groeien, tussen de twee groepen onderling, zowel als met Rome.

De rol van de politie en de Rode Gardes tijdens de Culturele Revolutie

Mao had wel het Verenigd Front en het Bureau voor Religieuze Zaken opgericht, enerzijds om heel de natie in de lijn van de partij te doen marcheren; maar toch ook – althans in principe – om de opinies van het volk via die structuren aan bod te laten komen. Het totalitaire systeem liet af en toe toch een zekere vorm van consultatie en medezegging toe. Binnen de limieten van vereiste 'politieke consensus' was een 'democratische consultatie' en zelfs een zekere vorm van kritiek mogelijk. Maar er is altijd spanning gebleven tussen een bepaalde groep in de Partij die vond dat dit 'Verenigd Front' helemaal niet nodig was, en het Front zelf. Dat bleek ook uit de feiten. Vanaf 1956 was het dan weer de politie die voor een tijd de controle over de religieuze zaken overnam. Daardoor werd de autoriteit van het Bureau voor Godsdienst Zaken weer beknot. Het kwam erop neer dat

de Communistische Partij zijn Dienst voor Religieuze Zaken of het Verenigd Front slechts krediet verleende naar gelang dit paste in het beleid van dat ogenblik. De Chinese Communistische Partij – of althans de meest invloedrijke groep ervan – voelde geen enkele noodzaak om zich te verantwoorden voor haar beleid tegenover het volk. Het 'Verenigd Front Departement' werd gebruikt als een politiek instrument; een agent waardoor de Partij uiteindelijk alle controle uitoefende, ook op de groepen die buiten de Partij stonden. Tijdens heel de periode van de Culturele Revolutie – 1966-1976 – werd het Verenigd Front totaal genegeerd. Toen gingen de Partij en de door haar losgelaten Rode Gardes eenzijdig hun gang met alle desastreuze gevolgen vandien. Het werden tien jaar van regelrechte godsdienstvervolging. Kerken, moskeeën, tempels werden vernietigd of het doel van aanslagen. Monniken, dominees, amams, priesters werden gearresteerd en veroordeeld, enz. Er was zelfs geen schijn meer van wat in de Constituties officieel als vrijheid van godsdienst aan de burger werd toegekend.

Na 1978: Godsdienstvrijheid op zijn Chinees

In 1976 is Mao gestorven. Na een korte overgangperiode onder Hua Guofeng nam Deng Xiaoping de macht in handen. 1978 betekende de opening van China tegenover de buitenwereld. Officieel bleef men zweren bij het Marxisme maar in feite begon men aan economische hervormingen. Men prakticeerde 'perestroika (economische hervorming) avant la lettre' maar tevens belette men alle 'glasnost' (democratische hervorming). Ook op godsdienstig vlak is dit een keerpunt. Men beschuldigde officieel de 'Bende van Vier' van alle baldadigheden van de Culturele Revolutie. Zij werden meteen de zondebokken die de schuld droegen voor de poging tot het vernietigen van alle godsdiensten in China. Sedert 1978 werden in China tempels, kerken en moskeeën heropend. Kerkelijke eigendommen die geconfisqueerd werden, of bezet werden door andere eenheden moesten worden teruggegeven. Men bekende officieel dat het fout geweest was de vrijheid van godsdienst te ontnemen aan de burgers. Het religieuze leven bloeit sedert dan weer op. Gelovige burgers overwonnen geleidelijk aan hun schrik en begonnen weer naar hun tempels, moskeeën en kerken te gaan. China erkende officieel vijf grote godsdiensten als niet-superstitieus, omdat zij een eigen filosofie en leer hebben als basis, en ook gestructureerd zijn met eigen wetcode, enz. Dit zijn: Boeddhisme, Daoïsme, Islam, Katholicisme en Protestantisme. In 1982 werd het principe van vrijheid van godsdienst weer in de nieuwe Constituties opgenomen; en in 1984 verklaarde Zhao Fusan, vice-directeur van de Academie van Sociale Wetenschappen tijdens het Volkscongres voor Politieke Consultatie, dat godsdienst niet

meer als 'opium voor het volk' mag worden bestempeld.

Dit alles betekent echter nog niet dat er nu volledige godsdienstvrijheid heerst in China, in de zin zoals westerlingen dit verstaan. 'Perestroika ja, Glasnost neen'. Dus geen democratische vrijheden. Aan 'mensenrechten' en 'godsdienstvrijheid' geven zij een eigen 'Chinese betekenis' die enkel in China van toepassing is. Volgens onze normen blijft Chinese godsdienstvrijheid duidelijk begrensd.

Document Nr. 19:

De veruit meest volledige poging vanwege de Chinese autoriteiten om het probleem van godsdienstvrijheid te behandelen vinden wij in het 'Document 19', uitgevaardigd door het Centraal Comité van de Chinese Communistische Partij in maart 1982, en substantieel herdrukt in het Chinese tijdschrift Red Flag, nr. 12, 16 juni 1982, onder de titel: 'Basisstandpunt en politiek betreffende het religieus probleem tijdens de socialistische periode van ons land'. Dit document draagt het stempel en de zegen van Deng Xiaoping's pragmatisme. Men noemt het officieel 'Document 19'. De grenzen van de Chinese godsdienstvrijheid – of de 'eigen Chinese karakteristieken' ervan – kan men het best aan de hand van dit document begrijpen. Sommige elementen ervan bevestigen opnieuw het bestaande beleid, andere zijn aanpassingen aan de tijd na de Culturele Revolutie en zijn een uitdrukking van een groeiende openheid.

1) *De staat China belijdt het marxisme met zijn materialistisch atheïsme en strijdt tegen de godsdienst*

In de preambula van de nieuwe Chinese Constitutie (1982) staat: '... de verschillende bevolkingsgroepen van China worden geleid door de Chinese Communistische Partij (CCP) en volgen de richtlijnen van het Marxisme-Leninisme en de Mao Zedong-gedachten'. De officiële godsdienstvisie blijft die van Marx en Lenin.

2) *De Partij wil niet met administratieve maatregelen of geweld de godsdienst afschaffen*

Dit zou immers het verkeerde effect hebben, zoals de Culturele Revolutie duidelijk heeft bewezen. Juist onder deze vervolging zijn de christenen vuriger en talrijker geworden. De regering wil het daarom pragmatisch en langzaam aan doen.

'De enige juiste weg om het godsdienstig probleem op te lossen is dat wij onder vooropstelling van de bescherming van de godsdienstvrijheid, opti-

maal de socialistische economie, cultuur, wetenschap en technologie ontwikkelen en de socialistische materiële en spirituele beschaving verwezenlijken om aldus gradueel de sociale oorzaken uit te schakelen die godsdiensten hebben doen ontstaan. Dan zullen de meeste burgers van ons land bekwaam zijn om bewust een wetenschappelijke houding over de wereld en het leven aan te nemen en zullen ze niet meer de behoefte gevoelen om te zoeken naar spiritueel voedsel in de schimmenwereld van de goden... Slechts wanneer deze tijden aangebroken zijn, zullen uiteindelijk de diverse godsdienstige uitingen verdwijnen. Heel onze partij moet er, generatie na generatie, naar streven om dit schitterend doel te bereiken'.

3) *Alle Godsdiensten blijven onder de leiding van Partij en Regering*

Zij worden georganiseerd in 'patriottische vereniging' onder de controle van Partij en regering. Wanneer deze organisaties zitting houden zijn er altijd vertegenwoordigers bij van het 'Bureau voor Religieuze Zaken' van de regering, en van de 'Afdeling van het Eenheidsfront van het Centraal Partij Comité', om erover te waken dat de directieven van de Partij en regering nagestreefd worden.

4) *Studie over godsdienst mag enkel geschieden vanuit marxistische standpunt*

'We moeten er nadrukkelijk op wijzen dat het gebruik van marxistische standpunten en methoden om vormingswerk te verrichten over religieuze problemen een belangrijk deel uitmaakt van het studiewerk van de Partij. Het idealisme (met inbegrip van het theïsme) bekritisieren met behulp van de marxistische filosofie en de volksmassa opvoeden in de wetenschappelijke wereldvisie (met inbegrip van het marxisme) zijn een belangrijke taak van de Partij op het theoretisch en propaganda-front'.

In onze optiek kan het standpunt van een vorser alleen maar objectiviteit en eerlijkheid zijn. Onderzoek over godsdienst in China echter mag enkel maar vanuit het marxistisch standpunt gebeuren – i.e. zijn onderzoek mag de marxistische ideologie niet tegenspreken – waardoor het onderzoek eenzijdig gebeurt en een vertekend beeld brengt van de werkelijkheid.

5) *Aan partijleden en leden van de Jeugdliga is het verboden een godsdienst te belijden*

'Bij het bepalen en uitvoeren van de politiek van godsdienstvrijheid bedoelt onze Partij niet, dat de partijleden naar believen in godsdienst mogen geloven. De politiek van godsdienstvrijheid van de Partij is alleen bestemd voor gewone burgers en niet voor leden van de Partij. Een partijlid is lid van een marxistische politieke partij en verschilt daardoor van de gewone burgers. Daarom moet hij zeker een marxist zijn en niet een theïst. Onze Partij heeft herhaaldelijk en klaar bepaald, dat de leden van de Communistische Partij niet in een godsdienst mogen geloven of deelnemen aan

religieuze activiteiten. Een partijlid die een godsdienstig geloof belijdt, deelneemt aan religieuze activiteiten en weigert zijn leven te beteren moet aangespoord worden de Partij te verlaten. Deze bepaling is helemaal terecht. De Partij, in haar geheel, moet vastberaden voortgaan ze in de toekomst door te voeren.' (Doc. 19, sectie 9)

6) *Medewerkers worden beloond, wie niet meewerkt wordt gestraft*

Leiders van de religieuze collaborerende 'patriottische verenigingen' worden in de media aangeduid met titels als 'prominente figuren', die door de staat geprezen worden. Daarentegen zijn er gelovigen die, om reden van gewetensbezwaren, zich afzijdig houden van de 'religieuze patriottische verenigingen'. Zij worden in de officiële pers als 'reactionairen' bestempeld, eventueel gestraft:

'We moeten volgens de wet de misdadigers en contra-revolutionairen, die onder de dekmantel van godsdienst ageren, streng bestraffen. De professionele religieuze werkers die vrijgelaten werden uit de gevangenis en die voortgaan met sabotage-activiteiten te bedrijven moeten zo streng mogelijk volgens de wet gestraft worden.'

Een dagblad schreef: 'Al onze leden van de Communistische Partij en de Jeugdliga moeten zich verenigen met de patriottische personaliteiten in religieuze kringen en moeten de reactionairen, die onder de dekmantel van godsdienst illegale en splitsing veroorzakende activiteiten bedrijven, hard treffen.' (Fujian Ribao, 23 okt. 1981)

Een gevolg van deze bepaling is dat alle bezoekers aan China alleen contact mogen opnemen met leiders en vertegenwoordigers van de 'religieuze patriottische verenigingen', niet met leden van de 'niet-officiële kerkgroep' bijvoorbeeld. Alle aanvragen om christenen te ontmoeten die niet tot deze verenigingen behoren, werden tot nog toe systematisch geweigerd. Dit was het geval, o.a. met de bezoekende kardinalen König (Wien, 1979), Etchegaray (Marseille, 1978), Jaime Sin (Manila, 1986), John Wu (Hongkong, 1985), Moeder Teresa van Calcutta (1992) en verschillende kerkelijke delegaties uit India en landen van Z.O. Azië.

7) *Geloof belijden enkel binnen het kerkgebouw; niet erbuiten*

Godsdienst in China blijft een privézaak en mag slechts uitsluitend beoefend worden in de daartoe voorziene plaatsen die bestuurd worden door de officieel erkende 'religieuze patriottische verenigingen'. Alleen in de kerken – tempels, moskeeën, seminaries, enz. – mag men prediken, catechese geven of religieuze activiteiten toelaten; niet erbuiten. Buiten de kerk mag echter wel het atheïsme gepropageerd worden. Dit laatste gebeurt door de

algemene atheïstische propaganda in de media (vooral in de pers) en in de scholen. Er wordt wel beklemtoond dat het er niet om gaat personen aan te vallen, maar alleen hun religieuze visie.

8) *Geen inmenging in de godsdiensten vanuit het buitenland*

Alle godsdiensten moeten onafhankelijk zijn van elke controle en inmenging van het buitenland. Voor alle godsdiensten in China geldt de grondregel van de 'Drie-Zelf': zelfbedruiping (op financieel gebied), zelfverspreiding (alleen Chinezen mogen de godsdienst verspreiden, dus geen missionarissen van buiten China) en zelfbestuur (alleen Chinezen mogen de Kerk in China besturen).

Die onafhankelijkheid van bestuur wordt nadrukkelijk gestipuleerd in de laatste paragraaf van artikel 36 van de nieuwe constitutie die handelt over godsdienstvrijheid. 'Religieuze aangelegenheden mogen niet door machten uit het buitenland gecontroleerd worden'. Algemeen wordt aangenomen dat deze paragraaf speciaal bedoeld is voor de Katholieke Kerk.

Het sleutelwoord van het conflict is: autoriteit. De Chinese Volksrepubliek verdraagt moeilijk, dat een georganiseerde religieuze gemeenschap als de Katholieke Kerk religieus gezag uitoefent op een groep burgers van haar land; dit in tegenstelling met andere landen in de wereld – ook Azië – waar dit religieus gezag als een binnenkerkelijke aangelegenheid aanvaard wordt. De Chinese Volksrepubliek daarentegen – zoals trouwens keizer Qianlong 300 jaar geleden al – beschouwt paus en Vaticaan als een bedreiging voor haar gezag en soevereiniteit. Er is wel dit nieuwe element: sedert de jaren '80 worden stapsgewijs meer en meer contacten met andere lokale kerken toegelaten. Men zegt officieel dat men niet gekant is tegen betrekkingen op voet van gelijkheid met andere buitenlandse lokale kerken.

Decreten nrs. 144 en 145 van de Staatsraad

Op 31 januari 1994 kondigde Li Peng twee nieuwe decreten af: nr. 144: 'Regels voor de godsdienstige activiteiten van buitenlanders op het grondgebied van de volksrepubliek China' en nr. 145 'Reglement op de gebouwen bestemd voor godsdienstige activiteiten'.

Decreet 144 wil de godsdienstvrijheid van buitenlanders in China verzekeren. Zij mogen vriendschapsbetrekkingen hebben met Chinese godsdienstige organisaties. Zij mogen uitgenodigd worden naar, en ook deelnemen aan godsdienstige activiteiten. Daarbij mogen ze zelfs, indien ze door de

daartoe gerechtigde organisatie in China uitgenodigd zijn, les geven over hun godsdienst (bijv. in seminaries). Zij mogen daarvoor ook religieuze lectuur meebrengen doch enkel voor eigen gebruik. Zij mogen echter niet rechtstreeks aan verkondiging doen. Indien zij deze regels overtreden zullen zij gestraft worden.

Decreet 145 bepaalt de activiteiten die in godsdienstige gebouwen in China mogen worden gehouden en hoe die gebouwen moeten worden beheerd. Het decreet bepaalt wat onder een 'godsdienstig gebouw' wordt verstaan en hoe dit officieel moet worden geregistreerd en beheerd. Welke handel in religieuze artikelen mag aan de godsdiensten wordt toegestaan. Welke verschillende niveaus van de volksregering hebben het recht en de plicht over dit alles te waken?

Chinese godsdienstvrijheid nu

Meer openheid. Maar de vrijheid van godsdienst wordt niet overal toegepast

Officieel is kerkvervolgning in China wel geëindigd met de Culturele Revolutie. Na 1978 werden reeds ongeveer 4000 Katholieke kerkjes geopend (of heropend). Er bestaan wel een 15-tal Groot Seminaries met in totaal 900 seminaristen die zich op het priesterschap voorbereiden. Nog een groter aantal zuster noviciaten werd geopend. Daarnaast neemt de Chinese Kerk nu stappen om ook op het sociale vlak actief te worden. China is echter zo enorm uitgestrekt dat geen enkele bewering geldig is voor heel het land.

Op veel plaatsen in China wordt de Kerk – de Protestantse maar vooral de Katholieke – nog regelmatig lastig gevallen door over-ijverige, bevooroordeelde kaderleden die de algemene trend van versoepeling die toch overal in China duidelijk merkbaar is, nog niet willen volgen. Tegen dit feit werd reeds door Chinese religieuze leiders protest aangetekend. Beambten van het Verenigd Front bekenden dat dit zo is. De toepassing van de officiële godsdienstpolitiek hangt veel af van de instelling van de lokale kaderleden. Er zijn gebieden waar die zeer streng optreden tegen de 'niet officiële kerkgroepen', die zowel bij Protestanten als Katholieken bestaan. Op andere plaatsen echter kan het gebeuren dat de lokale kaderleden oogluikend de activiteiten toelaten van gelovigen die niet aangesloten zijn bij de Patriottische Vereniging. In sommige provincies kreeg de 'Officiële Kerkgroep' al wat gemakkelijker haar kerkgebouwen terug; in andere provincies echter verloopt dit zeer moeilijk. Dikwijls moeten er processen aangespannen worden, die jaren duren en uiteindelijk moet de Kerk dan nog grote sommen geld neertellen om de eigen gebouwen – dikwijls in belabberde staat – terug te krijgen.

De officiële houding blijft godsdienst-ovriendelijk

De Hongkong Standard van 5 oktober 1994 rapporteerde een verslag van het 'Hongkong Chinese Church Research Centre', volgens hetwelke het Nationale Bureau voor Godsdienst Zaken 2000 fax-machines heeft verschaft aan zijn burelen over heel het land '... to put communication technology to work as a means of maintaining its grip on power'. De bedoeling is dat alle informatie van de basis onmiddellijk naar de top kan worden doorgezonden om – in de woorden van een topleider van het Bureau – 'alle onrust in de kiem te smoren'. 'Dit zou de lokale autoriteiten toelaten religieuze activiteiten van dichterbij te volgen en efficiënt te controleren', zei het verslag; en het vervolgt: 'Bijvoorbeeld, wanneer een kaderlid op het niveau van een dorp een rondreizende evangelist kan pakken en van hem/haar informatie kan loswringen over christenen in een ander dorp en deze informatie kan doorsturen naar het Bureau van Godsdienst Zaken, dan kan hierdoor wellicht een niet-officiële kerkbijeenkomst worden opgebroken.'

De 'niet-officiële kerkgroepen' blijven de zondebok

De al of niet erkenning van het gezag van de Paus blijft tot op heden het zere punt voor de Chinese autoriteiten. Het blijft ook het breekpunt dat oorzaak is van de verdeeldheid tussen de christenen van de 'Niet-officiële Kerkgroep', en die van de 'Officiële Kerkgroep'. Aan de niet-officiële – de ondergrondse – wordt immers het recht ontzegd gebruik te maken van de kerkgebouwen. Hun godsdienstige activiteiten worden als illegaal bestempeld en zijn dus strafbaar. Vandaar de berichten in de dagbladen over bisschoppen en priesters die worden gearresteerd en in het gevang gestopt; soms zelfs nog gefolterd.

Ook de 'Officiële (Katholieke) Kerkgroep' erkent Rome

Omwille van die hogergenoemde – door Rome niet erkende – bisschops-wijdingen, gevolgd door jarenlange scherpe kritiek tegen de Heilige Stoel van de kant van de beambten van de Chinese Patriottische Vereniging, heeft men buiten China jaren lang gedacht dat de 'Officiële Kerkgroep' afgescheurd was van de Universele Katholieke Kerk en van Rome. Ook nu spreken officiële documenten nog altijd over de 'Autonome Chinese Katholieke Kerk'. Zij blijven zo verwarring scheppen binnen hun eigen kerkgemeenschappen over wat nu eigenlijk het standpunt is, wat betreft de eenheid met de Paus en met de Universele Kerk.

Sedert 1980, echter, zijn een aantal priesters uit het buitenland regelmatig in China op bezoek geweest. Door hun persoonlijke contacten met de

bisschoppen en priesters uit die officiële kerkgroep is ondertussen duidelijk geworden dat deze wel 'collaboreren met het regime', maar dat zij dit doen om de Chinese Kerk te redden en om zo ook hun kerkgebouwen te kunnen terugkrijgen; maar zij bleven tevens ook trouw aan Rome. Sedert een vijftal jaren wordt publiek ook voor de Paus gebeden in de Kerk en spreekt men openlijk over hem. Slechts over een zeer klein aantal bisschoppen, priesters en gelovigen bestaat twijfel op dat gebied. Nog tijdens het recente bezoek van Kardinaal Wu uit Hongkong – in november 1994 – verklaarde Mgr. Li Du'an, de officiële bisschop van de stad Xi'an, dat de Chinese katholieken allemaal trouw gebleven zijn aan hun geloof en ook aan de Paus.

De historisch gegroeide vooroordelen zullen nog lang blijven bestaan

Toch is de twijfel nog niet helemaal uit de lucht. In officiële documenten wordt nog steeds geschreven over de 'Autonome Chinese Katholieke Kerk', wat dan de Chinese gelovigen zelf weer in verwarring brengt en de steeds scherpe onderlinge verdeeldheid tussen de ondergrondse en de officiële groepen weer aanscherpt. Daarbij wordt tijdens officiële bisschopswijdingen publiek aan de wijdeling gevraagd of hij een benoeming heeft vanwege de Heilige Stoel. Slechts als hij 'neen' antwoordt zegt de hoofdconsecrator... 'namens de Chinese Bisschoppen Conferentie benoem ik U tot bisschop van het bisdom...' De strijd over de autoriteit gaat dus blijkbaar voort, zelfs tot op het 'liturgische front'... Ook al zouden in China mettertijd geleidelijk aan de marxistische vooroordelen tegenover het christendom verdwijnen, dan blijven er wellicht nog de resten van de eeuwenoude vooroordelen die groeiden vanuit de eigen Chinese geschiedenis. Die eeuwenoude vooroordelen te overstijgen zal wellicht nog generaties vergen.

Jeroom Heyndrickx is Scheutist. Hij werd in 1956 tot priester gewijd en vertrok in 1957 als missionaris naar Taiwan. Hij studeerde van 1964-66 in Parijs pedagogie en pastoraal-theologie. Daarna haalde hij een M.A. in pedagogie in Chicago. Terug in Taiwan richtte hij daar het Taiwan Pastoraal Centrum op voor de vor-

ming van leken. Van 1974-1981 was hij in Rome vicariegeneeraal van de congregatie van Scheut. Hij richtte in 1982 de F. Verbieststichting op aan de universiteit van Leuven om de uitwisseling met China te bevorderen. Hij is directeur van deze stichting.

Religieuze verdraagzaamheid in Latijns Amerika

De cultuur van de regio, die vandaag als Latijns Amerika bekend staat, is onder de druk van een totalitaire wereldbeschouwing tot stand gekomen. De Spaanse en Portugese veroveraars beschouwden ideologische eenheid als eerste voorwaarde om in de pas ontdekte gebieden hun macht te kunnen vestigen en handhaven. Vooral Spanje, dat immers zijn eigen nationale eenwording op een verscheidenheid van godsdiensten en ideologieën had bevochten, meende zijn macht overzee met behulp van een fijnmazig netwerk van politieke en religieuze controle te moeten opleggen.¹

De grondslag voor zulke totalitaire aanspraken werd gelegd door het patronaatsrecht, dat aan de Kroon naast wereldlijke ook geestelijke bevoegdheden toekende. De patronaatskerk werd in allerlei opzichten de verlengde arm van de koloniale staatsmacht. Zuiverheid des geloofs en loyaliteit aan de koloniale overheid lagen heel dicht naast elkaar. Over beide waakte de Inquisitie, die als zelfstandig tribunaal in Mexico (1570), in Lima (1571) en in Cartagena (1610) werd opgericht, terwijl elders ook de bisschoppen inquisitoriale functies konden uitoefenen. Op de schepen die nieuwkomers uit Europa aanvoerden reisde dikwijls een monnik mee, die de opdracht had, de religieuze gedragingen van zijn medereizigers te observeren en hen onder omstandigheden na aankomst in de kolonie bij de overheid aan te geven. Tot de slachtoffers behoorden joden en moslims, die zich slechts formeel en onder dwang tot het christendom bekeerd hadden, alsook protestanten die onder Britse of Hollandse vlag naar de West waren gereisd.²

De ideeën van de Verlichting legden de bijl aan de wortel van deze geïnstitueerde onverdraagzaamheid. Zij bereikten de koloniën met de boeken, die door universiteiten en seminaries werden aangekocht, en met de jonge intelligentsia, die voor studie tijdelijk in Europa had vertoefd. Daarbij is aan te tekenen dat de Verlichting in de koloniën niet meer dan selectief werd overgenomen. Terwijl bijvoorbeeld het beginsel van de samenleving als *contrat social* en van de daaruit voortvloeiende volkssoevereiniteit in brede kringen doordrong, was er weinig ontvankelijkheid voor de scherpe godsdienstkritiek van een denker als Voltaire. Het katholieke godsbegrip bleef in het algemeen onweersproken. Censuur en Inquisitie vermochten tegen de invloed van de Verlichting weinig uit te richten. In de Spaanse koloniën kwam het voor, dat beurtelings Franse en Engelse boeken geconfiskeerd werden, afhankelijk van de vraag, met welk land Spanje op dat moment op voet van oorlog verkeerde. Maar gedachten kon men niet tegenhouden.³

De onafhankelijkheidsbeweging, die mede door de ideeën van de Verlichting was geïnspireerd, leidde tot de vorming van nationale staten, waarin conservatieven en liberalen elkaar de macht betwistten. De eerstgenoemden stonden in beginsel positief tegenover het cultuurpatroon, dat in de koloniale periode was gevestigd. Voor de liberalen evenwel stond het Spaans-Portugese erfgoed gelijk met obscurantisme, gewetensdwang en tirannie. Daartegenover stelden zij het angelsaksisch cultuurpatroon ten voorbeeld, met waarden als persoonlijke keuzevrijheid, individuele verantwoordelijkheid en democratie.⁴

Maar het kostte hun wel moeite, tegen de stroom van de historie op te roeien. Want niet alleen bleken waarden, die zich elders in de wereld in de loop van eeuwen ontwikkeld hadden, slecht aan te sluiten bij de verwachtingen en vermogens van Latijns-Amerikaanse volken; ook schulde er in het hart van vele liberalen nog een verborgen potentiaat, zodat zij hun tegenstanders gewoonlijk bestreden met de middelen, die zij in theorie verfoeiden. 'Meer dan honderd jaar hebben geweldenaars over ons geregeerd, die de taal van de vrijheid bezigden', zo schrijft de Mexicaan Octavio Paz.⁵

De geschiedenis van de Latijns-Amerikaanse constituties laat bepaalde momenten uit de strijd om verdraagzaamheid oplichten. In 1819 vaardigde in Argentinië de federalistische constituant, waarin negen geestelijken zitting hadden, een grondwet uit die zonder meer gewetensvrijheid garandeerde. De centralistische constituant van 1826 bewoog zich in dezelfde lijn. De Uruguayaanse grondwet van 1830 verklaarde weliswaar de rooms-katholieke godsdienst tot staatsgodsdienst, maar zonder daarbij de moge-

lijkheid van andere geloofsovertuigingen uit te sluiten. In Mexico kwam het in 1857, onder de radicaal-liberale president Benito Juárez, tot de uitvaardiging van een grondwet die het rooms-katholicisme niet langer als staatsgodsdienst vermeldde, wél echter de vrijheid van geweten en de daaruit voortvloeiende vrijheid van eredienst. De daarop aansluitende hervormingswetten van 1859 bewerkten scheiding van Kerk en Staat, secularisatie van de begraafplaatsen en een verbod op publieke kerkelijke manifestaties. Costa Rica was in 1860 de eerste van de Middenamerikaanse staten, die het recht op vrijheid van eredienst in zijn grondwet opnam.⁶

Wat het patronaatsrecht betreft liepen de standpunten van conservatieven en liberalen niet zo ver uiteen. Beiden waren van mening, dat de vroegere rechten van de Spaanse koningen automatisch op de nieuwe staten, en die van de Portugese koningen op de keizer van Brazilië overgingen. Het verschil was dat de conservatieven de kerkelijke invloed goeddeels wilden handhaven en de liberalen haar wilden beknotten. Het Vaticaan heeft in de loop van de 19e eeuw in het sluiten van concordaten met de Latijns-Amerikaanse regeringen veel energie gestoken met twijfelachtig rendement: want de poging, het rooms-katholicisme een zo gunstig mogelijke rechtspositie te verschaffen, riep in liberale kringen voortdurend irritatie op.⁷

De Vrijmetselarij, een van de vormen waarin men overal in de regio liberale sympathieën tot uiting kon brengen, leidde in Brazilië in 1872-1875 tot een groot conflict tussen Kerk en Staat. Twee bisschoppen uit het Noorden des lands, Vital Maria Gonçalves de Oliveira en Antônio de Macedo Costa, verklaarden in overeenstemming met recente pauselijke encyclieken de Vrijmetselarij voor onverenigbaar met het katholiek geloof. Maar de keizerlijke regering had van haar patronaatsrecht in die zin gebruik gemaakt, dat zij de publikatie van de encyclieken in Brazilië had tegengehouden. Dat de beide bisschoppen in strijd met de Braziliaanse rechtsorde probeerden, aan de pauselijke instructie gevolg te geven, kwam hun te staan op een veroordeling tot vier jaar dwangarbeid. Alleen de scheiding van Kerk en Staat, die in 1890, luttele maanden na de val van het keizerrijk, werd voltrokken, voorkwam dat de beide machten elkaar ooit weer in een dergelijke wurggreep konden nemen.⁸

Protestantse immigratie en protestantse zendingsarbeid in Latijns Amerika versterkten op hun eigen wijze de strijd om de verdraagzaamheid. Het begon er mee, dat de Britse Kroon in de jaren na de Onafhankelijkheid voor haar onderdanen en voor andere buitenlandse ingezetenen het recht beoogde, protestantse kerkdiensten te houden. In Brazilië en in de La-Platalanden moest voor protestantse immigranten, die om economische redenen

hoogst welkom waren, een zeker minimum aan religieuze tolerantie worden ingeruimd.

Het recht op eigen kerkruimte, een burgerlijk bevolkingsregister, begraafplaatsen voor niet-rooms-katholieken: het waren rechten die een voor een in ieder land van het continent bevochten moesten worden. De protestanten gingen daarbij de weg, die hun door de liberalen ten dele al geëffend was.⁹

Dat brengt ons bij een van de fundamentele vragen van het vroege zendingsprotestantisme. Wat waren de motieven, die sommige Latijns-Amerikanen het nieuwe geloof deden aannemen? Met name in Mexico en in Brazilië is er een duidelijk aantoonbare samenhang tussen het anticlericalisme van liberalen en vrijmetselaars en de eerste overgangen tot het protestantisme. Toen in de jaren 1872-1874 methodisten, presbyterianen en congregationalisten uit de Verenigde Staten hun propaganda in Mexico begonnen, troffen zij er tientallen religieuze genootschappen aan die het radicale liberalisme van Juárez en van zijn opvolger Sebastián Lerdo de Tejada aanhingen, in een los verband tot elkaar stonden en georganiseerd waren naar het model van de vrijmetselaarsloges.¹⁰

De meeste van deze genootschappen accepteerden moeiteloos het protestantisme. Zij ontwikkelden een eenvoudig, ondogmatisch geloof en hielden zich aan enkele praktische leefregels, zoals de onthouding van tabak, alcohol en kansspelen en de inachtneming van huwelijkstrouw. Tijdens de lange regeringsperiode van de 'conservatieve liberaal' Porfirio Díaz (1877-1911) zetten de protestanten zich in voor herstel van de democratie volgens de grondwet van 1859, en tégen de terugkeer van de katholieke kerk in het openbare leven. In Brazilië speelden de protestanten als partners van liberalen en vrijmetselaars onder andere een rol bij de afschaffing van de slavernij (1888) en bij de uitroeping van de republiek (1889).¹¹

De relatie van protestanten en rooms-katholieken in Latijns Amerika heeft een lange geschiedenis van wederzijdse onverdraagzaamheid. Aanvankelijk waren er protestanten die geloofden in de mogelijkheid, dat het catholicisme zich van binnenuit zou vernieuwen. Dat was bijvoorbeeld de overtuiging van James Thomson, de agent van het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap, die van 1818-1825 Argentinië en de Andeslanden en in latere jaren ook Mexico bereisde. Hij ging er van uit dat de Bijbel zijn werk zou doen en bekommerde zich niet om katholiek of protestant. Maar degenen die in enig land van Latijns Amerika een protestantse gemeenschap trachtten te vormen werden door de clerus al spoedig als handlangers van de duivel beschouwd en dienovereenkomstig met alle denkbare middelen bestreden,

terwijl omgekeerd aan protestantse zijde de voorstelling post vatte van een onwetend, fanatiek en zedeloos katholicisme.¹²

Deze voorstelling is niet geheel een produkt van eigen Latijns-Amerikaanse bodem. De groepen die zich, met name vanuit de Verenigde Staten, geroepen voelden om in het zuidelijk continent protestantse zending te bedrijven waren vaak degenen, die van het rooms-katholicisme bij voorbaat al geen hoge dunk hadden. Maar de tweede en derde generatie van zendingsarbeiders moest dikwijls constateren dat hun collega's in de jonge, nationale kerken nog anti-roomser waren dan zij zelf. Voor zover ze katholiek waren opgevoed, hadden ze meestal geen enkele positieve ervaring met het geloof van hun voorouders. Bovendien waren zij het die, nog meer dan de buitenlanders, waren blootgesteld aan discriminatie, laster en vervolging. Legio zijn de verhalen van volksmassa's die, door de priester opgestookt, de protestantse werkers het leven onmogelijk maakten.¹³

Als de rooms-katholieke kerk niet als Kerk van Christus erkend kan worden, zijn ook haar sacramenten ongeldig en moet iemand, die uit het katholicisme tot een protestantse kerk overgaat, opnieuw gedoopt worden. Dit was de praktijk die bijvoorbeeld de in 1888 gevormde Presbyteriaanse Kerk van Brazilië in acht nam, hoewel in de Noordamerikaanse moederkerk de discussie over de geldigheid van de rooms-katholieke doop nooit eenduidig afgesloten was. Interessant is op dit punt het optreden van Salomão Ferraz, een protestant van de tweede generatie en predikant van een presbyteriaanse gemeente in het Braziliaanse Noord-Oosten. Hij haalde zich in 1915-1916 felle kritiek uit eigen kringen op de hals door rooms-katholieken tot zijn gemeente toe te laten zonder hen tot een tweede doop te verplichten. Want, zo argumenteerde hij, ook al was de roomse kerk aan grove dwaling schuldig, zij was daarom niet minder een deel van het Lichaam van Christus. 'De roomse geestelijkheid op grond van haar fouten te veroordelen is een taak, waar noch ruimhartigheid noch verheven grondbeginselen voor nodig zijn ... De ergste ketterij is die van het hart en van het karakter: het ontbreken van grootmoedige liefde.' De presbyteriaanse reactie was evenwel van dien aard, dat Ferraz in 1917 besloot over te gaan naar de Episcopale (Anglicaanse) Kerk.¹⁴

Tussen de meeste protestantse kerken in Latijns Amerika bestond een belangrijke mate van onderlinge verdraagzaamheid. Zij beschouwden elkaar als bondgenoten op een werkterrein, zó uitgestrekt, dat elk kerkgenootschap tamelijk onbeperkt zijn gang kon gaan en een onderlinge afbakening van bevoegdheden slechts nu en dan ter sprake kwam. Het in 1913 opgerichte *Committee on Cooperation in Latin America*, dat conferenties bijeenriep in Panama (1916), Montevideo (1925) en Havana (1929), stimu-

leerde tot een voorzichtige inter-protestantse oecumene. Met moeite kwamen er regionale samenwerkingsverbanden tot stand en werden gezamenlijke predikantsopleidingen ter hand genomen. Bepaalde kerken, zoals de presbyteriaanse en de methodistische, gaven door middel van een herenakkoord te kennen, dat zij zich niet op elkaars zendingsterrein zouden begeven. Dergelijke akkoorden werden echter ook veelvuldig geschon- den.¹⁵

Een speciale positie binnen de protestantse oecumene hadden de baptisten, die weliswaar qua cultuur en theologisch klimaat niet veel van andere uit Noord-Amerika afkomstige genootschappen verschilden, maar die door de omstandigheid, dat zij de kinderdoop niet als geldig erkenden, ten opzichte van de anderen distantie in acht namen en soms polemiek veroorzaakten. Daarentegen stootten de adventisten en de pinksterkerken, wier verbreiding zich in de periode 1910-1930 bemerkbaar maakte, bij de overige protestantse kerken op grote afkeer, die zo ver ging, dat hun dikwijls zelfs het predicaat *christelijk* ontzegd werd. Wat de adventisten betreft, dezen hebben zich, hoewel irenisch van instelling, tot op de dag van vandaag nauwelijks met andere kerken ingelaten. Het onvoorwaardelijk vasthouden aan de heiliging van de 'zevende dag' geeft hun een duidelijke sociale afbakening.¹⁶

De pinksterkerken zijn ontstaan vanuit wat zij zelf voor een unieke geloofs-ervaring hielden en voelen op grond daarvan met andere protestantse kerken slechts een zeer beperkte verwantschap. Hun massale verbreiding over het Latijns-Amerikaanse continent heeft echter tot gevolg, dat het leven vaak sterker is dan de leer. De leer is zeer eenvoudig; zó eenvoudig zelfs, dat een tweede generatie van pinkstergelovigen soms bereid is, bij andere kerkgenootschappen in de leer te gaan om haar geloofskennis te verdiepen. Dat gebeurde bijvoorbeeld in de jaren '70 in de *Comunidad Teológica Evangélica*, een interkerkelijk opleidingscentrum in Santiago de Chile. De spirituele beleving en het metafysisch wereldbeeld van de pinkstergelovigen is verwant aan die van het volkscatholicisme, waardoor er onvermoede dwarsverbindingen tot stand kunnen komen. En de 'charismatische' beweging, die de laatste decennia zowel katholieken als protestanten sterk beïnvloed heeft, zorgt voor een grote mate van herkenning tussen de leden van pinksterkerken en andere gelovigen.¹⁷

In de jaren '20 en '30 gelukte het de Rooms-Katholieke Kerk, haar positie in de Latijns-Amerikaanse samenleving te verstevigen. Sinds het verval van de koloniale *cristiandad*, toen wereldlijke en geestelijke macht immers nauw verbonden waren, had de Kerk de greep op de maatschappelijke processen meer en meer verloren. Lang had het ook ontbroken aan een energieke,

goed opgeleide geestelijkheid om deze ontwikkeling een halt toe te roepen. Het keerpunt kwam in 1899, toen in Rome voor het eerst een conferentie van Latijns-Amerikaanse bisschoppen plaatsvond. Latijns Amerika werd in Europa opnieuw als 'missieveld' ontdekt; duizenden Europese priesters en religieuzen zagen er hun roeping in, met behulp van de in Europa beproefde pastorale methoden het afglijdende Latijns Amerikaanse katholicisme te activeren. Latijns-Amerikanen spraken later wel van de 'her-roomsing' (*re-romanización*) van hun kerk. Of, voor zover het om restauratie van het koloniale model ging, sprak men van *nueva cristiandad*. De Kerk trachtte haar positie te herwinnen in de politiek, in de wereld van de arbeid, en met name ook in het onderwijs, dat zich steeds meer aan het toezicht van de clerus had onttrokken.¹⁸

Voor de protestanten was deze ontwikkeling uiteraard bedreigend. Rooms-katholieke leiders deden het voorkomen, alsof zij de enige dragers van het nationale erfgoed waren, en stelden alle andere geestelijke stromingen onder verdenking van anti-patriottisme. Formidabele polemieken werden er gevoerd, waarbij op te merken valt dat de informatie, die rooms-katholieken van hun tegenstanders hadden, vaak meer uit Europese literatuur dan uit directe waarneming ter plaatse afkomstig was. Maar ter plaatse zou men hen verslaan. 'Verdraagzaamheid ... is een eufemisme voor onverschilligheid, en onverschilligheid is voor de katholieke een misdaad ... Onverdraagzaamheid is een fundamentele wet, van levensbelang voor ieder individu en iedere gemeenschap ... Het is een kwestie van leven of dood. Het is een strijd om het bestaan,' zo verklaarde de Braziliaan Jackson de Figueiredo, leider van het in 1921 opgerichte propaganda-instituut Centro Dom Vital. En zijn opvolger Alceu Amoroso Lima liet meer dan eens blijken dat hij 'valse godsdienst' erger vond dan atheïsme.¹⁹

Na de revolutie die in 1930 Getúlio Vargas aan de macht bracht deden Lima's Katholieke Kiesvereniging en de sterk met het fascisme sympathiserende *Partido Integralista* van Plínio Salgado hun uiterste best, de scheiding van Kerk en Staat ongedaan te maken. De grondwet van 1934 kwam aan hun wensen verregaand tegemoet. Maar ook de protestanten organiseerden zich. In 1931 verenigden presbyterianen, methodisten, anglicanen, congregationalisten en onafhankelijken zich in Rio de Janeiro tot een Federatie van Evangelische Kerken, die zich het bewaken van de gewetensvrijheid tot belangrijkste doel stelde. In hetzelfde jaar traden de protestanten massaal toe tot de Nationale Coalitie voor de Laïcale Staat, waarvan de presbyteriaanse predikant Matatias Gomes dos Santos vice-voorzitter werd.²⁰

In beginsel hadden de protestantse kerken uit de noodzaak, zich tegen een gezamenlijke vijand te verdedigen, grote winst kunnen puren. Zij hadden in de eenheid hun kracht kunnen zoeken en hun interkerkelijke betrekkin-

gen op allerhande manieren kunnen uitbouwen. Hier en daar is dat ook gebeurd, zoals toen in 1934 in Brazilië onder leiding van Erasmo Braga de *Confederação Evangélica do Brasil* tot stand kwam. Maar met inachtneming van de regionale verscheidenheid van situaties moet men toch zeggen, dat de polemische confrontatie met het rooms-katholicisme deze periode vooral ook tot een periode van verstarring maakte, waarin elke kerk zich vastklampte aan haar eigen traditie en nieuwe theologische inzichten weinig ingang vonden. Voor de mondiale oecumene was dit geen gunstig voorteken.²¹

Toen in 1948 de Wereldraad van Kerken tot stand kwam, betuigde slechts een klein deel van de Latijns-Amerikaanse kerken haar instemming of vroeg het lidmaatschap aan. Merendeels waren dat kerken van anglicaanse, methodistische of lutherse signatuur. De overige koesterden argwaan: 'oecumenisme' was een begrip dat hun inziens dicht in de buurt lag van modernisme, horizontalisme, transigentie; na 1961 (toetreding van de Russisch-orthodoxen) ook in de buurt van communisme. De Rooms-Katholieke Kerk maakte weliswaar geen deel uit van de Wereldraad, maar de loyale opstelling van de Wereldraad tegenover Rome viel bij veel Latijns-Amerikaanse protestanten niet in goede aarde. Toen Carl McIntire in 1949 in het zuidelijk continent op tournee ging om, in oppositie tegen de Wereldraad, zijn *International Council of Christian Churches* te promoten, kreeg hij - althans in eerste ronde - veel adhesie. De inter-protestantse oecumene in Latijns Amerika, op welke ontwikkeling in dit verband niet verder wordt ingegaan, moet tot vandaag toe met vele gevoeligheden rekening houden.²²

Op geen enkel moment in zijn geschiedenis heeft het Latijns-Amerikaanse protestantisme zoveel katholieke onverdraagzaamheid ondergaan als in de jaren 1948-1955 in Colombia. De achtergrond daarvan is te zoeken in de spanningen tussen de liberale partij, die vanaf 1930 aan de macht was, en de katholieke (d.w.z. clericale) partij, die na haar verkiezingsoverwinning in 1946 tot iedere prijs wilde voorkomen, dat zij opnieuw in de oppositie zou worden gedreven. Het vermoorden van de radicaal-liberale presidentskandidaat Jorge Eliécer Gaitán betekende op 9 april 1948 in Bogotá het signaal voor het uitbreken van een bloedbad, waarbij een groot deel van de binnenstad in vlammen opging. De niet zeer talrijke protestanten in het land rekenden zich, wat hun politieke voorkeur aanging, uiteraard tot de liberalen. Maar zij waren binnen de liberale sector een gemakkelijk herkenbare en daarom kwetsbare groep, geschikt om in de periode van *La Violencia* de zondebok bij uitstek te worden. Volgens opgave van de *Confederación Evangélica de Colombia* werden er in de periode tot 1955 niet minder dan 42 kerkgebouwen verwoest, 167 scholen tot sluiten verplicht

en 112 personen vermoord. In vele gevallen had de politie een aandeel in de geweldplegingen. De herderlijke brieven van het Colombiaanse episcopaat uit die jaren zwijgen over de vervolging van protestanten, zoals zij ook op de diepere oorzaken van de nationale crisis niet ingaan.²³

De vraag naar tolerantie en intolerantie vanaf 1960 hangt ten nauwste samen met de ideologische polarisatie, die sindsdien een kwart eeuw lang de Latijns-Amerikaanse samenleving en binnen die samenleving ook de kerken heeft bepaald. Oude tegenstellingen verbleekten tegenover de vraag, of christenen zich op de gevestigde machten wensten te beroepen, dan wel of zij, als partijgangers van de armen, zich voor een nieuwe samenlevingsstructuur wilden inzetten. De politieke crisis spitste zich toe in Midden-Amerika, Brazilië en de zuidelijke staten van het continent. Burgeroorlogen en harde dictaturen veroorzaakten diepe breuklijnen, ook binnen de kerken.²⁴

De rooms-katholieke hiërarchie was een van de weinige structuren met voldoende coherentie om - als ze daarvoor koos - bescherming te bieden aan wie elders monddood werden gemaakt. Dat was het geval met de bisschoppenconferentie van Brazilië, in de tijd dat dit land door militairen werd beheerst (1964-1984). In landen als Argentinië en Colombia droeg de hiërarchie er door haar politieke keuzes toe bij, het algemeen klimaat van onverdraagzaamheid te versterken. Maar welke de officiële keuzes van de Kerk ook waren, in ieder geval vielen ook katholieken ten offer aan het politieke conflict. De martelaarslijst omvat namen van prelaten, priesters, religieuzen, leken, mannen, vrouwen en kinderen.²⁵

De protestanten waren nog kwetsbaarder, vanwege hun minderheidspositie en hun lagere organisatiegraad. Bij het ideologisch conflict was godsdienstvrijheid in de formele zin des woords geen punt van discussie. Protestanten wier politiek engagement zich tot het veiligstellen van formele godsdienstvrijheid beperkte, konden zich bij iedere dictatuur neerleggen, zoals dat exemplarisch gebeurde in Guatemala. Gecompliceerder was het, waar een protestantse kerkleiding de 'heksenjacht' van haar militaire regering overnam en de politieke omstandigheden benutte om zich van kritische elementen in eigen gelederen te ontdoen. Dit gebeurde in jaren vanaf 1966 in de Presbyteriaanse Kerk van Brazilië, waar tientallen maatschappelijk en oecumenisch geëngageerde predikanten politiek verdacht gemaakt werden en in bepaalde gevallen ook bij de Geheime Dienst werden aangegeven. Een zuiveringsactie op kleinere schaal vond in dezelfde tijd plaats aan de theologische faculteit van de Methodistenkerk in São Paulo.²⁶

Bij de Evangelisch-Lutherse Kerk van Brazilië werd het feit, dat de Lutherse Wereldfederatie in 1970 Porto Alegre te elfder ure afwees als locatie voor haar 5e Assemblee, tot het beginpunt van een heilzame bewustwording. Het is een voorbeeld van een kerk die geleerd heeft, zowel met politiek als met theologisch pluralisme om te gaan. Minder fortuinlijk was in dit opzicht de - getalsmatig veel kleinere - Evangelisch-Lutherse Kerk van Chili. De wijze waarop de kerkleider (*Probst*) Helmut Frenz, geruggesteund door de Wereldraad van Kerken, onder de regering Pinochet opkwam voor het lot van Chileense en andere Latijns-Amerikaanse vluchtelingen, provoceerde bij zijn achterban hevige verontwaardiging en leidde in 1975 tot een kerkscheuring. De wonden daarvan zijn twintig jaar later nog nauwelijks geheeld.²⁷

Sinds het midden van de jaren '80 is er in Latijns Amerika weer een nieuwe situatie ingetreden. De militaire dictaturen hadden zichzelf overleefd en kwamen een voor een ten val. De strijd tegen het wereldcommunisme - een van de traditionele argumenten waarmee ze zich rechtvaardigden - was gebleken een strijd tegen windmolens te zijn. Maar ook de strijd om vrijheid en recht, waartoe aan de basis brede coalities waren aangegaan, leverde niet op wat men gehoopt had. In Nicaragua, het enige land waar die strijd een maatschappelijke omwenteling had bewerkstelligd, sprak het volk zich in 1990 voor een compromis met het verleden uit. Voor zover onverdraagzaamheid voortkomt uit de strijd voor hoge idealen, moet nu wel de verdraagzaamste periode uit de Latijns-Amerikaanse geschiedenis zijn aangebroken.²⁸

Het protestantisme beleeft een exponentiële groei - tenminste in sommige regio's van het continent. Maar het is niet langer het 'liberale' protestantisme, niet langer de religie van een anticlericale burgerij. Wie vandaag protestant worden zijn de armen; degenen die bemerken dat ze door hun politieke leiders voor de zoveelste keer gemanipuleerd en bedrogen zijn. Ze zijn op zoek naar een plek waar ze als mensen serieus genomen worden. De rooms-katholieke hiërarchie reageert uiterst bezorgd op deze ontwikkeling. Ze spreekt over de opmars van *las sectas*, en duidt daarbij in de eerste plaats op de pinksterkerken. Maar haar taalgebruik is zwevend, voor je het weet geldt haar ergernis de protestanten in het algemeen. Daar is weer ruimte voor, nu de ideologische kruitdamp van voorheen is opgetrokken. Hoe is de protestantse explosie nog te stoppen? In de geschiedenis van de onverdraagzaamheid in Latijns Amerika begint weldra het volgende hoofdstuk ...²⁹

- 1 *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t.11, ed. Sigueme, Salamanca, 1983, 723 p. – H.-J. Prien, *Die Geschichte des christentums in Lateinamerika*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, 1302 p.
- 2 G. Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México DF/Buenos Aires, 1960, 141 p.
- 3 S. de Madariaga, *El ocaso del imperio español en América*, Buenos Aires, 1955.
- 5 O. Paz, *El laberinto de la soledad*, geciteerd naar Th. Tschuy, *Explosivos Lateinamerika*, Lettner, Berlin, 1969, p. 62.
- 6 H.L. Childs, *The constitutions of Latin American republics*, CCLA, New York, 1955, 32 p. – J.E. Woods, 'The rise and growth of religious pluralism in Latin America' in *A Journal of Church and State* 1970, 1-12.
- 8 A.G. Mendonça, 'Inserção dos protestantismos e Questão Religiosa no Brasil, século XIX' in *Estudos Teológicos* (São Leopoldo) 27/3, 1987, 219-238.
- 9 J.-P. Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, 2a ed., CUP, México DF, 1990. – H.-J. Prien, *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien*, Gerd Mohn, Gütersloh 1989, 640 p. – J.-P. Bastian (ed.), *Protestantes, liberales y francmasones: sociedad de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*; Fondo de Cultura Económica, México DF, 1990, 178 p. – R.C. Bruno-Jofré, 'La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa' in *Christianismo y Sociedad* 25/92, 1987, 49-59. – W.B. Winn, 'Reports of British diplomats concerning the status of Protestantism in Latin America in 1851' in *A Journal of Church and State* 1968, 437-444.
- 11 R.E. Johnson, *An historical analysis of the sources of religious abertura in Brasil*; Southwestern Baptist Theological Seminary, Dallas, 1984.
- 13 V.R. Castro, *Protestant attitudes towards missionary work in Latin America*, San Francisco Theol. Seminary, San Anselmo, Calif., 1958. – *Esboço historico-cronológico das perseguições realizadas contra os cristãos evangélicos desde a proclamação da Republica até à presente data*, Rio de Janeiro, 1909.
- 14 *Revista das Missões Nacionais*, jan. 1915, geciteerd naar P.E. Pierson, *A younger Church in search of maturity*, Princeton, 1971, p. 127.
- 16 J. Pixley (ed.), *Hacia una fe evangélica latinoamericana: una perspectiva bautista*, DEI, San José de Costa Rica, 1988, 220 p.
- 17 S. Berberian, *Two decades of renewal: a study of the charismatic renewal in Latin America (1960-1980)*, ed. Saber, Guatemala, 1983. – J.C. Lopes, *Revitalization and the Church* 'charismatische vernieuwing bij methodisten in Brazilië', Asbury Theol. Seminary, 267 p.
- 19 C. Criveli, *Los protestantes y la América Latina: conferencias, acusaciones, respuestas*; Roma, 1931, 314 p. – L. Franca, *O protestantismo no Brasil: resposta a dois pastores protestantes*, 3a ed., Rio de Janeiro, 1952, 339 p. – J. Peters, 'Die protestantische Propaganda in Mittel- und Südamerika' in *Priester und Mission*, Jahrbuch UCPM, Aachen, 1927, 68-101. – J.M. de Lombaerde, *Ataques protestantes e verdades católicas*, 4a ed., Petrópolis, 1950. – A. Rossi, 'O protestantismo no momento atual brasileiro', in *Revista Eclesiástica Brasileira* 5, 1945, 26-99. – J.P. Howard, *Religious liberty in Latin America: documents related to a campaign to compose Protestant missions*, CCLA, New York, 1943.
- 22 P.E. Pierson, *A younger Church in search of maturity*, Princeton, 1971, ch. 9/1, 398-417, 'The Church and the ecumenical movement'. – C. McIntire, *The struggle for Latin America: first missionary journey*; Collingswood, N.J., 1949, 63 p.
- 23 J.E. Goff, *The persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958*, with an investigation of its background and causes, San Francisco Theol. Seminary, San Anselmo, Calif., 1965. – E. Ospina, *Las sectas protestantes en Colombia: breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada 'persecución religiosa'*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1954, 171 p. – *Consultation on religious liberty in Latin America*, CCLA, New York, 1955, 100 p.
- 24 J. Miguez Bonino (ed.), *Polémica, diálogo y misión: catolicismo romano y protestantismo en la América Latina*, Buenos Aires, 1966, 86 p. – C. del Monte, J. de Santa Ana e.a., *El problema de la libertad religiosa*, ed. Tauro, Montevideo, 1967, 125 p.
- 26 R.A. Alves, *Protestantismo e repressão*, ed. Ática, São Paulo, 1979, 290 p. – J.D.

de Araújo, *Inquisição sem fogueiras: 20 anos de história da IPB (1954-1974)*, ISER, São Paulo, 1976, 170 p. – H.B. Rodrigues, *No meso barco: vivência inter-eclésiástica dos metodistas do Brasil de 1960 a 1971*; ASTE/IEPG, São Bernardo do Campo, 1986, 135 p.

27 R. Schünemann, *Do gueto à participação: a emergência da consciência sociopolítica na IECLB, 1960-1975*; Rio de Janeiro/São Leopoldo, 1993. – E.E. Streck, 'Igreja em tempo de repressão: IECLB, 1970' in *Estudos Teológicos* (São Leopoldo) 26/2, 1986, 121-144.

29 Palma, I. (ed.), *En tierra extraña: itinerario del pueblo pentecostal en Chile; ed. Amerindia, Santiago, 1988*. – J. Sepúlveda, 'Pentecostalism as popular religiosity' in *IRM* 78/309, 1989, 80-88. A.

Quarracino e.a., *Sectas en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1981. – D. Martin, *Tongues of fire, the explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990. – D. Stoll, *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*; University of California Press, Berkeley, 1990, 445 p.

Dr. R.M.K. van der Grijp promoveerde in 1971 op 'Geschichte des spanischen Protestantismus in 19. Jahrhundert'. Van 1971 tot 1978 doceerde hij kerkgeschiedenis te Leopoldo, Brazilië. Daarna was hij werkzaam als predikant in Voorburg en in 1991 is hij begonnen als predikant van de Hervormde Stadszending te Utrecht.

Het verhaal van Ali Ahmed AbdelRahman

Mijn naam is Ali Ahmed AbdelRahman en ik kom uit de Soedan. Daarginds noemen mijn christenvrienden mij sinds ik gedoopt ben Sylvador.

Zoals iedere Afrikaan heb ik altijd in God geloofd. Mijn ouders en andere familieleden in El-Obeid, de stad waarin ik opgegroeid ben, hebben mij geleerd wat zij van God wisten. Zij vertelden mij over Allah en Mohammed en zij leerden mij hoe te bidden en mijn godsdienstige plichten te vervullen. Zo groeide ik op als een vurig moslim met grote vooroordelen tegen het christendom en tegen de mensen, die in Christus geloofden.

Het was een hele eer toen mij een beurs werd aangeboden om te gaan studeren aan de beroemdste van alle islamitische universiteiten, de Al'Azhar in Cairo in Egypte. Ik werd daar opgeleid tot imam, dat wil zeggen koran-leraar, voorganger in het gebed en leider binnen de islam.

Na mijn studie ging ik terug naar de Soedan en werd imam in Khartoem-Sjadhara waar ik elf jaar lang voorganger was voor mijn volk. Ik trouwde met de dochter van een fundamentalistische moslim en we kregen vier kinderen.

In de tweede helft van 1987 begon ik met een doctoraal programma in vergelijkende godsdienstwetenschap en moest daarvoor ook de bijbel bestuderen. Mijn opzet was om de fouten in de bijbel aan te tonen en de suprematie van de Koran te bewijzen. De bijbel vond ik in het begin moeilijk, tot iemand mij adviseerde om het Nieuwe Testament eerst te lezen. Ik raakte in volledige verwarring door de inhoud van de evangelieën: Ik kon het niet geloven, en ik was bang die weg in te slaan, maar het raakte mijn hart. Na zes maanden vergelijkende studie van de koran en de bijbel maakte God mij duidelijk welke keus ik moest maken en besloot ik in september 1988 om christen te worden.

Ik ging mijn vrouw en kinderen uitleggen wat mij was overkomen en zij

stelden zich in het begin open op. Maar toen keerde mijn vrouw zich tegen mij onder invloed van mijn schoonvader die mij een ongelovige noemde, een 'kaffir'. Mijn vrouw verliet mij met onze vier kinderen en na een ondervraging van twee uren voor een 'sharia'rechtbank in Khartoem werd de echtscheiding uitgesproken. Ik verklaarde mij bereid om mijn inkomen als leraar en als officier in het leger aan haar en de kinderen af te staan, waarop de sharia-rechter antwoordde: 'Je denkt nog als een moslim. Je zult terugkeren tot de islam'.

Na mijn doop in maart 1990 gaf mijn oom, die politieofficier was, mij wegens 'afval' aan en werd ik ondervraagd op het politiebureau van Sjadhara. Ik verklaarde openlijk dat ik christen was geworden wat de politie doorgaf aan de militaire autoriteiten. Ik was namelijk op dat ogenblik commandant van een tankdivisie in het Soedanese leger. De volgende dag al, op 22 april 1990, werd ik ondervraagd door een officier van de militaire veiligheidspolitie. Tegenover hem herhaalde ik dat ik al sinds 1988 christen was. Daarop liet hij mij aan de ketting leggen en opsluiten in de gevangenis van de El Sjadhara kazerne.

Een plan om me die nacht te vermoorden mislukte toen de militairen geen benzine meer konden krijgen om mij naar de beruchte Black Mountain te brengen, 50 km van Khartoem in Wadi Sudni.

De volgende dag moest ik voor de zes rechters van van het Hoge Gerechtshof verschijnen. Vijf van hen waren van arabische komaf maar ik zag dat de zesde tot het zwarte Dinkavolk behoorde, die veelal christen zijn. Het feit dat hij een sharia-rechter was, gaf aan dat hij bekeerd moest zijn tot de islam.

Een advocaat adviseerde mij om voor deze rechtbank te ontkennen dat ik christen geworden was. 'Wat je in je hart gelooft is jouw zaak' zei deze vriend. 'Maar wanneer je niet de klassieke moslim geloofsbelijdenis uitspreekt voor het hof, zullen ze je of laten doden of dertien jaar gevangenisstraf geven'.

Mijn antwoord was dat ik dit als christen niet kon doen. 'Jezus heeft gezegd dat wanneer we hem verloochenen tegenover anderen, hij ons zal verloochenen voor de Vader. Jezus is mijn enige verdediging. Ik kan Hem niet verloochenen'.

Toen ik bevestigd had dat ik moslim was geweest en christen was geworden, vroegen de rechters zoals ik had kunnen verwachten, waarom ik de islam had laten vallen:

'Betekent dat dat de islam niet waar is?'

Ik antwoordde dat die vraag niet voor mij was omdat ik op dat soort vragen alleen maar een antwoord weet als het gaat om het christelijk geloof.

'Je hebt de islam verlaten', aldus de rechter. 'Weet je dat daarop de doodstraf staat?'

'Ja ik ken de soera's uit de koran heel goed', antwoordde ik. 'Ik heb u toch al verteld dat ik elf jaar lang imam ben geweest. Het is mij bekend dat de islam in mijn geval eist dat ik gedood wordt'.

Tenslotte zeiden de rechters dat de zaak uitgesteld werd om mij tijd te geven om tot andere inzichten te komen, 'omdat we dan je straf kunnen verminderen'.

Maar dat wilde ik niet: 'Ik vraag van u om recht te doen. U zegt mij te willen oordelen op grond van het vers in de koran dat zegt dat afvalligen gedood moeten worden. Ik accepteer dat alleen wanneer u dezelfde eis aan iedereen in de Soedan stelt. Gaat het U erom een ieder recht te doen, of is deze regel alleen voor bepaalde personen?'

Toen de rechters bevestigden dat de wet er voor iedereen was zei ik: 'Dan eis ik, dat de Dinka rechter met mij terechtstaat. Laat hem uit zijn bank stappen en volgens de normen van dezelfde wet beoordeeld worden als ik. Hij was een christen maar heeft zich bekeerd tot de islam. Precies zo was ik een moslim en heb ik besloten om christen te worden. Wanneer U rechtvaardig wilt oordelen, moeten wij hier allebei terechtstaan'.

De volgende dag werd mij verteld dat men in het leger voor dit soort overtreding niet werd gedood. Ik kreeg zes maanden gevangenisstraf; mijn militaire rang werd mij afgenomen; ik mocht geen les meer geven; kreeg de voogdij over mijn kinderen niet terwijl mijn huis, mijn bankrekening en mijn auto in beslaggenomen werden.

In de Omdurman gevangenis begon ik met gebeds- en bijbelstudiegroepen. Na twee maanden deden 305 christengevangenen mee maar ook minstens 7 moslims. Ik werd overgeplaatst naar de Gerief-gevangenis, waar hetzelfde gebeurde. Daar hield ik tenslotte kerkdiensten met meer dan honderd mensen.

Kort voor het moment van de vrijlating heeft nog een officier geprobeerd een paar gevangenenbewaarders zover te krijgen dat ze mij 's nachts onder water zouden duwen in de Blauwe Nijl. Ze weigerden.

Ik ben opgesloten omdat ik een imam was geweest, die mensen instrueerde. Toen ze in de gevangenis ontdekten dat ik daar als christen medestanders kreeg hebben ze me vrij gelaten.

Na die vrijlating werd ik taxichauffeur in Khartoem, belandde ik in de kadergroep van de Episcopale kerk van Khartoem en ging ik een theologie opleiding volgen. Soms ging ik met een team naar het zuiden om de mensen daar cursussen te geven. In juni 1993 werd ik daar in El Ran opnieuw gearresteerd, maar na drie dagen weer vrijgelaten.

Op 18 november 1993 ben ik weer getrouwd, nu met een lieve christenvrouw Ikhlas. Ons geluk werd als gauw verstoord door een nieuwe aanklacht. Eind februari 1994 moest ik voor een religieuze rechtbank verschijnen op basis van de beschuldiging dat ik niet langer alimentatie

betaalde voor mijn eerste vrouw en kinderen. Ik was daar inderdaad mee gestopt omdat men mij verboden had om enig contact met hen te hebben. Mijn kinderen zag ik alleen in het geheim bij vrienden.

De rechtbank ondervroeg me weer en kwam aan met artikel 126. Mij werd gezegd dat ik de doodstraf had verdiend óf door steniging of door kruisiging en ik was het met hen eens. Ik zei hen dat ze dit oordeel al veel eerder hadden moeten vellen en dat ik bereid was om voor mijn Heer te sterven.

Toen zorgde de kerk voor een advocaat en werd ik tijdelijk vrijgelaten op een borgsom.

Op 23 april adviseerde mijn advocaat mij om het land te ontvluchten omdat hij mijn executie niet zou kunnen keren. In plaats van dat te doen besloot ik andermaal voor de rechtbank te verschijnen. Ik werd prompt gearresteerd. Alle dossiers gingen nu naar Mr. Shioddo, de Procureur-Generaal van de Soedan, die ook minister van justitie is.

Zonder straf werd ik weer vrijgelaten 'om me te testen'. Ze wilden te weten komen of ik alleen zelf bekeerd was of ook anderen op de verkeerde weg had geleid. In het eerste geval zou ik gekruisigd worden. Ze zouden mij dan eerst ophangen en dan mij aan een kruis binden of spijkeren. Op die manier zou God mij publiekelijk oordelen door mij óf te laten sterven óf door mij naar de hemel te halen, zoals moslims geloven dat met Jezus gebeurd is. Mocht ik anderen bepraat hebben zich te bekeren, dan zou ik gedood worden door steniging. En dat zouden mijn bekeerlingen dan moeten doen of degenen, die onder mijn invloed waren gekomen.

Kerkelijke leiders en diplomaten kregen het met hulp van een advocaat voor elkaar mij de Soedan uit te krijgen. Ik ben op 2 juni 1994 in Nederland aangekomen en een aantal weken later is mijn vrouw Ikhlas ook hierheen gevlucht. Ons eerste kind – een dochtertje – is op 12 november geboren. En wij danken God dat Hij met ons is geweest.

Vertaling en bewerking Ype Schaaf

Herman Boonstra werkt bij Open Doors.

Godsdienstvrijheid volgens de VN

In het kader van de Verenigde Naties is sinds de Tweede Wereldoorlog een uitgewerkt mensenrechtelijk normenstelsel van juridische en politieke aard ontwikkeld, dat een universeel geldingsbereik bezit. Dit betekent dat een ieder, ongeacht nationaliteit, geslacht, of godsdienst, aanspraak maakt op in het VN-verband tot stand gekomen mensenrechten. De godsdienstvrijheid is één van deze fundamentele rechten. In deze bijdrage zal uiteengezet worden wat deze godsdienstvrijheid inhoudt.

Mensenrechten hebben hun oorsprong in de ervaring dat de menselijke waardigheid door wereldlijke en geestelijke machthebbers als ook door armoede en gebrek, ernstig aangetast kan worden. De zogeheten 'klassieke' mensenrechten, in Europa en de Verenigde Staten op nationale schaal ontwikkeld sinds de tijd van de godsdienstoorlogen, beogen de mens een aantal burger- en politieke rechten te waarborgen die hem geestelijke en lichamelijke integriteit verzekert. Hieronder wordt gerekend de vrijheid van godsdienst, de vrijheid van vereniging en vergadering, de vrijheid van meningsuiting, het recht op politieke inspraak in de regering van zijn land, alsmede waarborgen tegen willekeurige vrijheidsbeneming. Naast deze klassieke grondrechten zijn in de loop van deze eeuw 'sociale' grondrechten tot stand gekomen die de materiële bestaansvoorwaarden van de mens beogen veilig te stellen, zoals bijvoorbeeld het recht op arbeid en sociale zekerheid.

De gruwelijke ervaringen van de Tweede Wereldoorlog deden de opvatting ontstaan dat de bescherming van deze rechten niet langer aan de nationale staten kon worden toevertrouwd, maar dat er internationaal geldende

afspraken over moesten worden gemaakt. Dit streven stond aan de basis van de oprichting van de Verenigde Naties (VN) in 1945. Al in 1941 proclameerde President Franklin D. Roosevelt in een boodschap aan het Amerikaans Congres de 'Vier Vrijheden': vrijheid van meningsuiting, vrijheid van religie, vrijwaring van gebrek en vrijwaring van vrees.¹ Deze vrijheden zouden in zijn visie overal ter wereld moeten worden gehandhaafd, opdat een ieder zijn leven in rust en vrede kan leiden. Centraal element in dit streven is dat men zich niet voor zijn overtuiging behoeft te schamen, maar er integendeel openlijk voor uit mag komen. Ook dient men niet anders dan anderen behandeld te worden op grond van zijn (afwijkende) overtuiging; discriminatie is uit den boze.

Het VN-Handvest

In het Handvest van de Verenigde Naties, de 'VN-grondwet' waarin doelstellingen en werkwijze van de VN werden vastgelegd, kwam dit streven in zeer algemene bewoordingen terug. Eén van de doelstellingen van de VN is

*'het bevorderen en stimuleren van eerbied voor de rechten van de mens en voor fundamentele vrijheden voor allen, zonder onderscheid naar ras, geslacht, taal of godsdienst.'*²

Men moet goed bedenken dat een dergelijke vage formulering welhaast onvermijdelijk was, aangezien het ging om de eerste wereldwijd geldende bepaling op dit terrein. Ondertekenaars van het Handvest zijn gehouden uitvoering te geven aan het overeengekomene. En ondertekenaars waren er vele. Het wekt geen verbazing dat er compromissen moesten worden gesloten. Er wordt daarom slechts gesproken van 'bevorderen' en 'stimuleren', niet het daadwerkelijk handhaven van mensenrechten. Wat precies 'de rechten van de mens' en 'de fundamentele vrijheden' zijn, wordt evenmin duidelijk gemaakt in het Handvest. Aan een speciale VN-commissie werd het overgelaten om nadere bepalingen hieromtrent op te stellen.

De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens

Het werk van deze VN-commissie resulteerde in de alom bekende Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948. Deze werd als resolutie van de Algemene Vergadering van de VN aangenomen, hetgeen inhoudt dat het hoofdzakelijk als een politieke intentieverklaring van de

lidstaten der VN moet worden beschouwd. Aan de inhoud ervan konden geen concrete rechten en plichten worden ontleend. De Universele Verklaring had (en heeft nog steeds) vooral waarde als een moreel appèl waarin mensenrechten als nastrevenswaardige waarden neergelegd zijn. Inmiddels zijn echter aan deze mensenrechten nader handen en voeten gegeven, zoals wij aanstonds zullen zien. In artikel 18 van deze Verklaring kunnen wij het volgende lezen:

*'Een ieder heeft het recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst en de inachtneming van de geboden en voorschriften.'*³

De Universele Verklaring is als politiek document buitengewoon belangrijk geweest, maar schiet tekort als middel om mensenrechten te handhaven. Het is vooral op het gebied van normstelling van groot gewicht geweest. Vóór men rechten gaat handhaven moet men het erover eens zijn wat deze rechten inhouden. De Universele Verklaring had vooral de functie van het aftasten en verkennen van wat de internationale gemeenschap bereid was als dwingende grondrechtelijke normen te formuleren.

Dit kan geïllustreerd worden aan het expliciet noemen in artikel 18 van het recht om van godsdienst of overtuiging te veranderen. Tijdens de totstandkoming hebben vooral islamitische landen bezwaar gemaakt tegen het expliciet opnemen van het recht om van godsdienst te veranderen. De reden hiervoor was dat in verschillende islamitische landen speciale wetgeving ter voorkoming van apostasie geldt. Bovendien bestond de vrees dat dit artikel tot ongebreidelde missionaire activiteiten zou leiden die, in de woorden van een Saoedisch amendement, in de geschiedenis hebben bewezen door misbruik te maken van dit recht de voorlopers te worden van politieke interventie.⁴ Het met zoveel woorden noemen van het recht om van godsdienst te veranderen stond hiermee op gespannen voet. Tijdens de stemming over deze resolutie onthielden verschillende islamitische landen zich van stemming, onder meer Saoedi-Arabië. Dit kon nu twee dingen betekenen: ófwel het was duidelijk dat mensenrechtennormen, wilden ze in een islamitische context functioneren, met deze visie op godsdienstvrijheid rekening moesten houden. Ofwel islamitische landen moesten zich neerleggen bij het gegeven dat godsdienstvrijheid ook de vrijheid impliceert om van godsdienst te veranderen.

Een dergelijk dilemma is kenmerkend voor de universaliteitsproblematiek

van mensenrechten: in hoeverre gelden mensenrechtennormen, ondanks hun ontstaan (geschiedenis) in het westen, niettemin onverkort in niet-westerse samenlevingen en culturen? Zijn mensenrechtennormen méér dan alleen een uitdrukking van wat politiek en maatschappelijk wenselijk is in westerse samenlevingen? Deze vragen zijn niet in abstracto te beantwoorden, maar lijken slechts door een naar elkaar toegroeiende culturen en opvattingen enig zicht te bieden op beantwoording. Het paradoxale is dat zulks vooral moet gestalte krijgen in een forum als de VN, waar de tegenstellingen vaak zo groot zijn. Juist door dit soort discussies in VN-verband wordt de zo noodzakelijke dialoog gestimuleerd, die ook een interreligieuze dialoog is.

Het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten

Ter nadere uitwerking van de Universele Verklaring ging een speciale redactiecommissie aan de slag om een juridisch bindend instrument op te stellen. Dit resulteerde, na veel touwtrekken, in het opstellen van het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten (IVBPR) in 1966. Dit verdrag moest juridisch afdwingbare normen bevatten ter bescherming van fundamentele mensenrechten. Staten die dit verdrag ondertekend hadden, konden ter verantwoording worden geroepen ten aanzien van hun mensenrechtenpraktijk. Dit werd nader uitgewerkt in allerlei rapportageverplichtingen van staten, tot en met de mogelijkheid van het individueel klachtrecht tegen een staat, allemaal te behandelen door een Comité voor de Rechten van de Mens.⁵ Met dit verdrag werd beoogd schendingen van mensenrechten boven tafel te krijgen en te voorkomen dat ze (opnieuw) gepleegd worden. Het (tamelijk uitgebreide) artikel van het IVBPR dat handelt over de godsdienstvrijheid luidt als volgt:

- ' - 1. Een ieder heeft het recht op vrijheid van denken, geweten en godsdienst. Dit recht omvat mede de vrijheid een zelf gekozen godsdienst of levensopvatting te hebben of te aanvaarden, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of levensopvatting tot uiting te brengen door de eredienst, het onderhouden van de geboden en voorschriften, door praktische toepassing en het onderwijzen ervan.*
- 2. Op niemand mag dwang worden uitgeoefend die een belemmering zou betekenen van zijn vrijheid een door hemzelf gekozen godsdienst of levensopvatting te hebben of te aanvaarden.*
- 3. De vrijheid van een ieder zijn godsdienst of levensopvatting tot uiting te brengen kan slechts in die mate worden beperkt als wordt voorgeschreven door de wet en noodzakelijk is ter bescherming van de openbare veiligheid, de orde, de volksgezond-*

heid, de goede zeden of de fundamentele rechten en vrijheden van anderen.
- 4. De Staten die partij zijn bij dit Verdrag verbinden zich de vrijheid te eerbiedigen van ouders of wettige voogden, de godsdienstige en morele opvoeding van hun kinderen overeenkomstig hun eigen levensovertuiging te verzekeren.⁶

Aldus het formele juridische kader waarbinnen de godsdienstvrijheid op VN-niveau gestalte wordt gegeven. Staten die dit verdrag geratificeerd hebben, zijn gehouden er uitvoering aan te geven. Nationale wetgeving moet met dit verdrag in overeenstemming gebracht worden. Praktijken die in strijd zijn met dit verdrag dienen verboden te worden. Ook kunnen verdragsstaten hiervoor ter verantwoording worden geroepen. Dit lijkt echter niet voldoende te zijn, want de normen op internationaal niveau blijven tamelijk vaag en voor velerlei uitleg vatbaar. Het Comité heeft wel een belangrijke rol bij het toezicht op de naleving van mensenrechtswetten, maar het kan niet het enige orgaan zijn.

Naast dit kader zijn daarom enkele nadere activiteiten van de VN gestart om deze mensenrechtswetten nader inhoud en effectiviteit te geven. Ik noem ze hier, om daarmee nader in te gaan op de concrete betekenis van de godsdienstvrijheid volgens de VN. Het is de in het algemene kader van de VN aangenomen VN-Godsdienstverklaring, en het door het genoemd Comité uitgebrachte Algemene Commentaar op artikel 18 IVBPR. Deze beide documenten geven een belangrijke invulling aan de mensenrechtswet van de godsdienstvrijheid.

De VN-Godsdienstverklaring

In 1981 nam de Algemene Vergadering van de VN de Verklaring aan inzake uitbanning van alle vormen van onverdraagzaamheid en discriminatie wegens geloof of levensovertuiging, in de wandelgangen de VN-Godsdienstverklaring genoemd.⁷ De inhoud vormt een nadere uitwerking van het in de Universele Verklaring en het IVBPR gestelde. Alhoewel het, evenals de Universele Verklaring een resolutie zonder enige nadere juridische verplichtingen was, kan het toch beschouwd worden als een gezaghebbende interpretatie van artikel 18 IVBPR. Immers, in 1981 was het IVBPR al in werking getreden, en een uitspraak van een politiek orgaan als de Algemene Vergadering van de VN krijgt dan natuurlijk een zekere lading mee die gevolgen moet hebben voor de manier van uitleggen van het IVBPR. Met name artikel 6 van de Verklaring van 1981 geeft een indicatieve opsomming van wat de godsdienstvrijheid inhoudt. Artikel 6 luidt als volgt:

'(...) de vrijheid van gedachte, geweten, godsdienst of levensovertuiging houdt onder meer de volgende vrijheden in:

- a) van eredienst of van religieuze samenkomst, en om plaatsen voor dit doel te stichten en te onderhouden;
- b) om passende liefdadigheids- of humanitaire instellingen te stichten en te onderhouden;
- c) om een voldoende hoeveelheid van noodzakelijke goederen en materiaal ten behoeve van riten of gebruiken van een godsdienst of levensovertuiging te maken, te verwerven en te gebruiken;
- d) om relevante publicaties op deze terreinen te schrijven, uit te geven en te verspreiden;
- e) om een godsdienst of levensovertuiging te onderwijzen in voor dit doel geschikte plaatsen;
- f) om vrijwillige financiële en andere bijdragen van individuen en instituties te verzoeken en te ontvangen;
- g) om, conform de vereisten en maatstaven van welke godsdienst of levensovertuiging ook, geschikte leiders op te leiden, aan te stellen, te kiezen of door opvolging aan te wijzen.
- h) om in overeenstemming met de voorschriften van zijn godsdienst of levensovertuiging rustdagen in acht te nemen en feestdagen en ceremoniën te vieren;
- i) om met individuen en gemeenschappen te communiceren op het gebied van godsdienst of levensovertuiging op nationaal en internationaal niveau.⁸

Naast deze opsomming van manifestatievormen benadrukt deze verklaring, hoe kan het ook anders, de betekenis van de reeds bestaande normen op dit punt. Heel veel nieuws wordt er helaas niet aan toegevoegd. Momenteel wordt een discussie gevoerd over de noodzaak of de wenselijkheid van een daadwerkelijk, minder vrijblijvend, juridisch bindend verdrag. Het is er echter nog niet van gekomen om, en het ziet er naar uit dat de internationale gemeenschap (nog) niet zover is, verdergaande afspraken te maken over inhoud en naleving van de godsdienstvrijheid op internationaal niveau.

Het Algemene Commentaar van het Comité voor de Rechten van de Mens

Naast deze zgn. Godsdienstverklaring van de VN, die te beschouwen is als een, zij het impliciet, gezaghebbende interpretatie van het recht van godsdienstvrijheid op het niveau van de VN, is er onlangs een meer expliciet gezaghebbende uitleg van dit recht tot stand gekomen. Het betreft hier een algemeen commentaar op artikel 18 IVBPR, het artikel over de godsdienstvrijheid, bij monde van het Comité voor de Rechten van de Mens. Krachtens het IVBPR kan dit Comité, dat zich daarnaast ondermeer buigt

over rapporten van staten ten aanzien van de naleving van het verdrag, een algemeen commentaar opstellen omtrent een bepaald mensenrecht.⁹ Onlangs heeft dit Comité zich krachtens deze bevoegdheid uitgelaten over de godsdienstvrijheid.¹⁰

Het comité stelt allereerst dat de vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst (welke laatste ook de levensovertuiging inhoudt) een grote draagwijdte bezit en een recht is dat diepgang bezit. Het houdt de vrijheid in om gedachten omtrent alles te hebben, een persoonlijke overtuiging te bezitten en toewijding ten toon te spreiden ten aanzien van godsdienst of levensovertuiging. Het fundamentele karakter van deze vrijheden komt vooral ook tot uitdrukking in het feit dat deze krachtens artikel 4 lid 2 van het IVBPR zelfs in tijden van noodtoestand niet opgeschort mogen worden.¹¹

Artikel 18 IVBPR beschermt 'theïstische, non-theïstische en atheïstische overtuigingen, alsook het recht om geen godsdienst of levensovertuiging aan te hangen.'¹² Het Comité wijst erop dat de termen geloof en levensovertuiging ruim moeten worden opgevat. Ze zijn niet beperkt tot traditionele godsdiensten of tot godsdiensten die qua praktijken en instituties analoog zijn aan traditionele godsdiensten. Vooral nieuw gevestigde godsdiensten en religieuze minderheden kunnen gemakkelijk het slachtoffer worden van vijandigheid van een dominante religieuze gemeenschap.¹³ Zij mogen evenmin gehinderd worden in het genot van alle overige mensenrechten, hetzij door middel van het uitsluiten van benoembaarheid in overheidsfuncties, hetzij door het toebrengen van economisch nadeel, hetzij door het opleggen van bijzondere beperkingen aan de uitoefening van deze godsdienst.¹⁴ In dit verband is het discriminatieverbod op grond van godsdienst relevant, zoals neergelegd in artikel 26 IVBPR:

'Allen zijn gelijk voor de wet en hebben zonder discriminatie aanspraak op gelijke bescherming door de wet. In dit verband verbiedt de wet discriminatie van welke aard ook en garandeert een ieder gelijke en doelmatige bescherming tegen discriminatie op welke grond ook, zoals ras, huidskleur, geslacht, taal, godsdienst, politieke of andere overtuigingen, nationale of maatschappelijke afkomst, eigendom, geboorte of andere status.'¹⁵

Artikel 2 van de VN-Godsdienstverklaring dient hierbij genoemd, aangezien deze een nadere uitwerking vormt van het discriminatieverbod op grond van godsdienst:

'1. Niemand zal onderworpen worden aan discriminatie door welke staat, institutie, groep of persoon ook, op de gronden van godsdienst of andere levensovertuigingen.

- 2. Met het oog op de doelen van deze Verklaring betekent de term 'onverdraagzaamheid en discriminatie op basis van godsdienst of overtuiging' enig onderscheid, uitsluiting, beperking of bevoordeling op basis van godsdienst of overtuiging, met het doel of effect de vernietiging of verhindering van erkenning, genot of uitoefening van mensenrechten en fundamentele vrijheden op basis van gelijkheid.'¹⁶

Voorts wijst het Comité in zijn 'General Comment' op het feit dat de vrijheid van gedachte, geweten, godsdienst of overtuiging onderscheiden is van de vrijheid om zijn godsdienst of overtuiging te manifesteren.¹⁷ Dit onderscheid, ook wel bekend onder de noemers 'forum internum' en 'forum externum' heeft de strekking beperkingen van welke aard ook uit te sluiten op de 'interne' gedachtenbepaling en de vrije keuze van godsdienst. Het 'forum internum' vormt de onaantastbare kern van de godsdienstvrijheid; men moet in vrijheid tot het geloofs- en gewetensoordeel kunnen komen. Hindering of beperking van welke zijde dan ook is, mede met het oog op het discriminatieverbod terzake, ongeoorloofd. Evenmin mag dwang op iemand worden uitgeoefend om hetzij zijn godsdienst bekend te maken, hetzij deze te veranderen.

Hieruit valt af te leiden dat dit 'forum internum' eveneens beschermd wordt tegen de eigen geloofsgemeenschap. Maatregelen ter 'aanpassing' van afwijkende overtuigingen, voor zover gericht op het daadwerkelijk doen veranderen van de diepste overtuiging, zijn niet toegestaan. Het is echter wat anders wanneer degene met de afwijkende overtuiging binnen een geloofsgemeenschap daar gevolgen voor zijn handelen aan gaat verbinden; dan zijn beperkingen daarvan eventueel te rechtvaardigen. Uittreding moet te allen tijde mogelijk zijn. Geestelijke dwang tot aanpassing nooit.¹⁸

Ten aanzien van de mogelijke vormen van uitoefening van godsdienst in het dagelijks leven refereert het Comité grotendeels aan het gestelde in de VN-Godsdienstverklaring, maar voegt er aan toe dat het in acht nemen van dieetvoorschriften, kledingvoorschriften, deelnemen aan initiatieriten en het gebruik van een specifieke taal eveneens tot de manifestatievormen van godsdienst behoren.¹⁹ Hierbij zij aangetekend dat tijdens de totstandkomingsgeschiedenis van de Universele Verklaring duidelijk geworden is dat ook ritueel slachten hiertoe behoort.²⁰

De beperkingen die op het manifesteren van godsdienst zijn toegestaan krachtens lid 3 van artikel 18 IVBPR, moeten volgens het Comité beperkt uitgelegd worden en slechts aangewend worden voor het doel waarvoor ze mogen worden toegepast. Ze moeten direct gerelateerd en bovendien proportioneel zijn aan de specifieke noodzaak waar ze voor bedoeld zijn. Het concept 'goede zeden'²¹ waar lid 3 van spreekt, moet volgens het Comité ontleend worden aan verschillende sociale, filosofische en religieuze tradities. Het beperken van de godsdienstvrijheid mag niet geschieden met

het oog op beginselen ontleend aan één exclusieve traditie.²² Daarom moet aan aanhangers van niet-dominante godsdiensten de nodige ruimte gegeven worden.²³

Een laatste woord wordt door het Comité gewijd aan gewetensbezwaren tegen militaire dienst. Het IVBPR voorziet niet in een recht op militaire gewetensbezwaren, maar het Comité gelooft dat een dergelijk recht uit artikel 18 kan worden afgeleid, in zoverre de verplichting om dodelijk geweld te gebruiken in ernstig conflict kan komen met de vrijheid van geweten en het recht om zijn godsdienst te manifesteren. Wanneer de wet van een bepaald land voorziet in dit recht, mag er geen onderscheid gemaakt worden tussen gewetensbezwaarden op basis van de aard van hun bezwaren.²⁴

Op dit moment zijn dit de belangrijkste internationale documenten en normen op het terrein van de godsdienstvrijheid. Deze normen gelden in beginsel wereldwijd. Daarnaast is een aantal regionale verdragen op het terrein van mensenrechten in werking, waarvan de belangrijkste zijn: het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens, het Amerikaans Mensenrechtenverdrag, en het Afrikaans Mensenrechtenverdrag. Bespreking van elk van deze verdragen zou in dit kader te ver gaan. Hun geldigheid is immers beperkt tot een bepaalde regio. Ik wijs er alleen even op dat dergelijke regionale arrangementen in het algemeen beter toegesneden zijn op de specifieke cultuur van een bepaalde regio. Dit wil niet zeggen dat de bescherming van mensenrechten daarmee beter gegarandeerd is dan middels universele instrumenten. Zoals we gezien hebben kunnen culturen haaks staan op de strekking van mensenrechten.

Dat brengt ons (opnieuw) bij het controversiële vraagstuk van de universaliteit van mensenrechten, in het bijzonder van de godsdienstvrijheid. Onmiskenbaar klinken aan het christendom ontleende beginselen door in de normen en instrumenten van de VN. Met name de nadruk die in de normstelling gelegd wordt op de vrije aanvaarding van het geloof lijkt mij dit te illustreren.²⁵ De vraag is wat dan nog de waarde van dit instrumentarium is in de ogen van niet-christenen. Het lijkt mij dat deze waarde slechts met het benadrukken van het algemeen-menselijke karakter van de VN-normen te verdedigen is. Zonder onderscheid naar godsdienst of levensovertuiging. Spirituele integriteit, gebaseerd op de morele autonomie van het individu, vormt het kernbestanddeel van en de sleutel tot het begrijpen van de VN-normen op het gebied van de godsdienstvrijheid.

1. De betreffende passage in deze boodschap luidde als volgt:
'In the future days, which we seek to make secure, we look forward to a world founded upon four essential human freedoms. The first is freedom of speech and expression – everywhere in the world. The second is freedom of every person to worship God in his own way – everywhere in the world. The third is freedom from want – which, translated into world terms, means economic understandings which will secure to every nation a healthy peace life time for its inhabitants – everywhere in the world. The fourth is freedom from fear – which, translated into world terms, means a worldwide reduction of armaments to such a point and in such a thorough fashion that no nation will be in a position to commit an act of physical aggression against any neighbour – anywhere in the world. That is no vision of a distant millennium. It is a definite basis for a kind of world attainable in our own time and generation.' H.S. Commager, Documents of American History, New York 1946 (3rd ed.), p. 634, geciteerd bij Th.C. van Boven, *De volkenrechtelijke bescherming van de godsdienstvrijheid*, Assen 1967, p. 67.
2. Artikel I lid 3 Handvest van de Verenigde Naties, San Fransisco, 26 juni 1945, *Staatsblad* 1945, F 321.
3. Artikel 18 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, Resolutie 217 a (III) van de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties, Parijs 10 december 1948, *Tractatenblad* 1969, 99.
4. Zie R.S. Clark, *The United Nations and Religious Freedom*, *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 11, 1978, p. 200.
5. Artikel 40 lid 4 van het IVBPR bepaalt dit als volgt:
'Het Comité bestudeert de hem door de Staten die partij zijn bij dit Verdrag voorgelegde rapporten. Het zendt zijn rapporten en het door hem passend geoordeelde algemene commentaar aan de Staten die partij zijn. Het Comité kan dit commentaar, te zamen met de afschriften van de rapporten die het van Staten die partij zijn bij dit Verdrag heeft ontvangen, eveneens toezenden aan de Economische en Sociale Raad.' Overigens zijn samenstelling en werkwijze van dit Comité voor de Rechten van de

- Mens nader geregeld in de artikelen 28 en verder van het IVBPR. Bij het IVBPR is een Facultatief Protocol gevoegd, waarin de individuele klachtenprocedure is geregeld. Zie *Tractatenblad* 1969, 99, in Nederlandse vertaling *Tractatenblad* 1978, 177. Niet alle verdragspartijen zijn echter lid van dit Facultatief Protocol. Zie voor een recent overzicht van de staten die partij zijn bij het IVBPR en dit protocol, *NJCM-Bulletin. Nederlands tijdschrift voor de mensenrechten*, jaargang 19-7, oktober-november 1994, pp. 940 – 943. Ook zijn de betreffende verdrags- en protocolteksten daar te vinden, o.c. pp. 925 – 939.
6. Artikel 18 van het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten, New York 19 december 1966, *Tractatenblad* 1969, 100, Nederlandse vertaling in *Tractatenblad* 1978, 178.
 7. Resolutie 36/55 van de Algemene Vergadering der VN van 25 november 1981, aanvaard zonder stemming, zie voor de tekst J.A. Walkate, *The right of everyone to change his religion or belief – some observations*, *Netherlands International Law Review*, XXX, 1983, pp. 157 – 160.
 8. Vertaling van de schrijver. Artikel 6 luidt in de oorspronkelijke tekst als volgt: '(...) the right to freedom of thought, conscience, religion or belief shall include, inter alia, the following freedoms:
a) To worship or assemble in connexion with a religion or belief, and to establish and maintain places for these purposes;
b) To establish and maintain appropriate charitable or humanitarian institutions;
c) To make, acquire and use to an adequate extent the necessary articles and materials related to the rites or customs of a religion or belief;
d) To write, issue and disseminate relevant publications in these areas;
e) To teach a religion or belief in places suitable for these purposes;
f) To solicit and receive voluntary financial and other contributions from individuals and institutions;
g) To train, appoint, elect or designate by succession appropriate leaders called for by the requirements and standards of any religion or belief;
h) To observe days of rest and to celebrate holidays and ceremonies in accordance

with the precepts of one's religion or belief, i) To establish and maintain communications with individuals and communities in matters of religion and belief at the national and international levels.'

9. Zie artikel 40 lid 4 IVBPR, besproken hierboven.

10. General Comment no. 22 (48) (art. 18), 20 juli 1993, VN-documentnummer CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, te vinden in NJCM-Bulletin. Nederlands tijdschrift voor de mensenrechten, jaargang 19-1, januari/februari 1994, pp. 65 – 68.

11. General Comment, § 1.

12. General Comment, § 2.

13. General Comment, § 2.

14. General Comment, § 9.

15. Artikel 26 van het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten, New York 19 december 1966, Tractatenblad 1969, 100, Nederlandse vertaling in *Tractatenblad* 1978, 178.

16. Artikel 2 van de VN-Verklaring inzake uitbanning van alle vormen van onverdraagzaamheid en discriminatie op grond van godsdienst of levensovertuiging, Algemene Vergadering VN Res. 36/55 van 25 november 1981, vertaling van de schrijver. In de oorspronkelijke tekst luidt artikel 2 als volgt:

'- 1. No one shall be subject to discrimination by any State, institution, group of persons or person on the grounds of religion or other beliefs.

- 2. For the purposes of the present Declaration, the expression 'intolerance and discrimination based on religion or belief' means any distinction, exclusion, restriction, or preference based on religion or belief and having as its purpose or as its effect nullification or impairment of the recognition, enjoyment or exercise of human

rights and fundamental freedoms on an equal basis.'

17. General Comment, § 3.

18. General Comment, § 5.

19. General Comment, § 4.

20. Zie B.C. Labuschagne, *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies*, Dissertatie Groningen 1995, § 4.1.1.

21. 'Morals' in de oorspronkelijke tekst.

22. General Comment, § 8.

23. General Comment, § 9.

24. General Comment, § 11.

25. 'Crederere non potest nisi volens', het beginsel dat een gedwongen geloof geen werkelijk geloof is. Dit beginsel werd o.a. door Tertullianus, Lactantius en Augustinus gehuldigd. Zie hiertoe R. Aubert, *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, in: H. Lutz, (Red.) *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, p424. Ook Luther onderschreef dit, blijkens een citaat uit *Von weltlichen Obrigkeit* (1523): 'Denn der Glaube ist ein frei, göttlich Werk im Geist, schweig denn, dass es äusserliche Gewalt sollte erzwingen und schaffen.' (citaat bij H. Thielicke, *Absolutheitsanspruch und Toleranz*, in: H. Helbling, (Red.) *Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert*, Zürich 1977, p. 31.

dr Bart Labuschagne (Pretoria 1962) studeerde rechten aan de Rijksuniversiteit Groningen, is universitair docent Rechtsfilosofie aan de Rijksuniversiteit Leiden en promoveerde in januari 1995 aan de Rijksuniversiteit Groningen op een proefschrift getiteld *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies. Een grondrechtelijk-rechtsfilosofisch onderzoek naar de betekenis en grenzen van religieuze tolerantie*, Groningen 1995.

Dick Mulder

Godsdienstvrijheid in de wereldreligies

Aan godsdienstvrijheid zit een duidelijk sociaal en politiek aspect, zoals de vraag in hoeverre een staat of een dominerende sociale groepering aan burgers of aan leden van andere groeperingen vrijheid van godsdienst gunt. Wanneer een staat gefundeerd is op een bepaalde religie of ideologie (een islamitische of een communistische staat bij voorbeeld), kan dit de godsdienstvrijheid van andersgelovigen of andersdenkenden in gevaar brengen. Albanië en Nepal, tot voor kort en Saoedië-Arabië tot op heden, zijn daarvan een voorbeeld. Daarom is de vraag belangrijk: hoe staan godsdiensten (respectievelijk ideologieën) tegenover godsdienstvrijheid. Gunnen zij die aan 'anderen', ja of nee? In dit artikel gaan we die vraag na ten aanzien van enkele grote religies. Omdat aan het christendom in andere artikelen aandacht wordt besteed, beperk ik mij tot hindoeïsme, boeddhisme en islam.

Nog een nadere beperking pas ik toe. Er kan onderscheid gemaakt worden tussen ideaal en werkelijkheid in de godsdiensten, tussen norm en praktijk, tussen leer en leven. De leer kan zeer open zijn en tolerant en elke beperking van godsdienstvrijheid afwijzen, terwijl de werkelijkheid zeer intolerant kan zijn. Dat laatste geldt te meer omdat wij zo vaak het verschijnsel tegenkomen dat bepaalde conflicten op zich zelf niet religieus doch veeleer economisch, politiek, cultureel, ethnisch van aard zijn, maar dat dan in zulke conflicten religie gebruikt (misbruikt?) wordt als olie op het vuur. Er zijn niet alleen in het verleden maar ook in het heden vele voorbeelden aan te treffen (de zuidelijke Philippijnen, Sri Lanka, de Kaukasus, voormalig Joegoslavië, tot voor kort Noord-Ierland, enzovoort) waarin godsdienst zulk een fanatiserende rol speelt. Maar in dit artikel gaat het om de idealen,

om de leer, om de fundamentele visies.

Heeft het zin om daar aandacht aan te besteden, wanneer de werkelijkheid zo vaak van de idealen afwijkt? Toch wel. Immers, op idealen kunnen goedwillende mensen een beroep doen, over de idealen kan men in interreligieuze dialoog treden, ze maken – als de idealen inderdaad godsdienstvrijheid aan anderen gunnen en tolerantie jegens anderen aanprijzen – samenspreken en samenwerken mogelijk in dienst van een samenleving die iedere burger godsdienstvrijheid garandeert.

Tot de idealen, de leerstellingen, de visies beperk ik mij dus in dit artikel.

Het hindoeïsme

Het is bijzonder moeilijk om over het hindoeïsme in algemene termen iets te beweren. Het hindoeïsme is eerder een cultuur, waarbinnen een grote variatie van religiositeit voorkomt, dan een vast omliggende religie. Maar enkele opmerkingen over het hindoeïsme in het algemeen kunnen toch wel gemaakt worden.

In de eerste plaats is het hindoeïsme eeuwenlang verbonden geweest met het land India. Het werd eigenlijk niet goed voorstelbaar geacht dat men India zou kunnen verlaten en toch een goede hindoe blijven. Dat schema is pas in de laatste eeuwen doorbroken, toen India deel ging uitmaken van het Britse imperium – en hindoes bij voorbeeld in Groot-Brittannië gingen studeren – en toen vele Indiërs naar andere delen van de wereld gingen emigreren, meestal om economische redenen. Zo ontstonden grote hindoe-gemeenschappen, bij voorbeeld op de Fidji-eilanden, in het Caraïbische gebied, in Oost-Afrika. Maar in ieder geval is er vanuit het hindoeïsme nooit aandrang geweest om de wereld buiten India voor zich te winnen.

Hiermee hangt in de tweede plaats samen dat het hindoeïsme van huis uit geen missionaire religie is geweest. Men komt hier niet of nauwelijks de idee tegen dat het hindoeïsme een 'woord voor de wereld' zou hebben of de roeping zou hebben andersgelovigen tot bekering tot het hindoeïsme op te roepen. Pas sedert het einde van de vorige eeuw is er sprake van een hindoeïstische missie-beweging (de Ramakrishna-missie bij voorbeeld), die toch wel als een reactie op christelijke zending/missie verklaard kan worden. En in onze eeuw ontmoeten we het verschijnsel, dat mensen uit het Westen wijsheid gaan halen in de hindoeïse wereld, of dat Indiase goeroes hun wijsheid hier komen brengen. Maar men komt niet de gedachte tegen dat men anderen zou moeten 'dwingen om in te gaan', of dat men hun godsdienstvrijheid niet volop zou moeten gunnen.

Een krachtige stroming binnen het hindoeïsme, dat ook in het Westen indruk heeft gemaakt, is die van de Vedanta-filosofie. Daarin komt men de

gedachte tegen, dat alle godsdiensten en godsdienstigheid tot een tweede laag van waarheid en inzicht behoren, maar dat de wijsheid van de niet-tweeheid (advaita) daar boven uitstijgt, omdat zij doorziet dat de mens in zijn diepste kern (atman) identiek (niet-twee) is met de wezenlijke waarheid, het brahman. Ook van die gedachte uit is er waardering voor andere godsdiensten, voor Boeddha, Jezus of Mohammed, naast de heilige zieners uit de tijden toen de Veda's ontstonden. Wel treft men bij hindoes vaak irritatie aan, wanneer andere religies zich absoluut stellen en gelovigen hun inzichten aan anderen willen opdringen.

Kortom, vanuit fundamentele hindoeïse inzichten hoeft men geen gevaar voor godsdienstvrijheid te duchten. Dat betekent niet dat er in de praktijk van het leven ook bij hindoes geen intolerantie kan voorkomen. Ook het hindoeïsme kent een 'fundamentalistische' vleugel. In India streeft deze naar afschaffing van de seculiere staat en wil zij van India een 'Hindoestan' maken. Maar, als gezegd, in dit artikel gaat het om de ideële kant van de zaak. Daarop kan in interreligieuze dialoog en samenwerking een beroep gedaan worden.

Het boeddhisme

Het boeddhisme staat bekend als een vreedzame religie. Als men het vergelijkt met het christendom of de islam, dan kan inderdaad gezegd worden dat het boeddhisme een veel vreedzamer geschiedenis heeft gehad. Niettemin is ook hier de werkelijkheid niet altijd in overeenstemming met de idealen. Om slechts één voorbeeld te noemen: het boeddhisme op Sri Lanka vertoont vandaag zeer militante trekken. Ook hier is het daarom nuttig en nodig om de idealen, de leerstellingen, de fundamentele visies afzonderlijk te bezien, waarop vervolgens de vraag gesteld kan worden in welke mate die idealen verwerkelijk worden.

Idealiter gesproken legt het boeddhisme aan godsdienstvrijheid geen strobreed in de weg. Ieder moet zelf zijn weg kiezen om bevrijd te worden van onwetendheid en lijden. Elke dwang hierbij zou onzinnig zijn. En ook wie de door de Boeddha gewezen weg gaat ('het achtvoudige pad') moet er mee rekenen dat hij of zij nog vele reïncarnaties zal moeten doormaken eer alle begeerte is gestopt, aan alle lijden een einde is gekomen en het Nirwana bereikt wordt. De boeddhist kan daarom met grote rust toezien hoe anderen op hun manier de weg naar het uiteindelijke heil bewandelen. Ik hoorde eens op een interreligieuze ontmoeting een boeddhistische leider zeggen: 'als iemand een vroom katholiek is, zal ik hem zeker aanraden dat tot het einde van zijn leven te blijven; des te meer kans heeft hij om in een volgend leven als boeddhist herboren te worden'.

Neemt men hindoeïsme en boeddhisme tesamen, dan zal men, dunkt me, kunnen zeggen dat deze beide godsdiensten de godsdienstvrijheid niet in de weg staan. Dat wordt pas anders, wanneer zij in combinatie geraken met conflicten van op zich zelf niet-religieuze aard. Dan kan opeens de vlag van de religie worden gezwaaid en dan kunnen ook hindoeïsme en boeddhisme een fanatiserende rol spelen. De bloedige ongeregeldeheden tussen hindoes en moslims of sikhs in India, tussen hindoes en boeddhisten op Sri Lanka zijn daarvan angstaanjagende voorbeelden. Maar er kan op idealen van tolerantie en vredelievendheid een beroep gedaan worden.

Ik herinner me een multireligieuze ontmoeting waarop het onderwerp tolerantie aan de orde kwam. Joden, christenen en moslims beweerden om strijd dat hun respectieve godsdiensten achter de idee van de tolerantie stonden. Een aanwezige hindoe merkte op dat hem deze drie monotheïstische religies altijd als intolerant voorgekomen waren. Had hij gelijk? We proberen die vraag te beantwoorden via aandacht voor de houding van de islam jegens godsdienstvrijheid.

De islam en de godsdienstvrijheid

Als aan moslims de vraag gesteld wordt hoe het in hun opvattingen staat met de godsdienstvrijheid, zullen zij graag Koran 2:256 aanhalen: 'Er is geen dwang in de godsdienst'. Zonder twijfel is dit een belangrijke tekst, die een gewichtig beginsel uitspreekt. Toch is met deze tekst nog niet alles gezegd, ook niet in de Koran zelf.

De relatie van de islam tot andere godsdiensten is nader uitgewerkt in de (goddelijke) wet, de sjari'a, die rust op de Koran en op het voorbeeld van de profeet. Daarin wordt onderscheiden tussen de 'lieden van het boek' (voornamelijk de joden en de christenen) enerzijds, en de 'polytheïsten' anderzijds. Wat de joden en christenen aangaat treffen we in de Koran een duidelijke ontwikkeling aan. In de oudste hoofdstukken wordt over beiden zeer positief gesproken. In K 29:46 wordt gezegd: 'Twist met de lieden van het boek slechts op de beste manier, behalve met degenen onder hen die onrecht plegen, en zegt: "Wij geloven in wat aan ons is geopenbaard en wat aan jullie is geopenbaard. Onze God en jullie God is één". En wij geven ons over aan Hem'. Uit dit vers en andere verzen blijken drie overtuigingen:

- de God van joden, christenen en moslims is één en dezelfde god;
- God heeft zich aan joden, christenen en moslims geopenbaard;
- het gesprek van moslims met joden en christenen moet zo betamelijk mogelijk worden gevoerd.

Deze verzen zijn geopenbaard gedurende de periode dat Mohammed nog predikte in Mekka (van 610 tot 622) en nog geen enkele politieke macht

had, eerder door de politieke machthebbers onder druk en vervolging gezet werd.

Later treedt er een verschuiving op. Mohammed is dan naar Medina geëmigreerd (in 622) en daar al spoedig naast profeet ook politiek leider geworden. Hij raakt in Medina in conflict met de joden die in drie groepen verdeeld waren. Als gevolg van dat conflict worden eerst twee groepen verdreven uit Medina en tenslotte de overblijvende derde groep grotendeels omgebracht. Deze spanning wordt ook in de Koran gereflecteerd. Er worden verzen geopenbaard die veel negatiever over de joden oordelen. Zij hebben hun Schrift verheimelijkt en verdraaien of verwisselen Gods woorden. Zij zijn even ongehoorzaam geweest jegens Mohammed als vroeger jegens Mozes. God is vertoornd op hen en heeft hen vervloekt wegens hun ongelooft. Omgang en vriendschap met hen wordt verboden. En omdat zij ongelovig waren aan de tekenen van God, worden zij geslagen met vernedering en ellende.

Aanvankelijk bracht deze afwijzing van de joden nog niet een afwijzing van de christenen mee. Dat blijkt uit een opvallende tekst (K 5:82), die luidt: 'Gij zult als grootste vijanden jegens de gelovigen de joden bevinden en de polytheïsten; maar degenen die zeggen: 'wij zijn christenen' zult ge ervaren als uw naasten in genegenheid jegens de gelovigen (de moslims)'. Op dat moment werden dus de joden als grote vijanden gezien, maar de christenen als naaste vrienden. Maar op de duur is dit veranderd. Ook tegen de christenen wordt dan de aanval ingezet. De leer van de drieëenheid en het goddelijk zoonschap van Jezus wordt krachtig afgewezen, ook christenen mogen net als joden niet tot bondgenoten worden genoemd (K 5:51) en zij moeten met de joden bestreden worden totdat zij in onderdanigheid schatting opbrengen.

In de sjari'a wordt aan joden en christenen in de islamitische landen de status van 'beschermden' (dhimmi) toegekend. Dat betekent voor hen, vrijheid om hun eredienst uit te oefenen. Maar zij moeten wel een speciale hoofdelijke belasting opbrengen. Hun positie is die van tweede-rangs, zij het gedoogde en beschermde burger. Eeuwenlang was dit een betrekkelijk gunstige positie, vooral als men de situatie van de joden in de islamitische wereld vergelijkt met die in de christelijke wereld. Moslims kunnen daar met recht trots op zijn. Maar wel moet daaraan toegevoegd worden dat deze beperkte godsdienstvrijheid in de moderne tijd niet meer voldoet. In democratische samenlevingen kan er geen plaats zijn voor achterstelling in burgerrechten op basis van religieuze overtuiging. Ook zal in zulke samenlevingen geen begrip zijn voor de doodstraf die volgens de sjari'a staat op afval van de islam.

Wat de aanhangers van andere godsdiensten (de 'polytheïsten') betreft, of

eventueel de ongodsdienstigen, ligt de situatie nogal gecompliceerd. De aanvankelijke gedachten, ontwikkeld door de wetgeleerden, lijken helder. In het door de islam veroverde gebied moeten de 'ongelovigen' (met uitzondering dus van de joden en christenen) voor de keuze gesteld worden: bekering tot de islam of de dood. Buiten het gebied van de islam (dar-ul-islam) ligt het gebied van het zwaard (dar-ul-harb). Dat gebied moet geleidelijk veroverd en aan de islam onderworpen worden. Dat is overigens niet een regel die men reeds in de Koran vinden kan. Daarin wordt eerder de indruk gewekt dat strijd moet worden gevoerd tegen ongelovigen die hun eden verbreken en de moslims aanvallen (K 9:12). Maar hoe dat ook zij, in de later geformuleerde sjari'a worden moslims opgeroepen om strijd (dijhad) te voeren tegen de ongelovigen (polytheïsten).

Zo althans luidde de theorie. In de praktijk bleek deze echter niet uitvoerbaar. Toen de moslims India binnenvielen, bleek er niet volgens de regels van de wet tegen de miljoenen hindoes opgetreden te kunnen worden. Er ontstonden rijken waarin de moslims aan de macht waren, maar de onderdanen in grote meerderheid polytheïsten waren en bleven. De situatie werd nog ingewikkelder toen, in de negentiende en twintigste eeuw, het ene moslim gebied na het andere in de greep van het westerse imperialisme kwam. Van Marokko tot Indonesië heersten westerse mogendheden (Frankrijk, Engeland, Italië, Nederland over gebieden waar de moslims een overgrote meerderheid vormden. Ook toen dit imperialisme aan zijn einde kwam, was de wereldsituatie al zo veranderd dat aan verovering van de niet-moslim ('heidense') wereld door de moslims moeilijk meer gedacht kon worden.

Hoewel sommige moslims nog aan de oudere theorie vasthouden, hebben anderen (waaronder ook zogenaamde 'fundamentalisten') hun visie gewijzigd. En wel voornamelijk in twee richtingen. Aan de éne kant zeggen moslims dat er eigenlijk nergens een echte islamitische overheid bestaat, want nergens wordt de sjari'a volop toegepast. In zekere zin is de dar-ul-islam een eschatologische grootheid, een ideaal dat uit verre toekomst wenkt. Aan de andere kant beschouwt men de niet-moslim wereld niet louter negatief. Zolang moslims in die wereld (denk aan de miljoenen moslim migranten in Europa!) hun geloof kunnen belijden en hun religieuze plichten kunnen vervullen, zijn zulke gebieden niet zozeer te beschouwen als dar-ul-harb, waar oorlog tegen gevoerd zou moeten worden, maar veeleer als dar-al-dakwa, dat wil zeggen gebieden waarin getuigenis (dakwa) van het geloof moet worden afgelegd. En als dan ook de moslim wereld als nog niet echt islamitisch beschouwd wordt, dan wordt de hele wereld gebied van getuigenis ('zendingsterrein'). Het woord dijhad krijgt dan ook de betekenis die het oorspronkelijk had: het streven naar het doen van de wil van God.

Stellen wij nu de vraag: gunt de islam godsdienstvrijheid aan anders- of niet-gelovigen en letten we daarbij ook nu niet op de praktijk maar op de leer, dan is het antwoord niet eenduidig. Als we onder de leer de uitspraken van de Koran verstaan en de formuleringen van de sjari'a, dan kan er een beroep gedaan worden op het goddelijke woord, dat er inzake religie van dwang geen sprake kan zijn; er kan gewezen worden op positieve uitspraken in de Koran over joden en christenen en op hun beschermde positie in islamitische rijken; er kan tenslotte bedacht worden dat tolerante exegetische van de leer over het 'gebied van het zwaard' mogelijk is gebleken. Daar staat dan tegenover dat uit de Koran ook negatieve uitspraken over joden en christenen gelezen kunnen worden; dat de positie van joden en christenen in islamitische landen niet voldoet aan de eisen van een democratische samenleving; dat de oorspronkelijke leer over het gebied van het zwaard geen godsdienstvrijheid aan 'polytheïsten' gunt; en tenslotte dat de sjari'a overgang van de islam naar een andere godsdienst verbiedt.

Weegt men deze gedachten tegen elkaar af, dan lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat een grondig gesprek met moslims over godsdienstvrijheid – en over mensenrechten in het algemeen – mogelijk, nodig en belangrijk is. Zo'n gesprek is beslist niet van te voren al gedoemd te mislukken. Een gunstig teken is ongetwijfeld dat islamitische landen over het algemeen hebben meegewerkt aan uitspraken van de Verenigde Naties over universele rechten van de mens.

Christenen zullen daarbij moeten bedenken dat ook in hun kring ongelimiteerde aanvaarding van het recht op vrijheid van godsdienst een betrekkelijk recent verschijnsel is.

Godsdienstvrijheid volgens Rome

Van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) kan zonder veel aarzeling worden gezegd dat 'het een nieuwe editie van de katholieke traditie heeft voortgebracht'.¹ Onder de vele thema's die de verzamelde bisschoppen van de Rooms Katholieke Kerk ter overweging namen, bevond zich ook het vraagstuk van een juiste omschrijving en interpretatie van de godsdienstvrijheid. De verklaring hierover die op de voorlaatste dag van het concilie, 7 december 1965, door paus Paulus VI plechtig werd afgekondigd en sindsdien bekend is onder haar beginwoorden *Dignitatis humanae* heeft echter wel een bijzonder bewogen ontstaansgeschiedenis gekend.² Het onderwerp lag dan ook zeer gevoelig. Spontaan riep het begrip 'godsdienstvrijheid' de veroordeling door paus Gregorius XVI in herinnering die elke evolutie of herziening bij voorbaat scheen uit te sluiten.

Alleen de waarheid heeft rechten

Het waren niet bepaald rustige tijden voor de Katholieke Kerk toen Gregorius op 2 februari 1831 als opvolger van Pius VIII tot paus gekozen werd. Getuige hiervan is zijn eerste grote encycliek die slechts anderhalf jaar later verscheen onder de aanhef *Mirari vos*: 'Gij verwondert er u wellicht over, eerbiedwaardige broeders, dat wij sinds de dag, waarop het bestuur van de gehele Kerk op onze zwakke schouders werd gelegd, nog geen schrijven tot u gericht hebben. ... Maar gij weet heel goed, door welk een orkaan van rampen en zorgen wij in de eerste dagen van ons pausschap plotseling de hoge zee opgeworpen werden'. De problemen waar Gregorius mee worstelde werden treffend samengevat in de ondertitel van zijn ency-

cliek: 'Over de onrust in Kerk en Staat'. Concreet zag hij zich geplaagd voor de uitdaging van het politiek liberalisme zoals die o.a. gestalte kreeg in de figuur van Lamennais en in de (Franse) Kerk tot hooglopende disputen en verdeeldheid leidde. Zijn reactie liet aan duidelijkheid niet te wensen over: de liberale stellingen, samengevat onder het trefwoord 'indifferentisme', en de daaruit volgende eis tot 'vrijheid van geweten' werden in scherpe termen veroordeeld.

Waaruit bestond dit indifferentisme? '(Het is een) overvloedige bron van rampen, waardoor de Kerk op dit ogenblik jammerlijk geteisterd wordt. Hieronder verstaan wij die verkeerde opvatting, welke door het listig optreden van boosaardige mensen overal verspreid is, namelijk dat men in elk geloof de eeuwige zaligheid kan verwerven, als men maar rechtschapen en welvoeglijk leeft' (*Mirari vos*, nr. 15). De dwaling hiervan bleek volgens Gregorius overduidelijk uit de gevolgen die zij veroorzaakt, met name de eis tot gewetensvrijheid: 'Uit dit indifferentisme vloeit als uit een onreine bron het dwaze en valse beginsel, hetwelk men eerder waanzin zou kunnen noemen, nl. dat 'vrijheid van geweten' voor iedereen moet opgeëist en gewaarborgd worden. En de weg tot deze allerverderfelijke dwaling wordt bereid door die volslagen en onbegrensde vrijheid van gedachte, welke tot ondergang van Kerk en staat wijd en zijd ingang vindt, terwijl sommigen dan nog zo onbeschaamd zijn om te verkondigen, dat deze vrijheid enig voordeel voor de godsdienst oplevert. Maar - zo sprak Augustinus - 'wat brengt eerder de doodsteek toe aan de ziel, dan de vrijheid om te dwalen?' Immers, wanneer alle banden afgeworpen worden waardoor de mensen op het pad der waarheid gehouden worden, dan mogen wij, daar de natuur der mensen ten kwade geneigd is en dus toch haar ondergang tegemoet snelt, wel terecht zeggen, dat nu 'de put van de afgrond' (Apoc. 9, 3) open ligt, waaruit Johannes een rook zag opstijgen, waardoor de zon verduisterd werd, waaruit sprinkhanen verdeldgend neerzvierven op de aarde' (nr. 16).

Wat kunnen we hieruit leren? Op de eerste plaats meent Gregorius dat, in tegenstelling tot het indifferentisme, alleen de waarheid van het katholieke geloof het eeuwige heil garandeert. Ten tweede, vanuit de antropologische vooronderstelling dat 'de natuur der mensen ten kwade geneigd is', dat de mens tegen zichzelf moet beschermd worden: vrijheid van geweten kan nooit enig voordeel voor de mens en/of godsdienst opleveren, maar alleen tot dwaling voeren en dus tot de ondergang van zowel Kerk als staat. Met andere woorden: uit wat ik een pessimistische antropologie zou noemen volgt de verdenking dat vrijheid gelijk staat met willekeur. Dit betekent echter tegelijkertijd dat de uitgesproken veroordeling van gewetensvrijheid – en verderop in dezelfde encycliek van de persvrijheid – nièt op zichzelf staat. Mijns inziens betreft de echte veroordeling een vrijheidsconcept dat zich aandient als 'vrijheid van waarheid'. Indien nu deze waarheid vervat is

in de leer van de Kerk, dan is 'vrijheid' die tot een verschil van opvatting leidt alleen maar te veroordelen. Praktisch gesproken, volgt hieruit dat de burgerlijke overheid ten opzichte van de zogenaamde 'vrijheid van godsdienst' en het daarmee samenhangende religieus pluralisme geen toegevingen mag doen. In één regel samengevat: 'Alleen de waarheid heeft rechten'.

Tolerantie als deugd

Zelfs voor wie een oppervlakkige kennis heeft van *Dignitatis humanae* is er een verschil tussen het voorgaande en de tekst van het Tweede Vaticaans Concilie. Nu luidt een populaire verklaring hiervan dat de Kerk simpelweg eieren voor haar geld heeft gekozen. Omdat de strikte 19de eeuwse afwijzing niet meer viel vol te houden, geeft de Kerk wat toe en 'tolereert' ze de godsdienstvrijheid, zonder echter haar wezenlijke opvattingen te veranderen. Ik meen echter dat deze interpretatie aan de conciliaire tekst geen recht doet, en wil dit illustreren door stil te staan bij de allereerste fase van het wordingsproces van *Dignitatis humanae* waarin precies wel een wezenlijke perspectiefsverandering plaatsvond.

De voorbereiding van een tekst omtrent de godsdienstvrijheid begon eind december 1960, te Fribourg (Zwitserland). De aangestelde subcommissie onder voorzitterschap van Emiel-Jozef De Smedt, bisschop van Brugge, kreeg bij de aanvang twee sterk uiteenlopende ontwerpen ter bespreking. De eerste herhaalde de klassieke leer: 'Alleen de waarheid heeft rechten'. De toepassing van deze leer op het politieke terrein werd gemaakt aan de hand van het onderscheid tussen de zgn. 'these' en 'hypothese'. Het vertrekpunt van deze leer was dat de Katholieke Kerk de enige ware Kerk van Christus is. Hieruit volgde dat alleen zij recht op bestaan had. Meer zelfs: dat alleen zij erkend en beschermd moest worden door de burgerlijke overheid. Dit betekende dat de 'Katholieke Staat' de ideale toestand vormt, d.w.z. de 'thesis' is. Wat echter in staten waar katholieken een minderheid zijn en het katholieke geloof niet als staatsgodsdienst is geïnstitutionaliseerd? Het antwoord hierop luidde dat zulk een situatie van 'hypothese' nooit kan worden goedgekeurd, doch slechts getolereerd. Deze tolerantie is louter negatief – het dulden van een 'minder kwaad' – en hetzelfde geldt voor de zogenaamde vrijheid van geweten. Volgens deze opvatting zouden beiden overbodig zijn indien de 'thesis' overal werkelijkheid zou zijn. Het is omwille van deze negatieve interpretatie van tolerantie en vrijheid dat deze eerste tekst door de subcommissie werd afgekeurd.

De tweede tekst, in de literatuur aangeduid als het *Document de Fribourg*,³ had een totaal verschillend uitgangspunt. De centrale affirmatie ervan is als volgt: 'De onschendbare waardigheid van de menselijke persoon bepaalt de

positieve inhoud van tolerantie'. Volgens deze tekst moet tolerantie gezien worden als een deugd, gebaseerd op het natuurrecht. Dit stelt dat de objectieve betekenis van de tussenmenselijke relaties de verplichting bevat om elkaar te waarderen en te behandelen als subjecten, niet als objecten, middelen of dingen. De persoon is immers een moreel subject, d.w.z. iemand die geroepen is tot een vrij en bewust leven, meester van het eigen handelen, bron van initiatief en van persoonlijke verantwoordelijkheid. Concreet: als subject is de persoon geroepen tot de bewuste en vrije realisering van de eigen bestemming dankzij het verworven gewetensoordeel.

Om mogelijke verwarring te vermijden maakt de tekst verder het onderscheid tussen 'vrijheid van geweten' (*liberté de la conscience*) en 'gewetensvrijheid' (*liberté des consciences*). De eerste notie is te verwerpen indien men hieronder zou willen verstaan dat de mens totaal ongebonden is in de vorming van het eigen geweten. Deze willekeur is immers in tegenspraak met de ware gewetensvorming die bezielde wordt door de liefde voor de objectieve waarheid en de zorg om deze in handelingen te realiseren volgens de eisen van de *prudentia*. Positieve tolerantie heeft dus niets te maken met moreel of religieus indifferentisme. De tweede notie is echter wel bruikbaar, met name om de onherleidbare waardigheid uit te drukken van allen die eerlijk de waarheid zoeken, zelfs indien zij zich volgens onze overtuiging vergissen. Tot slot wijst de tekst erop dat geen enkele menselijke persoon, als beperkt schepsel, de volledige waarheid bezit. De mens is voortdurend op zoek naar de waarheid, en voor hen die hun morele verantwoordelijkheid willen opnemen is de absolute trouw aan het vrij gevormde geweten de enige weg om de waarheid meer en meer te benaderen.

Het is tekenend dat de optimistische antropologie van paus Johannes XXIII door hetzelfde verband tussen vrijheid en verantwoordelijkheid wordt gekarakteriseerd. In de encycliek *Pacem in terris* (1963) was hij de eerste paus die de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (1948) als positieve verworvenheid begroette en beaamde. Artikel 19 van deze *Verklaring* stelt zoals bekend het volgende: 'Een ieder heeft recht op vrijheid van mening en meningsuiting'. De betekenis hiervan komt echter pas aan het licht indien men naast dit artikel 19 de tweede paragraaf van de preambule legt: 'De komst van een wereld, waarin de mensen vrijheid van meningsuiting en geloof zullen genieten, en vrij zullen zijn van vrees en gebrek, is verkondigd als het hoogste ideaal van de mens'. Het is op basis van deze antropologie dat het klassieke conflict tussen waarheid aan de ene en vrijheid aan de andere kant – waarbij vrijheid vooral werd gezien als een bedreiging voor de waarheid – wordt opgelost. In plaats van elkaar uit te sluiten worden vrijheid en (in geweten gekende) waarheid onlosmakelijk op elkaar betrokken. Onder het algemene hoofd 'Ieder mens is een persoon,

subject van rechten en plichten' stelt *Pacem in terris* dan ook in nr. 14: 'Tot de rechten van de mens behoort ook, dat hij God kan eren naar de juiste norm van zijn geweten, en zijn godsdienst kan belijden in het privé en openbare leven'. In de reflectie over godsdienstvrijheid, net zoals in die over gewetensvrijheid, keuze van beroep en levensstaat, enz. wordt de menselijke vrijheid de noodzakelijke middenterm tussen rechten en plichten. In zulk een dialectisch verstaan van rechten en plichten is het niet langer mogelijk te spreken van 'de rechten van de waarheid', maar wordt de aandacht verlegd naar de menselijke persoon, subject van rechten en plichten. Dit beroep op het subject is de kern van het personalistisch optimisme, dat zich in principe openstelt voor 'alle mensen van goede wil' aan wie *Pacem in terris* dan ook uitdrukkelijk geadresseerd is.

Dignitatis humanae

In de *Verklaring over de godsdienstvrijheid* vinden we dit net geschetste personalisme terug, toegespitst op het openbare leven zoals blijkt uit de ondertitel: 'Over het recht van de persoon en de gemeenschappen op sociale en burgerlijke vrijheid in godsdienstige aangelegenheden'. Het uitgangspunt vormt het groeiende bewustzijn van de waardigheid van de menselijke persoon, en het daarmee samenhangende verlangen naar rechtmatige vrijheden. *Dignitatis humanae* neemt deze verlangens bijzonder ernstig en 'neemt zich daarom voor te verklaren in hoeverre zij met de waarheid en de gerechtigheid overeenstemmen' (nr. 1). De tekst bestaat uit twee delen: eerst een 'Algemene leer over de godsdienstvrijheid' (nrs. 2-8), gevolgd door een deel over 'De godsdienstvrijheid in het licht van de Openbaring' (nrs. 9-15). Maar, om elk misverstand te voorkomen, begint de tekst met een korte en duidelijke standpuntbepaling over de betekenis van de christelijke openbaring: 'Wij geloven dat de enige en ware godsdienst zich bevindt in de katholieke en apostolische kerk, die van de Heer Jezus de opdracht heeft ontvangen deze godsdienst aan alle mensen te verkondigen. ... Van hun kant zijn alle mensen ertoe gehouden de waarheid, vooral wanneer deze betrekking heeft op God en op zijn Kerk, te zoeken, en haar, zodra zij ze kennen, aan te nemen en te bewaren' (nr. 1). De hoger besproken perspectiefwisseling vinden we dan in de onmiddellijk daarop volgende zin terug: 'Ook belijdt de heilige Kerkvergadering, dat deze verplichtingen het geweten van de mensen raken en binden en dat de waarheid zich op geen enkele andere wijze oplegt dan door de kracht van de waarheid zelf. Uit deze twee citaten samen volgt dat godsdienstvrijheid vooral als een vrijheid van dwang moet worden begrepen en niets afdoet van de leer over de betekenis van christelijk geloof en Kerk.

In mijn verdere samenvatting beperk ik mij tot het aangeven van de behandelde thema's en enkele treffende citaten. Onder het hoofd 'Algemene leer over de godsdienstvrijheid' worden inhoud en fundament ervan als volgt programmatisch verwoord: 'Deze Vaticaanse Kerkvergadering verklaart dat de menselijke persoon recht heeft op godsdienstvrijheid. Deze vrijheid bestaat hierin, dat alle mensen vrij moeten zijn van dwang, of die nu door enkelingen, door sociale groepen of door enige menselijke macht worden uitgeoefend, en wel zo, dat in godsdienstige aangelegenheden niemand gedwongen wordt te handelen tegen zijn geweten in, noch belemmerd wordt om, binnen passende grenzen, privé of publiek, alleen of samen met anderen volgens zijn geweten te handelen' (nr. 2). De centrale betekenis van het geweten blijkt opnieuw als vervolgens de vraag gesteld wordt naar de verhouding tussen godsdienstvrijheid en godsdienstplicht. Dat men de waarheid en Gods wet dient te zoeken staat niet ter discussie, integendeel. Maar: 'De bevelen van de goddelijke wet kent en erkent de mens echter door middel van zijn geweten; dit geweten moet hij trouw volgen in al zijn handelingen, wil hij God, zijn einddoel, bereiken' (nr. 3). De toepassing hiervan vereist vervolgens de godsdienstvrijheid van de religieuze gemeenschappen, en dit in overeenstemming met desociale natuur van de menselijke persoon. 'Deze gemeenschappen moeten derhalve, op voorwaarde dat de rechtmatige eisen van de openbare orde niet worden geschonden, rechtens vrij zijn van dwang, zodat zij volgens hun eigen normen zichzelf kunnen besturen, God in openbare eredienst kunnen huldigen, hun leden kunnen bijstaan in het leiden van een godsdienstig leven, hen kunnen steunen door onderricht in de leer en die instellingen kunnen bevorderen, waarin hun leden samenwerken om hun eigen leven in te richten volgens hun godsdienstige beginselen' (nr. 4). Concreet betekent dit tevens de godsdienstvrijheid van het gezin, waaronder 'het recht van de ouders om overeenkomstig hun eigen godsdienstige overtuiging te bepalen welke religieuze opvoeding aan de kinderen zal worden gegeven' (nr. 5).

Gezien de godsdienstvrijheid een persoonsrecht is, komt de zorg voor dit recht mede toe aan de burgerlijke overheid die instaat voor het algemeen welzijn. Positief betekent dit dat 'de burgerlijke macht door rechtvaardige wetten en andere geschikte middelen daadwerkelijk de bescherming van de godsdienstvrijheid van alle burgers moet verzekeren en de gunstige voorwaarden moet scheppen die het religieuze leven kunnen bevorderen' (nr. 6). Negatief keert *Dignitatis humanae* zich tegen elke vorm van discriminatie, zowel die ten voordele van bepaalde religieuze groepen en zeker die welke burgers omwille van hun godsdienstigheid beperkingen oplegt of hen vervolgt. De sociale inbedding bepaalt ook de grenzen van de godsdienstvrijheid en dus de normen die volgen uit het morele beginsel van de persoonlijke en maatschappelijke verantwoordelijkheid van alle burgers.

'Dit beginsel luidt: bij de uitoefening van hun rechten zijn de enkelingen zowel als de gemeenschappen door de morele wet ertoe verplicht rekening te houden met de rechten van anderen, met hun eigen plichten tegenover anderen en met het algemeen welzijn van allen. Tegenover allen moet rechtvaardig en menslievend worden opgetreden' (nr. 7). Ter beveiliging hiervan mag en moet de burgerlijke overheid maatregelen uitvaardigen. Tot slot van het eerste deel bepleit *Dignitatis humanae* de opvoeding tot godsdienstvrijheid die zowel moet beletten dat mensen van hun vrij oordeel worden beroofd als dat zij zich onder het mom van hun vrijheid van elke gehoorzaamheid afmaken. Opvoeding streeft naar mensen 'die zich een eigen oordeel vormen in het licht van de waarheid, aan hun daden gestalte geven met een besef van verantwoordelijkheid en die al wat waar en rechtvaardig is nastreven, in gereede bereidheid daarin met anderen samen te werken' (nr. 8).

Het tweede deel van *Dignitatis humanae* draagt zoals reeds aangehaald als titel: 'De godsdienstvrijheid in het licht van de Openbaring'. Uitgangspunt voor dit deel van de verklaring is dat de kerkelijke leer van de godsdienstvrijheid wortelt in de openbaring zelf. Dit verband is niet rechtstreeks maar wel fundamenteel. Enerzijds immers heeft het menselijke recht op godsdienstvrijheid zijn fundament in de waardigheid van de menselijke persoon. Anderzijds vindt men in de openbaring niet uitdrukkelijk het recht tot vrijheid van elke uiterlijke dwang in godsdienstige zaken, maar: 'zij (de openbaring) belicht wel in haar volle betekenis de waardigheid van de menselijke persoon' (nr. 9).⁴ Het belang hiervan blijkt verder uit de nadruk die de verklaring legt op de vrijheid van de geloofsdaad zelf: 'Eén van de belangrijkste hoofdstukken uit de katholieke leer, welke inhoud is van het woord Gods en door de vaders onophoudelijk is gepredikt, bestaat hierin, dat de mens in het geloof vrij zijn antwoord moet geven aan God en dat bijgevolg niemand mag worden gedwongen om tegen zijn wil in het geloof te aanvaarden' (nr. 10). Dit wordt volgens *Dignitatis humanae* dan ook bevestigd door de handelwijze van Christus en de apostelen. Na een aantal schriftverwijzingen die het optreden van Jezus illustreren volgt als conclusie: 'Christus legde getuigenis af van de waarheid, maar weigerde haar op te dringen aan wie Hem tegenspreken. Zijn rijk wordt immers niet verdedigd door toe te slaan met geweld, maar wordt gegrondvest door te getuigen van de waarheid en door er naar te luisteren; het groeit door de liefde waarmee Christus omhooggeheven op het kruis, alle mensen tot zich trekt' (nr. 11). De apostelen hebben geen andere weg dan deze gevolgd; hun onderricht berustte op de kracht van het woord en het getuigenis van hun leven.

Het mag dan volgens *Dignitatis humanae* niemand verbazen dat de Kerk deze weg van Christus en de apostelen tot voorbeeld neemt. Hoewel men toeeft dat 'er soms in het leven van het Godsvolk, op zijn weg door de

wisselvalligheden van de menselijke geschiedenis, manieren van handelen voorkwamen die minder overeenstemden met, of zelfs tegenstrijdig waren aan de geest van het evangelie', toch stelt men ook 'dat het evangelisch zuurdeeg lang gewerkt heeft in de geest van de mensen, en er veel toe heeft bijgedragen om in de loop der tijden de waardigheid van de menselijke persoon ruimer te doen erkennen en de overtuiging te doen rijpen dat die persoon, in onze samenleving, op het domein van het religieuze vrij moet zijn van welke menselijke dwang ook' (nr. 12). Precies hierdoor kan volgens *Dignitatis humanae* voor iedereen inzichtelijk zijn dat de vrijheid van de Kerk zelf een terechte eis is en het grondbeginsel van haar relaties met de burgerlijke orde. De erkenning hiervan, zowel rechtens als feitelijk, is echter voor de gehele gemeenschap een noodzakelijk goed: 'Dan genieten de christenen, zoals ook de andere mensen, het recht om als burgers onbelemmerd te leven volgens hun geweten. Er is dus overeenstemming tussen de vrijheid van de Kerk en die godsdienstvrijheid die voor alle mensen en voor alle gemeenschappen erkend moet worden als een recht en wettelijk moet worden vastgelegd in de juridische orde' (nr. 13). De concrete rol van de Kerk staat dan ook tussen haar taak om de waarheid van Christus te verkondigen, zodat de gelovigen bij de vorming van hun geweten de heilige en zekere leer van de Kerk nauwlettend in acht kunnen nemen, en het weigeren van die middelen die in tegenspraak zijn met de geest van het evangelie. 'Men moet dus tegelijk rekening houden zowel met de plichten tegenover Christus, het leven-brengende woord dat moet worden verkondigd, als met de rechten van de menselijke persoon en de maat van de genade, die God, door Christus, heeft toegemeten aan de mens, die wordt uitgenodigd het geloof vrij te aanvaarden en te belijden' (nr. 14).

Het besluit van *Dignitatis humanae* staat in de context van de toenemende verbanden tussen mensen met verschillende cultuur en godsdienst en de daaruit volgende noodzaak om eendracht en vrede na te streven. En, ondanks de vele gunstige tekenen die men waarneemt, blijkt toch ook dat de godsdienstvrijheid nog niet overal op gepaste wijze werkelijkheid is. Daarom 'richt de heilige Kerkvergadering een aansporing tot de katholieken, maar vraagt zij ook met aandring aan alle mensen, om met grote aandacht in overweging te nemen, hoe noodzakelijk de godsdienstvrijheid vooral in de huidige toestand van de menselijke levensgemeenschap is' (nr. 15).

Hedendaagse leer

Een overzicht van de wijze waarop de conciliaire leer over de godsdienstvrijheid feitelijk functioneert zou een apart onderzoek vergen.⁵ Ik beperk me daarom tot twee recente voorbeelden van het hedendaagse binnenker-

kelijke omgaan ermee, het ene meer doctrineel van aard, het andere meer pastoraal.

In de *Katechismus van de Katholieke Kerk*, die zich tot doel stelt om een uiteenzetting te zijn van het geloof van de Kerk en de katholieke leer,⁶ komt de godsdienstvrijheid op een vijftal plaatsen aan bod. Korte verwijzingen staan in de nrs. 1180 (in de context van de gebouwen die christenen kunnen oprichten om het paasmysterie te vieren); 1907 (in de context van het algemeen welzijn dat op de allereerste plaats respect voor de fundamentele en onvervreembare rechten van de menselijke persoon vereist); 2188 (in de context van het derde gebod over het gerechtvaardigde streven van christenen om de zondag en de kerkelijke feestdagen als wettelijke rustdagen te doen erkennen); en 2211 (in de context van het vierde gebod over de plicht van de politieke gemeenschap om het gezin de vrijheid te laten tot het belijden van het geloof, het te verkondigen, kinderen erin op te voeden en het recht op de daartoe benodigde instellingen).

Een meer uitgebreide verwijzing vindt men onder de nummers 2104-2109, in de context van het eerste gebod en onder het hoofd 'De sociale plicht van godsdienst en het recht op godsdienstvrijheid'. Hierin wordt, zowel met rechtstreekse citaten als met verwijzingen de leer van *Dignitatis humanae* uiterst compact samengevat. Ten opzichte van de conciliaire tekst is er één toevoeging die men ook als een verheldering kan lezen, m.n. nr. 2108: 'Het recht op godsdienstvrijheid is noch de morele toelating om dwaling aan te hangen, noch een verondersteld recht op dwaling, maar een natuurlijk recht van de menselijke persoon op burgerlijke vrijheid' (eigen vertaling).

Een wat ik zou noemen meer pastoraal georiënteerde tekst is van paus Johannes Paulus II in diens boek *Over de drempel van de hoop*.⁷ Interessant hieraan is dat de paus niet zonder meer herhaalt wat *Dignitatis humanae* leert, maar er zelf ook een aantal persoonlijke conclusies aan verbindt. De vraag die hem wordt voorgelegd gaat over 'waartoe het geloven dient'. Vooreerst antwoordt de paus dat het geloof met geen enkel goed kan worden vergeleken: het nut ligt in het feit dat men het aanvaard heeft en zich eraan heeft overgegeven. Hierbij verwijst hij naar de oproep van *Dignitatis humanae* tot alle mensen om de waarheid m.b.t. God en diens Kerk te zoeken. Het antwoord echter dat de mens geeft op God is ten diepste met zijn persoonlijke waardigheid verbonden: de mens kan niet gedwongen worden de waarheid te aanvaarden (p. 170). De paus wijst er daarbij op dat men vooral het tweede deel van *Dignitatis humanae* zou moeten herlezen, en met referentie naar Thomas van Aquino en John Newman bevestigt hij dat de Kerk steeds het geweten boven het gezag plaatste. Daarna trekt hij als volgt zijn conclusie uit de conciliaire leer: 'Wij kunnen zeggen dat het wezenlijke nut van het geloof bestaat in het feit dat de mens door het geloof het goede van zijn met rede begiftigde natuur

realiseert' (p. 172). Zonder aarzeling past de paus dit dan toe op het morele leven: een eerlijk en rechtschapen leven – ook zonder het evangelie – 'is dat, omdat het evangelie, niet bekend of niet bewust afgewezen, in werkelijkheid reeds zijn invloed uitoefent in het binnenste van de persoon die eerlijk naar de waarheid zoekt en bereid is haar te aanvaarden zodra hij haar kent. Een dergelijke bereidheid geeft er blijk van dat de genade in de ziel werkt' (p. 173). En hij besluit als volgt: 'Uiteindelijk kan alleen God de mens redden; maar Hij vraagt om zijn medewerking. Het feit dat de mens met God kan meewerken is een bewijs van zijn authentieke grootheid' (p. 174).

Besluit

'God roept de mensen tot zijn dienst in geest en waarheid, en zij worden door deze roeping in geweten gebonden, maar niet gedwongen. Hij houdt immers rekening met de door Hem geschapen waardigheid van de menselijke persoon, die door eigen oordeel moet worden geleid en vrijheid moet genieten' (*Dignitatis humanae*, nr. 11). De echo hiervan is zeker terug te vinden in de net aangehaalde gedachte van Johannes Paulus II over de noodzaak van menselijke medewerking. Maar de interpretatie van de juiste verhouding tussen 'gebonden' en 'gedwongen' is niet zo duidelijk, zoals blijkt uit het binnenkerkelijke debat over rechten in het algemeen en rechten die met geslacht en ambt te maken hebben in het bijzonder. Wat indien er een conflict ontstaat tussen in geweten ontdekte vereisten van de menselijke waardigheid enerzijds, en concrete kerkelijke/hierarchische structuren anderzijds? Dát het Tweede Vaticaans Concilie een 'nieuwe editie van de katholieke traditie heeft voortgebracht' wordt wel door niemand bestreden. Maar, of het bij de daar bereikte inzichten moet blijven (de lijn die gevolgd wordt door de *Katechismus*), dan wel of dit maar een eerste stap was in het verder zetten van het welbegrepen vrijheidsethos (zoals b.v. gebeurde in de 'autonome moraaltheologie') is nog steeds een punt van dispuut en conflict, met als voorlopig hoogtepunt de encycliek *Veritatis splendor* (1993).⁸ Op maatschappelijk vlak wordt dit conflict het scherpst gevoeld met betrekking tot de mensenrechten. M.i. zal daarom ook precies op dit terrein de geloofwaardigheid van de concrete leer met betrekking tot de godsdienstvrijheid volgens Rome gewikt en gewogen worden volgens de (on)mogelijkheid om met deze bredere uitdaging om te gaan.⁹

1. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, 1987, p. 302.
2. Van de vele studies vermeld ik er ter illustratie drie. Een toegankelijke 'klassieker' is: Y.M.J. Congar, J. Hamer, J. Courtney-Murray, P. Pavan, P. Benoit, J. Willebrands, E.J. De Smedt, *Godsdienstvrijheid*. Naar een beter begrip van de verklaring *Dignitatis humanae* (met Latijnse tekst en Nederlandse vertaling), Tielt - Den Haag, 1967, 404 pp. Voor twee recente onderzoeken, zie: B. Lucien, *Gregoire XVI, Pie IX et Vatican II : Etudes sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique*, Tours, 1990, 350 pp., en D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II: la contribution de John Courtney Murray*, Paris, 1994, 410 pp.
3. Voor zover ik weet is deze tekst niet gepubliceerd, maar ik beschik wel over een kopie uit het archief van bisschop De Smedt. Uit een mondelinge toelichting van De Smedt was reeds bekend dat niet hijzelf, maar wel de Leuvense moraaltheoloog Louis Janssens de auteur ervan was. Toen ik Janssens de tekst uit het archief van De Smedt toonde, bevestigde hij dat hij deze op verzoek van De Smedt geschreven had. Vanuit deze achtergrond wordt de uitgesproken personalistische strekking van het document duidelijker. Voor Janssens en diens personalisme, cf. J. Jans, 'Some Remarks on the Work of Professor Emeritus Louis Janssens', in J.A. Selling (ed.), *Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens (BETL, 83)*, Leuven, 1988, pp. 319-328.
4. Op dit thema kan ik hier niet verder ingaan, maar het lijkt mij één van de conciliaire fundamenten te zijn voor wat de 'autonome moraal' genoemd wordt zoals die na het Tweede Vaticaans Concilie tot ontwikkeling kwam. Cf. K.-W. Merks, 'Autonomie', in J.-P. Wils & D. Mieth (eds.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Pader-

born, 1992, pp. 254-281.

5. Ter oriëntatie: Ph.I. André-Vincent, M. Borrmans, Ch. Cadoux, J.-B. d'Onorio, (eds.), *La liberté religieuse dans le monde: analyse doctrinale et politique* (Actes du colloque international, 21-22 avril 1989, Aix-en-Provence), Ed. universitaires, 1991, 339 pp.
6. Cf. Johannes Paulus II, *Fidei depositum* (Apostolische Constitutie bij de publicatie van de *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 11 oktober 1992). De Nederlandse vertaling van de *Katechismus* is voorzien rond Pasen 1995; ik baseer mij op de originele Franse uitgave.
7. Johannes Paulus II, *Over de drempel van de hoop*, Amsterdam - Antwerpen, 1994, pp. 169-174.
8. Cf. J. Jans, 'Moraaltheologisch crisismanagement. Achtergronden en implicaties van de encycliek *Veritatis splendor*', in *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) pp. 49-66.
9. Cf. C. Vander Stichele, A. van der Helm, B. van Dijk, R. Torfs, S. Veliscek (eds.), *Disciples and Discipline*. European Debate on Human Rights in the Roman Catholic Church, Leuven, 1993, 214 p.

J.M.N.E. Jans, in 1954 geboren te Mechelen, gehuwd, studeerde godsdienstwetenschappen en theologie aan de Katholieke Universiteit te Leuven, waar hij in 1990 promoveerde in de moraaltheologie. Van 1985 tot 1990 was hij aan de Faculteit Geneeskunde (K.U.Leuven) assistent in medische ethiek. Sinds 1991 is hij universitair docent moraaltheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg. Meest recente publikatie: 'Participation - Subordination: (The Image of) God in *Veritatis Splendor*', in J.A. Selling & J. Jans (eds.), *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen, 1994, p. 153-168.

Dwain C. Epps

Vrijheid om te dienen

De ontwikkeling van het oecumenisch denken en handelen ten aanzien van de godsdienstvrijheid

Er is veel veranderd sinds de val van de Berlijnse Muur ook ten aanzien van de wijze waarop kerken omgaan met mensenrechten. Twintig jaar na de oecumenische consultatie in St Pölten in Oostenrijk over 'Mensenrechten en christelijke verantwoordelijkheid' is de Commissie van de Kerken voor Internationale Zaken (CCIA) van de Wereldraad van Kerken wereldwijd bezig met het opmaken van een nieuwe balans van wat de kerken geleerd hebben, wat ze bereikt hebben en wat de nieuwe uitdagingen zijn ten aanzien van mensenrechten. Immers de aanpak daarvoor werd sterk beïnvloed door de spanningen tussen oost en west vooral waar het ging om de godsdienstvrijheid. Zijn onze opvattingen van godsdienstvrijheid als een fundamenteel recht van mensen veranderd sinds het einde van de koude oorlog? Een precies antwoord kan niet eerder gegeven worden dan wanneer het wereldwijde onderzoek naar de oecumenische mensenrechten politiek en praktijk voltooid is.

Toch kan een overzicht van de ontwikkelingen van het oecumenisch denken en handelen ten aanzien van godsdienstvrijheid en een speculeren over komende nieuwe thema's bijdragen in dit proces van wereldwijd onderzoek.

Formeel dateert waarschijnlijk de eerste oecumenische uitspraak over godsdienstvrijheid van de Internationale Zendings Raad (IMC) van de conferentie van Jerusalem van 1928:

Wij roepen de aanhangers van niet-christelijke godsdiensten op om met ons samen Jezus Christus te bestuderen zoals hij uit de bijbel tot ons komt,

zijn plaats in het leven van de wereld en zijn vermogen om het menselijk hart te bevredigen; om het geloof in het ongeziene en eeuwige vast te houden tegenover het groeiende materialisme van de wereld; om met ons samen te werken tegen alle kwaad van het secularisme; *om vrijheid van geweten te respecteren zodat mensen Christus kunnen belijden zonder van huis en vrienden gescheiden te worden;* en om te ontdekken dat al het goede dat mensen kunnen bevatten, vervuld en gegarandeerd is in Jezus Christus.¹

De meeste oecumenische christenen zullen nog steeds achter deze fundamentele stellingname staan, maar zouden dat vandaag anders onder woorden brengen. Zo goed als velen destijds de theologie als de 'Koningin der wetenschappen' zagen, was de godsdienstvrijheid toen een soort 'Prins van de mensenrechten'.

Godsdienstvrijheid in het Charter van de Verenigde Naties

Vijftig jaar na de aanvaarding van het Charter van de VN, is het nuttig om te herinneren aan de belangrijke invloed die oecumenisch sociaal denken heeft uitgeoefend in de benadering door de nieuwe wereldorganisatie van de vrijheid van denken en godsdienst.

Toen onder de bondgenoten van de Tweede Wereldoorlog de discussie begon over een mogelijke opvolger van de Volkenbond heeft de Federale Raad van Kerken in de Verenigde Staten van Amerika - geïnspireerd door de uitkomsten van de wereldwijde christelijke conferentie over 'Leven en Werk' van Stockholm van 1925 en de Oxford conferentie over 'Kerk, Samenleving en Staat' van 1937 een 'Commissie voor de studie van de basis voor rechtvaardige en duurzame vrede' ingesteld in 1942. De opdracht was: 'aan onze kerken helderheid verschaffen betreffende de morele, politieke en economische fundamenten voor een duurzame vrede' en 'om de mensen en de kerken van ons land voor te bereiden om bij hen passende verantwoordelijkheid te aanvaarden om een dergelijke vrede tot stand te brengen'. De 'Verklaring met politieke voorstellen' van deze commissie van 1943, die bekend is geworden onder de naam 'De zes pilaren van de vrede', definieerde niet alleen de christelijke houding ten aanzien van de voorwaarden voor een rechtvaardige vrede, maar heeft ook grote invloed uitgeoefend op het politieke denken van de geallieerden over de inhoud van de basis voor de naoorlogse instituties. Vrede kan alleen maar duurzaam zijn, wanneer die vrede uitgaat van fundamentele garanties. En daar hoorde volgens de kerken bij:

De vrede moet overal het recht van het individu op religieuze en intellectuele vrijheid in principe en praktijk garanderen.² Vertegenwoordigers van kerken, die in 1945 de stichtingsconferentie van de Verenigde Naties bijwoonden verdedigden hun visies met overtuiging. Het gevolg was dat vrijwel al hun aanbevelingen ter verbetering van het ontwerp-Charter, dat eerder in Dunbarton Oaks was gemaakt, werden overgenomen. Daaronder was ook de volgende: Het opzetten van een speciale Commissie voor Mensenrechten en Fundamentele Vrijheden, die onder andere garanties zou moeten ontwikkelen en uitvoeren ten aanzien van de vrijheid van godsdienst.³

De oprichting van de CCIA

Een andere belangrijke verandering in het Charter aangenomen op voorstel van de kerkelijke vertegenwoordigers was de toevoeging van artikel 71, dat voorziet in het starten van een permanent mechanisme van consultatie tussen de VN en niet-gouvernementele organisaties.

In verband met deze nieuwe mogelijkheid riepen de Internationale Zendingen Raad en het Voorlopige Committee van de Wereldraad van Kerken in 1946 in Cambridge een conferentie bij elkaar waar besloten werd tot de oprichting van een gezamenlijke permanente Commissie van de Kerken voor Internationale Zaken (de CCIA) om de kerken te vertegenwoordigen bij de zich ontwikkelende Verenigde Naties.

Tot de eerste prioriteiten van deze nieuwe oecumenische niet-gouvernementele organisatie behoorde zij ervoor te zorgen dat de godsdienstvrijheid een plaats kreeg in de nieuw te aanvaarden Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Met name door de inzet van Dr. O. Frederick Nolde, de directeur van de CCIA, werd artikel 18 van de voorgestelde verklaring uitgebreid tot wat nog steeds de algemeen aanvaarde definitie is.

Het oorspronkelijke voorstel week slechts weinig af van het Charter:

'Er behoort vrijheid van geweten te zijn en van geloof zowel privé als publiek'.

De herziene versie aangeboden door de CCIA en aanvaard door de Algemene Vergadering luidt:

'Iedereen heeft het recht van vrijheid in denken, geweten en godsdienst; dit recht houdt ook de vrijheid in om van religie of overtuiging te veranderen en de vrijheid om zowel alleen als in gemeenschap met anderen, publiekelijk of privé, zijn geloof of overtuiging te tonen in onderricht, geloofspraktijk, eredienst en gebruiken'.

Godsdienstvrijheid in de eerste Assemblee van de Wereldraad van Kerken

De eerste Assemblee van de Wereldraad (Amsterdam 1948) aanvaardde het principe dat godsdienstvrijheid een essentieel onderdeel is van een 'goede internationale orde'.

'De verklaring over godsdienstvrijheid van Amsterdam was zonder twijfel de beste uitspraak over godsdienstvrijheid van die dagen', aldus Ninan Koshy, een voormalig directeur van de CCIA. 'Begrijpelijk, helder en theologisch goed gefundeerd, moest het stuk wel een grote invloed uitoefenen in discussies over godsdienstvrijheid overal op de wereld. Het is waar dat de verklaring opvattingen reflecteerde over burgerlijke en politieke rechten, die op dat ogenblik in het Westen domineerden; en het geheel werd geplaatst in de context van de verantwoordelijke maatschappij - een oecumenisch criterium om de samenleving te evalueren, dat invloed had gedurende de eerste jaren van de Wereldraad, dat de rekenschap onderstreept, die de overheid behoort af te leggen aan de burgers.'⁴

In de verklaring van Amsterdam stond het volgende:

- Iedereen heeft het recht om eigen geloof en overtuiging te bepalen.
- Iedereen heeft het recht om uitdrukking te geven aan zijn Geloofsovertuiging in eredienst, onderricht en praktijk en om de consequenties van zijn geloof uit te dragen in een sociale of politieke gemeenschap.
- Iedereen heeft het recht van vrije vergadering en organisatie voor religieuze doeleinden.
- Iedere religieuze organisatie die opgezet wordt of in stand gehouden in overeenstemming met de rechten van individuele mensen, heeft het recht om haar doelen en praktijk te bepalen met het oog op het waar maken van de door haar gekozen doeleinden.⁵

Deze principes werden voor het eerst toegepast in situaties van schending van de godsdienstvrijheid in landen onder communistische overheersing, waarbij onderstreept werd dat de staat de plicht heeft om respect te garanderen voor dit fundamentele mensenrecht. Godsdienstvrijheid werd gezien als de 'voorwaarde voor en waker over alle echte vrijheid'.

Bij haar eerste bijeenkomst in 1949 deed het Centrale Committee van de Wereldraad van Kerken een oproep aan: 'staatslieden en alle mensen, die in hun land streven naar sociale gerechtigheid om niet te vergeten dat een vredelievende en stabiele orde alleen maar gebouwd kan worden op het fundament van gerechtigheid, die bestaat in rechtvaardige relaties tussen de mens en God en de mens en zijn medemens. Alleen de erkenning dat de mens doeleinden en loyaliteiten heeft, die boven de staat uitgaan, kan werkelijke gerechtigheid voor de mens garanderen.'⁶

Een jaar later erkende het Centrale Committee in Toronto dat niet alleen sommige regeringen maar ook 'dominerende religieuze meerderheden' en 'religieuze groepen, die willen heersen', de neiging hebben om het recht van godsdienstvrijheid te schenden. Er werd gerefereerd aan 'gebieden waarin de islam de dominante religie is' en aan 'landen, waar de protestantse of orthodoxe kerken overheersen', maar het was duidelijk dat het vooral ging om de opstelling van de Rooms-Katholieke Kerk.⁷

Toch was er van het begin afaan ook een toon van zelfkritiek in de oecumenische verklaringen over de godsdienstvrijheid.

De verklaring van de Internationale Zendings Raad van 1928 verwierp 'elk symptoom van religieus imperialisme dat geloof en geloofspraktijk wil opleggen aan anderen om zielen in door hen verondersteld belang te helpen'. De Assemblee van New-Delhi (1961) nam het eindrapport aan van een eerder benoemde commissie om het proselytisme in verband met de godsdienstvrijheid te bestuderen, waarin stond dat 'waarschijnlijk geen enkele kerk of zendingsgenootschap die of dat deel uitmaakt van de oecumenische beweging zichzelf een proseliterende organisatie wilde noemen. Het lijkt in de praktijk niet mogelijk om de goede naam, die het begrip proselitisme eens had, te herstellen'

Mensenrechten en christelijke verantwoordelijkheid

Gedurende deze hele periode werden mensenrechten consequent benaderd vanuit het filosofisch en ideologisch perspectief van westers denken, ontleend aan bijvoorbeeld de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring en de Franse Verklaring van de rechten van mensen en burgers. De oecumenische beweging zelf legde dezelfde liberale nadruk op de bescherming van het individu tegen misbruik door de staat en achtte de volledige godsdienstvrijheid alleen haalbaar door de scheiding van kerk en staat zoals die verwoord is in de grondwet van de Verenigde Staten van Amerika.

De revolutie in sociaal denken van de jaren zestig deed veel mensen vraagtekens zetten bij deze noties.

Met de aanvaarding na een debat van achttien jaar van de internationale overeenkomst over burgerlijke, politieke en over sociale, economische en culturele rechten - bedoeld om een wettelijke inhoud te geven aan de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens - ontstond er een grote tegenstelling tussen degenen, die het primaat toekenden aan de individuele rechten van het individu en degenen, die collectieve rechten als uitgangspunt namen. De kloof tussen Oost en West, die van de mensenrechten een mijneveld maakte in de ideologische strijd van de koude oorlog, werd groter.

De nieuwe onafhankelijkheid van een groot aantal landen van de Derde

Wereld bracht grote veranderingen met zich mee in de post-koloniale wereld. Ze kwamen ook naar voren in de Wereldraad van Kerken, waar de dominerende Noordatlantische benadering zich begon aan te passen aan het nieuwe wereldwijde karakter van het lidmaatschap.

De conferentie van 1966 in Genève over Kerk en Samenleving plaatste de opkomende revolutionaire aandacht voor wereldwijde economische en sociale rechtvaardigheid krachtig in het centrum van het eigentijdse oecumenische debat. De Assemblee van Uppsala van 1968 toonde deze verschuiving op een wijze, die substantieel de oecumenische benadering van de mensenrechten en godsdienstvrijheid zou veranderen. De Assemblee bevestigde: 'de volledige toepassing van godsdienstvrijheid voor individuen en organisaties en het vrije recht van geweten van alle volken is fundamenteel van belang voor alle menselijke vrijheden' maar het ging verder door bij de kerken 'erop aan te dringen dat ze ernaar zouden streven om hun gemeenten te doen voelen dat in de moderne wereldwijde gemeenschap de rechten van het individu onlosmakelijk verbonden zijn met de strijd om een betere levensstandaard voor de ondergeprivilegeerden van alle volken.'⁹

Snel kwam een nieuwe nadruk naar voren op de rechten van volken en van gemeenschappen van mensen, tegenover de westerse liberale aanpak van de mensenrechten, die tot algemeen aanvaarde gemeenschappelijke wijsheid van de oecumenische beweging was geworden.

Het uitgangspunt van de natuurwet, die stelt dat individuele rechten door God gegeven zijn en onderdeel uitmaken van de orde van de schepping, kwam onder kritiek te staan toen nieuwe bijbelse exegese aandacht vroeg voor de essentiële rol van 'Gods volk' in de verhalen van het boek Exodus en de woorden van de profeten. Latijns-Amerikaanse theologen vonden 16e eeuwse Spaanse theologische geschriften terug over 'derechos de gentes' (de rechten van volken) en gaven dat idee plaats in hun eigen politiek-religieuze kritiek op westers imperialisme en neo-kolonialisme. Mensenrechten waren in hun ogen geworden tot een ideologisch wapen in de aanval van het westen op de mensengemeenschap en op het recht van de Derde Wereldlanden om in vrijheid hun wegen te kiezen voor economische en sociale ontwikkelingen. Het hele bouwwerk van mensenrechten, inclusief 'de hoeksteen' van de godsdienstvrijheid werd aangevallen.

In 1971 koos het Centrale Comité in Addis Abeba in een 'Memorandum en aanbevelingen aangaande mensenrechten' voor een nieuwe koers. De internationale normen en standaarden, die de internationale gemeenschap ontwikkeld had, konden niet genegeerd worden. Integendeel, zij moesten gebruikt worden door slachtoffers van onderdrukking als een machtig maar niet gewelddadig middel tot zelfverdediging. Onder de invloed van de

massale onderdrukking van volken door Latijnsamerikaanse militaire regimes, die aan de macht gekomen waren door staatsgrepen, stelde het Centrale Comité mensenrechten gelijk aan de overleving van mensen en drong aan op volledige steun aan de inspanningen voor mensenrechten van de VN. Het legde de nadruk op de effectieve toepassing van mensenrechten, terwijl het er bij de VN op aandrong om nieuwe instrumenten te ontwikkelen om het systematisch misbruik van de internationale mensenrechtenwetgeving te bestrijden. Het Centrale Comité droeg ook aan de CCIA op om een consultatie te houden:

'om de aandacht van ledenkerken te richten op de mensenrechten; om groter bewustzijn van en interesse in de problemen, die te maken hebben met mensenrechten te bevorderen en om een rapport te maken voor het Centrale Comité met richtlijnen voor verdere geëigende actie op dit terrein'.¹⁰

Met het eerste wereldwijde overzicht van de oecumenische mensenrechtenpolitiek op tafel werd op de consultatie over 'Mensenrechten en christelijke verantwoordelijkheid' in St. Pölten in Oostenrijk in 1974 de basis gelegd voor een nieuwe oecumenische aanpak van de mensenrechten, die godsdienstvrijheid koppelde aan het hele scala van de rechten van de mens als burger en kiezer (individueel), maar tegelijk sociaal, economisch en cultureel (collectief).

Het oecumenisch standpunt herhalend dat godsdienstvrijheid een fundamenteel mensenrecht is, verklaarde het rapport van de consultatie:

'Dit recht wordt opgeëist opdat de volledige verantwoordelijkheden van het christelijk geloof waargemaakt kunnen worden. Maar dit recht is niet een privilege of een exclusief stuk vrijheid van de kerk. Menselijke solidariteit vraagt dat wij ons bewust zijn van de onderlinge verbondenheid van alle rechten, waaronder ook die van andere geloven of geen geloof... Het recht op godsdienstvrijheid bestaat om de gemeenschap te dienen naar de opdrachten van het evangelie.'¹¹

Uitgaande van de resultaten van St. Pölten stelde de Vijfde Assemblee van de Wereldraad in Nairobi van 1975:

'Het evangelie dwingt ons om meer actief te worden in het ontmaskeren en herstellen van schendingen van mensenrechten in onze eigen samenlevingen en om ons te begeven in nieuwe vormen van oecumenische solidariteit met christenen elders, die met hetzelfde bezig zijn. Dat brengt ons tot inzet voor de armen en de onderdrukten zowel binnen als buiten de kerk, die strijden voor volledige mensenrechten en noopt ons samen te werken met mensen van andere religies en ideologieën, die naast ons staan in de zorg voor menselijke waardigheid.'

Het recht op godsdienstvrijheid is en blijft belangrijk voor de lidkerken van de Wereldraad, hoewel dit recht niet alleen een zaak van de kerk is. De toepassing van de godsdienstvrijheid is niet altijd een demonstratie geweest van de veelheid van overtuigingen, die onze wereld kent. En de godsdienstvrijheid kan niet gescheiden worden van andere fundamentele mensenrechten. Geen enkele religieuze gemeenschap mag pleiten voor de eigen vrijheid van godsdienst zonder actief respect en begrip voor het geloof en de fundamentele mensenrechten van anderen.

Godsdienstvrijheid mag nooit gebruikt worden om bevoordeeld te worden. *Voor de kerk is dit recht essentieel opdat de kerk haar verantwoordelijkheden waar kan maken, die voortkomen uit het christelijk geloof. Centraal in deze verplichtingen staat de noodzaak om de bele gemeenschap te dienen.*

Het recht op godsdienstvrijheid is opgenomen in de constituties van de meeste landen als een fundamenteel mensenrecht. Onder godsdienstvrijheid verstaan wij de vrijheid om naar eigen vrije keus een geloof of overtuiging te hebben of te kiezen en de vrijheid te hebben zowel alleen als in gemeenschap met anderen dat geloof te beleven in eredienst, viering, religieuze praktijk en onderricht. Godsdienstvrijheid behoort ook het recht en de plicht in te houden voor religieuze organisaties om op basis van hun overtuiging zo nodig de heersende machten te becritizeren. In dit verband werd gesteld dat in verschillende delen van de wereld vele christenen gevangen zitten vanwege hun godsdienstige of politieke overtuiging als consequentie van hun pogingen te beantwoorden aan de totale eisen van het evangelie.¹²

Deze uitspraak blijft de normatieve stellingname van de oecumene wat betreft de godsdienstvrijheid.

De geschiedenis is niet statisch; de wet en de wetspraktijk liggen vaak overhoop met elkaar. Een 'duidelijke verslechtering' vaststellend als het gaat om de beperkingen van godsdienstvrijheid, onderstreepte het Uitvoerende Comité van de Wereldraad in 1979 'de noodzaak voor een constant in de gaten houden van de snel veranderende situatie en voor een pastorale waakzaamheid' en droeg de CCIA adviesgroep voor Mensenrechten op om een studie te maken van de ontwikkelingen en van de wijze waarop door verschillende samenlevingen en godsdiensten tegen de godsdienstvrijheid wordt aangekeken.¹³

De zesde Assemblee van Vancouver (1983) gaf uitdrukking aan bezorgdheid over een: 'groeïend klimaat van religieus fanatisme en het opkomen van politiek fundamentalisme, dat de rechten van kerken en andere religi-

euze gemeenschappen om hun geloof te manifesteren in eredienst, viering, praktisering en onderricht serieus bedreigt'. De Assemblee waardeerde de inhoud van de kort daarvoor aanvaarde verklaring over het uitschakelen van alle vormen van intolerantie en discriminatie gebaseerd op religie of geloof (van 1981) maar voegde daaraan toe: 'vrees dat deze verklaring niet voldoende bescherming biedt tegen de specifieke problemen, die religieuze gemeenschappen in onze dagen hebben'.¹⁴

Opnieuw de gesecculariseerde 'stad van de mens'

Op het moment dat belangrijke verschuivingen in de oecumenische benadering van de godsdienstvrijheid plaatsvonden, spraken vele politieke wetenschappers, sociologen en theologen over het einde van de ideologie en de opkomst van de periode van het secularisme. De menselijke samenleving werd geportretteerd als onderweg van religie, die verbonden werd met de meer primitieve plattelands culturen naar de secularisatie van moderne, op technologie berustende stadscentra. Harvey Cox populaire boek: 'De stad van de mens', was het ontmoetingspunt waar theologen van de secularisatie op afkwamen, waarbij de meest extreme onder hen zelfs speculeerden over de dood van God.

In een dergelijke kontekst kan men zich voorstellen, dat de godsdienstvrijheid, eens het hart van de mensenrechten, nu gezien werd als een fundamenteel mensenrecht (St. Pölten).

Maar minder dan tien jaar later organiseerde Prof. Cox zelf een cursus op Harvard Divinity School over religie in de postmoderne wereld en kwam hij met het boek 'Religie in de stad van de mens'. In plaats van te verdwijnen uit het mensenhart en de menselijke samenleving, kwam godsdienst terug als de fundamentele bron van hoop voor de mens in zijn strijd om te overleven tegenover militarisme, systematische toepassing door overheden van wreedheden en de afhankelijkheid van nucleaire afschrikking als garantie voor vrede. Daarbovenuit manifesteerden zich overal op de wereld religieuze oplevingen en zelfs fanatisme als een reactie op secularisme en begon godsdienst een beslissende rol te spelen in de samenleving en in de politiek overal op de wereld.

Gabriel Habib, de algemeen secretaris van de Raad van Kerken van het Midden-Oosten, onderzocht dit gegeven in een diepgravend artikel, dat hij in 1987 schreef over het misbruik van religieuze gevoelens, van religie in conflictsituaties.

Hij waarschuwt christenen om dit nieuwe verschijnsel nederig te benaderen

en schrijft dan:

'Wij behoren het moderne verschijnsel van de religieuze opleving in het christendom of in andere religies, zelfs in de extremistische of fanatieke vorm te bekijken met een houding van schuld en zelfkritiek. We weten uit onze eigen christelijke geschiedenis, dat imperialistische machten en filosofieën christenen en kerken gebracht hebben tot onverdraagzaamheid, discriminatie en inquisitie. Soms heeft dat zelfs geleid tot bloedbaden. In het Nabije Oosten bijvoorbeeld is het belangrijk niet te vergeten dat de Kruistochten ook oorlogen waren tussen de westerse christenen en de orthodoxe christenen uit het Midden-Oosten...

Wanneer wij verder naar de opleving zien speciaal in andere religies, dan moeten we dat wel realistisch doen. Dat maakt het ons mogelijk om niet alleen de negatieve aspecten te zien van religieuze opleving en de mogelijk vernietigende invloed op de maatschappij maar ook de positieve uitdagingen, die ervan uitgaan. Misschien maken sommige van deze uitdagingen het ons mogelijk om de voorwaarden en criteria van de moderne pluralistische samenlevingen te herzien. En in dialoog met deze vernieuwingsbewegingen zouden we ontwikkelingen kunnen ontdekken, die kunnen leiden tot een betere samenleving - een samenleving, die zou kunnen putten uit het positieve geestelijk erfgoed van de verschillende religies met het oog op het vinden van een gemeenschappelijke ethische grondslag om samen te leven in wederzijds respect, gerechtigheid en vrede.¹⁵

De val van het communisme en de terugkeer van het godsdienstig nationalisme

De meeste trends gaan echter een andere kant op. Kijkend naar sommige mogelijk negatieve consequenties van de religieuze opleving schetst Habib met vooruitziende blik het volgende beeld:

- Macht geeft rechten. Mensen lijken geneigd om te geloven dat hun rechten kunnen verkregen worden door het uitoefenen van macht en geweld. Men gelooft dat macht recht verschaft zelfs ten koste van het bestaansrecht van anderen.

In dit denken wordt God de onbetwist machtige die recht tot elke prijs legitimeert.

- Het voldongen feit neemt de plaats in van de onderhandeling. Er is de neiging om door het gebruik van macht voldongen feiten op te leggen ten koste van de integriteit, de vrijheid en de veiligheid van anderen. Deze houding komt dan in de plaats van de bereidheid om te onderhandelen over gemeenschappelijke rechten, gemeenschappelijke vrijheid of ge-

meenschappelijke veiligheid.

- Verwijdering in plaats van dialoog. Dit valt te rechtvaardigen wanneer de ander een obstakel wordt voor het in stand houden van jezelf, je identiteit of je gemeenschap. Dan wordt de norm verwijdering in plaats van dialoog.
- Vrees en haat. Het lijkt meer en meer normaal te worden voor de extremisten in de religieuze oplevingsbewegingen of voor degenen, die daar gebruik van maken, om te proberen de massa's te mobiliseren met ideologieën die uitgaan van vrees door in de geest van de mensen herinneringen wakker te houden aan vervolgingen, massamoorden en holocausts. Deze aanpak roept sterke haat op en een machtige wens tot wraak of zelfs tot een heilige oorlog tegen diegenen, die gezien worden als belemmering voor de bevestigingen van de gezamenlijke identiteit of religie.

Deze ethische trends scheppen jammer genoeg onder mensen de neiging tot het gebruik van wereldlijke macht en redeneringen in plaats van de macht van de Heilige Geest en de macht van het hart, die bestaat uit liefde.¹⁶

Habib dacht aan de situatie in het Midden-Oosten toen hij deze regels schreef nog voor de val van het communisme. Toch zijn ze precies van toepassing op de serie conflicten, die sinds 1989 opgekomen zijn binnen en aan de rand van de voormalige Sovjet-Unie, zoals de oorlog tussen Armenië en Azerbeidzjan en de niet te ontwarren conflicten in het voormalig Joegoslavië. Ze zijn ook van toepassing in het conflict in Noord-Ierland, het Indiase subcontinent en elders.

Met het uiteenvallen van de USSR en de ineenstorting van dit 'rijk', is religie ineens opnieuw in het middelpunt komen te staan. Sommigen zeggen, dat een overdaad aan godsdienstvrijheid bezig is bij te dragen aan de ineenstorting van de naoorlogse wereld van de koude oorlog. Is er voor de godsdienstvrijheid een rol weggelegd in een wereld die ernaar lijkt te streven om zich nu langs godsdienstige scheidslijnen op te delen in concurrerende elkaar bestrijdende blokken? Kan godsdienstvrijheid een uitweg bieden in het destructieve in twee kampen denken van de koude oorlog, waar een vijand nodig is om aan het bestaan zin te geven?

De vrijheid om te dienen

De ontwikkeling van het oecumenisch denken over godsdienstvrijheid biedt enige antwoorden op deze vragen. Geïsoleerd kan godsdienst inderdaad gezien worden als een factor die tot conflicten kan leiden tussen

religieuze gemeenschappen. Ervaring leert echter dat terwijl godsdienstvrijheid een onmisbaar onderdeel is van elke duurzame vrede, de godsdienstvrijheid alleen beslist niet voldoende is. Godsdienstvrijheid beschouwd als centraal punt dat onscheidbaar is van het hele scala van mensenrechten kan dat geheel versterken en diepere betekenis geven. De waarschuwing dat godsdienstvrijheid niet opgeëist kan worden als een exclusief recht voor jezelf, je land, je etnische groep, of je eigen geloof, maar 'essentieel is opdat de kerk of de religieuze gemeenschap haar verantwoordelijkheden waar kan maken....om de hele gemeenschap te dienen' onderstreept de centrale plaats van de godsdienstvrijheid. Godsdienstvrijheid eisen op deze gronden wordt een exercitie in liefde voor de naaste en zelfs voor de vijand met als consequentie inzet in de strijd voor de sociale waarden en criteria die staan in het Charter van de VN en de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, die stellen dat individuele mensen gelijk zijn ongeacht hun etnische of religieuze identiteit.¹⁷

Op de oecumenische agenda van vandaag staan godsdienstvrijheid, mensenrechten, oplossing van conflicten, koinonia en dialoog met anders gelovenden op dezelfde pagina.

Weinig uitdagingen zijn in onze dagen dringender en moeilijker voor de kerk en de oecumenische beweging als deze.

Hoe in gesprek te blijven met kerken waarvan de identiteit zo sterk gebonden is aan een stam, een etnische groep of natie dat 'respect en eerbied voor het geloof en de fundamentele mensenrechten van anderen' verloren gegaan is?

Hoe kan het vermogen tot zelfkritiek versterkt worden bij alle kerken, zowel ver weg als vlak bij de hitte van een gewapend conflict, ten aanzien van de eigen neiging tot confessionalisme, nationalisme, ethnocentrisme, sexismen en racisme?

De geloofwaardigheid van het christelijk getuigenis hangt af van ons antwoord op deze vragen en van ons vermogen om eenheid en gemeenschappelijk begrip binnen de oecumenische gemeenschap te versterken. Terwijl respect voor mensenrechten, godsdienstvrijheid inbegrepen, voor een belangrijker deel dan ooit te voren afhangt van onze inzet om mensen van andere religies te betrekken in het zoeken naar een gemeenschappelijke ethische basis om samen te leven in een menselijke samenleving.

De wijdere agenda

De wijdere agenda kan in het bestek van dit artikel alleen maar aangestipt worden.

Wanneer en waar worden er wettig grenzen gesteld aan de godsdienstvrijheid? Is het verantwoord en wettig om in kwetsbare net onafhankelijk geworden landen alle uitingen van religie toe te laten waarschijnlijk ten koste van de godsdienstige gemeenschap van de meerderheid, die samenhang en nationale identiteit ook in taal en cultuur heeft verschaft ook gedurende de moeilijkste dagen van een agressief atheïstisch bestuur? Is godsdienst een onderdeel van de vrije markt en is daarom proselitisme een natuurlijk en onvermijdelijk onderdeel van sociale vrijheid? Kan de kerk aanvaarden dat er grenzen zijn aan het recht om het evangelie van Christus te verkondigen?

Brengt godsdienstvrijheid bepaalde privileges en autonomie tegenover de staat met zich mee, bijvoorbeeld het recht van de kerk om asyl te verschaffen aan vreemdelingen die door de autoriteiten bedreigd worden met uitzetting uit het land?

Is de scheiding van kerk en staat een essentiële voorwaarde voor de echte godsdienstvrijheid?

Is er het recht om te weigeren met de staat samen te werken op basis van het godsdienstig geweten wanneer een groep of een individu daden van de gevestigde orde onrechtvaardig of immoreel acht? Daarbij kan het bijvoorbeeld gaan om dienstweigering, de weigering om belasting te betalen voor agressieve nationale defensieplannen, de weigering om het legale systeem te respecteren dat de doodstraf erkent.

We hebben nog lang niet alle antwoorden. Maar het is duidelijk dat het samen zoeken naar die antwoorden in onze dagen even dringend blijft als in het verleden.

vertaling Y. Schaaf

- 1 Ninan Koshy, 'Religious Freedom in a Changing World' WCC Genève 1992. Dit boek van de hand van de voormalige directeur van de CCIA is een belangrijke bron voor dit artikel en verplichte literatuur voor degenen die meer over dit thema willen weten.
- 2 'A Just and Durable Peace', Federal Council of Churches of Christ. New York 1943 blz. 3.
- 3 'Six Pillars of Peace, a study guide', Federal Council of Churches of Christ. New York 1943.
- 4 'A Message to the Churches from the National Study Conference on the Churches and a Just and Durable Peace' Commission on a Durable Peace. New York 1945. Zie speciaal O. Frederick Nolde: Free and Equal. WCC Genève 1968.
- 5 Koshy (zie noot 1.) blz. 75.
- 6 'Declaration on religious Freedom' uit Report of the First Assemblée. WCC Genève 1948. Deze verklaring staat ook in 'Religious Liberty: Some major considerations in the current debate'. CCIA Background Information, 1987/1 WCC Genève 1987 blz. 51 e.v.
- 7 Statement of the WCC Central Committee, Chichester 1949.
- 8 Een verzoek om een studie over 'de problemen van godsdienstvrijheid in Rooms Katholieke en andere landen' later gewijzigd in een studie die 'een grondig gefundeerde christelijke houding ten opzichte van godsdienstvrijheid', zou verwoorden, werd de aanleiding tot het boek: 'The basis of religious liberty' (SCM Press Londen 1963) van de hand van A.F. Carillo de Albornoz. Vervolgens sprak het Centrale Comité van de Wereldraad in 1966 haar veldoening uit over de verklaring van het Vaticaanse Concilie over godsdienstvrijheid 'waarin het recht op volledige godsdienstvrijheid zowel individueel als collectief werd verwoord voor iedereen en overal'.
- 9 Deze verklaring, aanvaard door verschillende orthodoxe kerken die lid zijn van de Wereldraad, verwoordt de zorgen van een Encycliek uit 1929 van het Oecu-

menisch Patriarchaat, waarin een sterke oproep tot eenheid gepaard ging met een dringend verzoek om op te houden met proseliterende activiteiten. Koshy, (zie noot 1.) blz. 78 e.v.

10 Report of the Fourth Assemblée. WCC Genève 1968.

11 The Churches in International Affairs: 1970-1973. WCC Genève 1994 blz. 70 e.v. Dit en de volgende vierjaarlijkse uitgaven van overzichten van de activiteiten van de Wereldraad in internationale zaken met dezelfde titel, geven een compleet beeld van de stellingnamen ten aanzien van mensenrechten en godsdienstvrijheid.

12 Koshy (zie noot 1) blz. 82.

13 David Paton ed. 'Breaking Barriers', Nairobi 1975. WCC Genève blz. 102 e.v.

14 'Study Paper on Religious Liberty' CCIA Background Information 1981/4. WCC Genève.

15 David Gill ed. 'Gathered for Life' Report on the Sixth Assemblée. WCC Genève 1983, blz. 141 e.v.

16 Gabriel Habib in 'Religious Liberty: Some major considerations in the current debate'. CCIA Background Information 1987/1. WCC Genève blz. 21 e.v.

17 ibid. blz. 28.

Dwain C. Epps is Amerikaan. Hij studeerde theologie aan het San Francisco Theological Seminary en aan de universiteit van Tübingen. Hij is predikant in de Presbyterian Church (USA)

Van 1967-1971 werkte hij in Argentinië onder anderen bij de Beweging voor Kerk en Samenleving.

Hij werd staf lid van de Wereldraad van Kerken in 1971 en was van 1978 tot 1982 verbindingman tussen de Wereldraad van Kerken en de Verenigde Naties in New York.

Van 1982-1992 was hij belast met internationale zaken in de Raad van Kerken van de VS.

Hij is nu coördinator van de Commissie voor Internationale Zaken (Unit III) van de Wereldraad van Kerken in Genève.

Henriëtte Stratmann

Vervolgd om hun geloof

Verspreid over de hele wereld worden duizenden mensen vanwege hun geloof gevangen gehouden. Velen zitten hun straf uit zonder dat enige vorm van proces daaraan vooraf is gegaan. Het gebruik van martelingen en (schijn)executies is gemeengoed. In veel landen zijn mannen, vrouwen en zelfs kinderen 'verdwenen'. Weer anderen worden gedood door regeringen en oppositie-groeperingen. Deze schendingen van mensenrechten, die over de hele wereld en in de context van verschillende ideologieën plaatsvinden, vragen om een antwoord vanuit de internationale gemeenschap.

De bescherming van de rechten van de mens is een universele verantwoordelijkheid die de grenzen van nationale staten, ras en geloof overschrijdt. Dit is het fundamentele principe waarop het werk van Amnesty International is gebaseerd. Amnesty International is een wereldwijde mensenrechtenorganisatie die onafhankelijk van regeringen, politieke en religieuze overtuiging opereert. Amnesty International beroept zich in haar werk op de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens, die in 1948 door de Verenigde Naties werd aangenomen. De organisatie zet zich in voor de vrijlating van mensen waar ook ter wereld die worden vastgehouden wegens hun godsdienstige of politieke overtuiging, kleur, geslacht, etnische afkomst of taal, mits zij geen geweld hebben gebruikt of gepropageerd. Deze mensen worden door Amnesty International gewetensgevangenen genoemd. De organisatie bepleit eerlijke processen te voeren binnen redelijke termijnen voor alle politieke gevangenen. Amnesty International verzet zich onvoorwaardelijk tegen de doodstraf en marteling van alle gevangenen, tegen 'verdwijningen' en executies die zonder vorm van proces

plaatsvinden. Ook biedt de organisatie hulp aan politieke vluchtelingen, om te voorkomen dat ze na terugkeer slachtoffer zouden worden van politieke gevangenisstraf, marteling of doodstraf.

In de geschiedenis zijn talloze voorbeelden van religieuze vervolging aan te wijzen. Jezus Christus was wat Amnesty International nu een 'gewetensgevangene' zou noemen. Hij werd immers vervolgd vanwege het vreedzaam uitdragen van zijn geloof. In latere eeuwen, tot in de zeventiende eeuw, was het onder meer de inquisitie die kettters vervolgde. De inquisitie is de geschiedenis ingegaan als het machtigste apparaat in de onderdrukking van godsdienstvrijheid in Europa en heeft ook als instrument voor politieke vervolging gediend. Verder werden in Frankrijk talrijke Hugenoten vanwege hun geloof vervolgd, hetgeen resulteerde in het bloedbad van de Bartholomeüsnacht (1572). Na de Reformatie groeide in Europa het bewustzijn dat vervolging uit naam van het geloof niet te verenigen was met het besef van menselijke waardigheid. Het aanhangen van een bepaalde religieuze overtuiging ging gelden als een onvervreemdbaar persoonlijk recht. De geloofsvrijheid was een van de eerste mensenrechten die in brede kring werd geaccepteerd.

Vandaag de dag moeten we echter vaststellen dat geloofsvrijheid nog lang niet overal wordt aanvaard en nageleefd. Tientallen regeringen vervolgen mensen die een ander geloof hebben dan de dominante godsdienst van dat land. Ook worden gelovigen vervolgd omdat regeringen vrezen dat het betreffende geloof een bedreiging voor de belangen van de staat kan vormen. Er zijn grofweg vier vormen van religieuze vervolging te onderscheiden.

De onverdraagzame staat

Sommige landen hebben zich tot 'seculiere' staten verklaard en onderdrukken alle religieuze uitingen. Een grotere groep landen heeft een beleid waarin bepaalde religies zijn erkend, maar onder strikt toezicht gesteld. Zo moeten in China alle kerken (boeddhistisch, christelijk, islamitisch) lid zijn van een 'patriottische organisatie'. Dit betekent dat de kerken onder controle van de Communistische Partij staan en geen banden mogen onderhouden met het buitenland. Sinds de jaren vijftig worden religieuze leiders regelmatig gearresteerd omdat ze zich niet conformeren aan dit overheidsbeleid. Er bestaat in China een ondergrondse katholieke kerk. Deze gemeenschap blijft trouw aan het Vaticaan en is onafhankelijk van de door de staat goedgekeurde Patriottische Katholieke Vereniging. Daarom

worden de leiders door de overheid vervolgd. Ook protestanten, boeddhisten en moslims worden vervolgd omdat ze zich niet voegen naar de officieel erkende 'patriottische' kerken en aansluiting zoeken bij geloofsgenoten in het buitenland. In 1994 zaten meer dan 25 protestantse en katholieke geestelijken in China gevangen enkel en alleen vanwege het vreedzaam uitdragen van hun geloof. Met name buitenlandse geestelijken worden zwaar getroffen door de restrictieve maatregelen van de Chinese regering. In januari 1994 aanvaardde de Chinese regering een aantal nieuwe wetten die de religieuze activiteiten van buitenlanders in China bestraft met gevangenschap of uitzetting.

Ook in Indonesië wordt door de grondwet alleen de geloofsvrijheid van bepaalde stromingen in islam, christendom, boeddhisme en hindoeïsme erkend. Iedere Indonesische burger moet zich laten registreren als lid van één van deze religies; atheïsme is verboden. Meer dan vierhonderd andere religieuze groepen, waaronder de Baha'i en Jehova's getuigen, zijn verboden. De overheid is van mening dat hun praktijken niet overeenkomen met de officieel erkende versies van het christendom of de islam. Een kwestie die tot veel dubieuze processen heeft geleid is die van de 'Usroh' (familiegroepen). Deze islamitische studiegroepen leggen sterk de nadruk op strikte naleving van de islamitische wetten en het in stand houden van de onderlinge banden tussen moslims. Krachtens de Anti-subversiewet zijn de afgelopen jaren meer dan veertig leden van deze studiegroepen tot jarenlange gevangenisstraffen veroordeeld.

De meerderheid van de Pakistaanse bevolking bestaat uit Soennitische moslims. Andere moslimstromingen zijn in Pakistan echter ook vertegenwoordigd. Een daarvan is de Ahmadiyya-gemeenschap. Deze meer dan drie miljoen leden tellende sekte accepteert Mohammed niet als laatste profeet maar beschouwt zichzelf wel als moslim. De regering stelt echter dat ze geen moslims kunnen zijn. Daarmee verleent ze aan de Soennitische meerderheid een vrijbrief voor vervolging op grond van een artikel dat 'het beledigen van de profeet Mohammed' strafbaar stelt met lange gevangenisstraf of de dood. In 1984 vaardigde president Aia-ul Haq een amendement uit op het Wetboek van Strafrecht, waarin het de Ahmadi's verboden wordt om zich moslim te noemen en de islam te praktiseren of uit te dragen. Op overtredingen van deze bepaling staat een gevangenisstraf van maximaal drie jaar. In 1986 werden in de stad Mardan meer dan vijftien Ahmadi's gearresteerd en in staat van beschuldiging gesteld. Onder hen bevonden zich twee broers die in hun winkel kwitantiebonnen gebruikten die waren bedrukt met de Moslimspreuk: 'In de naam van God, de Weldadige, de Barmhartige', Zij werden beiden veroordeeld tot vijf jaar gevangenisstraf. In april 1989 werden Ahmadi's in de provincie Punjab aangevallen door moslims die systematisch hun huizen en hun bezit verbrandden. Drie

maanden later vonden bij een soortgelijke aanval drie Ahmadi's en een moslim de dood. Ooggetuigen verklaarden dat bij dat incident elke Ahmadi die probeerde te vluchten uit de brandende huizen, door gewapende benden beschoten werd. De politie kwam wel ter plaatse maar bood geen enkele bescherming. Wel arresteerde ze een paar Ahmadi-jongeren. Ook nu nog zitten meer dan zestig Ahmadi's gevangen wegens het gebruik van verzen uit de Koran tijdens hun vreedzame godsdienstige activiteiten.

De grondwet van Iran verbiedt het geloof van de Baha'i. Tussen 1979 en 1992 zijn, voor zover bekend, tweehonderd leden van de Baha'i gemarteld en terechtgesteld. De gevangenen worden geslagen met zweepen of touwen en opgehangen aan de polsen, vaak met één arm achterlangs en de ander over de schouder, zodat de polsen achter de rug samenkomen, wat een extreem pijnlijke houding is. Ook worden gevangenen regelmatig blootgesteld aan schijnexecuties. Executies vinden doorgaans plaats in het geheim, na processen die soms maar enkele minuten duren. Verdachten krijgen geen advocaat, mogen zichzelf niet verdedigen en kunnen niet tegen het vonnis in beroep gaan.

Zaire erkent officieel de geloofsvrijheid. Toch deed een presidentieel besluit uit 1986 onder meer de Jehova's getuigen in de ban. Velen van hen zijn zonder vorm van proces lange tijd gevangen gehouden. Religieuzen die zich in Zaire inzetten voor politieke hervormingen lopen ook een groot gevaar. Op 16 februari 1992 werden ten minste 37 personen vermoord toen Zairese soldaten het vuur openden op een vreedzame demonstratie in de hoofdstad Kinshasa. Elitetroepen van de Speciale Presidentiële Divisie gebruikten geweren, heetwater-kanonnen, stokken met metalen punten en traangas om de menigte uiteen te drijven. Veel demonstranten droegen rozenkransen en gebedsboeken. De mars, die georganiseerd was door leden van de rooms-katholieke kerk, vond plaats na een speciale mis voor 'vrede en hoop'. Er werd opgeroepen tot hervatting van de recentelijk opgeschorte Nationale Conferentie over politieke hervorming. Indertijd verklaarden ooggetuigen dat ten minste dertien lichamen overgebracht waren naar het algemeen ziekenhuis alsook naar de St. Josef kerk in het Matonge district dat later door pantserwagens werd afgesloten. Er werden 37 lichamen geïdentificeerd en er werd melding gemaakt van meer dan honderd gewonden. Verscheidene kerkelijke leiders werden gearresteerd, onder wie twee Belgische priesters die later het land werden uitgezet. De Nationale Conferentie, waaraan enkele honderden politieke groeperingen deelnemen, werd in augustus 1991 belegd om het politieke stelsel van Zaire te herzien. In november 1993 werden zes personen, waaronder de rooms-katholieke priester Mukoma vermoord. Deze aanslag werd vermoedelijk door soldaten van het 223e bataljon gepleegd. Toen de slachtoffers probeerden soldaten ervan te weerhouden om eigendommen van het bisdom te vernielen,

werden zij gedood.

Ongeveer tachtig procent van de Vietnamese bevolking is boeddhist en zeven procent is katholiek. Daarnaast zijn er nog twee inheemse godsdiensten en kleine aantallen protestanten en moslims. Ook in de Vietnamese Grondwet wordt de vrijheid van godsdienst gegarandeerd maar de overheid heeft wel een reeks maatregelen genomen om religieuze organisaties onder controle van de staat te brengen. Vooral het actieve verzet tegen dergelijke vormen van overheidsinmenging heeft in het begin van de jaren tachtig geleid tot de arrestatie van tientallen boeddhistische, katholieke en protestantse geestelijken. Velen van hen werden, vaak na een jarenlang voorarrest, veroordeeld tot lange gevangenisstraffen. De afgelopen jaren is een groot deel van hen vrijgelaten.

Kerkelijke activisten als doelwit

Bij de tweede vorm van religieuze vervolging zijn kerkelijke activisten het doelwit van vervolging. In veel landen zetten gelovigen en kerkleden, vaak georganiseerd in basisgemeenschappen, zich in voor mensenrechten, politieke hervorming en rechtvaardigheid. Dit brengt hen echter in groot gevaar. In Peru worden geestelijken en kerkleden die protesteren tegen schendingen van mensenrechten door de overheid vervolgd. Priesters en nonnen worden echter niet uitsluitend door de overheid bedreigd, maar ook door de gewapende oppositiebeweging 'Lichtend Pad' die in hen een handlangster van de regering ziet. 'Lichtend Pad' vermoordde in april 1991 een Australische non, en enkele maanden later drie katholieke priesters omdat zij zouden hebben deelgenomen aan de onderdrukking door de regering. In Colombia werd zuster Teresa de Jesús Ramírez Vargas vermoord vanwege haar betrokkenheid bij de strijd van de boerenbevolking. Op 28 februari 1989 gaf zuster Teresa les aan een dorpschool in Cristales toen twee gewapende mannen haar klas binnenstormden. De mannen vuurden verscheidene schoten af en vertrokken in het gezelschap van drie mannen die hen buiten in een jeep hadden opgewacht. Zuster Teresa werd naar het ziekenhuis in San Roque vervoerd maar was bij aankomst al overleden. Behalve lesgeven deed zuster Teresa ook evangelisch werk in de wijk; zij leerde de boeren lezen en schrijven en nam deel aan veel projecten die werden opgezet om de plaatselijke bevolking te helpen. Ze had ook deelgenomen aan protestmarsen van boeren die protesteerden tegen de armoede en het geweld in het gebied. Ook zou ze samen met andere nonnen gevallen van marteling van boeren door de veiligheidstroepen hebben veroordeeld. Dergelijke activiteiten zijn haar uiteindelijk noodlottig geworden. Ook in Honduras worden geestelijken die zich kritisch hebben uitgela-

ten over het geweld van de strijdkrachten voortdurend lastiggevalen. Eind 1991 werd een pater die gevraagd had om onderzoek naar de moord op vijf boeren, bedreigd met uitzetting.

Gelovigen vervolgd als politieke tegenstanders

Vaak is het moeilijk om een scheidingslijn te trekken tussen religieuze en politieke vervolging. Bij de derde vorm heeft de religieuze vervolging een duidelijk politiek karakter. Gelovigen worden gezien als politieke tegenstanders. In sommige landen worden bepaalde geloofsgemeenschappen vervolgd omdat ze verbonden zouden zijn met het verzet. Van de bevrijdingstheologen in El Salvador werd bijvoorbeeld gezegd dat zij vanuit hun marxistische maatschappij-analyse zouden sympathiseren met de FMLN-strijders. Om deze reden werden zij dan ook door het leger vervolgd. In Saudi-Arabië is het politieke karakter van de religieuze vervolging duidelijk zichtbaar. Sinds de Golfcrisis in 1990 is de vervolging van religieuze minderheden in Saudi-Arabië immers dramatisch gestegen. De meerderheid van de gelovigen in Saudi-Arabië bestaat uit Soennitische moslims. De enig officieel erkende doctrine van de islam is de Wahabi-doctrine. Aanhangers van een andere doctrine, zoals de Shi'iten, worden dan ook als politieke tegenstanders beschouwd. Verscheidenen van hen zijn na een doorgaans oneerlijk proces tot de doodstraf veroordeeld omdat zij als afvalligen beschouwd werden. Shi'itische moslims, maar ook christenen mogen hun geloof, noch in het openbaar, noch in eigen kring uitdragen. Ze lopen voortdurend het risico dat de Religieuze Politie hun huis binnentstormt en hen betraapt tijdens het gebed. Ook het bezitten van rozenkransen, turbas, afbeeldingen van Jezus Christus of Shi'itische literatuur is ten strengste verboden. In september 1992 werd Sadiq 'Abdul-Karim Malallah, een shi'itische moslim, door onthoofding ter dood gebracht. In een oneerlijk proces werd hij beschuldigd van afvalligheid en blasfemie. Tijdens zijn proces in 1988 werd hem gevraagd zich te bekeren tot de Wahabi-doctrine; hij weigerde echter. Amnesty International is van mening dat Sadiq 'Abdul-Karim Malallah ter dood is gebracht vanwege zijn inzet voor het recht op vrijheid van gedachte, geweten en geloof voor de groep Shi'itische moslims in Saudi-Arabië.

Marokko vervolgt de leden van de islamitische liefdadigheidsbeweging 'Rechtvaardigheid en hulp'. De groep verzet zich uitdrukkelijk tegen geweld. Toch zijn tientallen leden gearresteerd. De leider van de groep, Abdesalam Yassine, staat sinds januari 1990 onder huisarrest. In 1989 verklaarde hij: 'Wij zijn tegen elke vorm van geweld. Dat is ons basisprincipe. We vertrouwen slechts op de keuze van het volk. We willen geen

andere macht dan die ons door instemming van de bevolking wordt gegeven.' Ook de regering van Tunesië heeft naar willekeur duizenden leden van de islamitische oppositiepartij al-Nahda gearresteerd. De arrestanten worden routinematig aan zware marteling onderworpen. Ten minste acht leden zijn onder verdachte omstandigheden in de gevangenis gestorven. Sommige leden van al-Nahda hebben deelgenomen aan gewelddadige acties, maar de grote meerderheid van de gevangenen is nooit beschuldigd van geweld en is in oneerlijke processen veroordeeld.

In Irak hebben massamoorden plaatsgevonden op shi'itische moslims. Honderden shi'itische burgers zijn vermoord. Zij zijn verdacht omdat het verzet in het Zuiden van Irak ook uit Shi'iten bestaat.

Tientallen boeddhistische monniken worden in Tibet gemarteld en gevangengenomen omdat ze vreedzaam opkomen voor onafhankelijkheid van China. Velen van hen zijn in de gevangenis gemarteld. Sinds Tibet in 1950 werd ingelijfd zijn op grote schaal monniken vervolgd en gedood en zijn boeddhistische heiligdommen vernield.

Vervolgde dienstweigeraars

Sommige landen kennen een vrije geloofsuitoefening, maar zetten diegenen gevangen die op religieuze gronden geen dienst willen nemen in het leger. Jehova's getuigen bijvoorbeeld weigeren elke dienst die militaire doeleinden bevordert. In Cyprus werden in 1991 twintig Jehova's getuigen gevangen gezet omdat zij de dienstplicht of de herhalingsoefeningen weigerden. Ook in Frankrijk worden elk jaar meer dan 750 Jehova's gevangen gezet omdat zij de dienstplicht weigeren. Van de vierhonderd gedetineerde dienstweigeraars in Griekenland zijn de meesten eveneens Jehova's. Griekenland en Frankrijk behoren tot de weinige westerse landen waar gewetensbezwaarden tegen militaire dienstplicht slechts in beperkte mate worden erkend.

Amnesty International

Amnesty International roept alle regeringen op de geloofsvrijheid te erkennen. Verdraagzaamheid tegenover gelovigen en andersdenkenden moet volgens Amnesty International deel uitmaken van elk politiek stelsel. Een verbod op discriminatie naar geloof of vreedzame overtuiging is de grondslag van de mensenrechten. In de 'Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief' (1981) hebben de leden van de Verenigde Naties zich verplicht tot respect voor

alle godsdiensten.

De vrijheid tot het hebben, uiten en kiezen van een geloof of overtuiging behoort tot de kern van de mensenrechten, maar valt niet onder de niet-opschortbare rechten. Niet opschortbare rechten zijn rechten die nooit buiten werking mogen of kunnen worden gesteld, ook niet in tijd van oorlog of noodtoestand. Volgens het VN-verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten moet geloof individueel of in gemeenschap kunnen worden beleden en onderwezen, maar mag een staat wettelijke beperkingen aanbrengen op grond van openbare orde, enz.

In 1986 werd door de VN een speciale rapporteur voor religieuze onverdraagzaamheid ingesteld. In datzelfde jaar verscheen een rapport van de Verenigde Naties waarin melding wordt gemaakt van talloze maatregelen en praktijken zoals het verbieden van erediensten, inbeslagname van religieuze voorwerpen en literatuur, verbod op religieus onderwijs, tot en met het uitspreken van doodvonnissen over 'ketteren'. Het rapport doet de aanbeveling dat niet alleen gelovigen, maar ook niet-gelovigen zoals atheïsten en vrijdenkers tegen discriminatie en vervolging moeten worden beschermd.

Het is tenslotte van belang om te beseffen dat de kern van de geloofsvrijheid is dat ze een fundamenteel recht beschermt. Een staat die dat recht niet erkent, houdt in de regel ook geen rekening met andere rechten, zoals het recht op vrijheid van meningsuiting of vrijheid van vereniging en vergadering.

Literatuur

Amnesty International
1993, Religious Victims of Human Rights Violations. *Amnesty International Newsletter*. 1993/2, pp 3-6
Boven, T. van, 1987, Religious witness and practice in political and social life as an element of religious liberty. *Background Information* 1987/1, pp 14-20
Bronkhorst, D., Elsen, I. van den, 1991, Vluchtelingen uit Zuid-Azië. In: *Toevlucht gezocht. Schets van een twintigtal vluchtelingengroepen in Nederland*. H. Glimmerveen: Libertas Drukwerksservice Utrecht
Bronkhorst, D., 1993 *Prisma van de Mensenrechten: Begrippen, documenten en activisten van A tot Z*. Utrecht: Het Spectrum B.V.
Office for International Affairs and Human Rights

1992, *El Salvador; The Long Path to Peace. The Agreements between the government of the Republic of El Salvador and the Farabundo Martí National Liberation Front*. Geneva: Office for International Affairs and Human Rights.
United Nations
1986, 'Oral Intervention at the U.N. Commission on Human Rights, Regarding Religious Liberty' United Nations

Drs. Henriëtte Stratmann studeerde culturele antropologie van 1989-94 aan de VU. Ze deed onderzoek in 1994 naar de katholieke kerk en de mensenrechten in Guatemala en Honduras. Ze studeert sinds 1990 filosofie en is bij Amnesty International belast met de contacten met de kerkelijke en levensbeschouwelijke organisaties.

Niet gouvernementele organisaties voor godsdienstvrijheid

Er zijn allerlei instellingen, die zich bezighouden met godsdienstvrijheid. Daarbij denken wij niet alleen aan algemene organisaties zoals de Verenigde Naties en Amnesty International en de kerken maar ook aan de volgende niet-gouvernementele organisaties:

1. *International Association for Religious Freedom*
(in 1969 in Boston aldus hernoemd).
2. *International Association for Liberal Christianity and Religious Liberty*
(in 1932 te St. Gall aldus hernoemd), die in de International Association for Religious Freedom is opgegaan.
3. *International Religious Liberty Organisation* (in 1946 in Washington D.C opgericht), welke diverse internationale conferenties belegd heeft: Amsterdam 1977, Rome 1984, Londen 1989.

4. *International Association for the Defence of Religious Liberty* (I.A.D.R.L.), welke na de Tweede Wereldoorlog is opgericht. Deze organisatie geeft het blad 'Conscience and Liberty' uit, dat zeer gevarieerd is samengesteld, maar nog geen enkel artikel opgenomen heeft dat speciaal aan 'zending' is gewijd. Uit het voorafgaande volgt, dat er vrij veel internationale niet-gouvernementele organisaties zijn, die zich uitsluitend bezighouden met godsdienstvrijheid. Sommige van hen hebben ook nationale afdelingen.

Jan A.B. Jongeneel

Literatuur

Ninan Koshy: *Religious Freedom in a changing world*. Risk WCC 1992.
Mensenrechten in de kerk. Dossier van de Cie. Justitia en Pax Nederland. publicatie 2; Oegstgeest 1993 (071-175901).

Islamic Revival and the West; en een jeugdparlement

Van zaterdag 20 tot en met maandagmorgen 22 oktober 1994 heeft op Oud-Poelgeest een conferentie plaats gevonden over het onderwerp 'Islamic Revival and the West', georganiseerd door de in Den Haag gevestigde International Dialogues Foundation (IDF). De gedachte achter de conferentie was, dat er een steeds grotere kloof dreigt te ontstaan tussen de moslim wereld (en vooral haar rechtverleugel) en het Westen. Onder de moslims wordt de kritiek op het Westen feller en in het Westen heerst angst, soms bijna paniek, over de wederopkomst van de islam. Hier en daar wordt de islam gezien als de nieuwe vijand nummer één, nu de dreiging vanuit Oost-Europa is weggevalen. Daarom achtte IDF het nodig om te proberen een brug te slaan en wederzijds begrip te bevorderen.

De organisatoren zijn er in geslaagd een aantal interessante moslims (ongeveer 20 in getal) en mensen uit het Westen (ook ongeveer 20) bijeen te brengen en de conferentie was navenant boeiend. Op de eerste dag ging het om informatie. Wat is eigenlijk de Islamic Revival? Zij is zeker niet gelijk te stellen met fundamentalisme, laat staan met extremisme en terrorisme. Zij heeft ook een veel langer verleden dan wel eens gedacht wordt. De herleving van

de islam is een poging om eigen identiteit te heroveren na 200 jaar van westerse dominantie, om terug te keren tot de wortels maar tegelijk te vernieuwen, om de toekomst weer in eigen handen te nemen. Het Westen kent een lange geschiedenis van een anti-islamitische attitude, van vooroordelen en onjuiste beeldvorming over de islam. Wederzijds valt er veel over elkaar te leren en af te leren.

De tweede dag was gedurende enkele zittingen gewijd aan het subthema van de conferentie: gemeenschappelijke waarden en doelen. Hebben de islam en het Westen gemeenschappelijke waarden of zijn hun waarden en normen totaal verschillend, zoals nogal eens in het Westen, maar ook door moslims beweerd wordt. De discussie spitste zich toe op de verhouding van religie en politiek, op democratie en sjura (overleg, een woord uit de Koran) en vooral op de verhouding van mensenrechten en de sjari'a (de islamitische wet). Is de sjari'a goddelijk en dus niet voor invloeden of compromissen met westerse rechtsideeën vatbaar? Opvallend was dat de moslim deelnemers daarover onderling verschilden. Sommigen hielden vol dat de sjari'a goddelijk is, eens en voor altijd geldend en zo garant voor het hiernumaalse en hiernamaalse heil. Anderen erkenden goddelijke elementen in de sjari'a, afkomstig uit de Koran en het voorbeeld van de profeet, maar evenzeer menselijke elemen-

ten in de aan de tijd gebonden nadere uitwerking van de goddelijke elementen.

Op de tweede dag gaf de conferentie ook nog speciaal aandacht aan de situatie van de moslims in Bosnië en aan de rol van de jeugd in de ontmoeting van de twee culturen.

Op maandagmorgen werden de conclusies geformuleerd en plannen voor de toekomst besproken: een ontmoeting van jongeren uit Europa en het Midden-Oosten; een conferentie over de rol van de vrouw in beide werelden en een verdere bezinning over de rechten van de mens.

Maandagmiddag vond al meteen de eerste 'follow-up' van de conferentie plaats: een zogenaamd jeugdparlement van moslim en autochtone jongeren in Nederland. Onder de voortreffelijke leiding van de heer W. Deetman werd gediscussieerd over onderwijs voor allochtonen, over hun rechtspositie, over cultuur en integratie, over beeldvorming in de media. Het werd een groot succes. Ruim 60 jongeren waren bijeen en discussieerden levendig, onder het toezien van de deelnemers van de Oud-Poelgeest-conferentie. Interessant was het voorstel van de allochtone jongeren (al eerder door Fadime Örgü op de conferentie gebracht) om niet meer te spreken over integratie maar over *intercreatie*, dat wil zeggen een houding waarin men creatief het beste van een andere cultuur aanvaardt, met be-

houd van alle goede elementen in de eigen traditie. Die intercreatie zou overigens evenzeer voor autochtonen als voor allochtonen moeten gelden. De jongeren drongen aan op voortzetting van de gelegde contacten.

D.C. Mulder

Een islamraad na 34 jaar

Vanaf 1960 wordt er in België geijverd voor een representatieve raad van de Moslims. Aanvankelijk bestond een dergelijke raad uit de ambassadeurs van islam-landen die in België geaccrediteerd waren. De moslim-migranten herkenden zich echter niet in deze raad. Een Hoge Raad probeerde i.s.m. de Belgische regering meerdere malen verkiezingen uit te schrijven voor een orgaan dat de moslim-migranten zou vertegenwoordigen. Maar deze verkiezingen leverden geen resultaten op, o.a. door de niet gewenste inspraak van landen van herkomst, zoals Turkije en Marokko. Ofschoon de islam reeds in 1974 als vijfde godsdienst door de Belgische Staat officieel erkend werd, was er tot nu toe nog steeds geen vertegenwoordiging en gesprekspartner voor de regering. Door toedoen van het Centrum voor Gelijkheid van Kansen o.l.v. Johan Leman – een voortzetting van het Koninklijk Commissariaat voor de Migranten o.l.v. Paula D'Hondt – werd er een dubbel

voorstel gedaan voor een 'Constituante' en voor een 'Executieve'. Op 8 november werd dan deze 'Executieve' door minister van Justitie, Melchior Wathelet, erkend. Deze raad werd erkend voor één jaar, tot eind oktober 1995. De Constituante werd nog niet erkend.

De Executieve moet uit 17 leden bestaan; maar het ministerie bekrachtigde slechts 16 leden. Zij telt moslims van Turkse, Marokkaanse, Belgische en nog andere afkomst. Allen spreken één van de beide landstalen, Frans of Nederlands, en komen uit alle negen provincies. De raad heeft een adviserende stem inzake islam-onderwijs en de begeleiding van moslims in ziekenhuizen en gevangenissen. Zij heeft geen inspraak in het beheer van de moskeeën. Na één jaar zal er een evaluatie plaats hebben om te beslissen over verdere samenstelling en bevoegdheden. Het is een schuchter begin van een organisatie zoals gewenst door de Belgische overheid, maar ook zeker in het belang van de moslims zelf.

(zie W&Z, 1990/4 'Moslims-christenen in België')

Toon van Bijnen

'Ontmoeting en conflict'

In januari 1995 is de Nederlandse Zendingsraad een studieprogramma gestart rond het thema 'Ont-

moeting en conflict'. De bezinning betreft de missionaire uitdaging van de ontmoeting met aanhangers van andere godsdiensten. De bedoeling is niet een wetenschappelijke bestudering van de wereldgodsdiensten en evenmin een theoretische discussie omtrent de dialoog.

Het sterk toegenomen pluralisme van de wereldsamenleving met zijn ethnische tegenstellingen en nieuwe vormen van fundamentalisme wil ons van de symposia 'down to earth' brengen: op het niveau van het leven van alledag. Naar al die situaties waar mensen van verschillende geloven heel concreet met elkaar te maken krijgen en niet zelden op elkaar botsen.

Terecht wordt erop gewezen dat religieuze minderheden zich nogal eens bedreigd voelen door zeer directe of zelfs agressieve zendingsmethoden van christelijke zijde. Aan de andere kant kan het niemand ontgaan, dat aanhangers van andere godsdiensten in veel gevallen hun geloof ongecompliceerd en vol overtuiging uitdragen, terwijl met name kerken en zendingsinstanties uit het Westen dikwijls verlamd lijken in de uitvoering van hun missionaire roeping, vanwege schaamte en schuldgevoelens over het verleden. In de interreligieuze ontmoeting worden wij bevraagd op de eigen identiteit. Zullen wij erin slagen in een houding van onbevangen-

heid opnieuw met overtuiging en vreugde te verwoorden en over te brengen wat Jezus Christus voor ons en anderen betekent?

Fundamentele theologische vragen zullen niet worden ontweken; maar vooral zal worden ingegaan op allerlei praktijkvragen waarop de bij de NZR aangesloten kerken en organisaties in de uitvoering van het missionaire werk stuiten. Het is van belang deze vragen te inventariseren om vervolgens in gemeenschappelijk overleg te zoeken naar een – door het evangelie van Jezus Christus gedragen – getuigende presentie temidden van de geweldige uitdagingen waar wij in onze plurale wereld in de ontmoeting met moslims, hindoes en boeddhisten samen voor staan. Soms leidt de ontmoeting tot spanningen en conflict. Er doen zich echter ook gelegenheden voor tot vreedzaam samenleven en constructieve coöperatie. Uiteenlopende situaties komen aan de orde in landen van Azië, Afrika, Latijns-Amerika, het Midden Oosten en Europa. Steeds speelt de vraag mee wat naar de Nederlandse context toe van betekenis is. Wat zich in onze samenleving voordoet kan immers nooit worden geïsoleerd van de mondiale context.

In samenwerking met het Hendrik Kraemer Instituut worden (mini)-consultaties belegd ter nadere uitwerking en verdieping van onderwerpen die op de bestuurs-

vergaderingen aan de orde komen en een follow-up verdienen.

Wout van Laar

Missiologisch Werkverband

Op 4 november hield het MWV de najaarsvergadering in de Bergkerk te Amersfoort. Ds. Otto Ruff gaf 's morgens een inleiding over de Molukse rituelen rondom de *piring natzar*, een bord, geplaatst op een speciale tafel in een huisgezin, dienend als 'huisaltaar'. Terwijl de zendingen en dominees in de Molukken eeuwenlang grote reserves hebben gehad tegenover de waarde die aan deze praktijken werden gehecht, worden deze door een groep jonge Molukse dominees in Nederland juist weer in ere hersteld. Een en ander gaat niet zonder problemen, omdat enerzijds de sacrale geheimzinnigheid en taboes rondom de *piring natzar* eigenlijk niet doorbroken mogen worden en anderzijds de oude banvloeken van de 'officiële' kerk nog niet helemaal verstomd zijn. 'Naast tulpen groeien ook de terebint en zelfs de heilige waringin-boom in Gods paradijs, die de mens in cultuur moet brengen.' Via de herwaardering van de *piring natzar* wil deze groep van de Molukse kerken de inculturatie van het christendom verder bevorderen.

In de middagzitting besprak prof. Matthieu Schoffeleers de a-politieke opstelling van de Zuidafrikaan-

se *Churches of the Spirit*. Hij trok een parallel naar de Europese tegenstelling tussen Dorothee Sölle, die een bevrijding van de maatschappelijke structuren de eerste eis vindt, en de priester-psycholoog Drewermann, die de persoonlijke, individuele bevrijding de absolute voorwaarde vindt voor vooruitgang in de maatschappij. De laatste is dan ook, net als de gezingskerken van zuidelijk Afrika, sterk a-politiek in zijn pastorale visie.

De voorjaarsbijeenkomst zal plaatsvinden op 31 maart 1995, op de 'nieuwe' locatie van IIMO-missologie, namelijk in de Uithof te Utrecht. Als de plannen doorgaan zal de missiologische afdeling van IIMO vanaf 1 maart 1995 gevestigd zijn op de 8e verdieping van het Gebouw Transitorium II, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht (tel. (31)-30-532079; vanaf Utrecht Centraal Station ong. 10 min. met bus 11 of 12 naar DE UITHOF). In de morgenzitting zullen we dan met prof. Anton Wessels ingaan op zijn boek *Kerstening en Ontkerstening van Europa* (Baarn, Ten Have 1994, 34,50). In de middagzitting zal kunsthistoricus en theoloog, dr. Louis Goossen (KUN) een inleiding geven over dagelijkse taal en (religieuze) beeldtaal. Om 16.00 uur zal het IIMO een borrel aanbieden ter inwijding van haar nieuwe ruimten.

*Karel Steenbrink,
secretaris MWV*

Protestants Instituut voor Zendingsstudies in Hongarije

Op 7 december 1994 is in Boedapest het Protestants Instituut voor Zendingsstudies opgericht door de Hongaarse Hervormde Kerk, de Lutherse Kerken in Hongarije en de Karoli Gaspar Hervormde Universiteit.

De bedoeling van het instituut is tweeledig:

a. Zorgen voor missiologisch onderwijs en missiologische training in nauwe samenwerking met de betrokken kerken en instellingen, vooral betreffende de geschiedenis van de zending en het werken in de context van een post-communistisch Oost Europa.

b. Het bevorderen van missiologisch onderzoek met bijbelse en theologische diepte en spirituele warmte ten behoeve van zowel theologen (predikanten) als leken. Tot directeur van dit instituut is benoemd dr. Annemarie Kool, die in 1993 in Utrecht gepromoveerd is op een dissertatie over de geschiedenis van de Hongaarse protestantse zending.

Het adres van het nieuwe instituut is: Calvin ter 7, Boedapest 1091 Hongarije.

J.A.B. Jongeneel

Eredocoraat voor Johan Slomp

De Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Ne-

derland (Kampen) vierde op 6 december jl. haar 140e dies natalis. Zij reikte bij die gelegenheid drie eredoctoraten uit, waarvan er een bestemd was voor Johan Slomp. Dit werd aan hem uitgereikt door zijn promotor prof. Holtrop, hoogleraar zendingswetenschappen. Deze gaf in zijn toespraak aan dat het eredoctoraat aan Slomp werd verleend vanwege zijn vele en grote verdiensten op het terrein van de ontmoeting van christenen en moslims. Hij wees op diens talrijke contacten met moslims, op persoonlijk niveau of tijdens bijeenkomsten met hen, zowel in de periode dat hij in Rawalpindi (Pakistan) werkzaam was, als in de jaren daarna toen hij voor de Gereformeerde Kerken in eigen land verantwoordelijk was voor het opbouwen en onderhouden van goede relaties met de moslimgemeenschap. Gewezen werd ook op Slomps omvangrijke bibliografie, en op diens voorzitterschap van de Islam Commissie van de K.E.K. en van de C.C.E.E. Wat de theologische reflectie op de verhouding christenen en moslims betreft heeft Slomp een grensverleggende inbreng gehad. Hij heeft zich ingespannen om de horizon van de klassiek gereformeerde godsdiensttheologie te ver-

wijden, en niet zonder succes. Altemaal redenen om hem, wat mij betreft terecht en zeer verdiend, een eredoctoraat toe te kennen. Van mij had hieraan toegevoegd mogen worden dat Slomp gedurende meerdere jaren op een bekende en geëngageerde wijze afwisselend eindredacteur en voorzitter van dit tijdschrift is geweest. In zijn reactie op deze toespraak wees Slomp erop dat naast Kenneth Cragg theologen als Attema, Bavinck, Baljon, Mulder en Wessels veel invloed op zijn theologisch denken hebben gehad. 'Zich verdiepen in de godsdienst van een ander hoeft allerm minst ten koste te gaan van het eigen geloof en de theologische bezinning daarop', zo zei Slomp. Hij voegde daaraan toe: 'Ik zou nog verder willen gaan. Ontmoetingen met moslims in Europa, velen van hen afkomstig uit warme landen, zouden wel eens een middel kunnen zijn om de vaak kille en koele kerken in ons werelddeel nieuwe warmtebronnen te verschaffen.'

Jan Slomp was zichtbaar trots op zijn eredoctoraat, en terecht!

Jan van Lin

Dr. A.M. Kool, God moves in a mysterious way, The Hungarian Protestant Foreign Movement (1756-1951), Boekencentrum, Zoetermeer 1993, 1023 pag., f 100,-

Het proefschrift van dr. Anna Maria Kool is niet alleen een baanbrekend werk, maar geeft tevens antwoord op de vraag van Kenneth Scott Latourette naar de bijdrage van het Hongaarse Protestantisme aan de wereldwijde zendingsbeweging.

In deel één beschrijft zij de achtergronden en wortels van het zendingswerk van de Hongaarse protestantse kerken. Als gevolg van Zinzendorfs invloed ging in 1657 de Lutheraan Georg Pilder uit Transsylvanië in Egypte zendingswerk doen.

Uitvoerig staat dr. Kool stil bij de invloed die het piëtisme uit Württemberg had op het Lutheraans protestantisme in Hongarije, waarvan het gevolg was dat Samuel Böhm in het kader van de Basler Mission in Afrika zendingswerk ging doen. Deze invloed werd versterkt door prinses Maria Dorothea van Habsburg die hielp de weg te banen voor de Schotse zending in Budapest onder de Hongaarse Joden.

Het gereformeerd protestantisme kreeg pas oog voor de zendingsopdracht toen in de tachtiger jaren van de 19e eeuw door het werk van ds. Aladár Szabó het Réveil in die kerk begon. Szabó staat in de eerste plaats bekend als de vader van de 'inwendige zending' in Hongarije, maar hij droeg ook de 'uitwendige' zending een warm hart toe. Hij vond wel, dat de primaire taak van de zending in Hongarije lag en pas nadat de protestantse kerken bol stonden van evangelisch leven kon men denken aan de wereldwijde zendingsopdracht. Toch stimuleerde hij in woord en geschrift de ontwikkeling van de zendingsgedachte. Hij begroette de uitzending van Irene Kunst naar China dan ook met instemming in het begin van de 20ste eeuw. In het tweede deel besteedt dr. Kool aandacht aan de zendingsorganisaties

die in de 20ste eeuw zijn ontstaan. Eerst aan de 'oecumenische' van Lutheranen en gereformeerden in 1903, die later toch uiteenvalt daar de Lutheranen in 1909 een eigen organisatie in het leven hebben geroepen. De oorspronkelijke ging door als gereformeerde organisatie. Hoewel de kerkleiding niet enthousiast is, leeft de zendingsgedachte aan de basis door toedoen van de Christelijke Studentenverenigingen, Vrouwenorganisaties en organisaties van het Réveil als bijv. de Bethania Vereniging. In 1933 wordt de zendingsopdracht ook in de Kerkorde van de Geref. Kerk opgenomen. In samenwerking met zusterkerken en -organisaties worden zendelingen uitgezonden naar de Admiraliteitseilanden, China, Bulgarije, Albanië en voormalig Nederlands-Indië. J.C. Hoekendijk speelde een rol in de pogingen om het zendingswerk in Indonesië door de kerken in Hongarije te laten overnemen. Mensen stonden klaar voor vertrek toen de communisten de macht grepen en de door hen benoemde kerkleiders hebben de zending als hulp aan de imperialisten afgezworen en verboden. Vanaf 1951 was zending taboe in Hongarije. Dr. Kool heeft een schat aan gegevens verwerkt die zij uit (vaak persoonlijke) archieven heeft opgediept. M.i. heeft zij de invloed van Zinzendorf te hoog ingeschat. Die was zeer beperkt en dan ook nog onder de Lutheranen, vooral in Transsylvanië. Jammer ook dat zij de invloed van ds. A. Szabó verklaart uit zijn contacten met de Schotse zending, terwijl het Réveil in Hongarije zonder invloed van buitenaf begon.

Ik kan dit werk van harte aanbevelen aan allen die nog verwonderd kunnen raken over God die zijn ongekende gang gaat in de geschiedenis.

J. Czúria

Timothy Yates, Christian Mission in the twentieth century, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 275 pag., ISBN 0 521 43493 9

Aan de hand van de grote zendingsbijeenkomsten van deze eeuw, de thema's ervan, het bestek daar uitgezet schetst T. Yates de geschiedenis van de missie-idee en -praktijk in deze eeuw. Hij komt tot een indeling in acht perioden (*belangrijke accenten*) op grond van de thema's die op de onderscheiden bijeenkomsten, ook die van Lausanne, in het brandpunt stonden. Zijn prijzenswaardig missiologisch uitgangspunt is dat missiologie theorie en praxis van de christelijke missie bestudeert en daarbij nauwlettend de historische context weegt. Zo ligt de interesse van Yates bij de dynamische interrelatie tussen deze setting en de boodschap/boodschapper in een bepaalde samenleving. Geschiedenis en theologie worden zo in spanning met elkaar gehouden, de voortdurende wisseling tussen historische context en christelijke input zichtbaar gemaakt.

Daarom is Yates' verhaal over de christelijke missie in onze eeuw geen

verhaal over de zendingbijeenkomsten en al helemaal niet het zoveelste verslag van de daar moeizaam samengestelde verslagen, maar een parade van kerkelijke beleidsmensen, itembepalende missionarissen en theologen, vaak neergezet in prachtige biografische schetsjes. En daarbij ook mensen en bijeenkomsten die niet passen in het al snel geijkte oecumenisch patroon. Men kan altijd twisten over indelingen, zeker waar de eigenlijke grote missie-items voortdurend terugkeren. De bladzijden 244-251 bieden een juweel van een afsluiting rond de vraag wat christelijke missie is. De missionaire opstelling wordt geëvoceerd als 'kwetsbare *liefde*' en het samenvattende missiewerk blijkt een Echternachse springprocessie rond de fundamentele richtingwijzers: dialoog, getuigenis en bevrijding.

Een katholiek als ik kan het hebben van de steeds gemengder samengestelde fora als de zendingconferenties alleen maar zien als een Godsgechenk waaraan ook zijn kerk zich zeer verplicht mag weten.

Pas bij de presentie-idee van missie, ontwikkeld vanuit de mission de France, doet de katholieke missionaire beweging mee aan deze missiologische en missionaire ontwikkelingen en dat is terecht. Het plaatst ook de missionaire betekenis van Vaticanum II en van Paulus VI Evangelii Nuntiandi in de juiste kontekst. Jammer dat de ontwikkeling van de missie-idee in de Orthodoxe kerken niet ter sprake komt noch de virulent missionaire beweging die de Pinksterkerken zijn. Ik vind dit boek over de ontwikkeling van de reformatorische zending, oecumenisch en evangelisch, met grote openheid voor het katholieke missiegebeuren een uiterst verantwoorde gids, helder geschreven, in het concrete wegverkeer dat missie is. Het onderstreept missie als steeds verbindender aangelegenheid van kerken die de Geest niet uitblussen. Kerkelijke veelheid blijkt althans missionair hoogst verantwoord als concrete communicatiekanalen, met name de internationale bijeenkomsten, open worden gehouden.

Rogier van Rossum

Pan-Chiu Lai, Towards a trinitarian Theology of religions, a Study of Paul Tillich's Thought, 1994, Kok Pharos, Kampen, ISBN 90 390 0025 5, Pb, 181 blz., f 69,90

Nu religieus pluralisme sterker telt dan secularisatie is het goed om een theoloog als Paul Tillich te ondervragen op de ruimte die zijn denken biedt voor dialoog en openheid. Als hij tegen zijn levenseinde die dialoog als een nieuwe uitdaging opneemt, moet hij dan zijn correlatiemethode en christocentrisch denken opgeven? Pan-Chiu Lai's minutieuze analyse van de drie fasen in Tillich's werk constateert wel een sterke omslag, maar stelt dat hij voldoende ruimte heeft voor die dialoog op basis van de grondvisie dat elk mens en elke religie worstelt met de paradox dat men niet niets is, maar

ook niet alles. Of anders gesteld: de vraag hoe met het eigen beperkte zijn zó te leven, dat men zichzelf is en toch één blijft met alle zijn en met de diepste grond ervan. In zijn gesprek met kunstenaars, denkers en allerlei gelovigen toont Tillich hoe die worsteling overal speelt en hoe in Jezus, als de Christus, de onderwerping aan die paradox tot een overwinning heeft geleid. Pan-Chiu Lai toont hoe die christocentrische benadering pas vruchtbaar wordt als ze de houding van Jezus echt serieus neemt, zodat het zelf-kritisch vermogen van het kruis-symbool recht gedaan wordt en openheid ontstaat naar de andere vormen die de Geest in de religieuze historie heeft verwekt. De leer van de Triniteit houdt dan zowel zijn filosofisch gehalte als zijn oproep om de dialoog tot scharnierpunt van het bestaan te maken. Dit is een boeiend en vruchtbaar boek, dat tot een verdere kennisname van Tillich noopt. Het laat wel vragen na bij enige interpretaties die te sterk Lai's inzet op de (gerechtvaardigde) strijd tegen christelijke zelfzekerheid verraden. Tillich's christocentrisme is immers juist gekant tegen de verabsolutering van kerkelijke vormen en pleit voor die openheid naar de Geest. Maar de Geest is evenzeer het principe van het dialectische 'neen', als van het 'ja' op alternatieve geloofsvormen.

Wiel Eggen

A. de Jong, Missie en politiek in Oostelijk Afrika. Nederlandse missionarissen en Afrikaans nationalisme in Kenya, Tanzania en Malawi 1945-1965, Kampen: Kok, 1994, 370 blz.

De Jong heeft een boeiend boek geschreven over de relatie tussen het ontluikend Afrikaans nationalisme in de twintigste eeuw, de r.k. missie in het algemeen en de Nederlandse missionarissen in het bijzonder. Daarbij heeft hij uitvoerig gebruikt gemaakt van de schatten die opgeslagen liggen in de orale geschiedschrijving van de Kommissie Mémoires en van de beschikbare literatuur.

Boeiend zijn de beschrijvingen van de verschillende situaties in de drie landen waarover de studie gaat. Heel helder en belangrijk is de beschrijving van, bijv. de Mau Mau-beweging in Kenya en de Chilembwe-opstand (1915) in Malawi, en de interpretaties die van deze bewegingen geboden worden. Ook de context van het nationalisme in Tanzania wordt overtuigend getekend.

Over het algemeen wordt in deze studie duidelijk, wat de grondhouding van de missie (inclusief de Nederlandse missionarissen) ten aanzien, van het opkomend nationalisme is: de kerk bemoeit zich niet met politiek, c.q. de kerk staat boven de politiek. Toch heeft deze grondhouding in de drie bestudeerde landen tot vrij fundamenteel verschillende reacties van de missie geleid: in Kenya is er een sterke afwijzing van het nationalisme,

vooral gewekt door het anti-christelijke karakter van de Mau Mau beweging; in Tanzania (de schrijver gebruikt de huidige namen van deze landen in zijn studie) is er sprake van een veel meer positieve grondhouding, zoals uitkomt in de pastorale brief van de bisschoppen uit 1953 (sic) en de houding van de Witte Paters; in Malawi is sprake van een conservatieve reactie tegen het nationalisme, die gestalte krijgt in de oprichting van een Christian Democratic Party. Waar komen deze verschillen vandaan? De Jong meent dat een belangrijke verklaring ligt in een verschil in ecclesiologische opvatting tussen een groep (vnl. Witte Paters in Tanzania) die Afrikanen stimuleerde deel te nemen aan de politiek enerzijds, tegenover een (grotere) conservatieve groep anderzijds, die de gelovigen vooral opwekte zich verre te houden van de politiek, c.q., de koloniale overheid te gehoorzamen.

Ben verschil is er; al is de houding van de Witte Paters in Tanzania consistent met die van hun confraters in een land als Rwanda, waar zij ijverden voor de vorming van een katholieke staat (Lavigerie's christelijk koninkrijk). Dat geeft aanleiding te veronderstellen dat de ecclesiologische verschillen toch niet zo groot zijn als verondersteld: voor de missionarissen was de eerste opdracht de verbreiding van het geloof en de groei, resp. bescherming van de katholieke kerk. In Kenya leek het verstandig tegen een nationalistische beweging met gewelddadige en anti-christelijke trekken, de kant te kiezen van de koloniale status quo; in Tanzania leek een regering onder de katholieke Nyerere meer garanties voor de kerk te bieden dan de (protestantse) Engelse overheid; in Malawi, waar de nationalistische beweging zich kritisch over missie (en haar scholen!) uitliet, én onder invloed stond van een protestantse élite, kwam het zelfs tot een politieke tegenactie.

Pijnlijk duidelijk wordt door het hele boek heen hoezeer de concurrentie tussen missie en zending (waarschijnlijk aan beide zijden) de kerk in veel gevallen heeft belemmerd in het maken van de juiste keuze: voor de armen en tegen de onderdrukkers van welke huidskleur ook. Gelukkig hebben vele missionarissen en zendelingen, waaronder veel Nederlanders, in hun dagelijkse pastorale praktijk wél het beeld van een kerk die aan de kant van de mensen staat geboden, daar waar de kerkpolitiek het liet afweten.

Jammer is het dat De Jong zijn bevindingen niet heeft getoetst aan Afrikaanse orale bronnen. Dat had dit belangrijke boek nog een extra dimensie gegeven. Ook ontbreken naam- en plaatsregisters. Dat maakt het wat moeilijk bruikbaar als naslagwerk.

G.J. van Butselaar

R. Fornet-Betancourt, H. Hoeben (red.), Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 93, Aken/Frankfurt: Missionswissenschaftliches Institut Missio/Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1994

Dit is het eerste nummer in een nieuwe door het Missiologisch Instituut 'Missio' (Aken) uitgegeven serie. In zijn voorwoord verduidelijkt Ludwig Bertsch waarom er naast de twee andere series van Missio plaats is voor een jaarboek. Het tijdschrift 'Theologie im Kontext' is een instrument voor theologen die zich over theologie in Afrika, Azië en Latijns-Amerika willen laten informeren. De boekenreeks 'Theologie der Dritten Welt' wil een aansporing zijn tot intercontinentale dialoog. Beide series laten 'de ander' aan het woord. Het 'Jahrbuch für Kontextuelle Theologien' wil een plaats bieden waar de intercontinentale dialoog zich voltrekt. Het jaarboek begint met een 'Selbstportrait' van Raimundo Panikkar waarin deze zijn religieuze, theologische en filosofische positie uiteenzet. Daarna volgen vijf 'Beiträge'. Geris Sa'ed Khoury ontwerpt een Palestijnse theologie die wortelt in de geloofservaringen, die Palestijnse christenen opdoen in hun samenleven met joden en moslims. Miguel Manzanera bespreekt de herdenking van de verovering van Amerika vanuit ethisch perspectief. Luke Mbefo spreekt over spanningen tussen Christendom en Afrikaanse religies aan de hand van een voorbeeld uit Igboland. Aloysius Pieris trekt enkele leringen uit zijn ervaringen met inculturatie in Sri Lanka. Felix Wilfried ten slotte schildert de filosofische, hermeneutische en culturele implicaties van de theologie van harmonie in India. Het jaarboek besluit met een 'Diskussionsbeitrag' over de zelfstandigheid van de plaatselijke kerk, 'Literaturberichte' en 'Buchkritik'. Bijdragen kunnen geleverd worden in het Duits, Spaans, Frans en Engels. Alle bijdragen hebben een samenvatting in de drie talen waarin de bijdrage niet geschreven is. Het jaarboek voor contextuele theologieën is echt toe te juichen, maar het is nog even wennen. Zo is de indeling in categorieën niet echt helder (wordt ook niet verantwoord) en lijken de redacteurs nog niet op elkaar ingespeeld (2 keer samenvatting op pag 131).

Frans Wijsen

Korte signaleringen

5 januari 1994 is formeel de Stichting Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandsche Zending en Overzeesche Kerken (WZOK) opgericht. WZOK geeft sinds 1994 ook halfjaarlijks het *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeesche Kerken* uit. In de eerste jaargang geeft H. Niemeijer een beeld van de snelle institutionalisering van het christendom op de Banda-eilanden (1616-1635). A. Biewenga schetst een vergelijkbaar beeld over de Kaapkolonie, 1652-1732. J. Jacobs geeft schetsen van Nederlandse Protestantse Kerken in Noord Amerika in de 17e

en 18e eeuw, O. Boone over onderwijs en zending in Oost-Java, 1848-1858. Pieter Holtrop schrijft zeer gedetailleerd over de Nederlandsche Christelijke Studenten Vereniging in Indonesië: ook de afgestudeerden bleven vaak trouw aan de idealen en aan de studentikoze kampgrappen. Bijzonder boeiend is de studie van Chr. de Jong over de plaats van de godsdienst in de Deelstaat Oost-Indonesië, rond 1949. Goed uitgegeven en degelijk historisch werk voor de fijnproevers. Administratie: WZOK Postbus 5021, 8260 GA Kampen.

Koran 5:82 luidt: 'Gij zult bevinden dat hevigsten der mensen in vijandschap jegens hen die geloven de joden zijn en zij die aan God genoten geven en gij zult bevinden als de naasten hunner in genegenheid voor hen die geloven degenen die zeggen: Wij zijn christenen. Dat komt omdat onder hen zijn priesters en monniken en omdat zij zich niet verhovaardigen'. Dit vers was de aanleiding voor een boek van Stuart Brown, *The Nearest in Affection. Towards a Christian Understanding of Islam*, Geneva, WCC, Risk Books, 1994, Sfr 13,50, 124 blz. De eerste hoofdstukken bieden een beschrijving van wezenlijke geloofspunten en geschiedenis van de islamitische beweging in de voornaamste vertakkingen. Als punten van contact worden uitgewerkt: theologie, filosofie en mystiek. Als punten waar beiden uiteengaan worden beschreven de wetsopvatting en de politieke ideeën. De manieren om met elkaar om te gaan, van conflict en confrontatie tot overeenstemming, dialoog en vrede, worden allemaal (soms iets te plichtmatig en netjes) op een rijtje gezet. Op zich een goed boekje, maar ik heb het idee, dat de Wereldraad in dit genre en op dit niveau al heel wat geproduceerd heeft. Van een innoverende en stimulerende instelling als de Wereldraad mogen we eigenlijk meer dan deze nette en brave middelmaat verwachten.

Dichter bij de alledaagse werkelijkheid staat een prachtige verzameling van documenten over de vaak moeizame contacten tussen (enkele) christenen en (enkele) moslims, zoals die zijn verzameld door Cees Bouma, *Samen leven en geloven in Arnhem* (116 blz.; te bestellen door overmaking van f 10,- op giro 1385327 van C. Bouma te Arnhem). In de periode 1988-1994 zijn er in Arnhem een aantal initiatieven geweest om moslims en christenen bij elkaar te brengen. Bouma beschrijft deze zeer gedetailleerd. Hij tekent daarbij ook een islamitische én oecumenisch-kerkelijke kaart van de stad Arnhem. De problemen bij zo'n proces worden niet verzwegen: de praktische onmogelijkheid tot communicatie vanwege een vertaler, die niet vertaalt, maar lange verhalen gaat houden, mensen die beloven te komen, maar er niet zijn. Het blijkt ook vaak, dat er toch met de allereerste kennismakingen begonnen moet worden, steeds weer opnieuw. Ontroe-

rend is vaak de bemoediging die imams aan hun christelijke collega's willen geven: 'Ik vind de ontkerkelijkheid in Nederland pijnlijk om aan te zien. Ik hoop dat Nederlanders hun religie niet vergeten en naar de kerk blijven gaan' (76).

Oud-koloniaal ambtenaar, nadien ambassadeur, Jules Marchal, nu gedreven auteur met het pseudoniem A.M. Delathuy, schreef een tweede deel *Missie en staat in Oud-Kongo, 1880-1914*, (Berchem, EPO, 1994, 455 blz., ISBN 90 6445817 0). Nadat het in 1992 verschenen eerste deel de Witte Paters, de Scheutisten en Jezuïeten waren besproken, komen nu de activiteiten van Redemptoristen, Trappisten, Priester van het H. Hart en de Pater van Mill Hill aan bod. In het voorwoord krijgen we al meteen een ietwat geflatteerde heiligverklaring van de stichter van de Congo-kolonie: 'Leopold II deed voor de verspreiding van het Christendom wat eertijds gedaan werd door keizer Constantijn, Clovis, Karel de Grote, Vladimir van Kiev, de conquistadores van Latijns-Amerika'. Met een goed gevoel voor pakken-de verhalen schetst Delathuy een uiterst negatief beeld van de Belgische missie-activiteiten in die eerste periode. De hoge doopcijfers zouden vooral bereikt zijn door 'vrijkoping' van slaven en het kidnappen van kinderen, veelal met steun van het leger en het koloniaal bewind. De protestantse zendelingen, die immers geen politieke macht hadden, werkten heel anders. Ook de Redemptoristen en de Pater van Mill Hill worden nog van de grootste kwaden vrijgesproken, maar de meeste andere orden en congregaties maakten het bar en boos. Over de Norbertijnen schrijft hij: 'De witheren vertrokken naar Kongo in grote stijl: niet alleen een eigen abt voor die missie, maar een eigen prefectuur, een banket in Tonrelo met een toespraak door oud-minister van Buitenlandse Zaken, graaf Hendrik de Mérode Westerloo, een audiëntie op het paleis in Brussel, de pauselijke zegen in Rome, een toespraak van kardinaal Goossens bij het vertrek te Antwerpen, gevolgd door de ceremonie van het kussen van de voeten van de vertrekkenden. De witheren vertrokken naar Kongo in dienst van het 'grootste patriottische oeuvre van Leopold II'. De staat stichtte voor hen posten in Ibembo en in Amadi, en gaf hen kinderen die in groten getale stierven. Als zij van strafexpedities van de staat tegen de dorpen hoorden, was hun enige bekommernis hoeveel kinderen die acties hen zouden opleveren' (416). In een nawoord schrijft Pater J. Steffen SCJ, missionaris in Congo tussen 1959-1983, dat dit boek gelezen moet worden als 'een bijdrage tot het genezingsproces, dat ertoe moet leiden, dat de Zaïrese en Belgische volkeren en culturen hun tegenstellingen en hun wederzijdse wrok en haat overwinnen' (431-432). Of zo'n ongenueanceerd en fel geschreven boek daartoe bijdraagt, waag ik te betwijfelen.

Karel Steenbrink

Internationale Missiologische Tijdschriften

Nieuwe namen voor bibliothecarissen: het tijdschrift *Kerygma* van de Universiteit St. Paul en de Paters Oblaten (OMI) uit Ottawa heeft sinds 1994/1 een nieuwe naam en formaat gekregen: *Mission, Journal of Mission Studies/Revue des sciences de la mission*, tweetalig, als Canada ook is, maar wel met een zeer internationaal redactieteam. Taal speelt een zeer belangrijke rol: we vinden een gedetailleerde studie over het geromaniseerde alfabet onder de Hmong van Laos, Vietnam en China. Henri Derroitte vraagt zich af of Frans, dan wel een Afrikaanse taal geschikt is voor theologische ontwikkeling in wat nu nog frankofoon Afrika wordt genoemd. Claude Champagne biedt een inventarisatie van documenten over de nieuwe evangelisatie in Europa en Noord-Amerika. Voor het vroeger zo sterk katholieke Quebec analyseert hij nu vijf aandachtsvelden: zinsbevestiging, dialoog met de secularisatie, strijd voor gerechtigheid, eenvoud en aandacht voor gemeenschap.

Het blad van het Vaticaanse secretariaat voor ontmoeting tussen religies heet nu *Pro Dialogo*, terwijl de aanduiding 'Bulletin Pontificium Consilium' naar de marge is verdwenen. Het tijdschrift heeft ook een groter formaat. 1994/1 geeft een verslag van een colloquium in Pune, India, in Augustus 1993. Er is een bijdrage van Michael Fitzgerald over de andere religies volgens de nieuwe katholieke catechismus. Het 'Buiten de Kerk geen Heil' blijkt daar prominent onderstreept te worden, en anders dan in het conciliedocument *Nostra Aetate* worden Boeddhisme en Hindoesme niet met name genoemd. Ook bij het gebed wordt wel gesproken over Gods roep tot alle mensen om tot gebedsontmoeting te komen, maar interreligieuze samenkomsten hiertoe worden niet vermeld. Het is allemaal wat zuinigjes dus. Verschillende andere bijdragen bespreken de vraag of het terecht is een waardeverschil aan te brengen tussen de onderscheiden niet-christelijke religies.

Exchange 1994/2 heeft een 60 pagina lang artikel van Gerard van 't Spijker over Afrikaanse scheppingstheologieën, waarin een grote schaar van originele personen de revue passeert. Vier pagina's (107-111) worden gewijd aan de verschillende interpretaties van de naam Habyarimana, onder meer de naam van wijlen de vermoorde president van Rwanda. *Imana* is de godsnaam en zo komt de theologie dus ook nog dicht bij de realiteit. Erg verder staan ze van elkaar af, als de theoloog Karamaga wordt geciteerd: 'According to our traditional Rwandese conception, man is placed in a vast multi-dimensional universe, where he is called to aim at relational harmony

at all costs.' (102). Volker Küster vergelijkt de contextualiteit van bevrijdingstheologie en feministische theologie. Van belang bij beide is, dat de bijbel van een boek van het verleden (historisch-kritische methode), weer een boek van en voor het heden is geworden. Jan van Butselaar informeert ons over de laatste ontwikkelingen in de discussie over *Gospel and Culture*, die uit zal monden in een nieuwe wereldzendingconferentie, die op 25 november 1996 in Salvador, Bahia (het Noordoosten van Brazilië) zal beginnen.

International Bulletin of Missionary Research 1994/4 heeft een uitvoerig historisch overzicht over Amerikaanse protestantse zending tussen 1918 en 1940, uitlopend op de bedroevende conclusie, dat kennelijk iedere generatie het wiel weer wil uitvinden en niet wil leren van de geschiedenis, vooral als het gaat over de continuering van het kolonialisme na 1960! Er zijn nog drie historische studies: Jehu Janciles over de Niger delta, einde 19e eeuw, David Bundy over William Taylor (1821-1902) en Poitras over Henry G. Appenzeller (1858-1902), een Methodist in Korea. De Spiritijn Eugene Hillman geeft een eerlijk zelfportret in de boeiende serie *My Pilgrimage in Mission*. Het vroeger zo sterk protestante Bulletin dreigt nu toch min of meer aan heiligenverering te gaan doen, ook al blijft men nog wel kritisch!

Spiritus no. 136 (september 1994) spreekt ietwat poëtisch over *urban mission*, stadszending: 'les villes, lieux privilégiés de la mission'. Het nummer geeft wereldwijd een indrukwekkende serie aan pastorale plannen en activiteiten, van een sociologisch overzicht over urbanisatie op de hele wereld tot studies over Tokyo, Rotterdam en vooral de opkomst van de steden in Afrika en Latijns Amerika en de pastorale consequenties van dit proces. Een conferentie van de CELAM, mei 1993 legt het verband tussen de verzakelijke relaties met God, die analoog daaraan dreigen te verpieteren (331-338).

Het EATWOT-tijdschrift *Voices from the Third World* heeft als thema gekregen: 'Vrouwen strijden tegen geweld'. De aandacht ligt hier vooral op sexueel en ander geweld tegen vrouwen. Veel aandacht wordt gegeven aan de Confucianistische Sun Ai Lee Park uit Korea, Boeddhistische en Hindoeïstische tradities. Explosief materieel wordt gepresenteerd in een artikel van Randall C. Bailey over 'Een Afrikaanse lezing van gevaarlijke bijbelteksten'. De hoer Rahab uit Jozua II, de onvruchtbare Hannah uit I Samuël, de verkrachte Tamar en de gretige koningin van Sjeba: zijn dit allemaal racistische en sexistische bijbelverhalen die we toch maar tot Woord van God moeten blijven verklaren? Moeten we de oude antwoorden herhalen (het heeft een diepere betekenis? Wie leest dit ooit? Onze leestra-

ditie heeft deze verhalen eigenlijk nooit serieus genomen?) of juist de achterliggende ideologie bevragen? Itumeleng J. Mosala stelt in een soortgelijke bijdrage dat 'Apartheid had gelijk over het niet-bevrijde karakter van de Bijbel'.

Karel Steenbrink

Rectificaties

In het inhoudsoverzicht over 1993 in *Wereld en Zending* 1994/4 staat net als op pagina 114 van 1993/3 J.A.B. Jongeneel vermeld als eindredacteur van 'Maar eens zei ik ja'. De eindredacteur was mevr. M.B. Jongeneel-Touw.

In het inhoudsoverzicht over 1994 in *Wereld en Zending* 1994 staat als schrijver van het artikel: 'Missionaire opdracht, Ficties blijven ontmaskeren' in het nummer 1994/2 vermeld Jan Breemer. Dit moet zijn Jan van Breemen.

YS

English summaries

1. With respect to freedom of religion, every religion and every ideology has assumptions comprising religious and juridical aspects, both external and internal;

2. Freedom of religion is a universal juridical issue.

Discussing freedom of religion within the society does simply concern one's freedom to confess one's religion and to profess it publicly. Individual views on truth (of belief) are also at issue, both with respect to those outside of one's own church or believing community, as well to one's fellow believers. If a person believes, his own conviction to be the only and exclusive truth about God and religion, then the recognition of religious freedom for others outside of het church is essentially a matter of tolerance, however nicely it may be worded. Thus the separation of church and state is a practical legal achievement within society in order to preserve or attain space for one's own truth and is not simply a form of recognizing the untruth to which the other adheres. A similar tension plays within the individual church or community of believers. The more highly organized the community of believers becomes, with positions of authority officially established and doctrine formulated, the more the freedom of belief and conscience of fellow believers within the church are at stake. It is not unusual then for the personal experience of belief by persons and groups in the individual church to be restricted or affected by scriptures, rituals and formulations. How much room is necessary and given within a church, a community of believers, for that which can be called internal freedom of religion? All of this leads to the question of whether there is a connection between the room for actual freedom of religion externally, towards other religions, and internally, with respect to one's fellow believers.

This is the background of this issue of *Wereld and Zending*. The first part consists of portrayals of situations with respect to religious freedom in theory

and in practice. Gerwin Van Leeuwen shows that India is a country with one of the longest traditions of both religious plurality and tolerance. The constitution of India guarantees freedom of religion, yet now powerful fundamentalist groups are attempting to oppress the minorities. Johan Meijers demonstrates how the lesson of freedom of religion in the former USSR must still be learned. Jos Strengholt believes that there is still a difference between law and reality with regard to freedom of religion in Egypt. Jeroom Heyndricksx presents the limitations of religious freedom in China – with respect to the Roman Catholic church in particular. Religious tolerance in Latin America is the subject of Klaus van der Grijp's article. Relations are no longer determined by ideological struggles, but, because of the rapid growth of Protestantism among the poor, a new chapter threatens to begin in the history of intolerance in Latin America. Finally a Sudanese Islamic *imam* who converted to Christianity and fled to the Netherlands states that he actually merited the death penalty for his conversion. The second half of this issue contains views on freedom of religion in the United Nations. Bart Labuschagne indicates that the right to change one's religion is controversial in Islamic countries and within religious communities because opinions differ with regard to the universality of religious freedom in particular. After all, distinctly Christian principles can be seen in the norms and instruments of the UN. Dick Mulder discusses the ideals of Hinduism, Buddhism and Islam with respect to freedom of religion. He is aware that reality does not always conform to the ideals, but proposes that one can call upon the ideals and that they make dialogue and sometimes even working together possible. Jan Jans begins with the apparent rejection of the freedom of religion by Pope Gregory XVI in 1832 and then gives a critical description of the modern view of the Catholic church as it is expressed in the *Dignitatis Humanae* of 1965. Dwayne Epps reports on the churches' contribution to the UN's formulation of human rights after the second World War. He discusses the shift from Western individual rights to structural rights at the time when the UN and the World Council became worldwide, and he ends with the actual agenda of the WCC with regard to freedom of religion now that nationalism, tinted by religion, has appeared once again. Henriette Stratmann supplies information regarding the attitude of Amnesty International towards religious freedom, which is violated not only with regard to other religions but also within religions as well. Religious freedom is also discussed in the column 'Kroniek'. This entire issue has a very informative content.

Ype Schaaf, editor

Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België en wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies in kerken in de Derde Wereld. Deze ervaringen en visies worden vanuit het evangelie kritisch bekeken en geanalyseerd, steeds zoveel mogelijk in samenhang met soortgelijke ervaringen en visies in onze westerse landen.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging, dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten deze strijd voeren in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil zijn een ontmoetingsplaats voor mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkander nodig. In 'Wereld en Zending' proberen zij elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending wil ook een ontmoetingsplaats zijn van mensen die in landelijke en in plaatselijke gemeenten/parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking een inspirerende taak hebben in begeleiding, bewustwording, bezinning en actie.

Wereld en Zending

GEPLAND VOOR 1995

- Afrikaanse antwoorden
- Vijftig jaar Indonesië

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. 05202-92414.

- 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)
- O Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- O Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- O Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- O Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)
- O Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)

(Prijs incl. verzendkosten)