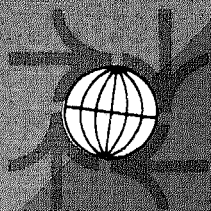


Reflectie op de missionaire praktijk

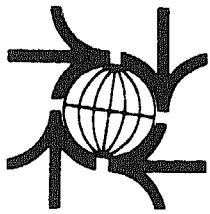


Wereld en Zending

1993.3

Reflectie op de missionaire praktijk

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Arjan Plaisier	Een ervaring in Indonesië	3
Luc Mees	Ontwaken en waken bij de eigenheid Overpeinzingen vanuit Latijns Amerika	12
Laurenti Magesa	De buitenlandse werker in Afrika	23
Reender Kranenburg	New Age – Uitdaging voor de missiologie?	34
Toine van den Hoogen	Een ander gesprek met atheïsme en agnosticisme	44
Eeuwout Klootwijk	Hindoes in Nederland: een aanzet tot theologische reflectie	53
Gé Spielman	Moslîms in Nederland: de missionaire praktijk	65
Pieter Holtrop	Waarmee houdt de missiologie zich bezig?	71
Hennie Groenen	Over de koppeling van missionaire praktijk en missiologische reflectie	80
	Kroniek: 25 jaar Nederlandse Missie Raad 25 jaar Raad van Kerken in Nederland De Toekomst van het Centraal Missie Commissariaat Heer der Wereld, het afscheid van drs. B. Drewes Symposion van de EDGS Jaarverslagen ICCO en DOG Beraad zendingconferentie Wereldraad en een Afrikaans congres in Heerlen	91
	Boekbesprekingen en aankondigingen	111
	English Summaries	119



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Jan van Lin, vz.
Drs. Eric Manhaeghe
Dr. Karel Steenbrink
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Drs. Barend Drewes
Drs. Wiel Eggen
Dr. Jan Jongeneel
Dr. Jan Joosten
Drs. Ina Koeman
Drs. Arie Kramer
Drs. Hans Schravessande
Dr. Jaap van Slageren
Dr. Anton Wessels
Drs. Frans Wijsen

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 vier
maal 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

abonnementsprijs

f44,75/Bfrs. 820,— per jaar
Buiten Benelux f56,75
Studentenabonnement f31,75/Bfrs.
582,—
Losse nummers f14,50/Bfrs. 266,—
Losse nummers buiten Europa
f17,50 incl. portokosten

copyright

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

ten geleide

Reflectie op de missionaire praktijk

Eén van de interessante aspecten van 'Wereld en Zending' is de ontmoeting en zo nu en dan de botsing tussen missiologische reflectie en missionaire praktijk.

Dit nummer gaat over de relatie tussen de twee, die zoals iedere relatie alleen maar gezond kan zijn wanneer er ook zo nu en dan spanningen optreden.

De eerste drie bijdragen gaan over de plaats van de Europese werker ginds. Arjan Plaisier vertelt hoe hij in Indonesië gastarbeider was met een marginale plaats in kerk en samenleving. In de kerk vond hij een andere vroomheidsbeleving, terwijl de overheid, omdat iedereen religieus is, de kerk politiek zo belangrijk acht, dat zij zich nadrukkelijk met de uitzending van werkers van overzee bemoeit. Het begrip contextueel is in Indonesië belangrijk en ingewikkeld, waarbij de inbreng van de werker van overzee bepaald een rol speelt. Luc Mees constateert dat in Latijns

Amerika de missionaire opdracht voor de kerk niet een probleem maar een uitdaging is, waarbij de Europese missionaris kan helpen met zijn ervaring buiten de eigen kring, terwijl de Tanzaniaan Laurenti Magesa nadrukkelijk de Europeaan vraagt om de Afrikaan zijn eigen keuzen te laten maken en hem niet machtig door geld of deskundigheid voor de voeten te lopen.

De tweede serie bijdragen gaat over hier en niet over personele inzet. Ze gaan ook nauwelijks over maatschappelijke inzet, die in de Derde Wereld overal doorheenspeelt. Reender Kranenburg constateert dat het succes van New Age bewijst, dat de gesecculariseerde mens niet ongelovig is maar zeer religieus.

Toine van Hoogen toont aan dat atheïsme en agnosticisme om zo te zeggen duo-bewegingen van het christendom zijn. Nu de rol van de kerken kleiner wordt en de Lage

Landen ook godsdienstig pluri-
form worden, moet ook het gesprek
met de atheïsten en agnosten veran-
deren.

Eewout Klootwijk vraagt zich af of
de aanwezigheid van 100 000
hindoes ons niet dwingt om onze
theologie van de godsdiensten te
herzien.

Tenslotte geeft Gé Speelman de
kerken het werklijstje op van de
komende jaren, dat de aanwezig-
heid van 500 000 moslims in ons
midden met zich mee brengt.

Dan is het woord aan Pieter
Holtrop als missiologiedocent en
aan Hennie Groenen als beleidsme-
dewerker van de Nederlandse Mis-
sieraad. Zij beantwoorden de vraag
of de missiologie en de missiologi-
sche reflectie hier ingaan op de
vragen waar 'het veld' ginds én hier
mee zit en mee aankomt.

Beiden stellen, dat missiologie
meer moet zijn dan reflectie op de
praktijk: 'het mag geen antwoord-
theologie zijn'.

Beiden stellen, dat het moet gaan
om een contextueel getuigenis in
de wereld ('tekst en context'),
waarbij Groenen de maatschappe-
lijke relevantie centraal stelt en
Holtrop streeft naar helderheid in
de theologische plaatsbepaling.

In de Kroniek komen de jubilea
van de NMR en de (Nederlandse)
Raad van Kerken aan de orde; de
toekomst van het Centraal Missie
Commissariaat (CMC), het
afscheidscollege van Drs. B.
Drewes in Oegstgeest; een sympo-
sion van de EDCS; saillante
punten uit jaarverslagen van het
ICCO en DOG; een voorberei-
dingsbijeenkomst voor de volgende
zendingsconferentie van de
Wereldraad van Kerken en een
Afrikaans congres in Heerlen.
Een bescheiden aantal boekbespre-
kingen sluit dit nummer af.

Ype Schaaf
eindredacteur

Arjan Plaisier

Een ervaring in Indonesië

**Wat zijn in het huidige tijdsgericht de factoren die de plaats en
positie van de werker overzee in Indonesië bepalen?
Daarbij komen aan de orde: macht, competentie, contextuali-
teit, religiositeit en politiek.**

Inleiding

'Wat is de missionaire functie van de werker overzee nu?' Aldus één van
de vragen die de redactie als thema voorlegt. De 'zendingsarbeider' van
vroeger is in de vraag tot 'werker overzee' geworden. Dat is een wat
vreemde uitdrukking. De enige bepaling, afgezien van het feit dat er ken-
nelijk gewerkt wordt, is een geografische. Vervolgens wordt gevraagd of
de persoon in kwestie nog wat uit te staan heeft met zijn vroegere adjectief
zending. Zo'n term kan denk ik geen lang leven beschoren zijn.

Dat soort verschuivingen in terminologie hebben zich natuurlijk niet zon-
der reden voorgedaan. De uitzendingsformule van de zendingspredikant,
'het evangelie des Koninkrijks uit te dragen in de niet-gekerstende wereld,
opdat ook daar de Kerk worde geplant en de volkeren komen tot de dienst
des Heren' (Kerkorde Nederlandse Hervormde Kerk), zal voor de meeste
uitgezonden niet meer opgaan. Innerlijk beantwoordt aan de uitzending
dan ook niet meer een identiteit van 'zendeling'. Ik heb me, verbonden als
docent aan de theologische hogeschool in Ujung Pandang, Indonesië,
nooit een zendingspredikant in de bovengenoemde betekenis gevoeld.
Daarmee is niet gezegd dat ik me in geen enkel opzicht een 'zendeling' heb
geweten. Maar dan heeft die term intussen wel een nieuwe invulling ge-
kregen.

Nu hoeft die nieuwe invulling niet automatisch een crisis te betekenen.

Men kan zeggen: de 'werker overzee' (w.o.) staat in een zekere continuïteit met de grote zendingsbeweging van eind vorige eeuw en de eerste helft van deze eeuw. Hij¹ treedt in die zin in de voetsporen van de voorganger, de 'echte' zending. Zelf denk ik dat het moeilijk is om als w.o. werkzaam te zijn in kerken, die voortgekomen zijn uit de zendingsbeweging, zonder met die beweging affiniteit te hebben. Natuurlijk slaat de 'coup de force', die de zendingsbeweging is geweest, een keer als een boemerang terug, en roept vragen op, die niet gemakkelijk te beantwoorden zijn. Een ervan is de verhouding van zending en westerse expansionistische cultuur. Het is goed de onrust van die vraag toe te laten. Overigens vat ik het antwoord: 'zending is kolonialisme' op als uiting van een defaitistische levenshouding. Bovendien voert het tot een verregaande vergroving van terminologie. Een andere vraag is die van de waarde en de waarheid van de grote wereldgodsdiensten. Die vraag is overigens pas als vraag mogelijk, wanneer er sprake is van zending en evangelisatie.

Daarmee is al gezegd dat het woord continuïteit niet het enige is. Er hebben zich ingrijpende veranderingen in de positie van de w.o. voorgedaan. Een aantal van die veranderingen is niet van vandaag of gisteren. Ik probeer een aantal van die veranderingen, reflecterend op mijn eigen werkzaamheid als 'werker overzee', te registreren.

1. De zaak van de macht

De w.o. staat als het gaat om bestuurlijke macht, zeker in Indonesië, nadrukkelijk aan de zijlijn. Hij is een 'gastarbeider', krijgt een taak toebedeeld, maar heeft in de praktijk een zeer geringe macht. Natuurlijk is hij blank, westers, rijk, en financieel niet afhankelijk van de kerk ter plaatse, en ook dat geeft macht. Maar het is wat betreft de Indonesische situatie onjuist om daar de gevolgtrekking uit te trekken, dat de w.o. beleidsmatig macht heeft. Soms is dat voor de w.o. vervelend, zeker waar hij voor zijn werk afhankelijk is van veel factoren, die hij niet zelf in de hand heeft. Het probleem is dan ook niet of de w.o. te veel, maar of hij genoeg macht heeft om zijn werk te kunnen doen.

Men moet zich hierbij realiseren dat de w.o. geen verlengstuk van de 'uitzendende instantie' vormt. De 'uitzendende instantie' heeft wél macht. Het is vooral de macht van het geld. Het is onjuist om hier meteen van een koloniale verhouding te spreken, ook al weet iedereen hoe een relatie, waar het geld een niet onaanzienlijke rol in speelt, gemakkelijk tot scheefgroei aanleiding geeft. De machtsvraag ligt dus in deze relatie, en niet in die van w.o. ten opzicht van 'ontvangende instantie'. Voor de 'ontvangende instantie' is de w.o. een efemeer verschijnsel. De w.o. is voor relatief

korte tijd werkzaam, en vertrekt dan weer. Blijvend (voorlopig) is de 'uitzendende instantie'.

De w.o. heeft dus een marginale plaats in de kerk en in de samenleving. Die marginaliteit heeft een voordeel en een nadeel. Het voordeel is, dat men minder onderdeel is van een netwerk van belangen, dat nu eenmaal met elke organisatie gegeven is. Dit voordeel heeft natuurlijk ook alles te maken met de financieel onafhankelijke positie van de w.o. De positie van de relatieve buitenstaander geeft een ruimte tot spreken, die velen, die in het netwerk van belangen zitten, niet gegeven is. De betrekkelijke machteloosheid is dus ook een macht. Het is goed voor elke kerk of kerkelijk instituut om zulke marginalen te hebben.

Wanneer gezegd wordt dat de w.o. een positie aan de zijlijn inneemt, wil dat dus niet zeggen dat hij het complex van een gemarginaliseerde aan moet nemen.

2. De zaak van de competentie

Bij de uitoefening van een functie overzee komt de zaak van de competentie nadrukkelijk naar voren. De taak van de w.o. is een taak in overeenstemming met zijn competentie. De zaak van de competentie wordt serieus overwogen in de benoemingsprocedure. Er treedt daarmee een zekere professionalisering op. Ik beweer niet dat die competentie er voorheen niet geweest is. En nog minder dat er geen competentie is geweest. Namen als Kruyt, Adriani en Kraemer mogen hier volstaan. Maar omdat de w.o. een (klein) deelaspect van het kerkewerk wordt opgedragen, komt de vraag naar de specialisering meer en meer op. De w.o. zwerft steeds minder uit over het hele 'veld'. Hij heeft zijn plek, en doet daar waar hij voor gevraagd is. Het is m.i. van groot belang dat de competentie, en de mogelijkheid die toe te passen, vooraf zo goed mogelijk gedefinieerd worden, al zal hiermee in de praktijk met de nodige soepelheid omgegaan moeten worden. Uiteraard gaat het in deze om een benaderingswijze. In de praktijk speelt in sommige posities het oude model zendingarbeider nog een bescheiden rol in de vorm van het verwachtingspatroon van de ontvangende instantie.

Deze nadruk op competentie wordt doorkruist door een ander model. Na het model van de man, die kwam, leerde en bestuurde is er een nieuw model gelanceerd, waarbij de w.o. geplaatst werd in het kader van de wederzijdse assistentie van kerken, waarbij dit model zodanig werd uitgelegd, dat de w.o. als opdracht kreeg 'present te zijn' in de ontvangende kerk, 'leerling te zijn' van die kerk, enzovoorts. Voortdurend werd verzekerd

dat hij, zonder pretenties het te weten, naar zijn plaats overzee zou gaan, om daar als vleesgeworden bescheidenheid zijn tijd door te brengen. Dat alles was (en is) natuurlijk een preken voor eigen parochie. Ongetwijfeld is bescheidenheid een deugd, zeker wanneer men als vreemdeling en gast van een kerk overzee werkzaam is. Anders wordt het wanneer men met die bescheidenheid punten wil scoren op wat met een verouderde term het 'thuisfront' wordt genoemd.

Het is eveneens een onheuse zaak, wanneer de w.o. wordt omgedefinieerd om aan een ideologie van de verlegenheid gestalte te geven. Het lijkt me toe dat niemand zonder bepaalde pretenties (noem het gedrevenheid) naar de andere kant van de wereld vertrekt. Daarbij heb ik niet de indruk dat de ontvangende instantie ooit zit te wachten op iemand die komt om 'present te zijn' e.d.

Met deze kleine uitweiding wil ik overigens geen kwaad woord zeggen van een goed doordacht model van wederzijdse assistentie. In verband met de kwestie van de competentie kan dat ook al tot uiting komen in de rol die de 'ontvangende instantie' speelt bij het vaststellen van de gewenste competentie.

Overigens is het goed, wanneer de werkzaamheden van de w.o. in het raamwerk van een of andere vorm van uitzending blijven staan. Het gaat om kerkelijk werk. Uitzending betekent niet meer en niet minder dan een stempeling van de professionaliteit door een kerkelijk kader. Daarmee wordt aan die professionaliteit ook een kerkelijke inkleuring gegeven. In de kerk spelen dingen als tijd, plaats en omstandigheid een grote rol. Men komt daarom nooit helemaal rond met een taakomschrijving.

3. De zaak van de contextualiteit

Een van de verworvenheden van de laatste tijd is het spreken over contextualiteit. Dat dit een westers model is, pleit natuurlijk niet tegen de betekenis ervan. Het is in eerste instantie immers bedoeld als een tegen-overweging tegen een overheersende westerse benaderingswijze ten opzicht van kerk en evangelie. Het begrip contextueel en aanverwante begrippen hebben de Indonesische wereld trouwens in recordtempo veroverd. Zelden heeft een begrip zo snel furore gemaakt. Het heeft daarbij de connotatie van 'goed'. Juist daarom valt te voorspellen dat dit begrip, wanneer eenmaal duidelijk is dat ieder het kan gebruiken voor zijn eigen model, op een goed moment weer afgedankt zal worden.

Hoewel het een grove vertekening van zaken is om te beweren dat een vorige generatie zendingswerkers op een naïeve manier met de zaak van de

contextualiteit is omgegaan, en in vele gevallen onbekommerd een lading westerse theologie en geloofsbeleving over het hoofd van de arme Indonesische kerk heeft uitgestort (dit soort karikaturen dienen te veel als een donker folie, waarop de lichtende werkelijkheid van het heden des te schitterender moet oplichten), kan wel gesteld worden dat het thema van de contextualiteit zich nadrukkelijker heeft aangediend. Dit is een logische ontwikkeling en kan gezien worden als de uitkomst van een voortgaande zelfstandigwording van de kerken overzee. De w.o. werkt en leeft binnen een kerk of kerkelijk instituut waarin dit proces vorm krijgt. Hij zal daar op een positieve wijze in moeten staan. De status van 'gastarbeider' vraagt dat ook. In veel gevallen is hij het juist, die deze zaak aan de orde stelt. Soms dreigt daardoor zelfs een nieuwe bevoogding: nu is het de idee van de contextualiteit die geïmporteerd wordt. Dat risico moet dan maar genomen worden. Tenslotte gaat het, zoals gezegd, ook om een correctief tegen een te overheersende westerse benadering, en daar kan een westerse w.o. zeker een rol in spelen.

Men moet zich overigens realiseren dat contextualiteit zo eenvoudig niet te bereiken is. Ik neem als voorbeeld een theologische (hoge)school. Dat is een westerse instelling, met een overwegend westers curriculum. Is een dergelijk instituut wel een geschikte locus voor een proces van contextualisering? Kan een vakkenpakket, dat in veel opzichten het produkt van een historische ontwikkeling is, waarbij vooral de Verlichting een belangrijke rol heeft gespeeld, een geëigend medium zijn voor de ontwikkeling van een relevante theologie? En als er al sprake is van een integratie van een op westerse leest geschoeid opleidingsinstituut met de eigen cultuur, ontstaat er dan niet vaak een ongewenste symbiose? Er bestaat bijvoorbeeld een traditioneel ontzag voor 'ilmu', wetenschap. De voorzitter van die wetenschap is een machtig mens. Die 'ilmu' kan magisch van karakter zijn. Nu kan een theologische opleiding gemakkelijk gezien worden als een plek waar 'ilmu' wordt opgedaan, zodat de afgestudeerde student, en zeker de docent, een machtig man is. Zijn macht komt uit in de beheersing van een bepaald jargon. In de praktijk kan dat erop neerkomen, dat hij een handigheid ontwikkelt in het laten klinken van volzinnen, die echter bij nader toehoren volstrekt inhoudsloos zijn. Ik denk dat niemand dit als een geslaagd model van samengroeiing van een westers met een 'oosters' element opvat.

De contextualisering van kerk en theologie in loco is dus een ingewikkelde zaak. Om nog een aspect van de gecompliceerdheid van dit vraagstuk aan te geven wijs ik nog op het volgende. De gemeente heeft een gemeentetheologie. Die theologie is uiteraard maar zeer ten dele een bewuste. Die theologie is een samengroei van allerlei elementen. Het kan niet ontkend worden dat daarbij ook een element van westerse beïnvloeding een

rol speelt. Men kan bijvoorbeeld wijzen op de kerkbouw, op de liturgie, op het systeem van ambtsdragers, enz. Maar dat is niet meer dan één invloed. Die invloed is in veel gevallen allang opgegaan in een eigen geloofs- en kerktype. Nu kan de theologie een programma van contextualisering opstellen, waarin meer nadrukkelijk gebruik gemaakt wil worden van 'inheemse' elementen. Dat lijkt 'contextueel', maar daarbij wordt te zeer een constructie gemaakt van wat tot de zuivere context behoort. Het zou wel eens zo kunnen zijn dat in een dergelijk bewust programmeren van contextualiteit meer westerse invloed schuilgaat, dan in het genoemde type van de gemeentetheologie.

De w.o. blaast zijn partijtje mee in de zaak van de contextualiteit. Hoe hij dat doet hangt van duizend en één dingen af. Zijn status als buitenstaander (zie punt 1) zal hem ervan moeten weerhouden al teveel in de melk te willen brokkelen. Een w.o. verkeert daarmee in de gelegenheid om de kerk in een andere gestalte echt mee te maken. Hij hoeft die kerk namelijk niet (meer) te maken. Daarbij hoeft m.i. een w.o. ook weer niet in de andere extreem te vervallen, en zichzelf van zijn huid als westers christen te ontdoen. Hij komt toch uit het westen? Nu niet meer als zendeling, maar wel als iemand met een door kerk en theologie gestempelde westerse ervaring met het evangelie. Het is zelfs van belang dat die ervaring wordt geïnvesteerd. Bijvoorbeeld door het ter beschikking stellen van westerse theologische literatuur, waarbij met 'westers' hier de theologie van de patristiek tot die van de dag van vandaag bedoeld wordt. Het is overdreven om daar vuurbang voor te zijn. In Japan zijn karrevrachten theologie vertaald, en dat kan alleen maar stimulerend werken op de eigen theologische creativiteit. Het inhakken op westerse theologie en geloofsbezinning komt op mij over als oververhit, en weinig doordacht. Bijna net zo ondoordacht als het losmaken van het evangelie van zijn joods-oudtestamentische achtergrond. Dat laatste is overigens nog veel ernstiger.

Aan de andere kant is er de extreem van een bevangenheid in eigen westerse kaders. Men speelt, ondanks alle reflecties over contextualiteit, toch gemakkelijk de geborneerde westerling. Het is moeilijk om daar wat van los te komen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de ergernis over het kerkelijk instituut, de kerk, de mensen van het project waarin men werkzaam is. Dat blijkt ook uit een rechtlijnigheid en een principe-dwang, die veel vreugde wegnemen, en veel frustraties oproepen. Heel nadrukkelijk geldt dat de kerk overzee een andere kerk is. En met anders bedoel ik dan ook anders dan het ideaalbeeld van het 'andere'. Het andere als ideaalbeeld scoort hoge ogen. Het lijkt in menig opzicht dat we vandaag niet meer zonder kunnen. Jammer genoeg wordt dit ideaalbeeld veelal kunstmatig in standgehouden door allerlei zendingsbladen. Zelfs sommige meer serieuze missionaire bladen doen daaraan mee. Selectieve berichtgeving bewijst geen

echte dienst. De kerk is anders, op een soms vervreemdend andere manier. Maar dat is de realiteit. En naast veel vragen en moeilijkheden zie ik hier ook een uitdaging en een mogelijkheid. Bijvoorbeeld als het gaat om de zaak van de religiositeit.

4. De zaak van de religiositeit

Een van de meest markante gegevens die de Indonesische setting van de kerken bepalen, is die van het religieuze apriori. De w.o. is werkzaam in een situatie, waarin godsdienst een vanzelfsprekende zaak is. Dat bepaalt het reilen en zeilen van de kerk in hoge mate.

De w.o. echter heeft een gesecculariseerd bewustzijn. Voor hem is godsdienst allerminst vanzelfsprekend. Hij leeft en denkt in hoge mate gesecculariseerd. Hij hecht daar in veel opzichten zelfs aan. Daarom heeft hij ook moeite met de vanzelfsprekende geloofswereld van de Indonesische christen. Die komt uit in een veelheid van verschijnselen. God wordt gezien als de samenhang van het leven. Dat levert in het algemeen een 'berustend' geloofstype op. De religie voltrekt zich door de rite. Daarom is het 'dat' van de rite belangrijker dan het 'wat'. Er wordt gemakkelijk en veel gebeden. Iedereen 'kan' bidden, ook in het openbaar. De predikant is een soort priester, en heeft qualitate qua een hoge mate van geestelijk gezag in de maatschappij. De godsdienst vervult in het openbare leven een grote rol. Bij dat alles vormt de godsdienst, juist vanwege het vanzelfsprekende karakter, meer een palliatief dan een correctief.

Inhoudelijk betekent dit, dat het geloofsbegrip niet kritisch en niet reflectief van aard is. Daarom lijkt theologie als een kritische en reflectieve werkzaamheid ook vaak een zwerfsteen te zijn. De reflectie komt dan ook meer op, wanneer binnen de wereld van de vanzelfsprekendheid bepaalde spanningen ontstaan, bijvoorbeeld door de confrontatie of eventueel de dialoog met de wereld van de islam. Of ook door spanningen tussen het christelijk geloof en de traditionele achtergrond. Het christelijk geloof als geloof 'van buiten' gaat natuurlijk nooit restloos op in een geheel van vanzelfsprekendheden. Maar het vangnet van de religiositeit is sterk. En met dat net heeft de w.o. het moeilijk. Hij wil theologiseren, hij wil toerusten, hij wil motiveren. Kan hij anders willen? Nee. Waar wordt hij anders voor uitgezonden?

Toch moet nu ook de andere kant worden genoteerd. De kerken overzee, in dit geval de kerk van Indonesië, zijn anders. Anders ook dan ons ideaalbeeld van anders-zijn. Ze is bijvoorbeeld religieus. Ze doet niet voortdurend moeilijk als het gaat om het spreken over God. Ze haalt God bij het gewone leven. Ze gelooft, omdat dat er nu eenmaal bijhoort. Omdat het

een abnormaliteit is niet te geloven. Aan die vorm van anders-zijn hebben we, meen ik, een boodschap. Hoe die boodschap verstaan en opgevat moet worden lijkt me niet tot de scopus van dit artikel te behoren. Die boodschap vertaalt zich bijvoorbeeld in een vraag: waarom zijn wij zo vanzelfsprekend gesecculariseerd? Is dat een fatum? Een westers noodlot? Is dat niet een flauw antwoord. Zou de kerk in Indonesië ons niet kunnen helpen eens wat minder vanzelfsprekend ten aanzien van deze zaak te zijn? Trouwens, niet alleen de kerk in Indonesië. In ieder geval: het thema religie laat zich niet uitbannen en vergt nog veel reflectie.

5. De zaak van de politieke context

In Indonesië is de politiek altijd een gevoelige kwestie geweest voor het functioneren van de w.o. Onder andere omdat de politiek nadrukkelijk interfereert in de mogelijkheid van uitzending en verblijf in Indonesië. Het is niet ondenkbaar dat de politieke realiteit het 'uitzendingstijdperk' tot een versneld einde brengt. De achtergrond van deze politieke realiteit is veelzijdig. Daar is de algemene tendens van de Indonesische politieke leiders om alle vormen van inmenging te weren. Aangezien alles politiek is, is de aanwezigheid van een westerse w.o. een potentiële inmenging. De achtergrond van een dergelijk besluit is goed te begrijpen, wanneer men zich realiseert dat met name door de factor godsdienst de stabiliteit in Indonesië niet onaantastbaar is.

De w.o. opereert binnen een politieke context. Hier ligt een van de meest gevoelige kanten van de zaak. Als w.o. heb ik de greep, die van de regering de macht in Indonesië op de kerk uitgaat, als een bijzonder beklemmende ervaren. Kerk en kerkelijke instituten, waaronder ook een theologische hogeschool, hebben een plaats binnen een overheidsbeleid gekregen, dat in menig opzicht een vrije ontplooiing onmogelijk maakt. Hiermee dreigt een te eenzijdig ingevulde nationalisering van de kerk.

Nu kan, zeker van enige afstand bekeken, een vorm van nationalisering van de kerk een wijze van volwassenwording impliceren. De politieke druk op de kerk kan een kerk met nadruk wijzen op de nationale locus van haar verschijning. Dat element zit er zeker in. Gevoelens van onbehagen ten opzichte van het kerkelijk leven van de kant van de w.o. en, breder genomen, van de uitzendende kerken zullen zeker niet losstaan van dit opgaan van de kerk in een nationale cultuur. Die gevoelens zijn begrijpelijk, zeker gezien in het licht van de geschiedenis van de contacten tussen beide kanten. Het is moeilijk om de ander in die zin los te laten. Veel verborgen bevoogding speelt nog steeds een woordje mee. Dat een kerk, eventueel met een stevige politieke hand van buitenaf, in een nationaal kader wordt

getrokken, is niet alleen een zaak die als een noodzakelijk kwaad geaccepteerd moet worden, maar die zelfs toegejuicht dient te worden. Zelfs de weigering van een visum voor een w.o. moet in dat kader niet al te larmoyant worden ontvangen.

Toch moet hier wel een stevige kanttekening bij gezet worden. De politiek moet niet de kerk van binnenuit gaan bepalen. Een kerk moet zich niet in termen van een politiek beleid gaan verstaan. De kerktaal, het kerkbestuur, het apostolaat, de oecumene, al die vitale onderdelen van het kerkzijn kunnen alleen bestaan, wanneer ze kerkelijk, dat wil zeggen vanuit het evangelie worden begrepen. Wanneer onder de vlag van nationale verantwoordelijkheid, of eventueel onder die van contextualisering, de kerk zich de handen laat binden en de mond laat sluiten, treedt er een wezenlijke vervreemding op van de grondslag. Dit is bedoeld als een limietbepaling, niet als een beschrijving van de toestand van de kerk in Indonesië. Wel wordt deze limietbepaling opgesteld met het oog op bepaalde, niet te ontkennen verschijnselen. In het huidige tijdsgewricht heeft m.i. de w.o. de functie om deze en dergelijke vragen actueel te laten blijven. Niet alleen, want hij doet dat met die vele Indonesische christenen (en niet-christenen!). Met alle bescheidenheid, die we hier des te meer als theologische deugd noteren, omdat zeker een Nederlander met boter op zijn hoofd spreekt. Maar nu zonder allerlei verdere bijstellingen: is het fout om deze functie van getemperde stoorzender ook voluit te noemen? Dat bij deze functie als stoorzender opnieuw een mate van westerse bevooroordeeling meespeelt is in ieder geval geen geldig argument ertegen.

Kortom: rond de vragen van politieke betrokkenheid, nationale cultuur en politieke gebondenheid ligt een menigte vragen, die binnen het kader van een missiologische reflectie niet onaangeroerd kunnen blijven.

Met deze aantekeningen zijn slechts een paar zaken aangeroerd. Ik heb geprobeerd wat dicht bij de eigen ervaring te blijven, vandaar die beperking. Wat er voor missionair garen uit te spinnen is laat ik graag over aan anderen.

1 Men duide het mij niet euvel wanneer ik hij schrijf, ook waar hij of zij bedoeld is.

A. Plaisier geboren 1956. Na studie theologie van 1986 tot 1992 werkzaam aan de theologische hogeschool voor Oost-Indonesië, te Ujung Pandang, als docent systematika en filosofie. Momenteel bezig met een aantal publikaties ter aanvulling van de Indonesische (theologische) literatuur.

Ontwaken en waken bij de eigenheid van de missionaris

Overpeinzingen vanuit Latijns Amerika

Terwijl de kerken in de Eerste Wereld grote moeite hebben om creatieve antwoorden te vinden op de vragen van de snel veranderende wereld oefent missie een grote aantrekkingskracht uit in Latijns Amerika op dynamische christenen vooral in de combinatie van optie voor de armen met de praxis van bevrijding. De missionaris kan deze situatie dienstbaar zijn als degene die de kerk helpt naar buiten te kijken en te treden.

Missie op de helling?

De christelijke kerken bevinden zich sinds enkele decennia in een crisis die niet het gevolg is van het 'fin de siècle' of van het einde van het millennium, doch van de razendsnelle en diep ingrijpende veranderingen die zich voordoen op het vlak van het denken, de wetenschappen, het technologische kunnen en de politieke en economische verhoudingen. Deze veranderingen confronteren de kerken – en de religies in het algemeen – met totaal nieuwe vragen en uitdagingen.

In christelijke kringen wordt het gemeengoed te spreken van een 'paradigma-verschuiving' in het verstaan van geloof, kerk en zending.¹ Voor velen in de Kerk duurt de crisis te lang en werkt ze uithollend en ontmoedigend. Anderen zien haar als een noodzakelijke 'katharsis'. Nog anderen beschouwen haar als ambivalent: ze houdt zowel 'gevaar' in als 'nieuwe kansen en beloften'.²

De crisis zal nog wel een flinke tijd voortduren en de kerken wereldwijd in beroering houden, want de gevaren zijn nog niet bezworen, vele kansen nog niet aangegrepen en de beloften nog niet ingelost. Het is normaal dat de crisis zich bijzonder scherp manifesteert in wat hart en ziel van de Kerk

uitmaakt: missie en zending. Ook hier dringt een nieuw paradigma zich op.

Ik heb de indruk dat de crisis scherper aanvoeld wordt in het Westen dan in Latijns-Amerika. In dit continent – en wellicht ook elders in de Derde Wereld – is missie als 'eigen' opdracht van lokale kerken een vrij nieuw verschijnsel. Terwijl de kerken in de Eerste Wereld het missie-enthousiasme zien teloorgaan en slechts moeizaam creatieve antwoorden vinden op het secularisatie- en deconstantinatisatie-proces en op tal van nieuwe grens-situaties, zoals vluchtelingen, inwijking van vreemdelingen en racisme, wekt missie als fundamentele opdracht van de Kerk een groeiende interesse op in Latijns-Amerika en oefent aantrekkingskracht uit op dynamische christenen, vooral in combinatie met de optie voor de armen en de praxis van bevrijding.

Toch gaat het om een nog zeer recente en beperkte ontwikkeling die – hoe hoopgevend ook – ons niet mag verleiden tot 'wishful thinking'. En we kunnen niet ontkennen dat de crisis van de missie zich ook in 'Oost en Zuid' laat voelen. De missionaris voelt zich van langsom meer een vreemde eend in de bijt ten gevolge van een reeks historische, theologische en psychologische oorzaken, die echter in Latijns-Amerika anders liggen dan in grote delen van Afrika en Azië, waar het koloniale tijdperk slechts recentelijk een einde nam.

In wat volgt wil ik kort ingaan op enkele aspecten van de identiteitscrisis van de 'missionaire werker overzee' – speciaal priesters en religieuzen – in Latijns-Amerika en een poging wagen tot een nieuwe zingeving van zijn/haar aanwezigheid in deze niet-meer-zo-jonge kerken, in het licht van het nieuwe denken over missie en van de specifiek-missionaire uitdagingen in dit subcontinent waar ruwweg de helft van alle katholieken en een derde van alle christenen leven.

Identiteitscrisis van missionarissen en missie-instituten

De onzekerheid en desoriëntatie die veel missionarissen in Latijns-Amerika ervaren heeft ongetwijfeld te maken met de verschillende oorzaken van de crisis in Kerk en zending. Ik zie voornamelijk drie groepen van oorzaken:

1. De religieuze situatie in de landen van herkomst

De groeiende secularisatie, de toenemende ontkerkelijking en onverschil-

ligheid en de dramatische afname van vooral religieuze 'permanente' missie-roepingen geven de missionaris het gevoel tot een uitstervende soort en tot een aflopend tijdperk te behoren. Zelfs als het eigen charisma duidelijk omschreven is, zoals in missionaire instituten het geval is, wordt het ervaren als achterhaald. Op het 'thuisfront' maakt bewondering plaats voor meewarigheid en voelen westerse missionarissen zich steeds meer ontheemd en onbegrepen. Gevormd in een ander kerkbeeld en getekend door vele jaren hard werk in totaal verschillende, veeleisende en moeilijke omstandigheden, hebben velen geen kans of tijd gevonden om de theologische en pastorale ontwikkelingen in de Kerk te volgen. Niet weinigen komen zo met de traditionele zingeving van hun roeping in de kou terecht. De toestand wordt er niet beter op als sommige – vooral vrouwelijke – religieuze instituten uit Zuid-Europa en Noord-Amerika de missionaire toer op gaan in een ultieme poging om zichzelf te overleven. Jongere kerken worden plots geteisterd met allerhande recruteringscampagnes, onnodige projecten en ongevraagde steun aan diverse restauratie-bewegingen.

2. Diepgaande veranderingen in het theologisch en missiologisch denken

De postconciulaire vernieuwing, de nieuwe theologische, pastorale, ethische en bijbelse inzichten en de nieuwe modellen en prioriteiten voor het kerkelijk handelen gaan aan vele missionarissen voorbij of worden begrepen als kritiek op wat ze jarenlang met zoveel toewijding gedaan hebben. Bijzonder voor missionarissen is het een droeve zaak als ze slechts sporadisch of zijdelings in contact komen met nieuwe visies op missie en wanneer nieuwe accenten en andere urgenties op de missiologische agenda eerder remmend en ontmoedigend dan stimulerend werken.

Een van de gevolgen van het nieuwe denken over missie is de nadruk op de fundamentele rol en verantwoordelijkheid van de lokale kerk in de zendingsoopdracht. Dit leidt bij veel missionarissen tot onzekerheid.³ Zolang zij taken en werken uitvoeren die de lokale kerk niet aankan door gebrek aan personeel, geld of 'know-how', zijn er geen of hoogstens psychologische vuiltjes aan de lucht. Maar in de mate dat die kerk meer taken kan overnemen, worden de aanwezigheid en de rol van de 'werkers overzee' minder evident en worden ze geconfronteerd met kritische vragen vanuit de lokale kerk zelf. Niet zelden zijn sterke resistenties en polarisaties er het gevolg van en die dragen dan weer bij tot de identiteitscrisis: missionarissen voelen zich overbodig, weinig gewaardeerd en minder welkom.

3. Nieuwe situaties en uitdagingen 'te velde'

Veel kerkwerkers overzee in Latijns-Amerika – gevormd in een andere cultuur en binnen een andere cultuur en binnen een ander kerkverstaan – voelen zich ofwel niet opgewassen tegen de nieuwe taken die op hen afkomen, ofwel worden ze fijngemalen tussen het nieuwe verstaan van hun taak en de rolverwachting die een lokale kerk of hun eigen instituut hun voorhouden. Wat het geval is voor de Latijns-Amerikaanse clerus en religieuzen is ook waar voor de missionarissen: slechts een deel van hen – op sommige plaatsen zelfs een minderheid – is gewonnen voor de nieuwe visies en opties van de kerk in dit continent zoals die zijn neergelegd in de documenten van de CELAM (Medellín, Puebla en 'in extremis' gedeeltelijk ook Santo Domingo), van de CLAR (Latijns-Amerikaanse Confederatie van Religieuzen) en andere kerkgroepen: optie voor de armen, basisgemeenschappen, bevrijdingstheologie en -praxis en de verdediging van de mensenrechten van alle verdrukten en vervolgd.

Veel missionarissen hebben geen tijd of gelegenheid gehad de dramatische gebeurtenissen en verschuivingen die zich in dit continent gedurende de laatste decennia hebben voorgedaan te volgen of te begrijpen. Ze klampen zich – soms grimmig of verbitterd – vast aan de traditionele ideeën en praktijken of werpen zich, met een mengeling van naïviteit en overtuiging, in pseudo-vernieuwende, conservatieve en charismatische bewegingen die zich, vaak met succes, specialiseren in het instandhouden en propageren van de 'nieuwe christenheid'. Tevens treden ze in soms heftige polemiek met christenen en speciaal collega's die radicaal kiezen voor de nieuwe opties en praxis van de Latijns-Amerikaanse kerk.

De identiteitscrisis manifesteert zich meer acuut bij missionarissen die zich identificeren met die groepen in de Kerk die zelf in crisis verkeren: zij die vasthouden aan de oude 'christenheid', de verdedigers van de 'nieuwe christenheid' en de twijfelaars, reformisten en verzoeners van 'het gulden midden'.

Een nieuw begrijpen van missie in Latijns-Amerika

In de jaren tachtig puilden missiologische tijdschriften uit van bijdragen over 'zending in de jaren 90'. In het huidige decennium blijken de missiologen gebiologeerd door 'het derde millennium': hoe kunnen christenen, kerken en missie-instituten de uitdagingen voor missie en zending voorzien en anticiperen? Hoe moeten we de tekenen des tijds onderkennen en begrijpen? Hoe moeten we ons voorbereiden op de vele en complexe taken van de zending in een snel veranderende wereld en in de enorme verscheidenheid van volkeren, culturen, religies, politieke instellingen, sociaal-

economische systemen en de vele 'grens'-situaties?⁴ Het komt er voor christenen op aan te bespeuren wáár vandaag het zaad van het evangelie ontkiemt. Waar baant het Rijk Gods zich een weg? Waar en in hoever geschiedt er heil in de vele contexten waarin het christendom zich een weg zoekt en creatief meewerkt aan het totstandkomen van het Rijk Gods en zijn gerechtigheid?⁵

Missiologen bezinnen zich beroepshalve op dergelijke vragen. Het is immers de taak van de missiologie 'de beweeglijkheid van het christendom in de wereld, de manieren waarop het christelijke geloof verbindingen aangaat met verschillende contexten'⁶ te onderzoeken.

Voor de 'missionarissen te velde' liggen de zaken echter wel even anders. Meestal worden ze overstelpt door heel concrete en onmiddellijke noden. Die dringende noden leiden tot activisme, activisme leidt tot tijd- en personeelsgebrek, met als gevolg een tekort aan planning en bezinning, wat dan weer leidt tot een overstelpt worden door taken en noden. Toekomstdenken en creativiteit worden gemakkelijk toegespitst op het vinden van wegen om alle activiteiten gedaan te krijgen en zoveel mogelijk gaten te stoppen. Wat belangrijk en prioritair is wordt steeds weer opgeofferd aan wat onmiddellijk en urgent is. De pastorale toekomst wordt vernauwd tot een afwerken van het heden en tot 'más de lo mismo' (meer van hetzelfde), een niet erg bijbels begrip.

Zo komt het dat veel missionarissen in Latijns-Amerika ofwel het niet meer zien zitten (ze raken overweldigd), ofwel geen tijd of gelegenheid vinden om afstand te nemen en de bakens te verzetten (ze zijn overstelpt), ofwel met rust gelaten willen worden (ze graven zich in). Niet weinigen hebben zich allang verzoend met de rol van pastorale werkers die 'op verplaatsing spelen' en verder blijven doen wat ze altijd gedaan hebben: 'lo mismo de siempre'.

In Guatemala, zoals op vele plaatsen in Latijns-Amerika, zijn de meeste missionarissen in de jaren vijftig en zestig gekomen om het nijpende priestertekort te verhelpen, door het bemannen van leegstaande parochies en om het religieuze peil van een in de steek gelaten bevolking te verhogen via de organisatie van catechese en scholen. Deze motivaties bepalen tot op vandaag de identiteit van veel werkers overzee in Latijns-Amerika. Anderen hebben zich – soms zeer radicaal en edelmoedig, getuige de vele martelaren in hun rangen – geïdentificeerd met de nieuwe pastorale opties van de Latijnsamerikaanse kerk en zijn in deze voorlopers en baanbrekers geweest. De optie voor de armen, bevrijdingstheologie en basisgemeenschappen hebben bijzonder veel aan hen te danken.

Al heeft de kerk in Latijns-Amerika enorm veel bijgedragen tot een nieuwe pastorale praxis, tot nieuwe vormen van christelijk engagement en tot het ontstaan van Derde-Wereld-theologieën, toch is het nieuwe denken

over missie slechts weinig doorgedrongen. De Latijnsamerikaanse kerk, die ongeveer 45% van alle katholieken omvat, is nog lang geen 'missionaire kerk' (excuus voor de tautologie), geen zendende kerk, ondanks de vurige wens van de verzamelde bisschoppen in Puebla dat deze kerk spoedig zou leren 'geven vanuit haar armoede' (Puebla Document,³ 68). En de missionarissen ter plaatse werkzaam zijn nog in grote meerderheid 'pastores' met buitenlandse paspoorten, meer bekommerd om bij te springen in allerlei pastorale noden dan om een specifiek missionaire dienst. Net als elders ter wereld moeten missionarissen hier hoognodig hun identiteit terugvinden en opnieuw formuleren vanuit een beter en kritisch zelfverstaan in het licht van de nieuwe zendingstheologie.

Het is mijn overtuiging dat die nieuwe integrale visie op missie de bestaande missionaire identiteitscrisis niet zal verergeren, maar veeleer zal helpen om er overheen te kijken en haar te overwinnen. Nieuw licht op waar het in de zending om gaat geeft nieuwe inspiratie en impulsen die de specificiteit en kwaliteit van een echt missionaire bijdrage aan de lokale kerk alleen maar kunnen verhogen.⁷

Naar een herontdekking van het specifiek missionaire charisma

Religieuze instituten in de katholieke kerk zijn al vele jaren bezig het religieuze leven met zijn verschillende charisma's te herinterpreteren in functie van veranderde tijden en nieuwe uitdagingen. Hun gloednieuwe Constituties en de thema's van hun 'algemene kapittels' zijn er het bewijs van. Toch lijken missie-instituten wat achteraan te hinken wat betreft het herontdekken van hun specifiek – en voor sommige exclusief – missie-charisma.

Het nieuwe denken over zending blijft vaak steken in boeken, vergaderingen en mooie verklaringen. Ter plaatse bij de werkers 'ad extra' sijn de nieuwe ideeën, prioriteiten en methoden slechts langzaam door. De missionarissen blijven overstelpt met oude en nieuwontdekte noden, vermenigvuldigen projecten en richten 'monumenten' op die al te vaak voorbijgaan aan reële behoeften. Niet zelden worden lokale kerken en gemeenschappen nog met de beste bedoelingen in een afhankelijkheids- of onmondigheidssituatie gehouden.

Waarin bestaat dan het specifiek missionaire charisma? Traditioneel, vanuit een eurocentrisch denken, werkt het bepaald als 'ad extra' en 'ad gentes': 'overzee' (ad extra) viel praktisch samen met de 'heidense landen' (ad gentes). Missie-instituten hebben zich grotendeels van een preconciliair verstaan van deze concepten uit een koloniaal verleden ontdaan, maar zijn er nog niet helemaal in geslaagd tot bevredigende nieuwe interpretaties te komen. Men geraakt soms niet verder dan herformuleringen als 'pastoraal

overzee' of 'assistentie aan jonge of behoeftige kerken'. 'Ad extra' blijft zo een wezenlijk geografisch begrip. Toen dan de idee opgang maakte dat missie 'in zes continenten' plaatsgrijpt, werd het verrijkt met een transculturele dimensie.

Zowel 'ad extra' als 'ad gentes' blijven belangrijke aspecten van 'missie', maar moeten geïnterpreteerd worden in het licht van de nieuwe situaties en eisen van de universele kerk als gemeenschap van lokale kerken. Of iemand missionaris is wordt niet zozeer bepaald door 'waar' (plaats) hij/zij werkt of 'hoe ver' hij/zij 'van huis' is, maar veeleer door 'wat' hij/zij doet, 'waar' (in grens-situaties) en 'waarom' (motivatie). Pedro Casaldàliga, bisschop in de Matto Grosso in Brazilië, noemt missie 'la pastoral de la frontera, la pastoral de lo mas oportuno, urgente y eficaz' (de pastoraal van het meest opportune – het juiste moment –, het meest urgente en doeltreffende)⁸. Het missie-instituut waartoe ik behoor formuleert het als volgt in de twee centrale vragen voor de reflectie op het Algemeen Kapittel van 1993: 'Zijn we als Instituut aanwezig waar we – volgens ons charisma – aanwezig moeten zijn? En waar we zijn, doen we wat we als missionarissen verondersteld worden te doen?'

Religieuze instituten of andere kerkelijke organisaties die overzee gaan, moeten gaan in functie van hun charisma, d.w.z. om een specifieke en welbepaalde bijdrage te leveren of dienst te verlenen aan een lokale kerk die erom vraagt, zonder paternalisme, superioriteit of opdringerigheid en zeker niet in concurrentie met de lokale kerk. Bovendien moet de complementariteit van de charisma's opnieuw serieus genomen worden. Een religieuze groep met een waslijst van charisma's heeft er eigenlijk geen enkel en is in niets gespecialiseerd. De terugkeer naar de 'intentie van de stichter' is een gezonde evolutie: er is te veel overlapping in de Kerk omdat veel groepen zich bezighouden met activiteiten, o.m. ook missie overzee, die weinig met hun oorspronkelijk charisma te maken hebben.

In de context van een bepaald charisma of ideaal kan iemand als religieus, leek of priester 'overzee' gaan en een lokale kerk bijspringen in een grote verscheidenheid van pastorale, humanitaire, educatieve of andere noden. Dit 'overzee' of 'ad extra' gaan is echter niet per se synoniem met 'missie', zelfs niet als men door de eigen lokale kerk wordt uitgezonden.

Het missie-charisma – als exclusief charisma van missie-instituten of als deel-charisma van andere instituten – moet zijn specifieke karakter hervinden. Een nieuw verstaan van zowel 'ad extra' als 'ad gentes' moet hier de doorslag geven: 'ad extra' zou dan betekenen 'buiten de (eigen) lokale kerk' en 'ad gentes' zou veeleer verwijzen naar 'grens-situaties', 'missionaire situaties', de 'periferieën' van geloof en kerk, de contexten waar het evangelie als 'goed nieuws' afwezig is of nog weinig is doorgedrongen.⁹

Missie is ongetwijfeld een globale en integrale opdracht met drie grote di-

mensies: de drievoudige uitdaging van culturen (missie als inculturatie), religies en ideologieën (missie als dialoog) en armoede, onderdrukking en onrecht (missie als bevrijding). Het zijn evenzoveel dringende en veelomvattende taken van elke lokale kerk in elk continent. Het specifiek missionaire in deze taken is het profetisch ingaan op deze uitdagingen. In elk van de drie dimensies is missie ten diepste profetie, oproep tot bekering. Missie is doordringen naar het hart van de culturen, naar de diepte van de religies en naar de wortels van onrecht, lijden, armoede en verdrukking, om daar de bevrijdende confrontatie en bevruchting met het evangelie mogelijk te maken. Dit zijn uiteindelijk en op de eerste plaats de missionaire opdrachten en verantwoordelijkheden van de lokale kerk.¹⁰

Wat is dan de specifieke bijdrage van de missionaris als werker 'ad extra'? Die bestaat zeker niet in inspanningen om de lokale kerk haar essentiële missionaire taken uit handen te nemen. Maar ze bestaat evenmin in het spelen van de rol van invaller. Zelfs als er in een lokale kerk een tekort is aan personeel, speciaal aan priesters of pastores, dan mag dit voor een missie-instituut toch geen reden zijn om zonder meer 'pastores gaten' te stoppen, ook al was dit op veel plaatsen in Latijns-Amerika de oorspronkelijke reden van hun aanwezigheid. Als leden van missie-instituten geen eigen bijdragen kunnen of willen leveren volgens hun charisma, dan kunnen ze als dusdanig niet zinvol aanwezig zijn en geven ze hun taken beter over aan andere, terzake gespecialiseerde instituten. We kunnen hier bv. denken aan jeugdpastoraat, schoolapostolaat, gezondheidszorg, apostolaat bij minder-validen, weeskinderen of drug-verslaafden. Missie is niet 'overzee' 'gelijk wat' gaan doen.

De specifieke inbreng bestaat m.i. in Latijns-Amerika voornamelijk in het meewerken met lokale kerken die erom vragen of ervoor openstaan op twee vlakken:

1. De uitvoering van hun zending 'ad intra' in de zin van een profetisch ingaan op de uitdagingen van inculturatie, dialoog en bevrijding. De zending moet de bekoring weerstaan om overzee eender welke kerkelijke, humanitaire of educatieve taak te aanvaarden. Hij/zij biedt zich aan voor missionaire noden, voor de 'grens'-gebieden (ad gentes) en om in die veeleisende situaties met de lokale kerk mee te werken, haar te animeren en voorzover nodig haar in staat te stellen en de middelen te verschaffen¹¹ om die opdrachten aan te kunnen, bv. via de opleiding plaatselijke krachten. De missionaris moet zich niet zonder meer identificeren met een lokale kerk en haar veelvuldige pastorale taken. Zijn identiteit bestaat hoofdzakelijk en steeds meer in een complementaire solidariteit, in creativiteit en beschikbaarheid voor missionaire prioriteiten in een lokale kerk die nog niet in staat is om deze op zich te nemen en daarom om bijstand vraagt. Hij/zij doet dit in een geest van voorlopigheid en mobiliteit, bereid om in navol-

ging van de Heer nergens een blijvende woonplaats te hebben.

Uitgaande van het eigen zoeken van de Latijnsamerikaanse kerk en de optie voor de armen, hebben de Scheutisten in dit continent onlangs de grens-situaties en periferieën waar ze missionair willen aanwezig zijn getracht te identificeren. Het zijn enkele cruciale gebieden waar gewaakt moet worden bij de eigenheid van anderen¹² en waar het evangelie moet verkondigd en beleefd worden als 'goede' en 'nieuwe' boodschap, als bron van hoop en als uitnodiging tot autochtone vormen van christen-zijn:

- de Afroamerikaanse culturen en religies, voornamelijk in het Caribisch gebied en Brazilië (ruim 100 miljoen mensen)
- de Indoamerikaanse culturen en religies, voornamelijk in Mexico, Guatemala en de Andes-landen (ruim 60 miljoen mensen)
- de slachtoffers van de voortdurende schendingen van de mensenrechten, van onrecht, uitbuiting en verdrukking, in het bijzonder de vluchtelingen.

2. De uitvoering van hun missionaire opdracht 'ad extra'. Hoe dynamisch en creatief de Latijnsamerikaanse kerken op vele plaatsen en op velerlei gebieden ook zijn, toch zijn ze nog erg naar binnen gericht en op zichzelf teruggeplooid. Missionarissen moeten helpen om deze kerk of kerken, via animatie, bewustmaking en training, open te gooien naar effectieve solidariteit met de zending van de universele Kerk en daadwerkelijk te leren 'geven vanuit eigen armoede'.

Met het bovenstaande zijn zeker niet alle mogelijke missionaire grens-situaties vernoemd. Volksreligiositeit en sekten zijn misschien meer pastorale dan missionaire uitdagingen. Verder zijn er de enorme problemen i.v.m. modernisering, snelle urbanisatie, grondbezit en ecologie. Het zijn echter geen totaal andere prioriteiten, want precies in deze situaties worden de cultuur en religiositeit van de armen en de Afroamerikaanse en Indiaanse culturen en religies fijngemalen. En het is ook in deze situatie dat de mensenrechten op de meest brutale manieren geschonden worden.

De specifieke dienst van missionarissen 'ad extra' bestaat erin om andere (oude of jonge) kerken te helpen ten volle en authentiek 'kerk' te zijn of te worden, d.w.z. missionair 'ad intra' en 'ad extra'. Dit moet gedaan worden in een geest van ecclesiale medeverantwoordelijkheid en wederkerigheid.

Enkele gevolgen en implicaties voor missionaire aanwezigheid

Het herdenken van missie en het missionair charisma en de identificatie van nieuwe prioriteiten in antwoord op nieuwe uitdagingen hebben uiteraard consequenties voor buitenlandse missionaire aanwezigheid en voor de spiritualiteit van missionarissen.

- Missionarissen moeten het accent verleggen van pastorale taken en pa-

rochiële structuren naar missionaire noden.

- Missionarissen moeten zich bewust blijven dat ze tekens en vertegenwoordigers zijn van de universele Kerk en i.z.z. kunnen fungeren als het 'katholieke geweten' van de lokale kerk: ze moeten de onrust levendig houden die voortvloeit uit het evangelie, nl. dat kerk-zijn altijd het lokale kerk-zijn overstijgt en steeds uitkijkt en uitreikt naar de vreemdeling dichtbij en de naaste veraf.
- Als vreemdelingen en christenen gezonden door een andere lokale kerk zijn ze teken van de katholiciteit van de Kerk.
- Missionarissen moeten bekwaam zijn, voldoende getraind en voorbereid voor erg veeleisende taken in soms conflictueuze omstandigheden.¹³ Een doorsnee seminarie-opleiding of een algemeen-theologische vorming is niet voldoende. De missionaire basisopleiding moet steunen op een overwegend missiologisch curriculum.
- Missie vereist basishoudingen zoals: culturele en religieuze gevoeligheid, het vermogen om zich in te leven in een andere denk- en leefwereld, de bereidheid tot luisteren en leren, eerbied voor het anders-zijn van mensen, maieutische vaardigheid en het vermogen om in teamverband te werken. Dit laatste zowel met lokale kerkwerkers als met andere missionarissen, vooral in verrijkend contact met het groeiend aantal leke-missionarissen.
- Missionarissen moeten tekens zijn en blijven van de beweeglijkheid van het christendom. Voor velen zal dit een mentale en daadwerkelijke 'beking' vergen: van onbeweeglijkheid naar mobiliteit, van onverplaatsbaarheid naar beschikbaarheid voor nieuwe en meer dringende taken, van permanentie naar voorlopigheid en van een leidende rol met machtige middelen naar ondergeschiktheid, vervangbaarheid en kwetsbaarheid.

In Latijns-Amerika zien we de missionaire spiritualiteit zich ontwikkelen volgens een drie-voudige kenose, de drie dimensies van Jezus' kenose:

- de kenose van de incarnatie: naar de 'diepte' gaan, insertie, inculturatie, zonder privileges of pretenties het leven en de leef- en denkwijze van anderen leren delen.¹⁴
- de kenose van de weg: mobiliteit, beschikbaarheid, voorlopigheid; met anderen op weg en op zoek gaan, zonder vaste woonplaats of zekerheden, zonder extra bagage of belemmeringen, met profetische vrijheid en vrijmoedigheid; 'ver' gaan en steeds verder, naar de periferieën van geloof en samenleving.
- de kenose van het kruis: 'ver' gaan in de zin van radicaliteit, van solidariteit met de gekruisigden van vandaag, van het helpen dragen van de kruisen van de verworpenen der aarde en in protest tegen de kruisiging van onschuldigen.

Zijn de missionarissen exponenten van een aflopend zendingstijdperk? Gezien vanuit mijn Vlaamse lokale kerk misschien wel en van langsom meer. De voortdurende crisis van de zending in de 'Eerste Wereld' heeft vele oorzaken, maar wordt in Latijns-Amerika vaak gezien als een aftakelings- of verouderingsverschijnsel van een moederkerk die haar dynamische en missionaire spankracht verloren heeft, besloten heeft uitverkoop te houden en met pensioen te gaan. Dit laat een missionaris niet onberoerd: hij weet zich graag de gezondene en vertegenwoordiger van een vitale kerk. Terwijl missionarissen uit de Eerste Wereld in aantal afnemen, zien ze hoe hun rangen aangevuld worden met jonge confraters uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika, die samen met hen trachten de Latijnsamerikaanse kerken te helpen hun dynamisme en enthousiasme een sterk missionaire dimensie te geven. Intussen blijven ze hopen en bidden dat de oude thuiskerk haar missionaire roeping moge herontdekken. Al is ze oud, ze is niet pensioengerechtigd. Ze heeft het recht niet op te houden Kerk te zijn.

1 D.J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, p. 181-189.

2 D.J. Bosch, *o.c.*, p. 3.

3 M. Amaladoss, 'Foreign Missions Today', in *East Asian Pastoral Review* 25 (1988) p. 104.

4 Cf. M. Amaladoss, 'Mission: from Vatican II into the coming decade', in *International Review of Mission* (IRM) 79 (1990) Nr. 314, p. 211-220; 'The Challenges of Mission Today', in W. Jenkinson en H. O'Sullivan, eds., *Trends in Mission*, Maryknoll 1991, p. 359-397; D. Barrett, 'Getting Ready for Mission in the 1990s: What Should We Be Doing to Prepare?', in *Missiology* 15 (1987) p. 3-23; D.J. Bosch, 'Vision for Mission', in *IRM* 76 (1987) Nr. 301, p. 8-15; 'The Vulnerability of Mission', in *Vidyajyoti* 56 (1992) p. 577-596; R.J. Schreiter, 'Mission into the Third Millennium', in *Missiology* 18 (1990) p. 3-12; E.L. Stockwell, 'Mission Issues for Today and Tomorrow', in *IRM* 78 (1989) Nr. 311-312, p. 303-315.

5 E. Gateley, 'Prophetic Mission: Sniffing Out the Kingdom', in *Sedos Bulletin* 23 (1991) Nr. 6-7, p. 201.

6 F.J. Verstraelen (red.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie*. Kampen 1988, p. 18.

7 Cf. D.J. Bosch, *o.c.*; W. Jenkinson en H. O'Sullivan, eds., *o.c.*; F.J. Verstraelen (red.) *o.c.*; G.H. Anderson, J.M. Phillips en A. Wessels, eds., *Mission in the Nineteen 90s*, Grand Rapids, 1992.

8 P. Casaldàliga, *El vuelo del Quetzal*. Espiritualidad en Centroamérica, Mexico 1988, p. 192.

9 Cf. M. Amaladoss, 'Mission: from Vatican II into the coming decade', *o.c.*, p. 214-215; 'The Challenges of Mission Today', in Jenkinson en O'Sullivan, eds., *o.c.* p. 391-392.

10 Cf. M. Amaladoss, 'Mission: from Vatican II into the coming decade', *o.c.*, p. 212-217; en in Jenkinson en O'Sullivan, eds., *o.c.* p. 392-395.

11 In het Engels spreekt men van 'empowerment' en in het Spaans van 'capacitación', twee moeilijk vertaalbare termen.

12 Deze formulering evenals de titel van dit artikel zijn geïnspireerd op de mooie titel van het boek van W. Eggen en R. van Rossum *Waken bij de eigenheid van de ander*. Evangelisering in hedendaags perspectief, Aalsmeer 1991.

13 Cf. R.J. Schreiter, *o.c.*, p. 10-12.

14 Cf. O. Maduro, 'Mission: Liberacion?', in *Christus* (1990) Nr. 635-636, p. 30.

Drs. E.L. Mees is een Belgische Scheutist Priester 1965. Verdere studies: Licentiaat Theologie (STL) in Lyon (1967); Doctoraal Missiologie in Nijmegen (KU) (1971); werkzaam in Guatemala sinds 1971. Werk bij Q'eqchi-Maya Indianen (1973-1979 en 1990-1992); Provinciaal Overste in Guatemala (1979-1985). Docent Missiologie in Manila (Maryhill School of Theology: 1992-1993) en in Godsdienstfenomenologie aan de Universidad Rafael Landivar in Guatemala, 1990-1992).

Laurenti Magesa

De buitenlandse werker in Afrika

De allereerste verantwoordelijkheid ook van de buitenlandse werkers is om de Afrikaanse bevolking in staat te stellen voor zichzelf te denken.

Hulp mag nooit geïnstitutionaliseerd worden, want dan wordt armoede het ook.

De relatie van Afrika met de rest van de wereld dient het niveau te bereiken van een volwassen omgang met elkaar.

Inleiding

Het staat ons niet vrij onuitgesproken innerlijke motieven van buitenlanders die in Afrika komen werken in twijfel te trekken. Velen van hen zijn stellig oprecht altruïstisch. Maar de zienswijzen die door de huidige, sterk groeiende christelijke missionaire beweging, die vanuit het Westen op Afrika afkomt, worden gecultiveerd, moeten aan een kritisch onderzoek onderworpen worden. Dat geldt ook voor opvattingen die de hedendaagse belangstelling van westerse gouvernementele en niet-gouvernementele organisaties voor ons continent met zich meegebracht hebben.

Om het maar ronduit te zeggen: westerse organisatievormen die vandaag in Afrika in praktijk gebracht worden lijken erg op die uit de negentiende eeuw. Men zal zich herinneren dat in die tijd de koloniale wedloop om Afrika en de 'christianisatie' van het continent plaatsvonden. Het zijn deze beide gebeurtenissen geweest die de eerste plaats innemen in de diepgaande vorming – of juist: misvorming – van ons continent. Wat hield het gesprek ten aanzien van Afrika in onder de negentiende-eeuwse voorstanders van het kolonialisme, kolonisten en zendelingen? En welke opvattingen werden daarin tot leven geroepen en gecultiveerd?

Hoe buitenlanders over Afrika praatten

Zowel voor kolonialisten als voor zendelingen en missionarissen ging het in Afrika om macht en gezag. Terwijl voor de koloniale beweging de zeggenschap over Afrika's rijkdommen het belangrijkste was, was dat voor de zendelingen en missionarissen zeggenschap over Afrika's 'ziel'. Maar ondanks zwakke betuigingen van het tegendeel van de kant van de zendelingen vielen de twee aspecten vaak samen en leidden tot de algemene overtuiging dat 'waar geen goud is het evangelie niet gedijt'. Zo gingen goud en evangelie meestal hand in hand, onder de naam 'civilisatie van Afrika'.

In de praktijk zagen de missionarissen en kolonisten zichzelf als 'redders' van Afrika en het Afrikaanse volk, en gedroegen ze zich als zodanig. Het was de wil van God, zoals zij die opvatten, dat Afrika door hen gered moest worden van barbarij en uiteindelijk van het hellevuur. Het was ook zeer belangrijk, naar zij beweerden, dat de rijkdommen van Afrika ten goede zouden komen aan de beschaafde volken van het Westen. Ook dat maakte voor hen deel uit van Gods wil. Volgens deze vertegenwoordigers van het Westen was de beste manier om Afrika in al deze opzichten te redden, zijn cultuur te elimineren en te vervangen door de 'westerse beschaving', belichaamd in het westerse christendom en het westerse handelsstelsel.

Dit is geenszins een karikatuur, blijkens de minder vleiende benamingen van Afrika die lange tijd golden, zoals: 'een donker continent', een gebied 'badend in zonde', bewoond door 'primitieve' mensen, 'barbaren', 'heidenen die God niet kennen'. Dit alles is bekend en zou eentonig kunnen worden dit te herhalen, ware het niet dat de schade hierdoor aan Afrika toegebracht dikwijls door buitenlanders en zelfs door Afrikanen, onderschat wordt. Maar ik breng hier weer in herinnering en stel de vraag of er enig substantieel verschil is tussen deze opvattingen uit de vorige eeuw en de zienswijze die we nu voor onze ogen zien opkomen. Welke zijn dat?

Gangbare opvattingen

Om reële of irreële redenen keren de denigrerende negentiende-eeuwse kwalificaties van Afrika door westerse organisaties nu met kracht terug, en daarmee soortgelijke opvattingen. De reële redenen zijn: de toename van inter-etnisch geweld, hongersnood en de verspreiding van AIDS in Afrika. De irreële reden, die veel meer bijdraagt aan de vorming van westerse opvattingen, is de overtuiging dat de volledige vernietiging van de Afrikaanse volkeren op handen is tengevolge van deze rampen. Zonder tussen-

komst van het Westen, denkt men, is Afrika tot ondergang gedoemd.

Dientengevolge stromen religieuze, gouvernementele en niet-gouvernementele organisaties Afrika binnen. Zij komen met allerhande ongevraagde adviezen, variërend van hoe je bomen moet planten, hoe je een huwelijk moet aangaan, zelfs hoe je de doden moet begraven, en alles wat daar tussenin ligt. Veel van deze adviezen bestaan uit antwoorden op niet gestelde vragen. Het kan desondanks niet ontkend worden dat sommige waardevol zijn. Nogmaals: het is de instelling achter al deze activiteit die twijfelachtig is. Niet zoveel anders dan de kolonialistische en missionaire beweging van de vorige eeuw zien de betrokken organisaties zich als redders van Afrika, en voelen zij zich nogal beledigd als Afrika bezwaar maakt tegen dit soort behandeling.

De wereld is nu een 'global village' en niemand kan meer één bepaald continent isoleren. Dat is niet alleen onmogelijk; het zou voor het 'wereld-dorp' zelfs schadelijk zijn. Isolering zou de wereld beroven van Afrika's bijdrage aan een gezondere, meer menselijke kijk op het leven. Het zou Afrika ook het voorrecht ontnemen om gastvrijheid te tonen, die een deel is van zijn wezen, en die – zoals bekend mag worden verondersteld – al sinds de dagen van de slavenjacht in negatieve zin is uitgebuit door gewetenloze buitenlanders. Echter ook vandaag kan die exploitatie nog voorkomen door mensen, die de Afrikanen beschouwen als van nature niet intelligent en zich niet bewust van wat voor henzelf van belang is. Toch is het essentieel voor Afrika om deze geestesgesteldheid te bewaren, die één van de grootste schatten van zijn cultureel en religieus erfgoed is en gezien mag worden als de altijd gloeiende vonk van het goddelijke in Afrika's wereldbeschouwing en levensstijl.

De juiste instelling: een noodzaak

Er is daarom ruimte en een rol voor buitenlandse werkers in Afrika. Maar de situatie is anders dan een eeuw of langer geleden. Dat moeten zij zich wel realiseren. Met de komst van onafhankelijkheid en zelfstandigheid in het begin van de jaren zestig is onder Afrikanen het besef van de eigen identiteit en de trots op de eigen cultuur – vervaagd door de ervaringen in de tijd van slavernij en kolonialisme – opnieuw naar boven gekomen. Zo hebben op het gebied van religie Vaticanum II en op het gebied van onderwijs en cultuur en in de politieke arena (bijv. het Anti-Racisme programma) het vele bewonderenswaardige werk door de Wereldraad van Kerken gedaan, gediend als morele en praktische katalysators voor zelferkenning

en cultureel onderscheidingsvermogen voor het Afrikaanse volk. Kortom, het belangrijkste is dat buitenlandse werkers begrijpen dat zij moeten nalaten gezag uit te oefenen over het leven en de vorming van ons continent.

Dit alles klinkt zo negatief! Wat kan en moet er in positieve zin gedaan worden? In een recent verschenen artikel begint de theoloog Brian Hearne te onderzoeken welke weg gevolgd moet worden. Natuurlijk verwijst hij naar de christelijke kerk als hij spreekt over 'zending' hier. Maar ik zou zijn woorden willen toepassen op allen die van elders naar Afrika 'gezon- den' worden voor religieuze, economische, humanitaire en andere, soortgelijke doeleinden. Evenals het in de christelijke zending duidelijk moet zijn dat God al aanwezig was vóór het begin van missionaire activiteit, zo was er hier al een min of meer adequate economische, sociale en politieke organisatie in de Afrikaanse samenlevingen vóór de komst van westerse economen, sociale wetenschappers en politieke theoretici. Dus:

Missio betekent niet langer 'het overbrengen van het kerkelijke systeem van Europa' naar vreemde landen. Dit betekent dat de *Missio Dei*, de werkelijkheid van God en het eeuwige mysterie, de kern is van alle missionaire activiteit; een mysterie dat er al was vóór wij zijn gekomen. Dus het is nodig te luisteren, te leren en nederigheid te betrachten. Nederigheid is geen slecht woord om de missionaire roeping te beschrijven. Het betekent *dicht bij de aarde* zijn; neerdalen tot de *humus* (humility), de bodem; voeling hebben met de basis. Veel zogenaamde zendingstheologie vanuit de katholieke en protestantse hoek schijnt dit geworteld zijn in leven en cultuur te vergeten.¹

Hearne pleit tegen de 'inplantings-mentaliteit', zo algemeen verbreid in de missionaire praktijk van alle christelijke kerken in Afrika tot aan het begin van deze eeuw. Nogmaals, deze mentaliteit, die alles op het niveau van het westerse model wil brengen, is niet slechts beperkt tot hen die zich met godsdienst bezig houden. Zij blijkt ook voor te komen bij buitenlandse werkers in de gezondheidszorg, in maatschappelijk werk, etc.

Wat is dan de uitdaging die Afrika stelt aan iedere buitenlandse werker in dit continent? Het is de vraag om een juiste instelling, de roep om *respect* voor de Afrikaanse wereldbeschouwing en voor de waarden die de cultuur van de Afrikaanse volken in zich draagt. Dit wordt tegenwoordig telkens weer in kerken en in wetenschappelijke en pastorale kringen met zoveel woorden gezegd, maar het wordt zelden in praktijk gebracht. Het is evenwel goed om in herinnering te roepen wat M.A.C. Warren enige jaren geleden zei toen hij westerse zendelingen in het buitenland waarschuwde: 'Wanneer wij een ander volk, een andere cultuur, een andere religie bena-

deren is onze eerste opdracht onze schoenen uit te trekken, want de plaats die wij gaan betreden is heilige grond. Anders komen we misschien tot de ontdekking dat we dromen van mensen vertrappen'.²

De droom van Afrika

De droom van Afrika is: 'subject' zijn. Ongeveer vier eeuwen lang is dit continent een object geweest voor alle mogelijke doeleinden – een object van handel in mensen en materiaal, van koloniale uitbuiting, van bespoting van zijn cultuur; een object van studie, van medelijden, van liefdadigheid, van westerse christelijke activiteiten, van ideologische strijd... de lijst kan nog verder aangevuld worden.

Waar Afrika nu naar verlangt is de kans om zichzelf te kunnen zijn, in de zin van vorm geven aan zijn eigen toekomst. Een beetje hulp van vrienden – in de vorm van buitenlandse werkers – zal ongetwijfeld nodig zijn. Maar visie en de verwerkelijking van principes zullen in hoofdzaak die van Afrika zelf zijn.

Zo zal slechts een ordening van de wereld die de subjectiviteit van de volkeren naar voren laat komen voor Afrika een werkelijk *nieuwe* internationale orde of wereldorde zijn. Alles wat Afrika's afhankelijkheid in enig opzicht doet toenemen zal noch 'nieuw', noch 'geordend' zijn. De rol van buitenlandse werkers in ons continent is dus: gevoel hebben voor de droom van Afrika om die te versterken. Zij kunnen dat beter niet doen als alwetende onderwijzers van theologie of technologie, maar – in partnerschap met de Afrikanen zelf – als zoekers naar wegen die richting geven aan de identiteit van het continent en het tot zijn bestemming brengen.

Hetzelfde geldt voor het zoeken naar onvervalste democratische politieke systemen dat op het ogenblik overal in Afrika plaatsvindt. Westerse regeringen en buitenlandse werkers in Afrika kunnen hulp bieden in deze beweging. Als het Westen zich zijn eigen geschiedenis herinnert moet het er zich van bewust zijn dat de overgang een langdurig en van tijd tot tijd pijnlijk proces zal zijn. Het Westen hoeft zich niet superieur te voelen en zelfgenoegzaam op te treden. Westerse werkers in Afrika moeten bovenal de verleiding, geboren uit zulke gevoelens van superioriteit, weerstaan om democratische vormen en instellingen op te leggen die niet harmoniëren met de Afrikaanse situatie. Het is ook nu weer een kwestie van respect voor de onvermijdelijke verschillen die horen bij ons mens zijn.

Als het erop aankomt bestaat Afrika's droom en verlangen, waaraan bui-

tenlandse werkers worden uitgenodigd deel te nemen en een bijdrage te leveren, uit een keuze voor het leven. Deze keuze heeft vele niveaus. Zij betekent allereerst bescherming en bijstand voor de categorie mensen die gemarginaliseerd zijn, waartoe de meerderheid van de Afrikanen behoort. Aandachtspunten zijn: de rechtvaardige verdeling van land, zoals Afrika's voorouders die zagen, de rechtspraktijk en de bescherming van het milieu. Maar Afrika's keuze voor het leven omvat ook religieuze autonomie, culturele identiteit, politieke soevereiniteit en economische onafhankelijkheid voor het continent.

De Droom in gevaar

We kunnen niet stilzwijgend voorbijgaan aan wat in de huidige relaties tussen Afrika en het Westen duidelijk een ernstig gevaar vormt voor de zojuist genoemde droom. Laten we de discussie hier beperken tot buitenlanders die al in Afrika werken of aspiraties hebben dat te gaan doen, wat trouwens het voornaamste doel is van dit essay. Het gevaar is des te onheilspellender omdat het zowel van de kant van de buitenlanders als van het lokale front komt.

Met betrekking tot de buitenlanders heb ik al gewezen op de noodzaak nederig te zijn en bereid tot luisteren en leren. Maar dat is makkelijker gezegd dan gedaan. Vele buitenlanders komen naar Afrika als 'experts', en dat woord impliceert in de praktijk in het Westen niet zo gauw luisteren naar en leren van mensen die beschouwd worden als non-experts. Kennelijk komen veel buitenlanders naar Afrika met die mentaliteit. Vooral in de psychologische sfeer schaadt hun aanwezigheid het Afrikaanse verlangen naar leven. Zij frustreren de pogingen van Afrikanen om tot zelfbevestiging en zelfvertrouwen te komen als bevrijding van de geest, terwijl dat de sleutel is tot alle domeinen in Afrika's keuze voor het leven.

De mentaliteit van de buitenlandse 'experts' wordt helaas door sommige Afrikaanse leiders zelf versterkt. In de christelijke kerken bereikt het gevaar voor Afrika's religieuze autonomie alarmerende proporties. Ik zal ervan afzien lang stil te blijven staan bij christelijke fundamentalistische groeperingen van Amerikaanse, Duitse, en zelfs Koreaanse origine. In een aantal Afrikaanse landen is hun onlangs door de staat gastvrijheid verleend, om zo, onder het voorwendsel van christelijke devotie, wreedheden, begaan door de staatshoofden in kwestie, te verhullen. Daar het de fundamentalisten uitsluitend gaat om na de dood de zaligheid te verwerven besteden zij geen aandacht aan de integrale ontwikkeling van de mens

die hier zo broodnodig is. En daarmee geven zij corrupte Afrikaanse leiders ruimte.

Hoe gevaarlijk dat ook voor Afrika's droom mag zijn, het is gewoonlijk van tijdelijke aard. De meeste fundamentalistische activiteit bestaat uit bijeenkomsten van slechts enkele dagen. De groepen die permanent hun tenten opslaan in Afrika zijn klein en oefenen op het merendeel van de bevolking niet veel invloed uit. Zorgwekkender is de expert-mentaliteit in de katholieke en voornaamste protestantse kerken. Heel anders dan de praktijk die de laatste twintig tot dertig jaar in deze kerken gegroeid is krijgen buitenlanders nu, bijna zonder onderscheid, leidende functies in verschillende kerkelijke programma's. In veel gevallen zijn zij vooral op het terrein van de communicatie er niet op voorbereid deze posities in Afrika in te nemen:

'Het is waar dat sommige missionarissen goed opgeleide mensen waren en inheemse talen vloeiend hadden leren spreken, maar een taal vloeiend spreken is nog iets anders dan haar begrijpen... Voor wie geen intensieve studie gemaakt heeft van inheemse instellingen, zeden en gewoonten in het eigen milieu van de inheemse bevolking (dat wil zeggen ver van bestuur-, missie- en handelsposten) kan er op zijn best een soort modale *spreektaal* uit voortkomen waarin het mogelijk is te communiceren over zaken van algemene ervaringen en belangen.'³

'Een soort modale *spreektaal*' als communicatiemiddel is tot op zekere hoogte voldoende om met de betrokken mensen te werken. Maar het is beslist onvoldoende om hun de weg te wijzen naar hun eigen bevrijding. Er zijn vele redenen (o.a. ontzag voor de blanke en behoefte aan geld) waarom Afrikaanse leiders buitenlanders met deze handicap leidende posities geven. Tegelijkertijd frustreren zij Afrika's droom van de keuze voor een volwaardig leven.

De lezer die niet bekend is met de Afrikaanse kerkelijke wereld zal misschien geneigd zijn in het bovenstaande een geest van demagogisch activisme te lezen. Maar dat is zeker niet het geval. De heersende ontwikkelingsfilosofie schijnt vandaag mechanistisch te zijn: als plannen worden gemaakt en uitgevoerd volgens het boekje (onveranderlijk geschreven in het Westen) dan zullen zij beslist tot goede resultaten leiden. Echte ontwikkelingsplannen hebben de meeste kans van slagen in Afrika als ze relationeel zijn. Men moet zich dus afvragen of de teams van economen die uit het buitenland geïmporteerd worden om de economie van sommige West-Afrikaanse landen op gang te brengen daarin zullen slagen, dat wil zeggen in zoverre als het gaat om de integrale ontwikkeling van de bevolking als geheel.

'De mensen houden van ons': een drogreden

Toelichting als de voorgaande zijn dikwijls geïnterpreteerd als de verbeelding van slechts enkele ontevreden radicale intellectuelen. Ze weerspiegelen niet het belang van het volk, zegt men soms.

'De mensen houden van ons', wordt er beweerd, 'en zij waarderen ons werk'. Deze gedachte is op zichzelf al een voorbeeld van 'modale streektaal' waarbij de buitenlandse werker er niet in slaagt de kern van de zaak te raken. En die is dat de mensen weten dat wie iets vraagt niet kieskeurig mag zijn. Zij stellen de tijdelijke hulp op prijs, maar zij zouden liever een meer permanente regeling hebben voor de oplossing van hun problemen.

Hoe lang komt er al hulp in de vorm van geld en personeel naar Afrika? Wat heeft het voor verschil gemaakt? Het feit dat hulp aan Afrika zo weinig effect heeft wordt gewoonlijk geweten aan corrupte Afrikaanse beambten, deels ongetwijfeld terecht. Maar op welke manier lokken de structuren door middel waarvan hulp wordt gekanaliseerd deze corruptie uit? De mensen zien het wel, maar daar zij geen stem hebben nemen ze genoegen met de aalmoes die ze kunnen krijgen en tonen er waardering voor. Dat is geen 'liefde'. Het is het beste maken van een slechte zaak. Onder de oppervlakte kunnen relaties gespannen zijn. Daar deze spanning al in het verleden ontstaan is kunnen de buitenlandse werkers in Afrika nu instrumenten voor genezing en verzoening worden. Een van de manieren waarop dat kan gebeuren is openlijk toe te geven dat het Westen een destructieve rol gespeeld heeft in de geschiedenis van ons continent.

Erkenning van schuld

Openlijke erkenning van wangedrag kan therapeutisch werken in menselijke relaties, niet alleen voor degene die zijn schuld erkent, maar ook voor de benadeelde partij. In zijn relatie met het Westen heeft Afrika geleden onder een lange reeks wandaden, zoals in het begin van dit essay al kort is aangegeven. Om een nieuwe relatie tot stand te brengen tussen Afrika en het Westen die kwalitatief anders is dan het model van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw, zou het een helende daad zijn als het Westen schuld zou erkennen voor zijn betrokkenheid bij de economische, politieke, sociale en religieuze onderwerping van Afrika. Het is duidelijk, dat westerse regeringen dat zelden kunnen opbrengen. Maar in de geest van de 'corporatieve persoonlijkheid', die de basis vormt van wat Afrikanen verstaan onder menselijke relaties, kan de buitenlandse werker een belangrijke rol spelen.

De Europese en Amerikaanse werkers in Afrika kunnen in naam van hun landgenoten bekennen welke wonden zij, historisch gezien, hebben toegebracht aan ons continent. Deze erkenning moet niet een soort pathologisch zelfverwijt zijn. Nogmaals, zij is eerder een gezondmaking van het geweten en wijst naar nieuwe gebieden waarin mensen kunnen communiceren en nauwe banden met elkaar onderhouden.

Aan diegenen van de huidige generatie die hun onschuld betuigen aan de historische misstanden die hun voorouders veroorzaakt hebben, moet gezegd worden dat zij zich onvoldoende bewust zijn van de collectieve implicaties van de meest ingrijpende goede of slechte daden van de mensheid. Het gevolg van zulke betuigingen van onschuld is dat de destructieve invloeden die er al zijn intact gelaten worden. Het gevolg is ook dat de aanwezigheid van buitenlandse werkers in Afrika aanleiding blijft geven tot vermoedens van negentiende-eeuwse motieven voor hun komst.

Het zou voor de christelijke kerk niet zo moeilijk moeten zijn om dit te doen. Schuldbelijdenis is een belangrijk deel van haar geloofsovertuiging en leven. Maar helaas is die belijdenis in de godsdienstige praktijk in feite gereduceerd tot een individualistische en verticale zaak tussen alleen 'mij en mijn God'. Dat moet het niet zijn. Historische wandaden door de kerk begaan tegen de cultuur, godsdiensten en persoonlijke identiteit van Afrika, waren wandaden jegens de gemeenschap, die om een of andere openlijke erkenning vragen. Als de kerk aanspraak maakt op erkenning voor wat zij bereikt heeft op het gebied van gezondheidszorg en onderwijs in Afrika, waarom zou zij dan zo terughoudend zijn als het erom gaat toe te geven dat zij verkeerd gehandeld heeft? Waarom zouden pastorale werkers ook zo zwijgzaam moeten zijn op dit punt?

Een plan voor actie

'De enige manier om onze medestanders ertoe te brengen rekenschap af te leggen is om dat zelf te doen'. Dit is een goede raad aan alle Afrikanen gegeven door een van hun eigen mensen, F. Eboussi Boulaga. Afrika moet zijn ware gelaat tonen, waarschuwt Boulaga, voordat zij het verduisteren.⁴ In zijn relatie met de rest van de wereld, verpersoonlijkt in de buitenlandse werkers die al in Afrika zijn of nog zullen komen, moet Afrika de regels van het spel bepalen en zelf scheidsrechter zijn.

Pedro Arrupe, de vroegere generaal van de Sociëteit van Jezus, zegt het zo: 'de eerste bladzijde van de geschiedenis van de evangelisatie van Afrika werd bijna uitsluitend door niet-Afrikanen geschreven; de tweede bladzijde

de, die gaat over hedendaagse gebeurtenissen, is geschreven in samenwerking; de derde bladzijde, over de toekomst, zal hoofdzakelijk alleen door Afrikanen geschreven worden'.⁵ Als er klaarblijkelijk al twijfel bestaat over de samenwerking op deze 'tweede bladzijde' van Afrika's geschiedenis, dan zal de derde bladzijde nauwelijks geschreven kunnen worden zonder een duidelijk omlind plan voor actie.

Dit plan behelst niets anders dan het komen tot een rationele houding van zelfbepaling, zelferkenning en zelfbeschikking van de kant van Afrika, die zoveel mogelijk vrij moet zijn van gevoelens van bitterheid en wraak. De herinnering aan het verleden zal blijven, niet om dat verleden op zichzelf, maar om vorm te geven aan het heden en de toekomst. Het moet weer met nadruk gezegd worden dat in essentiële zaken het plan Afrikanen in staat moet stellen om, zonder vrees of verontschuldiging, de voorwaarden voor de aanwezigheid van buitenlanders uit te werken, in het belang van Afrika als geheel. Enkele concrete aanwijzingen voor de inhoud van het plan van actie kunnen hier vermeld worden.

- A. De primaire verantwoordelijkheid van allen, met inbegrip van buitenlandse werkers in Afrika, is om de Afrikaanse bevolking in staat te stellen voor zichzelf te denken en te spreken. Daar het na zoveel eeuwen van zwijgen een langdurig project zal zijn, is het des te meer noodzakelijk er onmiddellijk mee te beginnen. Buitenlandse werkers kunnen in dit project het beste participeren door hun 'redders'-mentaliteit af te leggen en hun werk in Afrika te doen als onder gelijken. In feite zijn zij behulpzaam overal waar onderkend wordt wat Afrika's primaire belangen zijn, zowel op kerkelijk als niet-kerkelijk terrein.
- B. Mensen zonder leider hebben nauwelijks richtinggevoel. Het probleem van Afrika is het gebrek aan leiders geweest die 'de roep van het volk' verstaan en zich die eigen maken. Een van de ergste vergrijpen van Afrikaanse leiders is nu corruptie. Buitenlandse instanties en werkers in Afrika zouden hun boekje niet te buiten gaan als ze ervoor zouden zorgen dat de structuren van programma's waarbij zij betrokken zijn zich niet lenen voor corruptie, maar voor gerechtigheid. Dit alles wil zeggen dat het Afrikaanse continent haast moet maken met het scheppen en consolideren van democratische systemen voor zijn politieke leven.
- C. Als we kijken naar de huidige situatie in Afrika krijgen we de indruk dat hulp licht wordt gezien als een permanent 'instituut'. Als dat waar is, is het een voorbeeld van geïnstitutionaliseerde armoede, wat de ergste vorm van armoede is. Door velen is al gepleit voor economische onafhankelijkheid. Waar het gaat om Afrika's keuze voor het leven kan ik niet genoeg benadrukken dat er een eind gemaakt moet worden aan

een situatie die leidt tot de bedelstaf.

- D. Tenslotte moet de relatie tussen Afrika en de rest van de wereld het niveau bereiken van een volwassen omgang met elkaar. Dat impliceert de houding van wederzijds *respect* die ik in dit essay heb onderstreept. Als buitenlandse werkers voortgaan te denken dat het Afrikaanse continent ten ondergang gedoemd is zonder hen, dan zullen sommige Afrikanen dit concept en beeld van zichzelf accepteren en zich eigen maken. Maar dit roept alle negatieve beelden weer op die de kolonisten en eerste zendelingen zich van Afrika gevormd hadden en actualiseert ze. Als deze instelling veranderd wordt is dat een geweldige stap in de richting van de bevrijding van Afrika.

Tot besluit

Een wereld waarin naties en volken communiceren en delen op basis van wederzijds respect is een gelukkige wereld. Dit is alles wat ik in de voorgaande bladzijden heb geprobeerd over te brengen. De volken van deze wereld moeten de grenzen die Berlijnse Muren, IJzeren Gordijnen of Bamboe Gordijnen stellen overschrijden. Zij moeten niet langer internationale reizigers naar willekeur screenen op HIV - aannemen dat iemand seropositief is op grond van zijn ras. Zij moeten niet langer, gedreven door religieuze of racistische motieven, gewelddaden plegen tegen mensen binnen hun grenzen. Maar dit zal slechts mogelijk zijn als mensen elkaar leren aanvaarden als gelijkwaardig. Dat is de houding die de buitenlandse werker bij zijn komst in Afrika moet innemen om de universele droom van gerechtigheid en vrede tot wasdom te brengen.

1 B. Hearne, 'Missio ad Gentes', AFER 35:2 (1993), p. 8.

2 in O.P. Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, Kampala: EALB, 1970, p. 56.

3 E.E. Evans-Pritchard in V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, p. 65.

4 F.E. Boulaga, *Christianity Without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, Maryknoll, New York: Orbis

Books 1984, p. 229.

5 in W. Bühlmann, *The Coming of the Third Church: An Analysis of the Present and Future of the Church*, Maryknoll, New York: Orbis Books 1978, p. 284.

Dr. L. Magea een Tanzaniaanse katholieke theoloog, die hoogleraar is geweest aan de Katholieke Universiteit in Nairobi in Kenya. Op dit ogenblik werkt hij als pastor in de Sirari parochie van Tarime in Tanzania.

New Age – Uitdaging voor de missiologie?

Gedurende vele jaren is de moderne mens gekarakteriseerd als 'gesecculariseerd' in de zin van niet-godsdienstig, a-religieus of atheïstisch. De opkomst van de 'New Age' beweging toont aan dat de moderne mens religieus is.

Dat brengt met zich mee, dat de methoden van de missiologie ten aanzien van de niet-religieuze mens veranderd moeten worden. Ook is een herwaardering van het begrip 'religie' nodig.

Misschien kunnen we daarbij leren van de oude kerk in haar confrontatie met de gnostiek.

1. Nederland – missieland

a. De gesecculariseerde mens

Zoals intussen algemeen bekend, is Nederland vanuit Rome tot missieland verklaard. Deze verklaring bleek zo schokkend dat ze zelfs het NOS-journaal haalde. Kennelijk zagen de nieuwsmakers in deze verklaring een veroordeling van ons land en een aanduiding dat het bezig was terug te vallen in barbarij en onderontwikkeling en zagen ze beelden opdoemen van veelkleurige missionarissen die uitgezonden werden om de verdorven Nederlanders weer op het goede pad der christelijke deugd en beschaving terug te brengen.

Deze beroering rondom de verklaring van Nederland als missieland heeft me zeer verbaasd. Het kan natuurlijk zijn dat ik de achtergronden ervan niet begrijp, maar niettemin: we weten toch al vele jaren dat Nederland in een missionaire situatie verkeert? De afgelopen decennia hebben we ge-

zien hoe steeds minder mensen zich nog iets aan kerk en geloof gelegen laten liggen en constateren we dat in toenemende mate mensen het meest essentiële van bijbel, kerk en geloof niet meer kennen. Onlangs vroeg een VPRO-journaliste mij haar uit te leggen wat pinkstergemeentes eigenlijk waren; mijn uitleg strandde al bij het eerste woord dat ik gebruikte: de Heilige Geest. Nooit van gehoord!

Nederland – missieland. We wisten het al lang. Zodra er begonnen werd te spreken over secularisatie, ging het in feite over een missionaire situatie. Aan de ene kant kunnen we 'secularisatie' zakelijk definiëren als een zich aan de macht van de kerk onttrekken van bepaalde sectoren van het menselijk leven. Op zichzelf is dat geen slechte zaak; daardoor wordt een land ook nog geen zendingsgebied. Maar 'secularisatie' werd in de praktijk identiek met 'niet-gelovigheid'. Als het gaat over de gesecculariseerde moderne mens werd die mens bedoeld die niet meer gelooft in God, geen besef van transcendentie heeft, niet meer op de hoogte is van christelijk geloof, kerk en bijbel en zich niet meer bezighoudt met de diepere zinragen. De gesecculariseerde mens is het tegengestelde van de religieuze mens. De gesecculariseerde mens is atheïstisch, weet niet wat religie is; hij heeft er geen antenne meer voor. Op zijn best (of slechtst) werd de gesecculariseerde mens nog bevlogen door ideologieën. Die konden hem nog enig perspectief geven. Maar deze ideologieën waren even atheïstisch, a-transcendent, anti-religieus en eendimensionaal als de moderne mens zelf.

Vanuit deze visie op de moderne mens wordt tot op heden het theologische en missiologische denken ten opzichte van het Westen bepaald. Als we de moderne mens willen bereiken moeten we rekening houden met het ontbreken van het transcendentiebesef, en moet er vooral nadruk gelegd worden op een 'niet-religieuze interpretatie' van het evangelie. Trouwens, religie is theologisch gezien iets verwerpelijks. Wat dat betreft zijn er overeenkomsten tussen de moderne mens en de moderne theologie. Het kan er dan ook niet meer om gaan met de moderne mens over God te spreken, maar veeleer om hem te laten zien hoe God zichtbaar kan worden in daden van naastenliefde, van maatschappijkritiek, van opstand en bevrijding. Het sociale en maatschappelijke zou in de moderne mens sterk ontwikkeld zijn, en daar ligt het aanknopingspunt om het evangelie ter sprake te brengen. Op die manier kunnen we de 'dialogo' aangaan met humanisme, marxisme (intussen niet echt meer nodig), modernisme, materialisme, nihilisme, etc. Want de westerse mens die door de Verlichting is heengegaan heeft geen religieuze interesses meer.

b. De religieuze mens

In toenemende mate wordt echter duidelijk dat dit beeld niet juist is. De

moderne mens moge dan gesecculariseerd zijn, d.w.z. zich los gemaakt hebben van de kerk, hij is bepaald niet a-religieus, heeft zijn gevoel voor transcendentie niet verloren, en blijft bezig met het zoeken naar antwoorden op de vragen van zingeving. Ja, hij is zeer ontvankelijk voor het vele dat pretendeert hem iets te kunnen vertellen over een andere wereld en over andere bestaanswijzen. Hoewel dit pas de laatste jaren duidelijk wordt is het niet nieuw. Nu de verschillende aspecten en kanten van deze nieuwe religiositeit min of meer gebundeld zijn in wat tegenwoordig New Age heet, valt het pas op hoe groot dit terrein is. Zoals al gezegd, het is niet geheel nieuw. Toen in de jaren zestig de breuk met de kerken tot stand kwam en de uittocht begon, verschenen de eerste nieuwe vormen van religiositeit. Oosterse goeroes trokken naar het westen, yoga, zen en meditatie werden populair, jongeren keerden al dan niet met behulp van geestverruimende middelen in zichzelf om daar het Heldere Licht te vinden, of men trok zich terug in de natuur om daar met de Oerkracht samen te leven. Gedachten van karma en reïncarnatie werden in toenemende mate populair en er kwamen steeds meer mensen die zich niet alleen interesseerden voor andere bovennatuurlijke geestelijke werelden, maar die er daadwerkelijk mee in contact kwamen. Het is intussen een bekend gegeven dat in vele boekhandels de afdeling esoterie, occultisme, en New Age vele malen groter is dan die van kerk en theologie (voorzover die in boekhandels aanwezig is en al niet een onderdeelje is geworden van de algemene afdeling religie).

Kortom, de gesecculariseerde mens als atheïstisch en antireligieus bestaat niet. Of beter gezegd: misschien bestaat die wel, maar dan als een minderheid. Ik zou willen zeggen: de moderne mens is een religieus mens. Hoe kan het ook anders, want volgens mijn visie is de mens per definitie religieus. Religie is de regel, atheïsme de uitzondering. Het ziet er naar uit dat de omvangrijke aanwezigheid van het vooral praktische atheïsme in het Westen een tijdelijke uitzondering zal blijken te zijn. Veel wijst erop, met name in dit verband New Age, dat in de toekomst religie het hoofdthema is.

c. Een andere benadering

We moeten dus constateren dat de ideeën van theologie en missiologie over de moderne mens niet meer juist zijn en daarmee ook de benaderingen en strategieën die opgesteld zijn. Immers, wie zich richt op een atheïstische en anti-religieuze mens zal niets bereiken bij iemand die georiënteerd is op transcendentie en zoekt naar het goddelijke. De concepten van 'religie als ongelof' en van 'een niet-religieuze interpretatie van het evangelie' zijn onbruikbaar. Als men wil doorgaan ze te blijven gebruiken,

worden mensen alleen nog maar meer van het christelijk geloof vervreemd. De idee dat het christelijk geloof geen religie zou zijn en dat het christelijk geloof juist anti-religieus zou zijn, botst zodanig met de werkelijkheid dat daardoor het christelijk geloof in een isolement geplaatst wordt en het iets exclusiefs wordt, dat slechts over weinigen begrijpelijk en toegankelijk is.

Het moet dus anders. We moeten in ieder geval eerst inzien dat de situatie van ons land een geheel andere is dan we dachten. We moeten ons richten op het religieuze. Verkuyl neemt het zichzelf, en daarmee ook de kerk en de missiologie, kwalijk dat ze deze nieuwe religiositeit niet hebben zien opkomen, en zich te zeer zijn blijven richten op de niet-gelovige gesecculariseerde mens, ja dat ze zelfs het religieuze niet serieus wensten te nemen.¹ Katholieke theologen als Sudbrack² en Fox (onlangs uit de Dominicanerorde gezet³) wijzen ook nadrukkelijk op het serieus nemen van religie, ervaring en mystiek.

2. Wat is New Age?

Als we het hebben over de moderne religiositeit valt het woord New Age. New Age kan gelden als de term die van toepassing is op het brede veld van nieuwe religieuze verschijnselen. New Age is allesbehalve een eenheid en het is zeker niet een organisatie met een hoofdkwartier. Bij een nadere omschrijving van New Age, als aanduiding van nieuwe religiositeit, zouden we een drietal vormen kunnen noemen.

a. New Age als aanduiding voor een bepaalde wijze van denken en leven, ofwel: New Age als een nieuwe religieuze filosofie. Voorbeelden zijn Capra, met zijn visie op de eenheid van westerse natuurwetenschap en oosterse mystiek⁴, Ferguson die in haar boek 'De Aquarius-samenzwering' laat zien welke nieuwe grondgedachten overal ter wereld mensen aanspreken of in Nederland Stufkens, die in een aantal boeken het denken van de nieuwe tijd beschrijft.⁵ Deze filosofie is niet exclusief te vinden in bepaalde groepen, maar algemeen aanwezig, soms in uitgewerkte vorm, soms in fragmenten. Er zijn velen die een enkel aspect uit dit denken overnemen (bijvoorbeeld de gedachte van karma en reïncarnatie).

b. New Age als benaming voor diverse groeperingen en centra, die een aantal grondgedachten gemeenschappelijke hebben. We kunnen denken aan oudere groeperingen (New Age groepen avant la lettre) zoals de Theosofie, de Antroposofie, de Rozekruisers of de Soefi-beweging en aan vele nieuwe groepen of centra als bijv. The White Lodge, Findhorn (in Schot-

land), Mens en Universum (gesticht door B. Creme die de komst van de wereldleraar Maitreya aankondigt), Psychosofie (rondom het Nederlandse medium Zohra), etc. In deze groeperingen vindt men een duidelijk uitgewerkte filosofie en een daarbij behorende praktijk; men is georganiseerd en heeft een centrum.

c. New Age als aanduiding voor bepaalde handelingen en activiteiten. Overal in den lande bestaan New Age centra die bepaalde activiteiten aanbieden of zijn er 'therapeuten' die met een bepaalde methode werken. In hun denken zijn veelal de grondgedachten van New Age wel aanwezig, maar deze worden niet altijd zichtbaar in de praxis. De velen die aan hun activiteiten deelnemen, hebben niet het idee de opvattingen van deze leiders en therapeuten op te nemen, maar accepteren gaandeweg toch bepaalde losse gedachten uit dit New Age denken, zoals heelheid, het bestaan van karma, het zoeken naar de energie of kern in zichzelf. Te denken valt in dit verband aan de diverse therapeuten die hun ontstaan hebben in de beweging van Bhagwan (of Osho), aan een snel groeiende therapiegroep als Avatar, aan Psychosynthese of aan de vele yogagroepen. In dit verband kunnen we ook denken aan de zogeheten channeling-groepen, waarin men via trance in contact kan komen met de andere wereld, of aan degenen die astrologie gebruiken als een leidraad voor hun leven of aan de zoekers naar paranormale ervaringen.

d. We zouden hier nog een vierde aspect kunnen noemen, dat bekend geworden is als neo-paganisme (een zelfaanduiding!), en dat soms onderscheiden wordt van New Age. Hierin gaat het om het zoeken naar de oude religies, die in het Westen door het christendom zijn onderdrukt, en die in sommige gebieden van de wereld nog bestaan. Het gaat om een oriëntatie op de oude Keltische religie of de oude Germaanse religie (waarbij we niet direct aan de Germanenreligie van het nazisme hoeven te denken) of op een bezig zijn met de nog levende Indiaanse religies in Noord-Amerika, waarin men met name het sjamanistische aspect aantrekkelijk vindt. In het neopaganisme gaat het om bewegingen waarin men spreekt over heksen, over magie (Wicca), over kennis van de natuur en haar krachten, etc.

Als we zo een beeld schetsen van New Age moeten we nadrukkelijk constateren dat we hier niet met iets van doen hebben dat uitsluitend buiten de kerken plaatsvindt. Want de mensen in de kerk zijn niet a-religieus, ook al zouden ze dat volgens bepaalde theologen wel behoren te zijn. En de nadruk op het christelijk geloof als een niet-religieus verschijnsel, dat sterk gericht is op deze aardse werkelijkheid heeft tot gevolg gehad dat aan de religieuze verlangens van mensen niet werd voldaan. Daarom zien we dat

de bovengenoemde aspecten ook in de kerken duidelijk aanwezig zijn. Mensen in de kerken nemen elementen op van het Nieuwetijsdenken (God in je, karma en reïncarnatie), kerkmensen participeren in bepaalde groepen (binnen de psychosofie zijn diverse theologen actief) en honderden gelovigen doen aan yoga, gaan naar alternatieve genezers en hun groepen, of volgen een of andere therapie, waarbij ze ook weer nieuwe gedachten opdoen. Wie New Age signaleert, dient te beseffen dat het in de kerken evenzeer aanwezig is, en dat het gelovigen bijzonder kan aanspreken.

Bij dit alles moet een belangrijke vraag gesteld worden: hoe omvangrijk nu is New Age in ons land? Is het uiteindelijk marginaal en is het vooral de publiciteit die maakt dat het zo groot lijkt te zijn of is er meer aan de hand. Uit het bovenstaande zal duidelijk zijn dat New Age niet scherp omgrensd is en dat het daarom moeilijk is te zeggen hoe omvangrijk het is. Het valt niet eenvoudig te meten hoe gedachten van New Age bij mensen doorwerken. We kunnen alleen enkele constatering doen. Zo zien we dat in toenemende mate mensen boeken lezen over deze zaken, we kunnen constateren dat een blad als de Koördanser een paar honderd groepen en centra noemt, die kennelijk een goed bestaan hebben, en alles met elkaar duizenden mensen moeten trekken.⁶ We constateren dat er steeds weer nieuwe groepen ontstaan en er nieuwe therapiegroepen bijkomen. Het bezoeken van alternatieve genezers, van centra en van serieuze astrologen neemt toe. Wie van tijd tot tijd lezingen houdt over New Age kan constateren dat er niet alleen een grote belangstelling voor dit onderwerp bestaat, maar ook dat velen van de belangstellenden actief zijn en op de een of andere manier er elementen van in hun leven hebben opgenomen.

Hoe groot is New Age? Het valt niet te zeggen, maar we kunnen wel opmerken dat het op meer plaatsen aanwezig is dan gedacht wordt (vaak worden dergelijke zaken niet herkend als New Age). In allerlei aspecten van het bestaan dringt het door en zijn er de uitwerkingen van te vinden. Hoe kan het ook anders, als de mens van nature toch religieus is en juist New Age zo duidelijk bewust maakt wat dat religieuze zou kunnen zijn.

3. New Age en de missionaire reflectie

Uit het bovenstaande vloeit een aantal zaken voort dat van belang is om over door te denken.

Allereerst is het nodig, zoals reeds werd aangegeven, om de situatie te onderkennen en te erkennen dat Nederland en België religieuze landen zijn en dat de moderne mens, evenals de mens van het verleden, fundamenteel

religieus is. Dat houdt in dat we die religiositeit serieus moeten nemen, en deze niet kunnen beschouwen als iets primitiefs of als een terugval in verouderde denk- of belevingsvormen. Ook al zal er pseudo-religiositeit in te vinden zijn en ook al is de nieuwe religiositeit in veel gevallen oppervlakkig en niet meer dan pure emotionaliteit, niettemin is er het gegeven van de religieuze mens. Het wordt dus tijd om afscheid te nemen van de in de westerse theologie zo vaak gehanteerde negatieve definitie van religie en ernst te maken met de religieuze aard en de religieuze behoeften van de mens. Overigens lijkt me dit niet een nieuwe vraag voor de missiologie. Immers, in de ontmoeting met andere religies, vooral met het hindoeïsme komt die vraag ook nadrukkelijk naar voren; wat tot nu toe alleen in India gold zal ook nu voor het Westen gelden.

In de tweede plaats is het, zoals ook al werd aangegeven, nodig te onderkennen dat de nieuwe religiositeit ook in de kerken aanwezig is onder de gelovigen. Christenen zijn eveneens religieus, en zoeken ook naar ervaringen van heelheid en harmonie, christenen zoeken naar methoden en wegen en ook zij willen weten wat er aan gene zijde van dit leven is. De antwoorden worden veelvuldig op New Age achtige wijze gegeven, omdat kerk en theologie zich kennelijk op een dermate andersgericht spoor bevinden dat hun antwoorden niet meer overkomen.

In de derde plaats is het nodig om een eenzijdigheid in het verleden te corrigeren. Want dit verschijnsel van een nieuwe andersgerichte religiositeit is al veel langer in het Westen aanwezig. We kunnen in ieder geval zeggen dat het sinds de Renaissance te vinden is: een religiositeit van heelheid, harmonie, van kosmische samenhangen, van het goddelijke in de mens en de weg daarnaar toe, van een werken aan je eigen leven om te kunnen groeien, van een zoeken naar contacten met de andere wereld. We vinden het bij iemand als Jacob Boehme (1575-1624), we komen het tegen in de Vrijmetselarij, later in de Theosofie en bij de Rozekruisers, in de Antroposofie, en we zien het in het spiritisme van de vorige eeuw. Deze esoterische onderstroom is door de kerk nooit serieus genomen. Men wist ervan, maar men heeft het altijd nadrukkelijk afgewezen of het niet als volwaardig beschouwd. Dit ondanks het feit dat er altijd christenen waren die met deze groepen verder gingen en die er zelfs een christelijke gestalte aan poogden te geven. (De volgelingen van Swedenborg (1688-1772) stichtten een Nieuwe Kerk, de volgelingen van Lorber (1800-1864) propageerden hem als een nieuwe christelijke profeet, de theosoof Leadbeater (1847-1934) stichtte de Vrij-Katholieke Kerk, binnen de Antroposofie ontstond de Christengemeenschap, het spiritisme leverde in Nederland in ieder geval een Spiritueel Kerkgenootschap op, etc.). Niettemin werd de ontmoeting met deze lijn niet opgenomen. Het wordt daarom tijd dat we deze esoterisch-occulte

traditie in ieder geval serieus nemen, ondanks de vaak aantoonbare onjuistheden en onmogelijke pretenties, die het zo gemakkelijk maken zich er bij voorbaat van te distantiëren. Het geeft te denken dat de grondgedachten van New Age uit deze esoterische traditie stammen (New Age als neo-gnostiek) en dat deze esoterische gedachten ook door christenen in toenemende mate worden aanvaard (het idee van karma-reïncarnatie zoals binnen New Age verkondigd is typisch theosofisch en is anders dan binnen het hindoeïsme).

In de vierde plaats is het opvallend dat in het geheel van New Age de methode een dergelijke grote plaats inneemt. Het verschijnsel New Age zou aanmerkelijk minder populair zijn als binnen de kerken er zoiets als een meditatieve of methodische weg bestond. Dit te zeggen lijkt enerzijds overbodig, omdat het christendom, zeker het katholicisme, een zeer rijke traditie van wegen, methoden of spiritualiteiten kent. Maar kennelijk is dat voor velen, ook binnen de kerk, niet meer zichtbaar. Binnen New Age wordt een weg geboden, die de mens dichter bij zichzelf en bij het goddelijke (of God) brengt, en die hem leert te groeien in zijn geloof en innerlijke ontwikkeling, een weg ook die hem rijker en ruimer maakt, waardoor hij meer kan ervaren en zien van deze en de andere wereld. Het lijkt me toe dat er in het christelijk geloof iets is zoek geraakt. Het is daarom dringend noodzakelijk dat kerk en theologie zich buigen over de spirituele methode, een daarbij ook duidelijk maken dat methodes hun eigen logica hebben en dat niet alle wegen vanzelfsprekend naar hetzelfde doel leiden.

In de vijfde plaats wordt er een groot aantal vragen aan het christelijk belijden en de theologie gesteld, vragen die enerzijds niet nieuw zijn, maar die toch actueel blijven. Vragen die in de begintijd van de kerk ook gesteld werden, en wel in de ontmoeting of beter confrontatie met de gnostieke stromingen van die tijd. Er zijn dan verschillende complexen van vragen. Zo gaat het om vragen als: wat is de bron van onze godskennis, is die gelegen in onze eigen ervaring, of ligt die in wat we openbaring noemen? Maar als we het hebben over openbaring, moeten we dan exclusief denken aan de tijd van de bijbel, ofwel aan Gods spreken in Jezus, of kunnen we zeggen dat God zich ook nu nog aan mensen openbaart, bijvoorbeeld in het contact met de andere wereld, waarin men met geesten, meesters of engelen spreekt. En als we daarin openbaring van God zouden willen zien, wat is dan het criterium voor waarheid en betrouwbaarheid?

Of een ander complex van vragen, ook al te vinden in de confrontatie met de gnostiek: wie is God en wie is de mens? Gaat het om God, de Ander, met wie we – om een moderne uitdrukking te gebruiken – in een ik-gij relatie staan of gaat het om de eeuwige kracht en goddelijkheid waar alles uit

is voortgekomen, waar alles deel van uitmaakt en die wij diep in ons ook hebben? En is de mens een wezen dat bestaat uit een eeuwige ziel en een vergankelijk en tijdelijk lichaam, waarin de ziel gevangen zit, maar waar hij moet zien uit vrij te komen of is de mens een uniek individu, onhaalbaar naar ziel, geest en lichaam en staande in een unieke onvervangbare relatie met een persoonlijke God? En wat is de waardering van de materie, de wereld? Als een lagere vorm van energie of als een maaksel van God?

Of weer een ander complex van vragen: hoe staat de mens in deze wereld en hoe heeft hij kwaad, lijden, zonde en dood te zien? Gaat het in deze zaken om een keerzijde van het goede en het licht, en dienen ze gezien te worden als noodzakelijke en onvermijdelijke aspecten van het bestaan waar een mens niet alleen mee moet zien te leven, maar die hij ook positief dient te waarderen of kan dit alles gezien worden als iets dat in zichzelf per definitie kwaad is, dat er niet had mogen zijn en dat Gods goede gave en Gods goede schepping bederft en waartegen een mens steeds zal moeten strijden? Hoe wordt een mens verlost uit het kwaad waar hij in zit? Is dat door te werken aan zichzelf en te komen tot verwerking en goedmaking van kwaad, zonde en leed of moet er gezegd worden dat hier genade nodig is, omdat een mens uit eigen kracht niet verder kan komen? En wat is in dit alles de rol van Jezus Christus? Is Hij degene die de mens helpt om op een hoger evolutionair niveau te komen en is Hij een inspirerend en boeiend voorbeeld en symbool van wat we allen hebben en kunnen worden of is Hij de Middelaar, de Verlosser?

In de ontmoeting met New Age gaat het om deze vragen. Het zijn, zoals gezegd, enerzijds vragen die al oud zijn, maar anderzijds zijn het vragen die door mensen buiten de kerk niet meer gesteld leken te worden. Wat we in de ontmoeting met New Age ontdekken is dat deze vragen volop leven en dat we er niet omheen kunnen antwoorden te geven. Soms lijkt het wel alsof de kerken in het Westen aarzelen de antwoorden te geven, of we niet meer weten wat we moeten zeggen of dat we het spreken met anderen over deze zaken verleerd zijn. Het gaat nu om het opnieuw onder woorden brengen van de bijbelse en christelijke grondbegrippen. Nu niet voor seculariseerde mensen die nergens van weten, maar voor religieuze mensen die veel beseffen. Hoe kunnen we in deze tijd op een religieuze manier over het evangelie spreken?

1 J. Verkuyl, *De New Age beweging* (Kampen, 1989), p. 54 ev.

2 J. Sudbrack, *De vergeten mystiek* (Baarn, 1990). Hij sluit aan bij de uitspraak van Rahner dat de kerk van de toekomst de mystiek serieus zal moeten nemen, omdat ze anders er niet meer zal zijn.

3 Matthew Fox, auteur van o.a. *Original Blessing* in de Koördanser nr. 97, maart 1993, zegt eveneens dat zonder mystiek het christendom verdwijnt.

4 In zijn boeken *The Tao of Physics* en ook *The Turning Point*.

5 Het meest bekend in dezen *Heimwee naar*

God (Rotterdam, 1987).

6 Hier kan ook het bekende blad *Bres* genoemd worden dat niet alleen artikelen over de moderne religiositeit heeft, maar ook informatie verschaft over vele groepen, zowel in Nederland als in België.

Dr. R. Kranenborg is verbonden aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam, met als opdracht de bestudering van de nieuwere religiositeit. Hiernaast is hij predikant van de Gereformeerde Kerk van Amsterdam.

Een ander gesprek met atheïsme en agnosticisme

Andere religieuze tradities vragen de christen weer naar zijn identiteit. In het gesprek met de atheïst kun je dan niet meer de metafysische vragen thuislaten om alleen te praten over praktische filosofie. Het agnosticisme werd altijd gezien als een a-religieuze en een ethische positie (naast het christendom). Echter het Boeddhisme, dat nu ook onder ons is spreekt als religie van een atheïstische ethische levensweg. Bovendien is er een 'evenementieel vrijheidsbesef' ontstaan, waarin alleen maar de ervaring van intensiteit centraal staat. Dit alles maakt dat atheïsme en agnosticisme niet meer alleen bestaan als een tegenover van het christendom. Hetgeen een andere missionaire doordenking vraagt.

Op een congres van het tijdschrift Concillium in 1990 verzuchtte de Duitse theoloog J.B. Metz: hadden we de oude atheïsten nog maar! Dan wisten we hoe we het gesprek konden voeren. Wij, christenen en theologen wisten wat we aan hen hadden!

Zijn er nog atheïsten in onze samenleving? Ongetwijfeld. Maar het gesprek met hen lijkt nauwelijks meer op de theologische en missionaire agenda te staan. Ooit – hoe kort geleden overigens – was de bestrijding door het atheïsme van de grondslagen van het christelijk geloof een van de belangrijkste redenen voor theologen om 'rekenschap af te leggen van de hoop die in u is' (vgl. I Pt. 1,15). Nu zien vele gelovigen en ook theologen onder hen zich geconfronteerd met een verwarrende hoeveelheid nieuwe (of: oude?) religieuze bewegingen die zich tooien met rituelen en symbolen uit de boedel van velerlei erflaters. Daarover gaat het in andere bijdragen aan dit nummer van Wereld en Zending.

In mijn bijdrage wil ik me beperken tot de (aan mij voorgelegde) vraag

welke uitdagingen (en kansen, zou ik eraan willen toevoegen) aan theologie en missionaire praxis gesteld worden door het moderne atheïsme en agnosticisme. Deze vraag wil ik splitsen. Want het maakt een groot verschil of de toespitsing gezocht wordt in het 'modern atheïsme' of in het 'modern agnosticisme'.

1. Wat betekent 'modern atheïsme'?

Atheïsme, verstaan als de actieve negatie van een werkingsvol bestaan van God, veronderstelt het bestaan van een godsgeloof. Atheïsme is een dialectisch begrip. Daarmee wil ik niet zeggen dat atheïsme eigenlijk aan zijn eigen dynamiek sterven moet. Want die dynamiek vindt haar bron niet alleen, en zelfs niet op de eerste plaats in het godsgeloof van de ander. Ze leeft veeleer uit een origineel pathos. Dat pathos kent zowel kwaadheid om het in de naam van godsgeloof begane onrecht en de in de naam van godsgeloof beweerde onzin, alsook inzicht in de werkelijke vervreemding die godsgeloof in het leven van mensen en in hun samenlevingen kan stichten. Ik noem dat pathos origineel in zoverre het een onherleidbare ervaring met het bestaan en de mogelijke functies van godsdienstigheid daarin, ten grondslag heeft.

Oorspronkelijke ervaringen blijven te denken geven. Ze geven te denken aan ieder mens en daarom geven de oorspronkelijke ervaringen van atheïsten ook te denken aan hen die zichzelf godgelovigen weten. En in zoverre deze godgelovigen eveneens steunen op oorspronkelijke ervaringen, hebben ook zij ervaringen die aan atheïsten te denken geven. Godsgeloof leeft uit een pathos dat wordt opgeroepen door het verlangen naar de Ander als degene die de chaos (het Niets) overwint en het wordt verstevigd door het inzicht dat door de toewending tot ons van de Ander het leven in vrede en gerechtigheid geleefd kan worden. Ook godsgeloof heeft een dialectisch karakter (de dialectiek tussen chaos en schepping en tussen zonde en genade). Daarom zal het vuur van de strijd tussen atheïsten en godsgelovigen nooit kunnen, zelfs nooit dienen op te branden.

Tot zover bevind ik me nog verregaand binnen het vertoog dat zich in de voorbije decennia in onze cultuur tussen atheïsten en godsgelovigen heeft ontwikkeld. Een typisch kenmerk van dat vertoog was dat het zich ontwikkelde binnen de context van 'het christendom'. En deze context is een gegeven vooraf dat zich, niettegenstaande de originaliteit en het pathos van de partners, toch in hun dialoog zelf aandiende. 'Het christendom' was een notie die het probleembewustzijn van de gesprekspartners van binnenuit meebepaalde, hoe polyvalent en poly-interpretabel de werkelijk-

heid van het christendom ook is. En daar beginnen nu mijn vragen omtrent de relatie tussen het moderne atheïsme en het christelijk geloof.

Onze samenleving is immers poly-religieus geworden: is een amalgaam van religieuze stromingen en tradities. Weliswaar is daarbinnen het christendom nog op vele wijzen dominant aanwezig, maar het christendom vormt niet meer op een welhaast 'unieke' manier de context voor een gesprek tussen godsgelovigen en atheïsten. Wat betekent deze verandering in de context voor de relatie tussen modern atheïsme en godsgeloof?

Als gelovige kan ik uiteraard niet eenzijdig deze vraag bespreken. Maar ik wil wel de vraag stellen en zodoende over het gesprek met 'een oude bekende' verder nadenken. Ik noem enkele uitdagingen, althans minstens aspecten die het gesprek steeds complexer maken.

Op de eerste plaats dringen sommige van die andere religieuze tradities sterk aan om de gelovige identiteit van mijn christelijke geloof weer centraal te stellen. In de altijd aanwezige spanning tussen relevantie en identiteit lijkt nu de aandacht voor identiteit de overhand te krijgen. Met name de islam wil ik hier noemen. Ik wil hem allerminst agressieve bedoelingen toeschrijven. Het gaat er veeleer om dat zijn aanwezigheid zowel de hermeneutische inslag van onze geloofsvertolking als de kritisch-afstandelijke relatie tussen geloof en politiek opnieuw weer punten van discussie dreigen te worden. Dus ik schrijf hier allerminst aan de islam een vorm van 'onfatsoenlijke duidelijkheid' toe die de theoloog Tj.v.d. Berk onlangs bij bepaalde mensen in de golf van 'new-age'-religiositeit bekritiseerde. Maar door een aantal factoren, waarvan sommige van sociologische aard zijn, andere van historische aard en weer andere van theologische aard, dringt de aanwezigheid van de islam wel aan tot veel nadruk op de identiteit.

Daardoor raakt een van de wegen die begaan zijn in de dialoog tussen (christelijke) godsgelovigen en atheïsten, uit het vizier. Kunnen we nog met elkaar omgaan binnen de afspraak van een 'moratorium'? Kunnen we nog met elkaar omgaan binnen de afspraak ons te concentreren op een 'praktische filosofie' en 'metafysische vragen' voorlopig tussen haakjes geplaatst te laten? Kunnen we zelfs de afspraak staande houden om de dialoog op te vatten als een gesprek tussen christenen en atheïsten, in plaats van een confrontatie tussen christelijk geloof en atheïsme?

Op de tweede plaats: het gesprek met hedendaagse atheïsten was al doende steeds sterker verweven geraakt met een oprecht streven naar bijbelse herbronning. Het heeft zelfs boeken opgeleverd met titels als 'Jesus für Atheïsten'. De God van Abraham, Isaac en Jacob, de Vader van Jezus kwam in zijn typisch bijbelse gestalte onder meer door de gesprekken tussen (christelijke) godsgelovigen en atheïsten te voorschijn van achter de

formulering van kerkelijke leerstukken. Hoe paradoxaal het ook klinkt: bijbelse voorstellingen van God kwamen naar voren in de dialoog met atheïsten.

Wat gebeurt er wanneer Mohammeds gehoorzaamheid aan de Aansporing van God ruimte krijgt in onze cultuur? Of wat gebeurt er wanneer de vele goddelijke gestalten uit de Hindoe-tradities zeggingskracht lijken te hebben? Wat gebeurt er wanneer het boeddhistische agnosticisme als religieuze traditie een plaats krijgt? Versta me goed. Ik acht deze ontwikkelingen echte uitdagingen en zelfs kansen. Maar de opvattingen over de verhouding tussen immanentie en transcendentie, christelijk-gelovig gesproken: over Gods nabijheid en het komen van God, die ondermeer in gesprek met atheïsten gekritiseerd waren in voorstellingen en begrippen van persoonlijke aanwezigheid in een voortgaande heilsgeschiedenis, zullen we opnieuw op hun zeggingskracht en intellectuele plausibiliteit dienen te toetsen. En dat intervenueert ook in het gesprek met atheïsten.

Op de derde plaats: in onze cultuur treedt onder allerlei verschijningsvormen een als pantheïstisch te karakteriseren interpretatie van het joods-christelijke godsgeloof op. Wat betekent dit voor het gesprek met de 'oude bekende'? Ik meen dat het op de voorgrond treden van een pantheïstische opvatting omtrent de nabijheid van God gevolgen voor de dialoog met atheïsten heeft. Misschien is immers een van de 'familie-gelijkenissen' (Wittgenstein) tussen christelijk godsgeloof en modern atheïsme hun (gezamenlijke? joodse wortels hebbende?) visie op de geschiedenis. De geschiedenis is een project, een ontwerp, en daarin dient de humaniteit van de mens gered te worden. De geschiedenis heeft een innerlijk doel (telos, finis) en dat doel kan openbaar worden in het licht van een Woord, een vertelling, die een belofte inhoudt. Over de interpretatie van een en ander kan de strijd telkens oplaaien. Maar bevestigt dat niet de 'familiegelijkenis'?

Wat gebeurt er indien een authentiek christelijk-gelovig pantheïsme veld wint in de dialoog met atheïsten? Is er dan nog een verhouding tot atheïsme mogelijk? Of komt dit laatste in de kou te staan? Wordt het een laatste houvast voor ieder, ook voor de 'verstokte' gelovige, die de hoop en het geloof in een heils-geschiedenis niet wil opgeven, die een innerlijk verband ziet tussen een historisch-maatschappelijk project en de uiteindelijke Utopie van de geschiedenis. Behoudt de notie 'dromen' nog deze utopisch-kritische betekenis of keren we met Jung terug in ons collectief-ontbewuste om te ontwaken in de kosmos en niet langer in een 'Nieuwe hemel en een nieuwe aarde'?

2. Wat betekent 'modern agnosticisme'?

In de jaren dat er een actieve, want strijdbare, relatie bestond tussen christenen en atheïsten, werd een agnostisch standpunt steevast opgevat als een soort tussen-positie. Zegt de term het niet? Agnostisch is degene die een werkingsvol bestaan van God niet wil en niet kan bevestigen maar het evenmin wil ontkennen. Agnosticisme had iets over zich van een intellectuele voornaamheid, een 'docta ignorantia'. Het was vanwege deze 'onwetendheid' ook een veel irenischer positie. Deze positie kon vanwege deze vreedzaamheid ook bepaalde overeenkomsten vertonen met het humaniteitsideaal van mensen als Desiderius Erasmus en Hugo Grotius.

Karakteristiek voor deze opvatting over agnosticisme waren twee aspecten. Men beschouwde het – en sommigen doen dat nog steeds – als een a-religieuze en als een ethische positie.

Men beschouwde het als een a-religieuze positie. 'Religio' impliceert immers – ondermeer – binding en overgave. Deze binding kan betrekking hebben op een werkelijkheid die als een boven-historisch transcendente macht wordt voorgesteld. Maar is er niet tevens van binding sprake indien deze transcendente macht principieel als een binnen-historische werkelijkheid wordt opgevat. Godsgelovigen hebben toch geen privilege inzake 'binding' die het bestaan oriënteert!

In dat licht wordt agnosticisme wel eens de ware a-religieuze houding opgevat. De enige (!) binding die een agnostisch mens kan en wil erkennen, is de blijvende trouw aan het niet-weten, aan de grenzen van een per definitie nooit overstijgbaar bestaan. Is dat dan niet de ware binding?

Ze wil immers elke vorm van ontsnappen aan een binding vermijden!?

Agnosticisme wordt ook opgevat als een ethische positie. Sterk leeft in de kringen van agnostische mensen het besef van een actieve toewending tot een volstrekt binnen-historische, per definitie blijvend ambivalente, verantwoordelijkheid voor onze wereld. Er is geen 'telos', geen finaliteit in de geschiedenis die zich al gaande openbaart. En toch zijn er redenen om de humaniteit te dienen en om geweld te bestrijden. Mensen die zichzelf als agnostisch omschrijven, getuigen van een diep pathos voor vrede en rechtvaardigheid en van een volgehouden intellectuele eerlijkheid jegens de fundamentele begrensdheid van ons bestaan.

Wanneer agnosticisme opgevat wordt als een 'tussen-positie', gebeurt dat dus niet omdat het minder strijdbaar anti-religieus is dan het atheïsme, en minder strijdbaar religieus dan het godsgeloof. Maar bij de onvermijdelijke positie-bepalingen tussen agnosticisme, atheïsme en godsgeloof delen alle drie posities eenzelfde context, namelijk 'het christendom'. En hier ontstaat dan opnieuw de vraag wat 'modern agnosticisme' betekent. Deze

vraag komt zowel op ten aanzien van het a-religieuze karakter als ten aanzien van de ethische oriëntatie van het 'modern agnosticisme'.

Vanuit boeddhistische tradities dringen voorstellingen omtrent het leven als levensweg verder door in onze cultuur. En daardoor rijst onvermijdelijk de vraag of agnosticisme per definitie een a-religieus karakter heeft. Zolang het christendom de nagenoeg enig relevante context was, kon men helder maken dat en waarom agnosticisme per definitie a-religieus is. Want het christendom presenteerde zichzelf in welhaast elke variant ervan als een sterk door geloofsleer samengehouden en door morele leerstukken in het dagelijks leven interveniërende godsdienst. Weliswaar benadrukken heden ten dage ook vele christenen dat christelijk geloof eerst en vooral een 'levensweg' is en ze hebben daarvoor goede gronden. Maar in de officiële stellingnamen blijft dit ten principale verbonden met het geloof in een persoonlijke God. Daardoor kan men het moderne agnosticisme toch nog steeds als een a-religieuze positie herkennen en opvatten.

Anders lijkt het evenwel te worden in de ontmoeting met boeddhistische tradities. Want deze kennen (veelal) geen voorstellingen omtrent het persoonlijk goddelijke. Toch presenteren ze zich als tradities van het achtvoudig pad, als een levensweg die tot binding en een verantwoordelijkheid oproept die een levenslang karakter draagt en (soms) tot een metafysisch georiënteerde levensvisie. Het agnosticisme van boeddhistische tradities heeft daardoor een religieus karakter. En daardoor komt de positie van modern agnosticisme in een ander daglicht te staan. De zelfrealisatie als humaniteitsideaal komt te staan naast zelfverlies als humaniteitsideaal en een antropologie waarin de persoon belichaamd in de wereld komt te staan naast een antropologie waarin het lichaam in dienst gesteld wordt van de geest. De confrontatie met dit levensideaal is een uitdaging en een kans die ons theologen opnieuw moet doen nadenken over de betekenis van agnosticisme.

Ook de ethische oriëntatie van modern agnosticisme lijkt voor nieuwe vragen te komen staan. In toenemende mate groeit bij intellectuelen, kunstenaars, filosofen en zelfs bij theologen, maar ook onder een breder publiek in onze cultuur een nieuw besef van 'vrijheid' dat men kan omschrijven als een 'evenementieel vrijheidsbesef'. Dit wordt ten onrechte vaak aangeduid met 'hedonisme'. Hedonisme duidt een levenshouding aan die haar voornaamste motivering tot handelen zoekt in de lustbeleving. Hedonisme acht handelen dat de mogelijkheid tot lustbeleving vergroot, waardevoller dan handelen dat zulks belemmert. Hedonisme kent met andere woorden een waarde-concept. Maar een evenementieel vrijheidsbesef is per definitie niet-teleologisch, kent geen 'waarde' toe aan handelen. Het is overigens niet 'waardenvrij', noch 'onverschillig' noch opportunistisch. Het wordt geboren uit een pathos dat leven wil met de volstrekte contin-

gentie van alle werkelijkheid. Het is een houding waarin men wil leven in de 'open ruimte' die nooit gevuld wordt, omdat elke investering van het verlangen volstrekt contingent is. Het is niet de stoïsche houding van het 'carpe diem' noch de houding van het 'uit stof zijt gij en tot stof zult ge wederkeren'. Want het gaat niet om enigerlei vorm van wijsheid. Het gaat bij een evenementieel vrijheidsbesef om de ervaring van intensiteit.

Dit vrijheidsbesef kent dus ook een agnostisch karakter. Het kent een niet-weten omtrent enige waarde die ethos en ethiek oriënteert. Maar dit niet-weten ontstaat uit een andere grond dan bij het moderne agnosticisme. De confrontatie met dit nieuwe vrijheidsbesef is een uitdaging en wellicht een kans die ons theologen opnieuw moet doen nadenken over de betekenis van agnosticisme.

3. Uitdagingen en kansen?

In de voorgaande punten heb ik reeds enige malen uitdagingen en kansen aangestipt. Nu wil ik hetgeen daarover gezegd is concentreren in twee vraagstukken. Het gaat me hierbij om vraagstukken die oplichten nu de 'bekende en vertrouwde' relatie tussen christelijk geloof en modern atheïsme en agnosticisme in een nieuwe context terechtkomen en ik benader die vraagstukken vooral zoals ze zich voor een theologe van christelijken huize kunnen aandienen.

a. De hierboven aangesneden vragen hebben hun context in 'het christendom'. Dat is natuurlijk een massief begrip. De aanhalingstekens staan er niet voor niets. 'Het christendom' bestaat misschien wel niet, indien men de grote tradities ervan en de lange geschiedenis eerlijk wil beschrijven en analyseren. Het is daarom wellicht beter te spreken van een pluralisme aan christelijke tradities, geloofstradities, politieke tradities, esthetische tradities en vele andere. 'Het christendom' is bovendien iets anders dan 'christelijke geloof' in de theologische zin van dit woord. Toch heb ik een aantal malen van 'het christendom' gesproken. Daarmee bedoel ik namelijk slechts aan te duiden dat al die christelijke tradities óók, sinds de moderne tijd in onze cultuurgeschiedenis, opgevat zijn als uitdrukkingen van een bepaald religie-concept. Dat is een godsdienstfilosofisch religie-concept, ontwikkeld bij modern-westerse filosofen en theologen. Het bedoelt om de vele en gevarieerde levenswegen die godsdiensten en religieuze tradities representeren, onder een algemeen-geldend concept te kunnen benaderen. 'Het christendom' is dan ook een gegeven dat oplicht indien men met zo'n religie-concept kijkt naar de christelijke tradities. En als zodanig is 'het christendom' een produkt van de moderniteit, een fase in onze cul-

tuurgeschiedenis waarin ook het moderne atheïsme en het moderne agnosticisme ontstaan. Over de confessionele grenzen heen zijn er in die tijd ook theologieën ontstaan, verzoeningstheologieën, die ernst wilden maken met het christendom. Dergelijke verzoeningstheologieën hebben als oogmerk een kritische verzoening te ontwerpen tussen moderniteit en christelijke godsdienstigheid, en wel binnen een teleologische geschiedenisopvatting.

Zowel echter de pantheïstische geloofsinterpretaties als ook het boeddhistisch agnosticisme brengen een radicaal einde mee voor 'het christendom' in de hierboven gegeven omschrijving. Ze roepen de vraag op of de levensweg van Jezus en van de Jezusbeweging ook pantheïstisch geïnterpreteerd kunnen worden, ja zelfs of hiervan een agnostisch-religieuze interpretatie mogelijk is. Om die vragen ruimte te geven dienen we het religie-concept dat in de categorie 'christendom' schuil gaat, op zijn aard en oogmerk te onderzoeken. Is het wel zo dat de dialoog bevorderd wordt door 'op een hoger abstractie-niveau' eerst een algemeen religie-concept te ontwikkelen? Is het niet eerder zo dat pas op het niveau van de particulariteit van een concrete levensweg de werkelijke dialoog kan beginnen?

Op het niveau van deze particulariteit is het gesprek met het moderne atheïsme en agnosticisme eigenlijk niet weg te denken uit de uitdagingen en kansen waarvoor de christelijke geloofstraditie staat. Want in gesprek hiermee, ondermeer, is onze nu gangbare interpretatie van menswaardigheid gegroeid tot wat ze is. In gesprek hiermee is onze nu gangbare interpretatie van 'wereld' en 'geschiedenis', van de omgang met het lijden en van ons begrip van solidariteit gegroeid. Missionair betekent dan wellicht: dat we op weg zijn 'het christendom' te verlaten. Een missionaire agenda omvat dan wellicht de verkenning van praktijken van christenen en anderen (atheïsten en agnostische mensen) die bezig zijn 'het christendom' (in de boven bedoelde zin) te verlaten. Ik denk dat wij in de westerse cultuur niet kunnen doen anders dan in gesprek met atheïsten en agnosten.

b. Als produkt van de moderniteit kent 'het christendom' naast het kenmerk religie te zijn nog een ander kenmerk: namelijk een waardenpatroon te zijn. Talloze mensen, ook vele onderzoeksmodellen hebben deze vanzelfsprekende overtuiging. Het christendom is een van de vele waardenpatronen: een geheel van factoren die in de vorm van een motivationele structuur het handelen van mensen beïnvloeden.

In de boven, onder punten 1. en 2. gestelde vragen steekt ook de kwestie of dit 'christendom' als waardenpatroon radicaal verlaten wordt. In het besef van de evenementieële vrijheid gaat het immers niet om waarde(n) maar om intensiteit.

Opnieuw ligt hier een uitdaging. Kan de levensweg van Jezus en die van

de Jezusbeweging worden verstaan in termen van intensiteiten? In termen van dit nieuwe vrijheidsbesef? Staan op de missionaire agenda al de verkenning van en bezinning op die praktijken waar christenen dit trachten te doen? Missionair gericht onderzoek is dan wellicht niet een onderzoek naar nieuwe waardenpatronen maar het onderzoek hoe christelijk geloof anders dan als een waarde kan worden beleefd. Wellicht dat we daarvoor terug moeten naar het inzicht in het oorspronkelijke pathos dat christelijk geloof kenmerkt en dat zich juist in dialoog met atheïsten en agnosten laat verhelderen.

Prof. dr. A.J.M. van den Hoogen (1947) is hoogleraar systematische theologie in de vakgroep systematisch theologie en godsdienstwetenschappen aan de KU te Nijmegen. Hij promoveerde op een studie over M.-D. Chenu. Hij is momenteel voorzitter van het Instituut voor de Religiestudies aan de KUN.

Eeuwout Klootwijk

Hindoes in Nederland: een aanzet tot theologische reflectie

Er zijn 100 000 hindoes in Nederland, voor een groot deel afkomstig uit Suriname. Velen van hen leven in een cultuurconflict omdat ze hun tradities willen behouden en tegelijk moderne westerse mensen willen zijn.

Dat er buiten de kerk of buiten het christendom geen heil te vinden zou zijn, lijkt net zo onzinnig als te beweren dat er buiten het nederlands geen andere taal is. De Geest waait waarheen hij wil en gaat ongekennde en ongebaande paden.

In Nederland leven naar schatting zo'n 100.000 personen van Hindoe-taanse afkomst. *Hindoestanen* is de gangbare naam voor de groep Indiërs, die na een 100-jarig verblijf in Suriname, nu in ons land gevestigd is.¹ Het overgrote deel (ca. 80%) van deze uit Suriname afkomstige groepen is Hindoe, de overigen zijn moslim of christen (de laatste vormen een zeer kleine groep). Daarmee vormen Hindoes na de moslims de op een na grootste niet-christelijke groepering in ons land. De islam komt regelmatig in het nieuws. Over moslimgebruiken en -gewoonten is veel bekend, er wordt althans regelmatig over geschreven (hoewel niet altijd even genuanceerd). Maar wat is er bekend over (Surinaamse) Hindoes? Hoe beleven zij hun cultuur en religie? Wat is hun positie in de Nederlandse samenleving? Wat heeft de aanwezigheid van deze groep te zeggen voor de kerken? Hoe gaan kerken en individuele christenen om met de uitdaging van het Nederlands-Surinaamse hindoeïsme?

In dit artikel ga ik eerst in op de situatie van Hindoes in Nederland. Vervolgens probeer ik aan te geven wat de aanwezigheid van Hindoes de kerken in Nederland te zeggen heeft. Als praktijkvoorbeeld neem ik de oecumenische werkgroep Hindoes-christenen in Den Haag. Tenslotte schets

ik enkele theologische lijnen die volgens mij van belang zijn in de ontmoeting tussen Hindoes en christenen.

1. Hindoe-zijn in Nederland

Achtergronden

De Nederlandse samenleving heeft sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog een vrij omvangrijke immigratie gekend. Van Amersfoort² maakt de volgende onderscheidingen:

1. De immigratie van mensen uit landen met een overeenkomstig sociaal-economisch niveau (Duitsers, Britten, Belgen, Amerikanen).
2. De immigratie van vluchtelingen uit Oost-Europa, Afrika, Zuid-Amerika en Azië.
3. De immigratie van Indische Nederlanders, Ambonezen, Surinamers en Antillianen uit (voormalige) koloniën.
4. De arbeidsmigratie uit het Middellandse-Zeegebied (Italianen, Spanjaarden, Turken en Marokkanen).

De Surinaamse Hindoestanen (behorend tot de derde categorie) zijn kort voor de onafhankelijkheid van Suriname in 1975 massaal naar Nederland getrokken. Men verwachtte politieke instabiliteit in het moederland en had meer hoop op de situatie in Nederland. Bovendien was er in Suriname in de zestiger en zeventiger jaren sprake van grote werkeloosheid. In zijn heldere dissertatie over *Hindoestaanse gezinnen in Nederland* heeft Gjaanchand Mungra ondermeer de arbeidssituatie van een representatief aantal mannen en vrouwen op het tijdstip van emigratie naar Nederland bestudeerd. Hij komt tot de conclusie dat de opleiding van een grote groep emigranten betrekkelijk laag was. 'De lonen die men in Suriname verdiende waren laag, er was geringe kans op promotie, terwijl de arbeidsomstandigheden en de daaraan gekoppelde voorzieningen slecht waren.'³ Geen wonder dat men dacht beter uit te zijn in Nederland.

Lalla Rookh

De verwachte betere arbeids- en levensomstandigheden waren ook de oorzaak van de eerste grote migratiegolf van Noordost-India naar Suriname. In de periode 1873-1916 werden, deels vrijwillig en deels onvrijwillig, Brits-indische contractarbeiders 'geronseld' om te werken op de plantages in Suriname. De plantagebezitters vreesden immers t.g.v. de afschaffing van de slavernij op 1 juli 1863 zonder arbeiders te komen zitten. De Britse

onderdanen werden uit alle lagen van de bevolking gerecruteerd, maar toch wel het meest uit de sociaal laagste groepen. Werkeloosheid, gebrek aan landbouwgronden en hongersnoden dwongen de verpauperde bevolking om haar heil buiten India te zoeken, wat een zeer grote stap was: immers een breuk met het moederland. Het eerste transportschip heette 'Lalla Rookh', 'Rooswangige', en arriveerde in 1873 in Paramaribo.⁴

Emancipatie in Suriname

V.d. Burg vat de geschiedenis van de Hindoestanen in Suriname tot de onafhankelijkheid kernachtig samen:

Eenmaal vrijgevestigd als kleine boeren ontplooiden de Hindoestanen zich snel op alle gebied. De tijd op de plantages was voor hen in feite een slaventijd geweest, waardoor zij te lang in isolement hadden moeten leven en een achterstand in hun ontwikkeling hadden opgelopen. Vanaf de Eerste Wereldoorlog werd die achterstand op sociaal en economisch gebied dan ook met rasse schreden ingehaald. In minder dan vijftig jaar emancipeerden zij van Britsindische 'koelies' tot Surinaamse Hindoestanen, een bevolkingsgroep met gevestigde belangen in de landbouw, handel en transport. In de jaren zestig was deze groep uitgegroeid tot de grootste etnische gemeenschap in het land. Echter, toen Suriname zich voorbereidde op de onafhankelijkheid werden alle bevolkingsgroepen onzeker over hun toekomst.⁵

Het sociale en religieuze leven had een geheel eigen karakter in Suriname gekregen, verschillend van dat in India. Er was een Hindoe-religie en -cultuur ontstaan met een Surinaams gezicht: rituelen werden op een eigen manier geïnterpreteerd en het op reinheid gebaseerd kastenstelsel kon zich niet handhaven, althans niet zoals in India. Twee hoofdstromingen zijn er te onderscheiden in het Surinaamse hindoeïsme: de *Sanatan Dharm*, de 'Eeuwige Dharma' die vast wil houden aan oude, traditionele normen en waarden, en de *Arya Samaj*, een hervormingsbeweging met forse kritiek op het kastenstelsel en oude rituelen.

In Nederland

Het Surinaamse hindoeïsme wijkt dus op essentiële punten af van het Indiase hindoeïsme. De migratie naar Nederland betekende eveneens een grote overgang in cultuur en religie. B.D. Sukhai somt een aantal problemen op waarmee Hindoes uit Suriname in Nederland te maken kregen. Er

waren al direct problemen rond huisvesting en arbeid. Het Nederlandse spreidingsbeleid moest 'getto-vorming' bij Surinamers verhinderen. Er waren relatief weinig kansen op de arbeidsmarkt. Velen kwamen in de WW, wat volgens Sukhai een morele dreun was voor hen die in Suriname altijd goed aan het werk geweest waren.

Een gevolg van deze materiële problemen, die tevens materiële achteruitgang impliceren, is het feit, dat vooral de jongere generatie het moeilijk heeft. Terecht te komen in een – naar Hollandse begrippen – achterbuurt, c.q. 'asociale' omgeving, maakt diepe en onuitwisbare indruk op degenen die het in Suriname goed hadden.⁶

Cultuur en religie

Maar ook cultureel en religieus krijgen Surinaamse Hindoes het redelijk zwaar te verduren. Een proces van 'Nederlandse inculturatie van de Surinaamse Hindoe religie' (Bhagwan-Dutt Sukhai)⁷ vindt plaats. De beleving van de religie wordt anders in de Nederlandse situatie. Een paar voorbeelden: over de opvoeding van kinderen leven hier duidelijk andere ideeën. De traditionele verhoudingen binnen het gezin, vooral het gezag dat de vader traditioneel in Suriname had, worden danig aangetast mede vanwege de mondigheid van de kinderen. 'Kinderen komen in opstand wanneer zij geen ruimte krijgen voor hun ideeën of lopen van huis weg. Vrouwen laten zich niet meer 'onderdrukken'. Echtscheidingen zijn dan ook aan de orde van de dag.'⁸ Volgens Van Amersfoort is het cultuurconflict kenmerkend voor de Surinaamse Hindoes in Nederland, 'die zowel hun tradities willen behouden en zichzelf willen blijven, als willen moderniseren en zich aanpassen bij de moderne eisen, zonder dat men daarbij tot een goede synthese weet te komen.'⁹

Gezagsverlies van de pandit

Ook de pandit (priester) lijdt aan gezagsverlies. Vooral jongeren in de leeftijd van 15 tot 25 jaar hebben vaak kritiek en laten zich negatief uit over de pandit. De doorsnee Hindoe-priester zou 'slecht zijn opgeleid, commercieel zijn ingesteld en geringe kennis hebben van de maatschappelijke processen die zich afspelen in een multi-etnische samenleving'.¹⁰ Werd in Suriname het huwelijk traditioneel door de pandit bekrachtigd, in Nederland gelden andere regels. Ook het samenwonen is geen ongewoon verschijnsel meer. Tempelbezoek (bezoek aan de mandir) vindt wel plaats, maar schijnt een minder grote betekenis te hebben dan in Suriname. De toch wel grote spreiding van Hindoes in Nederland en het feit dat er vaak

te weinig ruimte is voor allerlei festiviteiten zijn hier debet aan.

Bemoedigend

Toch zijn er redenen om niet al te somber gestemd te zijn over het integratieproces in cultureel en religieus opzicht. Er is redelijk voldoende ruimte om in Nederland invulling aan eigen normen en waarden te geven. Natuurlijk, dit kan vaak niet meer op de manier zoals in Suriname. Vooral jongeren 'herwaarderen' de eigen culturele traditie in de Nederlandse context en nemen nieuwe culturele waarden over. Soms is er sprake van herontdekking van de eigen traditie. Informatieve brochures van de Stichting Lalla Rookh (Utrecht) en de Studiegroep hindoeïsme (Den Haag), die o.m. bedoeld zijn om aan buitenstaanders duidelijk te maken wat Hindoestanen bezielt, geven ook aan de eigen groep inzicht in de traditie waarin zij staan.¹¹

Moeilijker ligt het bij de structurele kant van de integratie. Mungra stelt dat men vaak met vragen zit als: zullen onze kinderen straks een eerlijke kans krijgen op de arbeidsmarkt? Worden onze kinderen niet achtergesteld in het onderwijs? Zal de discriminatie niet toenemen?¹² Van overheidswege wordt er weliswaar aan gewerkt om de achterstand op de arbeidsmarkt (overheid en bedrijfsleven) bij groepen immigranten weg te werken, b.v. in het WRR-rapport Allochtonenbeleid, maar resultaten worden maar heel moeizaam bereikt.

2. Uitdaging voor de kerken

De aanwezigheid van Hindoes in Nederland vormt voor de Nederlandse samenleving in het algemeen en voor de kerken in het bijzonder een grote uitdaging. Hoewel Hindoes voor veel Nederlanders nog een tamelijk onbekende groep vormen, zijn zij vooral uit de grote steden niet meer weg te denken. Op scholen, in ziekenhuizen, in het leger, op de markt en elders kunnen Nederlanders in aanraking komen met hun Surinaamse medelanders. Nederland is een multi-cultureel land aan het worden, een kleurrijke samenleving. Of wij de uitdaging van een multi-culturele samenleving goed oppakken is echter de vraag. In theorie zijn we vaak bereid om mooie dingen over samenleving met verschillende culturen te zeggen, maar in de praktijk ligt dit vaak anders. Er bestaat een spanning tussen theorie en praktijk. Het is pijnlijk te constateren, zoals Gerrit Jan van der Kolm doet, dat juist de mensen die er het minst voor zijn toegerust, de mensen in oude volkswijken of met een sociaal-economisch zwakke positie, de lasten die het samenleven van verschillende culturen met elkaar met zich meebrengen

gen, te dragen krijgen.¹³ M.a.w. de lovende woorden over een multi-culturele samenleving worden vaak uitgesproken door de beter gesitueerden, mensen uit de middenklasse, die zelden echt in aanraking komen met minderheden in ons land. Hiermee is niet gezegd, dat Surinaamse Hindoes per definitie geen 'goede banen' zouden kunnen hebben, wel dat over het algemeen hun sociaal-economische positie vaak zwak en kwetsbaar is.

Echte samenleving

De spanning tussen theorie en praktijk mag ons echter niet beletten na te denken waar wij als samenleving naartoe willen. Het is niet te veel gezegd dat onze *gehele* samenleving geroepen is te werken aan het tot hun recht laten komen van mensen, ongeacht hun geslacht, cultuur, godsdienst of geaardheid. De beleidmakers en politici moeten hierop aangesproken worden. Wat is de rol van de kerken hierin? Wat zegt de aanwezigheid van Hindoes de kerken? Anton Wessels stelt in een artikel over 'De uitdagingen en de multiculturele samenleving aan kerken en onderwijs' dat kerken een specifieke bijdrage kunnen leveren aan het bereiken van een echte samenleving. Al zijn, nogmaals, de problemen – vooral van maatschappelijke en politieke aard – enorm. Wijzend op de sterk groeiende werkloosheid onder jongeren vooral uit culturele minderheden, inclusief de Surinamers, beschrijft hij een spotprent: het ene jongetje vraagt aan het andere: 'Als wat wil je later werkloos zijn?' Was nu juist niet het werk vinden en een nieuwe bestaan opbouwen de reden waarom velen naar Nederland gekomen waren? Kerken kunnen bijdragen aan zo'n leefbare, rechtvaardige en houdbare samenleving door 'de uitdaging van de multiculturele samenleving op te pakken en werkelijk oog en respect te hebben voor, ruimte te scheppen voor de andersgelovigen, Hindoes en moslims, ook in hun anders gelovig zijn.'¹⁴ Juist de kerken zouden moeten weten hoe om te gaan met immigranten, mensen vaak in achterstandssituaties. Juist de kerken zouden moeten leven van een visioen van een open, gastvrije samenleving waarin mensen werkelijk mens kunnen zijn. Omdat ze weet hebben of zouden moeten hebben van de God van Abraham en Sara en Zijn vele kinderen van allerlei ras, kleur, geslacht en geaardheid.¹⁵ En omdat ze weet hebben of zouden moeten hebben van Gods bewogenheid en passie voor de minsten onder ons. Heeft het volk van het verbond zelf ook niet in een achterstandssituatie geleefd, en wie heeft er toen naar zijn geroep gehoord?

Een praktijkvoorbeeld

Vaak komt het echter op individuen en (kleine) groepen in kerken en

christelijke geloofsgemeenschappen neer om een bijdrage te leveren aan het bereiken van een echte samenleving vanuit christelijke inspiratie. Ook al hebben kerken en de Raad van Kerken initiatieven ontplooid voor en impulsen gegeven tot maatschappelijke betrokkenheid, en hebben zij de plaatselijke gemeenten en parochies voortdurend opgeroepen om de ontmoeting te zoeken en aan te gaan met moslims en Hindoes, het lijkt vaak aan dovemansoren gezegd. Is dit een pijnlijk gebrek aan communicatie tussen de officiële organen van de kerken en het grondvlak? Lopen de plaatselijke kerken hun roeping mis? Toch kun je ook weer zeggen dat de uitdaging van de aanwezigheid van Hindoes helemaal niet opgepakt wordt. Een voorbeeld (en niet meer dan dat) is de al jaren bestaande oecumenische werkgroep Hindoes-christenen in Den Haag. De werkgroep bestaat uit een aantal pastores van protestantsen en katholieken huize en een aantal Hindoes, zowel sanatanis als aryasamajis. Doelstelling is het verschaffen van informatie om daardoor begrip te kweken voor de cultuur en religie van de in Nederland levende Hindoes. Uit de gesprekken komen regelmatig brochures voort: 'Dood en crematie bij Surinaamse Hindoes' (nr.1), 'Het huwelijk bij Surinaamse Hindoes' (nr.2) en 'Voeding en eetgewoonten bij Surinaamse Hindoes' (nr.3). Soms treedt de werkgroep naar buiten om het gesprek over met elkaar samenleven in Haagse buurten en op Haagse scholen op gang te brengen.

Misverstanden

Enige tijd ben ik lid geweest van deze werkgroep, in de tijd dat het project 'misverstanden' liep. De ervaring was dat allerlei misverstanden over elkaar en elkaars cultuur en religie bleken te berusten op vooroordelen, die aan het geloofsgoed en de intenties van de ander geen recht deden. Enkele gespreksonderwerpen waren: de vraag of het hindoeïsme een polytheïstische godsdienst was, welke misverstanden er waren m.b.t. het kastenstelsel, en de positie van de vrouw in het hindoeïsme. Treffend wordt in de inleiding van de uit de gesprekken voortgekomen brochure gezegd:

Als men van mening is dat godsdienst alleen maar een reden tot misverstand en vijandschap tussen mensen geeft, dan kan als tegenargument worden gewezen op de ervaringen van deelnemers aan de gevoerde gesprekken: ondanks alle tegenstellingen is er door de gesprekken een wederzijdse genegenheid gegroeid die ons in staat stelt met andere ogen naar elkaar te kijken. Een genegenheid die we als een waardevol geschenk ervaren in ons tasten en zoeken naar de 'Waarheid'.¹⁶

Houding

F.N.M. Nijssen, emeritus diaconaal predikant, was jarenlang de voorzitter van de werkgroep. In een behartenswaardig artikel gaat hij uitvoerig in op de houding die christenen zouden moeten aannemen tegenover de Hindoes uit Suriname. Het eerste dat hij noemt is bescheidenheid. T.a.v. Hindoes (en moslims) zullen christenen hun superioriteitsbesef en de daarmee verwante machtsaanspraken af moeten leggen. Kritisch schrijft hij:

Surinaamse Hindoes hebben ons Nederlanders leren kennen als koloniale machthebbers, economische winstmakers en culturele patroonopleggers. Zij zijn hier, omdat wij daar eerst waren! En wij hebben met onze macht nooit echt geprobeerd van Suriname een volwaardig multi-cultureel land te maken. Wel hebben wij ons best gedaan van creolen, Javanen en ook Hindoestanen een soort Nederlanders te maken en deze mensen van hun cultuur te vervreemden. Dat heeft de Hindoe niet in dank aanvaard.¹⁷

Verder noemt hij solidariteit van christenen met Surinaamse Hindoes, die vaak in knelsituaties zitten. Het is de taak van de christelijke gemeente om hen te steunen in het hervinden van hun identiteit en zich samen met hen te verzetten tegen discriminatie. Christenen moeten ook de bereidheid kunnen opbrengen om te luisteren naar de (geloofs)ervaringen van Hindoes. 'Wie gelooft dat God altijd de god van alle mensen is geweest mag niet bij voorbaat uitsluiten dat God ons in de aanhangers van andere godsdiensten en in hun religieuze ervaringen en ethische opvattingen iets of misschien wel heel wat wil uitleggen.'¹⁸ Als aandachtspunten bij het luisteren noemt Nijssen het besef voor het goddelijke, de ruimte voor verscheidenheid, het gevoel voor ritueel en het inspelen op verandering.

Ontmoeting

Pas als wij ons bescheiden opstellen, zoeken naar vormen van solidariteit en de bereidheid hebben om werkelijk te leren van de ander, pas dan is er ruimte voor een echte ontmoeting met elkaar. In het gesprek, de dialoog, met elkaar zijn er mogelijkheden om elkaar te leren kennen en kan het ook komen tot een wederzijds getuigenis. Nijssen verwoordt het zo:

Misschien worden wij in de ontmoeting met de ander juist bevestigd in de kern van ons geloof. Misschien gaan verwaarloosde elementen in de eigen traditie opnieuw tot leven komen. Misschien ontstaat er een verrijking doordat de ander aanvult wat bij ons ont-

breekt en wat toch past bij het geloof in Jezus Messias. Misschien komen wij voor vragen te staan, waar we niet meteen een antwoord op hebben. De ontmoeting met andersgelovigen is een riskant gebeuren. Het is een risico dat wij ter wille van de waarheid, de gerechtigheid en de liefde moeten wagen.¹⁹

3. Theologische heroriëntatie

Ik ben dit artikel begonnen met een situatieschets van de Surinaamse Hindoes in Nederland. Wat zijn hun achtergronden? Hoe maken zij het in Nederland? Hoe verloopt het integratieproces tussen Surinaamse Hindoes en overige Nederlanders? Vervolgens ben ik ingegaan op de uitdaging die de aanwezigheid van Hindoes vormt voor de Nederlandse samenleving en meer in het bijzonder de kerken in Nederland. Hoe kunnen wij met elkaar een goede samenleving opbouwen, waarin ieder tot zijn of haar recht komt? Welke specifieke bijdrage kunnen kerken daaraan leveren?

Welke houding past ons in het zoeken naar ontmoeting met Hindoes? De vraag die nu naar voren komt is: hoe ziet de theologische reflectie op de ontmoeting met Hindoes er uit? Welke theologische visie op het hindoeïsme kan helpen bij de bezinning op die ontmoeting?

Theologische modellen

In kerkelijk en theologisch Nederland bestaan er verschillende visies op andersgelovigen en hun godsdiensten. Er wordt wel een indeling gemaakt in drie hoofdstromingen: een christocentrisch exclusieve benadering (Jezus Christus als de enige weg tot behoud), een christocentrisch inclusieve benadering (er zijn verschillende wegen tot behoud, maar de norm is gegeven in Jezus Christus) en een theocentrisch of pluralistische benadering (er zijn vele wegen waardoor mensen tot bevrijding, inzicht en behoud kunnen komen). Of, anders geformuleerd: oproep tot bekering, uitnodiging tot dialoog, samen als pelgrims naar het Rijk Gods.²⁰

Natuurlijk zijn dit slechts typeringen, die niet te absoluut gezien moeten worden. Maar ze helpen wel om duidelijk te krijgen welke hoofdposities er in de theologie van de godsdiensten ingenomen worden. Jan van Lin wijst op de grote verdeeldheid onder christenen in Nederland t.a.v. deze posities en pleit er terecht voor om de intern-christelijke discussie over de theologie van de godsdiensten open te houden. Niemand is gebaat bij verketting van elkaars standpunten. Bereidheid om te luisteren en dialoog zijn ook belangrijke waarden binnen de christelijke gemeenschap. Maar dan moet er ook de ruimte zijn om experimenteel bezig te zijn in een theo-

logie van de godsdiensten. Laten we niet te benauwd zijn om nieuwe paden te betreden. 'Vastgeroeste standpunten, onwrikbare opvattingen, en vaststaande grenzen van toelaatbaarheid, dienen opnieuw op hun theologische houdbaarheid bekeken te worden.'²¹ Theologie, en zeker een theologie van de godsdiensten moet telkens herdacht kunnen worden.

Perspectieven

Enkele gezichtspunten lijken mijzelf belangrijk in de theologische reflectie op de ontmoeting met andersgelovigen, in dit geval met Hindoes. Daarbij zou ik ook nadrukkelijk willen wijzen op ervaringen en reflecties in de oecumene, m.n. in India. Er is hier geen ruimte dit nader uit te werken, maar ik wil het wel noemen als referentiepunt van mijn eigen benadering.²² Allereerst zou ik de ervaring van God als mysterie willen beklemtonen. Het Mysterie van God is te groot om te kunnen vatten en bevatten: het zicht op het goddelijk Mysterie kan niet en mag niet het exclusieve bezit zijn van één religie, één religieuze groepering. De christelijke belijdenis dat God de Schepper is van hemel en aarde, en van alle mensen ongeacht ras, kleur, geslacht en godsdienst, houdt ook in, of sluit in ieder geval zeker niet uit, dat God werkt door mensen en hun religies. Dat er buiten de kerk of buiten het christendom geen heil te vinden is lijkt mij net zo onzinnig als te beweren dat er buiten het Nederlands geen andere taal is.

Geest

Steeds vaker, en ik denk terecht, wordt de scheppende en vernieuwende activiteit van de Geest, als de Geest van God, in de wereld en in de levensgeschiedenissen van mensen, ook van andersgelovigen, genoemd. De Geest waait waarheen Hij wil, en gaat ongekende wegen en ongebaande paden. De erkenning dat de Geest van God de gehele schepping doortrekt opent nieuwe mogelijkheden voor de ontmoeting met andersgelovigen en andersdenkenden.

Christus

Jezus Christus is beslissend voor de levens- en geloofswijze van mensen die zich noemen naar Zijn naam. Maar de dogmatische en starre uitspraken over de absolute uniciteit van Christus dienen gerelativeerd te worden. Zijn bijzondere relatie met God heeft voor velen wegen geopend naar een bevrijdende beleving van Waarheid. Dat is reden tot vreugde en kan met anderen gedeeld worden. Het is echter geen reden tot een agressieve geloofsverkondiging die inbreuk maakt op culturen en geloofstradi-

ties. Wie Christus centraal stelt, stelt God centraal. Voor christenen is er geen andere weg. Of het Gods bedoeling is dat christenen van Christus een kolonialistisch struikelblok maken of hebben gemaakt, is maar zeer de vraag.

Zoektocht naar menselijkheid

Misschien is een belangrijk criterium voor de authenticiteit van een geloof wel de vraag wat zij bijdraagt aan de kwaliteit van leven, van het menszijn. Eén van de lessen die Jan van Lin van Indiase theologen geleerd heeft, en ik sluit mij bij hem aan, is dat de dialoog tussen christenen en Hindoes een totaalgebeuren is. De ontmoeting heeft niet alleen op de leer betrekking, maar ook en vooral op het leven. 'Waar christenen en Hindoes samenwerken om verzet aan te tekenen tegen onrecht, armoede en uitbuiting, ook daar en met name daar gebeurt interreligieuze dialoog, op het niveau van de orthopraxis. Daar zal blijken wat de unieke en beslissende betekenis is van ieders geloofsovertuiging. Dat is de plaats waar christenen en Hindoes over en weer getuigenis zullen kunnen geven van de hoop die in hen leeft.'²³

1 Corstiaan v.d. Burg, 'Een stukje koloniale geschiedenis', in: *Wereldgodsdiensten in Nederland. Christenen in gesprek met moslims, Hindoes en boeddhisten*, Amersfoort/Voorburg 1991, p. 67.

2 J.M.M. van Amersfoort, *Immigratie en minderheidsvorming: een analyse van de Nederlandse situatie 1945-1973*, Alphen aan de Rijn 1974, p. 15.

3 G. Mungra, *Hindoestaanse gezinnen in Nederland*, Dissertatie, Leiden 1990, p. 242. Vgl. ook F. Budike en B. Mungra, *Creolen en Hindoestanen*, Houten 1986.

4 Vgl. *Van immigrant tot emigrant; 110 jaar Hindoestaanse immigratie*, Utrecht 1983.

5 C. v.d. Berg, 'Surinaams hindoeïsme in Nederland: een kwestie van benadering', in: *Ontmoeting van Hindoes en christenen: grensverleggende verkenningen*, Hilversum 1990, p. 14.

6 B.D. Sukhai, 'Hindoe-zijn in Nederland: mogelijkheden en moeilijkheden', in: *Wereldgodsdiensten in Nederland*, a.w., p. 112.

7 Bhagwan-Dutt Sukhai, 'Hindoeïsme', in: *Handboek godsdienst in Nederland*, H. Schaffer, red., Amersfoort 1992, p. 93.

8 Bhagwan-Dutt Sukhai, a.w., p. 96.

9 Van Amersfoort, a.w., p. 133.

10 G. Mungra, a.w., p. 90.

11 *Hindoes in uw omgeving; een cultuurgroep in uw straat*, Utrecht 1982; *Huwelijk, geboorte en overlijden bij Hindoes*, Utrecht 1986; *De Sankara's*, Den Haag 1986. Vgl. ook *Hindoeïsme binnen ieders bereik*, Den Haag 1989 van de Studiegroep Hindoeïsme.

12 Mungra, a.w., p. 308.

13 G.L. van der Kolm, 'Eigenlijk geloof ik niets'. *Theologie in de praktijk van fabriek en volkswijk*, Kampen 1991, p. 112.

14 A. Wessels, 'De uitdagingen van de multiculturele samenleving aan kerken en onderwijs', in: *Ontmoetingen in het onderwijs; onderwijs en vormingswerk in een multiculturele en multireligieuze samenleving*, J.H. Gerritsen en W.E. Westerman, red., Kampen 1990, p. 21-22.

15 Vgl. A. Wessels, a.w., p. 23.

16 *Misverstanden in de ontmoeting tussen Hindoes en christenen*, Werkgroep hindoeïsme, Den Haag 1991, p. 3. Vgl. ook J. Buikema, 'Kunnen christenen wel werkelijk tolerant zijn', *Wereld en zending* 1990/4, pp. 326-330.

17 F.N.M. Nijssen, 'Omgaan met Hindoes', *Wereldgodsdiensten in Nederland*, p. 118.

18 Nijssen, a.w., p. 120.

19 Nijssen, a.w., p. 123.

20 Vgl. o.a. J. van Lin, 'Christenen en

Hindoes. Naar een heroriëntatie in de theologische bezinning', in: *Ontmoeting van Hindoes en christenen*, pp. 134-150; J. van Lin, 'Christenen en andersgelovigen – praktijk van de ontmoeting', in: *Jezus Christus en andersgelovigen in Nederland. Tussen praktijk en theologie in school en plaatselijke kerk*, Kampen 1988, pp. 17-22; J. van Lin en D.C. Mulder, 'Op elkaars weg geplaatst', in: *Wereldgodsdiensten in Nederland*, pp. 58-64; J. van Lin, 'Modellen voor een theologie van de godsdiensten', in *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en contexten van het wereldchristendom*, F.J. Verstraelen, red., Kampen 1988, pp. 186-202.

21 J. van Lin, 'Christenen en Hindoes. Naar een heroriëntatie in de theologische bezinning', pp. 151-152.

22 Vgl. Eeuwout Klootwijk, *Commitment and openness; the interreligious dialogue and theology of religions in the work of Stanley J. Samartha*, Zoetermeer 1992.

23 J. van Lin, 'Christenen en Hindoes. Naar een heroriëntatie in de theologische bezinning', p. 154.

Dr. Eeuwout Klootwijk is arbeidspastor, verbonden aan DISK-Nijmegen. Hij heeft theologie in Utrecht gestudeerd (hoofdvak missiologie) en heeft vervolgens een aanstelling als onderzoeker in opleiding bij NWO/STEGON gekregen. Vorig jaar is hij gepromoveerd op de interreligieuze dialoog en theologie van de godsdiensten bij Stanley J. Samartha.

Gé Spielman

Moslims in Nederland: de missionaire praktijk

De aanwezigheid van 500 000 moslims in ons land vraagt van ons de komende jaren missionair helderheid ten aanzien van het begrip dialoog en nadenken over het verwoorden van de eigen identiteit; bereidheid tot ontmoeting gewoon in de wijk en in verband met de problemen van nationalisme tot het besef dat 'de moslim' in Nederland niet bestaat.

De aanwezigheid van (inmiddels bijna 500.000) moslims in Nederland is sinds het begin van de jaren '70 een permanent item op de missionaire agenda. Daarvan getuigen ondermeer de vele artikelen die *Wereld en Zending* de afgelopen jaren aan dit onderwerp wijdde.

Zelf word ik door mijn werk ten behoeve van de relatieopbouw tussen moslims en christenen, en dat vanuit een kerk, voortdurend geconfronteerd met de vraag, wat de richting en inhoud van het christelijk getuigenis ten overstaan van moslims zou kunnen zijn in de praktijk van de gegeven situatie.

Daarom zal ik in het volgende stuk proberen aan te geven, wat volgens mij de komende jaren belangrijke vragen zullen zijn, die uit de praktijk voortkomen. Hopelijk lukt het, een verbinding tussen theorie en praktijk tot stand te brengen.

Ik som een aantal vraag-gebieden op en probeer telkens mijn ideeën over de richting waarin de oplossing gezocht moet worden, kort te schetsen.

1. Dialoog?

In de Nederlandse praktijk is de scheidslijn tussen fans van dialoog en die van bekering minder belangrijk dan de scheidslijn tussen christenen die

moslims wel en die ze niet willen ontmoeten.

Toch is in de afgelopen jaren door missiologen en anderen veel energie gestoken in de bespreking van de vraag: dialoog of getuigenis? De discussie hierover leidt tot binnenkerkelijke polemieken, die de zaken niet altijd verhelderen.

Woorden als 'dialoog', 'zending' en 'bekering' krijgen zo in binnenkerkelijke kring een bepaalde lading, die geen recht doet aan de complexe werkelijkheid.

Vanuit de praktijk van de ontmoeting met moslims bekeken komt deze vraagstelling en de manier waarop antwoorden gezocht worden, soms wat kunstmatig op me over.

Ik kan me vinden in de opmerking van D. Bosch¹, die verschillende modellen van *theologia religionum* bespreekt en dan concludeert: '(...) They are all too neat. They all work out too well. In the end everything – and everyone! – is accounted for. There are no loose ends, no room left for surprises and unsolved puzzles. Even before the dialogue begins, all the crucial issues have been settled.'

Daarom ben ik blij met het Vaticaanse document 'dialogue and mission' en het rapport van de wereldzendingconferentie in San Antonio. In beide documenten wordt m.i. gepoogd duidelijk te maken, dat zowel 'witness' als 'dialogue' horen bij de roeping van christenen vandaag.

Een inter-christelijk dialoogmodel, waarin recht wordt gedaan aan de pluriformiteit van denken binnen onze eigen kerken is dringend gewenst. Vanuit de sectie Interreligieuze Ontmoeting en de stichting Evangelie en Moslims is al een aantal jaren een gesprek gaande tussen meer 'evangelicale' en 'oecumenicale' christenen over de vragen rond dialoog en getuigenis. Maar er zijn meer van dergelijke ontmoetingsplaatsen nodig.

2. Ontmoeting?

Moslims en christenen ontmoeten elkaar zelden spontaan.

In delen van Nederland waar veel bloeiend kerkelijk leven is, bijvoorbeeld in bepaalde streken op het platteland, wonen maar weinig moslims.

In de wijken waar veel moslims wonen, wonen vaak weinig overtuigde christenen (meer). Vaak is er maar een handjevol actieve gemeenteleden overgebleven. Als dan in zo'n wijk een paar kerkmensen, soms gestimuleerd door hun pastor of predikant, probeert contact te leggen met de moslimgemeenschap, stuit dat op verzet bij een groot deel van hun kerkelijke achterban: waarom moet er gepraat worden met hen, die de wijk de laatste jaren juist zo onherkenbaar veranderd hebben?

Veel moslims staan in een dergelijke situatie ook wat vreemd tegenover

het aanbod, een groep christenen uit de wijk te ontmoeten. Ze kunnen het contact niet plaatsen, en hebben bovendien vaak andere prioriteiten. Nog steeds heerst er wantrouwen bij veel moslims over de (werkelijke) bedoelingen van christenen die contact zoeken. De laatste jaren groeit overigens de bereidheid van imams en moskeebesturen om contacten te leggen met kerken uit hun eigen buurt.

De 'dialogue de vie', de ontmoeting in de alledaagse werkelijkheid, is voor moslims en christenen in Nederland geen vanzelfsprekendheid.

Dat geldt ook voor een meer bovenwijks georganiseerde soort ontmoeting. In de contacten met moslims blijkt weer, dat veel van onze kerken (niet alle!) vooral een middle-class publiek trekken, iets wat bepaald niet gezegd kan worden van moskeeën. Veel van de communicatieproblemen tussen moslims en christenen hangen niet alleen samen met de verschillen in taal en cultuur, maar hebben ook een component van klasse-verschil. Wie probeert, vanuit kerk en moskee contacten met de ander te leggen doet er goed aan, met dat gegeven rekening te houden. De meeste christenen hebben betere banen, betere huizen, betere kansen in het onderwijs, meer politieke invloed en meer bekwame leiders dan de meeste moslims.

Hoe moet men nu met een dergelijke gegeven praktijksituatie omspringen? Wat zou hier het christelijk getuigenis moeten zijn? Een missionaire gemeente is in de eerste plaats alert en actief in de eigen leefomgeving. Om buurten als de boven geschetste leefbaar te houden, is het van groot belang om plekken te scheppen waar buurtbewoners elkaar kunnen ontmoeten. Ik denk daarom, dat een ontmoeting tussen christenen en moslims, bijvoorbeeld via moskee en kerk, moet worden gestimuleerd. Wie zo'n ontmoeting organiseert moet zich wél bewust zijn van alle voetangels en klemmen die daarbij komen kijken, wil hij of zij niet vervroegd teleurgesteld afhaken.

Ik denk ook, dat plaatselijke gemeenten met elkaar in gesprek dienen te gaan, en elkaar ook op dit terrein bemoedigen en ondersteunen. Zo zijn er een aantal kerkelijke gemeenten om Utrecht heen, die de interkerkelijke Utrechtse stichting 'Kerken en Buitenlanders', die wijkcontacten probeert op te bouwen, ondersteunt met geld, en soms ook met vrijwilligers.

3. Nationalisme

In het nieuwe Europa blijkt het oude nationalisme springlevend te zijn. In de Balkan heeft dat geleid tot een burgeroorlog, waarbij de etnische afkomst van mensen gedeeltelijk afgewogen wordt aan hun godsdienstige

overtuiging. Kroatische katholieken tegen orthodoxe Serviërs tegen moslimse Bosniërs. Dergelijke scheidslijnen gaan eeuwen terug. De Serviërs zijn gedeeltelijk daarom zo bang voor de moslims, omdat hun geschiedenisboekjes uitvoerig en nogal gekleurd berichten over de vroegere wreedheden van de Turkse overheersers.

Voor ons in Nederland lijkt Servië ver weg. Maar ook hier kijken Nederlanders minder blanco en onbevagen naar moslims dan een paar jaar terug.

In het Nederlandse politieke debat over multiculturaliteit wordt vaak 'de' islam aangehaald als contrastbeeld van de Nederlandse samenleving. Soms wordt als tegenhanger daartegen de christelijke eigenheid sterk benadrukt.

De verleiding voor sommige christenen om in deze situatie het christendom als de 'nationale' godsdienst van Europa te propageren is groot, maar dient mijns inziens weerstaan te worden: het christendom is in wezen geen stammengodsdienst en moet er niet naar streven, het te worden.

Veel Nederlanders voelen zich bedreigd door de moslims. Ik kom mensen tegen die bang zijn, dat Nederland in de toekomst een islamitische staat zal worden.

Daarbij krijgt men de indruk, dat 'de moslims' een bestaande etnische groep zijn. Men is zich er vaak nauwelijks van bewust, dat er intern geen samenhang bestaat tussen stads-Marokkanen, Koerden, Berbers, Surinamers en Turken uit de Zwarte Zee-regio. Er ontstaat in Nederland als het ware een nieuwe etnische groep: 'de moslims'. Exact hetzelfde mechanisme wordt in andere streken van de wereld gehanteerd.

In moslimlanden, waar ze een minderheid vormen, worden de christenen net zo hard gestereotypeerd, door hun religie gedefinieerd als een etnische groep, en daarbij dan ook nog als een Fremdkörper, dat zich heeft aan te passen aan de meerderheidscultuur.

Over dit samengaan van religie en etniciteit zouden christenen en moslims elkaar kritisch moeten bevragen.

Juist op dit terrein kunnen christenen en moslims in het Midden-Oosten en Europa van elkaar leren.

Hoe? Ik denk b.v. aan een serie georganiseerde ontmoetingen (waaraan wijde publiciteit gegeven wordt) over vragen als: 'Wat is de verhouding tussen etniciteit en religie?' 'Hoe kunnen we elkaars geschiedenisboeken helpen schrijven?' 'Welk model van staat/samenleving kunnen we ontwerpen, waarin aan pluriformiteit recht wordt gedaan zonder dat dat leidt tot een 'nihilistisch' secularisme?'

4. Secularisatie

Voor veel moslims in Nederland is het wennen, dat ze in een gesecculariseerde samenleving wonen. Ze hebben de neiging als religieuze minderheid hun eigenheid te benadrukken en zich terzijde van de samenleving op te stellen. Een ander effect van het leven temidden van niet-gelovigen is, dat ze veel meer dan vroeger behoefte hebben aan antwoorden op waaromvragen: 'Waarom moeten vrouwen een hoofddoek op? Waarom bid je?' Het effect van de secularisatie is, dat moslims in de verdediging moeten, naar binnen en naar buiten. Voor christenen, die met moslims in gesprek willen, een belemmering. Soortgelijke reacties zijn overigens ook bij christenen merkbaar.

Ook veel christenen weten niet zo snel antwoord op indringende vragen over het geloof die moslims hun soms stellen (en dan bedoel ik niet alleen apologetische vragen). De Duitse kerken hebben, nadat ze een serie folders over de islam hadden uitgegeven t.b.v. het gesprek met moslims, voor datzelfde gesprek nu een serie gepubliceerd over het christendom. Deze folderserie wordt toenemend ook voor binnen-christelijke catechese gebruikt. Vaak weten christenen zelf ook niet zo goed meer, wat hun geloof inhoudt. Er heerst daarnaast soms een verlegenheid om de christelijke eigenheid in het contact met moslims te benoemen.

In een dergelijke situatie is het nodig, dat er in het kerkelijke toerustingswerk nagedacht wordt over de vragen en bevindingen die voortkomen uit de ontmoeting met moslims. Niet alleen over de bezinningsvragen, ook over de weetvragen.

Mondiaal

Christenen kunnen in de opbouw van hun contacten met moslims hier veel leren van christenen elders. Een groep christenen uit Sulawesi, die onlangs Den Haag bezocht, was het opgevallen, dat de contacten met moslims hier in Nederland gekleurd werden door de grote sociale verschillen tussen christenen en moslims, verschillen die men in Sulawesi niet zo kende. Christenen uit landen met een moslimmeerderheid kunnen ons er anderzijds ook voor behoeden, 'de' moslim te idealiseren.

Wat elders in de wereld gebeurt heeft een uitstraling naar de verhoudingen tussen moslims en christenen in Nederland.

De vervolging van christenen elders, de groei van islamitische stromingen die onverdraagzaamheid prediken, maar ook de ervaringen van moslims in hun herkomstlanden van oneigenlijke vormen van christelijke zending en

missie hebben hun weerslag.

Maar het kan ook andersom gezegd worden: de goede contacten met moslims hier leidden in december bijvoorbeeld tot een gezamenlijk protest van de Raad van Kerken en de Islamitische Raad Nederland tegen schendingen van het recht op godsdienstvrijheid in Saoedi-Arabië. In West-Europa is een relatieve vrijheid van uitwisseling mogelijk tussen moslims en christenen.

Juist daarom is het opbouwen van goede verhoudingen met moslims hier ook mondiaal van belang. Als die er zijn, kunnen christenen in Nederland zaken als mensenrechten en de beeldvorming m.b.t. christenen in islamitische theologische opleidingen elders op de agenda zetten. Aan de andere kant hebben moslims soms indringende vragen te stellen over de manier, waarop godsdienst (in hun ogen) in de seculiere Europese context in de hoek gedrukt worden.

Tenslotte

Op een ontmoetingsbijeenkomst van de Europese Raad van Kerken en de Europese Bisschoppenconferentie (Birmingham 1991) werd ervoor gepleit, binnen alle vakken van de theologische opleiding aandacht te besteden aan de vragen, die voortkomen uit de interreligieuze context waarin alle kerken vandaag de dag leven. Niet alleen bij missiologie en godsdienstwetenschap zouden andere godsdiensten ter sprake moeten komen, maar ook bij b.v. ethiek en kerkgeschiedenis. Theologie wordt voortaan bedreven terwijl de andersgelovige over onze christelijke schouders meeleest en meedenkt. Theologen als Küng en Moltmann proberen in hun ontwerpen aan deze situatie recht te doen.

1 David J. Bosch: Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission. Orbis book, Maryknoll 1991.

Drs. G. Speelman studeerde theologie aan de VU. Ze is sinds 1984 predikante voor de relatie moslims-christenen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk.

Pieter Holtrop

Waarmee houdt de missiologie zich bezig?

Het gaat in de missiologie om een volop wetenschappelijk theologisch vak, niet om een missionaire reflectie. Dat zulks het resultaat kan zijn van een missiologische studie is een andere zaak.

De vragen van de missiologie liggen niet zozeer in de 'hierginds' problematiek, maar in de 'beweeglijkheid' van het christendom, waarin het evangelie in het spannend heen en weer tussen tekst en context, de gelovigen telkens weer voor nieuwe verrassingen stelt en om een nieuwe uitdrukking vraagt.

De redactie legde mij de volgende vraag voor: 'Houdt de missionaire reflectie aan de theologische universiteiten van de Nederlanden zich bezig met de (wezenlijke) problemen, die bovenstaande artikelen van ginds en van hier aandragen, of is het l'art pour l'art om zich wetenschappelijk te bewijzen tegenover Smit-Oberman en de leiding van de universiteiten?' en zij voegt er nog een vraag aan toe: 'Is de missionaire reflectie misschien nog te veel op ginds en te weinig op hier gericht?'

Men moet een vaardig vertaler zijn om deze vraag voor een missioloog verstaanbaar te maken. Omdat de kunst (l'art) van vertalen en vertolken echter hoog op de agenda van de academische missiologie staat, wil ik toch een poging wagen de hierboven gegeven vraag te vertalen. Of het echter geheel volgens de regels van de kunst gebeurt valt te betwijfelen. Zo ontbreekt mij de noodzakelijke kennis van de context van de vraagstellers en is mij ook het 'taalveld' waarin deze vraag gesteld wordt onbekend. Gaat het om een verandering of een vernieuwing van de missiologie, wil men de missiologie als vakwetenschap bevrijden uit een vooronderstelde academische omklemming, of meent men dat de missiologie eenzijdig bezig is met 'ginds'? Men moet er maar naar raden en vervolgens op gegist bestek een

richting voor een antwoord inslaan. Nu is ook dat de missiologie niet vreemd, zij heeft immers in haar voorraadschuur talloze voorbeelden uit de 'missionaire praktijk' waarin antwoorden gegeven worden op niet gestelde vragen, of op vragen die op iets anders betrekking hadden dan waarop het antwoord zich richtte. Diezelfde missionaire praktijk – en de Bijbel, getuige het verhaal van de 'doelloze schutter met de immens grote gevolgen' uit 1 Koningen 22,34 – leert dat deze werkwijze desondanks soms tot iets leidt. Waarmee ik maar zeggen wil dat ik in mijn beantwoording van de mij gestelde vraag eigenlijk niet goed weet wat er van mij verwacht wordt.

Deze inleidende manoeuvre was nodig om de lezer rijp te maken voor de gedachte dat het in de missiologie wel eens om iets anders zou kunnen gaan dan om 'missionaire reflectie', althans wanneer dat woord betekent dat de missioloog het als zijn of haar taak beschouwt zich te bezinnen op de missionaire praktijk van de kerk. Er is een tijd geweest dat zulks inderdaad het geval was. Een eeuw geleden was missiologie de wetenschap van en voor de zendeling.¹ Dat is thans niet meer het geval, althans niet in uitsluitende zin. In de definitie die Verkuyl geeft van de missiologie komt dat wat met 'missionaire reflectie' bedoeld zal zijn pas op de laatste plaats. Eerst komt in Verkuyls definitie de bezinning op de *Missio Dei* en de *missio hominum* en daarna pas noemt hij de taak 'in elke tijdssituatie wetenschappelijk-kritisch rekening en verantwoording af te leggen omtrent de vooronderstellingen, motieven, structuren, methoden en relatiepatronen en het beleid der kerken bij de vervulling van de [zendings]opdracht'.² Zou de missiologie het laten bij een theorie bij de – missionaire – praktijk, dan zou men terecht de vraag kunnen stellen wat het belang daarvan zou zijn voor de theologie. Het gaat echter in de missiologie om een volop wetenschappelijk-theologisch vak, niet om een missionaire reflectie. Dat zulks het resultaat kan zijn van een missiologische studie is een andere zaak.

Het lijkt mij voorts niet overdreven te stellen dat de handhaving van het wetenschappelijk-theologisch karakter van de missiologie precies is wat de commissie Smit-Oberman beoogde, ook al stelt de redactie de bedoelingen van de commissie in een niet al te vriendelijk daglicht. En van terzijde zou ik willen opmerken dat 'l'art pour l'art', ook al werd dat wat ermee bedoeld werd in bepaalde kringen in de afgelopen decennia als een doodzonde beschouwd, toe is aan een nieuwe, gunstiger beoordeling. Misschien is het wel het enige tegengif tegen bepaalde opvattingen van de 'ondernemende universiteit'.

Hoe het zij, ik vertaal de vraag van de redactie als een vraag naar de inhoud van de missiologie – wat is het waarop zij zich richt – en als een verzoek om op grond daarvan commentaar te geven op datgene wat in dit thema-

nummer naar voren is gebracht. Eerst dus iets over de inhoud van de missiologie en vervolgens enkele opmerkingen betreffende de inhoud van dit themanummer.

Het object van de missiologie

Wat betreft de inhoud van de missiologie hoef ik niet voor mijzelf te spreken maar kan ik mij aansluiten bij wat de redactie van de *Oecumenische Inleiding in de Missiologie* dienaangaande formuleerde en wat vervolgens door een grote groep protestantse en katholieke missiologen werd uitgewerkt. De definitie luidt aldus: 'Vanuit een geloofsinteresse in de betrokkenheid van de wereld op het koninkrijk van God bestudeert de missiologie de beweeglijkheid van het christendom te midden van culturen, godsdiensten, sociaal-economische systemen en politieke instituties. Concentratie op de problematiek van de communicatie van het evangelie aan mensen uit 'alle volkeren' is daarin even belangrijk als het kritisch doordenken van de theologische begrippen waarmee de geloofsinteresse levend wordt gehouden. Gezien de situatie van het wereldchristendom is een oecumenische beoefening van het vak onvermijdelijk en noodzakelijk.'³

Het object van de missiologie in deze definitie is de 'beweeglijkheid van het christendom'. Dat is een opvallende formulering. Het wijst erop dat de hedendaagse missiologie grote theologische betekenis toekent aan de contextualiteit van het christelijk geloof, of anders gezegd, aan het heen- en-weer tussen christelijk geloof en de politieke, sociale, culturele en godsdienstige situatie waarin mensen zich bevinden, en – om zo te zeggen – aan het steeds nieuwe gesprek dat het Evangelie aanknoopt met mensen, waardoor telkens andere geloofsexpressies ontstaan en noodzakelijkerwijze ontstaan. De missiologie heeft daarbij het oog op de intercontinentale verhoudingen en op die welke in één werelddeel of binnen één samenleving voorkomen.

Met deze keuze voor de pluraliteit van geloofsexpressies en voor de veranderingsprocessen in de 'ontmoeting' tussen geloof en de verschillende contexten brengt de missiologie tot uitdrukking dat zij definitief afscheid heeft genomen van een beschouwing waarin zending opgevat werd als een beweging van het Westen (Noorden) naar het Zuiden en waarin het ontstaan van christelijk geloof buiten Europa als een voortzetting werd gezien van het noord-atlantische of latijnse geloof. Het betekent dat de missiologie aandacht besteedt aan de eigen gestalte van het christelijk geloof in een – oneindig – gevarieerde context. Het ligt dan ook voor de hand dat de definitie spreekt van de *noodzaak* van een oecumenische beoefening van het vak.

Hoezeer de contextualiteit binnen de missiologie theologische betekenis heeft (gekregen), of anders gezegd, hoezeer de 'wereld' een eigen theologische locus is geworden blijkt uit de definitie die de Duitse theoloog Waldenfels geeft van de missiologie. Hij omschrijft het vak als 'jene theologische Disziplin, in der die Welt als ganze geographisch und ideell in ihrer Pluralität von sozio-ökonomischen, anthropologisch-kulturellen und religiös-weltanschaulichen Bedingtheiten ebenso thematisiert wird wie die in der Weltkirche greifbare Vielfalt der Verwirklichung des christlichen Selbstbewusstseins und in der gerade dadurch die Dialogfähigkeit des Christentums mit der Welt ebenso wiedergewonnen, bzw. gewonnen wird wie die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwartsetzung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen'.⁴ Het is wel heel erg Duits geformuleerd, maar duidelijk wordt hoezeer contextualiteit theologisch-missiologische betekenis krijgt: wereld, kerk en het op ontmoeting aangelegd karakter van de kerk, naast haar wezenlijke opdracht tot communicatie (verkondiging en presentstellen) van (mooi woord) de weg van Christus.

Over de betekenis van de contextualiteit en de gevolgen van dit inzicht voor de theologie en de theologiebeoefening zal de missiologie voorlopig niet uitgedacht zijn. De vragen van de inculturatie, van de bezinning op de wijze waarop het Evangelie een verband aangaat met een bepaalde context en wat dat voor Evangelie, voor het verstaan en ons verstaan van het Evangelie en voor een bepaalde context betekent zullen voorlopig op de agenda van de missiologie staan, evenals het, voor de bezinning noodzakelijk gesprek tussen gelovigen en alle werelddelen en contexten over het Evangelie, dat nog maar nauwelijks op gang gekomen is. Het valt dan ook te begrijpen dat er missiologen zijn die hun vak definiëren als 'vergelijkende theologie'. Het begrip is afkomstig van de Duitse praktisch-theoloog A. Exeler, die een pleidooi voerde voor een interculturele en internationale theologische dialoog.⁵ In die richting gaat ook Walter Hollenweger,⁶ terwijl Thomas Kramm de consequenties van een 'vergelijkende theologie' doordacht voor de Europese wijze van theologiseren. Hij wijst erop dat in het middelpunt van de Europese theologische traditie de vragen voorkomen naar een aan alle mensen mogelijke Godskennis, naar de bijzonder theologische kennis op grond van openbaring en naar de eenheid van denken en zijn. Van anderen zou de Europese theologie kunnen leren dat de werkelijkheid maatschappelijk bepaald is, dat de kennismethoden, tot in de logica toe, cultureel verschillen en dat de werkelijkheid zich niet laat onderwerpen aan onze kennis. Ook wijst hij erop dat de vergelijkende theologie vraagttekens stelt bij een typisch Europees inzicht waarin de ervaring van verandering als *vooruitgangsgeschiedenis* wordt geïnterpreteerd. Theologisch betekent het dat 'heilshistorisch' of 'eschatologische' model-

len, hoe geliefd ook in een Europese wijze van theologiseren, in een interculturele dialoog ter discussie gesteld zullen worden. En tenslotte wijst hij erop dat het begrip verlossing in een interculturele dialoog een andere betekenis zal verkrijgen dan die in de Europese theologie gangbaar is. 'Für die Begegnung europäischer und anderer Theologen ist es von grosser Bedeutung, die soziale Dimension von Heil zu erkennen und als Aufgabe der Christen für die Welt anzunehmen'.⁷

Uit dit alles moge duidelijk zijn dat 'contextualiteit' een aantal vragen opwerpt waaraan noch de theologie noch de missiologie zich zal kunnen onttrekken. Zij zal daarbij haar weg moeten gaan tussen de scylla van een theologie die uitgaat van één bepaald, universeel geldig, 'bijbels getuigenis' en de charybdis van een theologie die de inhoud van het heil en de boodschap van heil direct uit de context, of uit de empirische werkelijkheid van mensen meent te kunnen aflezen.

Daarnaast zal zij een weg moeten vinden in de vragen rond de verhouding tussen universaliteit en particulariteit. Wat dat betreft formuleerde Gensichen het probleem trefzeker: 'Wie ist die partikuläre Authentizität, die Eigenständigkeit der Aneignung des Evangeliums in einem Kontext zu erreichen, ohne dass die Verbindung zur universalen Glaubenswahrheit und Glaubensgemeinschaft gefährdet wird? Wie kan, umgekehrt, in einer solchen Situation der universale Charakter des Glaubens sich durchhalten, ohne eine Entfremdung von der partikulären Kultur zu provozieren?' En hij geeft zelf het antwoord: ' "Jetzt beginnt Gott endlich zum Herzen zu sprechen", hat ein Indianenhäuptling erklärt – jetzt, da der Hörer der Botschaft nicht nur mit importiertem, vorgeformtem Christentum konfrontiert ist, sondern sich vom Evangelium, vom glaubenwirkenden Wort im Kontext seiner Kultur betroffen, in ihrem Idiom angesprochen weiss; oder in einer Formulierung der evangelikalen Willowbank-Konsultation van 1978: "Aus dem Kontext heraus, in welchem Gottes Wort ursprünglich gegeben war, hören wir heute Gott in unseren eigenen Kontext (hinein)sprechen und erfahren dabei, dass wir verändert werden".'⁸

Een tweede opvallend kenmerk van de definitie uit de *Oecumenische Inleiding*, hoewel na het voorafgaande min of meer vanzelfsprekend, is het feit dat zij niet als in andere definities, zoals die van Verkuyl, de *Missio Dei* of een ander 'bijbels' (lees: dogmatisch) concept van zending als object van de missiologie centraal stelt. Over die verschuiving zou veel te zeggen zijn maar het heeft zeker te maken met gewijzigde hermeneutische inzichten ten aanzien van de verhouding Bijbel-zending. Men zou het zo kunnen formuleren: de hedendaagse missiologie – en in dat opzicht gaat de 'conciulaire' missiologie een stap verder dan de 'evangelikale' missiologie – begint niet met de vraag naar het 'uitvoeren' van de boodschap in onze huidige tijd, maar met de vraag naar de uitleg van de boodschap *in zijn eigen con-*

text. De bezwaren tegen een 'heilshistorische' theologie en de daaraan ontleende concepten van zending, zoals tegen elke voorgegeven opvatting van 'zending' zijn bekend en behoeven hier niet herhaald te worden.⁹

Dit alles neemt niet weg dat de definitie van de *Inleiding* duidelijk spreekt van een eigen interesse van de missiologie. In een toelichting op de definitie spreekt de redactie van een specifieke interesse die uit een geloofsgezichtspunt voortkomt: 'het ziet "alle geslachten van de aardbodem" als voorwerp van een heilswil en een heilsplan van God; of, in de taal van het Nieuwe Testament: het ziet de boodschap van het "koninkrijk" van God, in Jezus Christus aan de orde gesteld, als bestemd voor "alle volkeren".'¹⁰ Deze uitdrukkingen geven het verband aan waarin de missiologie de contextualiteit, de processen die onderzocht worden, blijft beschouwen. 'Het gaat daarin', zegt de redactie, 'om de uiteindelijke samenhang en het uiteindelijk referentiepunt van de beweeglijkheid van het christendom.'¹¹ Hoe men ook dit geloofspunt wil verwoorden, dat dát het proprium, of liever het *uitgangspunt* vormt voor de bestudering van de contextualiteit staat in de definitie niet ter discussie. Van hieruit krijgt men ook een nieuw, of in ieder geval een beter zicht op het begrip 'zending', een begrip onlangs door Hoedemaker (die in de redactie van deze missiologische definitie een belangrijk aandeel had) als een 'hinderlijk woord' aangeduid.¹²

Over zending merkt de redactie van de *Oecumenische Inleiding* op: 'In een oecumenische missiologie is het niet langer adequaat om "zending" in de beperkte zin op te vatten van een opdracht die christenen op zich nemen met het oog op andere mensen. "Zending" wordt de uitdrukking van de dynamische relatie tussen God en de wereld: God zendt (Zichzelf, Zijn zoon, de kerk). En mensen die actief betrokken raken bij het visioen van Zijn heilswil verstaan zichzelf als gezonden (personen, groepen, of opnieuw; de kerk)'.¹³

Wat men ook van de hierboven besproken definitie van de toenmalige doctoren in de missiologie kan zeggen, duidelijk is dat het woord wereld een *theologisch* begrip is en duidelijk wordt op welke wijze de missiologie naar de wereld kijkt. 'Wereld' is in de missiologie niet een verzamelnaam voor alle geografische of culturele, politieke en sociaal-economische contexten, maar een 'pendant' van het Koninkrijk Gods, of liever: de plek waarmee het Koninkrijk Gods op allerlei manieren, verzoenend en confronterend, 'in gesprek', of 'in gevecht' is. Terecht merkt de redactie dan ook op dat de mondialiteit van het christendom niet slechts een extensief (geografisch) maar ook een intensief begrip is: de grenzen, de einden der aarde zijn aanwezig in onze eigen context. Het is die dimensie die in een der bijdragen aan dit themanummer, die van Mees, nadrukkelijk aan de orde wordt gesteld.

Enkele kanttekeningen bij de bijdrage in dit themanummer

Na deze opmerkingen over de inhoud en de blikrichting van het vak missiologie is het niet moeilijk de bijdragen van dit themanummer te 'plaatsen'. Zij bevatten nieuws, dat om doordenking vraagt en zij vertellen dingen die reeds min of meer in de missiologie bekend zijn, maar die nog geen algemene ingang vonden tot de theologie als geheel, laat staan tot de kerk. Het is dan ook niet alleen de missiologie die de bijdragen serieus moet nemen, het zijn evenzozeer, om niet te zeggen: veeleer, de kerken en de beleidsinstanties van zending en missie (waar de 'missionaire reflectie' zich dient af te spelen), die aandacht zouden kunnen schenken aan datgene wat in deze bijdrage naar voren gebracht wordt.

Om met een algemene opmerking te beginnen: als werktitel van dit themanummer koos de redactie voor: 'reflectie op de missionaire praktijk'. Na de bovengegeven uiteenzetting over de blikrichting van de missiologie zal het de lezer niet verbazen dat ik vraagtekens zet bij het onderscheid dat aangebracht wordt tussen 'ginds' en 'hier'. Men kan toch moeilijk volhouden dat het zenden van een deskundige naar een theologische hogeschool in Indonesië op zich iets met missionaire praktijk te maken heeft. En men kan dan ook begrijpen dat de auteur van het artikel bij zijn werk overzee aan die gedachte ernstig twijfelt. Dat de arbeid van een overzeese werker van grote betekenis kan zijn in de ontwikkeling van een interculturele theologie is duidelijk – het blijkt ook wel uit de waarnemingen van de auteur over de 'religiositeit' en de 'politieke context' –, maar het zenden van 'werkers overzee' heeft op zich zelf genomen even weinig met missionaire praktijk te maken als het houden van postduiven. Wat het werken overzee met missionaire praktijk te maken kan hebben wordt zichtbaar in de bijdrage van Mees. Binnen het verband van de wereldkerk – en daarin ligt de Catholica nu eenmaal een neuslengte voor op de protestanten (hoewel de wet van de remmende voorsprong ook hier wel eens van toepassing zou kunnen blijken) – is er plaats voor werkers overzee met een specifiek missionair charisma op het gebied van de 'drievoudige uitdaging' van culturen, religies en armoede en onderdrukking, in de door de auteur aangeduide drievoudige 'kenotische' missionaire spiritualiteit. Alleen zo en onder die voorwaarden kan er van een verband gesproken worden, maar dan is niet meer het overzee zijn, maar de (al dan niet) missionaire praktijk van de lokale gemeente bepalend voor wat zending of missie betekent.

Het wordt en zo lees ik ook Magesa's bijdrage, kort gezegd, ook in organisatorisch opzicht tijd afscheid te nemen van de "ginds-hier" opvatting. Wat mij trof in de bijdrage over de missionaire uitdagingen in Nederland is datgene wat er in de artikelen van Van den Hoogen en van Kranenburg

opgemerkt werd over de culturele situatie in Nederland: het ouderwets geworden, vertekende, beeld van de gesecculariseerde Nederlander als atheïstisch. Voorts trok mijn aandacht wat er in de bijdrage van Klootwijk en Speelman gezegd werd – of liever niet gezegd werd – over de missionaire, nader: de missiologische, consequenties van de aanwezigheid van Moslims en Hindoes in Nederland. Over beide wil ik iets te berde brengen.

Wat Kranenburg in zijn kritische bijdrage over New Age aanvoert als eerste noodzaak van een missionaire reflectie is dat erkend moet worden dat Nederland en België religieuze landen zijn en dat de moderne mens fundamenteel religieus is. Ik deel dat inzicht en ook de consequenties die de auteur eraan verbindt. Voor een protestantse missioloog betekent het dat een heroverweging zal moeten plaats vinden ten aanzien van gangbare theologische opvattingen en modellen, zoals de aan Barths denken ontleende benadering van de (religieuze) werkelijkheid. Er zal ruimte moeten komen voor een andere waardering van de religieuze ervaringen van mensen. In dat verband zal ook het 'openbaringsbegrip' opnieuw aan de orde gesteld moeten worden. Het lijkt erop alsof New Age de kerk erop wijst dat het menselijk tekort niet schuilt in onze receptiviteit, in het menselijk waarnemen van vindplaatsen van God, maar in het uittrekken van de werkelijkheid in een religieuze en een niet-religieuze werkelijkheid. Het lijkt mij juist, ook al vraag ik mij af of onze receptiviteit ooit zich zal richten op de plek waar God zich *verborgen* houdt: de minste der mensen. Misschien moet ons dat toch aangezegd worden.

Wat – en dat is mijn tweede opmerking – de aanwezigheid van Moslims en Hindoes in Nederland betreft spreken de bijdragen voor zich zelf. Voor de missiologie – als theologisch vak – betekent het echter dat er ernst gemaakt zal moeten worden met de ontwikkeling van een theologie der religies. Dat is wat anders dan een theologie *over* de religie. In dat opzicht hebben de woorden van Cantwell Smith en die van Arkoun een grote betekenis.¹⁴ Aan het eind van zijn boek *Towards a World Theology* schrijft Smith: 'Through Islamic patterns God across the centuries has been participating in the life of Muslims; through Buddhist patterns in the life of Buddhists; through Hindu modes in the life of India; through Jewish forms, also after the first century, in the life, individual and social, of Jews; and some of us know, through Christian forms in our lives. It is through His participation in the religious history of the world (and in the Western case, also the history of the Graeco-Roman tradition) that He has chiefly entered human lives to act in human history. Right now, He is calling us to let Him act through new forms, continuous with the old, as we human beings across the globe enter our strange new age'.¹⁵ Er is werkelijk kennis van God in de moslimse traditie en om die reden is een christelijke theologie die die kennis, en de verwerking ervan in de moslimse traditie, niet ter har-

te neemt eenzijdige theologie.

Samenvattend kan men zeggen dat de vragen voor de missiologie niet zozeer liggen in de 'hier-ginds' problematiek (tenzij binnen het verband van de oecumene), maar in de 'beweeglijkheid' van het christendom, waarin het Evangelie, in het spannend heen en weer tussen tekst en context, de gelovigen telkens voor nieuwe verrassingen stelt en om nieuwe uitdrukking vraagt voorbij de grenzen van de gedachte en achter het gedachte.

1 Zie O.G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, I-II, Oslo 1955, 1957 (I, 94f)

2 J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, Kampen 1975, 19.

3 F.J. Verstraelen (red.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en contexten van het wereldchristendom*, Kampen 1988, 23. (Oecumenische Inleiding)

4 H. Waldenfels, 'Einführung', in: *ZMR*, 70 (1986) 97.

5 A. Exeler, 'Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?', in: H. Waldenfels (hrsg.), '...denn Ich bin bei Euch'. Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute, Zürich 1978, 199-211.

6 Zie bijv. W.J. Hollenweger, *Kultur und Evangelium. Das Thema der interkulturellen Theologie*, Hamburg 1985.

7 Th. Kramm, 'Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?' in *ZMR*, 70 (1986) 101-111 (107f).

8 H.W. Gensichen, 'Akzente und Problem-

stellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie', in: *ZMR* 70 (1986) 112-127 (119f).

Zie H.W. Gensichen, a.a.O. 114-118, Th. Sundermeier, art. 'Theologie der Mission', in *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987.

10 Oecumenische Inleiding, 19.

11 t.z.p.

12 L.A. Hoedemaker, 'De weerzin tegen het woord zending', *Hervormd Nederland*, 29 mei, 49 (1993) 18vv.

13 Oecumenische Inleiding, 20.

14 W. Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Philadelphia 1981; Moh. Arkoun, *Islam in discussie. 24 vragen over de Islam*, Amsterdam/Antwerpen 1993 (spec. 191-194).

15 W. Cantwell Smith, op. cit., 194.

Prof. dr. P.N. Holtrop heeft gedoceerd aan een theologische hogeschool in Indonesië. Hij is nu hoogleraar Zendingwetenschappen aan de theologische universiteit van Kampen.

Over de koppeling van missionaire praktijk en missiologische reflectie

Er is de systematische missiologie, die zich wetenschappelijk verdiept in de thema's van de missionaire actualiteit; er is het reflexieve meedenken, dat poogt op bevruchtende wijze de basispraktijk van het missionaire handelen te volgen en er is de basispraktijk zelf, met directe reflectie op juist handelen.

De Nederlandse Missieraad draagt bij in de wisselwerking tussen deze drie niveaus en doet dat op een andere wijze dan de Nederlandse Zendingsraad omdat in katholieke kringen de missionaire inzet tegenwoordig sterk gericht is op vragen van recht en vrede. In zendingskringen neigt men ertoe om de scheidslijn tussen geloofsgetuigenis en inzet voor recht en vrede duidelijker te trekken. Waarbij wel zending en missie beide niet kerkcentrisch, maar wereldgericht zijn.

Reflectie is niet antwoorden zoeken of geven op vragen van de praktijk. Ook missiologische reflectie mag geen antwoordtheologie zijn. Bij reflectie gaat het immers om het meedenken bij de kleine stappen van verandering, die in het feitelijk handelen gezet worden. Dit handelen is niet alleen het werk aan de basis – de mensen met hun hand aan de zogenaamde ploeg –, maar omvat ook de praktijk van het begeleiden en ondersteunen van het basisniveau in de verschillende tweedelijnskaders, en vervolgens ook de praktijk van het wetenschappelijke werk in de faculteiten. In dit artikel gaat we uit van de verbanden die bestaan tussen deze verschillende lagen van handelen en van reflectie. De systematische missiologie, die op wetenschappelijk niveau zich verdiept in de thema's van de missionaire actualiteit, doet dit vanuit de geloofstraditie van bijbel en kerk. Het reflexieve meedenken, dat poogt op bevruchtende wijze de basispraktijk van het missionaire handelen te volgen vanuit een tweedelijnspositie, staat per

definitie dichter bij dit handelen en heeft een middenpositie tussen de academische reflectie en het basisniveau. Op dit basisniveau gaat het op zijn beurt niet slechts om handelen, maar ook om een vorm van reflectie waarbij de ervaringen worden geregistreerd en doordacht, waar verantwoording wordt gegeven van de feitelijke praktijk en waar handelingsperspectieven worden opgelegd.

Op al deze niveaus gaat het om missiologie en wel liefst een contextuele missiologie, die ter plekken ontwikkeld wordt als afhankelijk van en toegelicht op de missionaire praktijk als geheel. Deze missiologische analyse zal voortdurend moeten plaatsvinden vanuit de evangelische keuze voor de armen, d.i. voor de mensen in hun concrete benarde leefsituatie, tussen en in voeling met deze mensen, in een meedragen van hun inzet voor recht en vrede, en wordt hierdoor op haar merites beoordeeld en gebruikt.

De taken van deze theologie kunnen voor de drie onderscheiden niveaus gelijkmatig aangeduid worden. Deze missiologie moet zich rekenschap geven van wat het betekent zich te bewegen op het snijvlak van evangelische motivatie en sociale strijd. Ze zal het onheil dat in onze wereld plaatsvindt moeten aanwijzen en het heil dat is aangezegd moeten thematiseren, hieraan concreet gestalte gevend. De theologische ervaring van degenen die gelovig trachten te werken vanuit de optiek van de verdrukten, de tweedelijnsreflectie die deze theologische ervaring verdiept en vruchtbaar poogt te maken, en de vrijere academische theologie moeten met elkaar in verbinding staan.

In dit afsluitende artikel van dit themanummer over praktijk en reflectie proberen we om zicht te krijgen op welke wijze deze verbinding van praktijk en reflectie en de wisselwerking tussen de drie niveaus ervan, wordt begunstigd en bevorderd door bepaalde landelijke missionaire organisaties. Je zou het de vraag kunnen noemen naar de brugfunctie die landelijke overkoepelende zendingsorganisaties in deze zouden kunnen of moeten vervullen.

Brugfunctie van landelijke missionaire of zendingsorganisaties

Enige jaren geleden (herfst 1988) zijn de drie overkoepelende zendingsorganisaties in Nederland (Nederlandse Zendingsraad, Evangelische Zendingsalliantie en Nederlandse Missieraad) op een studiedag in Doorn bijeen geweest om met elkaar in gesprek te gaan om een mogelijk gemeen-

schappelijke weg te zoeken voor de missionaire opdracht van de Nederlandse kerken. Dit samenkomen vond plaats om –zo luidde de titel van een verslag ervan¹ – ‘de basis voor een nieuwe missionaire praktijk’ te leggen. Deze journalistieke kop duidt op een zelfverstaan van deze zendingsorganisaties als gericht op een taak liggend op het veld tussen praktijk en reflectie. Hoe in België de twee bestaande overkoepelende zendingsorganisaties (Comité Missionaire Instituten (CMI) en de protestantse Zendingsraad) zichzelf verstaan is niet duidelijk. Maar zonder twijfel speelt ook in die kringen evenzeer de problematiek van de band tussen missiologische reflectie en missionaire praktijk.

De redactie van Wereld en Zending heeft gevraagd in te gaan op de vraag, of zendingsorganisaties als NZR, EZA en NMR in Nederland en CMI en Zendingsraad in België toekomen aan en bezig zijn met missiologische reflectie: hoe doen ze dat? Pakken zij vragen op zoals in dit WZ-nummer naar voren gebracht worden? Wat is hun taak in deze?

Om deze belangrijke vraag te beantwoorden ben ik niet in staat alle vijf genoemde instanties te volgen in hun onderling verschillende praktijk, maar beperk ik me bij wijze van voorbeeld tot de NMR. Deze zal ik kort situeren in het veld van katholiek missionair Nederland. Vervolgens zal ik de vragen, die in de voorafgaande bijdragen worden gesteld, oppakken en situeren in enkele vraagclusters, zoals deze feitelijk heden ten dage opgenomen zijn in de reflectie zoals deze vorm gegeven wordt in de kring van de NMR.

Plaats, functie en zelfverstaan van de NMR

Binnen de katholieke missionaire beweging in Nederland neemt de NMR sinds 25 jaren een bijzondere plaats in. Hij heeft niet zozeer de eigenheid van een koepelorganisatie dan wel van een koppelorganisatie tussen een 18-tal autonome missionaire en op ontwikkelingssamenwerking gerichte lidorganisaties van r.-k. huize. Deze lidorganisaties zijn te clusteren in enerzijds fondswervende organisaties die al dan niet fondswerving en educatieve doelen met elkaar verbinden (pure donororganisaties als Cebemo/Miva/Mensen in Nood en organisaties zoals Vastenactie/Missio/Solidaridad die ook op educatie gericht zijn), lidorganisaties uit de hoek van de religieuze congregaties (CMBR/CMC) en lekenbewegingen (Melania), organisaties met publicitair of vormend doel (Bijeen/Kontakt der Kontinenten) en organisaties zoals Missionair Centrum, BIS en de bisdommelijke missieraden en missiesecretariaten die direct ondersteunend gericht zijn

op de kerkelijke (MOV-) achterban. Daarnaast maken deel uit van de NMR oecumenisch gerichte organisaties als AOK (Aktie & Onderzoek Oosterse Kerken) en SWV (Sint Willibrord Vereniging). Deze lidorganisaties hebben ervoor geopteerd om samen de NMR te dragen: in de NMR vindt hun gezamenlijkheid gestalte. Deze samenstelling is belangrijk om in het oog te houden, want er blijkt uit dat deze organisaties zichzelf verstaan als deel van een missionaire beweging, die haar identiteit voornamelijk vond in de gerichtheid op de relatie vanuit Nederland naar het Zuiden en op de vanzelfsprekendheid van de koppeling tussen missie en ontwikkelingsamenwerking. Hieruit blijkt ook dat al van meet af aan de vragen van recht en vrede opgenomen zijn in het katholieke zendingsbewustzijn: geen apart circuit van missie enerzijds en ontwikkelingswerk anderzijds. Daarentegen komt wel de scheiding naar voren van de missionaire inzet richting eigen samenleving en het buitenlandsgerichte missionaire werk.

De NMR kent geen direct studiesecretariaat: de bedoeling van het secretariaatswerk is de samenwerking tussen de lidorganisaties begunstigen. Zo is heel de structuur van de NMR gericht op dit onderlinge koppelen en verbindingen leggen: m.n. geldt dit voor de commissies en de werkgroepen waar het eigenlijke NMR-werk plaatsvindt. De setting daarvan is praktisch gericht. Dit geheel staat binnen de context van de r.-k.-vanzelfsprekendheid van de wereldkerk: de katholiciteit, niet zozeer in haar confessionele betekenis maar in de zin van wereldwijde mondialiteit waarbinnen de lokale context zijn plaats vindt.

De NMR functioneert als een ontmoetingsplek, waar de verschillende r.-k.-organisaties, die zich in het NMR-profiel herkennen en daarom met elkaar in contact treden, hun (deel)praktijk op elkaar afstemmen. Hoewel de organisaties autonoom zijn in hun beleid, is het toch logisch dat juist op deze plaats binnen katholiek missionair Nederland de uitdagingen van de missionaire praktijk op nadrukkelijke wijze aan de orde komen, de reflectie op het handelen gedeeld en het veranderingsproces van dit handelen creatief wordt gestimuleerd. De NMR functioneert ook als het contactpunt tussen de missionaire circuits en de gehele r.-k. kerkprovincie en, als het goed is, als scharnierpunt tussen landelijke organisaties en basisgroepen.

Voorts is de NMR ook een ontmoetingsplaats tussen kerken in het Zuiden en missionair Nederland. Dit komt tot uiting in de uitwisselingsprogramma's en allerlei vormen van personele samenwerking en inhoudelijke bemiddeling tussen Zuid-Noord en omgekeerd.

Vragen die leven in de missionaire praktijk

Het kan interessant zijn een vooropmerking te maken bij de opzet van dit themanummer over missionaire praktijk en missiologische reflectie. De eerste 3 artikelen van dit nummer gaan over missionaire inzetten vanuit België/Nederland in het zuiden en de volgende 3 artikelen zijn gesitueerd in Europa. Nu is het van belang op te merken, dat er geen gelijk opgaande pariteit is tussen de Zuid- en de Noordartikelen, terwijl je deze pariteit wel zou kunnen verwachten. In de artikelen uit het Zuiden gaat het niet over de uitdagingen die de lokale samenleving stelt aan de missionaire opdracht van de geloofsgemeenschappen ter plekke, maar slechts over onze noordelijke personele betrokkenheid bij de kerken ginds. Het eerste artikel gaat in op de missionaire functie van de 'werker overzee': haar/zijn identiteit is een probleem nu context en positie zozeer veranderd zijn maar men als uitgezondene tegelijkertijd staat in de continuïteit van de vroegere zendingsbeweging vanuit Europa. Het tweede artikel belicht opnieuw deze personele samenwerking in de vorm van inzet van missionaire ontwikkelingswerk(st)ers maar vanuit de plaatselijke geloofsgemeenschappen: de specifieke bijdrage die buitenlandse mensen kunnen geven ligt in de lijn van op complementaire wijze meewerken met de lokale kerk. Het derde artikel beziet dezelfde thematiek vanuit het zuidelijke, Afrikaanse zicht. Dit artikel verwoordt dan ook de omgekeerde vraagrichting: Nog altijd is er sprake van een bepaalde mate van gelijkenis tussen de huidige samenwerkingsbemoedienissen en de koloniale bekeringsbeweging uit de 19e eeuw; ook het huidige discours omtrent Afrika staat in het traditionele kader van macht en controle, met als onderliggende vooronderstelling: 'zonder interventie van het Westen is Afrika verloren!'

De tweede trits artikelen stelt de vragen niet op het niveau van de individuele werk(st)er maar van de kerken zelf en hun context. Kranenburg brengt met veel nadruk de stelling naar voren dat religie in de toekomst hoofdthema is en blijft en dat de aandacht voor de secularisatie en de geseculariseerde mens een niet-religieuze interpretatie van het evangelie heeft opgeleverd die niet voldoet. De andere twee artikelen stellen de vraag van de aanwezigheid onder ons van Hindoe- en moslimgelovigen die ons dwingen onszelf meer als religieuze gelovigen te identificeren.

Er liggen waarschijnlijk enkele vooronderstellingen onder de keuzes die bij de opzet van dit nummer gemaakt zijn. We kunnen ze bij de eerste trits aanduiden als de gedachte, dat missionair handelen iets van doen heeft met het geografisch beginsel van het erop uit trekken als gelovigen en dat het daarom van belang is om de rol van de buitenlandse missionaire

werker aan de orde te stellen. Bij de tweede trits is het de gedachte dat missie/zending haar eigen identiteit vindt in het religieuze werkveld. Dit zou kunnen verklaren, waarom niet bijvoorbeeld ook het missionair-diaconale werk, zoals dit vorm vindt in het veld van de Nederlands/Belgische Urban/Industrial/Rural Mission, in beeld komt.

In ieder geval is nu het gegeven voorhanden, dat er twee thematieken voorliggen die niet helemaal op gelijk niveau liggen: het thema van de uitgezonden noordelijke missionaire werker in het Zuiden en het thema van de religieuze identiteit van het evangelie in het Noorden.

We zullen proberen in enkele punten aan te geven hoe in missionaire kringen de vragen die hierin meespelen bereflecteerd worden, namelijk de vraag van de mondialiteit, de vraag van de contextualisering en de vraag van de voorkeurskeuze voor de armen.

Missie en zending en het geografische beginsel

Van oudsher worden missie en zending gedefinieerd door het gezonden worden naar buiten: grenzen overschrijdend uitrekken tot aan de uiteinden der aarde. Gewoonlijk wordt dit aspect van missie aangeduid met de kerkelijke woorden 'ad extra' en 'ad gentes'.² Missionair heeft dan ook connotaties met grensoverschrijden en met wereldwijd of mondiaal.

Het inzicht is vanuit de praktijk echter op alle niveaus gegroeid, dat niet de geografische verplaatsing van kerkelijk, pastoraal of medemenselijk handelen naar een bepaald deel van de wereld op zich een missionaire dimensie in zich heeft. In de reflectie is het accent verschoven van nadruk op een uitzendende instantie (kerk, missionaire instantie, uitzendingsorganisatie) die een opdracht tot uitgaan geeft en een volmacht om te getuigen en te dienen naar nadruk op een uitnodigende instantie (de lokale geloofsgemeenschap, de gastlandorganisatie, de ontvangende cultuur) die vraagt om de solidaire inzet van elders. Deze verschuiving van zicht op missie/zending en ontwikkelingssamenwerking kun je observeren op alle reflectieniveaus. Men erkent de autonomie en competentie van de uitnodigende partij, die aangeeft op welke wijze van buitenaf een complementaire bijdrage geleverd kan worden aan het lokale gebeuren. Op basisniveau wordt dit zo concreet mogelijk vertaald in operationele termen.³ Op missiologisch-theologisch niveau wordt dit verwoord in de gedachtegang, dat Gods mysterie al aanwezig is voor de missionaire werk(st)er ergens komt en dat Gods Geest waait waar en hoe hij wil, onafhankelijk van het kerkelijke missionaire handelen. Gezonden zijn wordt tot uitgezonden worden

om te luisteren meer dan om te spreken en te getuigen. Respect voor de lokale cultuur en godsdienst, empatisch handelen zoals gevraagd door Magera, op bescheiden wijze dienstbaar aanwezig zijn, voortdurende zelfkritiek uitoefenen om het relatiepatroon helpende/geholpene van dominantie en afhankelijkheid te overstijgen, dit alles in een fundamentele dialooghouding, zijn wezenlijk missionaire eigenschappen. Buitenlandse missionaire werk(st)ers worden dan ook nu veel meer gezien als 'agents of catholicity', mensen dus die de universaliteit van het mens-zijn en het gelovig-zijn lijfelijk aanwezig stellen. Dit alles geeft een nieuwe setting aan het spreken over de 'missio Dei', zoals te zien is in de URM-reflections.⁴ Niet langer staat missie in het teken van het uitdragen van een boodschap die in het bezit zou zijn van de uittrekkende partij. Missie houdt een maieutische zending in: het doen oplichten voor alle betrokken partijen van het alom aanwezige Godsmysterie vanuit het weten dat elke cultuur en elke godsdienst een eigen venster op God betekent. Daarom is in de huidige situatie missie en zending terecht te definiëren – zoals onlangs Bert Hoedemaker deed⁵ – als 'een beweeglijk en nooit eindigend proces van communicatie en herijking van het geloof'. Er heeft zich een fundamenteel proces van ont-territorialisatie voorgedaan, zowel in de missionaire praktijk als in de missiologische reflectie.

Missie en zending en de nieuwe contextualiteit

Naast het grensoverschrijdende karakter van missionair handelen is in het begrip missie of zending altijd ook ruimte geweest voor wat meestal het incarnatorische karakter ervan genoemd wordt: 'Griek met de Grieken worden'. De laatste decennia heeft dit aspect zijn uitdrukking veelal gekregen in het spreken over inculturatie.

Dit vraagstuk van de inculturatie heeft lange tijd de missiologische agenda overheerst: de incarnatie van het evangelie en van het geloof in een bepaalde cultuur. De ander mag zichzelf zijn en blijven. Het wordt echter duidelijk vanuit de missionaire praktijk dat deze discussie over inculturatie feitelijk achterhaald is: enerzijds is er geen cultuur die nog als christelijk gezien kan worden, anderzijds heeft missie steeds minder van doen met input van buiten (zie vorig punt) maar eerder met het leren waarderen van wat de ander is, doet en gelooft. Inculturatie is geworden tot een voorondersteld gegeven om de juiste missionaire vraag te kunnen stellen. Michael Amaladoss⁶ uit India stelt de vraag: wanneer wordt een lokale kerk missionair? Voor zijn eigen kerk in India beantwoordt hij deze vraag als volgt. Het feit, dat we pogen de kerk in India in de eigen cultuur te worte-

len en het evangelie trachten uit te drukken in oosterse cultuurvormen, rechtvaardigt nog niet dat we spreken van missie in India. Pas als onze kerk, op basis van dat evangelie, een profetisch geluid laat horen in onze cultuur tegen datgene dat daarin zondig en beperkt, onmenselijk en in strijd met Gods boodschap is, pas dan is er sprake van missie. Godsdienst wordt dus missionair, als hij een profetische rol gaat spelen in de maatschappij door het verdedigen van de mensenrechten, van menselijke waarden, van wat goed is. Missie is in zijn zicht op de eerste plaats profetie, d.w.z. Gods goede nieuws verkondigen in contrast met het slechte nieuws, het kwaad in deze concrete situatie en op dit specifieke moment van de geschiedenis.

Als we deze reflectie verbinden met het eerder gezegde over de mondiale dimensie van missie dan kun je zeggen, dat godsdiensten missionair worden als ze in ontmoeting en dialoog elkaar wederkerig bevragen en uitdagen op hun zwakke kanten, op hun gebrekkige antwoord op de goddelijke uitnodiging.⁷

Missie en zending en de religieuze sector

Een derde vraagstuk dat oplicht uit de bijdragen zowel in de eerste drie artikelen als vanuit de tweede reeks is dat van de religieuze identiteit van missie/zending. In het Noorden is er sprake van allerhande religieuze verschijnselen die de gesecculariseerde vertaling van het evangelie kritisch bevragen en versterkt ook de aanwezigheid van islam en hindoeïsme deze vraag. In het Zuiden is men in contact met een cultuur die leeft vanuit een veelal duidelijk religieus a priori en is men geneigd het evangelie toch vooral als een religieuze boodschap te verstaan.

De reflectie over deze thematiek is nadrukkelijk aanwezig in missionaire en zendingskringen in de Lage Landen.

Nauwer toeziend is het echter niet moeilijk een duidelijk verschil van accentlegging te constateren tussen de manier waarop in katholieke missionaire kringen praktijk en reflectie vorm krijgen en de manier waarop dit in zendingskringen binnen de reformatorische kerken gebeurt. In katholieke kringen wordt de missionaire identiteit veelal zonder veel dralen gezocht in de actieve inzet voor vragen van recht, vrede en maatschappelijke problemen – in een beweging dus vanuit de kerk naar de wereldwijde samenleving –. Hier zie je dan ook dat eraan gestreefd wordt de religieuze vragen heel dicht bij de maatschappelijke thema's te houden en dat er geen aparte structuren zijn voor ontwikkelingssamenwerking en voor missio-

naire inzet. In zendingsskringen daarentegen neigt men er meer toe om de scheidslijn tussen geloofsgetuigenis en inzet voor recht en vrede duidelijker te trekken. De grens tussen diaconale structuren en zendingorganen is zichtbaar aanwezig. Dit werkt door in de aard van de missiologische reflectie binnen protestantse kringen. Het zal belangwekkend zijn dit verschil van praktijk en reflectie binnen de katholieke en de protestantse traditie uitdrukkelijk in het oog te houden, want dit heeft zijn doorwerking in de manier waarop omgegaan wordt met de vraag naar de religieuze identificatie van missionair en zendingwerk. Er blijkt een brede consensus te bestaan aan beide kanten, dat missie en zending niet kerkcentrisch maar wereldgericht moeten zijn, als een dienst aan het komende Rijk van God in de lijn van de 'missio Dei'. Maar de feitelijke concretisering hiervan laat duidelijk accentverschillen zien.

Bij de religieuze vraag zoals deze in het New-Age artikel gesteld wordt is op te merken, dat deze vraag gesteld wordt binnen het persoonsdenken van de mens als uniek individu dat haar/zijn bekering beleeft als persoonlijk antwoord op Gods roep; deze persoon groeit in haar of zijn geloof en maakt een innerlijke ontwikkeling door. De relatie tussen God en mens wordt gezien als een interpersoonlijke relatie, gebaseerd op eigen ervaring.

Welnu, wat hier als universeel geldend verwoord wordt blijkt dan zeer duidelijk contextueel bepaald binnen de huidige fase van de westerse cultuur. Daar moet maar eerst de stelling van de religieuze mens geverifieerd worden. Het religieuze is in de westerse cultuur een aparte sector tussen andere geworden, die m.n. gesitueerd is in het private leven van de individuele burger als diens persoonlijke motivatie of levensbeschouwing.

Deze sector – de religie of religiositeit dus – heeft zich in een historisch proces sterk verkerkelijkt, hetgeen een zodanig stempel heeft gedrukt op de westerse religie dat het moeilijk is goed zicht te krijgen op niet-kerkelijke religieuze belevingen die verweven liggen in de dagelijkse levenservaringen en die daarom ook nauwelijks in kerkelijke woorden en symbolen gethematiseerd kunnen worden.⁸ De dialoog tussen het christendom enerzijds en de islam en het hindoeïsme anderzijds wordt dan ook bemoeilijkt, doordat deze godsdiensten m.n. de islam zich niet slechts zien als een religie maar ook als een samenlevingsordering. Het gesprek met islam en hindoeïsme zal m.i. eerst een missionaire en missiologische dimensie hebben, als dit de particulariteit en contextgebondenheid van elke vorm van religie verheldert. Het 'gesprek in de praktijk van direct contact en ontmoeting' zal daarvoor belangrijker zijn dan de dialoog over theologische kwesties.⁹

Missie en zending en de keuze voor de armen

Kiezen voor de armen is geen vrije keuze maar het accepteren dat het beginpunt van missionaire actie onderaan of in de marge van de samenleving ligt, bij diegenen die geen stem in het kapittel hebben en geen kansen krijgen, bij hen die geen recht gedaan wordt.

Als missie gericht staat niet op kerk of op geloofsuitbreiding maar uiteindelijk op het Rijk Gods en de wereld waar Gods Naam geheiligd wordt, dan moet de missionaire praktijk en de missiologische reflectie meer bezig zijn met die wereld waarop die zending zich richt dan met het gezonden zijn en de eigen boodschap. Je ziet dan ook dat in de missionaire praktijk men overal poogt serieus in te gaan op de uitdagingen van de context vanuit dit beginsel van Gods voorkeur voor de armen. Dit geldt ook voor de missionaire uitdagingen in eigen omgeving: missie/zending in Nederland/België staat hoog op de agenda. In het vooronderzoek, dat in Nederland gestart is naar de behoeften die zouden leven aan een landelijk steunpunt voor het missionair-diaconale werk hier,¹⁰ komt vanuit de praktijk van de basis een duidelijk gegeven naar voren: men beschouwt werkplekken slechts als missionair (veelal in koppeling met diaconaal), wanneer deze in welke vorm dan ook 'gericht zijn op dienstverlening aan mensen in knelposities met het oog op een menswaardiger bestaan'. Daarbij komen drie aspecten van wat men onder missionair (-diaconaal) verstaat regelmatig terug: het uitgaan van mensen aan de rand van de samenleving, dienst vanuit een evangelische motivatie en het beogen van tweerichtingsverkeer (d.i. niet slechts richting doelgroep maar ook de omgekeerde beweging richting samenleving en kerk).

Nog sterker geldt dit in de context van het Zuiden. In de beleidsnota van de Dienst Personele Samenwerking van NMR/CMC is zonder enige tegenspraak op te roepen geconstateerd, dat men niet kan spreken over missie en zending zonder uitdrukkelijk de keuze voor de armen verdisconteerd te hebben in opzet en uitwerking van een ontwikkelingsproject dat missionaire identiteit wil bezitten. De vraag die men zich in missionaire kringen voortdurend stelt is: zijn we als missie en zending nog wel vindplaatsen van heil voor de mensen die geen plaats meer hebben in onze eigen samenleving en in de huidige wereldorde? Zijn we aanwezig en beschikbaar waar dit nodig is?

Waar het gaat om solidariteit met onrechte en verarmde mensen, gaat het om deelname aan een proces van wereldwijde transformatie, dat de trekken heeft van een 'counter'beweging tegen de dominante stroom in van

groeidend onheil, toenemende verarming en milieuverniëting, haat en mensontluistering.¹²

Missionaire inzet en missiologische reflectie zullen beide intensief op deze uitdagingen in moeten gaan. Een voorbeeld van een dergelijke missiologie in NMR-kringen is te vinden in de reflectie van m.n. Wiel Eggen over 'waken bij de eigenheid van de ander'¹³ en wel van 'de bedreigde ander' als laatste opgave van het missionaire handelen.

Zilveren jubilea

Het kan kerk-betrokken mensen niet ontgaan zijn dat er recent een aantal zilveren jubilea gevierd zijn van initiatieven, die alle voortgekomen zijn uit een zelfde elan van vijftiëntig jaar geleden. Signalen we met name, deze keer, die van de Nederlandse Raad van Kerken en de Nederlandse Missieraad.

De kring van de NMR

Binnen de kring van de Nederlandse Missieraad zijn er diverse lidorganisaties die rond deze tijd ook hun 25-jarig jubileum vieren, zoals Bijeen – dat opgezet werd als een samenwerking tussen de publicatieorganen van de missionerende religieuze ordes en congregaties – en ook het Centraal Missionaire Beraad Religieuzen (CMBR), het missionair beleidsorgaan van die ordes en congregaties. Bijeen en het Derde Wereld Centrum

(DWC) te Nijmegen hebben hun jubileum gezamenlijk gevierd op 20 maart met een studiedag onder de titel 'De tand en de tekenen des tijds', waarvan een verslagboek beschikbaar is. Het CMBR heeft een nieuwe versie van 'Visie en Beleid' uitgebracht onder de titel 'Wat heet missie', een brochure die thans dient als uitgangspunt bij speciale studie- en bezinningsdagen voor de besturen van de ordes en congregaties en later ook voor de andere medestanders van de katholieke missionaire beweging.

De Nederlandse Missieraad (NMR) zelf, als koepelorganisatie, heeft zijn jubileumviering langs twee lijnen opgezet. Aan de ene kant is er een proces onder de lidorganisaties opgezet van diepgaande herbezinning op de missionaire identiteit. Maar ook is er op 7 juni een speciale dag belegd, waarin de stafleden samen met de raads- en commissieleden zich lieten informeren en wederzijds bevragen welke de missionaire verhouding

1 De Bazuin dd 2/12/1988.

2 Vaticanum II, Ad Gentes.

3 zie Beleidsnota Dienst Personele Samenwerking NMR/CMC, november 1992.

4 Urban Rural Mission Reflections, WCC/CWME Juli 1986.

5 Bert Hoedemaker, De weerzin tegen het woord zending, in Hervormd Nederland, Pinksteren 1993, p 19.

6 M. Amaladoss, Mission: From Vatican II into the coming decade. In: International Review of Mission, nr. 417, 1990.

7 Wat heet missie? Visie- en beleidsnota van het CMBR voor de jaren negentig, Oegstgeest april 1993.

8 cf Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.

9 Wat heeft missie? zie noot 7.

10 Vooronderzoek Missionair-diaconale Werkplekken in Nederland, door M. v. Dalen en B. Eigeman, in opdracht van de NMR, voorjaar 1993.

11 zie Beleidsnota Personele Samenwerking, noot 3.

12 Berna Klein Goldewijk, Het bevrijdingsparadigma en de kwestie van culturele identiteit. Over bevrijdingstheologie en dekolonisationiefilosofie. (artikel wordt gepubliceerd).

13 W. Eggen/R. v. Rossum, Waken bij de eigenheid van de ander. Heerlen 1992.

Dr. H. S. M. Groenen werkte in Brazilië van 1963-1970 en van 1974-1983. Gepromoveerd in 1978 op een praktisch theologisch onderwerp in Nijmegen. Van 1983-1991 industriepastor in Leiden. Sinds 1991 stafmedewerker voor personele samenwerking bij de NMR in Den Bosch.

tot de vreemdeling in ons midden moet zijn. Deze twee elementen van dit jubileum zijn voor de W&Z-lezers van direct belang. Hier berichten over een proces van heroriëntatie dat nog pas in een beginfase is, lijkt voorbarig. Omdat het proces echter zo breed mogelijk is opgezet, is de zaak er vanaf het begin ook bekendheid aan te geven. In de nu afgesloten eerste fase zijn alle lidorganisaties, vanaf de projectfinanciers tot de educatieve kaders, gevraagd hun verhouding tot de gezamenlijk ondertekende NMR-beginselverklaring zo scherp mogelijk te verwoorden, op basis waarvan er in een tweede en derde fase gesproken kan worden over waar de gezamenlijkheid, en ieders eigen invalshoek, ligt van de visie op missie en hoe daar een vernieuwd gezamenlijk beleid uit opgebouwd kan worden. Uitgangspunt daarbij is dat de situatie in de wereld van 1968 inmiddels wezenlijk andere aspecten heeft gekregen en men met zulke ontwikkelingen te maken krijgt dat de missionaire opgave een nieuwe formulering behoeft. Met name komen de implicaties van het eerder aanvaarde motto 'missie in zes continenten' scherp in het vizier. De dag rond het thema van de 'vreemdeling in ons midden' stond in dat kader. De dag werd geopend met eraan te herinneren dat de vreemdeling in de Bijbel soms weliswaar de vijand van het Volk Gods is, maar dat de status van 'een gast die God nabij brengt' theologisch

het zwaartepunt krijgt, juist omdat die de eigen status van de gelovige als 'vreemdeling zoekende in Gods werkelijkheid' onder ogen brengt. Met deze theologische notie in gedachten werd een bezoek gebracht aan een opvangcentrum ter informatie over de juridische en sociale situatie van asielzoekers, over de opvang van vluchtelingen en over de maatschappelijke problemen van migranten. Commentaar van een deelnemer: 'Met dit alles in gedachten is de missionaire vraag niet meer die van wat we voor hen doen kunnen, maar: hoe kunnen we onszelf dankzij hen en samen met hen leren herkennen als vreemdeling op zoek naar God, op het pad van Abraham, de man met zijn missie als vreemdeling? Vreemdeling en zendeling, ze hebben alles met een te maken.' Het heroriëntatieproces bij de NMR gaat aldus verder dan de eigen kring, de eigen kerk, of zelfs de eigen geloofsgenoten.

Nederlandse Raad van Kerken

Niet alleen in de missionaire maar ook in de oecumenische beweging was de periode rond 1968 rijk aan initiatieven. We denken aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), maar in de eerste plaats natuurlijk aan de Nederlandse Raad van Kerken, die op 21 juni te Amersfoort zijn 25-jarig jubileum vierde.

Die dag, die mede door het IIMO georganiseerd was, werd niet alleen een terugblik op wat bereikt was. Er klonk vooral het besef dat de uitdagingen die in 1968 aan de kerken gesteld werden alsmaar scherper vormen aannemen. De kern van de dag vormden duidelijk het viertal workshops van de namiddag, waarvan de thematiek door de vice-voorzitter Mw. E. van Riessen-Prinsen bij de opening al scherp aangezet werd. Hoe dynamisch is het zoeken naar eenheid en hoe doet het recht aan een vernieuwend respect voor pluraliteit en humaniteit? Hoe is het Conciliair Proces als boegbeeld van de oecumenische beweging in staat te leiden naar een nieuw Godsbeeld, niet van macht en overheersing van natuur en mens, maar van universele liefde? Welke aanzetten zijn er om de machtsongelijkheid tussen man en vrouw of de overwaardering van bepaalde seksuele patronen serieus te doorbreken? Welke kansen worden er thans geboden om de problematiek van onze wereld te benaderen in een open dialoog met medestanders vanuit andere religieuze tradities? Omdat de Raad van deze dag verslag uitbrengt, willen we ons hier beperken tot het signaleren van het missionaire aspect van deze dag. Dit was duidelijk aanwezig in ieder van de vier gespreksthema's, maar zeker ook – hoewel zij dit punt niet benadrukten – in de twee toespraken van Kard. Cassidy (zelf verhinderd) en van Dr. Raiser.

Belangrijk bij de eerste was de onverholven Romeinse instemming niet alleen met de katholieke deelname aan de oecumenische raden, maar ook met de kerkvisie die aan de lokale kerk een theologische kernrol toekent en die de invloed van niet-westerse kerken op dit punt van bijzonder gewicht acht. Vooral dit laatste punt kwam in de speech van Dr. Raiser sterk naar voren. Hij onderstreepte dat Nederland in 1968 een soort oecumenisch laboratorium was. Al benadrukte hij te weinig hoe belangrijk de missiologische reflecties daarbij zijn geweest, juist in Nederland, toch signaleerde hij dat de komst van de zuidelijke continenten temidden van kerken wier theologische disputen aan gehoor begonnen te verliezen, vanaf 1968 een totaal nieuwe situatie schiep. Een nieuwe, meer Geest-gedreven stijl van kerk-zijn, met nadruk op de kleine gemeenschappen temidden van een overwegend niet-christelijke wereld, bracht een nieuwe sfeer, met name ook omdat die kerken de vragen van de politieke, sociale en ecologische problematiek concreet maakten met een uitgesproken religieuze invalshoek. Dr. Raiser verwees naar het komende 50-jarige jubileum van de eerste WCC-vergadering in Amsterdam in 1948. Maar het feit dat uit het Zuiden erop gewezen wordt dat dit de 500 jaar herdenking is van Vasco di Gama – die slaagde waar Columbus faalde en

zo de wereld onder westerse hege-
monie bracht – en dat het jaar 1998
daarom tot een Jubeljaar uitgeroe-
pen is door zuidelijke theologen
zal nog door missiologen onder
aandacht van de oecumenische
beweging gebracht moeten
worden. Het jaar 1998 werd ook
genoemd als afsluiting van de tien
jaar actie vrouw en kerk, maar
helaas leek ook hier weer de vraag
te centreren rond de verdeling van
de macht in de kerk tussen mannen
en vrouwen, en bleef de meer fun-
damentele vraag van ‘kerk versus
macht’ te veel buiten het vizier.
Daar zal vanuit missionaire reflec-
tie de werkelijke dimensie onder-
kend moeten worden van wat in
1968 op gang is gezet.

Op de dag werd zwaar benadrukt
dat het christendom, zeker in zijn
gevestigde vormen steeds zwakker
komt te staan tegenover de reli-
gieuze tradities die hun identiteit
markeren tegenover westerse
invloeden. De vraag die overbleef
was dan: is de oecumene een
poging om dat getij van machtsver-
lies te keren of zit er een waarach-
tig missionaire inspiratie in. Een
beetje cru werd in de wandelgang
het bijbelcitaat in de speech van
Kard. Cassidy zo geparafraseerd:
‘moeten we één worden opdat de
wereld gelooft en wij verder het
beheer kunnen voeren?’ Een
boeiende vraag die veel missionai-
re discussiepunten oproept.

W. Eggen

De toekomst van het CMC: Een blijvende missionaire uitdaging?

Het afscheid van pater Piet Nelen
als voorzitter van het bestuur van
het Centraal Missie Commissariaat
werd door het CMC aangegrepen
als een gelegenheid om zich te
bezinnen op eigen bestaan en
toekomst. Twee sprekers waren
bereid gevonden om stof tot bezin-
ning aan te reiken en het was opval-
lend dat beiden zich onthielden van
directe antwoorden op vragen naar
de positie en de toekomst van het
CMC. Wel bleken de twee sprekers
bereid te zijn enkele randvoorwaar-
den te schetsen waarbinnen het
CMC bestaansrecht en wellicht
ook toekomst kan hebben.

De voorzitter van de Konferentie
Nederlandse Religieuzen (KNR),
zuster Benedicte de Vries, stelde de
vraag of het CMC een blijvende
missionaire uitdaging kan zijn, tot
wat en voor wie. In het Activitei-
tenverslag van het CMC over de
jaren 1989-1992 ziet zij signalen dat
het CMC nieuwe uitdagingen
verstaat, er op ingaat en ook aan
anderen vraagt er op in te gaan.
Mede namens een groot aantal reli-
gieuzen die graag op nieuwe uitda-
gingen willen ingaan, noemt zij
enkele belangrijke opdrachten voor
de komende jaren.

De eerste is *openheid voor en bevesti-
ging van plaatselijke geloofsgemeen-
schappen in hun keuze voor de*

armen. De toekomst van de kerk
ziet zij in de zuidelijke wereld en
vandaar verwacht zij inspiratie en
nieuwe geestkracht voor de wereld-
kerk. Zij houdt ook een warm
pleidooi voor solidariteit en bond-
genootschap met de religieuze
gemeenschappen die het leven van
de armen delen.

Deze oproep om de legitimiteit van
de plaatselijke kerken te bevestigen
en met hen een dialoog aan te gaan,
brengt haar op de tweede uitda-
ging: *politieke bewustwording en
engagement*. Armen geven ons de
opdracht de oorzaken van onder-
drukking en armoede aan te pakken
en het doorbreken van
onrechtvaardige en zondige struc-
turen op de politieke agenda's te
zetten in de eigen samenleving.

Naast de politieke agenda bestaat er
ook een missionaire agenda. Om
duidelijk te houden welke zaken
daarin een plaats moeten hebben,
is een voortdurende dialoog met
partners overzee voor ons van
groot belang en daarmee is de
derde uitdaging gegeven: *het
opbouwen van een voortgaande en
waarachtige dialoog*. Zuster De
Vries ziet deze uitdaging als de
moeilijkste. Ons geloof in eigen
superioriteit is een ernstige belem-
mering om zó te dialogeren dat de
ander zich gelijkwaardig voelt. Zij
pleit voor een grotere bescheiden-
heid, omdat onze eigen samenle-
ving in toenemende mate ontwik-
kelingen te zien geeft die weinig

reden bieden tot een superioriteits-
gevoel. Als voorbeelden noemt zij
de groeiende kloof tussen arm en
rijk, toenemende verzakelijking en
marginalisering, grootschalige cor-
ruptie en doorgaande verzieking
van het milieu.

Deze en andere uitdagingen
worden door het CMC gezien en er
wordt naar wegen gezocht om de
boodschap van de mensen van de
onderkant te laten horen aan de
religieuzen en de bredere samenle-
ving in Nederland. Zolang de reli-
gieuzen mensen en middelen
hebben zullen zij het CMC
oproepen hen te blijven uitdagen
om de strijd van mensen te
steunen. Daarna mag van het
CMC verwacht worden dat de
vraag hoe en waar we dienstbaar
kunnen zijn aan de missionaire
beweging de eerste en belangrijkste
blijft. De zusterlijke en broederlij-
ke relatie met mensen met wie wij
willen samenwerken aan een men-
selijke wereld die steeds meer
trekken vertoont van het Rijk Gods
is dan de enig geldende en blijven-
de uitdaging aan het CMC.

Ook de scheidende CMC-voorzit-
ter, pater Piet Nelen vond het
moeilijk een overtuigend onderne-
mingsplan aan de toehoorders voor
te leggen. Hij schetste zijn droom
van de missionaire beweging en de
plaats van het CMC daarin. Aller-
eerst tekende hij de duidelijke *kli-
maatverandering in de missionaire
beweging* tussen de jaren zestig en

negentig. Aanvankelijk leefde de hoop dat een gezamenlijke inspanning veranderingen kon aanbrengen in de wereld ten gunste van gerechtigheid en vrede. Deze euforie werd slechts ten dele werkelijkheid. De realiteit van nu is dat de strijdbaarheid zich verdiept heeft, dat er op korte termijn geen grote resultaten verwacht worden en dat mensen zich gedragen voelen door Gods belofte. Via contact met de armen moeten ook wij leren leven met schijnbare machteloosheid; geloven in Gods kracht die zich via kleine stappen openbaart en solidair zijn met de kansarme, niet alleen in het doen maar ook in het zijn zelf. Participerend in de missionaire beweging kan het geen vraag zijn of we die oproep beantwoorden, maar hoé we naar best vermogen op die oproep ingaan.

Ingaande op de *situatie van de religieuzen* in Nederland, stelt pater Nelen dat zij principieel op grond van hun herkomst en doelstellingen gekozen hebben het spoor van schijnbare zwakheid en machteloosheid te volgen. Daarbij zoeken zij de nabijheid van hen die het slachtoffer zijn van onrecht en geweld niet alleen in de zuidelijke wereld, maar ook in Nederland. Toch kunnen we niet ontkomen aan de werkelijkheid dat dit tijdperk van grote aantallen religieuzen in ons land voorbij is. De vraag kan gesteld worden hoe het engagement van de huidige en toe-

komstige generatie bij het realiseren van gerechtigheid en vrede gestimuleerd kan worden en hoe een bijdrage gegeven kan worden aan het vinden van nieuwe vormen van religieus leven.

Deze vraag moet gesteld worden omdat onze wereld dit engagement hard nodig heeft. Hierbij citeert de spreker John Kenneth Galbraith die er op wijst dat het lidmaatschap van de onderklasse permanent is geworden. De mogelijkheid van gewelddadige reacties sluit hij niet uit. Deze auteur neemt ook stelling tegen het 'grote gelijk van rechts' en houdt vol dat in een democratie alle bevolkingsgroepen, ook de onderklasse, een stem in het kapittel hebben.

Deze vraag moet ook gesteld worden omdat de samenleving een gezamenlijk en gecoördineerd engagement nodig heeft zoals dit tot nu toe zijn uiting vond binnen het religieuze leven. Met klem richt pater Nelen een oproep tot zijn mede-religieuzen: 'Schuif de neergang van het religieuze leven niet te snel af op gebrek aan engagement en uithoudingsvermogen bij de huidige mensen; probeer creatief te zoeken naar nieuwe modellen en gemeenschapsvormen voor de huidige generatie, waarin de sterke punten van de traditie behouden kunnen blijven en waarin bijkomstige punten kunnen worden bijgesteld'. Het gaat niet om het in stand houden van institu-

ten, maar om een krachtige op elkaar afgestemde beweging die de hoop op gerechtigheid vasthoudt en van daar uit zich blijft inspannen voor menselijkheid.

In het kader van het bovenstaande probeert de spreker de toekomst van het CMC te situeren in vijf punten:

1. Het CMC moet voortgaan te werken in de lijn van de *traditie van de religieuzen*. Hierbij citeert hij de Columbiaanse Jezuïet Gabriël Rodriguez die zegt: 'In de huidige omstandigheden is de preferentiële keuze voor de armen geen kwestie meer van keuze, maar een antwoord in gehoorzaamheid ten dienste van de concrete levenssituatie. Meer nog, het gaat om evangelische trouw'.
2. Deze evangelische trouw moet ook de *beleidsstrategie* bepalen. Dat houdt in kritisch staan tegenover het economische groeimodel en onder de aandacht brengen welke gevolgen dit model heeft voor miljoenen mensen. Het CMC dient een appel te doen op het oeroude inzicht van mensen dat ze als individuen alleen kunnen groeien binnen het kader van een bredere mensengemeenschap. Daarom moeten reflectie en bezinning een wezenlijk onderdeel blijven van het werk.
3. Het is belangrijk dat de religieuzen het aan het CMC verleende *mandaat* uitdrukkelijk bevesti-

- gen: zich verder te ontplooiën op de volgende vier gebieden:
- Het functioneren als scharnierpunt tussen emancipatorische groeperingen in Zuid en Noord (en wellicht Oost en West), die verbonden zijn met religieuzen of in de traditie van de religieuzen staan.
 - Het meewerken aan de instandhouding en de groei van een mondiale solidariteitsbeweging via politieke beleidsbeïnvloeding en directe ondersteuning op materieel gebied. Het afnemen van de mogelijkheden daartoe, vooral via de Adviescommissie Missionaire Activiteiten (AMA), dient zoveel mogelijk voorkomen te worden.
 - De zorg voor onze mensen met een missie blijft een concrete taak van het CMC. Ook de nieuwe vormen van personeel inzet moeten ondersteund en begeleid worden mede ten dienste van de missionaire beweging in Nederland.
 - Op het terrein van informatie en educatie heeft het CMC vooral een directe taak naar zijn eigen achterban van religieuzen, maar kan het ook indirect een bijdrage leveren aan het educatieve werk van andere missionaire organisaties.
 - 4. Het CMC zal met een aantal andere organisaties die door de religieuzen gedragen worden, in gesprek moeten gaan om samen naar de toekomst te kijken en naar een zo efficiënt

mogelijke *samenwerking* te zoeken. Met behoud van de creativiteit en flexibiliteit van kleinere eenheden, zou het nuttig zijn toe te groeien naar een soort federatief verband ter wille van doelmatigheid en herkenbaarheid.

5. De religieuzen moeten zich inspannen op een verantwoorde manier taken en verantwoordelijkheden over te dragen aan niet-religieuzen. *Overdragen* is iets anders dan *overlaten*. Het vraagt reflectie en training en een periode van blijvende betrokkenheid van de religieuzen in de overgangsfase.

Deze overdracht zal mede beslissend zijn bij het beantwoorden van de vraag of het CMC en zijn collega-instellingen toekomst kunnen hebben in de zin zoals die ons voor ogen staat. Hiervoor is een nuchtere en gedurfde inspanning nodig, zowel van de kant van de religieuzen als van de niet-religieuzen die tot deze taak worden uitgedaagd.

Wiel Creemers

Heer der wereld

Drs. Barend F. Drewes heeft afscheid genomen als rector van het Hendrik Kraemerinstituut in Oegstgeest wegens een benoeming tot rector van de theologische hogeschool in Ujung Padang in Indonesië. Wereld en Zending verliest in hem een gewaardeerd redactielid.

Op 18 juni heeft Drewes zijn afscheidscollege gegeven in Oegstgeest over de vraag of de kerk nog wel het recht heeft te belijden, dat Jezus Christus 'Heer van de wereld' is.

Hier volgt een deel van betoog waarin de scheidende rector uitlegt dat deze belijdenis met steeds nieuwe woorden en op steeds nieuwe wegen geformuleerd en beleefd moet worden:

1. Is de belijdenis geen onjuiste pretentie, die getuigt van gebrek aan respect voor andere godsdiensten?

1.1. Laten we allereerst het *terechte* van deze kritiek op de belijdenis van Jezus als Heer der wereld erkennen.

(a) Zo kort na het jaar 1992, gebruik ik het jaartal 1492 als trefwoord, om aan te duiden dat deze belijdenis gepaard is gegaan met machtsmisbruik, die de betekenis ervan eigenlijk onherkenbaar maakte. De kerk zette zich aan de rechterhand van de koloniale machthebbers en prakticeerde ook al het onderwerpen van de vijanden. In naam van Christus, de Heer, werden mensen onderdrukt of verdreven, ja zelfs gedood. Kruistochten en pogroms moeten hier genoemd worden, maar ook – en dan komen we in het heden – onderdrukking van vrouwen en homoseksuelen. Vaak hebben we, onderdrukkende, macht willen uitoefenen met deze belijdenis. M.a.w. we hebben deze

belijdenis losgemaakt van het kruis van de Heer, die we belijden. We willen voortijdig 'als koningen zijn', het lijden van Christus achter ons laten en de overwinning vieren – een houding, die Paulus in de gemeente van Korinte aantroef (1 Kor. 4,6-21). Ook is het mogelijk om met een evangelieprediking met 'wijsheid van woorden' het kruis van Christus 'leeg te maken' (letterlijke vertaling van 'kennoot-heit', 1 Kor. 1,17).

De belijdenis Jezus Christus – Heer der wereld, wordt een leugenachtige pretentie, wanneer we deze Heer losmaken van zijn kruis.

(b) Het verwordt bovendien tot een pretentie, wanneer de belijdenis wordt losgemaakt van de aanbidding van de diepte van rijkdom en van wijsheid Gods, hoe *ondoorgrondelijk* zijn zijn beschikkingen en hoe *onnaspeurlijk* zijn wegen! (Rom. 11,33). Dit 'onnaspeurlijke' geldt ook van de rijkdom van Christus (Ef. 3,8). Dat moet in het belijden meeklinken. Dat betekent uiteraard, dat we Gods wegen niet beperken tot zijn wegen met de volgelingen van Jezus Christus, zeker ook buiten hen ontmoeten we de sporen van zijn goedgunstig omgaan met de mensen!

1.2. Maar is deze belijdenis zonder meer en altijd een pretentie?

(a) Neen, wanneer die belijdenis wordt geleefd *aan de voet van het kruis*. In het bekende lied over de vernedering en verhoging van de

Heer in Filip. 2 wordt als reden van de verhoging ter rechterzijde Gods van Jezus genoemd: zijn gehoorzaamheid tot de dood, ja tot de dood des kruises. In de evangeliën staat de roep tot navolging in samenhang met het lijden en verworpen worden van Jezus.

De balinese predikant I Nengah Ripa, vertelde mij eens hoe zijn vader, via lezing van bijbelverhalen, als eerste van zijn dorp christen was geworden. Toen vervolgens door dorpsgenoten zijn veld en huis werden bedreigd, zag hij daarin een bevestiging van de waarheid van het Evangelie: lijden was de leerlingen van Jezus immers aangezegd!

Terecht onderscheidt de Zuid-Afrikaanse missioloog David Bosch in zijn lezing *The Vulnerability of Mission* (enkele maanden voor zijn overlijden gehouden in nov. 1991 in Selly Oak Colleges, Birmingham) twee mogelijke rollen waarmee je de missionaire communicatie kan binnen gaan: 'as a model or as a victim'. De eerste rol – als een model – is altijd meer populair geweest, maar 'victim-missionaries, in contrast to exemplar-missionaries, lead people to freedom and community'.¹ Dat houdt ook in, dat degenen, die het evangelie horen, a.h.w. altijd de mogelijkheid moeten hebben de getuige van het evangelie te kruisigen. Belijdenis en navolging van deze Heer betekent altijd het navolgen van de gekruisigde. Zeker in een tijd, waarin binnen Europa het geweld

tegen Moslims hemelbergende vormen aanneemt, moet weer beklemtoond worden, dat het Heer-zijn van Jezus gekwalificeerd wordt door het kruis, door kwetsbare openheid naar de ander! Dit belijden van de gekruisigde Heer betekent niet een verheerlijking van het lijden en een zoeken van het martelaarschap, maar betekent dat, in navolging van de Heer, allereerst Gods Rijk en Zijn gerechtigheid gezocht wordt (Mat. 6,33) en al het andere secundair geacht wordt. Dit belijden roept op om werkelijk de macht van de gekruisigde Heer als basis van ons leven te aanvaarden – en dat is als lopen op het water! – om zo als individu en gemeenschap tot onze werkelijke bestemming te komen. Zo verstaan staat zending in het voetspoor van Christus dwars op het triomfantelijke beeld van de zending, dat in brede kring vigeert.

(b) Met Jezus Christus als de gekruisigde en verworpen Heer kunnen we dus geen religieuze schoonheidswedstrijd winnen, om de woorden van de japanse theoloog Koyame te gebruiken. Wel wordt in Jezus Christus de ondoorgrondelijke en onnaspeurbare breedte en diepte van Gods genadige toewending naar mens en wereld geopenbaard en die toewending is in zijn Heer-zijn verankerd. Deze belijdenis isoleert ons niet, maakt ons niet pretentius, maar maakt ons open en ontspannen om wereldwijd *de sporen van zijn*

regering te ontdekken.

We worden niet afgeschermd van anderen, maar ons wordt juist grond en moed gegeven voor dialoog en samenleving met elkaar. 'There is no way for Christians to claim a monopoly on human or even Christian virtue. On the contrary, we are invited time and again to thank God for the cultural and religious achievement of people of other faiths.'² We kunnen en mogen ons niet veroorloven om rijkdommen in andere godsdienstige tradities te negeren. Samen met hen, die binnen andere godsdienstige tradities leven, moeten we zoeken naar voedsel, kleding, naar leven in harmonie voor de miljoenen op deze wereld.

Dat is vaak een moeizaam proces: kort geleden las ik een bericht uit Midden Celebes, waar wederzijdse angst de verhouding tussen moslims en christenen bepaalt: christenen zijn bang, dat moslims er op uit zijn christen-meisjes zwanger te maken; moslims vrezen, dat christenen via diakonale programma's moslims christen willen maken. Dialoog en open ontmoeting worden als een onmogelijkheid gezien.³

Maar toch: de ontmoeting moet gewaagd worden, in de verwachting dat die verrijkend kan zijn. Bij dergelijke ontmoetingen – het is goed, dat maar duidelijk uit te spreken – werkt het getuigenis van O. en N.T. als een kompas, een in wisselende situaties beweeglijke, maar niet in het wilde weg rond-

draaiende naald. Deze kompasnaald richt ons allerwege op de sporen van zijn regering. In ons zoeken naar geheele menselijkheid, naar vrede en gerechtigheid onder christenen en onder aanhangers van andere godsdiensten, is het getuigenis van O. en N.T. steeds weer richtinggevend voor het onderkennen van zowel bevrijdende als onderdrukkende machten en krachten in maatschappelijk en individueel opzicht; dit kompas doet ons het werk van Christus onderkennen. We houden vast 'dat de Geest Gods (die ook de Geest van Christus is) universeel aanwezig en werkzaam is, ook in de levens en tradities van andersgelovigen. Voor de zending van de kerk betekent dit dat zij pluriform en contextueel is: exclusief t.a.v. onderdrukkende machten, inclusief waar zij het werk van Christus herkent.'⁴

Ja, God is groter dan onze geloofstradities, maar er is geen weg terug naar de aanbidding van onze potenties, naar de genadeloze uitbuiting van mensen, naar het zuchten onder ons zondige verleden, kortom naar de onderdrukkende machten; want Jezus Christus heeft aan het kruis deze overheden en machten ontwapend en zo over hen gezegevierd (Kol. 2,15).

Jezus Christus, Heer der wereld, is een centraal thema in het NT-isch getuigenis, maar is het een onjuiste pretentie?

Niet, wanneer uitgesproken en uit-

geleefd in de navolging van de gekruisigde en opgestane, die wereldwijd op weg is Gods bevrijding te realiseren.

2. Is het een verouderde belijdenis?

2.1. Voor mij de moeilijkste vraag. Ik voel de zuiging om daar met 'ja' op te reageren.

(a) Het post-moderne levensgevoel laat ons minstens glimlachen om elke uitspraak, die op één of andere manier het geheel van de werkelijkheid om en in ons wil treffen. Daar komt bij, dat in onze cultuur dit belijden van Jezus als Heer hooguit te tolereren is als een min of meer toevallige privé-mening. Dit klimaat, dat tot in onze botten is doorgedrongen, veroorzaakt grote verlegenheid bij ons spreken over Jezus Christus. We vragen ons zelf af, wat is de relevantie van deze belijdenis?

2.2. Toch stel ik hier en nu: de belijdenis moet niet als verouderd afgedankt worden, maar dient – in eigentijdse vormen, beleving en taal – gekoesterd te worden. Waarom?

(a) Kort geleden signaleerde Hirsch Ballin 'de ontzieling van maatschappelijke systemen'. Welnu, het lijkt me een stuk ontzieling van de kerken, wanneer we de belijdenis van de wereldwijde betekenis van Jezus Christus loslaten. Dan wordt de kerk alleen maar een vereniging van hen, die zich voor Jezus Christus interesseren (zoals

je in Nederland ook een club hebt van hen, die speciale interesse voor Montaigne hebben). Maar het belijden van Christus als Heer wil niet alleen iets uitzeggen over mijn diepste overtuiging, maar wil ook iets uitzeggen, dat bovenpersoonlijke geldigheid heeft. 'Jezus Christus presenteert zich niet als heil voor mij alleen, voor een persoon met deze ervaringen, verlangens, behoeften, maar zijn heil geldt in de hele wereld.'⁵ En dit heil is verankerd in zijn heilrijk Heer-zijn van Godswege.

(b) De belijdenis 'Jezus Christus – Heer der wereld' is een tegenkracht tegen het alles relativiserende 'ieder voor zich', dat zelfs het 'God voor ons allen' als een fictie afwijst. We zien nu in, dat in de vorige eeuw velen te vanzelfsprekend Evangelie en westerse cultuur vereenzelvigden. Zo worden wij aan het eind van onze eeuw opgeroepen het algemeen vigerende, diep relativiserende levensgevoel niet kritiekloos als norm voor ons geloven te beleven, maar dat op onze beurt te relativiseren in het licht van de toekomst van de verhoogde Heer.

(c) Zo verbindt deze belijdenis ons met de wereld en met alle mensen en richt ons op een gezamenlijke toekomst. Deze belijdenis roept ons op tot 'een "wijze van zijn" die zicht uitdrukt in een bepaalde houding en in een bepaalde wijze van denken en waarnemen. ...Het betekent dat alle dingen open

blijven naar de toekomst, omdat in het evangelie ook alle dingen open blijven naar Gods toekomst.'⁶

In de strijd tegen geweld, onrecht en onderdrukking, op de weg naar Gods heil wordt niemand op de voorhand afgeschreven. We proberen de wereld te zien in het perspectief van Gods regering via deze Heer.

Via de lijnen van deze belijdenis komen ook de ecologische uitdagingen in het vizier – want deze Heer is ook de middelaar van Gods scheppend tot aanzijn roepen (zie bijv. 1 Kor. 8,6; Kol. 1,16).

(d) Het perspectief van deze belijdenis bemoedigt ons om met alle mensen te bouwen aan stukjes vrede. En we merken meer en meer hoe hard dat nodig is, juist tussen mensen met verschillende culturele religieuze overtuigingen. De toekomsthorizon van onze gemeenschappelijke geschiedenis draagt Zijn merkteken, daarom gaan we bevrijd en open naar allen, serieus en ontspannen, bedroefd en dansend zijn toekomst tegemoet (2 Kor. 4,8).

1 David J. Bosch, *The Vulnerability of Mission*, 1991, p. 10.

2 Emilio Castro, *A Passion for Unity*, 1992, p. 43.

3 Rondzendbrief Ds. en Mw. Noort, 23 maart 1993.

4 Eewout Klootwijk, *Commitment and Openness*, 1992, p. 379.

5 Ruurd Veldhuis, Altijd bereid tot verantwoording: ethiek en de missionaire dienst van de kerk, in *Maar eens zei ik ja*, Liber amicorum

voor drs. Bootsma, 1992, p. 19.

6 W. Zijlstra, a.w., p. 325 v., i.v.m. 'geloof' als werkwoord.

Leningen ter verbetering van positie armen

'De armen in de Derde Wereld worden niet geholpen in termen van traditionele ontwikkelingsmodellen. Als kerken in de Derde Wereld een bijdrage willen leveren aan het opheffen van armoede of het afschaffen van onrechtvaardige structuren, dan zullen ze een manier moeten vinden om de armen te leren op eigen benen te staan. Wat deze kerken vervolgens nodig hebben van het rijke westen, zijn leningen die het mogelijk maken om op lokaal niveau geldstromen op gang te brengen. Zodra de kerken in de Derde Wereld afhankelijk worden van westerse schenkingen, zijn ze opnieuw terug bij af.'

Francis A. Lubowa is werkzaam op het Departement Sociale Dienstverlening van de Episcopale kerk van Uganda. Hij sprak deze woorden op een symposium van de EDCS in Zeist.

Met als titel: 'A bridge over troubled water, loans as a development tool in empowerment of the poor' hield EDCS op 23 Juni j.l. haar aandeelhoudersvergadering in Zeist. De vergadering ging gepaard met een symposium over leningen als ontwikkelingsinstrument in de strijd van de armen voor verbete-

ring van hun positie. EDCS gaat uit van een model voor ontwikkelingssamenwerking, waarbij leningen aan de armen in de Derde Wereld centraal staan. Eén van de stellingen op het symposium: Geld lenen aan projecten in de Derde Wereld kan een fundamentele bijdrage leveren aan de positieverbetering van de armen. Als kerken en levensbeschouwelijke organisaties willen bijdragen aan het creëren van een rechtvaardiger samenleving en aan het bestrijden van onrecht in de Derde Wereld, hebben ze met EDCS een prachtig instrument binnen handbereik.

Volgens Lubowa zijn de Afrikaanse kerken te vaak afhankelijk geweest van de westerse doelstellingen met betrekking tot ontwikkelingssamenwerking. 'Als westerse kerkelijke organisaties besluiten om geld ter beschikking te stellen van zusterkerken in de Derde Wereld, willen ze ook een vinger in de pap over de besteding van het geld. Daar zitten de kerken in Uganda echter niet meer op te wachten. De kerken kunnen slechts op lokaal niveau beslissen waar de prioriteiten liggen op het gebied van de armoedebestrijding.' Daarom is de Ugandese Katholieke Kerk bezig om een aantal financiële instituten in het leven te roepen om de armen te helpen. Lubowa onderscheidt daarbij een drietal niveaus. De allerarmsten, waaronder vluchtelingen, kunnen alleen geholpen worden als de lokale

kerken zelf fondsen kunnen creëren om ze te helpen. Een grotere groep van de armen moet in staat gesteld worden om boven de armoedegrens uit te stijgen. Voor deze groep zijn de leningen van het westen hard nodig, zodat de mensen uiteindelijk self-supporting kunnen worden. Een klein deel van de mensen kan via dit model rechtstreeks in contact komen met de commerciële bankwereld.

EDCS, de Ecumenical Development Cooperative Society, bereikte in 1992 een mijlpaal. Haar aandelenkapitaal overschreed de grens van 100 miljoen gulden. EDCS werd in 1975 opgericht door de Wereldraad van Kerken om financiële bronnen ter beschikking te krijgen voor de ontwikkeling van arme gemeenschappen, met name in de Derde Wereld. Dit ter bevordering van economische groei, sociale rechtvaardigheid en zelfbeschikking.

EDCS bestaat wereldwijd uit kerken en steun-verenigingen (leden). Een van die leden is de NVOC, de Nederlandse Vereniging tot steun aan de Oecumenische Ontwikkelingscoöperatie. Deze steunvereniging is opgericht om ook particulieren en andere organisaties in staat te stellen certificaten van aandelen EDCS te kopen. Alleen de NVOC al telt momenteel omstreeks 3000 leden. EDCS zelf heeft inmiddels 260 leden.

Het symposium stond in het teken van leningen aan projecten in de Derde Wereld als fundamentele bijdrage aan de positieverbetering van de armen. Het EDCS-model heeft veel voordelen. De kansarmen hoeven zich niet afhankelijk te voelen van de kruimels die vallen van de tafels van het rijke westen. Ook zij willen economisch gezien zelfstandig zijn en, wanneer zij daar de kans toe krijgen, werken aan het overwinnen van hun ongelijke economische situatie.

De heer Manat Vongpradu uit het Thaise diocees Ratchaburi gaf daar op het symposium een voorbeeld van. Hij is van mening dat de armen alleen in staat gesteld kunnen worden om hun leven in eigen hand te nemen als via het model van leningen gewerkt wordt aan de verbetering van hun financiële positie. Educatie is daarbij het sleutelwoord. Thailand verandert snel in een geïndustrialiseerd land. De mensen kunnen alleen deel krijgen aan dit proces van industrialisatie als ze leren op eigen benen te staan. In het verleden heeft de Thaise Katholieke Kerk een steeds sterker beroep moeten doen op giften uit het Westen om haar missionaire taak vol te kunnen houden. Wil de Thaise Kerk zichzelf kunnen bedruipen, dan heeft ze geld nodig om een onderwijsstelsel op te bouwen, dat in staat is om winst te kunnen maken en zichzelf vervolgens in stand te kunnen houden. Volgens Vongpradu sluiten de missionaire opdracht

van de kerk en het maken van winst elkaar op deze manier niet uit.

Het EDCS-model van geld lenen aan kansrijke initiatieven sluit aan bij het zelfverstaan van mensen in de Derde Wereld. EDCS bedrijft daarom geen traditionele liefdadigheid of charitas. Ze sluit eerlijke overeenkomsten met zakelijke partners.

In dit proces staat de roep van de kansarmen om geld centraal. Geld dat geleend kan worden tegen faire, sociale voorwaarden. EDCS beschikt over een netwerk, dat kerken in de loop der jaren hebben opgebouwd om ervoor te zorgen dat het geld op de juiste plaatsen terecht komt. EDCS werkt met projectbegeleiders, die ter plekke verankerd zijn in de desbetreffende samenleving. Een mogelijkheid om snel en effectief te kunnen werken. Er worden concrete afspraken gemaakt over de terugbetaling van het geld. EDCS gaat daarbij geen onverantwoorde risico's aan, maar brengt deze terug tot aanvaardbare proporties.

Rinus van Warven

Jaarverslagen

Jaarverslagen verschijnen op zijn minst zes maanden nadat het betreffende jaar voorbij is en zijn altijd wat gedateerd. Toch geven ze, als ze goed geschreven zijn, wel een indruk van de uitdagingen en problemen van een organisatie op wat langere termijn.

In het jaarverslag over 1992 van het ICCO, de protestantse medefinancieringsorganisatie, zegt voorzitter Prof. W. Tims dit over de vermindering van de bereidheid om met arme landen samen te werken aan hun ontwikkeling:

“Er is niet langer een wereldomvattend probleem dat als zodanig door alle betrokkenen wordt onderkend en als toetssteen dient voor ons handelen. Daardoor worden de banden tussen bondgenoten van voorheen lossier: de noodzaak is minder dwingend om één front te vormen en eigen belangen komen daardoor sterker op de voorgrond. Soms in de vorm van lokale etnische conflicten, maar ook in de vorm van een geringere bereidheid om samen offers te brengen voor bestrijding van armoede, voor internationale maatregelen ter bescherming van het milieu of het handhaven van de vrede. Het is veel moeilijker geworden om heldere en aansprekende prioriteiten van beleid te stellen, laat staan voldoende aanvaarding te bereiken om ze in actie om te zetten.

Zo kalft nu ook de bereidheid af om met arme landen samen te werken aan hun ontwikkeling. Voor een deel terecht: de Oost-West spanningen leidden er in het verleden toe dat veel meer landen werden aangemerkt als hulpwaardig dan eigenlijk op grond van hun eigen peil van ontwikkeling kon worden gerechtvaardigd. Een nieuwe lijst

is nodig; één die beperkt wordt tot landen met ernstige armoedeproblemen en met gebrek aan eigen middelen om die effectief aan te pakken.

Echter, voor een organisatie als ICCO zijn het mensen, niet de landen, waarop het werk zich concentreert. Er is minder reden dan ooit om de – overigens bescheiden – particuliere hulpstroom naar organisaties van burgers in arme landen te verminderen. Ook in 1992 moest ICCO weer vele tientallen, in beginsel levensvatbare initiatieven wegens gebrek aan middelen afwijzen; initiatieven die rechtstreeks hadden kunnen bijdragen aan de leniging van de nood van althans een deel van de miljoenen armen in de wereld.

Ook vanuit een andere optiek is geringere hulpbereidheid niet terecht. Op zoek naar wereldwijde prioriteiten moet toch duidelijk zijn dat armoede niet alleen vanuit menselijk oogpunt onaanvaardbaar is, maar dat zij ook eigen vragen stelt aan de alom geprezen markteconomie. Die laatste moge dan – onder strikte voorwaarden overigens – verhoogde welvaart beloven, ze heeft weinig te bieden waar het de verdeling van die welvaart betreft. Voor een goede verdeling van de baten is nodig dat beleid in de markteconomie wordt getoetst op de gevolgen voor de armen en dat vervolgens duidelijke keuzen worden gemaakt. Een

markteconomie die de armen niet bereikt en de verdeling doet verslechteren zal snel haar geloofwaardigheid verliezen.

Ook de euforie over democratisering dient van een kanttekening te worden voorzien. Blijft het bij een nationaal parlement of een gekozen president dan is het nog de vraag of dat een beleid oplevert dat met het lot van de armen rekening houdt. Ook daar is decentralisatie nodig, om voor alle mensen het recht op inspraak tot stand te brengen in zaken die hen direct aangaan. Democratisering van en aan de basis – sinds jaren hoog genoteerd bij zowel ICCO als bij de partners overzee – is complementair aan de markt omdat het inspraak geeft bij het gebruik van schaarse middelen en het verdelen van de baten.”

DOG staat voor ‘Dienst over Grenzen’. Deze organisatie bemiddelt sinds dertig jaar (opgericht door de NZR en SOH) bij de plaatsing van werkers over zee bij kerken, kerkelijke en andere organisaties.

In het beleidshoofdstuk van het jaarverslag 1992 komt een probleem aan de orde, dat met het bestaansrecht van DOG zelf te maken heeft. Het gaat om –wat een woord!! – ‘Autochtonisatie’.

“In het afgelopen jaarverslag heeft op het punt van het autochtonisatiebeleid verdere bezinning plaats-

gevonden. Onder autochtonisatie wordt verstaan het overnemen van functies, die nu nog door buitenlanders (waaronder de DOG-ers) worden verricht in de landen van het zuiden, door lokale krachten. In strikte zin is autochtonisatie het doel waarnaar wij streven. De omstandigheden in veel landen maken echter die overname moeilijk, zo niet (althans voorlopig nog voor DOG) onmogelijk. Het besef is echter gaandeweg ontstaan dat er ook andere maatregelen getroffen moeten worden om het doel van de autochtonisatie dichterbij te brengen. Er is in veel landen van het zuiden een sterke ‘brain-drain’ van lokaal geschoold personeel naar het buitenland (of het westen), als gevolg waarvan er nieuwe gaten vallen in de lokale bezettingsgraad. Het uitzenden van geschoold personeel van hier uit mag dan een functie hebben in de oplossing van acute schaarste aan geschoold kader, waarbij de trainings-opleidingscomponent als onderdeel van de taak van de uitgezonden zeker een nuttige rol vervult, een structurele bijdrage zal vooral ook langs andere wegen gevonden moeten worden. Het beleidsdenken gaat nu in de richting van het steunen van pogingen om door middel van financiële ‘incentives’ lokaal kader in het land zelf te behouden en te stimuleren functies te aanvaarden op die posten (veelal in de rurale gebieden van de betreffende landen) waar men tot nu toe niet

voor geporteerd is geweest. De hoop bestaat dat een zodanige financiële steun een nieuw structureel instrument kan zijn voor het ‘behouden’ van lokaal kader voor het betreffende land. In PSO-verband zijn nu de eerste regelingen ontwikkeld voor financiering van lokaal kader, terwijl er verdere experimenten worden voorbereid op dit vlak. DOG draagt zijn steentje bij in deze beleidsbezinning en werkt aan een verdere concretisering van deze visie.”

Evangelie en cultuur

In Amman in Jordanië is van 3-12 mei de nieuwe werkgroep voor ‘Mission and evangelism’ bijeen geweest. Binnen de gereorganiseerde Wereldraad van Kerken zijn zending en evangelisatie een onderdeel geworden van een veel grotere afdeling en deze werkgroep is ingesteld om de grote ‘unit’ te adviseren ten aanzien van ‘Mission and evangelism’.

Dr. Jan van Butselaar, de algemene secretaris van de NZR heeft deelgenomen aan dit beraad.

Organisatorisch ging het erom te bepalen wat nu de plaats is van zending en evangelisatie in de nieuwe structuur, waarbij de 18 deelnemers aan de consultatie het erover eens waren, dat het profiel van zending en missie ook binnen de nieuwe structuur helder moest worden.

Interessant is om te zien hoe het ‘missionaire visitekaartje’ van de

deelnemers eruit zag. Van Butseelaar schrijft daarover in zijn verslag voor de NZR:

“Omdat men voor het eerst bijeen was, werd een ieder gevraagd in een pagina neer te schrijven wat hij/zij onder zending verstond, wat de missionaire uitdaging voor vandaag was (deze gaan als bijlage bij het officiële rapport). De Chinese prof. Kwok gaf uiteindelijk een heel behulpzaam overzicht van wat de deelnemers samen over zending dachten. Iedereen was sterk onder de indruk van de veranderde situatie in de wereld, en de niet minder sterke veranderingen die in de kerken plaatsvonden. Ze onderscheidde verder vier categorieën, waarin de opmerkingen konden worden ingedeeld.

In de eerst plaats was zending voor velen de *zending van God onder het volk* (waarbij, in oecumenisch spraakgebruik, ‘volk’ staat voor armen en onderdrukten). Speciale aandacht was er daarbij voor de rechten van de inheemse volken, het recht op land, de verhoudingen tussen mannen en vrouwen, en de migranten in diverse delen van de wereld.

Prof. Kwok constateerde dat de deelnemers *verschillende accenten binnen de zending* legden. Voor de een was het vestigen van geloofsge-meenschappen van groot belang, voor de ander het delen van macht met de armen. Voor sommigen

ging het om de strijd voor gerechtigheid en verzoening, voor anderen om solidariteit. Ook het woord berouw stond bij sommige deelnemers hoog op de agenda.

Een hoge prioriteit bleek ook de vraag te hebben, *hoe het evangelie vandaag gecommuniceerd dient te worden*. Wat betekent verkondiging in onze tijd? Hoe is de relevantie van het evangelie duidelijk te maken? Het lijkt voor velen onverstaanbaar te zijn. Verder dient ervoor gewaakt te worden dat het evangelie ‘imperialistisch’ overkomt.

In deze rubriek deelde prof. Kwok ook de vragen rond evangelie en cultuur in.

Daarbij viel uit de ‘visitekaartjes’ volgens haar op te maken dat de aandacht voor inheemse taal en inheemse spiritualiteit met kracht naar voren kwam. Het zoeken naar eigen identiteit was een ander centraal punt. De relatie tussen het evangelie en de (westerse) gesecculariseerde cultuur moet bestudeerd worden. Nieuwe modellen moeten worden uitgewerkt om evangelie en cultuur op elkaar te betrekken. Ook de vragen van de multireligieuze samenleving kwamen bij de deelnemers herhaaldelijk aan de orde. Christelijke minderheden leven in heel verschillende situaties temidden van aanhangers van andere godsdiensten. Het zal van belang zijn een basisdialoog aan te gaan, over vrede en gerechtigheid

in het dagelijks leven. Als een dialoog niet mogelijk blijft, zal de opdracht tot het afleggen van getuigenis van de hoop van het christelijk geloof vaak het enige zijn dat overblijft.

Tenslotte wees prof. Kwok op de vragen rond het samen deelgenoot zijn in de zending. Vragen van ecclesiologische aard zijn van belang bij het vaststellen van dit ‘partnership’. De relatie tussen kerken in het Noorden en kerken in het Zuiden dient opnieuw gezien te worden. Ook de dialoog over zending tussen de partners in de oecumene, de rooms-katholieken, de orthodoxen en de protestanten, vraagt om aandacht. Tenslotte moet het gesprek tussen de traditionele kerken en de ‘evangelicals’ hoog op de agenda staan.

De boeiendste discussie werd die over *evangelie en cultuur*. De voormalige directeur van CWME, dr. Christopher Duraisingh, thans interim-directeur van Unit-II, zal na de komst van mw. Ana Langerak die per 1 september a.s. het roer in Unit-II zal overnemen, dit programma gaan leiden. Hij heeft een plan uitgewerkt waarbij vanaf de basis en in regionale groepen aan de vragen van evangelie en cultuur zal worden gewerkt. Uiteindelijk zullen de resultaten van al deze studies bijeen worden gebracht op een nieuwe *wereldzendingconferentie* die in 1996 gehouden zal worden. De Unit-II

commissie heeft reeds vastgesteld dat deze conferentie, de opvolger van San Antonio, dit thema zal hebben. De werkgroep werkte vier subthema’s uit, die als voorlopige werktitel hebben:

- authentiek getuigen binnen verschillende culturen
- evangelie en identiteit
- de roeping van plaatselijke gemeenten in een plurale samenleving
- eenheid in verscheidenheid in de zending.

Over thema en subthema’s werd uitvoerig en creatief van gedachten gewisseld. Ook de opzet van de conferentie kwam ter sprake. In overeenstemming met het algemene beleid van de Wereldraad, zal zoveel mogelijk worden vermeden er een mammoet-conferentie van te maken. De opzet zal vooral die van een studieconferentie, aangevuld met enkele vertegenwoordigers van de aangesloten organisaties (waarvan de NZR er een is) en vertegenwoordigers van de kerken. Op die manier hoopt men tot een bruikbaar ‘produkt’ van de conferentie te komen.”

Afrikaans congres in Heerlen

In katholieke publikaties in Nederland en België is er veel aandacht voor de komende Afrikaanse bisschopssynode. Zo is in het laatste nummer van ID het blad met als ondertitel ‘woord en wederwoord van missionarissen’ Jan Heyke teleurgesteld over de plaats (Rome)

en de agenda. Maar hij heeft ook hoop.

Het Missiologisch Instituut van Heerlen wil samen met het Afrika Centrum van de SMA in Cadier en Keer in Nederland een afrikaanse bijdrage leveren aan de voorbereiding van deze synode door op 21 en 22 oktober een Missiologisch Congres te organiseren in Heerlen over het thema 'Inculturatie', met als ondertitel 'Blijf af van het anders zijn van Afrika en de Afrikanen'. Op dat congres komen vijf afrikaanse theologen spreken, onder wie de aartsbisschop van Cape Coast in Ghana Peter Tucson, Dr. S. Mkhathswa, de algemene secretaris van het instituut voor Contextuele Theologie in Zuid-Afrika, Dr. S. Sempore,

uitgever van "Pentecôte d'Afrique" en Dr. Laurenti Magesa, voormalig hoogleraar aan de Katholieke Universiteit in Oost-Afrika (die ook bijdraagt aan dit nummer van Wereld en Zending).

Van apostolaat naar ontmoeting

Tenslotte heeft het Apostolaat voor de Oosterse Kerken in Tilburg een andere naam gekregen omdat het woord 'apostolaat' in onze dagen meer vragen oproept dan inzicht geeft in het werk. De nieuwe naam is:

Aktie en Ontmoeting Oosterse Kerken (AOK)

Het adres blijft Dr. Nuijenstraat 4, 5014 RL in Tilburg.

Boekbesprekingen

H.B. Teunis, H.N. Hagoort, I van 't Spijker, H.J.A. Wegman, Kerstening van Christenen; De verhouding van geestelijken en leken in de hoge middeleeuwen.(Rodopi) Amsterdam, Atlanmta 1991

In hoeverre was de christelijke spiritualiteit in het leven van de middeleeuwse mens doorgedrongen? Hoe is het gekomen dat christelijke ritens zo'n grote plaats gingen innemen in het leven van mensen?

In deze rijk geïllustreerde bundel wordt op de voor de Europese middeleeuwse geschiedenis belangrijke vraag ingegaan naar de wijze waarop christelijke ritens een greep kregen op het leven van gewone christenmensen in de periode tussen het jaar 1000 en 1500 (dus vóór de Reformatie van de zestiende eeuw). Wegman handelt over de voorganger in de middeleeuwse liturgie (hoe was 'het herder'-zijn van de priester ingebouwd in het kerkelijk leven?), Teunis over Confraternitas ('gebedsgemeenschap'). (Vanwaar de golfbewegingen in het gebruik om tijdens de mis weldoeners met name te noemen?). Van 't Spijker over de hagiografische percepties van religieus gezag (Wat wilden de kloosters die tegelijk als een biddende gemeenschap ook als ideale samenlevingsvorm werden gezien, aan hun omgeving laten zien?) en Hagoort over priesters en leken in de preken van Radulphus Ardens (ca. 1990). (Hoe moesten de in de 12e eeuw gedefinieerde leerstellingen een deel worden van het leven van de leken?).

De ontwikkeling blijkt geen lineaire te zijn. Wat in de oud-christelijke tijd 'uitgevonden' werd, kan eeuwen later aangevuld, gewijzigd, herontdekt of anders geïnterpreteerd worden. Dat is geen kwestie van macht of van spontaniteit tegen-de-verdrukking-in alleen. De implementatie van christelijke ritens hangt meer in het bijzonder samen met de verhouding tussen geestelijken en leken.

In de tweede helft van de 12e eeuw werd door Ardens een brug van de cle-

rus naar de leken geslagen en werd de traditionele priesterwijding met herderlijke elementen aangevuld. Aan het imago van de priester werd vooral die van herder toegevoegd. De biecht werd op de voorgrond geschoven als middel tot participatie en de vorm van misviering werd aangepast. Het gebruik van de 'confraternitas' breidde zich in de 9e eeuw tot de leken uit. De namen van begunstigers konden in het martyrologium van de kloosters op voet van gelijkheid met de namen van de broeders worden bijgeschreven. De leken wilden graag in de gebedsgemeenschap van de geestelijken opgenomen worden. De heiligheid van Arnulphus toonde de buitenwereld niet alleen een heilige die contact had met het bovenaardse maar één die ook een superieure samenlevingsvorm vertegenwoordigde die geëerbiedigd moest worden. Er is sprake van een toenemende extravertie ten opzichte van de niet-kloosterlijke wereld. De heilige en via hem de religieuze gemeenschap boden een samenhang waaraan het in de buitenwereld veelal ontbrak.

De prediking van Ardens moet tegen de achtergrond van de pastorale gerichtheid in de late 12e eeuw uitgelegd worden. Deze kwam uit in een praktische moraaltheologie, waarbij de leken zoveel mogelijk actief bij het geloof werden betrokken.

Hagoort noemt aan het einde van zijn bijdrage als conclusie, dat de kerk in de 12e eeuw in antwoord op de veranderde structuur van de samenleving een direct contact zocht met alle gelovigen. Dit hield in dat de priesters zich direct met de leken in zielszorg, prediking en biecht bemoeiden, maar dat ook de leken zich actief op de heiliging van hun leven moesten gaan richten. Wat Ardens betreft gaan priesters en leken samen aan de slag om de valse godsdienst uit te roeien en de christenheid te kerstenen.

A. Wessels

F. Eboussi-Boulaga, A. Contretemps, L'enjeu de Dieu en Afrique, Karthala, Paris 1991, 264 p. FF 140

Deze uitdagende bundel brengt fundamentele artikelen bijeen van de scherp analyserende filosoof en theoloog uit Kameroen, die stuk voor stuk de basis raken van wat de komende Speciale Bisschoppensynode zal (zou) moeten bespreken. Ze stammen deels uit de laatste twintig jaar en zijn deels (deel III) voor deze publikatie geschreven. De grondgedachte is dat de Afrikaanse kerk oud geboren is door aan de westerse vormen gekluisterd te zijn, waaraan de kerkkaders nog steeds trouw zweren alsof die Gods taal zelf behelsden. Dat is, volgens het voorwoord van E. Messi Metogo, de afgodische grondfout. Eboussi schreef al in 1973/4 dat Afrika door die slaafsheid zijn voornaamste waarde verloor. Terwijl westerse kerkmensen vraatzuchtig allerlei nieuwe vormen opzogen en hypocriet afgaven op hun

kortzichtige voorgangers, lieten Afrikanen zich blokkeren en reduceren tot ontvangers van hulp: de-missie voor beiden, omdat het Westen zo zijn eigen impasse overschreeuwt. Het zoeken naar een echt Afrikaanse religiositeit die katholiek is, als drager van een universeel belangrijke stem, vraagt om een 'copernicaanse' ommekeer. De Godsvraag moet beluisterd worden vanuit Afrika zelf, mede door een kritisch aanhoren van romanciers en hun reflectie op het bestaan. Dat de Afrikaanse denker dan ervaart geen taal en geen plaats meer te hebben om te spreken, omdat hij nergens meer thuis hoort, is juist de grondvoorwaarde voor zijn scheppingsgeloof dat de (religieuze) oorsprong van machtsuitvoering kan ontmaskeren. Hij die voor het eerst om een Afrikaans Concilie vroeg, vraagt nu op diepzinnige wijze hoe de onderwerping te overstijgen die tot Godsontkenning wordt door machten van de dood te steunen.

Wiel Eggen

P. Fulljames, God and Creation in Intercultural Perspective. Dialogue between the theologies of Barth, Dickson, Pobee, Nyamiti and Pannenberg. Peter Lang, Frankfurt a.M., 1993, 190 p. 54 SFr. ISBN 3 631 45609 3.

Onlangs constateerde de Ghanese theoloog Bediako dat de theologie de enige wetenschap in het Westen is die niet open staat voor bijdragen uit het Zuiden, en dat de funeste uitbuiting van de wereld juist teruggaat op die houding van de theologie. Fulljames schiet dus in de roos als hij onderzoekt hoe Afrikaanse theologen kunnen bijdragen aan nieuw denken over God en schepping. In de spanningsboog tussen Barth naar Pannenberg zet hij drie theologen uit Afrika (Dickson en Pobee uit Ghana, Nyamiti uit Tanzania/Kenya) van drie kerktradities en met drie verschillende methoden van contextualiseren: correlatie, vertaling, integratie. Hoewel de keuze van die werkwijze niet geheel bevredigend wordt verklaard en de omvang van het boek onvoldoende ruimte laat voor de bespreking van de relevante Akan en Gikuyu/Nyamwezi achtergronden, resulteren er heel stimulerende bevindingen. Waar Barth het verbond tussen God en de mensengemeenschap in Christus centraal stelt, geven de drie Afrikanen in wisselende mate de natuur en de Geest een grotere plaats, evenals het menselijk handelen als co-creatie. Deze verschillen blijken verwant aan visies van Pannenberg, die anders dan Barth, ook van Gods openbaring in de diverse religies wil spreken, maar die volgens de auteur toch nog wezenlijke bijdragen kan ontvangen uit Afrika, over de wijze waarop aangekeken wordt tegen het nu en de rol van het menselijk handelen binnen de gemeenschap en zijn natuurlijke omgeving. Hoewel de vraagstelling en het interpretatieschema nog erg Europees overkomen, en de keuze van de be-

sproken auteurs betwist kan worden, is het pleidooi voor zo'n interculturele vorm van theologie bedrijven overtuigd. Zeker in de scheppingstheologie moet er ruimte komen voor heel eigen bijdragen uit Afrika.

Wiel Eggen

'Maar eens zei ik: ja' Het is een redactie onder voorzitterschap van Jan Jongeneel gelukt om na de longoperatie van de algemene secretaris van de hervormde Raad voor de Zending, drs. Hans Bootsma, die zo succesvol leek, maar waar toch de dood in een later stadium op volgde, een liber amicorum uit te brengen dat Hans bij zijn leven nog heeft kunnen lezen. Er staan een reeks korte artikelen, waarvan een aantal met Bootsma's eigen betrokkenheid en interesse te maken hebben. Dat blijkt bij het thema onderwijs – Bootsma was oorspronkelijk leraar scheikunde –, bij Ethiopië, waar hij gewerkt heeft enz.

Een paar scribenten komen met een korte verhandeling over een missiologisch thema zoals Prof. R. Veldhuis, die over ethiek en de missionaire dienst van de kerk schrijft. Zijn conclusie is: 'Zending hoeft niet angstig de eigen geloofsbasis in onze tijd te verzwijgen, maar moet zich wel voortdurend kritisch afvragen of onze presentatie en verwoording wel adequaat zijn'.

Jan van Butselaar toont aan dat er na een periode met termen als engagement en bevrijding weer ruimte moet zijn in het missionaire getuigenis voor genade. Jan Jongeneel noemt zijn eigen bijdrage 'Het Christusgebeuren als makroparadigma van de nieuwe tijd'. De oud-voorzitter van de Raad van de Zending Anton Lamping constateert, dat de kerk bezig is met een overlevingsstrategie en hoe zou er dan belangstelling zijn voor zending?

'Maar eens zei ik: ja.' Liber Amicorum voor drs. Hans Bootsma. Raad voor de Zending. Postbus 12. 2340 AA Oegstgeest te bestellen voor f. 20,-

Ype Schaaf

J.A. van der Ven, Ecclesiologie in context. Kok, Kampen 1993, 480 p. f 80.—.

Het kan enige verbazing wekken, dat deze Ecclesiologie-in-Context, (een van de zeven delen van het Handboek Praktische Theologie) besproken wordt in WZ. De voorliggende studie is een benadering van de kerkleer vanuit de praktische theologie en richt zich op de praxis van de kerk in de context van de hedendaagse samenleving. Missiologie wordt gewoonlijk

ondergebracht bij de dogmatische theologie. Doch als missiologie ook de theologische reflectie is op het missionair handelen van de kerk, dan is het belangrijk kennis te nemen van een publikatie als deze die zichzelf noemt een 'transformatorische ecclesiologie' d.w.z. een studie die doelt 'op de mogelijke en nodige verandering van de kerk in de context van de moderne samenleving met het oog op het bereiken van de opgaven en doelen die in haar visie en missie besloten liggen' (p. 11).

Deze gedegen publikatie is de neerslag van 10 jaar onderwijs en onderzoek binnen de vakgroep Empirische Theologie van de KUN. De studie is opgezet in een open ecumenische setting. Maar aangezien het onmogelijk is in één studie de praxis van de kerk vanuit de verschillende kerkelijke tradities te behandelen is een keuze geboden. De keuze voor de praxis van de RK Kerk kan als een exemplarische gezien worden.

De opzet van dit omvangrijke boekwerk (443 blz. tekst + 40 bladzijden literatuur en register) is zeer inzichtelijk en schematisch uitgewerkt. Het valt uiteen in twee delen: Deel I handelt over de functies en codes van de kerk in algemene zin (120 blz.), Deel II (310 blz.) beschrijft in 4 hoofdstukken één voor één de kernfuncties van identiteit, integratie, beleid en beheer.

Missiologisch belangrijk is deze studie om twee redenen. Ten eerste neemt deze ecclesiologie bewust haar vertrekpunt in de betrekkelijkheid van het Westen: ze wil iedere zweem naar universele geldigheid en verplichting achter zich laten. Dit is een ecclesiologie in en vanuit de typisch westerse context. Ten tweede is deze betrekkelijkheid ook in historisch opzicht verdisconteerd: het is een ecclesiologie die zich richt op transformatie en die conservatie afwijst.

Centraal in deze empirische ecclesiologie staat het zicht op de westerse context als bepaald door het diep-ingrijpende proces van modernisering. Dit is voor Van der Ven een breed container-begrip, waarin hij 4 dimensies onderscheidt: economische modernisering (industrialisering/automatisering/informatisering), politieke modernisering (democratisering/sociale rechtsstaat), sociale modernisering (urbanisering/sociale mobiliteit/individualisering) en culturele modernisering (schaalvergroting v/h informatie- en educatiestructuren/scientisme/pluralisering/rationalisering).

In deze erudiete studie worden consciëntieus de resultaten van een groot aantal empirische deelstudies bijeengebracht, die in de loop van de jaren zijn gedaan. Wat hierbij opvalt is de sterke behoefte om steeds maar volle-

dig te zijn: alle mogelijke opties en onderscheiden worden aangeduid voordat er sprake is van een weloverwogen keuze voor een van de onderscheiden opties.

Van bladzijde 175-197 wordt expliciet ingegaan op de missie van de kerk, en wel van de kerk-in-beweging. Belangrijke missiologische beschouwingen heeft Van der Ven neergelegd in de paragrafen die handelen over de kerk als volk Gods die verstaan moet worden als kerk van de armen (§ II) en over inculturatie (§ 24).

De benadering die Hans van der Ven voorstaat kan omschreven worden als die van het kritisch functionalisme. Het begrip kerk wordt enerzijds gedefinieerd als de gemeenschap van gelovigen waarin Gods transcendentie als grond van het geloof van de kerk en de keuze voor bevrijding en solidariteit een centrale plaats innemen. Anderzijds wordt de context van de kerk geanalyseerd in sociologische terminologie (zie boven). In deze context is de taak van de kerk religieuze communicatie. Het gaat hier dan ook om – zoals K. Schippers heeft gezegd – een zeer empirische en wetenschappelijke benadering die veel belooft voor onderzoek in het veld van de praktische theologie.

Hennie Groenen

“Ruimte om te leven Inheemse volken tussen traditie en toekomst.” Onder deze titel verscheen in mei 1993 de Missionaire Agenda nr. II, die gericht is op het seizoen 1993/1994. De missionaire Agenda is een produkt van een tiental katholieke missionaire organisaties, verenigd in de Nederlandse Missieraad. Voor de elfde maal in successie presenteren de organisaties via handreikingen voor actie en reflectie hun acties en campagnes onder één noemer. Het jaarthema wordt daartoe steeds door een themaredactie uitgewerkt op een wijze die het groepen mogelijk maakt om een jaar lang op educatief verantwoorde wijze zich het thema eigen te maken. De doelgroep van de Missionaire Agenda wordt allereerst gevormd door MOV-groepen. Dit zijn parochiële werkgroepen die zich richten op vraagstukken rondom Missie, Ontwikkeling, Vrede. Deze MOV-groepen – er zijn er zo’n anderhalf duizend in Nederland – vormen per traditie een substantieel deel van de achterban van de katholieke missionaire organisatie.

In het werkjaar 1991/1994 staat dus de thematiek van de inheemse volken centraal. De uitwerking van het thema is gecentreerd rond drie door inheemse volken veelvuldig geclaimde rechten: recht op eigen grond, het recht op een eigen levenswijze en het recht op een eigen religieuze bele-

ving. Een en ander wordt uitgewerkt aan de hand van verhalen van en over de Lumads van de Filippijnen, over het door hen opgeëiste recht op eigen grond; de Baka-Pygmeeën van Kameroen, over het recht op een eigen levenswijze; de Quichua- en Aymara-Indianen van Ecuador en Bolivia, over het recht op een eigen religieuze beleving.

De opbouw van de Missionaire Agenda volgt het educatieve model van ‘zien – oordelen – handelen’. De kritische reflectie op en evaluatie van een (sociale, politieke, religieuze) situatie loopt uit op het onderscheiden en hanteren van bepaalde handelingsperspectieven.

In de Missionaire Agenda’s wordt de laatste jaren steeds meer de nadruk gelegd op ‘terugkoppeling’ naar de Nederlandse situatie. Zo worden de lezers in deze aflevering uitdrukkelijk uitgenodigd om zich ook te bezinnen op de betekenis van eigen grond, levenswijze en religie in Nederland. In het hoofdstuk over handelingsperspectieven wordt vooral gewezen op mogelijkheden om in eigen kerk en samenleving actief te zijn.

Inmiddels hebben in diverse bisdommen activiteiten plaats gehad om kerkelijke groepen voor te bereiden op het werken met de Missionaire Agenda. In verschillende bisdommen zijn door de missiesecretariaten introductieavonden georganiseerd, waar het thema van de Missionaire Agenda voor parochiële en dekenale groepen, pastores en andere belangstellenden werd ingeleid, en waar suggesties werden gedaan voor gebruik ervan. In september maken de groepen een start met het nieuwe werkjaar. De inheemse volken zullen in dat jaar voor velen een meer levende realiteit worden.

De missionaire Agenda nr. II is voor f 2,- te bestellen bij Vastenactie-Nederland, tel. 033-613794.

Elianne Keulemans

ZWO reeksen Sinds 1990 geven Zending en Werelddiakonaat van de Nederlandse Hervormde Kerk, en de Gereformeerde Kerken in Nederland samen met het ICCO en de NZR in samenwerking met uitgeverij Kok boeken en boekjes uit in de zgn. ZWO reeksen.

In de Allerwegen-serie van brochures zijn de meest recente uitgaven: ‘*Het visioen van Jesaja*’ van Raymont Fung; ‘*De Islam in 150 Vragen*’ door Claude Molla en ‘*Meer dan een hengel en een vis. De rol van de plattelandsontwikkeling in de Derde Wereld en de rol van kerken.*’ door Gert de Gans.

Dat laatste boekje is uitgebracht ter gelegenheid van het 25-jarig jubileum van de Agrarische Sociale Commissie van Zending en Werelddiakonaat in Leusden.

Gert de Gans, die in Kenya heeft gewerkt, en nu coördinator is van het Interkerkelijk Overleg Wereldvoedselvraagstukken (IOW) legt met voorbeelden uit Azië, Afrika en Latijns Amerika uit dat hongerenden niet alleen een vis gegeven moet worden maar dat ervoor gezorgd moet worden dat zij hengels in handen krijgen.

Claude Molla is een Zwitserse predikant met een rijke ervaring in het Midden-Oosten, die in de zestiger jaren als eerste franstalige deskundige voor het toenmalige 'Islam in Africa Project' in Yaoundé heeft gewerkt. Hij heeft toen een boekje geschreven dat 'Au seuil de l'islam' met negentig vragen en antwoorden over de islam. Molla is een rationele calvinist, die feitelijk probeert te informeren. Zijn boekje werd in Kameroen met name een bestseller onder moslims, omdat naar men zei, die daarin te weten konden komen, wat ze zelf geloofden.

Op verzoek van PROCURA, het huidige 'Project voor Relaties tussen Christenen en Moslims in Afrika' heeft Molla nu dat boekje herschreven, bewerkt en uitgebreid. Er zijn ook twintig vragen toegevoegd over het christendom.

Natuurlijk kan men de vraag stellen of het mogelijk is om over 'de islam' te spreken, zoals het ook nauwelijks aangaat om 'het christendom' aan de orde te stellen. Het is Molla gelukt om een soort ouderwetse objectieve journalistieke aanpak te handhaven waarbij hij geen eigen commentaar geeft. Dat maakt het boekje zeer nuttig met name voor diegenen die willen praten met moslims, immers dialoog is alleen maar mogelijk wanneer men goed geïnformeerd is over elkaars overtuiging.

De eerste druk van Molla's boekje was in zes weken uitverkocht en dat is gezien de kwaliteit een goede zaak.

Tenslotte dient nog gemeld dat de ZWO-reeksen ook landenboekjes omvatten, die naar mijn mening de beste zijn, die er in het Nederlandse taalgebied verschijnen, omdat ze naast economische, sociale en politieke informatie ook duidelijk plaats geven aan religie en kerk. Religie is ginds nu eenmaal overal zeer belangrijk. Dat sommige andere landenreeksen dit aspect verwaarlozen zegt dan ook meer over het ongeloof van de Nederlandse schrijvers van die boekjes dan over de situatie ginds.

In deze zgn. Omkeer-reeks is als laatste verschenen een landenboekje over Brazilië en een over China.

Ype Schaaf

De ZWO-reeksen worden uitgegeven bij Kok in Kampen.

De Allerwegenreeks kost f. 14,90 per stuk en de landenboekjes uit de Omkeerreeks f. 24,50 per stuk.

English Summaries

Practice and reflection

One of the interesting aspects of *Wereld en Zending* is when missiological reflection and missionary practice meet and, every now and then, conflict. This issue deals with the relation between the two which, as with every relation, can only be healthy if tensions between the two arise every once in a while.

The first three contributions concern the place of European workers in the Third World. Arjan Plaisier relates how he was a foreign worker in Indonesia and had a marginal place in the church and community. In Indonesia the concept of contextuality is important and complicated and the bringing in of workers from overseas definitely plays a role. Luc Mees of Belgium affirms that in contrast to the situation in Europe, the missionary task for the Roman Catholic church in Latin America is not a problem but a challenge, particularly where dynamic Christians combine the

option for the poor with the practical effort at liberation. The European missionary, because of his experience beyond the native circle, can help in this moving beyond their present horizons. In his article, Laurenti Magesa, the Tanzanian theologian and pastor, explicitly requests Europeans to allow Africans to make their own choices and not to hamper them by power based on money or expertise.

The second set of contributions concern the European situation. Reender Kranenborg confirms that the success of New Age proves that the secularized person is not unbelieving but very religious. Missiologically speaking, we can no longer assume that those who no longer attend church are also unbelievers.

Toine van Hoogen demonstrates that atheism and agnosticism are, so to speak, parallel movements to Christianity. Now that the role of

the churches is becoming smaller and the Low Countries are becoming religiously pluriform, dialogue with atheists and agnostics must also change. The dialogue has always concerned social and ethical aspects of Christianity as opposed to atheism or agnosticism. However, Moslems among us are clearly asking about the content of identity, while forms of Buddhism claim to be atheist and religious at the same time. Thus former distinctions are no longer valid. "Hindoestanen", Eeuwout Klootwijk emphasizes the social problems of the so-called Hindus from Surinam and asks whether or not the presence of 100.000 Hindus compels us to revise our theology of religions. "The claim that salvation cannot be found outside the church or Christianity seems to me to be as nonsensical as claiming that there is no other language than Dutch." Lastly, Gé Speelman offers the churches an outline of the work to be done in the coming years, entailed by the presence of 500.000 Moslems. Her starting point is that the dividing line between those who promote dialogue and those who promote conversion is less important than the dividing line between Christians who are willing to meet with Moslems and those that are not. Among other things she asserts that "the Moslem" does not exist in the Netherlands and that Christians belong to a different social class of the population

than the various Moslem groups. Next, Pieter Holtrop as a teacher of missiology and Hennie Groenen as staff member of policy of the Catholic Netherlands Missionary Council offer answers to the question whether missiology and missiological reflection here deal with the questions that occupy and affect "the field" both here and overseas. Both submit that missiology must be more than reflection on practice: "it must not be theology of response", and suggest that it must involve a contextual witness in the world ("text and context"), which for Groenen chiefly entails social relevance while Holtrop strives for clarity on theological orientation.

The column *Kroniek* includes reports on the anniversaries of the Catholic Netherlands Council (NMR) and the Netherlands Council of Churches; the future of the Central Mission Commissionership (CMC); Drs. B. Drewes' valedictory lecture as a rector of the Hendrik Kraemer Institute in Oegstgeest; a symposium of the EDCS; prominent points from yearly reports of the ICCO, the Protestant co-financing organisation, and DOG, which mediates in the placing of workers overseas; a preparatory meeting for the following mission conference of the W.C.C. and an African congress in Heerlen.

Ype Schaaf

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 1993

- Evangelisatie in Midden- en Oost-Europa

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

- Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)
- Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)
- Canberra/Columbus 1492-1992 (1991/3)
- Weelderig of verlegen omgaan met religie? (1991/2)
- Over zending en uitzending (1991/1)
- De dialoog aan de basis (1990/4)

(Prijs incl. verzendkosten)