INHOUDSOPGAVE „WERELD EN ZENDING", JAARGANG 1972

A. *Alfabetisch*

		blz.
Ayandele, E. A.	Zending temidden van religies en secularisatie — Een visie uit Afrika	375
Bakker, D.	P 2 A. Moedige poging tot toerusting van de Moslimse gemeente	200
Beijers Naudé, C. F.	Die missionêre taak van die kerke in die sosiaal-politieke konfliksituasie van Suid-Afrika	425
Bours, Th. M.	De Pauselijke Missiewerken	336
Camps o.f.m., A.	Ter gedachtenis aan prof. dr. Johannes Beckmann s.m.b.	172
Camps o.f.m., A.	Missiologie in deze tijd	5
Camps o.f.m., A.	Spanning tussen kolonialisme en missie: Las Casas, Lebbe en Van Lith	437
Comblin, J.	Vervreemdingsverschijnselen in de geschiedenis van Latijns Amerika	84
Doorn, C. L. van	Zending in de eindfase van het kolonialisme	449
Doorn-Snijders, W. S. F. van	Oldham als mens in de spanning tussen kolonialisme en zending	459
Joinet, B. A.	Ik ben een vreemdeling in het huis van mijn Vader	209
Klompé, M. A. M.	Racisme en de Katholieke Kerk	267
Koetsier, C. H.	Politieke zending in een wereld in nood	464
Kruyt, J.	Benadering van de archaïsche mens in religieuze gemeenschap	349
Lagerberg, C. S. I. J.	De oude kerk en de ontwikkeling van de derde wereld	364
Lin, J. van	Zending en dialoog	17
Linde, J. M. van der	Zending en kolonialisme in Zuidwest-Afrika (Namibië)	223
Metzler, J.	350 jaar Propaganda Fide	323
Neill, St.	De Propaganda Fide in een proces van transformatie	339
Rosin, H. H.	Theologia in loco en in oecumenisch verband	31
Rossum, R. G. van	Uit de samenleving, in de samenleving: ontwikkeling van de katholieke kerk in Latijns Amerika	108
Rossum, R. G. van	Het Portugese missiebestel in Afrika	282
Rossum, R. G. van	Missie in sociaal-politieke conflictsituaties: enkele latijnsamerikaanse aantekeningen	413
Schuurman, L.	Protestanten in Latijns Amerika	129

blz.

Steenbrink, K. A. — Het indonesische godsdienstministerie en de godsdiensten 174
Tennekes, J. — De Pinksterbeweging in Chili: een uitdaging . . 148
Veen, R. J. van der — Ervaringen, opgedaan bij de uitvoering van het Programma tot Bestrijding van het Racisme . . 251
Verkuyl, J. — Enkele aantekeningen over nieuwe 'trends' in de historiografie der 'jonge kerken' 44
Verkuyl, J. — Enkele notities over de achtergrond, het ontstaan en de taak van het Programma tot Bestrijding van het Racisme van de Wereldraad van Kerken . . 241
Verkuyl, J. — Missio politica oecumenica 398
Verstraelen, F. J. — Kroniek — Missiologie in Nederland 59
Verstraelen, F. J. — Het eerste intercontinentale missiologencongres 371
Verstraelen-Gilhuis, G. M. M. — Bibliografie van Nederlandse missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1971 306

B. *Boekbesprekingen*

A. Theology of Human Hope, *Rubem Alves* . . . J. Verkuyl 164
Celebration of Awareness, *Ivan D. Illich* . . . . G. J. W. van Rossum 167
De Wereld is Ons Dorp, *Louis Baeck* . . . . . A. Camps o.f.m. 236
Joden, Christenen en Muslims: een driehoeksverhouding? *J. Slomp* . . . . . A. Camps o.f.m. 237
Het afgedankte volk, *Cosmas Desmond* . . . . . J. Verkuyl 316
Rekrutering als roeping, *Q. J. Munters* . . . . . Mady A. Thung 475
Q. J. Munters 478

Ter inleiding

Bij het verschijnen van de eerste aflevering van een nieuw tijdschrift: „Wereld en Zending, tijdschrift voor missiologie", past een korte verantwoording. Dit tijdschrift is geboren uit een fusie tussen „Het Missiewerk" en „De Heerbaan", respectievelijk een Rooms-Katholiek en een Protestants „tijdschrift voor zendingswetenschap". Nu zijn fusies tegenwoordig aan de orde van de dag. Organisatorische en financiële motieven liggen er vaak aan ten grondslag. Hoewel deze ook in dit geval niet geheel ontbreken, is er toch meer aan de hand. Deze fusie is een verdere schakel in een reeks van gebeurtenissen.

In 1965 werd een werkgroep van Rooms-Katholieke en Protestantse missiologen gesticht met als thema: „Missie, zending, eenheid". Het was één onder vele werkgroepen, waartoe de St. Willibrord Vereniging het initiatief genomen had. Hoe het met de andere werkgroepen is gegaan, weet ik niet, maar deze werkgroep — onder de bezielende leiding van wijlen prof. dr. H. Bergema — bleek in een werkelijke behoefte te voorzien. Al spoedig werd duidelijk, dat wij met dezelfde vragen bezig waren, dat wij in dezelfde richting antwoorden zochten, dat wij veel van elkaar leerden en dat wij in grote openheid met elkaar konden spreken, ook over de verschillen, die nooit verdoezeld werden.

Deze ervaring herhaalde zich in de werkgroep, die voor het Pastoraal Concilie van de Nederlandse (R.K.) Kerkprovincie een missie-rapport moest opstellen. De drie Protestantse missiologen, die werden uitgenodigd aan deze werkgroep deel te nemen, dachten dat zij als „waarnemers" of „adviseurs" aanwezig zouden zijn, maar van het eerste moment af werden zij als volwaardige leden in de werkgroep opgenomen.

Een volgende schakel was de oprichting van de Contactcommissie Nederlandse Missieraad — Nederlandse Zendingsraad, die volgde op het door de Nederlandse Zendingsraad georganiseerde Zendingsberaad van 1967 over „Missie en Zending".

Inmiddels waren de voorbereidingen voor de oprichting van een Inter-

universitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica in een vergevorderd stadium gekomen en medio 1969 werd deze oprichting een feit. Ook hier was de samenwerking tussen R.K. en Protestantse missiologen en oecumenici al spoedig een vanzelfsprekende zaak geworden en in de paar jaren dat dit Instituut thans functioneert, is er alleen maar blijdschap, dat het zo ten volle oecumenisch is opgezet.
In april 1970 kwam het Dagelijks Bestuur van de Nederlandse Missieraad met het voorstel tot samenwerking van de twee in de aanhef genoemde tijdschriften. Een door de redactie van „De Heerbaan" en het Dagelijks Bestuur van de Nederlandse Missieraad in het leven geroepen werkgroep had slechts één vergadering nodig om aan de beide Raden (Nederlandse Zendingsraad en Nederlandse Missieraad) het advies te geven, tot deze samensmelting over te gaan, en wel met de volgende argumentatie:

> „Dit advies is gebaseerd op de overtuiging, dat wij geroepen zijn tot wetenschappelijke bemoeienis met de communicatie van het christelijk geloof in zes werelddelen, tot bezinning op de bijbelse grondslagen van de missionaire taak en tot bezinning op de methoden van benadering en op de structuren der gemeente in de wereld. In deze wetenschappelijke bemoeienis staan de organen van Missie en Zending voor dezelfde vragen en problemen en worden wij geroepen van elkander te leren en elkander te corrigeren in het licht van Gods beloften en eisen."
> „Zoals wij in het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica reeds besloten hebben om in onze wetenschappelijke bemoeienis gezamenlijk op te trekken, zo adviseren wij ook in de opzet van een zendingswetenschappelijk tijdschrift gezamenlijk op te trekken."

De beide Raden besloten, conform dit advies te handelen en zo ligt dan nu het eerste nummer van het nieuwe tijdschrift voor u.
„Wereld en Zending" — behoeft deze naam nog toelichting? Het woord „zending" heeft hier niet een denominationele betekenis (zoals in het Nederlands spraakgebruik naast „missie"), doch een bijbels-theologische, zoals die zich in de zendingswetenschappelijke bezinning van de laatste decennia heeft doorgezet in de termen Missio Dei en Missio Ecclesiae.

Het correlaat van deze Zending of Missio is niets minder dan: de Wereld. Dat in de titel het woord „Wereld" vooropstaat, is ook niet zonder theologische grond: de „zending" in deze bijbelse zin is slechts middel om de „wereld" te bereiken en — te vernieuwen. Het woord „missiologie" in de ondertitel, in plaats van „zendingswetenschap", heeft de laatste jaren in ons land burgerrecht verkregen.
Het tijdschrift gaat uit van de Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad en zal geleid worden door een redactie, die naar pariteit gevormd wordt uit R.K. en Protestantse leden. De afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica zal regelmatig medewerking verlenen in een meer informatieve rubriek over activiteiten en publicaties op missiologisch gebied zowel in als buiten Nederland.
De redactie heeft gemeend dit eerste nummer een enigszins programmatisch karakter te moeten geven, niet in de zin, dat de redactie een programma van beleid zou willen publiceren, maar zo dat een indruk gegeven wordt van wat er op missiologisch terrein tegenwoordig zo al aan de orde is. Aangezien dit heel veel is, moest een selectie uit de in aanmerking komende onderwerpen gemaakt worden. De artikelen willen uiteraard niet unanieme standpunten van de redactie weergeven, maar moeten beschouwd worden als bijdragen in een voortgaande discussie.
Dit geldt meteen al van het artikel dat de rij opent: van prof. A. Camps over „Missiologie in deze tijd". Dit artikel toont, dat het de missiologie in deze tijd niet aan terreinen van onderzoek ontbreekt.
Het onderwerp „Zending en dialoog", waarover drs. J. van Lin een bijdrage levert, staat tegenwoordig in het brandpunt van de belangstelling. Dr. H. H. Rosin schrijft over een thema, dat vooral in de kerken in de derde wereld in toenemende mate de aandacht vraagt: „Theologia in loco en in oecumenisch verband.
Tot de zendingswetenschap behoort vanouds ook de zendingsgeschiedenis. Ook hier zijn nieuwe probleemstellingen opgekomen: prof. J. Verkuyl schrijft daarover, waarbij de vervanging van het woord „zendingsgeschiedenis" door „historiografie der 'jonge kerken'" op zichzelf reeds de richting wijst.
Dan volgt een bijdrage vanuit de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut: op grond van een enquête bij de docenten in dit vak geeft

dr. F. J. Verstraelen, adj.-directeur van de afdeling, een overzicht betreffende de plaats, die de missiologie inneemt in het onderwijs aan de theologische faculteiten en hogescholen in Nederland. Het is een gevarieerd beeld dat hij tekent, maar er blijkt uit, dat op allerlei plaatsen geëxperimenteerd wordt, met het doel de missiologie in het geheel van de theologische opleiding een wezenlijke bijdrage te doen leveren.

De redactie stelt zich voor thema-nummers af te wisselen door nummers met gevarieerde inhoud. Het volgende nummer zal een thema-nummer zijn, dat de aandacht zal richten op Latijns Amerika.
Moge dit nieuwe tijdschrift zijn voorgangers eer aandoen; moge het ertoe bijdragen om in een brede kring van lezers die meer wensen dan populaire voorlichting — hoe goed ook in haar soort — belangstelling te wekken of te verlevendigen voor het doordenken van de vele vraagstukken, waarvoor de combinatie van de woorden „wereld en zending" ons stelt in deze tijd.

prof. dr. E. Jansen Schoonhoven
prof. dr. J. M. van der Linde, voorzitter
prof. dr. J. Verkuyl, redactiesecretaris/eindredacteur
drs. J. van Lin, redactiesecretaris
Th. M. Bours
prof. dr. A. Camps
drs. J. M. van Engelen
dr. I. H. Enklaar
drs. C. H. Koetsier
dr. C. S. I. J. Lagerberg
prof. dr. D. C. Mulder
drs. R. G. van Rossum

A. CAMPS

Missiologie in deze tijd

Bij het begin van een nieuw missiologisch tijdschrift heeft het alle zin om zich af te vragen of de missiologie nog toekomst heeft. Het moge een teken van groot vertrouwen zijn, dat men het aangedurfd heeft om twee bestaande en degelijke tijdschriften — een reformatorisch en een katholiek — te fuseren; het moge bovendien uniek zijn in de hele wereld, dat dit mogelijk werd; en het moge daarenboven nog getuigen van een onverwoestbaar optimisme wat betreft de verdere voortgang van missie en zending; dit alles moge waar zijn, maar dat ontslaat ons er niet van juist bij dit nieuwe begin ons zelf te bezinnen op wat missiologie in deze tijd zal moeten zijn. Nu is het antwoord op deze vraag moeilijk en niet moeilijk. Niet moeilijk, wanneer men eerst tot helderheid komt wat betreft het wezen van de missiologie. Wel moeilijk, wanneer men dit gaat toepassen op onze tijd. Toch is het voor het volgend betoog nodig op beide punten in te gaan. Het een kan niet zonder het ander.

I. WAT IS MISSIOLOGIE?

Degenen die de geschiedenis van de missiologie kennen, zullen met lood in de schoenen zich wagen aan de beantwoording van deze vraag! Hoe dikwijls is deze vraag niet gesteld en hoe weinig spreekt de behandeling van dit thema velen nog aan! En toch is helderheid nodig. Het kan zelfs een verrijkende ontdekking zijn over dit punt klaarheid te krijgen, want het zet ons op een weg, die naar de praktijk voert.
Voor wetenschapstheoretische vragen kan men het beste bij de Duitse theologie te rade gaan. Karl Rahner S.J. is uitvoerig op ons thema ingegaan. [1]) Volgens Rahner is de missiologie een innerlijk wezensbestand-

[1]) Grundprinzipien der heutigen Mission der Kirche, in: *Handbuch der Pastoraltheologie, Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart,* Band II/2, Freiburg-Basel-Wien 1966, 46-80. Voor een brede historische beschouwing zie: Fritz Kollbrunner SMB, *Der Ort der Mission in der Theologie,* in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, herausgegeben von J. Baumgartner SMB, Schöneck-Beckenried, 1971, 247-263.

deel van de praktische theologie. Het is daarom nodig na te gaan wat Rahner onder praktische theologie verstaat: „Die praktische Theologie ist die theologische, normative Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche in allen Dimensionen, wie sich dieser ergibt einerseits aus dem Wesen der Kirche und ihrer Aufgabe und anderseits aus der jeweiligen theologisch reflektierten Situation der Kirche, in der sie ihren Selbstvollzug wesens- und situationsgerecht volziehen muss." [2]) Deze inhoudsrijke definitie kan als volgt geanalyseerd worden. Praktische theologie probeert op wetenschappelijke wijze normen aan te geven voor de zelf-verwerkelijking van de Kerk in al haar dimensies. Bij het opstellen van die normen moet met twee zaken rekening gehouden worden. Enerzijds met het wezen van de Kerk en met haar wezenlijke taak, zoals de ecclesiologie die uitwerkt; anderzijds met de situatie, waarin die zelf-verwerkelijking tot stand moet komen, en daarover gaat men te rade bij wetenschappen zoals sociologie, psychologie enz. Waar het ons hier om gaat is, dat de zelf-verwerkelijking van de Kerk — wat een zeer praktische zaak is — de spil is, waaromheen alles draait, terwijl vooral de situatie van eigen tijd en leefmilieu de wijze bepalen, waarop die zelf-verwerkelijking zal gebeuren, Praktische theologie is dus geen essentialistische wetenschap, zoals de ecclesiologie, en ook geen sociale wetenschap, zoals b.v. sociologie en psychologie. Zij is de ontmoeting van beide en uit deze ontmoeting wordt een nieuw inzicht geboren, namelijk praktische normen voor de realisatie van wat Kerk en haar zending is in onze eigen concrete tijd en levensomstandigheden.

Waarom hoort nu de missiologie onder de praktische theologie? Een van de belangrijkste aspecten van haar zelf-verwerkelijking is de missionaire dimensie van de Kerk. De Kerk is wezenlijk missionair: haar woord-verkondiging, haar gemeenschapscheppend werken en haar dienst zijn niet beperkt tot de christenen, maar richten zich ook op iedere mens en ieder volk. Hierbij gaat de missiologie op praktische wijze te werk, want uit het wezen van de Kerk en uit de kern van haar opdracht alleen kan de zelf-verwerkelijking niet afgeleid worden. De situatie waarin dat moet gebeuren, speelt een grote rol, en daarover lichten ons de godsdienstwetenschap, de culturele anthropologie, de sociale anthropologie, de cultuur-psychologie, de religieuze anthropologie enz. in. Daarom is ook de missiologie een ontmoeting tussen ecclesiologie en andere wetenschappen; daaruit

[2]) *Ibid.*, 50.

wordt zij geboren door een gelovige en wetenschappelijke bezinning op het wezen van de Kerk en van haar opdracht én op de situatie waarin dat gewonnen inzicht verwerkelijkt moet worden.

Missiologie behoort daarom tot de praktische theologie. Maar wel is het waar, ook volgens Rahner [3]), dat de missiologie binnen de praktische theologie, die men beter niet pastoraal theologie kan noemen, een grote mate van zelfstandigheid toekomt. Zoals wij gezien hebben is de missiologie een innerlijk moment van de praktische theologie; nu moeten wij nog haar relatieve zelfstandigheid uitwerken. Missiologie is niet relatief zelfstandig, omdat zij wegens een praktische arbeidsverdeling een deel van de grote wetenschap op zich neemt, zoals b.v. de interne geneeskunde een deel is van het geheel der geneeskunde. Het is veeleer zo, dat de missiologie een eigen kleur geeft aan het aspect waaronder de zelf-verwerkelijking van de Kerk moet plaatsvinden en wel om twee redenen. Allereerst omdat die verwerkelijking gebeurt in de totale situatie waarin de wereld, die zich op bepaalde niveaus tot een eenheid aan het vormen is. De globale eenheid van de wereld is de achtergrond, waartegen zich de verwerkelijking van de Kerk afspeelt. Tot die eenheid horen vele zaken zoals de eenheid van de Kerk, die in wording is, de eenheid van de technische beschaving, de eenheid van de religieuze problematiek, die daaruit ontstaat. Maar steeds wordt in de missiologie die eenheid op eigen wijze beschouwd (anders zou er geen onderscheid met de praktische theologie als geheel zijn), namelijk onder het aspect van de betekenis van die eenheid voor de missionaire opdracht. De relatieve zelfstandigheid van de missiologie komt op de tweede plaats tot uitdrukking, wanneer men beseft, dat de zelf-verwerkelijking van de Kerk plaatsvindt niet alleen in een globaal éénwordende wereld, maar ook in een wereld, waarbinnen grote verschillen in cultuur, godsdienst, sociale structuur etc. zullen blijven bestaan. De feitelijke situatie waarin de mens leeft, wordt getypeerd door eenheid en verscheidenheid. De missiologie heeft dan speciale aandacht voor de verscheidenheid, die kenmerkend is voor mensen, die leven in situaties die opvallen door het overheersen van een nog niet of niet meer diepgaand in contact gekomen zijn met het wezenlijk christelijke. In deze wijken wij af van Rahner, die in dit verband nog vasthoudt aan het begrip volk in plaats

[3]) *Ibid.*, 49-51.

van situatie. [4]) Wij wijken ook af van de uitdrukking „missie in zes continenten", want deze is ons te vaag. Missie kan inderdaad op zes continenten plaatsvinden, maar niet overal op die continenten; het hangt af van de situatie van mensen, die nog niet in dialoog getreden zijn met het wezenlijk christelijke. Daarin ligt dan ook het onderscheid met de rest van de praktische theologie, die immers reflecteert op een geheel andere situatie. De relatieve zelfstandigheid van de missiologie steunt dus zeker niet alleen op een voor het gemak gemaakte werkverdeling.
De vraag: wat is missiologie?, voert ons dus vooral naar de praktijk van de zelf-verwerkelijking van de Kerk in een aparte situatie van een nog niet diepgaande ontmoeting tussen het wezenlijk christelijke en andere levensbeschouwingen. Dat zou een korte definitie van missiologie kunnen zijn. Het gaat dus om een wetenschappelijke bezinning op de praxis en voor de praxis. Zo gezien is het antwoord op de vraag: wat is missiologie in deze tijd?, niet moeilijk. Het wordt pas moeilijk, wanneer wij verder gaan en willen proberen aan te geven hoe de ontmoeting in situatie zich op creatieve wijze nu voltrekt. Daarover moeten wij in het volgende dieper nadenken.

II. WAT IS MISSIOLOGIE IN DEZE TIJD?

a) *Wat Missiologie niet is*

Uit het voorafgaande zal het duidelijk geworden zijn, dat een essentialistische wetenschap zoals de ecclesiologie geen missiologie is. De leer over de Kerk is belangrijk voor een missioloog en hij zal de ontwikkeling van dat specialisme op de voet moeten volgen juist om te weten wat hij verwacht wordt te verwerkelijken. Het zal dan ook voor de hand liggen, dat het nieuwe tijdschrift „Wereld en Zending" aandacht zal besteden aan de ecclesiologie. Maar het is daarmee nog geen missiologisch tijdschrift, wanneer er uitvoerige beschouwingen in staan over allerlei bijbelse en dogmatische aspecten van de Kerk. Dat wordt het pas wanneer deze inzichten in contact worden gebracht met de situatie waarin zij tot leven moet komen.
Ook de wetenschappen, die ons op de hoogte stellen van die situatie, zoals culturele, sociale, religieuze anthropologie, godsdienstwetenschappen en

[4]) *Ibid.*, 56-57.

cultuur-psychologie, zijn geen missiologie. Deze wetenschappen zijn uiterst belangrijk voor de missioloog. Zij zijn de andere pool van het spanningsveld naast de pool van de ecclesiologie. Uit de ontmoeting van beide polen zal de missiologie tevoorschijn moeten komen: het wezen van het christendom zal geboren moeten worden op creatieve wijze uit de dialoog met die andere situatie. Daarom zal dit tijdschrift zeker ook aandacht hebben voor deze geesteswetenschappen en minstens zal in de bijdragen aan dit tijdschrift de inbreng van deze wetenschappen duidelijk herkenbaar moeten zijn. Maar missiologie is de vrucht van een multi-disciplinaire benadering, omdat zij ontstaat uit de ontmoeting van ecclesiologie en deze geesteswetenschappen. Haar gaat het om de verwerkelijking van de Kerk in nieuwe situaties.

b) *Wat Missiologie wel is*

Terugkomend op hetgeen in het begin gesteld is, herhalen wij, dat missiologie de reflectie is op de verwerkelijking van het wezen van het christendom in een situatie, waarin nog geen diepgaande ontmoeting heeft plaats gevonden. Men kan die situatie historisch beschouwen en nagaan hoe in het verleden de verwerkelijking van het wezenlijk christelijke in een andere situatie plaatsgreep. Men bedrijft dan missie- of zendingsgeschiedenis. Daarover schrijven andere auteurs in deze aflevering.
Men kan ook nagaan hoe het nu op de dag van vandaag staat met deze ontmoeting in situatie en vanouds is dit specialisme missiografie of beschrijvende zendingsleer genoemd. Wel is het zo, dat in het verleden dit specialisme nogal verengd was tot statistische en uiterlijke groei beschrijvende beschouwingen. Maar dit is niet langer mogelijk nu én de ecclesiologie én de situatie waarin nieuwe ecclesiologische inzichten verwerkelijkt mogen worden, zo grondig aan het veranderen zijn. Een nieuw samenspel tussen beide kondigt zich aan en het zal zaak zijn dit proces in dit nieuwe tijdschrift grondig en op de voet te volgen. In onze tijd zullen daarom case-studies van de werkelijke ontmoeting van groot belang zijn. Van belang voor de kerken, die in deze ontmoeting staan, om een bezinningspunt te krijgen om van daar uit verder te kunnen gaan. In Nederland zijn de laatste jaren enkele zeer goede proefschriften in de vorm van zulke casestudies verschenen, zoals de werken van Daneel, Rubingh, Muskens en

Pirijns. [5]) Deze case-studies zijn echter ook van belang voor de kerken in andere delen van de wereld, of zij nu in een ontmoetingssituatie staan of niet, want uit nieuwe situaties schept men moed om de eigen situatie creatief te gaan bezien en nieuwe mogelijkheden te gaan ontdekken. Bovendien kan men zo ontdekken, waar de nieuwe vormen van interkerkelijke assistentie zich op zullen gaan richten.
Welke case-studies van ontmoetingssituaties zouden er in onze tijd gemaakt moeten worden? Zonder uitputtend te willen zijn, mogen de volgende suggesties gedaan worden.
Een belangrijk veld van onderzoek zouden de implicaties van onze éénwordende wereld voor de zending en de verwerkelijking van de Kerk kunnen zijn. Zonder vooropgestelde stellingen zou concreet in een bepaalde situatie moeten worden nagegaan of het werkelijk zo is, dat wij op weg zijn naar een in alle opzichten éénwordende wereld, waarin dan de secularisatie, zoals wij in het Westen die zien, de dominant zal zijn. Het kan zijn nut hebben niet uit te gaan van onze secularisatie en van de feitelijke en noodzakelijke verspreiding daarvan over heel de wereld, maar te starten met de omgekeerde benadering: hoe verwerkt de niet-westerse mens in zijn eigen cultuur de zich verspreidende technische beschaving?, heeft hij eigen levensbeschouwelijke en van ons verschillende inzichten, die hem helpen deze éne technische beschaving op indigene wijze te integreren? Men denke aan Japan, dat uitmunt in een sterke intra-mundane belangstelling die tegelijk sacraal is en daarom zo verschillend van onze secularisatie, en waar een eigen creatieve integratie van techniek en levensbeschouwing tot stand kwam, zoals Pirijns aangetoond heeft. Deze visie doet recht aan Japan en maakt er geen kopie van ons van én deze visie relativeert onze secularisatie-bewogenheid en kan ons wellicht op het pad zetten van een diepere integratie dan die wij tot nu toe bereikt hebben. Wat zal het resultaat zijn, wanneer dergelijke onderzoekingen gedaan werden b.v.

[5]) M. L. Daneel, *The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches,* Mouton, 's-Gravenhage 1971 (waarop nog zeker drie delen volgen); E. Rubingh, *Sons of Tiv, A study of the rise of the Church among the Tiv of Central Nigeria,* Baker Book House, Grand Rapids, 1969; M. P. M. Muskens, *Indonesië: een strijd om nationale identiteit: nationalisten, islamieten, katholieken,* Paul Brand, Bussum 1970 (tweede druk; eerste druk 1969); E. D. P. F. Pirijns, *Japan en het Christendom: naar de overstijging van een dilemma,* Lannoo, Tielt-Utrecht 1971, twee delen.

ten aanzien van de Chinese way of thinking, de Indiase religieusiteit, de volksreligieusiteit van Latijns Amerika of de Afrikaanse eigenheden? Men kan voor verrassingen komen te staan!
Een ander belangrijk terrein van onderzoek zou kunnen zijn de betekenis van de kerkelijk éénwordende wereld voor de zending en de verwerkelijking van de Kerk. Ook dat behoort tot de situatie van onze tijd, tot de achtergrond waartegen het werk voltrokken wordt. Case-studies over de nieuwe missionaire mogelijkheden geopend door éénwording van kerken, zoals de Kerk van Zuid-India, de Kerk van Pakistan en de Kerk van Noord-India, ontbreken nog. Of over de kansen, die klaar liggen, nu er raden van kerken ontstaan, nu er een grotere samenwerking en samenhang groeit tussen kerken van het katholieke en van het reformatorische type. Het lijkt ons uiterst belangrijk dat deze studies komen; welk een stimulans zou daar van kunnen uitgaan voor nieuwe vormen van zending daar en hier?
Een verder bijna grenzenloos veld van studie en onderzoek gaat open, wanneer men niet zo globaal of mondiaal denkt, maar zich gaat richten op concrete ontmoetingssituaties. Het is immers zo, dat de ontmoeting in vrijwel alle delen van de wereld plaatsgrijpt, zelfs in de verre en ontoegankelijke Baliem-vallei van Irian Barat. Enkele voorbeelden mogen aangeven waarheen onze gedachten gaan. Zou het niet nuttig zijn in de vorm van een case-study te onderzoeken in hoeverre onze eigen door kerkelijke traditie en afkomst bepaalde visie op het wezenlijk christelijke meespeelt in de ontmoeting, welke de voor- en welke de nadelen daarvan zijn? De missiologie heeft ook een kritische taak. Zou het niet zo kunnen zijn, dat een aantal studies op dit terrein ons gevoeliger zou maken voor het onderscheid tussen geloof en theologie? Hebben wij niet al te gemakkelijk onze particuliere theologie als geloof gebracht en zo de uitdrukking van het geloof in een theologie, die beantwoordt aan de eigenheid van de ander, tegengehouden? Zou hier niet het antwoord liggen op de vraag waarom er zo weinig indigene, lokale theologie is?
In dezelfde lijn doordenkend, zou het mogelijk moeten zijn een aantal case-studies te maken in loco over de vraag of wij niet al te licht onze eigen kerkvormen verabsoluteerd hebben en overgedragen op christelijke gemeenschappen, die wellicht vanuit eigen sociale achtergronden een verrijking van het gamma van vormen van christelijk samenzijn hadden kun-

nen betekenen? Ook hier komt een kritische functie van de missiologie naar voren. De gedachte doortrekkend, komen eigen vormen van liturgie, ambtelijke dienst en ontwikkelingssamenwerking in het vizier. Geldt ook hier niet, dat de eigenlijke ontmoeting met de ander dikwijls niet volledig heeft plaatsgegrepen en daarom nog moet gebeuren? Geldt ook hier niet, dat een grote mate van creativiteit niet werd toegestaan uit eigen verabsoluteerde inzichten van degene, die gezonden was? Komen daarom nieuwe vormen van ambtelijke dienst maar zo moeilijk van de grond en mislukken daarom niet vele ontwikkelingsprojekten? In die laatsten is bijna nooit de aansluiting gezocht bij de eigen kijk op wereld en ontwikkeling en dat zou toch echte humanisering, bevrijding en heil betekenen. Ontwikkelingssamenwerking zonder ontmoeting is gedoemd te mislukken. De discussie over de prioriteit van ontwikkeling of zending, zoals die weer fel aan het opleven is door de Frankfurter Erklärung, is daarom zo uitzichtloos. Een goed inzicht bevrijdt ons van deze tegenstelling, wanneer men ontwikkelingssamenwerking maar niet beperkt tot het uitvoeren van projekten maar in aanmerking neemt, dat die samenwerking voor alles betrekking heeft op een ontmoeting van de christelijke en de andere visie op mens in wereld.

Deze kritische studies zouden van groot gewicht kunnen zijn om iets positiefs te bereiken. Uiteindelijk gaat het niet om de kritiek omwille van de kritiek; dat zou bovendien onbarmhartig zijn ten opzichte van onze voorgangers, die met een andere theologie en in andere historische situaties moesten werken. Maar nu er zo veel ontwikkeling is, moeten wij ook de ons door de Heer van de geschiedenis gegeven nieuwe kansen gaan zien. Ten nutte van de kerken daar én hier. Het kritische inzicht in de relativiteit van het bereikte en in de mogelijkheid van creatieve benaderingen kan een nieuwe dynamiek betekenen voor de kerken daar; het kan bevrijdend werken en frustraties opheffen. Maar het omgekeerde is ook waar. De kerken hier zitten ook dikwijls vast aan historische omstandigheden en komen er maar moeilijk van los. Ook hier is behoefte aan relativering en creativiteit. Wanneer dit gunstig neven-effect bereikt zou worden, dan zouden de kerken hier ook beter voorbereid zijn op het werk daar!

Mediterend over een vernieuwde vorm van missiografie in de vorm van case-studies over het feitelijk bereikte hebben wij een uiterst gewichtig probleem wel indirect aangeraakt, maar niet uitdrukkelijk naar voren

gehaald. Het probleem van de ontmoeting der godsdiensten. Het speelt op de achtergrond van de vraag naar eigen theologie, eigen vormen van kerk-zijn, van ambtelijkheid, liturgie en ontwikkelingsdienst mee. Nu moet het naar de oppervlakte komen. Het is een moeilijk probleem en de tegengestelde standpunten liggen klaar in de in het Westen gegroeide kerken. Ook daarover, zoals over vele andere onderwerpen in deze uiteenzetting aangehaald, zal in dit nummer van „Wereld en Zending" gerefereerd worden. Hier gaat het er om de urgentie van de kritische vraagstelling te affirmeren. Wordt het niet tijd nieuwe theologische inzichten over heilsgeschiedenis, over openbaring, over de verhouding tussen schepping en verlossing in Christus, over de ook in religieuze zaken socialiserende en institutionaliserende mens zoals de theologische anthropologie ons leert, te verdisconteren in onze missionaire benadering van mensen van andere religieuze tradities? Wordt het niet tijd de gegevens, die andere wetenschappen zoals culturele, sociale, religieuze anthropologie en godsdienstwetenschappen en psychologie van de cultuur ons uit de ervaring van de werkelijkheid aanreiken, serieus te betrekken in onze theologische reflectie? Gaan wij in deze, dikwijls onbewust, niet te veel uit van onze eigen beperkte en kerkelijk traditioneel bepaalde vooronderstellingen, die niet meer in overeenstemming zijn met de theologische ontwikkeling en met de werkelijkheid geschetst door andere wetenschappen? Als wij zo kritisch durven staan ten opzichte van onze eigen tot norm verheven theologie, zou dan een grotere toenadering tussen christenen van vele kerken niet mogelijk worden ten nutte van hun gemeenschappelijke zending? Zou dan de boven verlangde openheid voor eigen theologie, liturgie, ambt, dienst en kerk-vorm niet eerder tot stand komen? Ook hier dus plaats voor case-studies vooral over onze eigen missiologische vooronderstellingen, of deze nu katholiek of reformatorisch zijn. Voor alles dringt zich de vraag op of wij niet zouden moeten beginnen aan een theologie van het verschijnsel, dat universeel en echt menselijk is, godsdienst. Daarna zou men verder kunnen gaan en de theologie van de verhouding tussen christendom en concrete andere godsdiensten kunnen behandelen. Een moeizaam veld van studie en onderzoek, maar wel fundamenteel. Case-studies over de stand van de dialoog in omschreven gebieden zouden ons verder kunnen helpen om de remmingen te ontdekken, die ook dikwijls bij ons zelf liggen.

Tot nu toe hebben wij geprobeerd de vernieuwde missiografie te schetsen.

Maar er is meer te doen in de missiologie van deze tijd. Missiologie ziet ook naar de toekomst en zij probeert normatief te zijn. In meer of mindere mate is dit normatieve reeds aanwezig in de boven voorgestelde kritische case-studies, maar hier moet het expliciet gemaakt worden. Missiologie probeert richtlijnen voor de werkers in het veld van morgen aan te geven. In algemene zin genomen komen wij hier op het terrein van de missionaire planning. In het verleden zijn er wel studies gemaakt over de zendings- of missie-methode van b.v. een of ander zendingsgenootschap of missionaire congregatie. Dit zijn belangrijke studies en deze blijven ook voor de komende tijd noodzakelijk. Ons gaat het nu echter om een meer principiële benadering. Er is behoefte in onze tijd om te doen aan theorievorming over missionaire planning, zoals ook op andere terreinen van het leven deze noodzaak zich opdringt. Gezondheidsplanning, bevolkingsplanning, onderwijsplanning, ontwikkelingsplanning enz. zijn bekende begrippen. Zij horen tot onze tijd, waarin de problematiek zo gecompliceerd geworden is, dat men de oplossing van de levensvraagstukken niet meer kan overlaten aan individuele inzichten. Zo is het ook gesteld met de planning van de missionaire opdracht. In onze tijd voltrekt deze zich in een sterk veranderde en meer gecompliceerde wereld; men denken aan problemen van nationale onafhankelijkheid, affirmatie van het eigene in allerlei opzichten, en toch ook strevingen, die wijzen op meer gemeenschappelijke veranderingen, die de afzonderlijke staten en volken overschrijden. Het is urgent te weten waarmee rekening gehouden moet worden en waar de prioriteiten zijn komen te liggen. Onze missionaire planning kan echter geen eenvoudige kopie zijn van planningen zoals andere wetenschappen ons die voorleggen, b.v. sociologie en economie. In missiologie speelt ook de andere pool een rol, de ecclesiologische inzichten over het wezen van de kerk en van de christelijke zendingsopdracht. De missionaire planning zal rekening moeten houden met de ontmoeting van ecclesiologie en ook andere theologische vakken met de situatie, waarin dit alles concreet moet worden. Missiologie is zelfverwerkelijking van de Kerk in situatie. De missiologie zou aan haar taak tekort doen, wanneer zij niet in staat zou zijn te komen tot een theorievorming over missionaire planning. Zij zal daarbij wel veel kunnen leren van pastorale planning in andere kerken, zoals de pastorale planning van andere kerken in andere situaties weer veel zal kunnen profiteren van de missionaire planning. Uiteraard zal bij

het uitwerken van de missionaire planningstheorie een grote mate van verrijking kunnen optreden door het contact met andere planningswetenschappen, die reeds zo ver gevorderd zijn.
De normatieve missiologie richt zich op de toekomst. Ook hier hebben wij een andere inhoud gegeven aan het begrip normatieve missiologie dan vroeger, zeker in de katholieke missiologie, het geval was. Het gaat ons niet om missie-rechtelijke zaken, die eens voor goed vastgelegd worden. Planning heeft betrekking op de actuele werkelijkheid en zal soepel moeten zijn. Nu kan planning ook in een meer beperkte zin genomen worden dan wij boven deden. Planning kan ook betrekking hebben op de zendende kerken waar ter wereld ook. Planning heeft te maken met interkerkelijke assistentie. Ook deze moet gepland worden en er doen zich hier grote vraagstukken voor. Van katholieke zijde stelt men zich de vraag of de nieuwe situatie van jonge kerken geen ander organisatorisch patroon van de missie met zich meebrengt. Vragen over een nieuwe opzet van de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volken (Propaganda Fide), vragen over de missionaire structuur van de lokale kerken, vragen over het samenspel van centrale en lokale instanties. Van reformatorische zijde zullen eerder vragen opkomen over wie de prioriteit van de te geven assistentie vaststelt en wie uitmaakt waar die zal geschieden op de meest verantwoorde wijze. Kan men doorgaan met toevallig historisch gegroeide contacten? Het zou goed zijn wanneer het nieuwe tijdschrift hierop uitvoerig zou ingaan.
Maar planning kan ook op andere wijze concreet worden. Planning moet ook plaatsvinden binnen de in een missionaire situatie staande kerkgemeenschappen. Gelukkig is hier meer aandacht voor, gezien b.v. het werk van pastorale instituten en organisaties zoals Pro Mundi Vita in Brussel en het Feres in Leuven. Maar wat ons steeds opvalt is, dat deze planningen, die steunen op sociologisch onderzoek, blijven steken in de sociologie. Steeds meer komt de vraag vanuit deze instituten: wie, welke missioloog, zal ons helpen de gewonnen inzichten missiologisch te gaan concretiseren en in praktijk brengen? Ook hier moet de ontmoeting van ecclesiologie en andere wetenschappen nog leiden tot een creatieve opstelling, die zal leiden tot echte missiologie. Er zou nog volop werk moeten zijn voor deskundig opgeleide missiologen binnen de planningsinstituten van lokale kerken en binnen de instituten van kerk-sociologisch onderzoek.

Missiologie in deze tijd, de toekomst van de missiologie, menen wij nu enigermate geschetst te hebben. Gebrek aan arbeid is er zeker niet en reden voor ontmoediging evenmin. Misschien is het waar, dat de zelf-verwerkelijking van de Kerk in nieuwe ontmoetingssituaties met mensen van andere religieuze tradities eerst nu onverwachte en boeiende kansen heeft gekregen.

J. VAN LIN

Zending en dialoog

Christenen en niet-christenen worden er zich steeds meer van bewust, dat zij voor de gemeenschappelijke opgave staan zorg te dragen voor welzijn en welvaart in de wereld. In de samenwerking met elkaar treedt de godsdienstige verscheidenheid telkens weer op de voorgrond. Soms roept het principiële moeilijkheden op, omdat men vanuit verschillende religieuze overtuigingen van mening kan verschillen over de zending die ieder meent te hebben ten aanzien van de wereld en van elkaar.
De christelijke kerken zijn mede hierdoor voor de vraag gesteld welke houding zij moeten aannemen tot de niet-christelijke godsdiensten. Maar met name in hun zending keert de vraag terug. Misschien worden zij daarin tot nu toe juist het sterkst geconfronteerd met het probleem van de niet-christenen. Protestanten en Rooms-Katholieken zijn eerder dan voorheen bereid met elkaar een antwoord te zoeken. Uitgaande van de gelovige overtuiging, dat God onder de niet-christenen tot heil aanwezig is, willen zij samen een dialoog met hen aangaan. Zij stoten daarin echter op nog onopgeloste vragen over de theologische grondslagen voor de dialoog en tengevolge daarvan over het karakter en het doel van de dialoog met de niet-christenen.
Ons onderzoek naar de ontwikkelingen, die zich gedurende de laatste jaren in het denken over zending en dialoog hebben voltrokken, heeft zich hier moeten beperken tot de discussies en de publicaties van de „officiële" instanties van de verschillende christelijke kerken.

I. ROOMS-KATHOLIEKE KERK

a. *Vaticanum II*

Op het Tweede Vaticaans Concilie is voor het eerst in de kerkgeschiedenis op een concilie gesproken over de verhouding van het christendom tot de niet-christelijke godsdiensten. Steeds meer werd de kerk zich ervan bewust, dat zij in een wereld leefde waarin volkeren en landen naar

elkaar toe groeiden. In deze situatie voelde zij de noodzaak zich te gaan bezinnen op haar houding ten aanzien van de andere godsdiensten.
Het concilie erkent het ware en goede in de godsdiensten als lichtstralen van de Waarheid, die alle mensen verlicht (Ad gentes, n. 2; Lumen Gentium, n. 16). Het Woord was reeds vóór zijn menswording werkzaam in de wereld (Gaudium et Spes, n. 57). Zaden van het Woord liggen verborgen in de godsdienstige tradities van de volkeren (Ad gentes, n. 2 en n. 15). In de schepping ligt een blijvend getuigenis van God, wiens heilsplan vanaf het begin op alle mensen is gericht. Hij heeft zich geopenbaard aan onze stamouders en is daarna zorg blijven dragen voor de mensheid. Aan hen die in geweten het goede nastreven, wil Hij het heil geven (Dei Verbum, n. 3). De genade werkt op onzichtbare wijze in deze mensen, omdat Christus voor allen is gestorven (Gaudium et Spes, n. 22). Daardoor kan hij de wil van God doen en heil verwerven, ook als hij het evangelie van Christus en de kerk niet kent (Lumen Gentium n. 16). Het is de vaste overtuiging van de concilievaders, dat Gods heilsgeschiedenis ook in de niet-christelijke godsdiensten gestalte krijgt. Hij heeft zich vanaf de schepping aan de mensen geopenbaard en hen op een voor ons verborgen wijze naar het heil geleid.
De kerk zal echter Christus, „de Weg, de Waarheid en het Leven" (Joh. 14, 6) blijven verkondigen. In Hem heeft God alles met zich verzoend en in Hem ligt de volheid van godsdienstig leven (Nostra Aetate, n. 2). Want al is het ware en goede te erkennen als een gave van God, toch moet ook worden gezegd, dat de Boze de mensen heeft misleid, dat zij daardoor van de Waarheid zijn afgedwaald en schepselen hebben aanbeden. Daarom wil de kerk het evangelie blijven verkondigen, terwille van de eer van God en het heil van de in duistere wanhoop levende mens (Lumen Gentium, n. 6).
Met Paulus is het concilie de mening toegedaan, dat God door de menselijke rede met zekerheid kan worden gekend, maar voegt er aan toe, dat „hetgeen in de goddelijke dingen op zich niet toegankelijk is voor de menselijke rede, ook in de tegenwoordige toestand van het menselijk geslacht door allen gemakkelijk met vaste zekerheid en met geen enkele dwaling vermengd kan worden gekend" (Dei Verbum, n. 6), dankzij Gods openbaring in Christus. In Hem ligt de volheid van de gehele openbaring. Hij brengt ze tot voltooiing en vervulling, wat hij door zijn dood en verrijzenis

met een goddelijk getuigenis bekrachtigt (Dei Verbum n. 2 en n. 4). Na in de schepping en de profeten op verschillende wijzen tot de mensen te hebben gesproken, spreekt Hij nu tot hen door Zijn Zoon, opdat zij door Hem het meest eigene van God zouden leren kennen.
De geestelijke waarden in de niet-christelijke godsdiensten moeten worden bewaard om in Jezus Christus tot vervulling te komen. De kerk zal hiervan blijven getuigen. De christenen worden door het concilie opgeroepen dit alles te realiseren door gesprekken en samenwerking met niet-christenen (Nostra Aetate, n. 2). Zij moeten de andere godsdiensten leren kennen en in een oprechte en geduldige dialoog trachten te verstaan, welke waarden God daarin heeft neergelegd. Hierin dienen zij Christus na te volgen. Maar tevens moeten zij zoals Hij proberen de gevonden waarheden te verhelderen door het licht van het evangelie, hen brengen tot het goddelijk licht en hen stellen onder de heerschappij van God, de Verlosser (Ad gentes, n. 11; cfr. ibid., n. 12).
Op deze wijze geeft Vaticanum II de grondslagen aan voor haar positieve houding ten opzichte van de andere religies. De niet-christen leeft in Gods nabijheid, maar is door de zonde van de Waarheid afgedwaald. Hij leeft in een duisternis waarin wel lichtstralen van het Woord aanwezig blijven. In een dialoog met hem kan duidelijk worden op welke manier God zich in de andere godsdiensten heeft geopenbaard. Maar omdat in Jezus Christus, de Zoon van God, de volle openbaring van God is gegeven, zal de kerk tevens het evangelie moeten blijven verkondigen.

b. *Het Secretariaat voor de niet-christenen*

Het concilie kwam niet toe aan een discussie over de vraag hoe de door haar uitgewerkte gedachten in de praktijk van de ontmoeting met niet-christenen te realiseren. Daarom kondigde Paus Paulus op 17 mei 1964 de instelling aan van een secretariaat voor de niet-christenen. Het heeft als belangrijkste taak de ontmoeting en de dialoog tussen het christendom en de andere godsdiensten te bevorderen. De niet-christenen wil het laten zien wat de kerk is. De christenen wil het bekend maken met het leven van de niet-christelijke godsdienst.
In de afgelopen jaren heeft het secretariaat enkele boeken uitgegeven, waarmee het de mensen die de dialoog in de praktijk realiseren behulpzaam wil zijn. Hiernaast verzorgt het een bulletin, dat ervarin-

gen wil uitwisselen tussen en inlichtingen geven aan degenen die de dialoog voeren. Wij zullen ons hier beperkingen moeten opleggen en alleen kunnen blijven stilstaan bij de boeken die vooral een praktische gids willen zijn in de ontmoeting en dialoog met de moslims, de Afrikaanse godsdiensten en het Boeddhisme. De theologische grondslag voor de dialogale houding krijgt naar verhouding minder aandacht, maar wordt hier toch uitvoeriger besproken dan op Vaticanum II.
Theologisch steunen de brochures met name op de verklaring van het concilie over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten. Wij kunnen hier slechts nagaan in hoeverre de theologische gegevens van Vaticanum II daarin verder worden uitgewerkt. Het ware en goede zijn tekenen van Gods aanwezigheid. In goddelijke providentie zijn ze op het heil gericht en op de kerk, waarop de volkeren volgens de profeten zijn gericht. God is in de geschiedenis steeds tot heil aanwezig. Een herlezing van Justinus, Clemens van Alexandrië en Irenaeus kan ons weer doen ontdekken hoe de genade ook buiten de kerk werkzaam is. Buiten haar prediking is het Woord van God bij de heidenen aanwezig in de werkelijke waarden van hun godsdiensten. De Islam is een gelovige weg, die de mens dichter bij God kan brengen. De Afrikaanse religies zijn een providentiële basis voor het christendom en van het Boeddhisme wordt gezegd, dat het soms een intuïtie heeft van Gods heilsplan geopenbaard in de kerk. In de niet-christelijke godsdiensten is de verlossing werkzaam.

> "They were and still could be an exceptional way to salvation for a section of humanity. This great mystery of the salvation of the Nations, . . . is not bound by the visible sacrament. Even if the normal way to be linked with Christ is by faith and baptism, an implicit faith which would take a believer of good will who corresponded to be benevolent and supernatural grace of God and justify him by Christ, who is the only "Way, Truth and Life"." [1])

[1]) Secretariatus pro non-christianis. Meeting the African religions. Roma, 1969, p. 128. De belangrijkste passages over de verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten en de dialoog in de uitgaven van het secretariaat voor de niet-christenen vinden wij op de volgende plaatsen:
a. Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue. Vaticane, 1967, pp. 5-10 en 24-48.
b. Meeting the African religions. Roma, 1969, pp. 7-14 en 133-162.

Maar blootgesteld aan de zonde kan de mens zich geen helder beeld vormen van het goddelijke. Het is nodig dat de goddelijke openbaring zijn zoeken komt verlichten. Daarom blijft het een opdracht voor de kerk het evangelie van Jezus Christus te blijven verkondigen.
Ondanks het feit, dat het secretariaat voor de niet-christenen de theologische grondslag voor de dialoog dieper heeft uitgewerkt en met name geconcretiseerd voor de verschillende godsdiensten, blijft zij zich bewust te staan voor een mysterie.

> ". . . the transcendant unity of religions is a 'mysterium fidei' of which God holds the key, a secret which he reserves to unveil when the times are fulfilled"." [2])

De theologie van de verlossing in het christendom en de niet-christelijke godsdiensten zal zich steeds weer daarop moeten bezinnen en trachten het verstaanbaar te maken.
De aandacht van het secretariaat gaat vooral uit naar de eigenlijke dialoog met de niet-christenen. In haar publicaties heeft zij tot nu toe allerlei facetten daarvan willen aangeven. Zij spreekt over wat dialoog is en waarop hij is gericht; over de deelnemers daaraan, en de nodige voorbereiding. Zij wijst aan waar de dialoog zich in feite zal voltrekken, welke mogelijk-

c. Guidelines for a dialogue between Muslims and Christians. Roma, 1969, pp. 7-35 en 159-162.
d. A la rencontre du Bouddhisme, Deuxième Volume. Roma, 1970, pp. 83-119.
Voor het overige geven de studies ons godsdienstwetenschappelijke gegevens over de verschillende godsdiensten.
Wij willen hier nog wijzen op een andere uitgave van het secretariaat: Religions, Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique. Roma, 1970. Hierin wordt gesproken over de godsdienstige natuur van de mens, zoals zij ons in een historische en psychologische analyse verschijnt.
Gegevens over de opvattingen, die vóór Vaticanum II hebben bestaan in de hiërarchie van de Rooms-Katholieke kerk over de andere godsdiensten, kunt u vinden in La conception du païen et du salut dans les encycliques missionaires et le décret „Ad Gentes", Introduction aux problèmes théologiques de l'évangelisation, Thèse de doctorat en théologie présentée par Leon Debruyne, Année académique 1969/1970, Facultés catholiques de Lyon, Faculté de Théologie. Een gecomprimeerde weergave van de inhoud is te vinden onder Léon Debruyne, La conception du païen et du salut dans les encycliques missionaires de ce siècle. In: N.Z.M., 27 (1971), pp. 81-97 en 201-214.
[2]) Meeting the African religions, p. 157.

heden er zijn en wat de moeilijkheden. De eigenlijke religieuze dialoog neemt hieronder een aparte plaats in.
Het is voor de kerk niet voldoende zich in de ontmoeting met niet-christenen te beperken tot alleen verkondiging (kerugma) en getuigenis (marturion). Zij vraagt de christenen een existentiële dialoog aan te gaan op menselijk vlak,

> "c'est à dire à un contact franc et amical, à la promotion en commun du bien de tout l'ensemble conformément à l'Evangile, à la recherche aussi des valeurs inhérentes aux diverses religions et au dialogue proprement religieux enfin." [3])

Het is op kleine schaal een voortzetting van de dialoog, die God door de eeuwen heen met de mensheid heeft gevoerd. Hij staat geschreven in het Woord van God en behoort wezenlijk tot het christelijk geloof.
Het doel van de dialoog is de anderen te nemen zoals zij zijn en elkaar te helpen op een meer volmaakte wijze de waarheid en goedheid in alle menselijk bestaan, daarin door God geopenbaard, te verkondigen. Het gaat er om betere mensen te worden. In de dialoog mag niet naar bekering worden gestreefd. Evenmin is het de bedoeling de niet-christenen aan hun geloof te doen twijfelen. Dat kan alle dialoog onmogelijk maken. Het vraagt van ons de anderen niet te zien als mensen die wij moeten overhalen of overwinnen, maar als partners met wie wij het beste in ons bestaan willen delen. Christenen en niet-christenen moeten ernaar streven ware gelovigen te zijn, hun persoonlijk geloof steeds te zuiveren en tot volheid te brengen.

> "Thus hand in hand we shall come under the influence of that spiritual dynamism which will sweep us along through the vicissitudes of life towards union with God." [4])

In openheid voor elkaars religieuze ervaring moet er aan beide kanten de bereidheid bestaan van elkaar te leren. Door hun gevoel van superioriteit zullen de christenen het hiermee moeilijk hebben. Maar in een dialoog zullen zij een beter verstaan kunnen verwerven over de verhouding van God tot de wereld, en van openbaring en genade tot de menselijke natuur. Zij kunnen ontdekken op welke wijze God in de geschiedenis werkzaam

[3]) Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue, p. 9.
[4]) Guidelines for a dialogue between Muslims and Christians, p. 34.

is geweest en ook nu nog werkt onder de niet-christenen. Ook kan dit alles hen de weg wijzen in de verkondiging en het getuigenis. Wij mogen zelfs zeggen, dat wij in de dialoog God zelf ontmoeten in de persoon die ons vragen stelt en wij worden uitgedaagd op een nieuwe wijze uit te spreken wat wij als wezenlijk beschouwen. [5])
De christen onleent de aansporing tot dialoog aan de geloofsovertuiging, dat hij het voorrecht heeft door God zelf te zijn onderricht over ons en Hemzelf. Hij dankt zijn kennis niet aan eigen moeizaam en vertwijfeld menselijk zoeken naar God, maar aan Jezus Christus, die de volheid van de Openbaring heeft gegeven.

II. WERELDRAAD VAN KERKEN

Het eerste overleg tussen de protestantse zendingsorganisaties over het christendom en de niet-christelijke godsdiensten vond plaats in Edinburgh (1910). De discussies hierover werden door de Internationale Zendingsraad voortgezet op de conferenties van Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938). In de jaren die hierop volgden, bleek het gesprek te blijven steken in het dilemma, opgeroepen op laatstgenoemde bijeenkomst. [6])
Op de vergadering van de Wereldraad in Evanston (1954) werd besloten in samenwerking met de Internationale Zendingsraad de vastgelopen discussie te heropenen. In Davos (1955) werd het debat voortgezet. Tot 1961 was het vooral een aangelegenheid van het westerse christendom. In New Delhi, waar de Internationale Zendingsraad opging in de Wereldraad van Kerken, werd het accent van de studie verlegd naar de studiecentra in de landen waar de christenen leefden onder de niet-christenen, in Azië, Afrika en Latijns Amerika. Hiermee begon een tweede fase, die in 1967 werd afgesloten in Kandy (Ceylon). Daar kwam met de leiders van de studiecentra een werkgroep bijeen om plannen uit te werken voor een

[5]) cf. ibid., p. 15.
[6]) Een korte analyse van de theologie der godsdiensten op de conferenties van Edinburgh (1910), Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938) kunt u vinden in: Vox Theologica, 40 (1970), pp. 161-176.
Over de ontwikkeling van de discussies na Tambaram tot en met Uppsala is een proefschrift geschreven door Gérard Vallée, onder de titel: Un débat oecuménique sur la rencontre inter-religieuse. De Tambaram à Uppsala (1938-1968). Münster, 1971. In de loop van 1972 zal het in Duitsland worden uitgegeven.

nieuwe, derde fase in de bestudering van "The Word of God and the living faiths of men". Tegelijkertijd was daar een bijeenkomst belegd van protestanten, orthodoxen en katholieken om samen te spreken over de dialoog met andere godsdiensten. De Wereldraad van Kerken heeft haar overleg sindsdien steeds opengesteld voor katholieken en betrok in Ajaltoun (Libanon, 1970) daarin ook Hindoeïsten, Boeddhisten en Moslims. Het lijkt ons hier het beste een overzicht van de ontwikkeling in het denken over „zending en dialoog" binnen de Wereldraad van Kerken te beginnen in Kandy.

a. *Kandy* (1967)

De verklaring uitgegeven door de "Protestant/Orthodox/Catholic Consultation" heeft hoofdzakelijk betrekking op de dialoog. Zij begint echter met een uitspraak over haar houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten.

> "God has no favourites, but in every nation the man who is godfearing and does what is right is acceptable to him (Acts 10:34—35, cf. Romans 2:6—16). We draw attention to the formulation of this truth in the Vatican Council's Dogmatic Constitution on the Church: "Those also can attain to everlasting salvation who through no fault of their own do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God and, moved by grace, strive by their deeds to do His will as it is known to them through the dictates of conscience." [7])

Binnen de mensheid waarin Christus werkt, is de goddelijke boodschap van verlossing voor de hele mensheid aan de kerk toevertrouwd. Zij is een open gemeenschap levend voor allen.
Hierin is de mensheid één, dat God bezorgd is om ieder mens. Bovendien staat zij als geheel in een universele geschiedenis. Dit is voor de christen de grondslag voor elke menselijke ontmoeting. Wezenlijk voor de dialoog is de bereidheid te luisteren, te worden veranderd en anderen te beïnvloeden.
Door de dialoog kunnen wij worden verrijkt. Het kan zijn dat hij licht werpt op de plaats van de andere godsdienstige tradities in Gods bedoelingen met hen en met ons. Als wij een werkelijke ontmoeting aangaan met anderen, geloven wij dat Christus zelf daarbij aanwezig is. In het getuigenis van anderen kunnen wij God zelf herkennen.
Er wordt een duidelijk onderscheid gemaakt tussen dialoog en verkondiging. Zij zijn met elkaar verbonden, maar niet identiek. De prediking van de boodschap van God in Jezus Christus vindt plaats buiten de dialoog, maar wel in een dialogale geest. Het kan echter zijn dat verkondiging in de dialoog plaatsvindt, omdat de christen en de niet-christen elkaars religieuze ervaring willen delen.
Tenslotte worden er nog enkele belangrijke opmerkingen gemaakt over de vraag of het bij de bekering tot Christus nodig is de eigen sociale en godsdienstige gemeenschap te verlaten en het doopsel te ontvangen.

> "We are not agreed among ourselves whether or not it is part of God's redemptive purpose to bring about an increasing manifestation of the Saviour within other systems of belief, as such." [8])

Het is beter het aan het eigen geweten van de bekeerling over te laten of hij zijn gemeenschap zal verlaten. En wat het doopsel betreft kunnen er zich situaties voordoen waarin de kerk mag aanvaarden dat iemand het uitstelt of ervan afziet. Wij hebben de indruk, dat hieruit blijkt, dat men in Kandy toch minder eensgezind was over de niet-christelijke godsdiensten als de verklaring in het begin doet vermoeden. De plaats van de verschillende godsdiensten in de heilsgeschiedenis is een probleem gebleven, dat een diepergaande theologische doordenking vraagt. Wij vinden deze vraag terug in het programma, dat een werkgroep in Kandy opstelde voor een verdere bezinning over de andere godsdiensten. Daardoor lijkt onze indruk bevestigd, dat men elkaar niet heeft kunnen vinden in een gemeenschappelijke theologie der godsdiensten.

b. *Ajaltoun* (1970)

Het "Central Committee" van de Wereldraad van Kerken gaf op zijn bijeenkomst te Canterbury in augustus 1969 toestemming onder haar auspiciën in Ajaltoun een "Ecumenical Consultation on Dialogue with Men of Other Faiths" te houden. Het was de eerste keer dat de Wereldraad zelf rechtstreeks betrokken was bij de dialoog met niet-christenen.

[7]) Dialogue with men of other faiths. In: Study Encounter, Vol. III (1967), p. 53; cfr. Lumen Gentium, n. 16.

[8]) ibid., p. 56.

De bijeenkomst wilde een voortzetting zijn van de daarvoor gehouden discussies over de andere godsdiensten. De opzet was echter nieuw. Een ad hoc commissie nodigde voor het beraad drie Hindoeïsten, vier Boeddhisten, achtentwintig christenen en drie Moslims uit. Het ging in de multilaterale gesprekken niet *over* de dialoog, maar om de persoonlijke betrokkenheid daarbij en een uitwisseling van in de praktijk opgedane ervaringen. De deelnemers vertegenwoordigden niemand. Ieder was persoonlijk uitgenodigd.

Het memorandum, uitgegeven na het beraad, is geen gemeenschappelijke verklaring. Daarvoor was het hele gebeuren te nieuw. Beter leek het de persoonlijke ervaringen weer te geven van een Hindoe, een Boeddhist, een christen en een Moslim, opgedaan in Ajaltoun. De belangrijkste ontdekking is geweest, dat een volledig en loyaal vasthouden aan het eigen geloof een dialoog niet in de weg hoeft te staan. Juist in de eigen overtuiging ligt de drijfveer tot het aangaan van een dialoog. Ook ging men zien, dat het daarin om meer te doen was dan een ontmoeting van "commitments and belief". Het ging om een delen van elkaars godsdienstige ervaringen.

> "Inter-faith dialogue is not a mere encounter of commitments and beliefs held in deep sincerity and faith, and acknowledgement and even promotion of the right of freedom of pursuit. While it is not, less than this, it is certainly more than a meeting of faiths. It is "sharing". We had numerous exemplifications of this sharing in our dialogue." [9])

Hiermee geeft een Boeddhist zijn ervaring, opgedaan tijdens het beraad, weer en vertolkt daarmee tevens de gevoelens van anderen. Een verdere doordenking van de theologie der godsdiensten lag niet in de bedoeling. Toch zal het beraad daarop zijn invloed hebben, hoewel deze niet direct aanwijsbaar is. Want men was er zich in Ajaltoun van bewust, dat juist in de dialoog een helderder licht op bepaalde theologische vraagstukken aangaande de andere godsdiensten geworpen zou kunnen worden. Reeds in Kandy was men tot deze overtuiging gekomen.

> "We recognize that many questions need further study. But much of the illumination we seek will come only through the actual experience of more living in dialogue — not simply our experience, but equally the experience, shared with us, of those of other faiths who are partners. What we begin to experience in dialogue is a foretaste of that reality to which all creation, through the operation of God's redeeming providence, together moves." [10])

[9]) Dialogue between men of living faiths. The Ajaltoun memorandum. In: Dialogue with men of living faiths, Geneva, 1971, pp. 109-110; cfr. ibid., p. 115.

De dialoog met de niet-christenen zoals die plaatsvindt in het dagelijks leven, kreeg nu ook erkenning en gestalte op het niveau van de Wereldraad van Kerken zelf.

c. *Addis Abeba* (1971)

Van 20 tot 23 mei 1970 kwam in Zürich een kleine groep theologen bijeen om samen te reflecteren op het beraad van Ajaltoun. Daarbij liet men zijn aandacht met name uitgaan naar de theologische implicaties, die een dergelijke dialoog voor het christelijk geloof en de zending bevatte. Het resultaat van deze bezinning werd neergelegd in een "aide-mémoire", "Christians in Dialogue with Men of Other Faiths", [11]) en uitgegeven voor verdere studie en aktie. Wij hebben de indruk dat genoemd stuk ten grondslag heeft gelegen aan de verklaring van het "Central Committee" in Addis Abeba over "The World Council of Churches in Dialogue with Men of other Faiths and Ideologies (an Interim Policy Statement and Guide-Lines)". Daarom vinden wij het verantwoord ons hier te beperken tot het aangeven van enkele belangrijke gegevens over zending en dialoog, zoals die in de verklaring naar voren komen.

In Addis Abeba is men de mening toegedaan, dat men zich nog onvoldoende heeft bezonnen op de theologische implicaties van de dialoog.

> "What is the meaning of the saving work of God in Christ and of the salvation offered to all men through his cross and resurrection? What is the relation of God's salvation in Jesus Christ to his presence and activity in the whole world, and in particular in the lifes and traditions of men of other faiths and ideologies?" [12])

Dit zijn vragen waarop de christenen tegenwoordig een verschillend ant-

[10]) Dialogue with men of other faiths. In: Study Encounter, Vol. III (1967), p. 56.

[11]) Het is gepubliceerd in: I.R.M., 59 (1970), pp. 382-391.

[12]) Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and reports of the twenty-fourth meeting, Addis Ababa, Ethiopia, January 10th-21st, 1971. Geneva, 1971, p. 133.

woord geven. Allen zijn het erover eens, dat God in de wereld tot heil werkzaam is, maar verschillen van mening over de interpretatie daarvan met betrekking tot de verhouding tussen het christendom en de niet-christelijke godsdiensten.
Zich bewust van de onopgeloste vragen moet de dialoog doorgang vinden. Jezus Christus is mens geworden voor ons allen. Geloof hierin en de taak daarvan te getuigen zet ons ertoe aan een oprechte dialoog aan te gaan met mensen van de verschillende godsdiensten en ideologieën met de belofte, dat de Heilige Geest ons tot de waarheid zal leiden. In de dialoog ligt de belofte voor het ontdekken van nieuwe dimensies in het verstaan van ons christelijk geloof.
Hiermee is niet gezegd, dat er binnen de Wereldraad van Kerken eensgezindheid bestaat over het karakter en het doel van de dialoog. Daarvoor bestaan er in de Wereldraad teveel geloofstradities met een grote verscheidenheid aan overtuigingen. De discussie over de dialoog dient te worden voortgezet. Niet alleen over dit vraagstuk, maar evenzeer over de verhouding tussen dialoog, zending en getuigenis. Een dialoog zonder te getuigen van Christus is zinloos, want zonder dat zal de gesprekspartner ons niet leren kennen. Getuigen is bovendien een evangelische opdracht.

> "There is, however, acute difference among ourselves and in our churches whether the emphasis on dialogue will blunt the cutting edge of this mission or whether the community of human and spiritual discourse created by dialogue will further it." [13])

Door verdere studie en meer ervaring in de dialoog moeten wij naar een antwoord op dit probleem blijven zoeken.
Men heeft binnen de Wereldraad van Kerken zeer ernstig gezocht naar een antwoord over de theologische grondslagen van de dialoog, wat tot uitdrukking is gekomen in het zoeken naar een adequaat theologisch antwoord op de vraag naar de plaats van de andere godsdiensten in de heilsgeschiedenis. Maar men heeft elkaar hierin nog niet kunnen vinden. Evenmin is men er in geslaagd met elkaar tot overeenstemming te komen over de aard en het doel van de dialoog en zijn verhouding tot de opdracht te getuigen van Christus. Men heeft gezocht naar een nieuwe aanpak en die gedeeltelijk gevonden in de dialoog met de niet-christenen in het geloof

[13]) ibid., p. 113.

en de hoop, dat daaruit voor de christenen langzaam zal duidelijk worden wat de verhouding is tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke geloofsovertuigingen.

III. TOEKOMSTPERSPECTIEF

De christelijke kerken bezinnen zich momenteel intensief op de verhouding tot de andere godsdiensten en de met hen te voeren dialoog. Beide problemen zijn op elkaar betrokken. De opvattingen over de dialoog met niet-christenen liggen gefundeerd in de theologie der godsdiensten. De kerken staan hier nog voor levensgrote vragen. De een zegt, dat de transcendente eenheid van de godsdiensten een "mysterium fidei" is, dat ons op het einde der tijden zal worden onthuld. De ander vraagt zich af wat de verhouding is tussen Gods verlossende werkzaamheid in Christus en het christendom en die in de andere religies. Wij hebben de indruk, dat het zoeken naar een theologisch antwoord op de laatste vraag binnen de Wereldraad van Kerken als urgenter wordt ervaren dan binnen de Rooms-Katholieke kerk. In de stukken van Vaticanum II en de uitgaven van het secretariaat voor de niet-christenen wordt aanvaard, dat God zich ook buiten de Kerk openbaart en heil bewerkt. Maar wij kunnen er geen poging in ontdekken uiteen te zetten wat de verhouding hiervan is tot de openbaring en verlossing in Christus. Toch mogen wij niet aan dit vraagstuk voorbijgaan. Maar het valt te betwijfelen of de in Addis Abeba geformuleerde vraag, die op een misschien minder uitgesproken wijze ook leeft in katholieke kringen, kan leiden tot het verlangde inzicht als wij niet van christelijke kant het accent binnen die vraag leggen op Jezus Christus. Wij menen dat binnen elke christelijke theologie der godsdiensten de christologie die wordt aangenomen van beslissende betekenis is. Men mag zich afvragen of alleen het traditionele christelijke denken over Christus werkelijk de competentie mag laten gelden bijbels realistisch te zijn. M. M. Thomas in "The acknowledged Christ of the Indian Renaissance" (Madras 1970) en S. J. Samartha in "Hindus vor dem universalen Christus, Beiträge zu einer Christologie in Indien" (Stuttgart 1970) laten zien, dat er ook een andere christologische traditie aan het groeien is. Het zou de moeite waard zijn na te gaan welke betekenis deze heeft voor de theologie der godsdiensten. Pogingen vanuit een westerse traditie een antwoord te vinden op het probleem van de niet-christelijke godsdiensten zijn tot nu

toe naar niemands volle tevredenheid verlopen. Het lijkt van het grootste belang voor de toekomstige ontwikkeling in de theologie der godsdiensten ons te gaan herbezinnen op de christologie, waarvan men steeds is uitgegaan. Wij bedoelen hier een dogmatische bezinning die sterk beïnvloed wordt door en groeit vanuit de gelovige ervaring van de aanwezigheid van Christus in de hedendaagse geschiedenis van het heil in het christendom en de niet-christelijke godsdiensten. Misschien betekent de dialoog met niet-christenen een eerste aanzet tot een hernieuwde bezinning op dit gebied.

Wij menen, dat een verdere bezinning op het karakter en het doel van de dialoog, evenals de verhouding tussen verkondiging en dialoog ten nauwste met het voorafgaande samenhangt. Zolang er geen antwoord is gegeven op de in Addis Abeba geformuleerde vraag over de verhouding tussen het heil in en buiten het christendom zal men ook hier in het onzekere blijven tasten. Een negatief antwoord zal tot gevolg hebben, dat men onderscheid blijft maken tussen dialoog en prediking, terwijl het volgens ons twee aspecten van één gebeuren zijn. Het zijn aspecten van een gezamenlijke poging van niet-christenen en christenen te verstaan hoe God in onze geschiedenis, in onze tijd openbarend onder ons aanwezig is. Onze christelijke herkenning van God zal blijven teruggaan op ons geloof in Jezus Christus; die van de anderen steunt op hun eigen overweldigende ervaring van Gods werkelijkheid.

De christelijke kerken staan hier samen voor de opgave een antwoord te zoeken op een gemeenschappelijk probleem. Meer dan voorheen het geval is geweest, zullen zij in de theologie der godsdiensten en de dialoog samen moeten werken om als één kerk van Christus een ontmoeting met de niet-christenen aan te gaan.

H. H. ROSIN

Theologia in loco en in oecumenisch verband

"Theologia in loco", als een nog steeds onvervuld postulaat ten aanzien van de theologische opleiding in Indonesië, is — met een vraagteken voorzien — het onderwerp van een vrij pessimistisch aandoende analyse van Th. Müller-Krüger in "Basileia". [1]) Zijn eis staat tegenover het streven om ook in de theologie niet minder dan alles te weten te krijgen wat men in het Westen weet: „Das multum, non multa ist vergessen." [2]) De wel als aanwezig veronderstelde oecumenische verbondenheid van de theologie (in de tijd en in de ruimte) is dan nauwelijks méér dan een alibi voor de afwezigheid van een „in loco"-relatie: „Soviel sie auch (sc. die Theologie) von den Vätern sich lehren lässt, so sehr sie mit den Brüdern der Oekumene verbunden sein mag, sie hat ihren eigenen Ort." [3])

De ervaring van Choan-Seng Song (Tainan Theological College, Taiwan) wijst in dezelfde richting: [4]) Aziatische Theologiestudenten zijn te weinig getraind in het theologische en filosofische denken; velen zijn blind voor de noodzaak van een "indigenous theology", omdat zij de westerse theologie als de enige theologie beschouwen; dit laatste houdt in een eenzijdige belangstelling voor het gebied van de systematische theologie ten koste van een intensief bezig zijn met de Bijbel: "As to the building of an indigenous theology, we are not very realistic if we refuse to go back to the Bible and listen *for ourselves* to what God speaks to us. I am convinced that no fresh, earnest and obedient response will come out of our endeavour if we are merely repeating fashionable theological jargon." [5]) Als andere hinderpalen op weg naar een "indigenous theology" noemt

[1]) Walter Freytag zum 60. Geburtstag, hrsg. von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull, Stuttgart 1959, S. 313ff.
[2]) a.a.O., S. 316.
[3]) a.a.O., S. 323.
[4]) Choan-Seng Song, The Obedience of Theology in Asia, A paper given at the Third Theological Study Institute, Singapore, July/August, 1960, in: The South East Asia Journal of Theology, Vol. 2 (Oct. 1960), p. 10-12.
[5]) loc. cit., p. 11.

Choan-Seng Song de bepaaldheid van Aziatische kerken door hun ontstaan uit de westerse zending, het in sterke mate aangewezen zijn op de Engelse taal als de lingua franca van de moderne wereld, en het gebrek aan moed om veel van die dingen af te leren die men (b.v. als student) in het Westen geleerd heeft.
Th. Müller-Krüger en Choan-Seng Song zijn kennelijk met dezelfde vragen bezig en zoeken het antwoord in dezelfde richting, hoewel met verschillende accentuering. Is dan "theologia in loco" (Müller-Krüger) slechts een nieuwe naam voor een oude zaak, n.l. de "indigenous theology" (Song) als onderdeel van de "indigenisatie" in het algemeen [6]) of is het een meer adequate term voor wat *beide* schrijvers bedoelen? Niet alleen de trias "philosophy, literature and art" [7]) of "cultures, religions, literature" [8]) als spectrum van plaatsen van mogelijke en noodzakelijke "encounter", maar ook de drie „praktische" postulaten: theologie als functie van de kerk, uitgedrukt door middel van eigen filosofische of religieuze taal en op weg naar een kritische herinterpretatie van godsdienstige symbolen en cultische vormen, [9]) vallen in ieder geval niet buiten het kader van het traditionele indigenisatieprogram. [10])
Nu werd echter op de term zelf een aanval gedaan. Op de "First Asian Faith and Order meeting", de Hong Kong Consultation over "Confessing the Faith in Asia Today" (26 okt.—3 nov. 1966), [11]) sprak W. A. Visser

[6]) „L'indigénisation à elle-seule est encore un vaste sujet. On peut la référer à la liturgie, à la catéchétique, aux structures ecclésiales, au ministère, à l'art, au service et à la théologie, pour ne mentionner que quelques aspects." (A. Camps, Coup d'oeil sur la théologie chrétienne non occidentale avec speciale référence à l'Inde, in het Bulletin van het vaticaanse Secretariatus pro non Christianis, no. 14, juli 1970, p. 69).
[7]) Song, loc. cit., p. 11.
[8]) ibid., p. 14.
[9]) ibid., p. 15.
[10]) Voor de indrukwekkende prestaties op dit gebied vgl. het aangehaalde artikel van Camps en Hans-Ruedi Weber, Asia and the Ecumenical Movement, 1895-1961, London 1966, vooral pp. 305f., 149-54, 161f.
[11]) Ik ben dr. Visser 't Hooft zeer dankbaar, dat hij mij in een gesprek op deze consultatie heeft attent gemaakt. Het gedrukte materiaal bestaat uit drie delen. 1. Confessing the Faith in Asia Today, Special E.A.C.C. Faith and Order Issue of The South East Asia Journal of Theology, Vol. 8/Nos. 1 & 2 (July/Oct. 1966). Dit door John Fleming uitgegeven „symposium" was in de eerste plaats bedoeld om

't Hooft in het kader van de John R. Mott Lectures over "Accomodation — True and False". [12]) In dit verband bracht hij de volgende bezwaren tegen de term "indigenisation" naar voren: 1. Deze heeft een anachronistische paternalistische bijsmaak; hij wordt immers bijna uitsluitend gebruikt voor landen waarheen het christendom pas in de laatste vijf eeuwen gekomen is. Dat geeft de indruk, dat het christendom in het Westen reeds voorgoed "indigenised" is en dat nu de tijd gekomen is om hetzelfde resultaat in Azië en Afrika te bereiken. Maar in werkelijkheid is het probleem nergens definitief opgelost: "Everywhere the issue of speaking to the true condition of men as they live and think today is acute." [13]) 2. "Indigenisation" is een dubbelzinnige uitdrukking: Aan de ene kant kan het woord betekenen dat de inhoud van de christelijke boodschap op een wijze moet worden doorgegeven die volledig rekening houdt met de gedachtenwereld van de aangesprokenen. Aan de andere kant kan het echter ook betekenen dat wij de boodschap aan die wereld moeten aanpassen (adapt) en dat wij dus de „inheemse" cultuur als norm of criterium beschouwen, waarnaar zich de boodschap moet richten. 3. "Indigenisation" is een term die de temporele dimensie mist: "If the gospel is to be made relevant to each generation, it needs to be 'contemporised'." [14])
Een andere vraag is het, of Visser 't Hooft gelukkig was in de keuze van "accomodation" i.p.v. "indigenisation". Is het werkelijk mogelijk aan deze historisch zo zwaar belaste term zijn ware betekenis terug te geven? [15]) Zal hem niet altijd iets blijven aankleven van toegeeflijkheid, tegemoetkomendheid, vergemakkelijking? En is dat werkelijk de bedoeling, waar het toch in wezen om de God-menselijke solidariteit, de incarnatie gaat? Waarom is "accomodation" persé beter dan "adaptation"?

als „preparatory reading" voor de gedelegeerden te dienen. 2. Confessing the Faith in Asia Today (II), Special Issue John Mott Lectures, Series IV, The South East Asia Journal of Theology, Vol. 8/No. 3 (Jan., 1967): De door John Fleming uitgegeven serie van avondlezingen, die gedurende de conferentie werden gehouden. (= *Lectures*) 3. Confessing the Faith in Asia Today, Statement issued by the Consultation convened by the East Asia Christian Conference and held in Hong Kong, October 26-November 3, 1966. (=*Statement*)
[12]) loc. cit. (noot 11, 2), p. 5ff.
[13]) ibid., p. 5.
[14]) ibid., p. 6.
[15]) ibid., p. 7.

Het werkwoord "adapt" heeft bij Visser 't Hooft een pejoratieve betekenis, terwijl bij Kraemer ("The Christian Message in a Non-Christian World") juist het tegenovergestelde het geval is. Daar wordt immers het onderhavige thema onder het hoofd "Adaptation" geplaatst (1956³, p. 307) — de duitse vertaling heeft „Anpassung" — terwijl juist het werkwoord "to accomodate" de pejoratieve betekenis moet overnemen: "... in the legitimate and necessary effort to use these Indian tools, soul and intellect must be bent on *expressing* essential Christianity, not on accomodating it (duitse vertaling: nicht es anzupassen!), because if this is not done, there ensues a fatal confusion of points of orientation" (1956³, p. 372).
Crabb's "English Synonyms" plaatst naast elkaar: "Fit, Suit, Adapt, Accomodate, Adjust" en zegt dan: "To *adapt* is a species of *fitting;* to *accomodate* is a species of *suiting;* both applied to the moral actions of conscious beings. *Adaptation* is an act of the jugdment: *accomodation* is an act of the will ...: we *adapt* our language to the understandings of our hearers; we *accomodate* ourselves to the humors of others ..." En tenslotte misschien toch nog een pluspunt voor "accomodation": "a spirit of *accomodation* is not merely a characteristic of politeness: it is of sufficient importance to be ranked among the Christian duties"!
Ik vraag mij af: moeten wij niet soms adapteren én accomoderen, en soms ook weer n i e t adapteren en n i e t accomoderen? En is het werkelijk een voordelige ruil, als we "indigenisation" inruilen voor "accomodation" of "adaptation" of allebei? Ontbreekt dan niet de analogie met het aktieve moment van de kenosis: het Woord wordt vlees, wordt mens, wordt „inheems", n.l. door zelf de wereld in te gaan! Ik begrijp het onbehagen van J. H. Bavinck, die eerst een heel hoofdstuk schrijft over „De Accomodatie" („Inleiding in de Zendingswetenschap", blz. 171 vv.) en dan verrassend eindigt met te constateren: „dat het woord 'accomodatie' feitelijk zeer ongeschikt is, om aan te duiden wat wezenlijk moet plaatsvinden. Het woord accomodatie wijst in de richting van een aanpassing aan gebruiken en levensvormen, die wezensvreemd zijn ten opzichte van het evangelie. Uit deze aanpassing kan moeilijk iets anders groeien dan een syncretistisch geheel, een samenstel van zeden, dat nooit een wezenlijke eenheid kan worden. In het begrip accomodatie is altijd iets verondersteld van een verloochening, van een verminking. Het is om die reden, dat wij

de voorkeur geven aan de naam: possessio, inbezitneming. Het christelijk leven past zich niet aan bij heidense levensvormen, maar het neemt ze in bezit, en door dat te doen, maakt het ze nieuw. Wie in Christus is, die is een nieuw schepsel ... Dat is geen 'aanpassing', geen 'accomodatie', het is in wezen de rechtmatige in-bezit-neming door Hem, aan wie alle exousia, alle machtiging in hemel en op aarde geschonken is." [16])
Wij zijn uitgegaan van het naast-elkaar-plaatsen van „theologia in loco" en "indigenous theology". Het is thans duidelijk geworden, dat de eerstgenoemde term zeker de voorkeur verdient boven de tweede. Maar dit geldt natuurlijk slechts onder de voorwaarde, dat "theologia in loco" werkelijk meer is dan een nieuwe naam voor een oude zaak, c.q. de door Visser 't Hooft terecht bekritiseerde "indigenous theology". Natuurlijk kon deze altijd beter zijn als haar naam, en dat was zij ook! Maar het gaat er nu om, dat de door Visser 't Hooft gesignaleerde gevaren duidelijk gezien en bij de vulling van het begrip „theologia in loco" bewust vermeden worden. M.a.w., precies op dezelfde wijze als tegenwoordig wordt gesproken over „zending in zes continenten", moet men ook kunnen en willen spreken (en denken) over een *theologia in loco in alle zes continenten.* Misschien praten we er wat minder gemakkelijk over, als we niet meer alleen nu eens prijzend, dan weer misprijzend in het stadion zitten, maar ook zelf eens in de arena stappen. Wij hebben immers onze theologia in loco nog niet en de theologia perennis is niet voor ons weggelegd: "*Everywhere* the issue of speaking to the true condition of men as they live and think *today* is acute." [17])
Hierbij sluit onmiddellijk aan het derde bezwaar van Visser 't Hooft n.l. het statisch karakter van het begrip "indigenous theology", het gebrek aan een *temporele dimensie.* Wij zullen voortaan bij de omschrijving van de „locus" van de theologie er op moeten letten dat deze dimensie nooit ontbreekt, maar integendeel steeds sterker de nadruk krijgt, overeenkomstig het geweldige veranderingsproces waardoor thans geen ‚locus" onaangetast blijft. De locus waarover wij het hier hebben is dus principieel vierdimensionaal!
Tenslotte nog het overblijvende tweede bezwaar, n.l. een zekere dubbelzinnigheid van "indigenous theology". Een theologia in loco moet duide-

16) J. H. Bavinck, Inleiding in de Zendingswetenschap, Kampen 1954, blz. 181vv.
17) Visser 't Hooft, loc. cit., p. 5.

lijk maken dat het gaat om theologie, weliswaar niet om theologie in het luchtledige, maar toch in de eerste plaats om theologie en niet om de „locus" op zichzelf, niet om „allotria". "The indigenous church in Asia is rooted in Christ, worshipping him, witnessing to him and serving with him in the Asian context." [18]) Dat geldt mutatis mutandis ook voor een verantwoorde theologia in loco.

Het boeiende van een artikel als dat van Choan-Seng Song bestaat nu juist hierin dat er naast de traditionele begrippen en gedachtengangen (die we boven gesignaleerd hebben), een nieuwe en vruchtbare conceptie zich aankondigt. Reeds het opschrift "The Obedience of Theology in Asia" [18a]) waardoor de locus van de theologie niet alleen statisch ("in Asia"), maar ook dynamisch ("obedience") wordt omschreven, beantwoordt meteen aan alle bovengenoemde eisen. De auteur wil welbewust van de wat onvruchtbare tegenstelling tussen "Asian Theology" en "Western Theology" afkomen. Op verschillende wegen van gehoorzaamheid ontmoeten wij allen elkaar in dezelfde naam, Jezus Christus. En als wij dan vragen naar een "theologia in loco", geldt: "This is the locus where not only different systems of theology or different kinds of Church, but also men as the object of God's saving work, meet." [19]) Maar de plaats van theologiebeoefening, de „Sitz im Leben" [20]) van zijn theologie is voor de oosterse theoloog tevens "his own particular spatio-temporal (!) existence" [21]). Met het oog op die centrale „locus", Jezus Christus, kan dit echter geen essentiële verscheidenheid, laat staan gescheidenheid tegenover het Westen inhouden. Integendeel, evenals de oosterse theoloog intensief heeft geluisterd en blijft luisteren naar de stem van de westerse theologie, verwacht hij ook zijnerzijds van deze de bereidheid om de theologische bijdrage van het Oosten — niet als oosterse curiositeit, maar als theologie! — ernstig te nemen: "My thesis is that the theology which comes out of the Asian mind does not limit its usefulness and relevance to Asia alone. Since it will be an Asian contribution to the wealth of man's response to God, it will have something vital to say to the Western world." [22])

18) Weber, loc. cit., p. 305.
18a) Vgl. Bavinck, t.a.p., blz. 181, noot 19.
19) C. S. Song, loc. cit., p. 7.
20) ibid., p. 9.
21) ibid., p. 8.
22) ibid., p. 7f.

Het zou een interessante taak zijn om in oudere studies en uitingen over "indigenous theology" en vooral ook bij de aktieve beoefenaars van een dergelijke theologie na te gaan, in hoeverre zij elementen van correctie, verruiming en verdieping in de aangegeven richting laten zien. Het mag verwacht worden, dat dergelijke elementen nergens geheel zullen ontbreken waar ernstig over „indigenisatie" werd nagedacht. Een voortreffelijk voorbeeld geeft H.-R. Weber in zijn boek "Asia and the Ecumenical Movement", waar hij het heeft over de sobere en verantwoorde manier waarmee de vraag van de „indigenisatie" op de conferentie van Jerusalem (1928) werd behandeld. Wij nemen een citaat van hem gedeeltelijk over uit een statement aangaande "The Relations between the Younger and the Older Churches", dat Weber zeker terecht een van de basis-documenten van de oecumenische geschiedenis van Azië noemt: "A Church, deeply rooted in God through Jesus Christ, an integral part of the Church Universal, may be said *to be living and indigenous:* 1. When its interpretation of Christ and its expression in worship and service, in customs and in art and architecture incorporate the worthy characteristics of the people, *while conserving at the same time the heritage of the Church in all lands and in all ages.* 2. When, through it, the spirit of Jesus Christ influences *all phases of life,* bringing to His service *all the potentialities of both men and women.* 3. *When it actively shares its life with the nation in which it finds itself.* 4. *When it is alert to the problems of the times (!) and, as a spiritual force in the community, courageously and sympathetically makes its contribution to their solution . . .*" [23])

Dergelijke uitingen nemen echter niet weg dat de grote accentverschuiving pas na de oorlog op gang kwam. Typerend hiervoor is een merkwaardige, sommige verwachtingen teleurstellende gebeurtenis op de East Asia Christian Conference, gehouden te Bangkok van 3—11 december 1949. In de inleiding op de "Papers and Minutes" legt Rajah B. Manikam (toen voorzitter van de Joint Commission on Eastern Asia of the IMC and the WCC) de accenten op de bekende manier: "The West has made (!) its contribution to Christian thought and thelology. We of the East have also our own unique contribution to make in interpreting Jesus Christ, who was an oriental (!), in our own oriental way, based on our experience of him as our Lord and Master, and Saviour of the West

23) H.-R. Weber, loc. cit., p. 162 (cursiveringen van mijn hand, H. R.).

as well as of the East. We shall have to learn how to present the eternal gospel in terms intelligible to the cultural, historical and social heritage (!) of our peoples." [24]) Inderdaad, de organisatoren van „de eerste aziatische conferentie van dit type", [25]) n.l. de WCC en de IMC gezamenlijk, wilden de gelegenheid niet laten voorbijgaan om aan de "Cultural Heritage of Eastern Asia" het volle pond te geven. Op de derde conferentiedag kreeg dr. P. D. Devanandan, [26]) toen algemeen secretaris van de YMCA in New Delhi, de kans om zijn gedachten over "The Christian Message in Relation to the Cultural Heritage of Eastern Asia" aan de vergadering voor te leggen. [27]) Van deze traditioneel geformuleerde opdracht kwam echter in zijn lezing niet veel terecht. Hij beperkte zich tot India. Hij sprak over de nieuwe tijd en het conflict tussen oud en nieuw. Eindelijk verschijnen in aansluiting aan Ghandi drie belangrijke oude woorden: "Ahimsa, Satyagraha, Ramrajya". "Perhaps I am reading too much into Ghandi's thought, but there is little doubt in my mind that the Christian message can be made relevant only with reference to these ideals of India's cultural heritage." [28]) Maar ook die drie woorden schijnen voor hem eerder een remming dan een prikkel te zijn. Hij wordt moe van de onmogelijke opdracht. En het is als een geweldige verademing, als hij — aan het slot van dit betoog gekomen — eindelijk zijn hart kan luchten, eindelijk de bevrijdende en beslissende woorden kan zeggen: "I realize that I have made little reference to our own cultural heritage. Of late a growing conviction has possessed my mind that in New India today we are not so must interested in preserving the old in our culture, as in shaping our destiny anew. This is the day of revolutions which have swept us off the old moorings, and we look and work for new beginnings in India reborn. For the Christian Church it means that the apologetic of condemnation and controversy are out of date. Even so, the strategy of assimilation and appropriation." [29])

[24]) The Christian Prospect in Eastern Asia, Papers and Minutes of the East Asia Christian Conference, Bangkok, Dec. 3-11, 1949, p. 6.
[25]) ibid., p. IV.
[26]) T.a.v. Paul David Devanandan (1901-62) zie ook Carl F. Hallencreutz, New Approaches to Men of other Faiths, Geneva 1970, ch. VI.
[27]) The Christian Prospect in Eastern Asia, pp. 125 and 71-77.
[28]) ibid., p. 75.
[29]) ibid., p. 77.

Sindsdien zijn "indigenization and cultural synthesis" steeds meer problematisch geworden.[30]) De factor tijd, eerst uit het verleden naar het heden verschoven, wordt nu futurologisch bepaald: "Thus the solution of the problem of indigenization, for the whole world, would seem to lie not in any return to the past, nor even in an adaptation to aspects of present cultures or religions, but rather in a march to the future." [31]) Is het streven naar een theologia in loco nog te rechtvaardigen, als de „locus" de ene gesecularisseerde wereld, de "Great society" wordt? "Yet I would myself say most emphatically that for the churches of the non-Western world no less than for the Churches in the West what has first priority here and now is this business of secularization and of our encounter with it." (Van Leeuwen)[32]) Toch zou dan het werk van een theologia in loco op wereldschaal kunnen doorgaan, n.l. in het hergroeperen en herinterpreteren van vrij geworden elementen van de niet-christelijke godsdiensten, een taak, die door christenen en niet-christenen samen kan worden vervuld, ten bate van beide groepen. [33]) Op weg naar deze (nabije) toekomst behoort de ontmoeting met de niet-christelijke leef- en denkpatronen tot de eigenlijke kern van de christelijke theologie. Waar de eenheid van de mensheid reeds binnen onze gezichtskring ligt, moeten we gewoonweg voldoende "up to date" zijn om de *gehele* wereld in *al* ons denken te betrekken, hetzij op het gebied van de dogmatiek of van dat van de ethiek of van dat van de pastoraaltheologie en de liturgiek. [34])
Dit perspectief mag niet te gemakkelijk als utopisch opzij worden geschoven. De „plaats" waar wij de theologie beoefenen zal immers ook de wereld moeten zijn. Het schijnt tot de structuur van onze tijd te behoren, dat in één locus meerdere loci in elkaar liggen. Maar dat zou dan ook betekenen, dat het mondiale aspect van de theologie niet het enige is en

[30]) Zie Vern Rossman, The Breaking in of the Future: The Problem of Indigenization and Cultural Synthesis, in: International Review of Missions, 1963, pp. 129ff.
[31]) ibid., p. 131. Nog twee typische uitspraken van Vern Rossman (Disciples of Christ - Japan): "Only a moving vehicle can be guided." — "The answer to the problem of indigenization lies in new creation." (ibid., p. 143)
[32]) Arend Th. van Leeuwen, Christianity in World History, The Meeting of the Faiths of East and West, Edinburgh 1964, p. 414 f. Vgl. Visser 't Hooft, loc. cit., pp. 16-18.
[33]) Van Leeuwen, loc. cit., p. 419.
[34]) ibid., p. 427.

dat wij andere ruimten van onze theologische existentie niet mogen vergeten. Er is niet slechts een noodzaak om in een toekomstige *wereld* „inheems" te worden, maar b.v. ook "the need for the Church to become 'indigenous' not to the old India, but to the new India". [35] Het is in deze ruimtelijke beperktheid, dat de vraag opkomt naar de juiste verhouding van theologia in loco en theologie in oecumenisch verband.

De al reeds eerder genoemde consultatie van Hong Kong van 1966 (zie noot 11!) heeft enkele voorlopers gehad: Reeds 1961, op een vergadering van het Continuation Committee van de East Asia Christian Conference (E.A.C.C.) werd het probleem geformuleerd, dat later het thema van Hong Kong 1966 zou bepalen: "The Asian churches cannot fulfill their mission apart from either their Christian heritage or their present situation. Their task of translating the Gospel into contemporary Asian terms demands among other things, a serious re-appraisal of the historic confessions of the faith in the light of the present-day Asian scene." (Statement, p. 7) De locus waar de theologische inspanning van deze kerken (their task of translating the Gospel into contemporary Asian terms) moet plaatsvinden, wordt aangeduid door "their present situation" en "the present-day Asian scene". De vervulling van de opgegeven taak wordt bemoeilijkt, zo niet onmogelijk gemaakt door confessionele gebondenheid en verdeeldheid. M.a.w., de theologia in loco kan niet echt op gang komen, voordat de confessio een actuele en daarmee een door alle partners aanvaarde vorm gevonden heeft. Want de "present-day Asian scene" is een totaliteit en vraagt een totale (geen versplinterde) aanpak.

Hier al wordt duidelijk: Theologia in loco (dynamisch betrokken op ruimte in verandering) en theologia catholica (betrokken op de eenheid van het getuigenis in deze ruimte) zijn geen tegenstellingen die elkaar uitsluiten en door een compromis verzoend moeten worden. Integendeel, zij veronderstellen elkanders aanwezigheid en volledigheid. Doordat de „locus" in een revolutionaire toestand verkeert, is het confessionalisme belachelijk geworden. Omdat de oecumenische dimensie van de theologie aan de horizon verschijnt, is het onderhouden van provincialistische „Bodenständigkeit" een onmogelijkheid.

[35]) M. M. Thomas, Indigenization and the Renaissance of Traditional Cultures - A Comment on Vern Rossman's article, in: International Review of Missions, 1963, p. 191.

In december 1965 organiseerde de E.A.C.C. in Kandy een consultatie over het thema "Confessional Families and the Churches in Asia". In ons verband is vooral het derde deel van het rapport belangrijk: "Questions relative to the confessing Church in Asia and its theological task." Want hier wordt achter elkaar besproken: A. The Coming of the Gospel to Asia, and the Asian Churches; B. Confessing Christ in the Asian Contemporary Situation; C. The Task of Theology in the Asian Churches; D. The Contribution of World Confessional Organisations. [36]) De „locus" voor een „levende theologie" wordt gepreciseerd als zijnde "the world of Asian thought, philosophy and religion — the world of the Asian renaissance and revolution"(!). Zo'n „levende theologie" moet bezig zijn met de actuele vragen waarmee mensen in Azië in hun dilemma's rondlopen, met hun hoop, hun aspiraties, hun prestaties, maar ook met hun twijfel en vertwijfeling. Zij moet daarbij voortdurend rekening houden met de antwoorden die gegeven worden door de Aziatische godsdiensten en filosofieën, in klassieke of moderne vorm.

Vanuit deze beschrijving van een „levende theologie" (= theologia in loco!) kan nu iets wezenlijks gezegd worden over „christelijke theologie" überhaupt: "Christian theology will fulfill its task in Asia only as the Asian Churches, as servants of God's Word and revelation in Jesus Christ speak to the Asian situation and from involvement in it." [37]) M.a.w., er is geen andere theologie mogelijk dan een spatio-temporeel bepaalde. Het oecumenisch gesprek kan niet gaan tussen toeschouwers en acteurs, maar alleen tussen acteurs. Dogmatische uitspraken van een buiten of boven „het spel" staande instantie zijn niet ter zake. Spanning, laat staan tegenstelling bestaat niet tussen een theologia in loco en een "confessing theology", maar tussen "confessing theology" (= theologia in loco!) en "confessional theology": Een belijdende theologie, d.w.z. een theologie die het resultaat is van de worsteling van een Aziatische kerk met zijn Aziatische omgeving, zal dus zeker niet specifiek confessioneel zijn, zelfs wanneer zij zich aan vele confessionele tradities verplicht voelt. "A confessional type of theology, inherited by an Asian Church as part of its tradition, is usually a source of division; while *a confessing theology will undergird*

[36]) Confessional Families and the Churches in Asia, Report from a Consultation convened by the E.A.C.C. and held at Kandy, Ceylon, Dec. 6-8, 1965, pp. 19-23.
[37]) ibid., p. 21.

the movement toward unity and union in the Churches of Asia." [38])
Het streven naar een theologia in loco (= living theology = confessing theology) impliceert dus het streven naar kerkelijk-theologische eenheid in de verschillende (vierdimentionale) ruimen, die als locus concreet in aanmerking komen: "We urge the Churches of Asia to give priority to full participation in local, national and regional ecumenical organisations, though they may be members of world confessional bodies." [39])
Dit is de algemene achtergrond van de Hong Kong Consultation van 1966 ("Confessing the Faith in Asia Today"). Meer reliëf krijgt het probleem nog tegen de Indonesische achtergrond van de lezing van T. B. Simatupang over "The Confessing Church in Contemporary Asia" (Lectures, p. 53 ff.). Volgens Simatupang is het grondprobleem voor de kerken in Azië de vraag, hoe in iedere natie allen die de naam van Christus dragen in gehoorzaamheid jegens Christus kunnen duidelijk maken, dat zij de Kerk van Christus zijn, leden van het universele lichaam van Christus, in en voor die natie. (Lectures, p. 55) De universaliteit van de Kerk en de beperkheid van de locus (= de natie) botsen slechts schijnbaar tegen elkaar: In de *eenheid* van de christenen openbaart zich het universele wezen van de Kerk voor de natie! Daarom geldt ook omgekeerd: Wanneer in elk land in het tegenwoordige Azië de kerken samen proberen te verstaan wat het betekent Christus temidden van de realiteiten van die natie te belijden (= theologia in loco!), dan pas zullen zij beseffen, dat zij samen geroepen zijn om de Kerk te zijn in en voor die natie. (Lectures, p. 62) M.a.w., door samen niet slechts historisch, maar concreet actueel (in loco!) te belijden, ontdekken de kerken pas hun wezenlijke roeping ("our common calling to the Church in and for the Nation"). Minder algemeen gesproken: De confessionele en ethnische tradities van de kerken in Indonesië kunnen nooit het uitgangspunt worden voor het streven naar een gemeenschappelijk belijden van een verenigde kerk in Indonesië. Het enige uitgangspunt zou kunnen zijn: de gemeenschappelijke roeping van de kerken om het geloof temidden van de tegenwoordige Indonesische maatschappij te belijden. (Lectures, p. 58)
Hier wordt dus duidelijk, hoezeer de openbaring van de universaliteit (en daarmee van de eenheid) der kerk afhankelijk is van een niets ontziende

38) ibid., p. 22 (door mij gecursiveerd, H. R.).
39) ibid., p. 23.

gehoorzaamheid tegenover de eisen van de dag in een concrete ruimte:

"The *universality* of the relevance of the Gospel can be affirmed only through the *particular* relevance of the Word become flesh to *specific* human and cultural situations." [40])
Gezien dit alles is het bestaan van oecumenische structuren — W.C.C., E.A.C.C., en N.C.C. [41]) — die met historisch-geografische gegevenheden corresponderen van het grootste belang. Het zijn plaatsen van anticipatie, waar reeds *gewerkt* wordt met de eenheid van de locus, overladingsplaatsen, niet opslagplaatsen [42]) voor de ervaringen, die in het beoefenen van theologia in loco (in de verschillende loci!) zijn opgedaan. De theologia in loco als dringende dienst aan een actueel belijdende, „levende" kerk kan niet wachten totdat de theologia catholica er is, maar zij maakt de kerken „ter plaatse" voor elkaar open en relativeert de verschillen.
In ieder geval moeten wij in het „Westen" eerst nog veel radicaler met onze eigen theologia in loco bezig zijn, wanneer wij echt profijt willen trekken van de andere loci en ook onzerzijds hen van nut willen zijn. De verlegenheid die ons overkomt, wanneer wij de charakteristica van *onze* locus (of in elkaar liggenle loci) willen definiëren moet ons doen aarzelen bij het al te gemakkelijk formuleren van wat volgens onze voorstelling een oosterse of Aziatische of Afrikaanse theologia in loco zou moeten zijn. Zijn het überhaupt bepaalde theologoumena die wij van elkaar moeten overnemen of waarvoor wij elkaar moeten waarschuwen, of is het veeleer de urgentie van de vraagstukken, die ons binnen en buiten onze eigen locus tot oecumeniciteit drijft?
De worsteling van de kerken in Azië met de problemen van theologia in loco, die wij als voorbeeld gebruikten, is zelf reeds in hoge mate theologia in loco. Zij vraagt van ons geen imitatie, maar participatie en solidariteit. In deze participatie en solidariteit staande beginnen ook wij onze locus te begrijpen.

40) J. R. Chandran, Confessing the Faith *in Asia Today,* in: South East Asia Journal of Theology, Special E.A.C.C. Faith and Order Issue (zie noot 11!) 1966, p. 91.
41) World Council of Churches, East Asia Christian Conference, National Council of Churches - vgl. Statement, p. 84.
42) Zie Hans-Ruedi Weber, Asia and the Ecumenical Movement, vooral met betrekking tot de formuleringen „Asian participation" en „The Asian contribution".

J. VERKUYL

Enkele aantekeningen over nieuwe „trends" in de historiografie der „jonge kerken"

SAMENHANG MET „TRENDS" IN DE ALGEMENE HISTORIOGRAFIE

De nieuwe „trends" in de geschiedschrijving omtrent jonge kerken staan niet los van verwante „trends" in de algemene geschiedschrijving, namelijk de trend tot dékolonisatie van de algemene geschiedschrijving.
Met hulp van UNESCO wordt momenteel in Azië en Afrika, maar ook in West-Europa en de Verenigde Staten gewerkt aan wat sommige moderne historici noemen de „dékolonisatie van de historiografie". Langzaam begint men zich ook in de geschiedschrijving te realiseren dat wij niet meer leven in het tijdperk van Disraeli en Bismarck en dat wie nu nog volhardt in een Europa-centrische geschiedschrijving zich blijkbaar niet realiseert hoe provincialistisch deze geschiedschrijving is geworden.
Een nieuwe fase is aangebroken. Wij bevinden ons in "the age of universal history", waarin Azië, Afrika en Latijns Amerika niet langer fungeren als gekoloniseerde en onderworpen gebieden, maar hun eigen rol spelen en waarin de "interplay" tussen de samenlevingen in zes continenten het voorwerp van het onderzoek naar de contemporaine geschiedenis zal moeten worden.
Het is vooral prof. Geoffry Barraclough, die daarop wees, zowel in zijn boek "History in a changing world" (Oxford 1955) als in zijn boek: "An Introduction to contemporary history" (Pelicanbook, 3e druk, 1969). Op basis van deze publicaties ontving hij de opdracht van UNESCO om historici in Azië en Afrika bij te staan in het ontwerpen van methodes voor een historiografie van Azië en Afrika van binnen uit. De conclusie van zijn "Introduction" luidt: "The European age — the age which extended from 1498—1947 — is over. The civilization of the future is taking shape as a world civilization in which all continents will play their part". (pag. 268)
In dezelfde geest hebben historici als Arnold Toynbee en ten onzent Jan Romein gearbeid op het terrein van de geschiedschrijving. Men denke aan Romein's boek: „De eeuw van Azië" (Leiden 1956) en de typerende titel van Toynbee: „De wereld (namelijk Azië en Afrika) en het Westen".
In Indonesië legde J. C. van Leur de grondslagen van een geschiedschrijving van binnen uit in zijn merkwaardige boek: "Indonesian trade and society", Bandung 1955 en gaf G. J. Resink nieuwe methoden aan in zijn: "Indonesia's history between the myths" (Den Haag 1968).
Intussen komen in Azië en Afrika en Latijns Amerika historici naar voren uit die continenten zelf, die de verdere dékolonisatie van de geschiedschrijving ter hand nemen.
In Afrika is onder de stimulerende invloed van President Nyerere een team bezig met het herschrijven van de geschiedenis van Afrika. Een boeiende publicatie binnen dit kader is: "Emerging themes of African history" (gepubliceerd in Dar es Salaam in 1968).
Onder leiding van de heer Soedjatmoko werd voor Indonesië gepubliceerd het symposionboek: "An introduction to Indonesian historiography".
Het is niet mijn bedoeling om de symptomen van de opkomst van een gedékoloniseerde geschiedschrijving verder op te sommen. Het is duidelijk dat zulk een geschiedschrijving in opkomst is. Voor wat betreft „Zuid-Afrika" is "The Oxford history of South Africa", die samengesteld werd door Monica Wilson en Leonard Thompson (Deel I en II) een monumentaal bewijs hoe het mogelijk is zich los te maken van een in wezen imperialistische historiografie en de grondslagen te leggen voor een geschiedschrijving, die de "interplay" tussen alle groepen oprecht tracht te beschrijven.

DE OPKOMST VAN EEN NIEUWE HISTORIOGRAFIE DER JONGE KERKEN

Binnen de bovengenoemde context van verschuivingen in de algemene historiografie moeten ook de nieuwe „trends" in de geschiedschrijving der jonge kerken worden gezien. Ook daarin vallen verschijnselen waar te nemen die men zou kunnen aanduiden met „dékolonisatie van de geschiedschrijving der jonge kerken". De meeste studies over de kerken in genoemde continenten waren de facto beschrijvingen van *westerse zendingsgeschiedenis*. In het centrum van de aandacht stonden meestal westerse zendingsfiguren en westerse zendingsactiviteiten, die vaak werden beschreven in termen waarin een menging van mythe en geschiedenis niet te loochenen viel.

Meestal waren westerse zendingsmensen de eigenlijke dramatis personae in die studies. Voor de bronnenstudie werd overwegend geput uit de archieven van westerse zendingsinstanties in Parijs of Londen, in Zeist of Barmen enz. Medewerking van leden van die jonge kerken werd meestal niet gezocht. Enquêtes werden onder de leden dier kerken niet gehouden. De gezichtspunten van die kerken en de kernvragen hadden een beperkte focus, namelijk de focus van westerse zendingsactiviteiten in Azië en Afrika en Latijns Amerika. Het aantal van deze studies is legio en daaronder zijn er vele die van grote betekenis zijn en blijven.
De bedoeling van deze opmerkingen is niet om aan te dringen op het beëindigen van studies die de boven gememoreerde optiek hebben. Zulke studies blijven nuttig en nodig als *voor*bereiding of als *aanvulling* voor de historiografie van jonge kerken.
Proefschriften als bijvoorbeeld van Th. E. Jelsma over „Doopsgezinde zending in Indonesië" en van P. Bolink "Towards church union in Zambia" waarin de dramatis personae en de bronnen vrijwel uitsluitend westers zijn, bevatten veel onmisbaar materiaal dat uiterst bruikbaar is om de jonge kerken in het Moeria-gebied (Indonesië) of in Zambia te verstaan. Maar zulke studies zijn geen substituut voor historiografische studies over jonge kerken.
De fase van die historiografie is intussen begonnen en die fase is voorbereid door enkele voorlopers, waaraan wij nu eerst aandacht willen schenken.

VOORLOPERS VAN EEN NIEUWE HISTORIOGRAFIE VAN JONGE KERKEN

1. *Kraemer's* rapporten over bepaalde Indonesische kerken (verkort), uitgegeven in: From Missionfield to Independent Church (Den Haag 1958). Kraemer zei, als hij terugkeek op de onderzoekingen waartoe het Nederlandsch Bijbelgenootschap hem in staat stelde, dat deze opdrachten voor die tijd geheel nieuw waren.
Het N.B.G had altijd aan taalgeleerden uitsluitend vertaalopdrachten gegeven, maar Kraemer kreeg (op zijn eigen verzoek) opdrachten, die men tegenwoordig kerk-sociologische opdrachten zou noemen en zijn rapporten zijn enerzijds diepgravende socio-historische en ecologische documenten en anderzijds grondige beleidsadviezen. Het opvallende van zijn onderzoekingen was, dat de kernvraag overal was: Is de kerk van

Jezus Christus hier en nu tot manifestatie gekomen? Welke factoren zijn het die deze manifestatie saboteren? Welke zijn het die deze manifestatie dienen? Welke raadgevingen zijn nodig om in groeiende afhankelijkheid van de Heer de onafhankelijkheid en tevens de interdependentie met andere kerken te dienen?

2. *Walter Freytag.* In 1938 publiceerde Walter Freytag na een lange reis door Azië een opzienbarend boek onder de titel „Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens". De ondertitel van dat boek, die zo typerend de geheel nieuwe focus weergeeft, is: *„Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern"*. Freytag gaat uit van het Paulinische woord dat het apostolaat dient om *gehoorzaamheid des geloofs te bewerken* voor Zijn Naam onder alle volkeren (Romeinen 1 : 5).
Freytag is bij zijn onderzoek en bij zijn borende vragen (zelden heeft een missioloog het charisma van vragenstellen zó ontvangen als Freytag) op zoek naar de *gehoorzaamheid des geloofs* onder de Gojiem. Hij werd gedreven door de vraag „ob am Ende der Begegnung zwischen West und Ost der östliche Mensch sich selber verloren haben wird, ob er hoffnungslos dem westlichen Geist verfallen und hörig werden wird oder ob er aus dieser Begegnung hervorgehen wird als *ein neuer Mensch,* der seinen Weg zu eigener schöpferischer Neugestaltung seines Lebens als Volk und als Person gefunden hat" (S. 15).
Hij zoekt naar die symptomen in het leven, gedragspatroon en arbeid, waarin de boodschap in de „Umklammerung des Westens" wordt versterkt, of anderzijds in de „Umklammerung des Ostens" ten onder gaat. En hij speurt liefdevol en hoopvol naar die uitingen, waarin de Heilige Geest doorbreekt en de gehoorzaamheid des geloofs aan het licht treedt. Hij vraagt: Hoe werkt die geloofsgehoorzaamheid nu door in het huwelijks- en gezinsleven, in de verhouding der generaties, in de stam- en volksgemeenschap? Hoe werkt die gehoorzaamheid door in het persoonlijke leven en in de opbouw van de kerkgemeenschap, hoe in de relatie met niet-christenen, hoe in de relaties met andere christengemeenschappen enz.?
Het gaat hem erom „Kirche" in het volk te ontdekken. Niet een volkskerk, maar kerken temidden van volkeren, want aldus Freytag: „Kirche wächst nur . . . indem sie ins Volk wächst". Het gevolg is dat er vele uitstralingen

zijn, die de omgeving beïnvloeden. Zo neemt men bijvoorbeeld in adat en rechtsvormen hier en daar de waarderingsmaatstaven der christenen over. Tegelijk is de kerk echter *draagster van onrust,* zodat men haar op verschillende manieren poogt in te lijven.

a. De poging tot inkapseling: men isoleert de christenen en doet alsof er een nieuwe kaste is ontstaan, waardoor men het christendom van zijn kracht berooft.
b. De poging om de kerk te reduceren tot een sociale organisatie van de volksgemeenschap. De boodschap van de kerk wordt dan als een min of meer overbodige toevoeging beschouwd.
c. Waar de invloed van het christendom overheersend is poogt men kerk en volk te identificeren en de nadruk naar het volk te verschuiven.

Ondanks deze pogingen blijft de onrust. De diepste grond van deze onrust is de zekerheid dat Christus komen zal. Hieruit put men de reinigende kracht, die niet door idealen is te verwezenlijken.
In het „Ausgerichtet sein auf das Ende liegt der tiefste Grund für die Grundverschiedenheit von Gemeinde auf der einen und jeglicher völklichen und kirchlichen Gestaltung auf der anderen Seite."
Freytag's visie op wat een volk is, is mijns inziens terecht door Hoekendijk gekritiseerd. Maar niet te ontkennen valt dat Freytag één van de eerste missiologen is geweest die bij de beschrijving van het functioneren der jonge kerken de ogen niet primair richtte op de westerse zendelingen, maar *„op de gehoorzaamheid des geloofs* onder de heidenen". Zijn vragen zijn voor de historiografie van jonge kerken van grote waarde geweest.

3. *John Taylor en Dorothea Lehmann.* John Taylor's studie over: "The growth of the church in Buganda" (Londen 1958) en zijn studie (samen met Dorothea Lehmann) over "Christians of the Copperbelt" (Londen 1961) vormen voorzover mij bekend de eerste uitgewerkte modellen van nieuwe historiografie van jonge kerken. Hier worden jonge kerken beschreven in hun sociale, economische, religieuze, culturele en politieke context. Hier wordt niet alleen en zelfs niet primair geput uit westerse archieven, maar vooral uit door sociologische methodes verworven situationele kennis en uit cognatieve relaties. Hier zijn de belangrijkste zegslieden en informanten leden van de betrokken kerken. Hier worden niet

alleen diagnoses en analyses gemaakt, maar hier wordt het zware graafwerk in dienst gesteld van de hulpverlening bij het functioneren der gemeenten in hun omgeving.
Toen deze situaties verschenen werden ze spoedig tot *model* voor een andere aanpak van de historiografie van jonge kerken.

4. *De serie "World Studies of Churches in Mission".* In 1954 werd door de I.M.C. de opdracht gegeven om een serie studies te ontwerpen over kerken in verschillende gebieden in de wereld onder de titel: "World Studies of Churches in Mission". Het mandaat was: een bepaalde kerkgemeenschap te beschrijven in de diepte, in organische relatie met de gehele omgeving. Daarbij moest aandacht worden gegeven zowel aan de negatieve als aan de positieve antwoorden, (aan "aliveness", maar ook aan retrogressie) op zulk een wijze, dat het beeld zowel de waarnemer van buiten als het lid van de lokale kerkgemeenschap zou toespreken. Deze opdracht was een opdracht tot het experiment met een nieuwe missionaire historiografie. De opdrachtgevers en eerste onderzoekers, waaronder vooral dr. John Taylor naar voren trad, wilden een nieuwe oriëntatie in de geschiedschrijving der jonge kerken. In het mandaat en de omschrijving daarvan vindt men niet langer de preoccupatie met een westerse zendingsfiguur of met de activiteiten van westerse zendingsgenootschappen, maar de aandacht is gericht op het tekenen van de kerken, zoals ze zijn en functioneren in hun sociale, culturele, politieke en geografische context.
Het ging in dit mandaat om een nieuwe stijl van historiografie van de jonge kerken. Intussen zijn 13 studies verschenen, die hoe groot de verschillen in gebruikte methoden en in inhoud ook mogen zijn, toch alle min of meer kenmerken van een nieuwe stijl vertonen.
Wat betreft de participanten in het onderzoek valt het op dat in *grote mate gebruik is gemaakt* van de medewerking van gemeenteleden in de diverse gebieden waarin het onderzoek werd gedaan en dat de leiding in enkele gevallen berustte bij een niet-westerse en een westerse deskundige. Juist het eerste feit heeft de zelfstudie in de jonge kerken gestimuleerd.
De vragen, die binnen de scope van deze studies aan de orde gesteld zijn, zijn zowel sociologische als theologische vragen.
Wij sommen enkele van die vragen op.
Hoe staan de christenen midden in het alledaagse leven, hoe staan zij

tegenover hun stads- en dorpsgenoten? Welke overtuigingen dragen zij uit? Welke diensten verrichten zij onder elkaar en in hun omgeving? Kennen zij onderling gemeenschapsleven en is hun fellowship zo open en op de ander gericht, dat zij tevens wervend is? Wat is de prijs die zij betalen voor hun geloof, enz. enz.?

De dertien tot nu toe gepubliceerde studies zijn inderdaad pogingen om te komen tot een nieuwe stijl van historiografie.

Steven Mackie heeft in het Research pamphlet no. 17 onder de titel: "Can churches be compared" een samenvattende evaluatie gegeven, niet zozeer over elke studie apart als wel over de opdracht als geheel en hij heeft de nuttige vraag opgeworpen, *wat voor de geschiedschrijving* van jonge kerken en voor de advisering aan jonge kerken geleerd werd in het proces, dat tot de voltooiing van deze studies leidde.

De evaluatie van Steven Mackie werd in de staf van de desbetreffende afdeling besproken van 8—16 december 1968.

De staf van de afdeling voor Zending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken formuleerde daarbij „zeven sleutels" (seven clues), die wij hier laten volgen.

Deze zeven sleutels functioneerden eigenlijk „latent" vanaf het begin en vormen tevens „patent" een samenvatting van het *resultaat* van deze studies. „In het begin was het einde", zou men van deze zeven sleutels kunnen zeggen met John Taylor.

In het Engels zijn deze sleutels gepubliceerd in I.R.M. juli 1971.

Hier volgen deze zeven sleutels in Nederlandse vertaling. In de weergave daarvan wordt verwezen naar bepaalde pagina's uit de brochure van Mackie.

1. Op welk niveau wij verschillende kerken proberen te vergelijken (op het niveau van de plaatselijke gemeente, of het niveau van de denominatie of op een niveau tussen die beide in), wij vinden een fundamentele *verscheidenheid,* die de oppervlakkige trekken van overeenkomst *overtreft.* Elke kerk is kerk van de Heer Jezus Christus op *eigen individuele wijze.* (vgl. pag. 88—90 en de situaties in Tokyo, Salomonseilanden, Zuid-India enz.)
2. Deze „individualiteit" blijkt vooral uit de wisselwerking tussen een kerk en de cultuur in de omgeving.
3. Externe criteria als de traditionele tekenen van bediening van het Woord en de Sacramenten en handhaving van de kerkelijke tucht definiëren een kerk slechts op onvolmaakte wijze. Het is de evidentie, dat God aan het werk is in een bepaalde gemeenschap (het werk van Gods genade in de harten van zondige mensen, van liefde in hun activiteiten ten opzichte van hun buren en van gemeenschap die hen aan elkaar verbindt), die een kerk authentiek maakt als kerk van de Heer Jezus Christus (vgl. pag. 99—101, Brazzaville, Chili enz.).
4. Deze authenticiteit kan aanwezig zijn, zelfs als er dwalingen zijn in de leer of onregelmatigheden in de kerkorde, beoordeeld in het licht van westerse theologische concepten of als er een tekortschieten is in morele standaarden, beoordeeld vanuit westerse morele maatstaven. Het antwoord en de geloofwaardigheid van een bepaalde kerk kan alleen worden benaderd in termen van een theologie en een christelijke ethiek, die sensitief is voor de normen en aspiraties van de cultuur in een bepaald milieu (vgl. pag. 96—98, Copperbelt, Zuid-India, Hamburg).
5. Buitenlandse zendelingen hebben verschillende rollen gespeeld in de geschiedenis van de kerk. Zij zijn niet de enige brengers van het Evangelie geweest. In het algemeen behoorden de eerste vertolkers van het Evangelie in de termen van een bepaalde cultuur tot die cultuur zelf. De grote meerderheid van christenen heeft van Jezus Christus gehoord middels hun eigen landgenoten. Maar de buitenlandse zendeling zal vreemd blijven, zelfs als het Evangelie geassimileerd is (vgl. pag. 94, 95, 42, Buganda, Oost-Java, Punjab).
6. Voor de meeste christenen is de kerk eerder een directe, onmiddellijke realiteit dan een universele. Internationale en oecumenische banden worden beschouwd als secundair. De betekenis van de band tussen een kerk en een buitenlandse zendingsinstantie zal verschillend worden opgevat in die beide betrokken landen. Het begrenzende aspect van zulke historische banden kon wel eens omvangrijker zijn dan hun potentie als tekenen van de katholiciteit van de kerk (vgl. Buganda, Michigan, Salomonseilanden).
7. Te spreken over zending in termen van strategie, zelfs een strategie met een pluralistische benadering voor zes werelddelen, betekent dat men vergeet dat de primaire strategie voor zending bij God berust en dat Hij door de Heilige Geest het initiatief behoudt, zelfs als wij vergeten om daar plaats voor te laten. De details van Zijn strategie, als het Hem

behaagt die aan ons te openbaren, kunnen ons verbazen en verootmoedigen (vgl. pag. 88—95, Oost-Java, Salomonseilanden).

De bespreking over de evaluatie van Steven Mackie in de bovengenoemde brochure werd volgens de notulen vooral geleid door dr. John Taylor en fr. Stransky. Hun opmerkingen zijn ook gepubliceerd in I.R.M. juli 1971.

Tevens werden in die bijeenkomst de volgende besluiten genomen:

„Dat om discussie over de brochure van Mackie aan te moedigen commentaren van verschillende gezichtspunten uit worden gevraagd en gepubliceerd in I.R.M." en voorts: „dat de afdeling ernstig de implicaties bestudeert van deze brochure voor haar eigen beleid en praktijk en dat de afdeling zendingsinstanties stimuleert om datzelfde te doen ten aanzien van hun beleid en praktijk".

Grondige studie van de bovengenoemde brochure is ook nodig als hulpmiddel bij de voortzetting van de nieuwe „trends" in de historiografie van jonge kerken.

Wij volstaan hier met twee opmerkingen over Mackie's brochure en de „zeven sleutels".

1. Men bemerkt dat de beroemde criteria van Venn en Anderson hier opzij gezet zijn en vervangen door andere „clues" (sleutels, aanwijzingen), die veel meer gericht zijn op het functioneren van het volk van God in loco, in het sociale en culturele milieu.
2. Een tweede opmerking betreft de vraag of bij de opzet van deze criteria wel voldoende rekening gehouden is met wat het *Nieuwe Testament* ons openbaart over het kerk-zijn in de wereld.

In zijn samenvattende slotpagina's merkt Steven Mackie op, dat de resultaten van het onderzoek door hem en zijn medewerkers werden geformuleerd in "humble agnosticism". Wij beginnen — aldus Mackie — pas te verstaan wat leven en groei van een kerk eigenlijk zijn.

De bedoeling van deze opmerking over "humble agnosticism" zal wel zijn „dat men niet teveel mag dogmatiseren over de criteria van een gezonde kerk, want een groeiende kerk is als een plant die reageert op zijn „ecologische situatie"" (James A. Scherer in I.R.M. januari 1971).

Men moet een kerk organisch verstaan, niet vanuit institutionele of administratieve categorieën.

Is het echter theologisch verantwoord om in "humble agnosticism" te volharden als het gaat om de criteria voor kerk-zijn?

Zowel Erik Nielsen als Victor Hayward hebben bij het begin van de opzet van deze studies erop gewezen, dat men niet mocht blijven steken in de sociologische kwesties, maar door moest stoten naar de theologische.

En Walter Hollenweger heeft zich blijkens een opmerking in I.R.M. van januari 1971 wat opgewonden over de uitdrukking "humble agnosticism". Zijn bedoeling is blijkbaar de vraag op te werpen of God ons in de Bijbel niet meer licht geeft over wat de kerk naar Zijn bedoeling is of behoort te zijn dan in deze uitdrukking wordt gesuggereerd.

Dat is een vraag die ook mij bezighoudt en het zij mij veroorloofd daarover *vragenderwijs* enkele notities te maken.

NORMEN EN CRITERIA BIJ DE GESCHIEDSCHRIJVING VAN JONGE KERKEN

De westerse kerkgeschiedenis is langzamerhand geheel descriptief geworden. Ze richt zich synchronisch en diachronisch op de descriptie van alle aspecten van het kerkelijk leven.

Er zijn weinig kerkhistorische studies die de beschreven kerken toetsen aan bijbelse normen en criteria.

Het merkwaardige is dat dat wél gebeurt als het gaat over „secten" en „stromingen". Maar het gebeurt weinig als het over *kerken* gaat. Ik vermoed dat daarvoor twee redenen zijn. Dat de kerk een gemeenschap met een eigen gestalte is, is in de Europese geschiedenis sousentendu. Het behoeft niet meer expliciet in het licht gesteld te worden.

In de tweede plaats is een samenleving, waarin de pluriformiteit van kerken zo evident is, de evaluatie en toetsing van kerken bijvoorbeeld aan de criteria van het Nieuwe Testament zó moeilijk en verwarrend, dat vele kerkhistorici dat werk liever aan de systematische theologie overlaten.

Het komt mij voor, dat bij de historiografie van jonge kerken toch dat element, dat wij *normatieve kerkgeschiedenis* noemen, niet gemist kan worden. In die werelddelen waar de kerk nog jong is, is de kerkgemeenschap iets totaal nieuws. De zgn. oude kerken in Azië en Noord-Afrika vertonen niet meer de gestalte van dat nieuwe en vreemde. Ze zijn min of meer geabsorbeerd in de oude sociologische indelingssystemen. De Mar Thoma kerk in India is een *kaste* geworden. Dat geldt ook van de Grieks-orthodoxen, de Maronieten enz. in het Midden-Oosten. Zij zijn tot „millet" geworden. Maar *jonge* kerken herinneren aan het ontstaan van de nieuw-testamentische ecclesiae.

Deze gemeenschappen waren niet te verklaren uit de oude samenlevingsverbanden. Ze vormden gekwalificeerde gemeenschappen, die hun raison d'être alleen hadden in de band met de Heer. Ze werden door Hem gebruikt voor de vervulling van Zijn missionaire doeleinden. Het waren dienende gemeenschappen die met grote openheid en flexibiliteit midden in de samenleving stonden. Ze vormden het nieuwe Israël, waarvan de profeten hadden gesproken, het derde volk uit Joden en heidenen, dat opstond uit de graven. De roeping en zelfinterpretatie van dat volk vinden wij in de talloze brieven en gelijkenissen die het Nieuwe Testament ons schenkt van de kerk en die Paul Minear heeft geanalyseerd in zijn boek: "Images of the Church in the New Testament".
Nu komt het mij voor dat deze images evenzovele criteria zijn, waaraan kerken moeten worden getoetst.
De vragen, die Freytag in het hierboven genoemde boek noemt zijn zeer relevant. Maar nog relevanter zijn de vragen die vanuit de beelden en gelijkenissen over de kerk in het Nieuwe Testament tot alle kerken en ook tot de jonge kerken komen. Zijn de kerken werkelijk „zout der aarde", „licht der wereld"? Functioneren ze als „ambassadeurs der verzoening" (2 Cor. 5)? Vormen ze werkelijk een brief van Christus, leesbaar voor de wereld (2 Cor. 3 : 2 en 3)? Functioneren ze werkelijk als leden van het lichaam van Christus (1 Cor. 12)? Nemen ze werkelijk een dienende gestalte aan (Joh. 13) enz.?
Deze en dergelijke vragen kunnen mijns inziens niet gemist worden in verantwoorde historiografie.
Wanneer deze optiek en deze vraagstellingen aan de orde komen, dan gaat het in de historiografie van jonge kerken niet alleen om objectieve descriptie, maar ook om *adviezen,* waarin de contouren van de toekomst worden gezien. Als, om een voorbeeld te noemen, J. F. A. Ajayi schrijft over "Christian Missions in Nigeria" (1841—1891), dan geeft hij aan zijn studie deze subtitel: "The making of a new elite" en dan kan ieder die ogen heeft om te zien ontdekken, dat hij daarmee de kracht en de zwakheid van de zending onder de Ibo's aangeeft. De gerichtheid op *elitevorming* leidde meer tot dominatie van de Ibo's over de anderen, dan tot dienst en integratie aan de Ibo's in de gehele samenleving van Nigeria en juist dat leidde tot het drama van Biafra.
E. Rubingh in zijn dissertatie over "Sons of Tiv" tracht in een slothoofd-

stuk over de „contouren van de toekomst" enkele slotconclusies om te zetten in *waarschuwingen* en in *richtlijnen.* Ik denk, dat dit soort geschiedschrijving nodig is. Dan heeft niet alleen de "observer" er iets aan, maar ook het lid van de lokale kerk.
Als het ons ernst is met de roeping van de wetenschap om maatschappijbetrokken te zijn, dan mag het aan min of meer paraenetische slotconclusies niet ontbreken.
Als dr. H. Kraemer één van zijn vele onderzoeken had afgesloten, waren er velen, ook onder de eenvoudigen, die zich *begrepen* voelden en *die zich bemoedigd voelden om nieuwe wegen te gaan.* Al zijn observaties stonden in dienst der liefde.
Historiografie der jonge kerken is ijdeler dan de ijdelheid, als het proces van toetsing en van vernieuwing er niet door gediend wordt.

Na deze min of meer elementaire opmerkingen wil ik nog enkele opmerkingen over bepaalde secundaire kwesties toevoegen.

ONDERZOEK NAAR DE MOTIEVEN TOT DE OVERGANG NAAR DE CHRISTELIJKE KERK

In de publicaties betreffende de zendingsgeschiedenis is altijd veel aandacht geschonken aan de menigvuldige, wisselende, zuivere en troebele motieven, die mission boards en zendelingen dreven tot zending in de niet-christelijke wereld. Een reeds bijna klassieke analyse en samenvatting daarvan is te vinden in de dissertatie van prof. dr. J. van den Berg: "Constrained by Jesus' love", die als ondertitel heeft: "An inquiry into the motives of the missionary awakening in Great Britain in the period between 1698 and 1815". Wanneer men de geschiedenis van de „jonge kerken" vanuit hun eigen context beschrijft, zal het nodig zijn ook te onderzoeken welke motieven leden van de jonge kerken bewogen om tot het christendom over te gaan en ook welke motieven werkzaam waren bij degenen, die wel voor de beslissing werden gesteld, maar deze overgang niet maakten.
Een in december 1971 gepubliceerde dissertatie van dr. Ukur, een Dajakse theoloog uit Bandjermasin (Kalimanten, Indonesië) is daaraan gewijd. De treffende titel is: Tantang Djawab Suku Dajak (het antwoord op het Evangelie van het Dajak-volk). Dit onderzoek naar motieven en antwoorden mag in de studie van jonke kerken niet ontbreken.

FASERING

De vraag naar de fasering in de geschiedenis van de jonge kerken is een vraag, die o.a. aan de orde gesteld wordt in het interessante opstel van J. F. A. Ajayi en E. A. Ayandele over: "Writing African Church History" in "Crossing the frontiers" (Uppsala 1969). Zij stellen voor om de volgende fasering te volgen:

de jonge kerk(en) in de pre-koloniale periode,
„ „ „ in de koloniale periode,
„ „ „ in de „post-independence" periode.

Alle drie perioden moet men in hun eigen context bestuderen. Hun advies om daarbij ook vooral materiaal over de context te gebruiken, dat door Afrikaanse onderzoekers is geschreven (bijvoorbeeld Busia, Jomo Kenyatta) lijkt mij zeer de overweging waard en geldt mutatis mutandis ook voor Azië.

BESTUDERING VAN MONDELINGE TRADITIE EN HET VERWERVEN VAN MONDELINGE INFORMATIE

Slechts weinigen hebben tot nu toe gebruik gemaakt van "oral tradition". Eigenlijk onbegrijpelijk. Wie de geschiedenis van de oud-christelijke kerk nagaat en van het ontstaan der Evangeliën, moest geleerd hebben de enorme betekenis van "oral tradition" te zien. De weinige kerkhistorici die de moed hebben gehad zich niet te beperken tot de archieven van westerse zendingsgenootschappen, maar die geluisterd hebben naar mondelinge bronnen, hebben echter daardoor een diepgang en een frisse kijk verkregen, die de meeste andere geschriften missen. Men denke aan de studies van Ajayi c.s. Maar ook aan studies als van Bengt Sundkler en de recente studies van Daneel, die grotendeels berusten op "oral tradition" (M. L. Daneel: "The background and rise of Southern Shona Independent Churches"). Het spreekt vanzelf dat dit niet een pleidooi is voor kritiekloos gebruik van mondelinge bronnen. Mondelinge bronnen moeten door vergelijking worden getoetst op hun al of niet betrouwbaarheid en geordend naar de graad van hun betrouwbaarheid. In mondelinge getuigenissen moeten mythische en historische gegevens van elkaar worden gescheiden. Wie bijvoorbeeld de getuigenissen analyseert van Akiga uit het Tivland wordt geroepen om het mytische tijdsbegrip dat daarin een rol speelt te onderkennen enz. Het is bijvoorbeeld merkwaardig dat in de historische studies van Boubou Hama uit Niger: „Recherche sur l'histoire des Touang sahariens et Soudanois" (Parijs 1967) en: „Histoire du Gobir et de Sekoto" (Parijs 1967) en: „Histoire de Songhay" (Parijs 1968) concrete en controleerbare feiten en sagen en mythen rustig naast elkaar staan en niet nader onderzocht worden. Het splijtingswerk tussen mythe en feit zal ook bij "oral tradition" op kerkhistorisch terrein nodig zijn, al zal het nooit geheel lukken. Maar het laat zich niet loochenen, dat in het bijzonder voor de geschiedenis van jonge kerken kennisname van "oral tradition" een conditio sine qua non is, al zal men op jaartallen en chronologische orde bijzonder kritisch moeten letten.
Het werk van J. Vansina: "Oral tradition. A study in historical methodology" (Londen 1965) verdient de aandacht van alle historiografen van jonge kerken.

INSTITUTEN DIE ZICH BEZIGHOUDEN MET NIEUWE VORMEN VAN HISTORIOGRAFIE DER JONGE KERKEN

Voor wat de kerkgeschiedenis van Afrika betreft, bestaat: "The society for African church history", waarvan prof. C. P. Groves (de schrijver van het 4-delige boek over: "The planting of the Church in Africa") voorzitter is. Daaraan werkten o.a. mee prof. C. G. Baeta, dr. M'Timkulu, dr. K. Onwuka Dike, dr. E. A. Ayandele, dr. J. S. Mbiti, dr. J. F. A. Ajayi, Afrikanen, die hun sporen op dit studieterrein reeds hebben verdiend en nieuwe wegen wezen.
Voor Azië bestaat nog niet een dergelijke society, hoewel er talrijke monografieën zijn, die de „trends" van de nieuwe historiografie volgen. In Indonesië is onder leiding van de theoloog-socioloog Frank Cooley een onderzoek in deze nieuwe geest op gang met vele medewerkers. Binnen het kader daarvan kunnen over alle kerken in Indonesië studies worden verwacht. De studies van Masao Takenaka over de kerken in Japan tekenen ook die kerken in hun socio-historische, politieke en economische omgeving.

* * *

De historiografie van jonge kerken staat nog slechts aan het begin. De bezinning op methodes, middelen en doeleinden van deze historiografie is

om wetenschappelijke redenen wenselijk. Ze is om diepere redenen *urgent*. Terecht schrijft Ajayi in zijn bovengenoemde opstel over de beoefening van de geschiedenis van jonge kerken het volgende: "Understanding of the true nature of African church history is essential for the future growth of the church. It is only such understanding that could ensure for the younger churches a meaningful survival in Africa without prejudice to essential Christianity in its prime form". Dit geldt ook voor Azië en Latijns Amerika.

F. J. VERSTRAELEN

Kroniek – Missiologie in Nederland

Informatie over actuele missiologie-beoefening aan de Universiteiten en Theologische Hogescholen

Wie denkt aan bijvoorbeeld de zestiende en zeventiende eeuwse theologen Saravia, Heurnius, Walaeus, Voetius en Hoornbeeck, realiseert zich dat de missiologische bezinning in Nederland niet van 'gisteren' is. Op goede gronden mag men aannemen, dat de eerste ontwerpen tot een Protestantse missiologie in ons land hun oorsprong hadden. Het ontstaan van de missiologie in de moderne tijd wordt gemarkeerd door de Duitse theologen Gustav Warneck (1834—1919) en Joseph Schmidlin (1876—1944) voor respectievelijk de Protestantse en Katholieke missiologie.
De eerste leerstoel voor missiologie in Nederland werd opgericht aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen en bezet door prof. Alph. Mulders (1930 lector, 1936 hoogleraar). In 1939 werd prof. J. H. Bavinck hoogleraar in de Zendingswetenschap aan de Vrije Universiteit van Amsterdam en aan de Theologische Hogeschool van Kampen. Aan de Gereformeerde instellingen voor hoger onderwijs komt dan ook de eer toe de weg gebaand te hebben voor de beoefening van de missiologie in Protestants Nederland.
Momenteel heeft de missiologie aan de meeste universiteiten en theologische hogescholen in Nederland een of andere plaats. Wij willen hier een korte beschrijving geven van die missiologische activiteiten, waarbij met name aan het volgende aandacht wordt besteed:

a. De plaats van de missiologie in het geheel van het theologisch bedrijf
b. Gegevens over het studiejaar 1970/71: de thematiek, studieprojecten en werkgroepen, doctorale scripties en promoties
c. Het programma 1971/72
d. Andere mededelingen

De gegevens, verstrekt door de docenten missiologie of andere verantwoordelijken (als antwoord op enkele vragen vanuit het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica), vertonen een grote variëteit

ten aanzien van de opvatting wat missiologie is en van de plaats die deze in de theologische opleiding inneemt. Een evaluatie van de missiologie in Nederland wordt hier niet nagestreefd. In een tijd, waarin men al spreekt over „het einde van de theologie" is een herbezinning op missiologie dringend nodig. De Werkgroep Docenten Missiologie zal in 1972 zich hiermee gaan bezighouden. Over de resultaten van deze besprekingen zullen we u berichten. Wat hier geboden wordt, zijn enkele concrete bouwstenen voor een vernieuwde reflectie op "missiology today and tomorrow".

1. RIJKSUNIVERSITEIT LEIDEN

a. *Plaats van de missiologie*

Er zijn twee hoogleraren, die het terrein van de missiologie bespelen. Prof. A. J. Rasker, kerkelijk hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk, heeft in zijn leeropdracht o.a. het vak 'wezen en geschiedenis van het apostolaat'. Prof. E. Jansen Schoonhoven, buitengewoon hoogleraar, staat voor 'zendingswetenschap en de ontwikkeling van het Christendom in de nieuwste tijd' (omvattende zowel het vak oecumenica als missiologie, waarvan zowel de geschiedkundige als systematische aspecten ter sprake dienen te komen).
Volgens een onderlinge afspraak behandelt prof. Rasker het apostolaat in de moderne door techniek, industrialisatie en secularisatie gekenmerkte samenleving. Daartoe behoort ook de confrontatie met de marxistische ideologie en praktijk, waaraan in het bijzonder de werkgroep „Oost" gewijd is. Verder is aan prof. Rasker de zorg opgedragen voor onderwijs in het „gesprek met Israel"; dit college wordt eens per twee jaar in een gecomprimeerde vorm gegeven door mevr. dr. E. Flesseman-van Leer. Prof. Jansen Schoonhoven behandelt het apostolaat in de niet-westerse wereld. „Het is gelukkig thans wel zo, dat ook docenten in andere vakken apostolaire gezichtspunten in hun onderwijs betrekken".
Een college 'missiologie en oecumenica' wordt gegeven aan prae-candidaten van het 2e en 3e jaar in het kader van de kerkhistorische afdeling. Behandeld wordt in het eerste semester 'Kerkgeschiedenis van de 20e eeuw' (het ene jaar wordt niet-westerse kerkgeschiedenis gegeven, het andere jaar de geschiedenis van de oecumenische beweging). Gezien het geringe aantal uren (11 à 12) wordt als methode gevolgd het ter beschikking stellen van vrij uitvoerige stencils, waarvan de hoofdpunten mondeling worden toegelicht. Voor één van beide colleges kan men een testimonium krijgen voor trouw bezoek, voor het andere moet een tentamen worden afgelegd.
Voor postcandidaten (t.w. degenen die missiologie opgenomen hebben in hun doctoraalprogramma of die voor het Nederlandse Hervormde kerkelijk examen 'apostolaat' moeten bestuderen), wordt een werkcollege gegeven, om de 14 dagen een dubbel-uur.
Missiologie kan gekozen worden als hoofd- of bijvak in het doctoraalexamen theologie, met medewerking van een der hoogleraren in de kerk- en dogmengeschiedenis.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Voor *prae-candidaten:* geschiedenis van de oecumenische beweging (Sem. I, 1 uur). Aantal: 20 à 30 studenten.
Voor *postcandidaten:* met prof. Jansen Schoonhoven een werkcollege (om de 14 dagen, 2 uur), waarin werden behandeld: missiologie na Uppsala; artikel van prof. Camps over niet-westerse theologie (India); deel III van „Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Latein-Amerika". Voorbereid werd ook een excursie naar oecumenische centra (Chevetogne, Taizé, Genève). Aantal: 5 à 9 studenten.
Prof. Rasker behandelde: Grondslagen en doelstellingen van de huidige economische en maatschappelijke orde m.m.v. dr. H. M. de Lange, drs. H. Wallenburg en enkele gastsprekers. Verder was hij, samen met prof. P. Smits, mentor van de werkgroep „Oost", die de confrontatie met het marxisme bestudeerde en deze confrontatie in de praktijk leerde kennen door een studiereis naar de Sowjet-Unie in april-mei 1971.
Doctorale scripties: 1* (door de Indonesische mevr. Manuputty-Manusama).

c. *Programma 1971/72*

Voor *prae-candidaten:* het Evangelie in Azië.
Voor *postcandidaten:* werkcollege met prof. Jansen Schoonhoven over „Theologie van de ontwikkeling".

* Een overzicht van doctorale scripties en dissertaties in Nederland vindt u aan het eind van deze studie.

Prof. Rasker geeft college over 'Grondvragen van de theologie van het apostolaat' en mevr. Flesseman-van Leer gedurende 6 à 7 uur over 'gesprek met Israel'. De werkgroep „Oost", waarvan hij dit jaar alleen mentor is, zet haar studie van de confrontatie met het marxisme voort en bereidt weer een studiereis naar een marxistisch geregeerd land voor.

d. *Andere mededelingen*

Prof. G. J. Hoenderdaal heeft voor zijn Remonstrants Seminarie in 1972 drie avondbijeenkomsten belegd over missiologische onderwerpen; ds. R. J. van der Veen, algemeen secretaris Nederlandse Zendingsraad over hedendaagse zendingsproblemen; prof. Jansen Schoonhoven over 'zending en dialoog' en dr. A. M. van Peski over 'werelddiakonaat'.
In bewerking zijn twee missologische proefschriften.

2. RIJKSUNIVERSITEIT GRONINGEN

a. *Plaats van de missiologie*

De Zwitserse missioloog dr. H. H. Rosin is kerkelijk docent vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk met als opdracht het vak 'wezen en geschiedenis van het apostolaat' te doceren. De combinatie 'missiologie en oecumenica' berust op een rechtstreekse leeropdracht van de faculteit.
Missiologie is een verplicht tentamenvak voor degenen die het 'kerkelijk examen' willen afleggen. Het kan ook gekozen worden als hoofd- of bijvak voor de doctorale studie.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Voor *derde- en vierdejaarsstudenten:* hoorcolleges over 'Facetten van de Internationale Zendingsconferenties 1910—1963 (Sem. I) en werkcollege (discussiecollege) over de „Missio Dei"-problematiek. Een interfacultaire studiegroep 'Latijns Amerika' samen met mej. drs. F. van den Burg van het Polemologisch Instituut, met als uitgangspunt: 'De socio-politieke ambivalentie van het Christendom in Latijns Amerika'. Drs. R. G. van Rossum trad als adviseur op (Sem. II).

c. *Programma 1971/72*

Voor *derde- en vierdejaarsstudenten:*
Sem. I: oecumenica
Sem. II: nog niet bepaald

d. *Andere mededelingen*

Er zijn ook studenten, die deelnemen aan de cursussen 'Missiologie en Oecumenica', tegenwoordig verzorgd door het Hendrik Kraemer Instituut.

3. RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT

a. *Plaats van de missiologie*

Na het vertrek van prof. J. C. Hoekendijk, die zowel Kerkgeschiedenis van de 20e eeuw als Apostolaat doceerde, werden deze beide vakken gesplitst: prof. A. J. Bronkhorst bezette de leerstoel voor de Kerkgeschiedenis van de 20e eeuw. De leeropdracht 'Wezen en Geschiedenis van het Apostolaat' (docentschap vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk) kwam aan prof. J. M. van der Linde, die sinds 1958 al bijzonder hoogleraar was voor 'de Geschiedenis van de Evangelische Broedergemeente en de Kerkgeschiedenis van het Caribisch gebied'. In 1968 werd een gewoon lectoraat Missiologie ingesteld. De „evangelistiek" is aan prof. H. Jonker toevertrouwd.
Missiologie kan als hoofd- of bijvak gekozen worden voor doctoraal theologie.
Er wordt in Utrecht een tendens zichtbaar om missiologie als hoofd- of bijvak voor doctoraalexamen te kiezen ook al heeft men geen plannen om uitgezonden te worden. Zo werken er momenteel 26 studenten aan missiologie (20 hoofdvak, 6 bijvak). Men beschouwt missiologie als een der relevante wegen om historisch en systematisch in de theologie en de functie van de kerk binnen te dringen.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Voor *vierdejaarsstudenten:* capita selecta uit 'Apostolaat' (Sem. I, 2 uur, gevolgd door ± 40 studenten).
Doctorale werkgroep met gemiddeld 15 deelnemers: Frankfurter Erklärung, verschillende Dialoog-papers.

Dissertaties:

Tussen 1967—1971: 1 dissertatie; bovendien trad prof. v. d. Linde op als co-promotor bij: Q. J. Munters, Recrutering als roeping (Utrecht,

Sociale Faculteit 1970) en bij J. L. de Vries, Sending en kolonialisme in Suidwes-Afrika (Brussel 1971).

In bewerking zijn momenteel 4 dissertaties, waarbij prof. v. d. Linde als promotor en 2 waarbij hij als co-promotor optreedt.

c. *Programma 1971/72*

Voor *vierdejaarsstudenten:* capita selecta 'Apostolaat', gevolgd door ± 50 studenten. Gastcolleges van dr. H. M. de Lange en drs. J. G. Platvoet.
Doctorale werkgroep met 12 deelnemers, waarin besproken:
diverse capita uit de Nederlandse Zendingstheologie van Liudger tot Hoekendijk.
Willibrord-kring (werkgroep voor belangstellende studenten) te beginnen dit jaar, met circa 10 deelnemers. Besproken wordt Cragg's boek: Christianity in world perspective.
Interdisciplinaire werkgroep 'Godsdienst en Maatschappij' voor docenten en studenten met deelname van sociologen, cultureel-anthropologen, fenomenologen en de missioloog, waarin begrippen als kerk, denominatie, secte, gemeenschap enz. vanuit verschillende disciplines worden doorgelicht.

4. UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (U.V.A.)

a. *Plaats van de missiologie*

Prof. H. B. Kossen is in het kader van de kerkelijke opleiding aangewezen om het vak 'Apostolaat' te vertegenwoordigen. Om de 14 dagen wordt hierover 2 uur college gegeven.
In het kader van de samenwerking tussen de Universiteit van Amsterdam, de Vrije Universiteit en de K.T.H.A. denkt men aan het opzetten van een doctoraal werkgroep over 'Samenleving en Gemeente-opbouw'.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Voor het college over 'apostolaat' werd als uitgangspunt genomen het studiedocument "The unity of the church and the unity of mankind" van de Commission on Faith and Order. Dit rapport werd benaderd met de vragen: wat is de betekenis van Israel, van Jezus en van de gemeente voor het ontstaan van één mensheid. Ter vergelijking werden deze vragen ook gesteld aan A. Th. van Leeuwens "Christianity in world history" en aan het werk van E. Rosenstock-Huessy (Sem. I).
Gedurende het tweede semester werd de vraag gesteld, hoe de gemeente moet functioneren om tot het ontstaan van één mensheid bij te dragen. Met name kwam hierbij aan de orde de aard van de gemeenschap der gemeente.

c. *Programma 1971/72*

Gedurende het eerste semester van het college 'Apostolaat' zal gesproken worden over de problematiek van de „Frankfurter Erklärung" door deze te vergelijken met "Renewal in Mission", "draft" voor sectie II van Uppsala. In het tweede semester zullen wederom de vragen naar het functioneren van de gemeente in onze tijd aan de orde komen, waarbij zal worden uitgegaan van het Pastoraalplan binnenstad Amsterdam.
De bovengenoemde doctoraal werkgroep zal onder leiding staan van prof. P. G. Hooydonk (K.T.H.A.), daarbij geassisteerd door dr. G. Dekker (V.U.) en prof. H. B. Kossen (U.V.A.).
Het programma van deze werkgroep zal bestaan uit de volgende onderdelen:

— Analyse van een bepaald gebied op de wezenlijke samenlevingsvragen
— Onderzoek naar de wijze waarop de aanwezige kerken op deze vragen inspelen
— Het formuleren van nieuwe modellen van gemeente-zijn met het oog op de gesignaleerde uitdagingen
— Bezinning op de vraag, hoe zulke nieuwe modellen gerealiseerd zouden kunnen worden.

5. VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM

a. *Plaats van de missiologie*

In de tijd van prof. Bavinck werd de zending gerekend tot de ambtelijke vakken, die door Bavinck werden verzorgd. Toch kreeg ook toen al de zendingswetenschap een zelfstandiger plaats, doordat het doctoraalexamen missiologie werd losgehaakt van het doctoraalexamen ambtelijke vakken. In 1965 en volgende jaren is de leeropdracht van Bavinck gedeeld en

uitgebreid tot drie professoraten: ambtelijke vakken (prof. J. Firet), geschiedenis en fenomenologie van de niet-christelijke godsdiensten (prof. D. C. Mulder), missiologie en evangelistiek (prof. J. Verkuyl). Hieraan moet worden toegevoegd, dat de geschiedenis van de zendingsactiviteit van westerse kerken en genootschappen valt onder de verantwoordelijkheid van prof. J. van den Berg, wiens leeropdracht o.a. de algemene kerkgeschiedenis na 1650 omvat.
De staf van de sectie missiologie en evangelistiek bestaat uit prof. J. Verkuyl (gewoon hoogleraar), drs. J. D. Gort, wetenschappelijk medewerker, L. Wieringa, adj. wetenschappelijk ambtenaar en H. J. Westmaas, student-assistent.
In de candidaatsfase van de theologische studies staan aan de sectie missiologie en evangelistiek 4 semesteruren ter beschikking (voor vierdejaarsstudenten), waarvan 2 semesteruren bestemd zijn voor de inleiding in de missiologie, de andere 2 voor de evangelistiek.
Missiologie kan als hoofd- of bijvak voor doctoraalexamen worden gekozen. Het aantal doctoraalstudenten missiologie bedraagt ongeveer 10.
De sectie missiologie en evangelistiek is ook betrokken bij de post-academiale cursus voor predikanten.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

De *candidaatscolleges* missiologie (voor vierdejaarsstudenten, 2 semesteruren) dragen het karakter van hoorcolleges. Hierin worden behandeld: prolegomena; de bijbelse fundering van het missionair mandaat en de verhouding kerk-Israel; capita selecta uit de geschiedenis van de 'jonge' kerken, methoden van de communicatie van het christelijk geloof, de ontmoeting met mensen van ander geloof.
De *doctoraalcolleges* waren ingepast in het project 'Wederkerige Assistentie' van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Het onderwerp van de colleges luidde: „Wederkerige Assistentie", de relatie van de 'jonge' en de 'oude' kerken volgens de documenten van de wereldzendingsconferenties. De colleges werden door een team verzorgd, dat onder leiding stond van prof. Verkuyl.
Op verzoek van studenten werd een *workshop* gehouden over vragen rond de ontwikkelingsproblematiek, bestaande uit hoorcolleges en werkcolleges.
In de *post-academiale cursus* behandelde prof. Verkuyl in een van de

werkgroepen 'de interrelatie van zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking' m.m.v. enkele deelnemers.
Doctorale scripties: 5
Promoties: 3 (1969/71)

c. *Programma 1971/72*

Candidaatscolleges missiologie worden nu gegeven aan derdejaarsstudenten. Prof. Verkuyl heeft een collegedictaat 'Hoofdstukken uit de prolegomena van de missiologie' uitgegeven, zodat meer tijd vrijkomt voor de behandeling van Capita Selecta.
Het onderwerp voor de *doctoraalcolleges* zal zijn: Theologia religionum, theologische overwegingen bij de communicatie van het christelijk geloof in de ontmoeting met mensen van andere godsdiensten. Ter voorbereiding en ondersteuning van de colleges is een literatuurlijst samengesteld.
In de *post-academiale cursus* heeft de sectie missiologie en evangelistiek weer een werkzaam aandeel. Het accent valt dit jaar op de evangelistiek met als onderwerp: communicatievormen van het christelijk geloof in de huidige Nederlandse samenleving (proclamatie, dialoog, presentie, diakonia, actie enz.). In een van de algemene colleges van deze cursus zal prof. Verkuyl refereren n.a.v. de studies van Walter Hollenweger over nieuwe experimenten in de evangelistiek.

d. *Andere mededelingen*

Op initiatief van het Aktiecomité Hulp Ontwikkelingslanden (V.U.) is een werkgroep bezig de mogelijkheden te creëren voor studenten van alle studierichtingen tot het afleggen van een doctoraalexamen in het bijvak Ontwikkelingsproblematiek. Voor deze studie worden afzonderlijke colleges gegeven in een periode, waarin de overige lessen stilstaan, t.w. januari 1972.
De missiologische hoogleraar is bij de realisering van dit nieuwe studievak zeer nauw betrokken. Aan hem is verzocht de volgende aspecten te behandelen: ideologische factoren in de nation-building; de rol van de kerken in het ontwikkelingsproces; macro-ethiek en ontwikkelingsproblematiek.
De belangstelling vanuit het buitenland voor de theologiebeoefening met name ook voor de missiologie aan de Vrije Universiteit mag aanzienlijk

worden genoemd. Goede contacten bestaan er in dit opzicht met het Calvin Seminary te Grand Rapids, U.S.A. (het opleidingsinstituut van de Christian Reformed Church of America) en met St. Andrews University, Berrian Springs, Mich. U.S.A. (het geestelijk centrum van de Zevendedags Adventisten). Twee studenten van deze universiteit hebben een begin gemaakt met een doctorale studie missiologie.
De oude banden van de Vrije Universiteit met Zuid-Afrika worden regelmatig aangehaald o.a. door de jaarlijkse verlening van een studiebeurs aan een Bantu-predikant.

6. KATHOLIEKE UNIVERSITEIT NIJMEGEN

a. *Plaats van de missiologie*

Het doctoraal-onderwijs van de faculteit der godgeleerdheid biedt negen specialisatiemogelijkheden, waarvan de missiologische richting er één is. Missiologie komt niet expliciet voor in de candidaatsfase van de theologische studie.
De doctoraalopleiding missiologie omvat 5 semesters. Het eerste semester wordt besteed aan inleidingen, de vier andere aan thematisch onderzoek. Elke student volgt dus gedurende één semester de inleidingen, en werkt vervolgens vier semesters mee in thematische onderzoeksgroepen. In deze onderzoeksgroepen werken eerste- en tweedejaarsdoctoraalstudenten samen. De tweedejaars ronden hun werk in deze groepen af met een individuele scriptie of een gezamenlijke scriptie met individuele onderdelen.
Als specifiek uitgangspunt van de missiologie wordt gezien het missionaire karakter van het christelijk geloven. Zij onderzoekt dit theologisch-systematisch in zijn geschiedenis en actuele toepassingen in de huidige wereld. Wanneer daarbij, vanwege een ontwikkeling van de laatste eeuw, vooral de continenten van de Derde Wereld in de aandacht komen, houdt dit geenszins in, dat de missiologie zich hiertoe zou beperken.
De staf van de sectie missiologie bestaat uit: prof. P. H. J. M. Camps o.f.m. (gewoon hoogleraaar), dr. J. N. van Pinxteren m.h.m. (gewoon lector voor de geschiedenis en actuele situatie van de Kerk in Afrika), drs. R. G. van Rossum s.s.c.c. (docent actuele situatie en geschiedenis van de Kerk in Latijns Amerika), drs. J. M. van Engelen (wetenschappelijk medewerker voor missionaire planning).

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Omdat het programma van het ene jaar naar het andere (gedeeltelijk) doorloopt, zullen we een beeld geven van de wijze van missiologiebeoefening aan de hand van het programma voor de studiejaren 1971-1974 (z.d.). Vermelden we alleen, dat in 1970/71 in de thematische onderzoeksgroepen de volgende onderwerpen werden behandeld: Kerk en Nation-building (voortgezet onderzoek); het vraagstuk van lokale theologie in Afrika, Azië en Latijns Amerika.
Drs. Van Rossum behandelde: ontwikkeling van het marxisme en sociaal-katholicisme in Latijns Amerika.
Doctorale scripties: 9 (waarvan 4 cum laude)
Promoties: 1

Bij het begin van het studiejaar waren er 12 eerstejaarsdoctoraalstudenten, waarvan er twee zich later terugtrokken. Er waren 11 tweedejaarsstudenten, 7 derdejaars, terwijl 8 studenten van voorgaande jaren nog hun doctoraalexamen moesten doen. Vergeleken met andere secties van de theologie komt de missiologie, wat aantal studenten betreft, op de tweede plaats na de pastoraal-theologie. Er is één student uit West-Duitsland.

c. *Programma doctoraalstudie 1971/74 (= 5 semesters)*

Het eerste semester heeft het volgende pakket *inleidingen:* in de missiologie (algemeen en van het continent van keuze) en in enige noodzakelijk geachte hulpwetenschappen.

— Inleiding missiologie (Van Pinxteren): 3 uur per week
— Geschiedenis en actuele situatie van de Kerk in Azië (Camps), Afrika (Van Pinxteren) of Latijns Amerika (Van Rossum): 3 uur per week
— Keuze uit of: inleiding culturele anthropologie, religieuze anthropologie, of: inleiding politicologie, sociologie: 2 uur per week.

Naast de inleidingen wordt ieder student geacht gedurende 2 semesters te volgen: missionaire planning (Van Engelen) en hermeneutiek (prof. Schillebeeckx): beiden 1 uur per week. Bovendien dient iedere student naar eigen keuze in het eerste en tweede semester 3 uur per week te nemen uit o.a. de volgende vakken: missiegeschiedenis; talenstudie; economie van de

ontwikkelingslanden; theologie van het maatschappelijk handelen; culturele anthropologie; anthropologie van de religie; islamologie; godsdienstwetenschap; politicologie ---.
Vanaf het tweede semester neemt de student deel aan het *thematisch onderzoek*. Het thema van dit onderzoek zal 2 semesters missionair-theologisch en 2 semesters meer interdisciplinair gericht zijn. Van februari 1971 tot januari 1972 wordt het volgende thema bestudeerd: lokale theologie. Van februari 1972 tot januari 1973: nieuwe vormen van kennisoverdracht in de Derde Wereld en de implicatie voor de kerken. In het tweede tot en met het vijfde semester wordt 1 uur per week de *actuele problematiek* van Azië, Afrika en Latijns Amerika behandeld door de respectievelijke docenten.
Ten dienste van de themagroep wordt in het tweede en derde semester door de docent, die speciaal belast is met de leiding van het groepswerk, een *begeleidend college* gegeven (1 uur p.w.). Van februari 1972 tot januari 1973 wordt door Van Rossum behandeld: de pedagogiek van Paulo Freire en de theologie van Rubem Alves. Dit college kan ook door studenten van andere studierichtingen (niet deelnemend aan de themagroep) worden gevolgd.
In het derde en vierde semester wordt voor iedere student gegeven: 'Theologie van de godsdiensten en de dialoog' door prof. Camps. In dezelfde semesters moet door iedere student bovendien voor minimaal 5 uur per week een keuze gedaan worden uit de bovengenoemde keuzevakken.
De inleidingscolleges en andere colleges worden afgesloten met tentamens. De eerste themagroep wordt afgerond in een gezamenlijk werkstuk of een aantal case-studies, die beoordeeld worden volgens de tentamenregeling. De tweede themagroep wordt afgerond in de vorm van een scriptie.

d. *Andere mededelingen*

Met als doel meer onderling contact en verdieping van motivatie, vinden informele maandagavond-bijeenkomsten plaats ten huize van een der leden van de sectie. Aan de inleiders (die meestal van buiten komen) wordt geen honorarium aangeboden. Wel wordt geprobeerd voor deze activiteit subsidie te krijgen.
De sectie missiologie heeft een documentatiekamer met o.m. recente literatuurgegevens (vanaf 1969), ook van boeken en tijdschriften, die niet ter

plaatse aanwezig zijn; documentatie over voor missiologie relevante onderwerpen; een vrij unieke documentatie over de na Vaticanum II in de Derde Wereld gehouden pastorale concilies. Een aantal studenten-assistenten zijn voor dit documentatiewerk ingeschakeld. De staf van de sectie missiologie is betrokken bij een indrukwekkende reeks van 'extra-mural' activiteiten.
Zie ook: A. Camps, „De Nijmeegse bijdrage aan de beoefening van de Missiologie van 1963 tot 1970", in Het Missiewerk 1971 (50), afl. 1. p. 5—20.

7. THEOLOGISCHE HOGESCHOOL DER GEREFORMEERDE KERKEN KAMPEN

a. *Plaats van de missiologie*

Prof. A. G. Honig is hoogleraar in de zendingswetenschap. De colleges missiologie (2 uur per week) zijn verplicht voor alle tweede- en derdejaarsstudenten (± 50), waarna tentamen. Er bestaat de mogelijkheid om al voor het candidaatsexamen een hoofdvak te kiezen, waarvoor zes maanden studietijd wordt gereserveerd. Momenteel zijn er vier studenten bezig met hoofdvak missiologie.
In het kader van de *post-academiale cursus* wordt een werkgroep missiologie gehouden, waar in de helft van de bijeenkomsten gastdocenten uit Azië, Afrika en Latijns Amerika een onderwerp inleiden. (In deze cursus zijn dat 2 Nederlandse en 1 Indonesische docent). Voor een betere integratie van de missiologie in het geheel van de studie is een voorstel in bespreking.
De evangelistiek wordt afzonderlijk gehouden en gegeven door prof. G. Th. Rothuizen, die ook verantwoordelijk is voor de ethiek.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

De volgende themata werden op de colleges behandeld: taak en plaats van de missiologie in het geheel der theologie; de dialoog (algemeen); de dialoog met het Boeddhisme; Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission. Er waren geen studieprojekten of doctorale scripties. Wel werkte prof. Honig mee aan een dissertatie te Potchefstroom van J. A. van Rooy: Language and culture in the communication of the Christian message as illustrated by the Venda Bible (promotor: H. du Plessis).

c. *Programma 1971/72*

Voor *tweede- en derdejaarsstudenten:* de dialoog met het Hindoeïsme; 'Salvation today' in verband met de komende conferentie van de C.W.M.E.

Er hebben zich drie studenten gemeld voor doctorale studie met hoofdvak missiologie. Als specialisatie hebben zij gekozen: Kerk en Israel; dialoog met de Islam; Salvation today.

Een proefschrift is in voorbereiding en voor 2 Afrikanen treedt prof. Honig op als co-promotor of zoals het in Zuid-Afrika heet „Ekstern Eksaminator" (Stellenbosch en Pretoria).

8. KATHOLIEKE THEOLOGISCHE HOGESCHOOL AMSTERDAM (K.T.H.A.)

Bij de oprichting van de Hogeschool in 1967 is er een beraad geweest over de vraag, welke plaats oecumenica en missiologie in het geheel van het programma moesten innemen.

Wat de oecumenica betreft, werd besloten, deze uitdrukkelijk in het candidaats- en doctoraalprogramma, alsmede in post-academische cursussen op te nemen.

Ten aanzien van de missiologie werd het besluit genomen, in het candidaatsprogramma cursussen betreffende niet-christelijke godsdiensten op te nemen, te verzorgen door docenten van de zusterfaculteiten van de Universiteit van Amsterdam en de Vrije Universiteit. Andere aspecten of thematieken worden expliciet gedoceerd, maar in daartoe geëigende vakken geïntegreerd. Daarom komen deze aan bod in vakken als systematische en praktische theologie en de kerkgeschiedenis.

Voor een specialisatie binnen het doctoraal worden studenten — vooruitlopend op een toekomstig landelijke coördinatie van het doctoraal-onderwijs met onderling te verdelen specialisaties — verwezen naar opleidingen te Nijmegen en Tilburg. Bovenstaande overwegingen hebben tot gevolg, dat er geen specialist in missiologie in het docentencorps is opgenomen.

9. KATHOLIEKE THEOLOGISCHE HOGESCHOOL UTRECHT (K.T.H.U.)

a. *Plaats van de missiologie*

De K.T.H.U. heeft bij het programmaberaad aan het begin van haar bestaan (1967) als principieel uitgangspunt gekozen, dat missiologie en

oecumenica niet als aparte vakken zouden worden gedoceerd, maar ruime aandacht zouden krijgen in de systematische theologie naar hun leerstellige en pastoraal-theologische aspecten, en in de kerkgeschiedenis naar hun historische aspecten.

In het verleden is de missiologie in bepaalde onderdelen van de opleiding toch niet zoveel aan bod gekomen, als wel wenselijk zou zijn geweest. Dit tekort werd met name gevoeld door studenten die zich op een pastoraat in de jonge kerken van Afrika, Latijns Amerika of Azië voorbereiden. Men heeft dat toen proberen te ondervangen door drs. G. Lotgerink o.m.i. een tijdlang een aantal missiologische themata te laten behandelen.

Door de integratie van de K.T.H.U. in de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Utrecht is er een situatie ontstaan, die voor het missiologisch onderricht aan de K.T.H.U.-studenten veel betere perspectieven biedt.

De K.T.H.U. heeft dus geen eigen missioloog met leeropdracht in de missiologie, ze heeft wel een missiologisch geschoolde theoloog, maar die heeft een doceeropdracht in de godsdienstwetenschap, nl. drs. J. G. Platvoet. De studenten kunnen echter terecht bij prof. J. M. van der Linde, die lector in de missiologie is aan de faculteit. De mogelijkheid is dus nu geopend voor K.T.H.U.-studenten om missiologie als hoofd- of bijvak voor hun doctoraalexamen te nemen.

b. *Programma 1971/72*

Voor *prae-candidaten* wordt in de kerkgeschiedenis ruime aandacht besteed aan de analyse van zowel hoogte- als dieptepunten in de missionaire activiteit van de kerk(en): o.a. de inkapseling en introvertering van de kerk in de middeleeuwen; de missionaire heropleving in de 16e en 17e eeuw; de opkomst van de zendingsgedachte in Protestants Europa in de 18e eeuw; de (gedeeltelijke) vrijmaking uit de staatsvoogdij en de herleving van de inplantingsideeën o.a. bij Lavigerie in de 19e eeuw; het ontstaan van religieuze bewegingen, o.a. in de zgn. onafhankelijke kerken in de 20e eeuw.

De studenten worden in het prae-candidaats ook terdege geconfronteerd met de buiten-christelijke godsdiensten.

Voor *doctoraalstudenten* wordt in de cursus ecclesiologie aandacht geschonken aan de kerk als zending. In het doctoraal praktische theologie

staan 4 semesteruren godsdienstwetenschap geprogrammeerd, waarin een aantal Afrikaanse religieuze bewegingen, o.a. de onafhankelijke Afrikaanse kerken, bestudeerd zullen worden en hun pastorale praxis gerelateerd aan de pastorale methoden en problemen van de kerk(en) hier.

10. STICHTING THEOLOGISCHE FACULTEIT TILBURG (S.T.F.)

a. *Plaats van de missiologie*

De S.T.F. (opgericht 1967) kent de volgende studie-indeling: het candidaatsexamen wordt in de regel afgesloten aan het einde van het tweede jaar; in het derde en vierde jaar treden naast een algemeen geprogrammeerd deel pre-specialisaties op (afgesloten met doctoraal I); het vijfde en zesde studiejaar zijn geheel aan de specialisatie gewijd (afgesloten met doctoraal II = doctoraalexamen).
Tot en met het studiejaar 1970/71 kende men 4 vakrichtingen en 4 functionele richtingen, waartoe o.m. behoorde de pre-specialisatie 'Christendom en de niet-westerse wereld', waarin met de benoeming van dr. F. J. Verstraelen als docent missiologie ook een meer expliciete plaats kreeg. In het nieuwe studiejaar (1971/72) zijn de vroegere 8 pre-specialisaties gereduceerd tot 6. De pre-specialisatie 'Christendom en de niet-westerse wereld' is komen te vervallen Er is nu een pre-specialisatie 'Basispastoraat', en een pre-specialisatie 'Catechese en liturgie', beide eventueel met modulatie missiologie. De modulatie missiologie krijgt een vervolg in de specialisatie basispastoraat, en wel tijdens het zesde jaar.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Verplichte vakken voor de doctoraal I studenten in de pre-specialisatie 'Christendom en de niet-westerse wereld' waren: In het *derde jaar:* 4 semesteruren fenomenologie van de godsdiensten (dr. G. J. F. Bouritius); 4 semesteruren ontwikkelingssociologie (dr. C. S. I. J. Lagerberg) en 4 semesteruren uit keuzepakket, met aanbeveling voor inleiding economie (2 semesteruren, te volgen aan de Sociale Faculteit).
In het *vierde jaar:* Oriëntatie Wereldmissie (dr. F. J. Verstraelen; om de 14 dagen 2 uur). In het eerste semester werd college gegeven over: inleiding missiologie; lokale kerk; lokale theologie met name in Afrika en Azië; het christendom en de dialoog met mensen van een ander geloof (in verband met de komst van dr. S. J. Samartha in Nederland; studenten S.T.F. woonden diens gastcollege bij in Leiden en Nijmegen); het christendom en ontwikkelingsproblematiek.
In het tweede semester werden hoorcolleges afgewisseld met werkcolleges. De hoorcolleges gaven informatie over 'independent religious movements': algemene typologie; Afrikaanse typologie; een case (dr. Daneels boekje: 'Zionism and Faithhealing'); Barretts boek 'Schism and Renewal in Africa' (chapt. XVIII); toepassing op de zgn. 'older' churches n.a.v. M.-F. Perrin-Jassy: 'Forming Christian Communities'.
Studenten maakten en bespraken de volgende papers: Missie: evangelisering of humanisering; missionair bewustzijn aan de basis; naar een Afrikaanse liturgie (wordt uitgewerkt tot doctorale scriptie); de kerk in Indonesië; christendom en ontwikkeling. De richting 'Christendom en de niet-westerse wereld' telde het volgende aantal studenten: 3e jaar: 3; 4e jaar 5 (+ 2 van 5e jaar); 5e jaar: 4 (waarvan 2 gericht op Azië, 1 op Afrika en 1 op Latijns Amerika), 6e jaar: 2 (1 stage in Ghana; 1 gericht op Latijns Amerika).

c. *Programma 1971/72*

Degenen die in de doctoraal II fase de specialisatie basis-pastoraat met modulatie missiologie zullen kiezen, dienen in de pre-specialisatie basispastoraat en in de pre-specialisatie catechese en liturgie hun keuze te bepalen op de betreffende vakken uit het keuzepakket: semester 1, fenomenologie van de godsdiensten of ontwikkelings-sociologie; semester 2, missiologie. Het is (nog) niet helemaal duidelijk, hoe deze vakken gerelateerd worden tot en geïntegreerd in de bovengenoemde pre-specialisaties.
In het tweede semester zal de missiologie (Verstraelen) zich voornamelijk richten op drie themata: 'Salvation today', de christelijke boodschap temidden van de religies en de transformatie van de samenlevingen; nieuwe vormen van kerk-zijn; 'mutual assistance', nieuwe missionaire verhoudingen tussen de kerken.

11. HOGESCHOOL VOOR THEOLOGIE EN PASTORAAT HEERLEN (H.T.P.)

a. *Plaats van de missiologie*

Alle zaken betreffende 'missie' op de H.T.P. vallen onder 'wereldkerk', waarin drs. R. G. van Rossum, drs. H. Steemers, Harry Haas en drs. Paul Cuypers (cultureel anthropoloog) regelmatig samenwerken.

Drs. Steemers dient officieel het gehele programma van de H.T.P. op zijn missiologische relevantie te doorlichten.
De H.T.P. is nog niet toe aan zijn doctoraaljaar. 'Missiologie' behoort overigens niet tot de drie theologische disciplines, waarin men zijn (candidaats)scripties kan maken.

b. *Overzicht studiejaar 1970/71*

Tot het programma 'missiologie' kan worden gerekend:

— Inleiding tot de godsdiensten (eerste cursusjaar, 2 semesteruren; 17 studenten). Van Rossum behandelde binnen het bestek van de propaedeuse o.a. de ambivalente functie van de religie in de samenleving, de verhouding godsdienstwetenschap en missiologie.
— Kerk in de 'derde wereld' (tweede cursusjaar, 20 weken, 2 uur; 12 studenten): uitgaande van de actualiteit b.v. reis van Paulus VI naar Azië, verkiezing van Allende in Chili, 'ujamaa in Tanzania', wordt gepoogd enige structurele informatie te geven over niet-westerse kerken en de bewegingen daarin. Docent is Van Rossum, m.m.v. Steemers voor Afrika en Haas van Azië).
— Theologie van de godsdiensten (vijfde cursusjaar, 8 weken, 2 uur; 15 studenten). Van Rossum gaf enige essentialia over theologie en methode van de dialoog in India.
— Capita selecta uit de missiologie. Dit was een privatissimum, niet geprogrammeerd, 2 uur wekelijks, voor 8 studenten. Steemers en Van Rossum behandelden 'de onafhankelijke kerken in Afrika' en 'missionaire documenten van de Nederlandse kerken'.
— Een vrije avondcursus over 'knelpunten in de ontwikkelingssamenwerking' werd gedurende 8 weken georganiseerd voor een 35 toehoorders m.m.v. drs. J. P. Pronk, drs. C. H. Koetsier, drs. B. ter Veer en D. de Graff.

c. *Programma 1971/72*

— Inleiding tot de godsdiensten. Idem als vorig jaar (19 studenten).
— De cursus 'Inleiding in de problematiek van de kerk in de Derde Wereld' wordt voortaan om het andere studiejaar gegeven en komt daarom dit jaar te vervallen.
— In de cursus 'Theologie van de godsdiensten' zal drs. J. Moonen de studie bespreken van A. Th. van Leeuwen: 'Het christendom in de wereldgeschiedenis'.
— Capita selecta uit de missiologie. Privatissimum voor 12 studenten over 'ontwikkeling van het missiebegrip' en 'de theoloog John Mbiti en zijn werken'.
— De vrije avondcursus zal dit jaar gedurende 14 weken handelen over de culturele revolutie met name over 'China en haar betekenis voor de rest van de wereld' (8 weken) en 'de methode van Paulo Freire' (6 weken).

d. *Andere mededelingen*

Met name vanwege contacten van H. Haas zijn er bijna wekelijks informele bijeenkomsten met allerlei mensen uit niet-westerse kerken. Er studeren aan de H.T.P. 3 buitenlandse studenten: 2 uit Ceylon en 1 uit India. In voorbereiding is een cursus over 'opzet van plaatselijke mondiale werkgroepen' o.l.v. H. Haas.

12. INTERUNIVERSITAIR INSTITUUT VOOR MISSIOLOGIE EN OECUMENICA

Dit Instituut, waarvan de plannen reeds 'geboren' werden in 1962, kon worden gerealiseerd in 1969, doordat het de status kon verkrijgen van een „Interuniversitair Instituut". In dit Instituut participeren alle Nederlandse Universiteiten, alsmede de Theologische Hogeschool van Kampen, de Raad van Kerken, de Nederlandse Zendingsraad, de Nederlandse Missieraad en de St. Willibrordvereniging. Als taak van het Instituut wordt gezien het verrichten van fundamenteel onderzoek op het gebied van missiologie en oecumenica in relatie tot de actuele ontwikkelingen op beide gebieden. Verder het verzorgen van de daartoe nodige wetenschappelijke documentatie. En niet in de laatste plaats het stimuleren en coördineren van alle andere wetenschappelijke arbeid, die reeds in Nederland op deze terreinen wordt verricht. Door deze coördinerende functie is het ook een zeer geschikt contactpunt voor buitenlandse corresponderende wetenschappelijke en operationele instellingen.
Het Instituut omvat twee afdelingen: de *afdeling Oecumenica* is te Utrecht gevestigd (Heidelberglaan 2, Transitorium II), de afdeling Missiologie te Leiden (Boerhaavelaan 43). Omdat oecumenica en missiologie

principieel niet te scheiden zijn, onderhouden beide afdelingen nauwe betrekkingen. Om pragmatische redenen heeft elke afdeling tot nu toe echter zijn eigen studieprojekten. De afdeling Oecumenica maakt een uitvoerige studie over de theologie van het „Seculum". Een onderzoek naar het functioneren van oecumenische raden op plaatselijk niveau resulterende in een publicatie: „Verkenningen in de Plaatselijke Oecumene in Nederland" (drs. M. P. J. Knippenberg en drs. G. M. Rosbergen). Een studie werd verder ondernomen naar eenheidsstrevingen tussen Protestantse kerken in Schotland en Zwitserland om een mogelijk model te vinden voor een gelijkelijk streven in Nederland. Speciale aandacht wordt ook besteed aan de studie van de Orthodoxie en het kerkelijk leven in de marxistische context in Oost-Europa. Een werkgroep „Oost-Europa" werd hiertoe in het leven geroepen.

De *afdeling Missiologie* heeft twee grote studieprojekten: „Wederkerige Assistentie" bestudeert het veranderende relatiepatroon tussen de kerken, zowel bijbels-theologisch, historisch, sociologisch en meer concreet-actueel d.m.v. enkele case-studies. „Religie en Ontwikkeling" wil via literatuurstudie en enkele 'cases' meer zicht krijgen op de functie (negatief of positief) van religie (in welke vorm dan ook) op het moderniseringsproces; een case-studie in Tanzania is in voorbereiding.
Het moge duidelijk zijn, dat er in deze wetenschappelijke onderzoeksprojekten een duidelijke ling ligt met de problematiek in het operationele vlak. Twee publicaties concentreerden zich op het begrip 'missio': „Missio Dei", term en functie in de zendings-theologische discussie" (dr. H. H. Rosin) en „Missio 1900—1970: fasen van rooms-katholieke bezinning op een kerngedachte" (dr. G. van Winsen).
De documentatie-afdeling richt zich voornamelijk op het verwerven en verwerken van literatuur en publicaties uit Afrika, Azië en Latijns Amerika. Het materiaal wordt primair gezien als informatie voor de aangesloten Faculteiten en operationele lichamen in een geest van wederkerige assistentie en inspiratie. Dit materiaal wordt o.m. ter beschikking gesteld via een periodiek verschijnend Bulletin: Exchange.
Het Interuniversitair Instituut benadrukt heel sterk het „inter" d.w.z. het coördinerende karakter van zijn activiteiten. Het wil niet op de plaats van Faculteiten en Hogescholen gaan staan, beweegt zich dan ook niet rechtstreeks op het terrein van onderwijs. Zijn kracht is gelegen in het gezamenlijk onderzoek, dat in onderling overleg wordt gedelegeerd naar aangesloten instanties, of wordt uitbesteed aan 'ad hoc' aangetrokken medewerkers. Het samenbrengen van geestelijk en mentaal van elkaar zo verschillende instellingen voor gezamenlijke planning en onderzoek is een bron van daadwerkelijke wederkerige verrijking. Het Interuniversitair Instituut en met name de Missiologische afdeling ziet hierin dan ook zijn typische bijdrage voor de beoefening van „Missiologie in Nederland".

APPENDIX

DOCTORALE SCRIPTIES (studiejaar 1970/71)

Leiden: *Manuputty-Manusama, C. L. (mevr.),* Dialoog met de Islam, in het bijzonder in Indonesië.
VU, A'dam: *Butselaar, J. van,* Nous sommes de la même race tous les hommes de la terre; enkele aspecten van het werk van de Mission Vaudoise (Mission Romande) in Zuid-Afrika, 1872-1881.
Cooper, D. J., The integration of the World Council of Churches and the International Missionary Council. (cum laude)
Damsteegt, P. G., D. T. Niles; an approach to the Bible by an Asian.
Moerdijk, W. C., Church growth; een inleiding in de door Donald Anderson McGravran voorgestelde zendingsstrategie. (cum laude)
Schepen, J. van, Singing a new song to the Lord you that sail the sea; a discussion of the mission among seamen.
Nijmegen: *Bakker, H. W. (o.m.i.),* Marginaliteit en Integratie: een studie over de ontwikkelingskansen van een rurale chileense samenleving.
Cuppen, C. M. M. (s.m.m.), De Religiositeit van de Ameto: partner in dialoog. (cum laude)
Duynhoven, H. A. M. van, Paul Tillich en de Dialoog met de Wereldgodsdiensten. (cum laude)
Eerenbeemt, W. A. van den, Millard Richard Shaull, een Noord-Amerikaanse theoloog in Zuid-Amerika.
Hoff, F. P. van der (s.c.j.), De Pinksterbeweging in Chili: haar sociaal-economisch ethos: een literatuuronderzoek in missiologisch perspectief. (cum laude)
Meys, W. L. M., Afrikanisering: een opening naar dialoog.
Streppel, J. A., Een missionair-theologische benaderingswijze van de Bantoementaliteit.
Wit, L. A. de, Armoede en Volksreligie in Mexico, een onderzoek naar pastorale vooronderstellingen. (cum laude)

PROMOTIES (studiejaar 1970/71)

VU, A'dam: *Ridder, R. R. de,* The Dispersion of the People of God, the covenant basis of Matthew 28, 18-20 against the background of Jewish, pre-christian proselyting and diaspora and the apostleship of Jesus Christ. (promotor: prof. J. Verkuyl)

Nijmegen: *Piryns, E. D. P. F.,* Japan en het Christendom; naar de overstijging van een dilemma, 2 dln. (cum laude; promotor: prof. A. Camps)

Aan dit nummer werkten mee:

E. Jansen Schoonhoven,
hoogleraar in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Leiden, tevens directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie.

Arnulf Camps,
hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

J. van Lin,
studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, doctoraal missiologie 1969; secretaris Pauselijke Missiewerken Den Haag.

H. H. Rosin,
lector in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Groningen.

J. Verkuyl,
hoogleraar in de missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

F. J. Verstraelen,
adj.-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie, Leiden.

Voorwoord

'Wat groeit in Latijns Amerika is niet latijnsamerikaans'. Op pregnante wijze tekent de Braziliaanse econoom Hélio Jaguaribe hiermee de dramatische situatie van het Zuid-Amerikaanse sub-continent.
Missie en zending zijn hiervoor medeverantwoordelijk. In de wordingsgeschiedenis van dit werelddeel zijn zij immer een factor van beslissende betekenis geweest. De christelijke kerken hebben hun onuitwisbaar stempel gedrukt op de cultuur, de maatschappelijke verhoudingen en de politieke en economische structuren van dit immense probleemgebied.
De constatering van dit feit en het vaststellen van hun verantwoordelijkheid ten aanzien van de huidige situatie betekent nu niet meer dan het intrappen van open deuren. Jammer genoeg echter is hiervan nog lang geen sprake als het gaat om een juiste interpretatie van deze feiten, een objectieve analyse van de actuele situatie en het antwoord op de vraag hoe of het evangelie als relevante factor voor de opbouw van een humane samenleving in Latijns Amerika kan gaan functioneren.

'Wereld en Zending' tracht in dit nummer een bijdrage te leveren tot een mogelijke beantwoording van deze fundamentele vragen en heeft hiervoor daarom als thema gekozen: de kerkelijke presentie in de latijnsamerikaanse samenlevingen en de gevolgen daarvan in het verleden en voor de toekomst. Het nú en de toekomst interesseren ons het meest. Waarom hebben de kerken gefaald ten aanzien van het Cubaanse experiment? Zullen zij binnenkort deze zelfde vraag gesteld krijgen met betrekking tot de tweede uitdaging, waarvoor zij zich nu geplaatst zien in het Chili van Allende? Zijn zij zich bewust van hun historische verantwoordelijkheid en zien zij de omvang en enorme betekenis van de revolutionaire veranderingen die zich hier voltrekken en de uitdaging die daarvan uitgaat aan het adres van de christelijke geloofsgemeenschappen?

Ofschoon de oorspronkelijke opzet van dit nummer niet geheel kon worden verwezenlijkt, is de redactie van 'Wereld en Zending' van mening dat

de deskundigheid van de auteurs en de kwaliteit van hun artikelen een uitstekende garantie bieden voor de mogelijkheid van een meer kritische analyse en interpretatie van de latijnsamerikaanse problematiek.

José Comblin, al vele jaren werkzaam in het Recife van Dom Helder Câmara, schetst in een haast magistrale visie het kernprobleem van Latijns Amerika. Het in oorspronkelijke versie in het Portugees geschreven artikel belicht de latijnsamerikaanse realiteit door het prisma van het vervreemdingsbegrip. Een interpretatie waarbij velen misschien vraagtekens plaatsen, maar die o.i. een wezenlijk kernpunt raken van de historische ontwikkeling die de latijnsamerikaanse landen hebben doorgemaakt en een verklaring vormt voor de situatie waarin zij momenteel verkeren.

Drs. R. van Rossum tekent, aanvankelijk in algemene trekken, de structurele achtergronden die een nadere verklaring kunnen geven voor de reactie en activiteiten van de rooms-katholieke kerk vanaf de 19de eeuw tot op heden, die zich schijnen te voltrekken in een afwisselend rythme van zich terugtrekken en terugkeren op het terrein van het openbare en politieke leven. Meer gedetailleerd behandelt hij vervolgens de Chileense situatie.

Wat voor rol hebben de protestantse kerken gespeeld in het ontwikkelingsproces van de latijnsamerikaanse samenleving en hoe reageren zij op de uitdagingen van dit moment? Dr. L. Schuurman vestigt de aandacht op de protestantse presentie in Latijns Amerika met alle nuances waarin deze presentie zich uit.

Dr. J. Tennekes laat iets zien van de problematiek waarmee de kerken in het huidige Chili geconfronteerd worden en van de vragen die vanuit een nabije toekomst op hen afkomen. Zijn speciale aandacht gaat hierbij uit naar de uiterst belangrijke Pentecostal Churches. De latijnsamerikaanse Pinksterbeweging maakte de laatste jaren een stormachtige ontwikkeling door en stelt ons voor enkele belangrijke vragen, gezien het succes dat zij met hun typisch eigen wijze van benadering van de volksreligiositeit hebben. Wat is hun betekenis op dit moment? Zijn zij in staat een adequaat antwoord te geven op fundamentele problemen van de verpauperde massa's?

Met deze studies is vanzelfsprekend geen recht gedaan aan wat José Comblin noemt 'de rijk geschakeerde verscheidenheid van culturen van het latijnsamerikaanse continent'. Zij pretenderen ook niet meer te zijn dan een eerste aanzet voor verdere bestudering van de uitermate complexe, maar voor missie en zending niet minder belangrijke uitdaging aan het evangelie een actuele en voor mens en maatschappij van Latijns Amerika relevante gestalte te geven.

J. M. van Engelen

J. COMBLIN

Vervreemdingsverschijnselen in de geschiedenis van Latijns Amerika

Elke uiteenzetting van verschijnselen van zo'n algemene aard als die van vervreemding binnen de context van een heel continent gedurende een geschiedenis van bijna vijfhonderd jaar, kan niet anders dan erg schematisch en generaliserend van karakter blijven. Zeker als zo'n synthese de omvang van een bescheiden aantal pagina's niet mag overschrijden. Alle stellingen van deze korte beschouwing zouden kritisch moeten worden bekeken en genuanceerd. Latijns Amerika is bovendien een continent met een rijk geschakeerde diversiteit aan culturen. Kunnen we zinvol spreken over Europa in algemene termen? Wat voor Nederland geldt, is zo maar niet van toepassing op Griekenland of Polen. Welnu, wat men kan zeggen van Argentinië in een bepaalde periode, is op gelijke wijze niet zo maar toepasselijk op de Antillen of Mexico. De lezer zal daarom zelf de in dit artikel ontwikkelde ideeën sterk moeten relativeren. En het is niet onmogelijk, dat de Zuid-Amerikanen zelf hun eigen naties niet zullen herkennen in onze nogal grove benaderingswijze.
Aansluitend op de wens van de redactie behandelen wij eerst de ontwikkeling van de verschillende vervreemdingsverschijnselen of overheersingsverschijnselen — niet iedereen accepteert immers het begrip 'vervreemding' — in de geschiedenis van de samenleving in zijn geheel, om vervolgens meer aandacht te schenken aan het godsdienstig leven.

I. DE ONTWIKKELING VAN DE LATIJNS AMERIKAANSE SAMENLEVING

a. *De koloniale periode*

De ontdekking en verovering van Amerika stonden onder het teken van de honger naar en jacht op goud en, zij het in mindere mate, op zilver. De Spanjaarden en Portugezen, we kunnen zeggen de Europeanen in het algemeen, wilden eigenlijk geen koloniën stichten of nog minder emigreren: wat zij wilden was goud. Europa was gek op goud. Zijn handel kon er niet buiten en goud was te vinden in het Oosten volgens de verhalen

van de ontdekkingsreizigers; dus ging men op weg naar het Oosten. Toevalligerwijze ontdekte men op weg daarheen de beide Amerika's. En, werkelijk, men vond goud in Amerika, veel meer dan men zich had durven voorstellen. De eerste tegenvallers werden snel goedgemaakt door de ontdekking van het goud van Mexico en van het rijk van de Inca's, en, wat later, van Brazilië in Minas Gerais. Behalve goud vond men ook zilver. En met deze edelmetalen ontwikkelde zich de Europese handel tot aan de Franse Revolutie.
Midden XVIe eeuw bedraagt de goud-export van Amerika naar Spanje jaarlijks 5.400 kg, terwijl de Europese jaarproductie niet hoger komt dan 1.000 kg en die van Afrika 2.000 kg groot is. In de XVIIIe eeuw wordt er jaarlijks tot 20.000 kg goud uit Brazilië naar Lissabon verscheept. De economische, sociale en politieke organisatie van het continent ontwikkelde zich doelbewust in functie van de goudwinning en de zilverproductie (in 1550 bedroeg deze productie 266 ton tegen 60 ton in Europa).
De voornaamste zorg van de koningen van Spanje en Portugal richt zich op de opbouw van een machtig administratief systeem, trouw aan de kroon, om de mijnbouw onder controle te houden en de export van goud naar de metropool veilig te stellen. Langs twee kanalen kan men beslag leggen op het goud: via de belastingen en de handel, die onder strenge controle van de kroon staat. De handelspolitiek is erop gericht zo veel en zo duur mogelijk te verkopen in Amerika om de grootst mogelijke hoeveelheden edele metalen te kunnen opkopen. De handelslui verkopen de meest waardeloze artikelen tegen absurde prijzen aan de bevolking om haar te dwingen haar edele metalen af te staan, terwijl de geldomloop bewust zo beperkt mogelijk wordt gehouden.
Als gevolg van deze situatie ontstonden de twee klassen die over alle macht konden beschikken: de commerciële sector en het bestuursapparaat van de koning (koloniale klassen uit het moederland, die een bron van afgunst en irritatie gingen vormen voor de 'criolen' en uiteindelijk de gewelddadige reakties veroorzaakten welke het begin vormden van de onafhankelijkheidsbeweging).
Naast deze groep van geprivilegieerden ontwikkelde zich een brede agrarische bevolkingsgroep, wiens taak bestond uit het verzorgen van de voedselvoorziening voor de steden, als centra van koninklijk bestuur, en de mijnen. Deze vorm van landbouw is daarom volledig afhankelijk van de

steden en de stedelijke handelsklassen; het is een landbouw volkomen overgeleverd aan en beheerst door de commerciële sector. Zo is Chili een land waarvan het klimaat zich goed leent voor de landbouw en dat niet beschikt over edele metalen: het moet dienen als verschaffer van agrarische producten voor Peru. De landbouw zal overigens langzamerhand verdrongen worden door de veeteelt wegens gebrek aan arbeidskrachten. De inheemse bevolking was immers gedecimeerd door moordpartijen, onderdrukking en slechte behandeling. Bij de komst van de Spanjaarden waren er nog 30 miljoen Indianen. In de XVIIe eeuw niet meer dan 12 miljoen. Bovendien verplichtte het 'mita-systeem' de landheren om contingenten van Indianen te leveren voor de mijnen. Daar stierven zij bij duizenden en nieuwe aanvoer was nodig.
Om de ontwikkeling van de landbouw te bevorderen, voerden de Spaanse koningen het 'encomenda'-systeem in en verschillende andere sociale instellingen van quasi-feodaal karakter. De Indianen werden in groten getale overgeleverd aan de grootgrondbezitters, terwijl de nog vrije Indianen langzaam aan uitstierven, omdat hun de beste gronden werden ontnomen. De import van slaven uit Afrika was een zeer dure onderneming en kon slechts worden bekostigd door de sectoren die productief waren voor de export. Het gevolg was, dat de inheemse bevolking in positie van totale afhankelijkheid geraakte ten opzichte van de blanken, zowel in de mijnbouw als in de landbouw.
De landbouwersklasse vormde een semi-feodale groep, onderworpen en uitgebuit door de handel en het bestuursapparaat: zo ontstond een vorm van feodalisme ten dienste van het mercantilistische kapitalisme van Europa.
Pas in de XVIIIe eeuw ontdekte Spanje een meer moderne vorm van koloniaal systeem: de afkondiging van de handelsvrijheid schiep de mogelijkheid van ondernemingen van agrarische exportproducten. Spanje ontdekte, dat Amerika ook een leverancier kon worden van landbouwproducten voor de Europese markten, in de vorm van tropische handelsgewassen: op het einde van de XVIIIe eeuw specialiseert Cuba zich in de monocultuur van suiker en tabak, Venezuela en Quito in die van cacao en Rio de la Plata wordt uitvoerder van huiden. Maar Spanje had geen industriële producten om te verhandelen met de koloniën. Wie tenslotte het meest profijt trokken uit de nieuwe handel met de koloniën waren de

landen van Noord-Europa: zoals het goud en het zilver van Amerika gingen ook deze producten naar Londen, Liverpool, Amsterdam, Nantes en andere Europese handelscentra. Spanje noch Portugal wisten de rijkdommen uit Amerika te benutten ten bate van hun eigen ontwikkeling.
Brazilië had zich reeds vanaf de XVIe eeuw op de monocultuur van de suiker geworpen; tot aan de onafhankelijkheid bleef suiker het eerste exportproduct, zelfs gedurende de periode van de grote goud-rush. In deze vroegtijdige vorming van een sterke agrarische sector ziet men een verklaring voor de grotere sociale en politieke stabiliteit van Brazilië.
Hoe dàn ook, de productie van Brazilië verrijkte het hof en de commerciële klasse, maar vooral de handel en industrie van Engeland, daar de gehele Portugese economie beheerst werd door de Engelsen.

b. De eerste helft van de XIXe eeuw

De onafhankelijkheid kwam tot stand onder omstandigheden die van beslissend karakter zouden worden voor de toekomst van de Latijns Amerikaanse naties. Zij was het resultaat van het verbond van kleine liberale elitegroepen, aangemoedigd door de Amerikaanse vrijheidsoorlog en de Franse Revolutie (Bolivar, San Martin, Sucre, Miranda en anderen) en de grootgrondbezitters. Uiteindelijk wist deze laatste groep echter de invloed van de eersten uit te schakelen. Bolivar faalde volkomen in zijn poging één grote Spaanse democratie te stichten als waardige opvolgster van Rome en Griekenland; hij slaagde er zelfs niet in de eenheid van het rijk te handhaven. Bovendien verkreeg men de onafhankelijkheid slechts dankzij de verzwakking van Portugal en Spanje, die bezet en uitgeschakeld werden door Napoleon. De onafhankelijkheid was uiteindelijk niet meer dan een ongewild geschenk van Napoleon. De Engelsen hielpen daarbij op enkele beslissende momenten. Hoe dan ook, de onafhankelijkheid schiep een samenleving, duidelijk verschillend van de voorafgaande, maar nog meer verschillend van de samenleving die men verwachtte.
De stedelijke klasse verdween: de bestuursfunctionarissen die de kern van de urbane samenleving vormden, vertrokken. De macht ging over in handen van de grootgrondbezitters. Dit was de wraak van het binnenland op de stad. In de plaats van de macht van de koning kwam de macht van het leger. De onafhankelijkheidsoorlogen schiepen een nieuwe klasse: die van de officieren, en al heel gauw bedroeg de militaire begroting de

helft van de staatsuitgaven. Het verschijnsel van het militarisme deed hiermee zijn intrede om sindsdien een heilige traditie te worden. De militairen gingen de voornaamste politieke groepering vormen, behalve in Brazilië, waar de keizer de continuïteit met de voorbije situatie waarborgde en waar ook de grote landeigenaren en suikerbaronnen traditioneel al de voornaamste machthebbers waren.
Maar de handel ging over van de handen van de Spanjaarden naar die van de Engelsen. In de eerste helft van de XIXe eeuw beschikte Europa niet over kapitaal om te investeren in Latijns Amerika. Engeland kreeg heel de handel in zijn greep, schakelde de internationale handelsondernemingen, ontstaan in eigen Amerikaanse naties, uit en hield het plaatselijke handelsverkeer onder controle. Bovendien importeerde de Engelse handel slechts producten van de Britse industrie. De openstelling van de haven voor de Engelse handel — de meest belangrijke consequentie van de onafhankelijkheid — betekende de doodsteek voor de lokale nijverheid en het begin van de import van de Engelse manufactuurproducten; de handel der Engelsen werd het grootste obstakel voor de vorming van een eigen plaatselijke industrie en bracht de klasse van de ambachtslieden tot bittere misère.
Gedurende de eerste helft van de XIXe eeuw blijft de politiek conservatief georiënteerd en het voornaamste probleem bestaat uit de stabilisering van de militaire kaste. De onafhankelijkheidsoorlogen, die duurden van 1810 tot 1825, bleven niet zonder resultaat. In het algemeen waren het de tijdens de koloniale periode aan de marge van de ontwikkeling gebleven gebieden die een min of meer grotere stabiliteit verkregen; het verval van de niet veel meer betekenende mijnbouw vormde een bron van onrust in daarmee samenhangende productiesectoren en veroorzaakte een stagnatie in de economische ontwikkeling. Latijns Amerika moest een halve eeuw wachten op de ontdekking van bestemming. Deze vond plaats in de tweede helft van de XIXe eeuw: een afhankelijkheidsverhouding in de vorm van een nieuw koloniaal verbond, dit keer met Engeland en gedeeltelijk met andere Europese machten.

c. De nieuwe koloniale verhouding

Vanaf de tweede helft van de XIXe eeuw veroorzaakt de steeds sterker wordende invloed van het liberalisme het ontstaan van een nieuwe koloniale verhouding. In Latijns Amerika is liberalisme synoniem voor „afhankelijkheid". De theorieën van de vrijhandel begunstigen de ongeremde entree van Europees en vooral Engels kapitaal. De regeringen worden steeds meer afhankelijk van buitenlands geld. Sinds de eerste helft van de XIXe eeuw vertoont de Latijns Amerikaanse betalingsbalans een voortdurend deficit en hetzelfde geldt, zonder uitzicht op verbetering, voor de staatsbegrotingen in het algemeen. De oplossing komt van de Engelse geldschieters die aan de Latijns Amerikaanse regeringen de nodige financiële injecties gaan geven. Zo ontstaat de hardnekkige praktijk om zijn toevlucht te nemen tot buitenlandse banken om de uitgaven voor het burgerlijk bestuur te kunnen dekken, wat de staten in een positie van groeiende afhankelijkheid brengt. De aflossing van de verschuldigde rente vraagt immers om steeds meer en grotere leningen.
Na 1850 vindt een opleving van de economische bedrijvigheid plaats; ook deze staat echter in het teken van de koloniale verhoudingen. De Latijns Amerikaanse naties gaan zich specialiseren in de productie van grondstoffen en landbouwgewassen, die goed liggen op de Europese markten: suiker, cacao, vlees, huiden, koper, zink, koffie, guano en salpeter. De Engelse industrie levert op haar beurt de afgewerkte producten, terwijl buitenlands kapitaal binnenstroomt om het transport van de grondstoffen per spoor mogelijk te maken; de Engelse vloot monopoliseert de internationale handel. Zelfs de landbouw wordt gefinancierd door de buitenlandse investeringen. Grondeigenaars en ondernemers aanvaarden deze werkverdeling en buiten ze uit voor eigen gewin. Tot 1930, en zelfs nog daarna, beroemen de Latijns Amerikaanse aristocraten zich op de agrarische roeping van hun naties en wijzen zij elke ontwikkeling van eigen nationale industrieën van de hand. De weinige eigen ondernemingen die er waren, gingen over in handen van buitenlanders, inclusief de koperwinning en andere metaalmijnen.
Slachtoffer van deze politiek was de inheemse Indiaanse bevolking. Hun grond, nodig voor de uitbreiding van de landbouw, werd geroofd door de blanke machthebbers. Slachtoffer waren ook de landarbeiders, tot slaven gemaakt van de noodzaak tot steeds meer productie ten dienste van de exporthandel. En slachtoffer werden de armen in de steden. De nieuwe dominerende klasse werd die van de export-olicharchieën, nauw gelieerd aan de grote internationale, Engelse en daarna ook Europese of

Noord-Amerikaanse handelsondernemingen.
In 1880 functioneert het nieuwe koloniale pact reeds op perfecte wijze en vormt het de voedingsbron voor een versnelde economische ontwikkeling. De productie groeit en de rijkdom verschijnt weer. Maar het is een zeer slecht verdeelde rijkdom, die de oorzaak wordt van ernstige ontwrichting van een samenleving met een economisch systeem overheerst door buitenlandse markten. Het koloniale pact beleeft een lange bloeitijd tot aan 1929, corresponderend aan de welvaartsgroei in alle gebieden waar de omstandigheden gunstig waren voor de cultuur van een koloniaal product of de winning van grondstoffen, noodzakelijk voor de Europese of Noord-Amerikaanse markt.
De enige verandering van betekenis is de dominerende rol van de Noord-Amerikanen, die de Engelsen steeds verder van hun bevoorrechte positie berooft. Deze hegemoniewisseling had plaats zonder openlijke oorlog, maar langs de weg van een voortdurend verdergaande en onverbiddelijke verovering van de Engelse markten en handelssteunpunten door de Noord-Amerikanen.
De positieve gevolgen van het koloniale pact hielden een optimisme in stand onder de elite ondanks stagnatie waarin de traditionele lagere sectoren van de samenleving bleven verkeren.

d. De crisis van het koloniale verbond

De wereldcrisis van 1929 betekende het einde van het koloniale verbond: de Latijns Amerikaanse naties gingen bankroet. Abrupt en onverwacht kelderden de prijzen van de landbouwproducten en de grondstoffen. De wereldoorlog bracht een tijdelijk herstel in de situatie, maar zonder een nieuwe bloeiperiode als van vóór 1929 tot stand te brengen. De Koreaoorlog bracht weer een kleine opleving. Maar de prijzen bleven zakken met een hardnekkigheid die onverbiddelijk bleek. De Latijns Amerikanen kunnen zoveel uitvoeren als zij willen: hun producten verminderen steeds meer in waarde. Aan de andere kant worden de afgewerkte producten van de geïndustrialiseerde naties steeds meer verfijnd, gedifferentieerd en duurder. Het evenwicht in de handelsbalans wordt steeds verder verstoord. Het koloniale verbond is onhoudbaar geworden. De Latijns Amerikanen gaan de prijs betalen voor hun vertrouwen in het liberalisme, dat de grondslag vormde van dit koloniale systeem. Wat is de oplossing? Hun toevlucht

nemen tot buitenlandse credietverleningen? Dat werd gedaan, maar het vergrootte slechts hun afhankelijkheidspositie. Snel een importvervangende industrie opbouwen? Een begin werd gemaakt in deze richting, maar binnen enkele jaren zag men, dat hierdoor het probleem niet werd opgelost. De nieuwe ondernemingen kwamen niet tot ontwikkeling. Dit neemt niet weg, dat de crisis van 1929 het startschot is geworden voor de eerste industrialisatie, waardoor de traditionele elitegroepen uit hun voorvaderlijke droom werden gewekt.
Tegelijkertijd echter, en met name na de Tweede Wereldoorlog, slaagden de westerse mogendheden erin de crisis te overwinnen, een overwinning die werd gevolgd door een enorme stijging in de productie dankzij een constant toenemende consumptiebehoefte. Het was de geboorte van de consumptiemaatschappij waarin de economische activiteit ongelimiteerd kan groeien als gevolg van de groeiende binnenlandse consumptiemarkt. Deze omstandigheden maken, dat de economische activiteit steeds meer een intern-binnenlandse aangelegenheid wordt, en de handel met de landen aan de periferie steeds minder interessant. Op z'n hoogst dienen zij als leveranciers van bepaalde grondstoffen en koloniale producten. De koloniale metropolen zijn niet meer geïnteresseerd om nog veel investeringen te doen in de van hen afhankelijke landen. De Latijns Amerikaanse naties zijn voor de overheersende machten onbelangrijk geworden. Wanneer Europa, na de Verenigde Staten, de weg inslaat van een snelle ontwikkeling, kan Latijns Amerika slechts zijn onmacht constateren om deze ontwikkelingstrend mee te volgen.
In het jaar 1939 was Argentinië rijker dan Europa. In 1971 zijn de rollen precies omgekeerd. Latijns Amerika begon te stagneren, bleef steken in een situatie van onderontwikkeling. Het kon de grote industriële ontwikkeling van de westerse wereld niet bijhouden. Ongetwijfeld vormden de omstandigheden waarin de Latijns Amerikaanse gemeenschap zich in 1950 bevond een van de belangrijkste oorzaken van deze ontwikkeling. Wat is de oplossing? Een evenwichtig ontwikkelingsprogramma voor landbouw en industrie met als doel de gemeenschappelijke vooruitgang van de naties op alle gebied? Hoe dan de diepgaande tegenstellingen te overwinnen die voortbestaan in de traditionele samenleving? Sedert 1945 volgde het ene ontwikkelingsprogramma op het andere, gestimuleerd door de CEPAL en door het Verbond voor de Vooruitgang (Aliança para

o Progresso). Tot nu toe zijn de resultaten niet erg bemoedigend. De kleinere landen voldoen niet aan de voorwaarden om een efficiënt industrialisatieproces op gang te brengen. Slechts de twee groten, Brazilië en Mexico, slagen erin een breed opgezet industrialisatieprogramma te verwezenlijken, dankzij de grote internationale ondernemingen. De aanwezigheid van deze ondernemingen schept echter nieuwe problemen. En de reeds gerealiseerde programma's zijn niet in staat de grote massa landarbeiders deel te laten hebben in het ontwikkelingsproces. Naast een sector die steeds rijker wordt, blijven de massa's als paupers vegeteren aan de marge of worden zij nog armer.

e. In de greep van de koude oorlog

Eind XIXe eeuw bracht de Spaans-Amerikaanse oorlog de ambities van de U.S.A. aan het licht: een tendens om Latijns Amerika te bevoogden. De eilanden kwamen onder Noord-Amerikaanse invloed. De aanleg van het Panamakanaal bood een welkome gelegenheid een basis te stichten, die sedertdien zal dienen als het vertrekpunt van waaruit de U.S.A. de orde op het continent bewaren. Met Fr. Roosevelt werd de pan-Amerikaanse politiek vervangen door de politiek van de goede nabuurschap. Maar na de Tweede Wereldoorlog begon de koude oorlog en Latijns Amerika ging deel uitmaken van de achterhoede van de 'vrije' wereld. De Organisatie van Amerikaanse Staten (OEA) werd het orgaan waarmee de U.S.A. de naties van Latijns Amerika mee gingen betrekken in de koude oorlog. De Noord-Amerikaanse politiek beschouwde zich verantwoordelijk voor de handhaving van de orde op het continent. De ontwikkeling van Cuba naar het socialisme kwam als een verrassing die het sein gaf voor een verscherpte waakzaamheid. In werkelijkheid bezaten de Latijns Amerikanen slechts een beperkte politieke onafhankelijkheid, rechtevenredig met hun geografische afstand van het Noord-Amerikaanse machtscentrum. Centraal Amerika en de Caribische eilanden bezaten geen enkele onafhankelijkheid. De Zuidelijke staten waren iets meer bevoorrecht. Het gevolg van deze politieke afhankelijkheid was, dat deze landen weinig mogelijkheden bezaten om nieuwe politieke experimenten te ondernemen. Alle regeringen ontvingen steun van de U.S.A. inzoverre zij zelf de orde wisten te handhaven. Zodoende werden door de U.S.A. de meest achterlijke dictaturen van het continent in het zadel

gehouden, zoals die van Trujillo in de Dominicaanse Republiek, die van Batista op Cuba, van Duvalier op Haïti, van Jimenez in Venezuela, van Somoza in Nicaragua, en die van Stroessner in Paraguay, enz. Aan de andere kant toonden de U.S.A. weinig interesse in de economische ontwikkeling van het continent, dat voor hun kapitaal minder mogelijkheden bood dan Europa.

f. de ontwikkeling van de onderontwikkeling

Het was dus vooral na 1945 dat de Latijns Amerikaanse naties terecht kwamen in een proces van onderontwikkeling. Dit was het moment waarop de kloof tussen hen en de belangrijkste naties uit het geïndustrialiseerde deel van de wereld begon te groeien. De Latijns Amerikaanse landen raakten duidelijk in een marginale positie en in een staat van onderontwikkeling, die steeds groter werd in hun verhouding met de westerse wereld.

De onderontwikkeling van de periferie, d.w.z. de landen van de derde wereld, hield gelijke tred met het dynamisme van de economische machtscentra in het Noorden. Na de Tweede Wereldoorlog begonnen deze hun snel expansieproces. De nieuwe industriële beschaving ging een onweerstaanbare aantrekkingskracht uitoefenen. De voornaamste factor voor deze overheersing was er immers een van culturele aard. Het was juist de cultuur en de "way of life" van die machtscentra die een fascinerende aantrekkingskracht begonnen uit te oefenen. De afhankelijke staten ondergingen deze aantrekkingskracht van deze dominerende beschaving zonder over de middelen te beschikken om ze zelf te kunnen verwezenlijken. Zij werd dus voor hen een uiterst gevaarlijke factor en een bron van een vervreemding die veel dieper ingreep dan de vroegere vormen daarvan. Gevolgen die voortkwamen uit deze aantrekkingskracht van de kant van de cultuur van de grote economische en politieke metropolen waren o.a.:

1) *de bevolkingsexplosie*

Zij is het resultaat van de toepassing van de moderne geneeskunde in gebieden die de mentaliteit noch de materiële middelen hebben om aan bewuste geboortebeperking te doen. Het is vanzelfsprekend heel wat eenvoudiger kinderlevens te redden dan hun toekomstige voedselvoorziening veilig te stellen. De medische wetenschap van de ontwikkelde landen

drukt de traditioneel hoge kindersterfte, maar verschaft geen werkgelegenheid en geen voedsel voor deze kinderen, die veroordeeld zijn tot een miserabel leven.

2) *de interne migratie*

De migratie van de landbouwbevolking naar de steden is het resultaat van de aantrekkingskracht van de stedelijke cultuur. De verspreiding van de communicatiemiddelen, radio, televisie, wegen, vrachtdiensten, heeft een demonstratie-effect op de bewoners in het achterland: zij zien het verschil tussen de leefwijze van de stad en die van het binnenland. Het gevolg van deze propaganda is het leeglopen van de binnenlanden en de run op steden. Vandaar de monstrueuse agglomeraties die zich vormden gedurende de laatste twintig jaren: groot-São Paulo (8 milj.), groot-Rio de Janeiro (7 milj.), Buenos Aires (7 milj.), Mexico (8 milj.), Santiago (3 milj.), Lima, Bógota, Caracas (meer dan 2 milj.), en een twintigtal steden met ongeveer één miljoen inwoners, alle verwikkeld in een versneld groeiproces. Deze steden verschaffen echter niet de voorwaarden voor voldoende werk aan de massa's die er het paradijs hopen te vinden. Het zijn immers geen steden, ontstaan als gevolg van de industrialisatie, zoals in Europa. Zij danken hun ontstaan aan het demonstratie-effect van de stedelijke leefcultuur typisch voor een industriële samenleving, die echter de meerderheid van deze gemigreerde inheemsen nooit tot de hunne kunnen maken: zij zullen nauwelijks uitkomen boven het peil van de „subcultuur van de armoede", zo treffend beschreven door Oscar Lewis.

3) *het demonstratie-effect*

De middel- en hogere klassen aspireren naar de beschaving van de verre metropool. Ook hier veroorzaken de massamedia en communicatiemiddelen een vervreemdingseffect. De hoogste klassen eisen het leefpatroon van de moderne metropolitaanse centra. De middelklassen trekken zich op aan de "way of life" van de Amerikaanse middle-class. Vandaar een zeer sterke pressie om de industrialisatie en de sterk gestimuleerde ontwikkelingsinspanning te richten op de vervulling van deze wensen. Men wil, dat de verhoogde productie de vervulling van de wens om te leven volgens Noord-Amerikaanse standaarden mogelijk maakt. Het gevolg hiervan is, dat de industrialisatie is gericht op de behoefte om de Amerikaanse "way

of life" te imiteren. Het is een industrialisatie ten bate van de rijken, want het is een illusie te menen dat die levensstandaard voor allen een mogelijkheid kan worden. De armen hebben geen koopkracht en krijgen die steeds minder. De druk van de middel- en hogere klassen is immers onweerstaanbaar. Om te kunnen blijven aansluiten bij de snelle ontwikkeling van de westerse leefwijze zoeken zij naar verhoging van hun inkomen. Dit gebeurt ten koste van de armen. De huidige ontwikkelingstrend van Latijns Amerika is erop gericht om de rijken te brengen op het levensniveau van de ontwikkelde volken en laat de armen in hun misère zitten. Er ontwikkelt zich een, wat de Mexicaanse socioloog Pablo Casanova genoemd heeft intern-kolonialisme: binnen de natie zelf herhaalt zich het proces dat zich voordoet in de huidige wereld, namelijk de scheiding tussen de metropolen, die alle activiteit van het hen omringende gebied in zich concentreren, en de marginale gebieden aan de periferie die leven in functie van de welvaart van de eerste. Om een industrieel systeem te kunnen creëren dat hun de mogelijkheid biedt om op zijn Amerikaans te leven, beschikken de middel- en hogere klassen bovendien niet over een daarvoor geëigende wetenschappelijke en technische apparatuur. Zij kunnen ook niet ongelimiteerd doorgaan met importeren wegens het ontbreken van vervangende exportproducten (met uitzondering van enkele landen, zoals Venezuela en misschien ook Equador na 1972 middels zijn export van aardolie). Zij zullen daarom de buitenlandse techniek moeten importeren en doen daarvoor een beroep op de grote Noord-Amerikaanse en Europese ondernemingen. Deze gaan ter plaatse de goederen produceren waaraan de middel- en hogere klassen behoefte hebben, terwijl de grote massa geen enkel profijt heeft van deze nieuwe industrieën. Zonder twijfel heeft deze politiek om de industrialisatie grotendeels of in z'n geheel toe te vertrouwen aan buitenlandse ondernemingen, als gevolg de vergroting van de culturele, politieke en economische afhankelijkheid ten opzichte van de mondiale machtscentra.

Dit proces leidt tot de vorming van de van de natie vervreemde, ontwortelde eliten, volkomen geïsoleerd van de volksmassa's, waarvan zij de toestand niet kennen en over wier toekomst zij zich niet bekommeren. Deze situatie weerspiegelt zich duidelijk in het bestaande onderwijssysteem, dat ontworpen is als een voorbereiding op de Noord-Amerikaanse en Europese universiteiten. De Latijns Amerikaanse universiteiten bezitten geen eigen

vitaliteit, zijn geen cultuurcentra, maar slechts voorbereidende scholen. De echte universitaire studies doet men in het buitenland. De plaatselijke universiteit fungeert slechts als springplank en selectiecursus voor de echte universiteit: de buitenlandse, waar elke goede student zijn studie voltooit. Het gevolg hiervan is de intellectuele oriëntatie op het buitenland. Er ontwikkelt zich geen creatieve wetenschappelijke activiteit in eigen land. Vanzelfsprekend bevordert de aanwezigheid van de grote buitenlandse onderneming dit proces. Afgestudeerd komen de elitestudenten terug met een nog sterker behoefte aan een buitenlands levenspatroon en met een volslagen gebrek aan kennis omtrent hun eigen volk. Hun ambitie richt zich op het stichten in eigen milieu van een stukje buitenland, een imitatie van het westerse paradijs, waarvan zij de zeer geïnteresseerde verdedigers en propagandisten worden. Zij komen alleen maar de onevenwichtige ontwikkeling van hun land vergroten.

De hogere klassen emigreren op deze wijze mentaal naar het buitenland en leven in functie van buitenlandse modellen. In groeiende mate overigens leidt deze mentale emigratie tot fysische emigratie. De betrokken groepen plaatsen een groot deel van het kapitaal in het buitenland: in Zwitserland, de U.S.A. of andere landen. Latijns Amerika exporteert kapitaal naar de rijke landen, en deze export overtreft dat wat men ontvangt in de vorm van ontwikkelingshulp of investeringen. Het is onjuist om te spreken van ontwikkelingshulp voor de onderontwikkelden, want in werkelijkheid zijn het de laatsten die een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van de meestontwikkelden.

De kapitaalexport is onbeperkt, maar er heeft ook nog een emigratie van intellect plaats. De meest bekwame technici, wetenschappers en specialisten emigreren naar de U.S.A. en Europa en versnellen de ontwikkeling van de rijken. Ook hier geldt, dat de specialisten die emigreren uit Latijns Amerika het aantal dat binnenkomt op titel van ontwikkelingshulp overtreft.

Op het moment dat de elite merkt, dat een nieuwe regering van plan is de ontwikkeling te democratiseren of te nationaliseren en hun de mogelijkheid gaat ontnemen om te leven volgens het buitenlands model, begint hun emigratie en masse: in Cuba emigreerde de grote meerderheid van de middelklasse en de hoogste klasse in haar geheel, tot nu toe meer dan 600.000 personen; in Chili en Bolivia vertrokken duizenden naar het buitenland. In werkelijkheid leefden zij mentaal al in de U.S.A. Hun kapitaal en fortuin stonden daar al. Hun toekomst ligt daar.

De grote buitenlandse metropolen hebben dus een polarisatie-effect dat in de middel- en hogere klasse een vervreemdingsverschijnsel veroorzaakt (herodianisme volgens Toynbee), en bij de armen een marginalisatie-effect tot gevolg heeft. Men vraagt zich af of Latijns Amerika, zoals de derde wereld in zijn geheel, niet gedoemd is de 'slums' te creëren voor de wereld van morgen, als een krans gelegen rondom enkele woongebieden, als evenzovele 'Disneylandias', zorgvuldig geïsoleerd van de rest als kunstmatige paradijsjes gescheiden van de misère van de massa's.

Hoe dan ook, het is een vergissing te denken, dat het hier gaat om een probleem waarvoor al een oplossing voorhanden is. Integendeel, het is een nieuw probleem dat een fundamentele vraag oproept aan het adres van het dominerende Westen van nu: heeft het Westen het recht om te groeien zoals het nu doet? heeft het het recht om aan de wereld het model van een geprivilegieerde status en leefwijze te demonstreren, om een droomwereld voor te spiegelen aan de volken, om bij hen deze verkrampte onevenwichtigheid te creëren? heeft het het recht een ontwikkeling te realiseren die zo diepgaand de mensheid in verwarring brengt? heeft het Westen het recht om onverschillig te blijven ten aanzien van het 'metropoliseringseffect' dat het veroorzaakt? Tenslotte ligt de bron van het kwaad nog altijd waar het immer gelegen heeft: in het Westen. De mystificatie van de 'ontwikkelingshulp' die in de zestiger jaren werd rondgebazuind in Europa, heeft slechts gediend om de verantwoordelijkheden van de rijke naties te omsluieren en om hen het alibi van een goed geweten te verschaffen. Het uur heeft geslagen om de waanidee van de hulp te ontmaskeren. Als er al sprake kon zijn van hulp, dan is het alleen geweest van hulp van de rijken voor zichzelf, van ontwikkeling voor zichzelf, van een superfeest van de caritas volgens de beste traditie van de bourgeoisie.

II. RELIGIEUZE VERVREEMDING

a. De koloniale periode

De evangelisatie vond plaats in het voetspoor van de „conquista". De paus had de zending om de overwonnen volken te bekeren toevertrouwd aan de koningen van Portugal en Spanje. Het patronaatssysteem maakte hen

tot de enige verantwoordelijken voor de kerk in de veroverde gebieden. Slechts lang daarna kon de congregatie De Propaganda Fide haar invloed uitbreiden in Latijns Amerika, en dan nog slechts in de grote leegten van Amazonië temidden van de povere resten van de oorspronkelijke Indianenstammen. In de rest van het continent zijn de priesters en missionarissen functionarissen van de koning. Dit statuut is van beslissende betekenis geworden voor het karakter van de missionering.
Om te beginnen werd het christelijk geloof door de inheemse bevolking en de slaven niet vrijwillig aanvaard, maar aan hen opgelegd. De gevolgen hiervan zijn nog zichtbaar tot op de dag van vandaag. Want de nakomelingen van de Indianen en de Afrikaanse slaven gaan ofwel door met het onderhouden van hun voorvaderlijke riten uit gehechtheid aan de traditie, die hen nog het gevoel van eigen identiteit geeft, ofwel praktiseren een syncretisme waarin de christelijke dogma's en riten een interpretatie hebben ondergaan in overeenstemming met de oude mythologieën. De missionarissen van hun kant zijn nooit in staat geweest oppositie te maken tegen de politiek van de koningen. Daar stootten zij in hun kritische taak als verdedigers van de moraal en profeten op een onoverwinnelijke barrière.
Aan de andere kant stond de geprivilegieerde positie van de kerk bij de monarchie ervoor garant, dat haar een zekere vrijheid werd gelaten ten overstaan van de plaatselijke machthebbers en de Crioolse bevolking. De religieuzen waren niet afhankelijk van de blanke kolonisten, maar van de koning. Zij konden pressie uitoefenen aan het hof tegen de politiek van de plaatselijke functionarissen en vooral tegen de lokale machthebbers. Feitelijk zijn zij erin geslaagd met succes de strijd te voeren voor het behoud van enkele basisrechten van de Indianen. Zij waren de verdedigers van de armen tegenover de misbruiken van de kolonisatoren. De kerk werd de enige institutie die het klaarspeelde om zich te vereenzelvigen met het volk. Tot op heden is het prestige van de clerus in de meest achtergebleven gebieden groot. Zij vormt de enige hoop en de enig mogelijke steun voor de inheemse bevolking, ofschoon soms een gefrustreerde hoop. In werkelijkheid wisten de missionarissen een ruraal volkskatholicisme te ontwikkelen dat kleur gaf aan het leven van de arme landbouwbevolking en aan dat van de kleine steden. Het was de kerk die een beschaving opbouwde, de beschaving van de koloniale barok, waarvan de resten nog zichtbaar

zijn in de kerken en kloosters uit de koloniale tijd. Het waren met name de Jezuïeten die zich zeer onafhankelijk toonden, hun prestige aan het hof wisten uit te buiten en hun onafhankelijkheid behielden tegenover de koloniale overmacht, met name in de republiek van de reducties die zij in stand hielden gedurende 150 jaren.

b. De eerste helft van de XIXe eeuw

Deze periode was er een van groot verval voor de kerk, die haar steunpunten en de veerkracht van haar politiek verloor. De kerk kon niet meer rekenen op de macht van de monarchie. Zij verloor een groot deel van haar bezittingen die haar onafhankelijkheid konden garanderen. Zij verloor haar gezicht op het ogenblik dat de nationale onafhankelijkheid werd bevochten en viel in de handen van de nieuwe dominerende klasse, zodat zij de betrekkelijke autonomie die zij voorheen nog bezat verloor. Zij werd een aanhangsel van de groep der grootgrondbezitters. Een feit is, dat gedurende de onafhankelijkheidsstrijd een deel van de lagere clerus deelnam aan de volksbeweging, zoals de bekende Hidalgo en Morelos, helden van de Mexicaanse onafhankelijkheid. Maar zij deden dat in de naam van het volk of de liberale ideeën, en het waren nu juist het volk en de liberale ideeën die als verliezers tevoorschijn kwamen uit de onafhankelijkheidsoorlogen. De overwinnaar was het grootgrondbezit.
De kerk bevond zich overigens reeds sedert het einde van de XVIIIe eeuw in een benarde positie als gevolg van de nieuwe politiek van de monarchen. De opheffing van de Jezuïetenorde was een gevoelige slag. Hoe dan ook, de onafhankelijkheid luidde het grote verval van de kerk in, gevangene als ze werd van de machtigen, niet in staat hen te weerstaan, en onmachtig om de inheemse bevolking of de slaven bescherming te geven. Het was het uur van de kerk van de stilte.

c. Liberalisme en ultramontanisme

Midden XIXe eeuw begint het liberalisme de ideologie van de hogere maatschappelijke klassen te worden. De kerk vreest haar laatste privileges te verliezen, verzet zich als bondgenote van de 'terratenientes' tegen de liberale revoluties. De liberale beweging wordt fel anti-kerkelijk, zo niet overal met de heftigheid van de 'reformas' in Mexico en Guatemala, dan toch altijd op een zeer efficiënte manier, zoals in Brazilië waar de wet die

het religieuze noviciaat verbiedt (1854) ervoor zorgde, dat binnen 35 jaar de religieuze orden volledig leegliepen, terwijl bovendien het immigratieverbod voor religieuzen gehandhaafd bleef.
Het liberalisme tracht de kerk voorgoed te verlammen door haar terug te dringen naar de sacristie. Echter moet worden opgemerkt, dat het Latijns Amerikaanse liberalisme gereserveerd bleef voor de hogere maatschappelijke klassen. Geen mens dacht eraan de liberale gedachte gemeengoed van het volk te maken. De grootgrondbezitters zouden dit nooit hebben toegestaan. In het binnenland werden daarom van de clerici verwacht de arme analfabeten te laten voortleven in een voor hun heren zeer dienstig 'bijgeloof'. Nu nog verkeert de kerk in een positie van absolute onderwerping aan de belangen van de grootgrondbezitters en van een compromitterend stilzwijgen. Er zijn streken waar de grondeigenaren bij voorkeur een beroep doen op buitenlandse priesters om reden van eigen veiligheid: de armen verstaan hun taal niet en zodoende bestaat er geen gevaar om via hen besmet te worden met gevaarlijke ideeën.
De kerk slaagde er maar zeer slecht in zich te verdedigen tegen de dubbele pressie van de conservatieven en liberalen. Rome moest tussenbeide komen op het einde van de eeuw. Het Romeinse geneesmiddel was het ultramontanisme. Dit ontwikkelde zich in Latijns Amerika met een vertraging van enige decennia, aansluitend op de formuleringen die opgang deden in het Europa van de tweede helft van de XIXe eeuw en de eerste helft van de twintigste. Het verschil lag hierin, dat in Europa het ultramontanisme ontstond vanuit de plaatselijke situatie en in Latijns Amerika als gevolg van import en immigratie van buitenlandse hulpkrachten. De Latijns Amerikaanse kerk schudde door de interventie van Rome op haar grondvesten. In zekere zin slaagde het ultramontanisme er nimmer in zich volledig te integreren in de plaatselijke gemeenschap en drong met name zeker niet door tot in de landelijke milieus van het binnenland.
De ultramontaanse beweging vond zijn bevestiging in het plenair concilie van Latijns Amerika in 1899. De voornaamste stuwkracht bij de realisering van de decreten waren de mannelijke en vrouwelijke religieuzen, die in groten getale Latijns Amerika binnenkwamen op verzoek van Rome. Zij vormden de penetratiekanalen voor het ultramontaanse katholicisme. Het ultramontaans programma was eigenlijk zeer eenvoudig. Om de aanval van het liberalisme te kunnen beantwoorden, moest de kerk zich in

zichzelf opsluiten, de deuren sluiten om elk gevaarlijk contact en mogelijke modernistische infiltratie af te weren, passief reageren en onbeweeglijk blijven, wachten tot de stroom is geluwd en God zijn volk zal komen bevrijden: de katholieken blijven naar de hemel staren om de tekenen die het einde van hun beproeving zullen aankondigen, de tekenen van Lourdes en Fatima.
De kerk moet zich dus inwendig bevestigen om zich nog beter te consolideren en zich aanpassen bij het streng uniformistisch model van de roomse kerk. Trouw blijven, meer dan ooit, aan het tridentijnse model, terugkeren tot dat model, de lokale verschillen elimineren en zijn kracht van eenheid zoeken in de onwankelbare trouw aan de drie instrumenten van de Romeinse curie: de latijnse cultuur, de neo-scholastiek en de codificatie van het Romeinse kanonieke recht. Dit zijn de drie barrières die de katholieken immuun moeten maken voor het liberale besmettingsgevaar. Positief bekeken gaat het er om de troepen te bevestigen in hun trouw, of zelfs nieuwe aanwinsten te maken dankzij een net van instituties op het terrein van onderwijs, gezondheidszorg en sociaal werk. Op de dag dat elke katholiek zal zijn ingepast in deze instituties zou het gevaar voor liberale besmetting geweken zijn.
In werkelijkheid heeft zich het proces van ultramontanisering niet volledig kunnen ontplooien. Het heeft nooit zijn stempel kunnen drukken op de brede volksmassa's. De katholieke instituties functioneerden slechts ten dienste van de middel- en hogere klasse. Zij vergrootten slechts de kloof tussen de twee verschillende economische en culturele werelden, een feit waarvan de gevolgen nog tot op heden zichtbaar zijn.

d. Pius XII en de koude oorlog

Na de Tweede Wereldoorlog en in het perspectief van de koude oorlog groeide in Rome de vrees, dat Latijns Amerika in handen zou kunnen vallen van die meest extreme vorm van liberalisme: het communisme. Rome slaagde erin die vrees over te brengen op de Latijns Amerikaanse kerken zowel als op de Europese en Noord-Amerikaanse kerken. De voorgestelde remedie was de traditioneel bekende: een nieuwe golf van buitenlandse priesters en religieuzen om de discipline te versterken. Men lanceerde het slogan van het priestertekort en de mythe dat de kerk van Latijns Amerika juist daardoor in gevaar was. Het gevolg hiervan waren

de plannen voor een grootscheepse emigratie van priesters. Deze kwamen voorzien van financiële hulpmiddelen om de werken in stand te houden die de nieuw aangekomenen noodzakelijk achtten om het continent tegen het communisme te verdedigen.
Opnieuw had deze nieuwe buitenlandse immigratie een verdere ontnationalisering van de kerk, de import van een onjuiste probleemstelling, en de overheersing van de lokale kerken door buitenlanders tot resultaat. Er werden werken ondernomen die niet meer zonder buitenlandse hulp konden worden voortgezet. Er werd een kerk van bedelaars geboren, gedoemd tot een reeds structureel geworden bedelaarschap. Op het ogenblik is het merendeel van het episcopaat vervreemd door deze bedelaarsmentaliteit. Aan de andere kant veroorzaakte de aanwezigheid van buitenlandse priesters met hun van de Europese metropool geïmiteerde werken en instituties, een demonstratie- en propaganda-effect ten gunste van deze laatste en droeg er sterk toe bij, dat de katholieke elite ging emigreren.
De politiek van Pius XII had nog een diepergaande vervreemdingseffect tot gevolg van de zijde van de kerken die de hoop koesterden om de geïmporteerde modellen te kunnen nabootsen zonder er zich rekenschap van te geven, dat dit onmogelijk is en dat dit streven hun eigen naties ontwricht en een toestand schept van oriëntatie op het buitenland en tegelijk van een totale verscheurdheid in eigen land. Deze laatste stroom van klakkeloos ondernomen import, domweg gestimuleerd onder de druk van de koude oorlog, accentueerde nog verder de problemen en droeg in niet geringe mate bij aan het huidige verschijnsel van de splitsing van het Latijns Amerikaanse katholicisme in drie onderscheiden religies, drie geloofstypen, onderling meer gescheiden dan de verschillende participanten van de Oecumenische Raad van Kerken.

e. De kerkexplosie

Op het ogenblik bestaan er drie soorten van katholicisme (en ook van protestantisme) in Latijns Amerika: het volkskatholicisme (en de Pinksterbeweging), het moderne burgerlijke katholicisme (en de gevestigde protestantse kerken), het revolutionair katholicisme (en soortgelijke protestantse kerken). Tussen hen onderling bestaan nog minder contacten dan tussen christenen en Boeddhisten, behalve dan een restje van formele onderwerping aan een hiërarchie van een steeds groter wordende zuiver formele betekenis en zonder werkelijke macht.

1) *Het volkskatholicisme en de volksreligies*

Het volkskatholicisme is een bijna middeleeuws verschijnsel: heiligen, wonderen, zegeningen, processies, sacramentaliën voor de gezondheid, sentimentele devoties, beelden, familiecultus, bedevaarten, wijding van plaatsen, feesten en personen. Deze soort godsdienst beantwoordt aan de behoefte van een gesloten en gestagneerde samenleving.
De priesters en de dominerende religie begonnen deze vorm van godsdienst te vervolgen in naam van de burgerlijke criteria van hun uit Europa geïmporteerde bourgeois-godsdienst. Vooral de buitenlandse missionarissen bonden de strijd aan tegen de heiligen, de dogma's en de riten van deze volksgodsdienst. Deze vervolging slaagde er natuurlijk niet in om de bevolking uit het binnenland te transformeren in burgers. Het enig merkbare effect was, dat de missionarissen sommige elitegroepen achter zich kregen, hen van het volk scheidden, en van hen een van het volk vervreemde elite wisten te maken en het volk af te snijden van hun natuurlijke leiders en zo nog meer geïsoleerd te maken dan vroeger.
De volksgodsdienst kwam in nog groter isolement terecht en kreeg een soms nog klandestiener karakter; om zich te verdedigen tegen de vervolging van de priesters werd het onbeweeglijk en stagneerde het in een zuivere vorm van traditie. Het verloor haar socialisatie-instituties: de broederschappen, derde ordes en religieuze verenigingen. Dit alles werd verwoest zonder aan de massa's alternatieve en meer efficiënte socialisatiemiddelen te verschaffen. Het enige resultaat was een nog groter verval en nog verdere isolering van de massa's. De volksgodsdienst werd nog bijgeloviger dan hij ooit geweest was. Ook hier was de cultuur van de rijken de oorzaak van de sub-cultuur van de armen.
Voor de massa's werd de conciliaire vernieuwing het signaal voor een nog groter verval, want de godsdienst van Vaticanum II vertegenwoordigt de belangen en zorgen van de Europese middelklasse. Voor de grote massa's betekent dit, dat de kerk zich vereenzelvigde met de burgerij. Van alle vernieuwingen zijn er maar weinig die het volk interesseren. Voor de grote massa was het meest duidelijke effect van het concilie het schrappen van veel populaire heiligen van de kalender. De burgers gaven niet alleen niets aan de armen, maar ontnamen hen ook nog het weinige wat ze bezaten.
De protestantse penetratie van het eind van de vorige eeuw had overigens

dezelfde gevolgen. Op geen enkele wijze slaagde zij erin de godsdienst van de massa's te veranderen. Zij trok slechts enkele elitegroepen van hen weg om deze een burgerlijk type van religie te geven en liet de massa aan haar miserabel lot over, zonder pijn erin berustend dat zij in hun 'bijgeloof' bleven steken.
Het is veelbetekenend, dat de massa's die naar de stad emigreren de katholieke kerk verlaten en hun toevlucht zoeken bij de meer volkse kerken, die beter aansluiten bij de mentaliteit van de traditionele boodschap, die zij als de hunne beschouwen. Zij voelen instinctief, dat vooral in de steden de nieuwe katholieke kerkvorm er een is voor de middelklasse. De importkerk is een klassekerk. Zij is slechts universeel vanwege de pretentie van de burgerij, dat zij de universaliteit vertegenwoordigt. De godsdiensttypen die momenteel een stormachtige ontwikkeling doormaken in dezelfde mate van intensiteit waarin de uittocht naar de steden plaatsvindt, zijn de volkskerken van de Pinksterbeweging, de Afrikaanse animistische cultusgroepen afkomstig van de slaven, het spiritisme en de populaire katholieke splintergroepjes (de „Igreja Catholica Brasileira"). De uitroeiing van het volkskatholicisme heeft niet tot gevolg gehad de assimilatie van de massa's aan het Europese model, maar hun vlucht naar de volkskerken van meer primitief gehalte en van archaïsch karakter.

2) *Het gesecularisseerd burgerlijk neo-katholicisme*

De sociale milieus van de hogere en middelklasse zijn erg gevoelig voor de godsdienstvormen afkomstig uit het buitenland. Zij ondergaan de crisis van de secularisatie zoals in Europa en Noord-Amerika en waarschijnlijk met nog meer intensiteit. De priesters raakten in een crisis naarmate zij dichter bij de Europese cultuur stonden. Maar weinig priesters uit het binnenland verlieten het ambt, maar wel bijna allen die in Europa studeerden of werkten in studentenmilieus, de meerderheid van de theologen en zij die hoge functies vervulden in de kerkelijke bureaucratie. Zij tonen zich erg gevoelig ten opzichte van het celibaatsprobleem en beleven op radicale wijze het probleem van de identiteit van de priester in de wereld van vandaag. Deze crisis komt niet voort uit de nationale geschiedenis, maar is een gevolg van de problemenimport uit de grote cultuurmetropolen.
Op dezelfde wijze maakt de nieuwe burgerij een vertrouwenscrisis door ten

aanzien van de institutionele kerk. Zij heeft geen notie van de volksgodsdienst of schaamt er zich over, zelfs al nemen zij er hun toevlucht naar in noodgevallen. Zij heeft geen enkel contact met de volksmassa's.
De bewegingen die er nog in slagen de interesse van de burgerij op te wekken, komen uit het buitenland; succes hebben bijvoorbeeld „Opus Dei" en de „Cursillos de Cristiandad". Het hoofdaccent bij deze bewegingen ligt op een exclusieve aandacht voor de problemen van de burgerklasse. De religie die zij voorstaan is een privé-religie voor het innerlijk leven, voor het huwelijks- of familieleven, een quietistische godsdienst van geestelijke vertroosting en houvast temidden van de spanningen van het burgerlijk leven: een religie die het individu helpt zijn rol te vervullen in de burgerlijke gemeenschap. Op geen enkele wijze raakt dit type godsdienst aan de sociale problemen en de basiswaarden van het leven en de samenleving. Het is een religie binnen de begrenzing van een gesecularisseerde samenleving, zonder meer aanvaard. Hierin is de burgerkerk een trouwe kopie van de Europese en Noord-Amerikaanse kerken. De cultuur, de boeken, de spiritualiteit, de riten, de bijeenkomsten, alles komt van elders. Deze religie helpt deze klassen in hun toestand van emigré's te volharden, ver verwijderd van de verlaten massa's zonder leiders. In deze omstandigheden helpt de kerk alleen maar de burgerij bij hun poging tot behoud van de gevestigde orde. Deze rol van de kerk is van groot belang als men bedenkt, dat bijna alle katholieke instellingen in dienst staan van de middel- en hogere klasse.
Voor wat betreft de gevestigde protestantse kerken is het zo, dat hun identificatie met het leefpatroon van de middelklasse een gegeven is dat samenhangt met hun Noord-Amerikaanse origine. Het onderscheid tussen de klassieke kerken en het 'pentecostalisme' correspondeert met het onderscheid binnen de katholieke klassenkerk.

3) *De revolutionairen*

Er is nog een derde groep die een kleine minderheid vormt: het is de groep die een uitweg zoekt voor de kerk via een actieve deelname aan de sociale en culturele revolutie. Zij is gevoelig voor de gevestigde wanorde. Deze minderheidsgroepen bestaan uit priesters, enkele bisschoppen, intellectuelen en kleine elitegroepen uit de hogere en middelklasse. Zij zijn van mening, dat de kerk moet uitgaan van de reële situatie. Zij baseren zich op de

constitutie *Gaudium et Spes*. De kerk zoals zij die zien, moet bestaan in functie van de wereld en zich ten dienste stellen van die wereld; de stem worden van de wereld der armen. In de actuele situatie van Latijns Amerika betekent dit: niet ten dienste staan van een ontwikkeling die alleen maar werkt ten gunste van de rijken en die de ont-nationalisering van de elite en de proletarisering van de massa's in de hand werkt. Ten dienste staan van de wereld betekent het verkondigen, voorbereiden en bevorderen van een radicale koersverandering in de richting van de ontwikkeling. De kerk moet een interpretatie geven aan de basisbehoeften van de armen die veroordeeld zijn tot zwijgen.

De eerste taak van de christenen is de hervorming van de kerk zelf, niet in disciplinaire zin, maar in de richting van een sociale solidariteit. Als gevolg van de ontwikkelingen in het verleden en van nu functioneren de kerkelijke instellingen ten dienste van de geprivilegieerden, die zij met hun macht steunen. De kerk moet haar karakter van klassekerk prijsgeven en zich inzetten voor de verlaten massa's. Zij zal zo een wezenlijke factor kunnen worden in het proces van socio-culturele verandering van het continent.

Op het socio-politieke vlak deed zij een eerste poging daartoe, geïnspireerd door de sociale leer van de kerk uit de tijd van Pius XII, in de vorm van de zgn. „derde weg": het was de periode van de christen-democraten, die haar bloeitijd kende tussen de jaren 1955 en 1965. De beweging van christen-democraten is uiteengevallen en zal nooit meer een „derde weg" kunnen zijn. Steeds meer raken de christenen ervan overtuigd, dat zij moeten samenwerken met alle bewegingen die de oplossing zoeken in een werkelijke verandering van de huidige koers. Zij willen een samenwerking met het regime van Chili, Peru, het Bolivia van Torres, en met de revolutionaire oppositie in andere landen.

Het probleem van deze revolutionaire elite is, dat zij overwegend uit intellectuelen bestaat en dat de massa van hen gescheiden is door een culturele barrière. Elke sociale revolutie moet gesteund worden door het volk om te kunnen slagen, maar wat wij hier constateren, is dat het volk zelf niet in de omstandigheden verkeert om zijn situatie op de juiste wijze te interpreteren en de draagwijdte van de noodzakelijke verandering te begrijpen. Hoe kan dan het contact met de massa's tot stand komen? Het probleem wordt nog ingewikkelder door het feit dat de revolutionaire

intelligentsia zelf haar inspiratie ontleent aan geïmporteerde ideologieën. Het gebrek aan aansluiting met de volksmentaliteit komt juist van dit verschil in cultureel niveau. De christen-revolutionairen zullen daarom moeten zien los te komen van hun oorspronkelijke theoretische vorming om tot een echte ontmoeting te komen met het volk, vertrekkend vanuit het archaïsch niveau waarin het zich bevindt.

Tenslotte staan wij voor het probleem van de aan het buitenland ontleende technieken. Het is een illusie te menen dat men alle technische know-how van het Westen kan uitschakelen. Integendeel, alleen de toepassing van deze technieken zal de onderontwikkelde volken in staat kunnen stellen om hun eigen modellen te ontwikkelen. De buitenlandse techniek is tegelijkertijd een subtiel en uiterst groot gevaar èn een onvermijdelijke noodzaak.

Hoe zal men de overgang van een archaïsche religiositeit naar een religiositeit van sociale verantwoordelijkheid kunnen realiseren? Daar ligt de uitdaging voor de christenen van vandaag bij de uitwerking van nieuwe methoden.

Op het terrein van de godsdienst zowel als dat van de globale samenleving ligt de oplossing in het zoeken naar een eigen evenwicht met als vertrekpunt de eigen situatie en de eigen instellingen. Dit veronderstelt, dat de christenen zich voldoende kunnen losmaken van de geïmporteerde modellen, het prestige van het Westen aan stukken slaan en voldoende nederigheid en volharding bezitten om opnieuw aan de evangelisering van de armen te beginnen.

Op dit ogenblik zal het de belangrijkste taak van de kerk zijn: zich los te maken van de parochies en de conventen, de colleges, hospitalen en scholen te verlaten en af te zien van de sociale werken die vooral aan de initiatiefnemers ten dienste staan, en de armen en eenvoudigen de blijde boodschap te gaan verkondigen, vertrekkend vanuit de archaïsche godsdienstigheid die hun erfenis uitmaakt. Alles opnieuw beginnen: dat is de weg die nu gekozen moet worden. De kerk die echt werkt is verborgen in de stilte van de bewegingen van de basisgemeenschappen. Zij zal opnieuw verschijnen over twintig jaar. Op dit ogenblik wordt zij geboren in de schaduw en in het geheim.

vert. J. M. van Engelen

R. G. J. W. VAN ROSSUM

Uit de samenleving, in de samenleving: ontwikkeling van de Katholieke Kerk in Latijns Amerika

1. De lagere geestelijkheid heeft meestal heel anders op de onafhankelijkheid gereageerd dan de hogere clerus. De gewone priester nam vaak een sleutelpositie in tussen de „verlichte" creoolse burgerij en de massa van het volk.
En ook waar hij zich niet bezighield met het opstellen van manifesten en het adviseren van juntas, was de parochiepriester krachtens iberische koloniale traditie een publieke figuur, die een belangrijk aantal civiele taken vervulde.
Bij de zeer langzame herstructurering van de latijnsamerikaanse wereld, op basis van 20 staten en nauw verbonden met Engeland in het koloniale pact, moest er vooral gemikt worden op een boedelscheiding tussen kerk en staat. Bij die scheiding die soms schoksgewijs, maar meestal geruisloos geschiedde, koos een aanmerkelijk deel van de clerus voor de civiele functie en verdween uit hetgeen wij zielzorg zouden noemen.
In diezelfde jaren zijn de opleidingshuizen vaak gesloten geweest en waren de regulieren voorwerp van beperkende bepalingen. Zo vielen, terwijl het achterland reeds midden in de 18e eeuw zielzorgelijk een niemandsland was geworden, in de 19e eeuw ook in de steden en stadjes aanzienlijke gaten. Geleidelijk knoopte het Vaticaan relaties aan met de jonge staten; moeilijker was het om met voorbijgaan van de regeringen in direct contact te treden met de kerken. Rome liep zich hierbij ook met eigen theorieën over kerk en staat voor de voeten.
In die situatie verschenen er weer europese priesters in de latijnsamerikaanse kerken. Sommigen kwamen als pastoor mee met de tweede immigratiegolf, vooral bestaande uit Spanjaarden, Italianen, Zuidduitsers, Polen. Anderen, begonnen als missieprocuratoren voor de missies in Oceanië, verstevigden hun amerikaanse uitvalsbasis.
Hoog overleg is gepleegd over het weer opnemen van de indianenmissies waarvoor in de vijftiger jaren nieuwe missionarissen worden aangetrokken. Dan komen er, vooral tegen het einde van de 19e eeuw, verscheidene reguliere orden hun voormalige provincies restaureren. Niet zo toevallig was de komst van franse congregaties, gespecialiseerd in vorming van de clerus. Hetzelfde gold voor alweer hoofdzakelijk franse onderwijscongregaties, die als tegenhanger moeten gaan functioneren van de „engelse" school, door liberalen binnengehaald om Latijns Amerika te voorzien van een „moderner" soort christendom.
Uiteraard bleef Latijns Amerika een voor de hand liggend afzetgebied voor het spaanse priesteroverschot.
De ver reikende invloed van de franse seminarie- en onderwijsmensen blijkt pas goed in de 20e eeuw. Zij legden relaties met het contrarevolutionaire deel van het franse katholicisme, en blokkeerden de opkomst van een liberaalkatholicisme à la de Lamenais, waar de vrijzinnige creoolse elite regelrecht op leek af te stevenen.

2. In Rome is heel wat afgezucht vóór het eerste plenair latijnsamerikaans concilie daar in 1898 bijeenkwam. Lang niet alle latijnsamerikaanse kerken waren gediend van deze coördinatiepogingen. Ze gingen niet alleen in tegen allerlei „nationale" bezwaren, maar ook tegen een sterk gallicaanse kerkelijke traditie.
Op zich stelde dit concilie niet veel voor: men dacht met een aantal juridische beschikkingen de scheuren in de „nieuwe christenheid" te hechten, en ging totaal voorbij aan het nieuwe dat de 19e eeuw Latijns Amerika bracht. De handen waren nu vrij voor een versterking van de kerkelijke institutie, gediend met een decentralisatie van de kerkelijke bestuursgebieden en een betere opleiding van de priesters.
De zielzorg werd naar europees voorbeeld geclericaliseerd. Het feit van de scheiding tussen kerk en staat in een aantal landen werd geaccepteerd. Men kan zeggen, dat hiermee een begin werd gemaakt met de ontwikkeling van een aantal structurele scheidslijnen tussen kerk en samenleving. De kerk neemt vaak contrecoeur afscheid van de door de grondwet gewaarborgde posities, van de politieke formaties die haar daarbij verdedigden, en trekt zich terug op zichzelf en gaat van zichzelf uit de samenleving benaderen met apostolische programma's.
Duidelijk zet dit proces zich rond 1930 door in Mexico, Chili, Brazilië, Guatemala en gedeeltelijk ook in Argentinië en Peru.

Terwijl de kerken vroeger steunden op een aantal exclusieve voorrechten en op de politieke formaties – die deze rekenden bij de handhaving van de status quo en het weren van vreemde, vooral noordamerikaanse invloeden – gaan de kerken nu steunen op eigen programma's en op de hechting van leken daaraan. In plaats van de aloude diffuse overgang tussen kerkelijke en civiele dienst en een volkomen opgaan in de samenleving, gaat de kerk nu haar contactpunten met de samenleving controleren. Hoe? Door een zich terugtrekken van de institutionele kerk uit de georganiseerde politiek, door het ontwerpen van een a-politieke vorm van apostolaat, door de opbouw van een lekenapostolaat met als tweeledig doel: de bescherming van de leek tegen seculariserende krachten, en hun mobilisatie in functionele missionaire bewegingen.
Tussen 1900 en 1950 voltrekt zich dit proces, maar niet gelijktijdig in alle kerken. Het beginpunt ligt bij de erkenning, dat de aloude coalities met politieke partijen verdeeldheid gaan brengen onder de gelovigen, en twijfels over het geestelijk gezag van de kerkelijke leiding. Je kunt ook zeggen, daar waar de nieuw opkomende middengroepen belangrijker worden dan de oude coalities. Feitelijk dus, daar waar men een verzwakking van de kerkelijke positie voorziet en een afval van de massa.
Deze erkenning schept de voorwaarden voor het ontstaan van een nieuwe pastoraal, met de hoofdlijnen die wij reeds aanduidden: het parallellisme van gespecialiseerde confessionele organisaties, van katholieke programma's, op elk belangrijk institutioneel niveau, katholieke scholen, katholieke caritas, katholieke mutualiteiten, katholieke kiesverenigingen; en daarbij de uitbouw van het lekenapostolaat in militante, missionaire kaders, gericht op godsdienstige doeleinden: de kerstening van de arbeiders, van de boeren enz. Deze pastoraal kent een scherp *verbod* op *politieke engagementen* van deze katholieke organisaties. Elk contactpunt met de samenleving wordt ingepakt in een haag van katholieke beginselen. In ruil dus voor tal van wazige, ongecontroleerde relatiepatronen met de samenleving krijgen wij nu uitdrukkelijk zielzorgelijke rollen; nadruk op consolidatie van het instituut en op godsdienstige activiteiten.
Meestal komen die latijnsamerikaanse kerken waarin de aangeduide ontwikkeling zich aankondigde, op gelijke hoogte met de west- en zuideuropese kerken, met name in hun scherp omlijnd confessionalisme, hun duidelijke „kerkelijke wereld", hun identificatie van sociale en religieuze

kwesties. Daardoor ontstaat er bij de vooruitziende kerkelijke leiders een enorme behoefte aan europese vormen van parochie-opbouw en vooral aan uitvoerders daarvan.
Op deze nieuwe basis ontdekt men een ontstellend priestertekort. Naast Spanje en Italië gaan ook de westeuropese kerken veel priesters leveren. Daarin hebben Nederland en Duitsland zich uitdrukkelijk tot voetvolk beperkt, waar Frankrijk en België ook strategen gaan leveren vooral op het gebied van gespecialiseerde organen van de Katholieke Aktie.
Ik heb nochtans niet de indruk, dat de europese hulp richtinggevend is geweest; ze sloot aan bij eigen initiatief. Wel heeft ze de realisering van deze kerkelijke ontwikkeling in landen als Chili en Brazilië voor een aanmerkelijk deel versneld. Dit hangt m.i. samen met een volkomen afwezigheid van enige coördinatie, met een enorme spreiding, met het meestentijds lokale karakter van deze hulp.
Ik zie de eerste Celam-bijeenkomst te Rio de Janeiro in 1955 als hét sluitstuk van deze kerkelijke ontwikkeling vanaf de jaren dertig in kopplanden als Chili, Brazilië en Argentinië. Dit laatste land zal dan afhaken omdat de kerkelijke hiërarchie zich gaat identificeren met het criollosegment.
In Rio is men vrij zeker van zijn zaak: men kent het bestek, ontbreekt nog de uitvoerder. In afwachting van eigen volk wordt een versterkt beroep gedaan op de europese en nu ook de noordamerikaanse kerken. Vandaar de „call for forty thousand", Latijns Amerika moet gered worden voor Christus. De latijnsamerikaanse wereld wordt bezien door de bril van de kerkelijke noden en daarmee kunnen vriend en vijand worden onderscheiden: het noordamerikaans materialisme, het gemis aan kerkgebondenheid, het tekort aan caritas.

3. Deze eindfase van de kerken berustte op een interpretatie van de latijnsamerikaanse wereld, die deze absoluut niet raakte. De grote braziliaanse kardinaal Leme: Latijns Amerika is een essentieel katholiek werelddeel. Haar katholicisme is echter niet actief, niet invloedrijk. Vanwaar deze contradictie? Waarom wordt Latijns Amerika geleid door liberalen en straks door communisten? Dat is te wijten aan onwetendheid, aan notoire onwetendheid op godsdienstig terrein. Remedie? Het op grote schaal doen kennen van het katholieke systeem.

Een dergelijke analyse houdt een zeer grote alienatie in, raakt het ontstaan van de typisch latijnsamerikaanse toestanden niet, kiest noch voor de Indiaan, noch voor de Europeaan of Afrikaan.
Het nieuwe katholicisme dat in de dertiger jaren doorbreekt, leefde met het franse katholicisme, met Peguy, Claudel, Gilson, Mauriac, en vooral met Maritain, niet echter met de eigen grote latijnsamerikaanse sociale essayisten, niet met de cinema nova, die de problemen van de latijnsamerikaanse mens beschreven. Het katholieke systeem voelde zich thuis bij het corporativisme, je ziet het aan de katholieke vernieuwingsbeweging in Brazilië die zich vormde rond Jackson de Figueiredo en Alceu Amoroso Lima in het Centro Dom Vital.
Zij ontkwamen niet aan fascistische concepties. Pas in 1954 valt ze bij de dood van Getulio Vargas en de begrafenis van de Estado Novo uiteen in de zogenaamde orthodoxe richting van Gustavo Corção en de richting van Amoroso Lima, bij wie zich ook Dom Helder aansloot.
Ondanks allerlei speurwerk in onze toenmalige missiepers heb ik geen aanwijzingen gevonden dat de gemiddelde buitenlandse assistent tegen deze alienatie en haar extreme uitlopers gewapend was. Noch dat hij onderkend heeft dat vele politici en zakenlieden vanaf deze jaren het katholicisme niet verdedigden en gingen aanhangen vanwege de evangelische waarden in haar vervat, maar vanwege de machtstructuren die het representeerde. Hij zou daarvoor in de eerste plaats kritisch hebben moeten staan tegenover de ontwikkelingen binnen het eigen europese katholicisme. Onze kritiekloze houding, duidelijk in onze sacralisatie van het westerse kerksysteem en onze identificatie van europese godsdienst en christelijk geloof, impliceerde onbewust een koloniale houding. Later zou de koude-oorlog psychose ons verhinderen, onze eventuele affiniteiten met fascistoide ideeën tot in hun wortel bloot te leggen.

4. Na Rio 1955 beginnen verschijnselen op te duiken welke een fundamentele verandering aankondigen in het relatiepatroon kerk-samenleving. Het typische is dat dit juist gebeurt in die kerken die in hun ghetto-fase een zekere distantie hadden kunnen opbouwen van de politieke machthebbers, zodat men kritisch positie kon kiezen. Ik ben daarom geneigd deze ghetto-fase te zien als een noodzakelijke fase binnen het ontwikkelingsproces van de latijnsamerikaanse kerken. Dit houdt in, dat ik tevens

een positief oordeel heb over de buitenlandse assistentie, welke deze kerkincubatie mede mogelijk maakte.
Men hoeft daarom de ogen niet te sluiten voor de afgronden waarin ze gekeken heeft en soms getuimeld is.
Die andere verschijnselen zijn echter niet de meest duidelijke. Wij kunnen ons laten misleiden door de enorme uitbreiding van de hulp van buiten. Tussen de eerste en tweede Celam-bijeenkomst (Medellin 1968) ontstaan de grote kerkelijke hulpverleningsorganisaties. Ze bevorderen een sterke uitbreiding van het aantal „werken". De latijnsamerikaanse missionaris-pastoor wordt nu evenals zijn afrikaanse en aziatische collega veel meer manager. Zijn image wordt ook beter. Ik heb de indruk, dat vele reguliere groeperingen hun uitzendingsbeleid herzagen; daarin werden aan Azië de beste krachten toegespeeld, vervolgens werd Afrika bedacht, en Latijns Amerika kon iedereen gebruiken. De duitse fondsen gaan ook zorg dragen voor een betere toerusting van de kerkelijke administratie: de bisschoppelijke curies krijgen wat allure, de seminaries wat meer standing. Belangrijker dan dit kwantitatieve aspect van de hulp (met overigens voor Latijns Amerika veel nieuwigheden) zijn de kwalitatieve verbeteringen in de hulp.
Ik denk aan het kaderwerk van de JOC, aan het pionierswerk van Lebret en zijn „Economie en Humanisme", aan FERES-America Latina, aan een aantal franse (Cardonel) en belgische theologen (Comblin, Hoffmans), aan veel mensen van de Mission de France (Loew), aan een Misereor-initiatief als DESAL. Zij brengen ons dichter bij wat Vallier noemde „de terugkeer van de kerk in de samenleving". Ik zou bijna de noordamerikanen vergeten, die in en rond het CIDOC van Cuernavaca zonder meer de show stalen. Gezegend zij Cushing, die voor deze boemerang de financiële grondslagen legde. Die terugkeer wordt gemarkeerd door de kerk die aan ontwikkeling gaat doen in een veelvoud van programma's. Hoe? Ik zou dat willen toelichten aan de hand van de visie in latijnsamerikaanse kerken op revolutie.
Tot aan de cubaanse revolutie werd in katholieke kringen het gegeven revolutie gekoppeld aan sowjetcommunisme. Dat klopte met de richtlijnen van de Pius-pausen. Revolutie was hetzelfde als „communistisch gevaar", het impliceerde „vervolging van de kerk", „ondergang van de christelijke beschaving door de totale aantasting van alle morele en men-

selijke waarden". Bij de oprichting van de CELAM stelde Pius XII dit nadrukkelijk zo.
Het feit Cuba ging dit perspectief wijzigen. De katholieken stonden aanvankelijk sympathiek tegenover deze nationale en democratische revolutie. Het woord revolutie kreeg het aureool van de triomf van sympathieke rebellen. Als Castro echter zijn revolutie marxistisch-leninistisch bekent, de convergentie van latijnsamerikaanse revolutie en de communistische wereldrevolutie, haken de katholieken af. Ze beginnen de cubaanse revolutie negatief te beoordelen. Velen echter blijven de feiten erkennen welke tot de cubaanse revolutie hebben geleid en gaan zich opmaken voor de niet-communistische weg van de revolutie. Het taboe is van een woord gevallen, de katholieken worden ijverige gebruikers. Maar in feite werd er naar het oordeel van António Perez Garcia, „Reflexiones pacificas sobre la Revolución", in het theologische tijdschrift Vispera (4, 13-21) tweeslachtig mee omgesprongen.
We zien dat in het fameuze nr. 115 van het chileense, sterk theologisch georiënteerde tijdschrift Mensaje, „Revolution in America Latina", dat in 1962 een schok-effect teweeg bracht in katholieke milieus over geheel Latijns Amerika. Het tweeslachtige zit hierin, dat men enerzijds vertrok vanuit de constatering van de feiten, alle voorwaarden aangaf van wat men een revolutionaire situatie noemt (de meerderheid eist verandering, en wel een diepgaande, snelle en allesomvattende structuurverandering; als geweld onafwendbaar is zal die meerderheid er niet voor terugschrikken), en anderzijds gelooft Mensaje, dat geweld niet noodzakelijk is, als men dat en dat gaat doen. De redactie weet, dat de marxistische organisaties profiteren van het prestige dat sinds Cuba inherent is aan het woord revolutie om de gevestigde posities te bedreigen, en neemt dit woord om opportunistische gronden in zijn arsenaal op. Het is daarom voor Mensaje geen enkel probleem om een steeds donkerder schilderij te maken van de chileense of latijnsamerikaanse werkelijkheid. Eenmaal de remedies verschaft, verandert men van register: via hervormingen is het doel te bereiken. Hector Borrat, Richard Shaull, Perez Garcia, Comblin stellen dan ook: Mensaje presenteert een hervormingsconceptie, opgesierd met het woord revolutie. Impliciet steekt dit mechanisme in alle Mensaje-artikelen uit die jaren. Roger Vekemans waarmee Misereor nauw verbonden was, stelt het expliciet. De exegese van Mensaje, leidend blad onder de

katholieken in die jaren, is vooral interessant om hetgeen er niet gezegd wordt: in nr. 115 vinden wij niets over het imperialisme, niets over Cuba, niets vooral over politieke constellatie welke zulke ingrijpende hervormingen moet doorvoeren. Nr. 123, „Reformas revolucionarias en America Latina", maakt ten tijde van de overwinning van de chileense christendemocratie de cirkel rond: revolutie wordt vervangen door revolutionaire hervormingen.
Toch leidt de christendemocratie aan de macht tot een nieuwe perceptie van de feiten: de afgang van de Alliance for Progress, de keiharde opstelling van de Amerikanen inzake de koperkwestie maken tal van chileense katholieken bewust van het bestaan van het imperialisme. De politieke obstakels die de christendemocraten ontmoeten bij de uitwerking van hun hervormingsprogram dwingt tot een nadere bezinning op het politieke gegeven. Juist op dit punt splitst zich de K.A. en scheidt zich de MAPU af: zij gelooft in het primaat van de politiek. Frei c.s. blijven prioriteit geven aan de economische sanering.
Mensaje ontwikkelt verder. In nr. 173 (Allende is nog niet gekozen) werkt Gonzalo Arroyo niet meer op opportunistische, maar op realistische gronden de revolutietheorie verder uit. Feitelijk wordt de zogenaamde derde weg tussen kapitalisme en collectivisme opgegeven.
Het is opvallend, dat Brazilië een gelijke ontwikkeling kent. Opvallend omdat de context verschillend is: Brasil kent de caesuur van de militaire coup in 1964, maar kent niet de twee naties in de ene staat, de clericale en de anticlericale zoals in Chili. In Brazilië is er altijd iets van osmose gebleven tussen de christelijke visie op de feiten, en de officiële visie van mensen die daarbij zich niet beroepen op de katholieke kerk: er was dus communicatie laten we zeggen tussen mensen die zich beriepen op de sociale encyclieken, en de officiële ideologie van ontwikkeling en nationalisme, met als kernpunt: het ontwikkelingsinitiatief ligt bij de „nationale burgerij". Men geloofde nog in de toekomst daarvan. De katholieken kropen dus niet in eigen standjes en namen deel aan het werk van het ISEB; het allesbeheersend thema werd gebracht als „basishervormingen". De bisschoppen haken bij dit woord aan in hun brieven en de eerste pastoraalplannen staan er vol van. De bisschoppen dragen het hunne bij aan de instelling van de SUDENE en zien zich zelfs een gigantisch, officieel alfabetisatie-program toebedeeld. De kleine christendemocratie

is echter niet in staat zich op te werpen voor een „revolutie in vrijheid". Ook in Brazilië doet Cuba het zijne. Het woord basisverandering wordt verwisseld met revolutie: het is een goed woord om de urgentie van hervormingen te benadrukken en het communistisch gevaar ligt op de loer. Men wil daarom hetzelfde resultaat als Cuba, maar tegen een lagere prijs. Ineens staan wij dan in de jaren 1962-1964 voor de meest oorspronkelijke poging onder latijnsamerikaanse christenen om een christelijk revolutiebegrip uit te werken. Het geschiedde binnen kringen van de JUC, de MEB en vond in de Ação Popular zijn meest karakteristieke uitwerking. De theologen Cardonel (fransman), Henrique de Lima Vaz (een diepgraver in Hegel en Teilhard) en de dominicaan Josafá hadden er grote invloed op. Het resultaat betrof een praktisch a priori uitgewerkte revolutie vanuit wijsgerig-theologische ideeën en systemen: de revolutie moest oprijzen uit de bewustwording van het volk. Daartoe moest er authentiek volksonderwijs komen, dat zou leiden tot het ontwaken van het gevoel „een verantwoordelijk volk" te zijn. Dat zou de transformatie van de samenleving onstuitbaar maken. U kunt hierbij denken aan Paulo Freire, aan Paulo de Tarso, aan Candido Mendes Almeida, aan een catechismus die „leven is strijden" ging heten.
De hiërarchie verstootte de Ação Popular, en ik ken veel nederlandse missionarissen die er heel bitter over deden. Puur marxistische infiltratie. Maar een marxist zou zeggen: de subjectieve voorwaarden waren totaal geïsoleerd van de objectieve. Aangezien de militairen reeds in 1964 hun april-beweging ontketenden, ervoeren de christenrevolutionairen wat de combinatie van internationale verhoudingen met het braziliaanse politieke gegeven voor harde realiteit is.
Sinds Chili, Brazilië, sinds Camilo Torres is echter het thema revolutie onontwijkbaar voor elke latijnsamerikaanse katholiek. Dat bleek, toen de bisschoppen in 1968 in Medellin bijeenkwamen. Iedereen verwachtte van hen, dat ze zich met het vraagstuk van de revolutie zouden bezighouden. Paus Paulus deed het enkel vanuit de gezichtshoek van het geweld. Op grond van wat hij noemde „een evangelische argumentatie" wees hij deze revolutie af. De bisschoppen onderschreven een Medellin, waarvan het overheersend thema niet meer dat van de ontwikkeling is, maar dat van de bevrijding. Hieraan correspondeert het revolutiethema veel natuurlijker. Het feit van het imperialisme wordt duidelijk gesteld. Gepleit wordt

voor latijnsamerikaanse integratie. Men werkt een typologie uit van houdingen (conservatieven, ontwikkelaars, revolutionairen), waarbij de revolutionair duidelijk de faveur heeft.
Het lijdt geen twijfel, dat het revolutieconcept ambigue is, dat het zwemt in een ontwikkelingstekst. De documenten lijden vooral hieronder dat het probleem van de politieke macht niet op expliciete wijze gesteld is.

5. Na Medellin, dat duidelijk nog een compromis is tussen tal van stromingen, zitten de latijnsamerikaanse kerken pas goed in de nesten. De teksten brengen geen eenheid in de gelederen, de waarachtigheid van de kerk staat op het spel bij haar trouwste leden. Telkens duikt de vraag op: hoelang kan de kerkelijke leiding nog doorgaan met het produceren van documenten welke zoveel mogelijk mensen tevreden proberen te stellen? Nu het veld van de algemene beginselen is verlaten en het katholieke systeem in het vuur van de concrete werkelijkheid wordt gebracht, zit niet alleen de latijnsamerikaanse kerk met die vraag.
Wie zich de oorsprong van de katholieke vernieuwing herinnert, het uitdrukkelijk verwerpen van direct politiek engagement, kan bevroeden wat er omgaat juist bij die bisschoppen, die in die organisaties zijn gevormd of voor hun opbouw alles gegeven hebben: dit zijn uitdrukkelijk niet de middeleeuwers in het episcopaat, wel een man als de huidige kardinaal van Rio, Eugénio de Araújo Sales, een man welbekend aan ordesoversten en europese hulpfondsen door zijn grootse werk in Natal en Bahia.

6. De katholieke avantgarde (jonge kerk-Chili; priester voor de derde wereld-Argentinië; Golcanda-Columbië; Clasc-mensen, etc.) kwam hierdoor op een ander aspect van de revolutie: de verbondenheid van de kerk zelf met de behoudende krachten.
Zo stelt ze de kerk zelf im Frage, niet het fantoom dat nog in vele europese hersens rondspookt, de grondbezitters kerk, neen, de kerk die zich na veel talmen op ontwikkeling heeft gestort.
De kerk die allianties blijkt te kunnen aangaan zowel met de bestaande feodale laag als met de neokapitalistische laag, welke zich in bepaalde geïndustrialiseerde en ge-urbaniseerde regio's over de oude laag heenschuift. Het zijn deze open en stille betrekkingen die momenteel het doelwit vormen van de katholieke avantgarde.

Enkele voorbeelden van allianties die zij onderkennen met de semifeodale samenleving: - het niet trekken van sociale consequenties uit het evangelie, verbaal misschien wel, maar wat doet de kerk als men haar protesten naast zich neerlegt? - het misbruik maken van de toewijding van duizenden kloosterlingen en leken, die in scholen en ziekenhuizen zich feitelijk bezighouden met bevoorrechte groeperingen; - het eeuwenlang verwaarlozen van negers en indianen; - het onthouden van eigen vormen van kerkelijk ambt en geloven aan ruraal latijnsamerika.
In de grond staan wij hier voor een gemis aan onderscheid tussen christendom en europese godsdienst. Dit vermengen van evangelie en zijn concrete sociologische realisaties in Europa is neo-koloniaal. Nog steeds contesteert de kerk de godsdiensten van negers, indianen en cabokels, niet in naam van het evangelie, maar in naam van onze europese godsdienst, en wij pogen zo een systeem te vervangen door een systeem. Contestatie noch dialoog, wel syncretisme, waarin de tegenstrijdigheden niet worden opgeheven noch een diepere synthese bereikt.
De avantgarde ziet hoe dat ideologisch neokolonialisme vandaag de dag nog wordt versterkt in het grote gemak waarmee de kerk zich verbindt met neokapitalistische lagen. Refereert ze in haar ontwikkelingsprogramma's aan de nood en de verwachtingen van haar eigen volk, als ze zich reorganiseert, als ze zich herdenkt aan de hand van allerlei modellen en denksferen, die haar worden opgedrongen door noordamerikaanse kerken, amechtig zich aanpassend aan de weeën van een produktie- en consumptiemaatschappij? Door europese kerken die alsmaar hun ghetto niet kunnen verlaten?
Ik wil niet zeggen, dat deze avantgarde altijd en trefzeker en genuanceerd is in haar kritiek en haar eigen methoden. De aanvallen bijvoorbeeld op die europese theologen, die van Humanae Vitae een halszaak hebben gemaakt, of van de democratisering van de kerk schieten nogal eens hun doel voorbij. Wél dat ze uitermate alert zijn voor een stuk kerkelijke onnozelheid, dat omwille van tijdelijk gewin ontzettend veel voor lief neemt. Cfr. Hugo Assman, La función legitimadora de la religión para la dictadura brasileira, in Perspectivas de Dialogo 5 (1969) 171-181.
„Te midden van een serie ideologische reactionaire werken ontmoet het staatssecretariaat voor onderwijs in Brazilië geen enkel bezwaar om daarbij ook de fameuse hollandse catechismus in te sluiten in de bibliografie voor de Educación civica y moral."

In het openleggen van deze allianties wil deze gedunde katholieke avantgarde de zogenaamde a-politieke opstelling van de kerkelijke leiding doorbreken en de zogenaamde „derde weg" loslaten. Ze doen dat in hun pogingen om van de grond af gemeenschappen op te bouwen welke hun christelijk geloof in dienst willen stellen van de politieke en culturele bevrijding. Van priester en leek vraagt dit een totale omscholing: ze moeten zich via een moeizaam proces geaccepteerd zien te krijgen, onderkennen dan het vervreemdend karakter van ook de nieuwste catechese en de praatkerk die mikt op „verlichte" gelovigen. In dit proces komt het moment dat heel de buitenlandse hulpverlening te licht bevonden wordt: veronderstelt teveel, maakt participatie van de gewone man moeilijk, introduceert zaken die overmorgen pas mogelijk zijn.
De kerkelijke leiding is zeer beducht voor deze „bevrijders": het kernpunt daarbij lijkt mij de vrees voor een politieke opstelling voor een kerk die met veel schande en pijn zich teruggetrokken had uit het partijpolitieke bedrijf. Moeizaam verworven geaccepteerdheid bij regeringsautoriteiten en ontwikkelingsinstanties dreigen zo van binnenuit te worden afgebroken.
Op het eerste gezicht lijkt deze avantgarde vrij xenophoon en een exclusieve zaak van de latijnamerikanen zelf: men hakt op Caritas en Misereor, doet vrij negatief over de simpele buitenlandse missionaris. Toch is de invloed van individuele buitenlanders op en in deze avantgarde niet te verwaarlozen: wij denken maar aan het provocerend werk van Ivan Illich, aan een aantal franse geestelijken in het braziliaanse kerkelijke hoogtij tussen 1960 en 1964, aan het werk van de belg Comblin in Recife. Vooral in Chili onderschrijft een brede groep buitenlandse missionarissen het program van de avantgarde, als men dat al niet zelf mee heeft opgesteld.

7. Het zwaartepunt van de buitenlandse assistentie richt zich echter onmiskenbaar op de brede middenkerk, met haar pastorale en sociale activiteiten, gericht op zoveel mogelijk mensen.
Het is de kerk die vanuit de ghetto-fase opnieuw met sociale dienstverlening de maatschappij induikt. Van het ghetto-tij is blijven hangen de concrete angst voor partijpolitiek, de zorg om een geestelijke kerk in te richten, die steunt op de gelovige trouw van de mensen, van zoveel mogelijk mensen.

Bij die geestelijke kerk hoort nu ook onmiskenbaar het contact krijgen met waarden, gedragingen en motiveringen welke verandering en modernisering in de samenleving stimuleren. Iedereen weet wat de kerk met haar enorm institutioneel bereik voor positieve invloed kan uitoefenen. Op het vlak van de organisatie en professionalisering van deze dienstverlening is de afgelopen tien jaar een grote vooruitgang geboekt. Hier ligt echter een cruciaal punt: blijft de kerk, zeker in de latijnsamerikaanse verhoudingen, te lang hangen in de fase van eigen georganiseerde dienstverlening, dan roept ze ofwel politieke conflicten op, ofwel ze ontpopt zich als een bewaarster van een nieuw soort confessionele programma's, met alle compromissen vandien. Politieke conflicten waar de aloude clericaal-anticlericale erfenis wordt opgeroepen, confessionele programma's waar de verleiding van de „derde weg" door velen van rechts wordt aangegrepen om werkelijke veranderingen te ontlopen.
Ik zou hier niet dogmatisch over willen doen: de buitenlandse assistentie heeft onmiskenbaar de kerk mee-gemobiliseerd naar de samenlevingsproblematiek toe. Gezien de ongelijke ontwikkeling van de latijnsamerikaanse landen, en intern in die landen zelf, blijft een dergelijke mobilisatie nog steeds nodig.
Maar er zijn verdere ontwikkelingen. Het is bijzonder verheugend, dat de Misereor bezig is in Brazilië met een onderzoek naar het effect van zijn projecten. Ik hoop, dat men een dergelijk onderzoek ook in Chili gaat doen, met name naar de preciese rol van Roger Vekemans en zijn DESAL.
De opkomst in de middenkerk van verschijnselen die de voorkeur geven aan een pastoraal-congregationeel kerktype boven het hiërarchische type zijn in dit opzicht zeer belangrijk.

8. In de latijnsamerikanistiek is duidelijk een wat genuanceerder belangstelling gekomen voor de rol van de kerken in de hervorming van de latijnsamerikaanse samenlevingen: deze is immers niet weinig geholpen met kerkhervorming.
Men kan een duidelijk verband leggen tussen het soort relatiepatronen van de kerk met de samenleving, en de mogelijkheden tot verandering in de samenleving. Op theoretisch niveau zijn de kerken duidelijk bezig met de sociale relevantie van de kerk, maar op institutioneel niveau zijn

de analyses nog bijzonder schaars. De kerken kunnen van alles willen, maar daar komt niets van als het relatiepatroon met de samenleving niet verandert.
Het is niet moeilijk om dan bij de kerkhervorming (met zijn maatschappelijke consequenties) een aantal prioriteiten vast te stellen, die ook door de buitenlandse assistentie onderkend moeten worden:
– scheiding van kerk en staat: waar legale privileges en afspraken indicatoren zijn van de monopolie-fase, en waar de monopolie-fase roept om kerkelijke politieke bemoeienis, welke op haar beurt traditionele vormen van politieke conflicten oproept, is het duidelijk, dat in alle ontwikkelingsprogramma's scheiding van kerk en staat prioriteit verdient. Hoe vlugger van de kerk wordt geëist haar eigen weg te gaan, hoe groter de mogelijkheden voor basisveranderingen in andere sectoren van de samenleving; bijvoorbeeld Argentinië en Columbia.
– sterke bewaking van de rol van de kerk in de ontwikkelingsprogramma's: hierbij zal men vooral aandacht moeten besteden aan de langetermijn gevolgen van de inwikkeling van de kerk in eigen assistentieprogramma's.
– werkelijke participatie van de leken in het kerkelijk beleid: de uitgesproken wil van de kerk in de laatste vijftig jaar leken op te roepen tot apostolische verantwoordelijkheid is niet vergezeld gegaan van een gelijke overdracht van beslissingsbevoegdheid. Verantwoordelijkheid zonder macht.
– ontwikkeling van kleinere congregationele units: comunidades de base, waarin het aloude clericalisme verdwijnt en deszelfs kortzichtigheden.
– meer ruimte voor religieuze emoties: de kanalisatiezucht van de kerk laat tal van religieuze charisma's onbenut.
De katholieke avantgarde zal deze prioriteiten te licht vinden. Dat is naar mijn gevoel ook haar taak. Maar het is ook haar levensbelang dat er relatie blijft tussen avantgarde-groepen en middenkerk.
9. Komen de latijnsamerikaanse kerken verder via de ervaringen van de chileense kerk? Via Mexico, Bolivia, Guatemala bereikte het latijnsamerikaanse revolutionaire proces Cuba. In 1961 bekende Castro zijn revolutie daar als én latijnsamerikaans én als marxistisch. Boven schreven wij reeds hoe de cubaanse katholieken toen afhaakten. Leslie Dewart, „Cuba: church and crisis" beschreef hoe de kerk daar niet uit de verwar-

ring kon komen van enerzijds een groeiende zorg voor de noden van de mensen en anderzijds de onvoldoende kritische vooronderstellingen van een routine-anticommunisme. Komt de chileense kerk daar wel uit? De vernieuwing van de kerk is er dieper en breder geweest dan waar ook in Latijns Amerika. De chileense kerk werd binnen Latijns Amerika de kampioen van het sociaalkatholicisme.
Deze kerk is vandaag aan de dag onderhevig aan tal van interne spanningen zodat sommigen (Pablo Fontaine, La Iglesia chilena en los ultimos 20 años, Mensaje 1971, no. 202-203, 422-431) spreken van een regelrechte crisis. Spanningen noch crisis dateren echter vanaf het moment dat Allende zijn regeringsprogramma kon gaan aanpakken. Op de synode van Santiago (1968) ontlaadden ze zich voor het eerst en ze maakten een einde aan een periode van optimisme en verwachting. Joannes XXIII, kardinaal Silva, bisschop Larrain, president Frei Montalva, de aalmoezeniers van een serie K.A.-organen waren namen die een kerk en een katholicisme symboliseerden die in zekere zin zichzelf overschatten (wíj zullen het doen), zeer integere mensen, zeker van zichzelf, voldoende bij de tijd om de taak der eigen hervorming ter hand te nemen. De coup op de Universidad Catolica van Santiago (universiteit ten dienste van het volk), de bezetting van de kathedraal van Santiago (de kerk is bezorgder voor de gebouwen dan voor de mensen), de synode van Santiago (breken met de houding van de allemansvriend) confronteerden de katholieken met vormen van polarisatie en „geweld" waarop ze absoluut niet waren voorbereid. Ze prikten onbarmhartig door het katholieke systeem heen dat de grootste tegenstellingen bijeenhoudt onder de mantel van „ons gezamenlijke geloof". Als incidenten gaven ze vorm en publiciteit aan katholiek links dat met name via MAPU een belangrijke rol ging spelen in de verkiezingscampagne van 1970.
Een voor Chili nieuw verschijnsel, dat van de christenmarxist of christensocialist deed zijn intrede en wekt tot op heden felle discussies onder de katholieken. In die verkiezingscampagne vinden wij voor het eerst in de chileense geschiedenis belijdende katholieken achter alle candidaten. Dat gaf een nieuwe dimensie aan de onmiskenbare presentie van de katholieke kerk in de nationale politiek. De kerkelijke hiërarchie liet zich niet overhalen in te gaan tegen een candidaat die zich voor de uitwerking van zijn programma duidelijk verbond aan het marxisme. Dat deed ze ook niet in

de tussenfase voor Allende de beide kamers gepasseerd was. Verklaringen als van de bisschop van Puerto Montt („de democratische geest van allen en de categorische verklaring van de candidaat die de meerderheid behaalde om de democratische instellingen niet aan te tasten laten met zekerheid voorspellen dat het congres de verkiezing van dr. Allende zal ratificeren") of van de provinciaal der jezuieten („voor ons moet het feit dat die groep de meerderheid behaalde die bij de verkiezingen beloofde te werken voor het volk en voor de armen een reden zijn tot diepe vreugde") kan men althans zo niet uitleggen. Ook de eerste marxistische president had zijn Te Deum in de kathedraal en zijn ontvangst bij de kardinaal van Santiago.
Sindsdien zijn nu anderhalf jaar verlopen. In die tijd deden zich een aantal gebeurtenissen voor die van betekenis kunnen zijn voor een oordeel over de relatie van de katholieke kerk met hetgeen er nu in Chili gaande is. Naar mijn gevoel moet men daarbij de nadruk leggen op twee zaken; a) de katholieke kerk is en blijft een factor in de huidige chileense politiek, maar belijdende katholieken vinden we verdeeld over nagenoeg alle politieke fracties; b) de huidige kerkelijke leiding is zijn kerkvernieuwing en zijn kerkelijke sociale dienst begonnen juist door het lostrekken van de kerkelijke instellingen uit de politiek. De apostolaire formules die zij ontwierp en de organisaties waarmee ze werkten droegen als kenmerk een a-politieke opstelling.
Het rechtse katholicisme dat het bij Frei al helemaal niet zag, verzet zich uiteraard met hand en tand tegen de coalitie van Allende. Buiten een paar overlevenden uit de voortijd heeft het nochtans geen toegang tot de centrale beleidsinstanties van de katholieke kerk *in* Chili. Het blijft natuurlijk wel een zware belasting voor de wendbaarheid van deze instanties. De christendemocraten (toch wel de spitspunt van het sociaalkatholicisme) hebben de traditionele procedure bij de presidentsverkiezingen niet geblokkeerd met hun stemmenovermacht. Ze begonnen de oppositie buitengewoon onthand en ambivalent, stemden het eerste jaar niet alles automatisch af en gingen zich opwerpen als hoedster van de democratische instellingen en van het vrije onderwijs. De eerste gelegenheidscoalitie met rechts bij de plaatselijke verkiezingen van Valparaiso bracht echter niet enkel electoraal succes, maar ook een verder wegvallen van progressieve elementen. De polarisatie eigen aan het type regeren van

dr. Allende zal zeker sinds Frei de overhand kreeg op Tomic de christendemocraten verder naar de rechtse hoek drijven. Naar mijn gevoel zal dat de positie van de kerkelijke leiding vergemakkelijken. De chileense christendemocraten hebben nooit die relaties met de kerkelijke leiding gehad die de europese zusterpartijen eens koesterden of knelden. Maar er ligt natuurlijk een brok affiniteit en er zijn veel personele unies. Politieke identificatie met welke partij dan ook ligt buiten de ideeënwereld van dit episcopaat. Deze ideeënwereld (kerk uit partijpolitiek) past echter uiteraard wel in de burgerlijke opvattingen omtrent het democratisch systeem, waarvan Frei een eminent voorbeeld is geweest. Past ze op den duur ook in de veel *totaler* benadering van dr. Allende en zijn marxistische vrienden? En is de doelstelling van het linkse experiment niet meer hoogkerkelijke loyaliteit waard?

In april 1971 ondertekenden 80 priesters, grotendeels werkzaam in de katholieke aktie onder de arbeiders of in de poblaciones, een verklaring waarin ze op grond van hun geloof in Jezus Christus hun instemming en solidariteit betuigden met Allendes regering (Los cristianos en la construcción del socialismo, Pastoral Popular, no. 123, blz. 50-53). „Christen zijn betekent solidair zijn. Op het ogenblik is solidair zijn in Chili deelnemen aan het historisch projekt dat het volk heeft uitgestippeld . . . Wij voelen ons geëngageerd in het begonnen proces en willen bijdragen tot het welslagen ervan." Verwijzend naar het geval Cuba verklaren ze verder dat ze niet willen dat door een negatieve houding van de Kerk „de revolutie tot stand komt zonder medewerking van de christenen".

De verklaring van de 80 is dagenlang vóórpagina-nieuws geweest. De bisschoppen konden er niet langs gedurende hun periodieke aprilbijeenkomst. De 80 hadden erop gemikt dat de bisschoppen hun afwachtende houding ten aanzien van de kant welke Allende's politiek zou uitgaan (we staan achter alles wat het algemeen welzijn dient) zouden opgeven.

In hun omstandig document (El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales, Pastoral Popular no. 123, blz. 66-68) brengen zij allereerst in herinnering dat de christenen de richtlijnen van Medellin hebben te volgen en bijgevolg aan vergaande hervormingen van de maatschappij moeten meewerken. „De concrete weg die ons vandaag naar dit doel leidt is de opbouw van het socialisme." De bisschoppen onderstrepen dat de kerk niet gebonden kan zijn aan welk

politiek regime ook, en zich niet heeft uit te spreken over politieke en economische oplossingen. Maar „een keuze voor een marxistisch socialisme doet bij ons toch een paar gegronde vragen rijzen door het feit dat in dit systeem dat reeds elders werd ingevoerd de fundamentele rechten van de mensen werden verkracht op een even laakbare manier als in de kapitalistisch geïnspireerde stelsels. Dat kan de kerk zeker niet onverschillig laten omdat zij tot taak heeft de mens te dienen en te bevrijden."

Ze wensen dan ook vurig dat er een „dialoog" tot stand zou komen tussen al degenen die verklaren geëngageerd te zijn in de bevrijding van het chileense volk, dat een „democratische traditie" heeft en dat men niet mag „opofferen aan schema's die vreemd zijn aan zijn historische oorsprong."

Ze besluiten hun stuk met een soort motie van vertrouwen in Allende en stellen concreet ingaande op de 80: „de priester heeft zoals iedere burger het recht een politieke keuze te doen, maar hij mag geenszins gebruik maken van zijn moreel gezag om die keuze te propageren. Omdat wanneer een dergelijke keuze wordt voorgehouden als een onontwijkbaar gevolg van het christelijk geloof zij impliciet iedere andere keuze in verband met de vrijheid veroordeelt."

Uit een opinieonderzoek onder de katholieke geestelijkheid waarvan de resultaten half mei 1971 gepubliceerd werden bleek dat 52,8% van de chileense priesters voorstander was van „een broederlijke dialoog en een vriendschappelijke samenwerking met het marxisme, waarbij evenwel gewezen dient te worden op de ideologische verschillen die ons scheiden."

In juli 1971 publiceert de pastorale werkgroep van de chileense bisschoppenconferentie een werkdocument „Evangelio, politica y socialismos". Ze noemen het een intern document, bestemd voor het kerkelijke kader dat als leek of priester verantwoordelijkheid draagt. Het document begint zwaar theologisch. „God wil een volk dat sterk geworteld staat in de geschiedenis, maar de kerk moet nederig erkennen niet altijd getrouw aan die roep beantwoord te hebben." Uitvoerig wordt dan uitgewijd over „de uitdaging van het huidige ogenblik in Chili". Ze stellen dan de hamvraag „bestaat het zogeheten chileense socialisme dat de regering Allende heeft aangekondigd al en is het niet reeds mogelijk een oordeel uit te spreken over het succes of de mislukking ervan in de toekomst." Eén ding staat voor hen in elk geval vast. „Er ontstaat hier niet zomaar een of

ander socialisme, maar een socialisme dat duidelijk marxistisch geïnspireerd is."
Ze waarschuwen dan voor de gevaren van een marxistisch systeem, voor de gevaren van de eenheidspartij en de totalitaire staat. „Chili is thans een vrij land dat de reeds genomen beslissingen kan afwijzen of beter uitwerken. Men kan derhalve niemand het recht ontzeggen in een richting te werken die hem menselijker lijkt dan het marxistisch geïnspireerd socialisme."
Spreekt dit werkdocument na een klein jaar Allende zich uit tegen het socialisme van Allende? De auteurs menen van niet. Wel erkennen ze dat dit socialisme „risico's meebrengt, maar de kerk niemand het recht mag ontzeggen risico's te nemen. Risico is tenslotte inherent aan het menselijke leven. Wij willen helemaal geen vreesachtige of gespannen houdingen in de hand werken. Neen, maar de christen moet deze risico's wel kennen om daarna de houding aan te nemen die hem gewettigd lijkt: ofwel de gevaren lopen die hij denkt te kunnen overwinnen, ofwel weigeren de weg op te gaan die volgens hem naar mislukking voert."
Feitelijk willen de bisschoppen zich noch op de ene noch op de andere mogelijkheid laten vastleggen, ofschoon de polarisatie tussen rechts en links steeds verdere vormen aanneemt. Met hun eigen woorden: „De kerk heeft geen belangstelling voor het politiek activisme, maar wel voor een *bevrijdend* engagement dat van het evangelie uitgaat. De bisschoppen willen slechts op het evangelie bouwen en roepen de christenen op om hun engagement ook op het evangelie te bouwen. Het evangelie is de taak waarvoor wij allen verbonden moeten blijven. En als wij daar trouw aan zijn zal de kerk – zelfs bij verscheiden politieke opties – haar taak vervullen."
Ook dit document eindigt niet zonder een manifestatie van bisschoppelijke bereidheid tot samenwerking met „de wettig gekozen regering".
De dialogale en niet autoritaire toon van dit bisschoppelijk werkdocument nodigt uit tot een debat op niveau. Carlos Gonzalez, bisschop van Talca, biedt in een brief aan zijn priesters meer directe steun aan het socialisme juist vanuit de noodzaak dat de christen zich dient te compromitteren en dan zijn kritische inbreng heeft. De 80 die begonnen zijn de hiërarchie uit de abstracte sferen van „het algemeen welzijn" te lokken, bieden weerklank via hun studiedagen over de deelname van de christenen aan

de opbouw van het socialisme: El compromiso politico de los cristianos (uitgave Fundacion Obispo Manuel Larrain, Talca). Als goede Latijnen (ook de Nederlanders onder hen) wijzen ze op de positieve punten, m.n. de historiciteit van het volk Gods, het evangelie als een eis tot integrale bevrijding, de vrijheid voor de kerk opgeëist. Ze bevinden echter de analyse van het chileense historische proces als inadequaat, achterliggend op Medellin. Ook de analyse van het socialisme en het marxisme wordt „deficiënt" bevonden, m.n. op het punt van het collectief eigendom, van de als het ware voorgegeven staat en de suggestieve koppeling van marxisme en totalitarisme. Het voortdurend scheiden van „kerk" en „christenen" maakt het de bisschoppen enerzijds gemakkelijk zelf de ijle hoogte van de onpartijdigheid te kiezen, maar gaat helemaal voorbij aan de opbouw van die nieuwe christelijke gemeenschappen, geliefd voorwerp van bisschoppelijke pastoraal, maar per definitie collectief denkend bezig. Uiteraard komt dan de zogenaamde a-politieke opstelling van het episcopaat onder schot: men geeft de criteria voor een christelijke optie, niet een bepaalde optie. De 80 lezen impliciet de optie voor een reformisme dat de bestaande structuren verder vermenselijkt. Hun zwaarste geschut richt zich tenslotte op het hanteren van de evangelische waarden als „fundamentalistisch, absoluut en onveranderlijk" waarop alle partijen elkaar toch weer kunnen vinden. Het historisch geleefde evangelie loopt noodzakelijkerwijs via bemiddelingen: Taal, mentale structuren, filosofische, wetenschappelijke en ideologische schema's. Om de vrijheid van handelen van de christenen op politiek en maatschappelijk gebied te respecteren, probeert het bisschoppelijk document deze mediaties te overstijgen, maar zo plaatst het de kerk in een onwerkelijke en a-historische sfeer. Een sfeer die toch tegengesteld is aan hetgeen Vaticanum II heeft neergeschreven over de „pelgrimerende kerk".
Ook dit document van de 80 is dialogaal. Wie de papieren overziet, verdere mogelijkheden heb ik momenteel niet, mag stellen dat de kerkelijke confrontatie met een marxistisch experiment op wezenlijke punten gevoerd wordt. Ze geeft me niet voldoende grond om concreet de weg te voorspellen van de katholieke gemeenschap in Chili. Het revolutionair proces waarin dit land verwikkeld is, is breder dan hetgeen Allende's marxisme representeert: groepen christenen kunnen de dynamiek van de hoop en de kracht van het evangelie inbrengen. De kerk maakt er moei-

lijke tijden door. Er manifesteert zich met name rond de werkers in het veld een diepgaande crisis: veel priesters leggen het ambt neer, het aantal candidaten voor een kerkelijk ambt zakt sterk, militanten van eertijds christelijke organisaties articuleren zich evenredig met hun distantie van de kerk steeds sterker politiek. Geen antikerkelijke aggressiviteit, maar het voorbijgaan van een kerk waarvan niets dynamisch meer wordt verwacht. Hiertegenover staat het gegeven dat de zielzorg zich de laatste jaren sterk heeft beziggehouden met de vorming van basisgemeenschappen, cellen van de kerk van de toekomst, armer, directer in contact met de leefgemeenschappen van de mensen.

L. SCHUURMAN

Protestanten in Latijns Amerika

De bedoeling van dit artikel is een overzicht te geven van de verschillende groepen protestanten in Latijns Amerika. Het gaat daarbij niet om een koele classificatie van de verschillende groepen, maar veeleer om de vraag, hoe zij zich verhouden tot de context van de totale problematiek, die dit werelddeel kenmerkt. Het zou voor de hand liggen te spreken over de protestantse kerken. Een dergelijke aanduiding zou echter niet recht doen aan het feit, dat de laatste jaren een tendens zichtbaar is, die er op wijst, dat misschien de meest belangrijke bijdrage van protestantse huize geen pied à terre heeft in de traditionele kerken, maar zich naast en ook wel tegen deze kerken opstelt. Een soortgelijk verschijnsel valt eveneens ten aanzien van allerlei aktiegroepen van rooms-katholieke snit te bespeuren. Om deze reden wil ik dit artikel als volgt opbouwen. Allereerst zal een schets worden gegeven van de bestaande kerken en hun geschiedenis. Vervolgens dient aangeduid te worden, hoe het antwoord, dat deze kerken gegeven hebben op de uitdaging van het latijnsamerikaanse continent, voor een aantal protestanten dermate onbevredigend is geweest, dat zij gezocht hebben en zoeken naar meer adequate articulaties. In de laatste plaats zal getracht worden een evaluatie te geven.
Opgemerkt zij, dat het opschrift boven dit artikel tamelijk pretentieus is. Uiteraard is Latijns Amerika een continent, dat in een aantal opzichten kenmerken vertoont, die voor alle er in aanwezige landen gemeenschappelijk zijn. Aan de andere kant echter is de verscheidenheid tussen de verschillende landen en ook in die landen zelf zo groot, dat het maken van generaliserende opmerkingen haast niet mogelijk is. Het zal uiteraard niet mogelijk zijn, binnen het bestek van dit artikel, aan die vele nuanceringen recht te doen. Zo zal bijvoorbeeld over Brazilië niet veel gezegd worden. Aan de andere kant meen ik toch te mogen zeggen, dat de volgende indeling van de kerken en de beschrijving van de para-institutionele groepen representatief zijn voor de situatie in zijn geheel.

I.

Men kan tussen de volgende drie groepen van protestantse kerken onderscheiden: [1])

a) Al de kerken, die ontstaan zijn op grond van voornamelijk anglosaksische zendingsactiviteiten. Vanaf de twintiger jaren van de vorige eeuw zijn deze zendelingen de latijnsamerikaanse landen binnengedrongen, hierin dikwijls gestimuleerd door de presidenten van die landen, die in het protestantisme een welkome steun zagen voor hun anticlericale politiek.

b) De kerken, die ontstaan zijn als gevolg van immigratie. De meeste landen kennen verschillende golven van immigratie. In de regel vormden de immigranten kolonies en één van de eerste doeleinden was het stichten van kerken, die nauwkeurige kopieën dienden te zijn van de situatie in het geboorteland. [2])

c) De verschillende Pinkstergroepen. Vanaf het begin van deze eeuw valt er een duidelijke zendingsactiviteit van Pentecostalistische snit te bespeuren, die vooral in Chili en Brazilië geleid heeft tot het ontstaan van talrijke gemeenten met een hoog ledental. Het loont de moeite de genoemde groepen van dichterbij te bezien. [3])

ad a) De zendelingen, over het algemeen van noordamerikaanse huize, die de vorige eeuw Latijns Amerika als hun werkterrein kozen, vertegenwoordigen de vele denominaties van hun land van herkomst. Als belangrijkste groepen dienen genoemd te worden de methodisten, de presbyterianen, de Disciples of Christ en de verschillende baptistische kerkgenootschappen. Zonder uit het oog te verliezen, dat de genoemde kerken in vele opzichten belangrijke punten van verschil vertonen ten aanzien van belijdenis, liturgie en systeem van kerkregering, kan men toch een aantal kenmerken opsommen, die aan allen gemeenschappelijk zijn.

In de eerste plaats moet genoemd worden de sterk piëtistische [4]) beleving van vroomheid, die de kern vormde van de boodschap. Wie een blik slaat in de gezangboeken van deze kerken, zal gauw bemerken, dat de wereld niet in het gezichtsveld komt; het lid worden van deze kerken betekende in veel gevallen een zich volledig distanciëren van enig engagement in horizontaal opzicht. Het zal duidelijk zijn, dat deze oriëntatie, reeds van huis uit aanwezig, nog versterkt werd door het feit, dat de protestantse kerken kleine minderheden vormden in een voor hun gevoel vijandig, ja demonisch geheel. Het heeft er toe geleid, dat bijvoorbeeld de eschatologie gereduceerd werd tot een louter individualistische dimensie. In de tweede plaats moet worden opgemerkt, dat de kerken, die ontstonden, over het algemeen als twee druppels water leken op de kerken in Noord-Amerika. Men vertaalde de hymnen; de lectuur, overwegend van devotionele aard, werd vertaald; het harmonium werd geïmporteerd en de theologische reflectie, zo aanwezig, hield geen rekening met het coördinatenpatroon van de latijnsamerikaanse cultu(u)r(en). [5]) In de derde plaats dient gezegd, dat de genoemde kerken in het algemeen een duidelijke positieve rol hebben gehad op educatief gebied. Zij hebben vele scholen gesticht, die ook toegankelijk waren voor niet-protestantse leerlingen. Over het algemeen was het onderwijs goed en modern. Het is jammer te moeten opmerken, dat, naarmate de scholen populair werden, hun evangelisch gehalte verminderde.

Wat de actuele situatie van deze kerken betreft, wijs ik op het volgende. Doorgaans zijn de kerken, wat hun ledental betreft, klein gebleven; in ieder geval zijn ze nog steeds kleine minderheden. Het zij toegegeven, dat

Opmerking. Het zal duidelijk zijn, dat in het algemeen de beste literatuur, die toegang geeft tot de geschetste problematiek, in het Spaans geschreven is. Waar mogelijk, zal ik werken aanduiden die toegankelijk zijn voor wie het Spaans niet kent.

[1]) Een goed overzicht over de geschiedenis van het protestantisme: M. Begrich, *Kirchengeschichte Brasiliens in Abris;* en *M. Jacobs, Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge,* beide in: Schmid/Wolf, IV, s.

[2]) Men zie bv. Waldo Villalpando (ed.), *Las iglesias del transplante.* Protestantismo de inmigración en la Argentina. C.E.C. Buenos Aires 1970.

[3]) Er is veel literatuur. Men zie: W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum.* Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Zürich 1969 (= samenvatting van: *Handbuch der Pfingstbewegung.* Genève 1965/67, I tot X).
E. Willems, *Followers of the New Faith.* Culture change and the rise of protestantism in Brasil and Chile. Nashville 1967.
Ch. Lalive d'Epinay, *El refugio de las masas.* Santiago de Chile 1968. (er is een Engelse vertaling: Haven of the Masses).

[4]) Voor een evenwichtige evaluatie van het piëtisme cf. J. Veenhof, *Paulus en het piëtisme* in: *De dertiende apostel en het elfde gebod.* Paulus in de loop der eeuwen. Onder redactie van G. C. Berkouwer en H. A. Oberman. Kampen 1971. pp. 135—153.

[5]) Zie bv. Aharon Sapsenian, *In search of a Grass-Roots Ministry.* IRM, LX, nr. 238 (April 1971), pp. 259—272.

de presbyteriaanse kerk van Brazilië enige honderdduizenden leden heeft. Men dient er echter aan toe te voegen, dat de totale bevolking van dit land op dit moment geschat wordt op honderdmiljoen. Maar de gehele methodistische kerk van Argentinië bijvoorbeeld telt zesduizend leden op een bevolking van 23.000.000. Deze verhouding lijkt mij tamelijk representatief. Momenteel zet zich een zeer duidelijke tendens tot nationalisering door. Ik bedoel daarmee te zeggen, dat men probeert onafhankelijk te worden, in ieder geval in organisatorisch opzicht, van de moederkerken in Noord-Amerika. Een voorbeeld kan zijn de situatie van de methodistische kerken in de verschillende landen. Uiteraard kan van financiële autonomie geen sprake zijn. Maar de gesignaleerde tendens mag toch ook gezien worden als een groeiende behoefte aan eigen autochtone authenticiteit. Dat dit vele spanningen oplevert, niet alleen van generationele aard, zij hier aangeduid; ik hoop er op terug te komen.

Belangrijk is wat meer stil te staan bij het probleem van de theologische opleiding. Men kan niet zeggen, dat wat dit betreft deze kerken lui zijn geweest. Over het gehele continent kan men seminaries en faculteiten vinden, die, jammer genoeg, over het algemeen van exclusief denominationele aard zijn; dit is een omstandigheid, die er toe heeft geleid, dat met de beschikbare krachten niet rendabel genoeg gewerkt is en bovendien veroorzaakt, dat, in plaats van enkele ook financieel sterke opleidingscentra, nu vele ook financieel zwakke geteld kunnen worden. Uiteraard maken de gigantische geografische afmetingen van het continent het noodzakelijk, dat er vele centra voor theologische opleiding zijn; maar deze factor kan toch niet het excessief hoge getal rechtvaardigen. Terwille van de billijkheid zij toegevoegd, dat gedurende de laatste jaren zowel in Mexico City als in Buenos Aires en Santiago (Chili) interconfessionele seminaries zijn ontstaan.

Een belangrijk latijnsamerikaans theoloog heeft eens gezegd, dat het hoogst opmerkelijk is, dat dit continent, waar toch een derde van de totale roomskatholieke christenen woont, tot nu toe vrijwel geen eigen belangrijke theologen heeft voortgebracht, noch enige heilige van betekenis (het zal duidelijk zijn, dat Camilo Torres voor het vaticaan niet in aanmerking komt!)[6]) Hij bedoelde daarmee aan te duiden een situatie van — ook —

[6]) J. Míguez Bonino, *Latin America* in: M. S. Bates and W. Pauck (eds.), *The Prospects of Christianity throughout the World,* New York 1964. p. 168.

ideologische afhankelijkheid. Men kan zeggen, dat deze opmerking goed weergeeft wat het probleem is van de theologiebeoefening, zoals die tot nu toe in de vele protestantse opleidingscentra bedreven is. Over het algemeen kan men een handelwijze waarnemen, die neerkomt op het geduldig herhalen van concepten, die vreemd zijn aan de eigen cultureel-politieke context. Haastig moet worden toegevoegd, dat gedurende de laatste jaren vele seminaries aandringen op de noodzakelijkheid van een „bruine" theologie (ter toelichting: de term viel op een continentale consultatie in Sao Paulo (Brazilië) in het jaar 1970 en dient gezien te worden als een variatie op het begrip „black power"); anders gezegd, doorgaans zijn de theologische docenten zich er niet van bewust geweest, dat ook de noordamerikaanse theologie, zowel die van de negentiende als die van de twintigste eeuw, theologieën „in loco" waren en geenszins definitieve formuleringen voor alle tijden en plaatsen. Het is overigens, wat dit betreft, niet bij wensen gebleven; verschillende seminaries hebben hun studieplan grondig herzien en veel meer plaats ingeruimd voor de bestudering van de eigen locale situatie als referentiekader, waarbinnen de theologie relevant dient te zijn. Dat er velen zijn, die beweren, dat deze heroriëntatie te laat gekomen is, zal in de volgende pagina's nader besproken worden.

Een laatste opmerking, wat dit punt betreft. Tijdens de jaarvergadering van de methodistische kerk in Chili (januari 1972) merkte bisschop Varenzuela op — en dit naar aanleiding van een agressieve uitspraak van enkele jonge pastores met het oog op de voortdurende situatie van theologische afhankelijkheid van de noordelijke culturen —, dat men toch niet vergeten moest, dat bijvoorbeeld het methodisme van Noord-Amerika de „social-gospel-theologie" had opgeleverd en dat men daarom niet zeggen mocht, dat alles wat uit het Noorden komt vervreemdend is. Hij had natuurlijk gelijk. Maar zijn gesprekspartner antwoordde onmiddellijk dat „social gospel" van noordamerikaanse snit één zaak is en een goede reflectie op zijn problemen ten aanzien van het articuleren van de boodschap met betrekking tot een grote groep geëxploiteerde indianen, waar hij mee werkte, een tweede. En óók hij had gelijk. Met andere woorden: voor de latijnsamerikaanse theologie „in loco" is het bijzonder nuttig kennis te nemen van de theologische traditie van het Noorden, maar het is niet genoeg. Wat onderstreept dient te worden is de noodzaak van het opheffen van de negatie, die de eigen latijnsamerikaanse creativiteit tot nu toe

vrijwel onmogelijk maakt. Over „onderontwikkeldheid" gesproken .....!
ad b) Wie op zondagmorgen een wandeling maakt door Buenos Aires zal een indrukwekkend aantal kerken tegenkomen en tot zijn verbazing bemerken, dat vrijwel alle europese talen (ja, ook het Russisch) gebruikt worden om de boodschap van de Messias te vertolken. Er zijn er, die deze situatie uitleggen als een actualisering van het pinksterwonder. Het lijkt mij beter haar uit te leggen als een symptoom van de vreemdheid, die het evangelie in zijn protestantse articulatie voor de latijnse bevolking vertegenwoordigt. Protestanten zijn voor de Argentijnen kennelijk mensen met een eigen onverstaanbare taal, die behoedzaam wordt gecultiveerd achter de zeer hechte muren van een zeer gesloten ghetto. Natuurlijk moet ook worden aangetekend, dat deze polyglotte situatie een kenmerk is van de gehele culturele problematiek van de argentijnse natie. Het feit van de vele immigranten met de hen typerende culturele bagage en de gehechtheid daaraan is tot nu toe een aangelegenheid, die niet integrerend heeft gewerkt, maar integendeel verbrokkelend. Maar de vraag is, of het lichaam van Christus zich zo gemakkelijk kan excuseren.
Een feit is in ieder geval, dat in vele latijnsamerikaanse landen men protestantse kerken kan aantreffen, die met veel bezorgdheid de onvermijdelijke verspaansing van hun jongere generaties aanzien en daarin een teken zien van verwereldlijking. Dat is dan ook in enkele woorden gezegd de moeilijke positie, waarin de meeste van de immigrantenkerken zich bevinden. Hun bijdrage is tot nu toe niets anders geweest dan een uitnodiging om het christen worden in de eerste plaats te zien als een indoctrinatie met een aan de Latijnen en de Indiaanse bevolking vreemde en onverstaanbare codificatie van waarden.
Het zijn in de eerste plaats Duitsers en Engelsen. Maar onmiddellijk moeten worden toegevoegd de vele Slaven en Scandinaviërs. Zij hebben allen hun eigen kerken met een liturgie in de oorspronkelijke talen. Zij zingen hun eigen liederen en de vele lectuurdiensten doen niets anders dan geduldig vertalen wat de vaderen lang geleden hebben gezegd. De lutherse kerken zijn dikwijls lutherser dan ze ooit in Duitsland zijn geweest. Hetzelfde kan men zeggen, als men geconfronteerd wordt met de presbyteriaanse kerken of de anglicaanse. Wat de mennonieten betreft, die in grote getale in bijvoorbeeld Paraguay aanwezig zijn, is het niet anders. Wanneer men een uitzondering wil maken ten aanzien van de Waldenzen, kan dat

alleen gemotiveerd worden door het feit, dat zij al honderd jaar geleden gekomen zijn en door de nood gedwongen eerder aan een programma van verspaansing moesten beginnen dan de meer recent gevestigde groepen. Maar het is een feit, dat de Waldenzen een kerk vormen, die op dit ogenblik meer geteld moet worden bij de groep die onder punt (a) besproken is: van alle immigrantenkerken zijn zij het, die het meest latijnse element uitmaken.
Men kan zich afvragen, of deze verandering van de waldenzengemeenschap een hoopvol teken vormt ten aanzien van de onomkeerbaarheid van het proces, waarin de andere immigrantenkerken zich bevinden. Al zou dit zo zijn, dan nog dient bijzonder serieus de vraag genomen worden, of een dergelijke door natuurlijke — wijl generationele — oorzaken bepaalde verandering op tijd komt. Want het is ook waar, dat de noodzaak van verspaansing dikwijls meer gepredikt wordt door buitenlandse predikanten dan dat ze een gevolg is van een bewuste mentaliteitsverandering van de leden van die kerken. Eerlijkheidshalve dient te worden toegevoegd, dat die buitenlanders het ook gemakkelijk konden zeggen; hun terugreis is verzekerd en de immigrant kan bij uitzondering in een situatie leven, waarin die schepen niet zijn verbrand. Dat heeft er ook toe geleid, dat de oproep tot nationalisering en integratie in de cultuur menigmaal meer het karakter heeft gehad van een wetsprediking zonder meer en niet heeft gestaan in het teken van de oproep tot vrijheid en open staan voor de toekomst. Maar — hoe dan ook — het zijn juist de contacten met het moederland geweest, die in vele gevallen het proces van bezinning op de verhouding tussen boodschap en toevallige culturele verpakking op gang hebben gebracht; dit proces is uiteraard geaccentueerd geworden door het feit, dat de jongere generatie(s) veel minder dan de „first settlers" zich van de noodzaak van conservering van het eigene bewust zijn. [7])
Al deze dingen brengen mij tot de uitspraak, dat evenzeer als de kerken besproken onder (a) de denominaties die nu aan de orde zijn volop verkeren in een situatie van overgang en crisis. Dat geldt evenzeer van de grote lutherse kerk in Brazilië, waar tot kort geleden geheel het onderwijs nog in de duitse taal werd gegeven, als van de kleine groepen calvinisti-

[7]) Het is de moeite waard er op te attenderen, dat b.v. in Argentinië een groep romanschrijvers en dichters deze schizofrenie (d.w.z. men woont ergens maar mag er eigenlijk niet wonen!) vorm geeft, vooral in de twintiger jaren.

sche Hongaren en Nederlanders in de metropolis Buenos Aires. Hetzelfde kan ook gezegd worden van de situatie van hun theologische opleiding. Waren de kerken groot en ontvingen ze veel subsidie, dan stichtten ze hun eigen seminarie (zo b.v. de lutherse kerk in Brazilië, de faculteit in Sao Leopoldo); waren ze klein en niet zo bevoorrecht, dan zochten ze allerlei vormen van samenwerking met anderen of stuurden hun studenten naar het buitenland, een besluit, dat in vele gevallen tot vervreemding van de afgestudeerden heeft geleid. Een eigen theologische creativiteit is nauwelijks aan de orde geweest. Integendeel, men kan zeggen, dat deze groepen de tragiek van het rooms-katholicisme in Latijns Amerika hebben gedeeld: in het algemeen stonden ze buiten de processen van vernieuwing en modernisering, die in het moederland (of in Rome) aan de gang waren.[8]
Samenvattend: in vele opzichten zijn er gelijkenissen tussen de groepen onder (a) besproken en de onderhavige. Het verschil kan men het beste definiëren door te wijzen op het feit, dat de gemeenschappelijke situatie van ghetto onderstreept werd, wat de kerken van de immigratie betreft, door de vreemde taal en de aandrang op het behouden van het oorspronkelijke. Maar in de praktijk is er toch vele malen sprake geweest van een zelfde identiteit, wijl beide groepen de dialoog met de latijnsamerikaanse cultu(u)r(en) schuwden en niet dan in een zwart-wit-terminologie hun samenzijn met deze context wisten uit te drukken.
ad c) Dat lijkt op het eerste gezicht geheel anders in de vele bloeiende Pinkstergroepen, die men allerwegen kan aantreffen. Sommigen spreken over hen als de meest authentieke expressie van het protestantisme in Latijns Amerika en wijzen daartoe met nadruk op het feit, dat de leden van deze gemeenten vooral behoren tot de laagste sociale klassen van de maatschappij (de onder (a) en (b) genoemde groepen recruteren hun aanhang vooral uit de middenklassen), hetgeen volgens hen pleit voor het aanspreekbare van hun manier van zeggen en gemeente-zijn. Voorts merken ze op, dat de latijnsamerikaanse mens, als hij lid wordt van een Pinkstergroep, niet zijn eigen culturele bagage behoeft af te staan, maar de mens kan zijn, die hij is; als voorbeeld voert men dan aan, dat de guitaar en de folkloremelodieën niet behoeven te worden ingeruild voor het harmonium en de melodieën van Bach of Sankey. Ook adstrueert men, dat

[8]) cf. Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina.* Barcelona 1967.

juist de wijze van gemeente-zijn, die de Pinkstergroepen kenmerkt, er toe leidt, dat de Latijnsamerikaan voor het eerst in zijn leven het gevoel heeft, dat hij een onvervangbaar individu in deze gemeenschap is en daarom heeft opgehouden een anoniem element van de grauwe massa's te zijn; het nadruk leggen op de verschillende gaven van de Geest en het inschakelen van de gelovigen in bepaalde verantwoordelijkheden zouden daarvan de verklaring vormen.
Het lijkt mij toe, dat dit allemaal waar is. Wie denkt aan de toekomst van het protestantisme in Latijns Amerika zal niet dan tot zijn schade aan het verschijnsel van de Pinkstergroepen voorbij kunnen gaan. Op z'n minst zal hij moeten doen, wat bisschop Nida eens schreef, namelijk, zich afvragen of de traditionele godsdienstoefeningen, zoals die in Europa en Noord Amerika gepraktiseerd wordt, niet te eentonig en te weinig dialogisch is om aan het temperament van de latijnsamerikaanse mens recht te doen. [9])
Maar er moeten ook andere factoren worden genoemd (afgezien van de theologische, die uiteraard belangrijk zijn). Het is eveneens duidelijk, dat de Pinkstergroepen hetzelfde piëtisme beleven als wat onder (a) geschetst is, maar dan nog op een verhevigde wijze. De afstand tussen hemel en aarde is werkelijk enorm. De „locus de creacione" bestaat niet. In de verlossing komt de schepping niet voor en in de schepping is van verlossing niets te vinden. De gehele aandacht is gericht op de bevrijding in het hiernamaals; de cultus is daarvan een voorsmaak. Ik dacht niet, dat hiermee in strijd is het feit, dat vele leden van de Pinkstergemeenten bij de verkiezingen in Chili op de communistische partij hebben gestemd; want er bestaat een volledige boedelscheiding tussen het geloof op zondag en de activiteit in het stemhokje en tussen deze beide bestaat geen enkele relatie. [10])
Eveneens is belangrijk, dat volgens het oordeel van sommige onderzoekers de groei van de pentecostales in de eerste plaats een geografische is; met andere woorden, men opent steeds meer zendingsposten. Maar van een groei in de zin van consolidatie is weinig sprake. Dat leidt er toe, dat velen

[9]) E. A. Nida, *The Indigenous Churches in Latin America.* St. Comm. 1960. p. 10 ff.
[10]) cf. het „Latijns Amerika nummer" van The Lutheran Quarterly, February 1970, passim.

weer weggaan en bijvoorbeeld de eerste generatie na de bekeerden over het algemeen niet aanwezig is, aangezien ze voor haar maatschappijkritische waarden geen kanaal aantreft in de gemeenten van de ouders.
Men kan samenvattend zeggen, dat er drie kritische vragen aan de Pinkstergemeenten worden gesteld. In de eerste plaats werpt men hen voor, dat zij sociologisch en psychologisch gezien het traditionele patroon van de passiviteit van de latijnsamerikaanse mens niet veranderen, maar integendeel christelijk dopen. Men duidt dit vaak aan met de term „caudillismo". De „caudillo" is de autoritaire leider zowel in de oorspronkelijke godsdiensten als in het tijdperk van de kolonisatie. [11]) Hij heeft alles voor het zeggen. De latijnsamerikaanse mens aanvaardt dit leiderschap zonder enig probleem; hij is zich niet bewust van het feit, dat deze vorm van horigheid zijn mondigheid en daarom zijn menszijn ten ernstigste schaadt. Hij schikt zich gretig in deze situatie, o.a. omdat afhankelijkheid en fatalisme hem al sinds eeuwen kenmerken. Het verwijt van „caudillismo" komt er dus op neer, dat de plaats van de inca-priester of de spaanse grootgrondbezitter thans wordt ingenomen door de charismatische persoonlijkheid van de Pinksterpredikant, die door de uitstraling van zijn gezag niet anders doet dan de persoonlijkheid van het gemeentelid te pletter slaan. De beleving van de christelijke godsdienst is dus geen uitleiding uit het diensthuis van de slavernij, maar een sanctionering of sacralisering van een inhumane existentie. De tweede kritische vraag, samenhangend met de eerste, is dan ook, of de Pinkstergemeente in wezen niet de zoveelste articulatie van christelijk geloof in Latijns Amerika is, die in andere woorden toch hetzelfde blijft zeggen als de oorspronkelijke religiositeit. Vooral uit de hoek van katholieke waarnemers wordt dit veelal gezegd. [12]) Zij wezen er op, dat godsdienstsociologisch gezien er weinig verschil is tussen de expressie van de Pinkstergemeente en die van die oorspronkelijke religiositeit, die nog springlevend is en vooral in allerlei mengvormen met bestanddelen van de rooms-katholieke religiositeit voortbestaan. Men zou ook kunnen zeggen, dat de Pinkstergroepen te gretig de „natuur" van de

[11]) Zie b.v. L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.* Philadelphia 1959[2].
[12]) In Buenos Aires verschenen de laatste jaren vele afleveringen rondom het thema van de populaire religiositeit (van de hand van katholieke auteurs). De conclusie van deze studies is wat in de tekst gesignaleerd wordt.

latijnsamerikaanse mens aangrijpen als receptaculum voor de genade, daarmee het evangelie snijdend op de maat van bepaalde behoeften. De derde kritische vraag is die naar de rol van de Pinkstergroepen in het proces van maatschappijverandering en revolutie, dat de latijnsamerikaanse werkelijkheid kenmerkt. Men kan zeker zeggen, dat over het algemeen het Pentecostalisme zich buiten dit proces opstelt. Dit veroorzaakt de vele malen gehoorde beschuldiging, dat de Pinkstervroomheid in wezen neerkomt op de zoveelste toediening van opium, die er voor zorgt, dat de mens door zijn interessen in het hiernamaals en het verticale geen aandacht over heeft voor de behartiging van de grote problemen van nu. Men wijst er dan ook op, dat de ethiek van de Pinkstergroepen in vele gevallen een zeer individualistische en moralistische is: een christen kenmerkt zich doordat hij niet rookt en niet drinkt. Ik ben het met deze vraag eens, al voeg ik er aan toe, dat bijvoorbeeld het niet drinken veel betekent, wanneer men bedenkt, dat president Allende in een toespraak van begin februari onthulde, dat 42 % van de chileense mijnwerkers op middelbare leeftijd sterft aan de gevolgen van alcoholisme. Maar evenzeer is het waar, dat het uitwerken van een sociale ethiek niet op het agendum van het Pentecostalisme staat. Wanneer men beide series van uitspraken met elkaar vergelijkt — aan de ene kant die welke beweren, dat het Pinksterbeweging-geloof de meest authentieke expressie is van het latijnsamerikaanse protestantisme en aan de andere kant die welke stellen, dat het op niets anders neerkomt dan het christianiseren van een toestand van vervreemding —, valt op z'n minst te zeggen, dat hier sprake is van een paradoxale situatie. Ik ben ook inderdaad van mening, dat de werkelijkheid van het Pentecostalisme een zeer ambivalente is, die beide reeksen van affirmaties mogelijk maakt. Het lijkt mij dan ook nog te vroeg om een definitieve en afrondende conclusie te geven. Het is zonder meer duidelijk, dat de niet-Pinksterkerken de taak hebben om in een broederlijk gesprek op al deze zaken te wijzen. Eveneens moet worden gesteld, dat ook de Pinkstergemeente het nodige aan de traditionele kerken te zeggen heeft. Over het algemeen is van een dergelijk gesprek tot nu toe niet veel gekomen. De Pinksterbeweging is doorgaans niet erg oecumenisch; de traditionele kerken zien dikwijls met een zeker dédain op het Pentecostalisme neer. In beide gevallen moet men zeggen: ten onrechte. Ik voeg er nog aan toe, dat men vooral met een zekere spanning moet uitzien naar de ontwikkeling van de Pinkstergemeente in Chili;

het lijkt haast onmogelijk, dat het haar gelukken zal zich buiten de daar op gang zijnde maatschappijverandering te blijven houden. Het zou ook bijzonder jammer zijn. Wie kennis neemt van de situatie van de kerken in Cuba, na alle problemen en krampen van het begin en de vlucht van het overgrote deel van de predikanten, zal niet kunnen nalaten te spreken van nieuwe kansen voor de articulatie van de christelijke boodschap in een andere maatschappelijke werkelijkheid. [13])

II.

Het zal uit het voorgaande wel duidelijk zijn geworden, dat men, wat de gevestigde kerken betreft, niet al te zonnig kan spreken over een duidelijke integratie van de christelijke boodschap in de latijnsamerikaanse wereld. Duidelijkheidshalve voeg ik toe, dat ik onder integratie iets anders versta dan gelijkschakeling van het kerkelijk programma met een bepaalde maatschappelijk-politieke of culturele ideologie. Wel bedoel ik er mee uit te drukken een bepaalde relevantie van de kerk voor de wereld en de problemen, die het zijn en welzijn van allen raken. Men kan, dacht ik, stellen, dat noch de kerk als instituut noch de kerk als organisme in deze zin geïntegreerd zijn geweest in een engagement ten opzichte van de noodzakelijke transformatie van de structuren, die de samenleving in dit continent bepalen. [14])

Dat heeft allerlei gevolgen gehad. Ik noem er twee. In de eerste plaats heeft de kerk vele jongeren, vooral intellectuelen, van zich vervreemd, die door het gemis van een duidelijk kerkelijk engagement zich tot andere ideologieën hebben gericht, waarbij als eerste de marxistische dient te worden genoemd. Het is ook een feit, dat dat niet altijd betekend heeft, dat men koos voor het marxisme in zijn filosofisch-ideologisch gehalte. Voor velen is het marxisme niet meer dan een bruikbaar model om de maatschappij te hervormen, al is dat natuurlijk op zichzelf al veel. In de tweede plaats ziet men, dat vanaf de vijftiger jaren van deze eeuw een bepaalde generatie jongere theologen zijn aktieterrein buiten de gevestigde kerken

[13]) Men zie voor Cuba: Leslie Dewart, *Cuba, Church and Crisis.* Christianity and Politics in the Cuban Revolution. Londen en New York 1964.

[14]) Een verdere uitwerking van deze onderscheiding (instituut en organisme) lijkt mij van geweldig belang voor de af en toe onnodige polarisaties in het latijnsamerikaanse protestantisme.

plaatst door andere vormen van inspiratie en praxis te kiezen. Men kan stellen, dat de beweging ISAL (= kerk en samenleving in Latijns Amerika) de belangrijkste kanalisering is geworden voor deze behoeften. [15])

In vele gevallen is dit neergekomen op een breuk met de gevestigde kerken. Ook ziet men bepaalde theologische motiveringen om die breuk te rechtvaardigen. Door sommigen wordt sterke nadruk gelegd op de „rest"-gedachte. Dat wil zeggen: de gevestigde kerken zijn door niet trouw te zijn aan hun opdracht geen authentieke openbaringen meer van het lichaam van Christus en de gemeente wordt nu vergaderd in de kleine rest van hen, die kiezen voor het politieke en sociale engagement. Men kan ook zeggen, dat voor bepaalde woordvoerders van ISAL de gemeente daar is, waar concreet en daadwerkelijk aan revolutionaire activiteiten wordt gewerkt, op wat voor wijze dan ook. Bij deze theologen ziet men soms een nieuwe mystiek opkomen, die ik, bij gebrek aan beter, maar aanduid als de mystiek van de revolutionaire kairos of de mystiek van de „selva" (= oerwoud). Ze beweren, dat woorden en werkelijkheden als opstanding en kruis slechts door diegenen uitgesproken en beleefd kunnen worden, die na de beslissing voor het engagement genomen te hebben oog in oog komen te staan met de demonische repressie, die elke ijvering voor bevrijding tracht te verlammen.

Het is nodig op te merken, dat niet alle vertegenwoordigers van ISAL een dergelijke radicale positie innemen. Binnen de groep vallen bepaalde spanningen waar te nemen, die vooral zich groeperen rondom de discussie van wat nu eigenlijk de kern van de christelijke traditie is. Sommigen menen, dat de theologische discipline nodig is om de speurtocht naar dergelijke niet te verwijderen elementen mogelijk te maken. Anderen menen, dat de theologie per definitie een vervreemdende bezigheid is en dat slechts een nieuwe praxis op den duur een nieuwe — en gewettigde — reflectie mogelijk maakt. [16])

Wij kunnen in het bestek van dit artikel aan al deze nuanceringen geen recht doen. Ik zal daarom een samenvatting proberen te geven van wat de

[15]) In de volgende pagina's maak ik gebruik van de bijdragen in het tijdschrift *„Cristianismo y Sociedad"*, het orgaan van ISAL.

[16]) Het is interessant op te merken, dat de eerste voluit theologische bijdrage van één van de ISAL-leden, nl. Rubem Alves, *Religión? Opio o instrumento de liberación?* op duidelijke weerstand stootte bij zijn collegae.

groep ISAL bij monde van het tijdschrift „Cristianismo y Sociedad" als geheel kenmerkt. Evenmin is het mogelijk nu in te gaan op allerlei interessante parallellen met de rooms-katholieke aktiegroepen en de daar gevoerde reflectie op de verhouding tussen kerk en maatschappij.
Allereerst zij opgemerkt, dat ISAL in feite de eerste groep theologen is, die probeert tot een autochtone theologie te komen. Dat dit dikwijls in wat reaktionaire vorm zich manifesteert, is duidelijk, maar dient ook op rekening te worden geschreven van een even onverdraagzame houding van de gevestigde kerken. In feite is dit een te betreuren ontwikkeling, die nagenoeg onherstelbaar is; het heeft er toe geleid, dat de theologie geen verbinding met de kerk heeft en de kerk geen contact met de theologie, in beide gevallen, lijkt me, met desastreuse gevolgen. Maar het doet niet af aan het feit, dat men ISAL de erepalm van een poging tot theologie „in loco" niet kan onthouden.
Ook dient gewezen te worden op het feit, dat van meet af aan ISAL duidelijk gesteund is door de Wereldraad van Kerken. Dit feit hebben wij nodig om een bepaalde samenhang te zien tussen de reflectie binnen de ISAL-groep en de europese/noordamerikaanse theologie. Hoezeer ISAL ook voluit een latijnsamerikaans bedrijf is en hoe fel ook de kritiek dikwijls is op de europese theologie (bijvoorbeeld op Moltmann merkwaardigerwijze!), die samenhangen zijn er. Over het algemeen staat men afwijzend ten aanzien van de dialectische theologie; Barth heeft te weinig aandacht voor het probleem van de communicatie van het evangelie met de wereld en zijn profane geschiedenis en Bultmann reduceert de betekenis van het heil in haast exclusief individualistische zin. Bonhoeffer is voor ISAL een kerkvader, maar over het algemeen is hij gelezen door de noordamerikaanse bril. Men kan verdedigen, dat Shaull en zijn theologische preferenties een grote invloed hebben gehad op de gedachtenvorming in ISAL. Dat betekent o.a., dat de volgende themata voortdurend aan de orde zijn.

In de eerste plaats: de verhouding tussen heilsgeschiedenis en wereldgeschiedenis. Zijn dat twee histories? Of gaat het in feite om één en dezelfde? Cullmann wordt afgewezen, niet zozeer vanwege zijn concept van de heilsgeschiedenis, als wel omdat die heilsgeschiedenis niet induikt in de stroom van de profane geschiedenis, maar er een weinig supernaturalistisch boven blijft staan. De ISAL-theologen boeit buitengemeen het begrip

van de incarnatie; het is God zelf, die zich op het spel zet en zichzelf riskeert. Hier liggen bepaalde aanrakingspunten met de God-is-dood-theologie, al zal men zeker niet kunnen zeggen, dat ISAL een verlenging van die theologie is. Beter zou het zijn de notie van de evolutie, en dat vaak in de zin van Teilhard, naar voren te halen. Dat brengt met zich mee, dat men over God bij voorkeur niet in de terminologie van het drie-verdiepingen-wereldbeeld spreekt; hij is de komende, de steeds wijkende horizont van de zin van de geschiedenis. God kunnen we eigenlijk nog niet benoemen, zeggen de ISAL-mensen; zijn ware identiteit zal in de toekomst opbloeien en daarom is het de moeite waard zich voor honderd procent in te zetten voor het historisch proces en de zich daarin meldende tekenen van bevrijding van de onderdrukten. De Messias Jezus kan als sleutel functioneren om die tekenen te duiden en te evalueren. Een kernwoord is dan vaak de humanisering; overal waar gewerkt wordt om de mens meer en meer volledig mens te doen zijn, is God bezig en hoort dientengevolge de christen present te zijn.

In de tweede plaats: volgens de ISAL-theologen is er een nauw verband tussen de futurologie en de eschatologie. Beter gezegd: wie een louter passieve opstelling heeft ten aanzien van de laatste dingen en in de bewerkstelliging ervan alleen maar kan afwachten zonder zelf tot enige voorbereidende daad te komen, pleegt verraad aan het noodzakelijke engagement voor deze geschiedenis; dit engagement immers is niet noodzakelijkerwijze een prometheïsche onderneming, vol van hubris, maar een verantwoordelijkheid, die door God juist aan de mensen gegeven is. Het kan dus ook een vorm van dienst zijn, die de christen verricht ten behoeve van het rijk van God zonder dat hij bereid zou zijn de produkten van zijn dienstverlening automatisch te identificeren met de voortgang van het rijk zelf. De voor de toekomst werkende mens kan landingsplaatsen voor het rijk maken; het rijk omgekeerd rekent op deze menselijke activiteit. Dat geeft dus een ongehoorde betekenis aan al het menselijk plannen maken. Een goed theoloog kan niet werken zonder bijzonder serieus in te gaan op wat de sociologie en de futurologie hem zeggen. Hij zal altijd kritisch staan ten opzichte van welke maatschappijvorm ook; maar deze houding van distantie zal hem er niet toe kunnen brengen alle katten van maatschappijvorming grauw te doen zijn. Integendeel, juist het afwegen van de ver-

schillende modellen en het kiezen voor een bepaalde kan een vorm van gehoorzaamheid zijn aan het komende rijk. In tweeërlei opzicht: dus doende verwijdert de christen zich van het voor de hand liggende huwelijk met een bepaalde culturele maatschappelijke constellatie en bovendien krijgt hij de gelegenheid de vaart van het heil te incarneren in voorlopige nieuwe vormen, maar vormen, die in ieder geval de oudere overstijgen, aangezien ze participeren aan wat het rijk zelf in de geschiedenis van de mensheid present stelt. De rooms-katholieke aktiegroepen in Latijns Amerika spreken hier veel over het geduldig waarnemen van de tekenen van de tijden. Daar wordt hetzelfde mee aangeduid. De christen, in bezit van het profetische charisma, weet te onderscheiden tussen wat groei van het rijk en stuiptrekken van het oude is.

In de derde plaats kan men spreken van een rehabilitatie van de menselijke activiteit in de politieke, sociale en economische dimensies. Wie nu in 1972 leest wat Metz geschreven heeft over politieke theologie, zal in synthetische vorm datgene aantreffen, wat de ISAL-theologen aarzelend en zoekend in de zestiger jaren naar voren hebben gebracht. De politieke kaders, waarbinnen het evangelie vertolkt wordt, zijn niet vreemd aan de essentie van het evangelie zelf, maar referentiekamers, waarbinnen het evangelie zich bijzonder thuis voelt. [17]) Het is als het ware allemaal al aangeduid in het magnificat. Bekering is dus nooit alleen maar een verandering in de verhouding tot het transcendente; als die verandering geen maatschappelijk-politiek engagement impliceert — en dat betekent voor ISAL in Latijns Amerika een werken aan de transformatie van de structuren —, vindt op z'n minst een angstige reductie van die relatie plaats, die onaanvaardbaar moet worden genoemd.
De voornaamste activiteit van ISAL tot nu toe is die van het bijeenbrengen van studiemateriaal, het uitgeven van kleine brochures, waarin een hoop informatie wordt samengeperst (de zgn. „fichas de ISAL") en het op gang brengen van een dialoog met de in Latijns Amerika aanwezige ideologieën. Men kan m.i. tot nu toe nog niet spreken van een nieuwe praxis, die de groep als zodanig markeert. Dat lijkt mij een belangrijk verschil met bepaalde katholieke aktiegroepen, waar de praxis al bestaat maar de reflectie nog niet. [18])
Het is jammer, dat over het algemeen de verhouding tussen ISAL en de verschillende theologische faculteiten van een zeker niveau niet erg goed is. Het zou voor de hand liggen, dat vele leden van de ISAL-groep in de docentencorpora werden opgenomen. Dat is haast nog niet geschied en levert de merkwaardige paradox op, dat vaak buitenlanders werken op plaatsen waar beslist latijnsamerikaans intellect voor beschikbaar is. Het lijkt mij, dat er twee redenen zijn aan te voeren, die deze ongewenste toestand verklaren. Allereerst heerst bij diegenen, die voor het theologisch onderricht verantwoordelijk zijn, een duidelijke angst voor wat zij de links-ideologische hersenspoeling noemen, die de mensen van ISAL op de aanstaande predikanten willen uitoefenen. In sommige gevallen is die vrees niet ongegrond. Er zijn inderdaad tendensen bij enkelen, die het christelijk geloof reduceren tot een maatschappelijk-politiek engagement. Maar ook dient worden opgemerkt, dat deze vrees een slechte raadgever is. Door het gesprek met ISAL te blijven schuwen, komen vele theologen niet aan een hoogst noodzakelijk punt op de agenda toe: namelijk de maatschappelijke relevantie van de kerk en het uitwerken van een goede sociale ethiek. De tweede reden is, dat er bij ISAL ook tendensen waar te nemen zijn, die duidelijk wijzen op het dubieus stellen van alles wat met het kerkelijk instituut te maken heeft, dus ook de theologische opleiding; wat dit laatste betreft, spreken zij over een onvermijdelijke vervreemding, die het studeren van theologie met zich mee brengt. Het lijkt mij, dat van beide kanten nogal onnodig gepolariseerd wordt, met alle gevolgen van dien. Het ware te wensen, dat men zocht elkander te verstaan; dat zou dienstig zijn zowel voor de aktiegroepen als voor de seminaries en de kerken.

III.

Onder dit punt — een soort evaluatie — behoeft niet veel meer te worden gezegd. Ik heb in het voorafgaande niet alleen geprobeerd het materiaal

[17]) Uit onverdachte hoek vond ik een goede motivering voor een dergelijk theologisch bedrijf; men zie wat Karl Barth opmerkt over „reguläre" en „irreguläre" dogmatiek, KD I, 1, pp. 293 vv.

[18]) Bijzonder oriënterend: W. A. de Pree, *Maatschappijkritiek en Theologiekritiek.* Een onderzoek naar hun onderlinge samenhang. Assen 1971. Men kan de vraag stellen, of De Pree überhaupt materiaal biedt om die samenhang aan de orde te stellen. Maar onweerlegbaar lijkt me zijn desideratum van een nieuwe praxis van de christelijke kerk.

aan te reiken, maar ook getracht een beoordeling van enkele knelpunten te geven. Daarom wil ik nu in het kort nog enkele zaken noemen bij wijze van samenvatting; tevens zal ik proberen aan te wijzen wat enkele desiderata voor de toekomst moeten worden genoemd.

1. Het is niet expliciet genoemd, maar wel voortdurend verondersteld, dat het protestantisme in Latijns Amerika alleen maar zin heeft, wanneer het in een creatieve dialoog met de katholieke kerk gewikkeld is. Dat geldt zowel in kerkelijk als in theologisch opzicht. Het heeft er tot nu toe nogal aan ontbroken. En de impasse van dit ogenblik wordt voor een goed deel veroorzaakt doordat allerlei vertrouwde polemiek-patronen tegen Rome niet meer mogelijk zijn, omdat de katholieke kerk zelf duidelijk een postvaticaanse kerk wil worden. Dat is uiteraard nog niet geheel het geval. Maar er is voldoende aan de hand om de protestanten te dwingen tot een hernieuwde kennisneming van het katholicisme. Ik waag deze conclusie: Overal waar getracht wordt zó kerk te zijn en zó theologie te bedrijven, dat men mikt op deelneming in het proces van transformatie, dat het continent meemaakt, blijkt een protestants-katholieke samenwerking perfect mogelijk. Het lijkt mij daarom, dat dergelijke aanzetten dienen te worden vermenigvuldigd. Op z'n minst kan het protestantisme er dankbaar voor zijn, dat de laatste jaren de katholieken veel protestantser zijn geweest (in de zin van het protestantse principe van Tillich) dan de nabloei van de reformatoren zelf. Maar dat is niet alleen in Latijns Amerika het geval!

2. Eveneens mag duidelijk zijn, dat het protestantisme zich zeer bescheiden moet opstellen. In vele gevallen is het een „Fremdkörper" in de latijnsamerikaanse maatschappij. Bovendien is het een duidelijke minderheid. Dat betekent o.a. dat de protestantse kerken zich dienen te onthouden van enghartig proselytisme. En theologisch houdt het in, dat het zich alleen maar rechtvaardigen kan, wanneer het duchtig kennis neemt van wat er in het continent aan de hand is en van de oriëntatie die de jonge katholieke avantgarde aangeeft. José Miguez Bonino heeft in dit verband eens gezegd, dat de waarde van het protestantisme in Latijns Amerika vergeleken kan worden met een voetnoot — en hij bedoelde daar iets zeer positiefs mee. [19])

[19]) cf. het genoemde nummer van „The Lutheran Quarterly".

3. Het zal er én voor de kerken én voor de theologische bezinning duchtig op aan komen, dat de uitwerking van een goede sociale ethiek wordt voortgezet. Het is duidelijk, dat in dit opzicht de problematiek van de latijnsamerikaanse protestanten gedeeld wordt door die van de wereldkerk (het thema van de geloofwaardigheid van de gemeente of het probleem van de nieuwe praxis). Maar het heeft toch ook zijn duidelijke eigen contouren en vraagt derhalve om een eigen creativiteit. Dikwijls kan men bij jongeren in dit opzicht een ontwakend roepingsgevoel constateren, dat zich zelfs uitstrekt tot wat zij noemen het decadente Noorden. Maar als waar is, wat bepaalde latijnsamerikaanse sociologen beweren, dat het namelijk mogelijk moet zijn, dat dit continent — evenals de gehele derde wereld — de technologische aera doorstaat zonder de fouten van het Noorden te maken, dan heeft de kerk — en dus ook de protestantse — niet alleen een volgende maar ook een creatieve rol. De prijs van een verdeeld protestantisme is dan te hoog evenals die van een provincialistische opstelling.

J. TENNEKES

De Pinksterbeweging in Chili: een uitdaging

Enkele feitelijke gegevens. De Chileense Pinksterbeweging is ontstaan uit een revival dat zich rond 1906 in de kleine methodistenkerk in Santiago en Valparaiso voordeed rond de persoon van Hoover, predikant van de gemeente in Valparaiso. Al gauw kwam er een conflict met de — angelsaksische — leiders van de kerk en ontstond er uit het revival een zelfstandige kerk. Aanvankelijk groeide de beweging niet opvallend snel, maar vanaf de jaren dertig nam de beweging snel in kracht toe. Nu behoort zeker 80 % van de 7—8 % protestanten in Chili — een totaal van meer dan een half miljoen mensen — tot de Pinksterbeweging.

De beweging oefent haar aantrekkingskracht bijna uitsluitend uit op de leden van de volksklasse. Ze beoefent op enthousiaste wijze de straatprediking en op bepaalde dagen van de week kan men in de volkswijken overal groepjes Pinkstergelovigen tegenkomen die zingend en predikend rondgaan. In een bevolkingsgroep die veel worstelt met ziekte, predikt men de mogelijkheid van genezing door het geloof. Aan mensen die veelal bezocht worden door de ellende die dronkenschap, slechte gezins- en huwelijksverhoudingen, misdaad, e.d. met zich meebrengen, predikt men de mogelijkheid van een nieuw leven door de kracht van de Heilige Geest. Hun godsdienstoefeningen, gehouden in kleine houten optrekjes, al wat grotere houten kerken en soms in grote stenen kerken, zijn zeer emotioneel. Tijdens de enthousiaste, met gitaren, mandolines, triangels, handxylofoons, etc. begeleide gezangen, ziet men regelmatig mensen in trance raken; velen roepen hun „halleluja" en „geloofd zij God" dwars door alles heen en heffen hun handen omhoog als zagen zij Christus in eigen persoon. Tijdens de gebeden bidt iedereen door elkaar, vaak is men onder tranen en het geheel lijkt uiterst chaotisch. Toch wordt er in de kerkdiensten een duidelijke orde aangehouden. Tè individualistische uitingen van geloof — profetieën of spreken in tongen — worden slechts in zeer beperkte mate toegelaten en wanneer sommigen te zeer hun emoties laten gaan, wordt dit op doeltreffende wijze afgeremd.

De preken duren lang en zijn doorspekt van talloze anecdoten en getuigenissen van persoonlijke ervaringen: genezingen, dromen, stemmen van God, etc. Zozeer zelfs dat vaak de uitgangstekst volledig vergeten lijkt. Ook al zijn de diensten langdurig — de tijdsduur varieert van 2—4 uur — en al hebben de mensen niet zoveel vrije tijd omdat men in de week, behalve de werktijd veelal uren kwijt is om van de marginale woonwijken naar het werk te komen en terug, toch schrikken de mensen er niet voor terug om vier tot vijf keer per week in de kerk te zitten. Men voelt zich er thuis en heeft het idee dat het hen helpt in het dagelijkse leven.

Hoewel een duidelijk omlijnde theologie ontbreekt en het Pinksterdenken een groot aantal losse eindjes vertoont, zijn er een aantal vaste punten die hier van belang zijn. Centraal staat de ervaring van de bekering en het nieuwe leven: het niet-roken, niet-drinken, het regelmatig naar de kerk gaan, het zich een goed echtgenoot en toegewijd ouder tonen, en in het algemeen een oppassend en hardwerkend burger zijn. Ook al zijn de liederen vervuld van hemelverlangen, men late zich daardoor niet verleiden: In de preken en ook in de persoonlijke gesprekken gaat het steeds weer om het leven nù. En is geen sprake van dat men uit angst voor later zich bekeert en zich in het heden het een en ander ontzegt. De reden voor de bekering ligt vooral in de mogelijkheden die het geloof voor het heden te bieden heeft. De beloning voor het dienen van God wordt ook in het heden zelf gevonden, in genezing, hulp in armoede, sterkte in beproevingen e.d., kortom in „moed voor elke dag". De leden van de Pinksterbeweging gelòven wat er in Psalm 128 staat: „Welzalig ieder die de Heer vreest, die in zijn wegen wandelt, want gij zult eten de opbrengst van Uw handen; welzalig gij, het zal U welgaan."

Hoewel er aan de bekeringservaring bepaalde eisen worden gesteld, is het niet nodig om in tongen te hebben gesproken, in de Geest te hebben gedanst of iets van die aard, alvorens als bekeerde te worden geaccepteerd. Het „goede getuigenis" dat wordt gevraagd is niets anders dan dat je Christus in je hart draagt en dat met overtuiging in je dagelijks leven laat zien door je nauwgezet aan de spelregels voor het christelijk leven te houden.

De Pinksterdominees zijn opgekomen uit het volk zelf. Zij zijn hun loopbaan begonnen als straatprediker of zondagsschoolonderwijzer en zijn geleidelijk aan vanwege hun geschiktheid in het geven van leiding, hun

geloofsijver en hun „getuigenis" in het algemeen de talloze treden opgeklommen van de gecompliceerde kerkelijke hiërarchie, die de Pinksterbeweging overnam van de methodisten. Van hen worden geen speciale geestelijke ervaringen gevraagd en velen hebben nooit in tongen gesproken, geprofeteerd of in de Geest gedanst. Ze onderscheiden zich ook sociaal niet van hun volgelingen en hebben geen speciale, sociaal prestige verschaffende, opleiding genoten: Elke Pinkstergelovige kan het in principe tot prediker brengen. De predikers blijven in het algemeen ook doorwerken in hun dagelijks beroep totdat de gemeente groot genoeg is geworden om hen te onderhouden. Aangezien het ideaal voor de kerkelijke bijdrage 10 % van het inkomen is en het levensniveau van de predikant niet ingrijpend verschilt van dat van zijn gemeenteleden, komt het tijdstip waarop de predikant zich geheel kan vrijmaken voor kerkelijke arbeid, betrekkelijk vroeg. Een van de eerste doelstellingen van een predikant is overigens steeds het bouwen van een eigen kerk. Zonder enige hulp van buiten, grotendeels met eigen handen, worden overal de kerken en kerkjes gebouwd. Men doet er vaak vele jaren over omdat men alleen bouwen kan wanneer er weer wat geld in kas is, maar eenmaal gereed, is het de trots van de hele gemeente.

Het is begrijpelijk dat er tussen predikant en gemeenteleden een sterk persoonlijke band bestaat. Meestal is het merendeel van de gemeenteleden door de predikant zelf bekeerd en hij is voor hen min of meer de encyclopedie voor het christelijk leven. Ook al heeft men de bijbel als leidraad voor het geloof, in werkelijkheid is het Pinkstergeloof een mondelinge traditie die van meester op leerling overgaat. De bijbel geeft daarbij slechts de grove lijnen aan.

Dat in zulk een situatie zich gemakkelijk afscheidingen kunnen voordoen, ligt voor de hand. De band die de gemeenteleden hebben met hun kerk loopt via de predikant. Indien de predikant in conflict komt met de rest van de kerkelijke hiërarchie, of wanneer er over de opvolging van een of andere belangrijke kerkelijke post wordt gestreden, dan groeit zulk een persoonlijk conflict meteen uit tot een kerkelijk conflict. De talloze afscheidingen remmen echter de groei van de beweging niet. Integendeel, juist door de voortdurende afscheidingen wordt de vorming van een superkerk vermeden en blijven de kerken overzichtelijk en de verhoudingen persoonlijk. Ook binnen de officiële structuur van de Pinksterkerken

is overigens het principe van „celdeling" geaccepteerd. Elke kerk heeft in zijn omgeving een aantal „lokalen" waar de gemeenteleden uit de onmiddellijke omgeving een of tweemaal per week samenkomen. Elk lokaal heeft zijn eigen predikanten en zijn eigen koor. Zodra een lokaal groot genoeg is en voldoende vitaliteit vertoont om op eigen benen te staan, kan besloten worden het lokaal de status te verlenen van zelfstandige kerk die op haar beurt weer lokalen kan stichten in de omgeving. In het algemeen blijven daardoor de kerken levende gemeenschappen, waarvan de leden elkaar persoonlijk kennen en een duidelijke onderlinge band hebben. Voor alle volledigheid wil ik aan dit alles nog toevoegen dat het bovenstaande alleen geldt voor dat gedeelte van de Pinksterbeweging — de grote meerderheid — dat ontstond uit het revival van Hoover. Er zijn ook kerken die zijn ontstaan uit de prediking van buitenlandse missionarissen. De situatie in die kerken wijkt echter op allerlei punten af van die van de „inheemse" kerken.

Diagnoses en therapieën. Het opvallend verschijnsel van een snel groeiende christelijke kerk in een gedeeltelijk christelijke, gedeeltelijk seculaire, gedeeltelijk heidense cultuur, kan op zeer verschillende wijze worden benaderd. Mijn verblijf in Chili — van februari tot november 1971 — werd betaald door ZWO en mijn onderzoek was van „zuiver wetenschappelijke" aard. Dit „zuiver wetenschappelijk" karakter van mijn intenties sluit echter een persoonlijke betrokkenheid niet uit en in dit artikel wil ik het vooral hebben over mijn persoonlijke waardering van het bestudeerde „verschijnsel".

Voor mij is de Chileense Pinksterbeweging een geweldige uitdaging gebleken voor het soort „modern" christendom waartoe ik mij aangetrokken voel. Met „modern" doel ik dan op een christendom dat de mond vol heeft over een seculair, geëngageerd soort christenzijn en een christen propageert die de blik niet hemelwaarts richt, niet bovenal gepreoccupeerd is met zijn eigen zondigheid en de noodzaak van verlossing en zich evenmin bezighoudt met het versterken van de steeds meer ondermijnde bolwerken van de christelijke zuil, maar meent als gelovige slechts geloofwaardig te kunnen zijn in het zich inzetten voor een andere, een betere wereld samen met allen die dezelfde intenties hebben, christenen zowel als niet-christenen.

Op zichzelf is het voor dit — mijn — soort van christendom niet moeilijk om met de Pinksterbeweging klaar te komen. Een waardering zou kunnen beginnen met een aantal lovende woorden. Tenslotte zijn „moderne" christenen — hoewel zeker niet verdraagzamer dan de meer orthodoxe ijzervreters — verlicht genoeg om te weten dat in (bijna) alle vormen van christendom wel iets goeds zit. Men komt dan te spreken over de ijver waarmee het evangelie aan de armen wordt verkondigd, de barmhartigheid die aan zieken en armen wordt bewezen, de gemeenschap die aan mensen wordt geboden die in een harde en meedogenloze samenleving hun leven moeten slijten, de volhardendheid waarmee men God zoekt, etc. Daarnaast kan dan met voldoening worden geconstateerd dat de Chileense Pinksterbeweging sterk overwegend een nationale beweging is die niet ontstond door inspanning van buitenlandse zendelingen, haar leer en leven ontwikkelde in nauwe verbondenheid aan de inheemse cultuur en zowel financieel als geestelijk nagenoeg onafhankelijk is van het buitenland. In een tijdsgewricht waarin het getuigt van een vooruitstrevende houding wanneer men de mond vol heeft van neokolonialisme en de toestand van materiële zowel als geestelijke afhankelijkheid van de derde wereld ten aanzien van het Westen verontwaardigd aanklaagt, kan een beweging als de Chileense Pinksterbeweging immers zonder meer rekenen op een aantal positieve streepjes aan de balk.
Maar daarna wordt het toch wel tijd door te stoten naar de fundamentele tekortkomingen van deze beweging. Het mag dan waar zijn dat de Pinkstergelovige na zijn bekering zijn leven op nieuwe wijze ziet en beleeft, het mag waar zijn dat zijn geloof zijn leven verrijkt, het richting geeft en zin verleent, de maatschappij als geheel wordt er niet veel wijzer van. Het is natuurlijk aardig als er mensen zijn die een stabieler gezinsleven hebben, harder werken en niet langer een belangrijk deel van hun schaarse inkomen besteden aan de drank, maar wat Chili nodig heeft in de huidige situatie zijn niet zozeer degelijke burgers die een stil en gerust leven leiden, maar revolutionaire arbeiders die zich bewust zijn geworden van hun objectieve maatschappelijke positie en zich samen met allen die een overeenkomstig doel nastreven, willen inspannen voor fundamentele maatschappelijke veranderingen. De zaken waarmee de Pinkstergelovige zich dag aan dag bezig houdt — de problemen van ziekte en genezing door het geloof, van armoede en een God die aan hen die zijn Koninkrijk

zoeken alles zal geven wat ze nodig hebben, van zonde, straf en verzoening, het zijn allemaal problemen van het individu. De maatschappij komt slechts in het vizier als „de wereld" die de christen zoveel mogelijk moet ontvluchten. Voorzover er over de maatschappelijke problemen in de Pinksterbeweging wordt nagedacht, is dat in individuele en niet in structurele termen: De maatschappij is slecht omdat de mensen zondig zijn. De oplossing voor alle problemen, ook de maatschappelijke, is bekering. Tegenover de doelstelling van structurele veranderingen zoals die wordt verkondigd door de vooruitstrevende politieke partijen in Chili, stellen de Pinkstergelovigen de noodzaak van individuele bekering. Verbeter de wereld en begin bij jezelf, zo is hun leuze in feite. Indien Chili eenmaal voor Christus zal zijn gewonnen en alle mensen oppassende brave Pinkstergelovigen zijn geworden, eerst dan zal het einde van alle noden in zicht zijn. Om het doel niet zo onbereikbaar te doen lijken als het voor de „onbevooroordeelde" toeschouwer is, wordt het getal der Pinkstergelovigen door middel van wilde berekeningen verdubbeld of verdrievoudigd om de illusie te wekken dat de grote zaak met reuzenschreden voortgang maakt.
Het is duidelijk dat dit alles de „moderne" christen met een zeker mededogen vervult: Het is roerend, al die activiteit, dat geloof, die toekomstverwachtingen, maar het is zo hopeloos inadequaat! Bij dat mededogen voegt zich dan ook een zekere ongerustheid: 6—7 % van de bevolking mag niet zo veel zijn, maar het aantal groeit en wel bijna uitsluitend in die sociale klasse waar volgens de laatste inzichten de toekomst van Chili van afhangt: de arbeidersklasse. Als er zovelen meedoen aan de „sociale staking" van de Pinksterbeweging, zal dat niet resulteren in een verzwakking van het revolutionair potentieel?
Eenmaal zover gekomen met de diagnose — een boeiend, maar achterlijk soort christendom dat wel eens de Revolutie (het doel waarnaar wij allen streven nietwaar) in de weg zou kunnen staan — voelt de eerder vermelde „moderne" christen zich ook geroepen een therapie aan te geven.
Op zichzelf is dat niet zo moeilijk. Voor een ieder die enigszins op de hoogte is van de recente stromingen in de hedendaagse theologie liggen er verschillende mogelijkheden klaar. Ik persoonlijk bijvoorbeeld ben geneigd om de Pinksterbeweging te evalueren in termen van een „betreurenswaardige eenzijdigheid". Het gelovig omgaan met God behoeft tenslotte niet

te worden uitgespeeld tegen het engagement in de wereld? Kan men niet het één doen zonder het ander na te laten? Moet men zich niet juist als bekeerd christen inzetten voor vernieuwing van de maatschappelijke structuren inplaats van zich afzijdig te houden van die vernieuwing? Ligt het dus niet voor de hand te stellen dat de Pinkstergelovigen het evangelie slechts half begrepen hebben? De dimensie van de individuele levensvernieuwing, de persoonlijke omgang met God e.d. wordt weliswaar op maximale wijze gerealiseerd, maar het is duidelijk dat men onvoldoende beseft dat die individuele levensvernieuwing slechts zin heeft indien deze ten dienste staat van een streven naar maatschappijvernieuwing. De liefde tot God impliceert de liefde voor de naaste en de kerk moet juist dank zij het feit dat ze God kent, de wereld dienen. Tenslotte, het is God niet om de kerk maar om de wereld te doen.

Volgt men deze gedachtengang verder dan komt men tot de conclusie dat de Pinksterbeweging eerst dan voluit de boodschap van Christus in de wereld kan representeren wanneer ze zich bevrijd heeft uit deze eenzijdigheid. Eerst wanneer ze de maatschappelijke dimensie van de bijbelse boodschap heeft ontdekt, is de Pinksterbeweging volwassen geworden, eerst dan zijn de Pinkstergelovigen mòndige christenen.

Als therapie — want wat is een diagnose zonder therapie — zou men daarom meer theologische vorming moeten aanbevelen. Wanneer de leiders van de Pinksterbeweging eenmaal een beter inzicht hebben gekregen in de maatschappelijke implicaties van hun geloof kan worden gehoopt dat de groei van de Pinksterbeweging ook de maatschappij ten goede zal komen. Een beter inzicht in de bijbelse boodschap is hierbij van essentieel belang.

Beweegt deze mijn evaluatie zich nog in de sfeer van acceptatie van de hele fundamentalistische theologie — ook al is mij die persoonlijk ook volledig vreemd geworden — het is ook mogelijk een aanzienlijk radicalere houding aan te nemen en als therapie aan te bevelen een beter inzicht in het maatschappelijk gebeuren als zodanig. Het ligt dan voor de hand kritiek te leveren op de wijze waarop de menselijke en daarmee de maatschappelijke werkelijkheid onder woorden wordt gebracht in het kader van de onderontwikkelde, maar typisch fundamentalistische theologie die de Pinksterbeweging erop nahoudt. Men kan dan spreken over de vervreemding die deze tale Kanaäns teweeg brengt bij de leden van de

arbeidersklasse die zich erdoor laten verleiden en het totale onvermogen dat er uit voortvloeit om de werkelijkheid van alledag nog te zien zoals die werkelijk is. Wij bewegen ons dan in een taalveld waarin *bewustwording* een centrale rol speelt en waar aan de bijbelse boodschap desgewenst — d.w.z. voor hen die zich (nog) niet los kunnen maken van het christelijk geloof — een positieve functie in die richting wordt toegekend. Theologisch komt het er dan op neer, dat de Pinkstergelovigen uiteindelijk de essentie van de boodschap van Christus niet begrepen hebben en wat dat betreft nog in duisternis wandelen en tastend een weg gaan die naar het verderf voert.

Als therapie kan men dan grijpen naar de methode van Paulo Freire die als profeet van de bewustwording door progressieven van allerlei slag — van goedwillende idealisten tot en met overtuigde marxisten — wordt gebruikt en misbruikt. Het gaat er dan om binnen de Pinkstergemeenschap een bewustwordingsproces op gang te brengen waardoor de mensen zèlf geleidelijk aan tot de ontdekking komen hoezeer ze van zichzelf vervreemd zijn geraakt en op welke wijze ze hun situatie op meer adequate wijze onder woorden kunnen brengen. Eindelijk kunnen ze dan hun lot in eigen hand nemen, zonder verwijzing naar het lot, Goddelijke leiding, of een „zo is het nu eenmaal altijd geweest". Voor hen die in dit kader nog wat zien in het christendom kan hier dan meteen aan worden toegevoegd dat de tale Kanaäns dan zou moeten worden vervangen door een geloofstaal die meer is afgestemd op en ontspringt uit de maatschappelijke werkelijkheid waarin de gelovigen zich bevinden.

Het geven van concrete aanwijzingen over hoe zulk een bewustwordingsproces op gang zou moeten komen, is zo mogelijk nog moeilijker dan het aangeven van hoe de noodzakelijkheid van een betere theologische vorming aan de leiders van de Pinksterbeweging moet worden verkocht. Het uitschrijven van recepten is voor de diagnost in dit geval gemakkelijk genoeg. Maar de patiënt moet er dan nog wel toe worden gebracht de medicijn in te nemen.

De kans is namelijk niet gering dat de ijverige receptenschrijver het bekende „geneesheer, genees Uzelf" te horen zal krijgen. En dat niet zonder reden naar mijn mening. Een Pinksterpredikant vertelde mij eens dat een goedwillende methodist in gesprek met Pinkstergelovigen eens de uitdrukking had gebruikt: „Jullie zijn de overvloed, wij zijn de vervolmaking"

(„perfección"). Hij schoot daarmee wel zeer ver bezijden de roos, want, ook al bestaan er bij de Pinksterleiders — begrijpelijke — minderwaardigheidsgevoelens ten aanzien van de traditionele protestantse kerken met name met betrekking tot het educatieniveau en de betere sociale positie van zowel de „traditioneel"-protestantse predikanten als van hun gemeenteleden, anderzijds leeft men in het trotse bewustzijn de boodschap van Christus op een veel zuiverder en effectievere wijze te brengen en te beleven. Ze weten zich exponenten van een „volle evangelie prediking" en het zou fout zijn dat zelfbewustzijn geheel en al te zien als een compensatie van de eerder vermelde minderwaardigheidscomplexen.

Het probleem van het ethnocentrisme. Met het voorgaande zijn wij in feite weer terug bij mijn punt van uitgang, die uitdaging. Wij kunnen van achter onze schrijftafel gemakkelijk mooie praatjes verkopen — en de beide oplossingen die ik hierboven voorstelde zijn lang niet slecht bedacht naar mijn idee — maar ze zijn in zekere zin toch wel erg goedkoop. Maar al te gemakkelijk gaan wij er van uit dat, wat voor positieve dingen christenen van het slag van de Pinksterbeweging ook kunnen hebben (bijvoorbeeld die verbazingwekkende „overvloed" waarover de methodist het had), wij toch wel de „voltooiing" van het christendom zijn. Aan ons daarom de taak om onze arme achtergebleven broeders, die het christelijk geloof in zijn eigenlijke intentie nog niet zo goed begrijpen, te helpen om op de hoogte van hun tijd te komen. De aandrang die er op de buitenlandse bezoeker — ook op mij — werd uitgeoefend om toch ook te beamen datgene wat zij als de fundamentele waarheid van het leven beschouwen — het verlaten van het wereldse leven en al haar geneugten en het beginnen van een nieuw, aan God gewijd leven — ervaren wij (ervoer ik althans) als „ethnocentrisch": De arme mensen begrijpen eenvoudig niet dat wij in een andere wereld leven en dat voor ons de zaken zo anders en zo oneindig veel gecompliceerder liggen. Maar het wordt dan toch wel tijd onszelf eens af te vragen hoe ethnocentrisch wij dan eigenlijk wel niet zijn.
Ethnocentrisme is het als vanzelfsprekend uitgaan van de wereld- en mens-visie van de eigen cultuur zonder de alternatieven die elders in dat opzicht zijn ontwikkeld, serieus te nemen. Ethnocentrisch is het idee dat de wereldbeschouwing zoals wij ons die in de loop van jaren hebben eigen gemaakt de enig juiste, de meest juiste, respectievelijk de verst ontwikkelde is (en het eventueel als zodanig religieus sanctioneren van die wereldbeschouwing door verwijzing naar heilige geschriften e.d.), zonder ermee te rekenen dat, hoe „waar" onze ideeën ook zijn mogen, ze niettemin toch steeds cultuurbepaald zijn en daarom niet eeuwig, niet zonder meer „waar".
Op zichzelf is het natuurlijk uitstekend om een verschijnsel als de Chileense Pinksterbeweging te evalueren in het licht van de eigen levensvisie. Elk mens heeft er behoefte aan om een nieuw verschijnsel te benoemen en in te passen in zijn wereld. Maar het wordt wat anders als wij menen dat onze visie meer „waar" zou zijn. In geloofstermen: wanneer wij menen dat onze geloofsvisie de essentie van het evangelie meer nabij komt dan de hunne. Als wij menen dat onze visie „bijbelser" is dan die van de Pinkstergelovigen. Natuurlijk hebben wij daarvoor onze bewijzen. Wanneer wij het hebben over de christen als de eeuwige rebel tegen bestaande structuren, verwijzen wij naar Abraham, naar de Uittocht, naar de profeten, naar (de laatste visie op) Christus. Maar wij vergeten dan, dat de Pinkstergelovigen ook hun teksten hebben. Elke ketter heeft zijn letter, nietwaar?
Meer dan ik ooit heb meegemaakt, leven de Pinkstergelovigen bij de brieven van Paulus — een deel van de bijbel waarvan ik persoonlijk langzamerhand nogal vervreemd was geraakt. Maar juist door de confrontatie met de Pinksterbeweging is mij de wereld van die brieven weer opnieuw duidelijk geworden en dat veel indringender dan de exegese aan de hand van de gereformeerde theologie — die vroeger mijn geestelijk eigendom was — mij ooit heeft mogelijk gemaakt (zonder dat ik die wereld overigens tot de mijne heb kunnen maken, maar daarover later). De Pinkstergelovige behoeft veel minder zijn toevlucht te nemen tot allerlei kunstgrepen en gecompliceerde redeneringen alvorens hij zichzelf en zijn wereld in Paulus en zijn wereld herkent. Het beeld van de wereld zoals Paulus dat geeft — een wereld verloren in leugen, onreinheid, losbandigheid, twist en nijd — klopt met het beeld dat de Pinkstergelovige van zijn wereld heeft. De belofte van een volledig vernieuwd leven voor hem die zich in geloof aan Christus overgeeft — Paulus spreekt van een nieuwe schepping — is voor hem een levende realiteit. Het contrast tussen het leven in de wereld, zonder God, en het leven van de christen — „Gij geheel anders, gij hebt Christus leren kennen" — is een van de grond-evidenties van het Pinkstergeloof: hij is anders. De wetenschap dat men niet in aanzien is

bij de mensen en toch door God uitverkoren — „niet vele invloedrijken, niet vele aanzienlijken ..." — is een veel voorkomend thema in preken en gesprekken. Het idee dat Gods leiding direct in het leven te zien is en dat dan ook ziekte en tegenspoed een waarschuwing van God kan zijn — „daarom zijn er onder U velen zwak en ziek en ontslapen er niet weinigen ..." (1 Cor. 11) — wordt algemeen geaccepteerd door de Pinkstergelovigen. De sterke discipline die door Paulus wordt aanbevolen — „doet, wie niet deugt, uit Uw midden weg" — vindt zijn weerslag in de strakke sociale controle van de Pinkstergemeente. De belevingswerkelijkheid waaruit de brieven van Paulus voortkwamen, correspondeert op allerlei punten direct met de werkelijkheid zoals die door de Pinkstergelovigen wordt ervaren.

Wij nette middenklasse-christenen in een welgeordende welvaartsmaatschappij mogen met sommige van deze dingen wat moeite hebben, maar wij zullen dan wel zo eerlijk moeten zijn om te erkennen dat wij op een groot aantal punten wel erg ver van die eerste christenen afstaan en dat er wellicht anderen zijn die er, hoe onwetend en onontwikkeld misschien ook, toch meer van hebben begrepen dan wij.

Natuurlijk wil ik daarmee de verschillen in de levenssituatie van de eerste christenen en de Chileense Pinkstergelovigen niet ontkennen. Het Chili van 1971 heeft bepaald weinig overeenkomsten met het Romeinse rijk van de eerste eeuwen. Maar wel wil ik benadrukken dat er tussen de wijze waarop de eerste christenen hun leven ervoeren en de wijze van beleven van de Pinkstergelovigen op bepaalde punten een frappante overeenkomst is. Er is in het leven van de Chileense Pinkstergelovigen iets van diezelfde verbazing en verwondering die ook in de brieven van Paulus doorklinkt over een totaal nieuwe levensmogelijkheid die radicaal afwijkt van al het voorgaande. Voor ons is die verbazing moeilijk meer toegankelijk omdat wij in een cultuur leven waarin het leven van een niet-christen niet zo ingrijpend verschilt van de christen (Zoals ik aan de Pinkstergelovigen placht uit te leggen: bij ons zijn de christenen minder christelijk en de heidenen minder heidens). In het kader van de Chileense volkscultuur is het leven van de christen echter nog nagenoeg gloednieuw en nooit vertoond. Het representeert ook een wèrkelijke oplossing voor problemen waarmee de volksklasse dagelijks wordt geconfronteerd: dronkenschap, slechte huwelijks- en gezinsverhoudingen, e.d. Men dient daarbij niet te

vergeten dat de volksklasse in Chili — en trouwens in het grootste deel van Latijns Amerika — wel godsdienstig is, maar beslist niet christelijk. Het min of meer „zuivere" katholicisme van de hogere klasse en de middenklasse heeft in de volksklasse de vorm aangenomen van een volkskatholicisme dat met christendom weinig of niets uitstaande heeft en ook grotendeels buiten de kerk om wordt gepraktiseerd. De Pinksterboodschap komt dus aan in een (nog) niet geseculariseerde maar niet-christelijke wereld. Vandaar wellicht ook dat geloofsgenezing een zo grote rol speelt juist in het bekeringsproces. De boodschap van genezing door het geloof komt niet in een milieu waar dit soort dingen „wereldvreemd" aandoet. Integendeel, men leeft juist in een wereld waar deze verschijnselen als min of meer vanzelfsprekend worden geaccepteerd. Men wèèt van wonderbaarlijke genezing en uitredding. Ook van de Heilige Maagd en de heiligen kunnen deze zaken in principe wel verkregen worden. De Pinksterbeweging is echter wel uitzonderlijk succesvol in dit opzicht — de Heilige Geest „doet" het bepaald beter dan de Heilige Maagd of de heiligen — en de overgrote meerderheid van de getuigenissen van Pinkstergelovigen heeft genezing door het geloof als meest belangrijke onderdeel van de bekeringsgeschiedenis. Deze tekenen van de Geest maken de boodschap van de Pinksterbeweging — ook al is ze in essentie compleet nieuw in de Latijns Amerikaanse cultuur — niettemin toch geloofwaardig. Die geloofwaardigheid wordt nog versterkt door de zichtbaarheid van het nieuwe leven — ook door buitenstaanders veelal zeer positief beoordeeld. De stelling, dat het evangelie een *kracht* Gods is tot behoud voor een ieder die gelooft, wordt als het ware door de feiten bewezen. In deze geloofwaardigheid van de boodschap zoek ik persoonlijk dan ook voornamelijk het geheim van het succes van de Pinksterbeweging.

Aangezien de Chileense Pinksterbeweging niet de vrucht van „import" is, maar in de Chileense cultuur zelf opgekomen, heeft ze kunnen bereiken wat zoveel westerse zending in de niet-westerse wereld zo moeilijk is gevallen: de bijbelse boodschap maximaal relevant te maken in het kader van de „inheemse" cultuur. De Chileense Pinkstergelovige behoeft niet eerst „beschaafd" te worden alvorens hij werkelijk christen kan zijn. Hij kan blijven geloven aan boze geesten die ziekten veroorzaken, aan hekserij, het boze oog, of aan de macht van de geesten van verongelukte personen. Het hele complex van volksgeloof wordt in het kader van de Pinksterbood-

schap volop serieus genomen, ook al is de wijze waarop men tegen hekserij, of het boze oog optreedt verschillend van vroeger: Nu is het handoplegging en gebed die voor de uitredding moeten zorgen.
Natuurlijk wordt de visie van de Pinkstergelovige op de mens en zijn wereld slechts zeer gedeeltelijk door de bijbel gedekt, maar hetzelfde geldt voor de levensvisie van ons „moderne" christenen. Geen vorm van christendom kan zich erop beroemen dat ze alle elementen van de geloofskennis die is opgetast in de bijbelse bibliotheek, tot hun volle recht laat komen. Elke vorm van christendom vergenoegt zich met een soort van bloemlezing uit de bijbel, of ze dit nu erkent of niet. Elke culturele incarnatie — reïncarnatie eigenlijk, want de bijbel zelf is geïncarneerd Woord — is de verwoording van geloofsinzichten-in-een-bepaalde-culturele-situatie. Elke culturele incarnatie van de bijbelse boodschap is onvolledig en het lijkt mij moeilijk op „objectieve" gronden aannemelijk te maken dat de Chileense Pinksterversie van het christendom onvollediger is dan die welke wij erop nahouden. Eerder lijkt mij de zaak andersom te liggen.

De waarde van onze diagnoses en therapieën. Als wij diagnoses stellen en recepten uitschrijven ten behoeve van onze broeders in Christus, is het goed ons te realiseren op welke basis wij dat doen. Als wij menen het te kunnen doen omdat wij meer van de bijbel zouden hebben begrepen, zitten wij dacht ik lelijk fout. Want ook al is het evident dat onze *wetenschappelijke* („objectieve") *kennis* van de bijbel oneindig veel groter is, *onze geloofskennis* schat ik oneindig veel lager. De belevingswereld waaruit de verschillende bijbelboeken zijn voortgekomen, weerspiegelt zich in het dagelijks leven van ons — mijn — soort christenen meer uiterst fragmentarisch en weinig frequent en intensief. Waar vinden wij in Nederland kerken waarvan de leden zozeer in de onmiddellijke nabijheid van God leven als de Pinkstergelovigen dat doen in Chili?
Als we dan toch opbouwende kritiek willen geven op de Chileense Pinksterbeweging (en ik weet dat wij daar eenvoudig niet aan kunnen ontkomen) dan moeten wij niet pogen die kritiek religieus te sanctioneren door de bijbel erbij te halen, maar gewoon (wellicht wat verlegen) verwijzen naar onze culturele achtergrond. Natuurlijk doet het wat onplezierig aan te refereren aan de superioriteit van de westerse beschaving die de rest van de wereld „vooruit" is en reeds bekend is met problemen waar het

„onderontwikkelde" deel van de mensheid nog niet aan toe is. Als progressief ingestelde mensen ligt ons zo'n praatje niet en het klinkt een stuk beter om aan de bijbelse boodschap te refereren, maar fair is zoiets m.i. toch niet. Wij dienen namelijk de relativiteit van onze kritiek te erkennen die immers cultuurbepaald is en als referentiekader onze cultuur heeft en niet de Chileense volkscultuur. Daarmee is niet gezegd dat die kritiek zinloos zou zijn, want het is niet onwaarschijnlijk dat de Chileense volkscultuur tot verdwijning gedoemd is, zodat de Pinksterbeweging in de toekomst voor problemen komt te staan die nu nog grotendeels buiten haar gezichtskring liggen. Als het huidig ontwikkelingsproces voortgaat, zal ook in Chili de volksmassa deel gaan krijgen aan een — wellicht marxistische — variant van de moderne seculaire cultuur waarin wij leven en het ligt voor de hand dat wij pogen reeds nu op mogelijke consequenties daarvan te wijzen. Niet dat dit veel effect zal hebben, want de leiders van de Pinksterbeweging denken niet in termen van onontkoombare socio-culturele ontwikkelingen en gezien hun culturele achtergrond is dat ook begrijpelijk. Het klinkt natuurlijk wel mooi als we bijvoorbeeld gaan spreken over theologische vorming en bewustwordingscursussen als mogelijkheid om „in het heden te bouwen aan de kerk van de toekomst" (of zoiets . . .) en het zou het in Nederland ook best doen. Maar het is gewoon een feit dat er in de situatie zoals die nu is, nauwelijks behoefte is aan meer theologische vorming, gegeven het geloofstype en de kerkelijke structuur van de Pinksterbeweging. En het is duidelijk dat de modernste theologieën met hun ideeën over engagement in de maatschappij en werken aan bewustwording van de onderdrukten, alleen al daarom niets te bieden hebben aan de Pinkstergelovigen omdat het religieuze gehalte (de geloofsintensiteit of hoe je dat ook maar noemen wil) van dit soort seculair christendom zo laag is. De Pinkstergelovigen hebben nu eenmaal een wat andere kijk op de essentie van het christendom.
Zonder op dit probleem — dat overigens van bijzonder belang is — nu nader in te gaan wil ik niettemin volmondig erkennen, dat het weinig zinvol is over de Pinksterbeweging slechts in lovende termen te spreken. Kritiek — diagnoses, therapieën en wat dies meer zij — is een noodzakelijk complement van de eventuele lof. Als die kritiek maar niet ethnocentrisch is — zoals de proeven van kritiek die ik hiervoor ten beste gaf. Als ze maar niet als vanzelfsprekend uitgaat van de eigen culturele eviden-

ties en niet meent dat ze gegrond is in niets minder dan „de" waarheid. Zolang wij over de Chileense Pinksterbeweging spreken in termen van ernstige eenzijdigheid, onvolwassenheid of, erger nog, vervreemding, zitten we m.i. nog gevangen in ethnocentrische vooroordelen, in de hang aan anderen onze culturele verworvenheden als waarheid voor te houden zonder te rekenen met de waarheden van die andere cultuur. Wanneer het er echter om gaat anderen bekend te maken met ervaringen die wij in onze cultuur reeds hebben verzameld, ervaringen die relevant kunnen zijn voor onze broeders elders in de wereld, dan is kritiek gerechtvaardigd. Want inderdaad, wij weten al iets van wat het zeggen wil in een seculaire cultuur te leven. Niet dat die seculaire cultuur nu zoiets zou zijn als het laatste woord op het gebied van het christendom — suggesties die worden gewekt door Cox' Stad van de Mens bijvoorbeeld — of zelfs maar op het gebied van de menselijke ontwikkeling — wij kennen allemaal de praatjes over mondigheid e.d. Onze seculaire cultuur heeft, net als elke cultuur, zo zijn voor- en nadelen, haar mogelijkheden en haar beperkingen. Natuurlijk willen wij niet terug. Het is ònze cultuur, ònze wereld. Maar het is nu toch ook niet bepaald een soort paradijs, iets dat wij aan anderen, het koste wat het kost, moeten willen slijten.

Nooit is mij duidelijker geworden hoe beperkt ook onze manier van redeneren en ervaren is, en hoeveel minder compleet wij geneigd zijn te denken, dan juist in de confrontatie met de Chileense Pinksterbeweging. Het lijkt alsof wij in onze culturele ontwikkeling ons bewustzijn alleen maar verruimen en de „waarheid" omtrent mens en werkelijkheid steeds verder ontsluieren. Maar, druk bezig met het banen van nieuwe paden door het oerwoud van het onbekende, hebben wij niet door hoe achter ons de paden weer dichtgroeien. Ook onze wereld blijft een beperkte wereld. De kennis die wij hebben van de wereld en de mens is een andere dan die welke bijvoorbeeld de leden van de Chileense Pinksterbeweging hebben. Ze is relatief gesproken ook veel omvangrijker, maar niettemin hebben wij mogelijkheden van ervaren afgesloten die zìj (nog) wel hebben. Ook wij leven in een wereld van „beperkt bewustzijn". Concreter: de directe wijze van Godservaring die voor deze mensen (nog) wel mogelijk is, is voor ons niet meer mogelijk. Niet omdat God buitenslands zou zijn, of dood, af wat dan ook, maar gewoon omdat wij ons voor Hem hebben

afgesloten. Wij ontvangen nog wel wat „transcendentie-signalen", wij zien er soms nog wel eens wat van, maar het is allemaal met mondjesmaat. De volle bevrijdende aanwezigheid van God is voor ons (voor mij althans) een verloren paradijs. Slechts het vermoeden, de hoop, het enkele moment blijft over.

Wanneer ik dan ook in het voorgaande een poging heb gedaan om duidelijk te maken dat men met de Chileense Pinksterbeweging — en van mijn part met allerlei overeenkomstige bewegingen elders in de wereld — maar zo niet klaar is, omdat het oorspronkelijke Pinkstervuur, de „eerste liefde" waarvan de Apocalyps spreekt, hier op een verbazingwekkende manier opnieuw gestalte heeft gekregen, dan impliceert dat niet dat ik mij innerlijk de waarheid van de boodschap van de Pinksterbeweging heb kunnen eigen maken. Ik ben niet bekeerd in Chili. Ik zie daarbij dan even af van het feit dat dit voor een anthropoloog een onvergeeflijke fout zou zijn geweest. „Going native" — het verliezen van de distantie en het overnemen van de levenswijze en de levensvisie van het volk dat men bestudeert — is een verleiding waarvoor elke anthropoloog vóór zijn vertrek ernstig of in scherts steeds weer wordt gewaarschuwd. Waar het mij hier om gaat is, dat het voor mij eenvoudigweg onmogelijk is de dingen zò te zien en te ervaren als de Chileense Pinkstergelovigen dat doen, evenmin als ik de menselijke werkelijkheid kan zien en ervaren zoals de apostel Paulus dat deed. Juist omdat de Pinksterbeweging zo maximaal is afgestemd op het milieu van de Chileense volksklasse, spreekt ze mij niet aan, want hun wereld is de mijne niet. Maar juist ook omdat ik zo weinig van hun geloof in het mijne kan overbrengen of terugvinden, heb ik mij gedurende mijn verblijf in Chili wel regelmatig afgevraagd hoe het nu eigenlijk met mìjn geloof staat, hoe modern en up to date dat ook zijn moge en hoezeer bewust van de maatschappelijke implicaties van de christelijke boodschap. Daarin ligt m.i. de uitdaging die de Chileense Pinksterbeweging kan zijn voor „modern" christendom en het lijkt mij onjuist voor die uitdaging uit de weg te gaan door haar niet serieus te nemen.

Boekbesprekingen

Een specimen van „Theologia in loco" uit Latijns Amerika: **Rubem Alves, A Theology of Human Hope.** Washington 1969.

Er wordt in het Westen heel veel geschreven en ook getheologiseerd over „de derde wereld". Maar het wordt tijd om te verstaan, dat niet alleen in politicis, maar ook in de theologie de derde wereld spreekt met een eigen stem en dat de theologische discussie gevoerd moet worden niet *over*, maar *met* de theologen uit de derde wereld. Zoals bij de voorbereiding van Unctad III de vertegenwoordigers uit de derde wereld de belangrijkste partners zijn en behoren te zijn, zo geldt dat ook in de theologische discussie over „ontwikkeling", „revolutie", transformatie" etc. Gelukkig wordt in het Westen in toenemende mate aandacht geschonken aan de eigen theologische ontwikkelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika. Langzaam begint de theologie in het Westen zich los te maken uit haar provincialistische begrensdheid en beginnen de oren gespitst te worden voor wat theologen uit die continenten te zeggen hebben. Ook in Latijns Amerika verschijnen theologische publicaties die blijk geven van een worstelen met de theologische taak in de context van dat continent, dat zo heftig in beweging is.
In de artikelen van José Comblin en van Rogier van Rossum in dit nummer wordt gewezen op allerlei „Ansätze" tot theologiseren in de revolutionaire situatie in de Rooms-Katholieke kringen in Latijns Amerika. C. Peter Wagner heeft in zijn boek: „Latin American Theology" vooral beschreven wat op gang is in de kring der „conservative evangelicals", als alternatief tegenover wat hij noemt „The theology of the radical left". Ik wilde in deze bespreking kort aandacht vragen voor een van de meest belangwekkende Protestantse theologen uit Latijns Amerika, Rubem Alves, een presbyteriaan, die veel heeft gepubliceerd in het Portugees en Spaans, maar ook in het Engels.
Rubem Azevedo Alves is een Braziliaan, geboren in 1933. Hij is een oud-leerling van het bekende en veelbesproken theologisch seminarie in Campinas. Hij studeerde ook aan Union Theological Seminary in New York en na jaren van praktijkervaring voltooide hij in 1968 zijn theologische studie in Princeton met een dissertatie waarvan het hier besproken boek de handelsuitgave is. Hij is betrokken bij de studies over „Church and Society" en bij het hoger onderwijs in de sociale wetenschappen in São Paulo. Hij is tevens lid van de „Faith and Order"-commissie van de Wereldraad van Kerken. In zijn studie en visie is dr. Alves sterk beïnvloed door zijn vriend en medewerker in de christen-studentenbeweging, dr. Richard Shaull, die thans hoogleraar is in Princeton, en door de ethicus van Princeton, dr. Charles West. Het voorwoord voor de handelsuitgave van deze dissertatie is geschreven door een andere vriend van Alves: Harvey Cox.

Het boek van Rubem Alves getuigt van een grote oecumenische eruditie. Het is voor hem vanzelfsprekend om te leven in contact met de hele contemporaine theologie en wijsbegeerte. Hij wendt met groot gemak bepaalde elementen aan uit de sociologie van Karl Mannheim, uit de filosofie van John Dewey en Thomas Kuhn en begeeft zich voortdurend in gesprek met westerse theologen als Shaull, Moltmann (en in relatie met Moltmann met Ernst Bloch), Paul Lehmann, Karl Barth e.a. Maar hij begeeft zich ook in discussie met mensen uit het Latijns Amerikaanse continent als Esdras Borgeo Costra, Paulo Freire e.a.
Het resultaat van deze brede oriëntatie is niet een soort eclecticisme, maar een bepaalde doelgerichte theologie, waarin de wijsgerige en theologische denkmiddelen gebruikt worden om het eigenlijke thema te illustreren en te verdiepen. Dat thema is zoals de titel zegt: „A theology of human hope".
De setting voor dit thema is de Latijns Amerikaanse situatie. Alves ziet de grote massa van de Latijns Amerikaanse landen als een deel van het „wereldproletariaat", dat zich bewust wordt van de situatie en waarbinnen voorhoedes (o.a. van de studenten) opkomen, die in toenemende mate in staat zijn de situatie te analyseren, zelf deel te nemen aan de creatie van de toekomst en aan het bevrijdingsproces op alle gebied. Voor de verwerkelijking van de „liberation" is macht nodig en het gebruik van macht is een politieke zaak.
"Politics thus becomes for this consciousness the new Gospel, the annunciation of the good news that if man emerges from passivity and reflexivity as the subject of history a new future can be created."
In deze worsteling om bevrijding ziet hij twee stromingen opkomen in Latijns Amerika, namelijk het „humanistische messianisme", dat vooral beïnvloed is door het marxisme in allerlei vorm en het „messiaanse humanisme", dat de strijd om de humanisering wil strijden vanuit de Geest en de doeleinden van Messias Jezus en dat de middelen wil toetsen aan Zijn normen.
De vraag die hij stelt, is: „wat zou op grond van haar bronnen de positieve bijdrage kunnen zijn van de geloofsgemeenschap aan de historische bevrijding van de mens?" Binnen het kader van die vraag komen achtereenvolgens Bultmann, Karl Barth en Jürgen Moltmann ter sprake.
Hij verwijt (m.i. terecht) aan Bultmann, dat hij in feite een soort vrijzinnig piëtisme bevordert, dat geen enkele hulp biedt voor een projekt van sociaal-politieke aard.
Hij verwijt aan Barth, dat hij in de eerste fase van zijn theologie te weinig ruimte schiep voor politieke gehoorzaamheid en in de tweede fase de bijdrage tot de humanisering te veel beperkte tot de verkondiging.
Wat zijn beoordeling van Moltmann betreft is het uiteraard onloochenbaar, dat er veel verwantschap is tussen Alves' boek en Moltmann's theologie van de hoop. Ik denk, dat Alves zelf wel bevestigen zal, dat hij zijn boek niet had kunnen schrijven zonder de inspiratie van Moltmann's theologie. Er is niet alleen samenhang in de titel! Hij is echter (m.i. ten onrechte) van mening, dat in Moltmann's theologie de toekomst te transcendentaal blijft en te weinig in samenhang gezien wordt met de ervaring van leed in de ellendige historische situatie. Als hij argumenteert tegen

wat hij ziet als het accent bij Moltmann, zegt Alves:
"Hope doet not create pregnancy: rather pregnancy creates hope. God is present in the historical now, opening the way for a real future but grasped only in the struggle to *make* such a future."
In feite verwijt hij Moltmann, dat hij toch nog te veel berust in een bourgeois status quo, een opmerking waartoe m.i. geen aanleiding is als men waarneemt hoe Moltmann strijdt tegen de restauratie-theologie van de C.D.U.!
Daarna doet hij een poging om een „eigen taal van het messiaanse humanisme" te ontwikkelen. Het humanistische messianisme, o.a. het marxisme, is veel te optimistisch ten aanzien van mens en samenleving. Daarom slaat het om òf in romantisch illusionisme, òf in cynisme, dat alle hoop laat varen en geweld verheerlijkt. Binnen de sfeer van het messiaanse humanisme is humanisering een gift, gewaarborgd in het handelen Gods in Israel en in Jezus Christus. Hier beweegt hij zich in de lijn van Moltmann. Bij die God, die de Vader van Jezus Christus is, is de toekomst van de mens veilig. Hij is onze hoop en het geloof in Hem bewaart ons voor fanatisme en voor desillusie.
"Messianic humanism — makes it possible for man to remain as man, in history without losing hope, hoping against hope in the expectation that the messianic politics of God will bring to man and history a new future and a new hope."
God waarborgt niet alleen bevrijding, maar ook vrijheid tot leven. En midden in de participatie aan de strijd om bevrijding mogen wij reeds (aldus hfdst. V) het leven genieten. Dit hoofdstuk bevat de oproep om „onderweg" naar het beloofde land van de volstrekte bevrijding van het totale leven en samenleven het feest des levens te vieren. Het is geen wonder, dat Harvey Cox een woord vooraf schreef, want in dit hoofdstuk is duidelijk de invloed van Cox's boek: „The feast of fools", zijn oproep tot de vreugde, te herkennen. Maar Alves heeft met de merkwaardige levensaanvaarding, die zo verfrissend is in de omgang met Latijns Amerikanen dit hoofdstuk geschreven „vivace" en „con brio": een sprankelend hoofdstuk.
Er is nu geen ruimte meer om dieper op dit boek in te gaan. Dit boek is in Latijns Amerika uiteraard niet onweersproken gebleven. C. Peter Wagner verwijt aan Alves, dat zijn theologie een vorm van syncretisme is tussen bijbelse noties en marxistische ideologie (pag. 75 van zijn boek: „Latin American theology"). Ik denk, dat aan Rubem Alves inderdaad de vraag gesteld moet worden of hij wel voldoende werk gemaakt heeft van de toetsing en evaluatie van de neo-marxistische ideologie van Gods beloften en eisen. Maar de kritiek van Peter Wagner is toch een slag in de lucht, omdat in zijn eigen kritiek de a-politieke piëtistische nadruk op de persoonlijke verlossing en de kritiekloze aanvaarding van de status quo zo met de handen te tasten valt, dat hij Alves' problematiek niet raakt. Meer hout snijdt de kritiek uit de kring van de I.S.A.L. In die kring hoort men nogal eens het bezwaar, dat Rubem Alves' boek teveel „Ideen-Geschichte" bevat en te weinig analyse van de situatie.
Wat er van deze kritiek ook waar moge zijn, een feit is, dat het boek van Alves een boeiend specimen is van het handwerk der theologie door een Latijns Amerikaan in de context van een continent in beweging.

Een van de meest ergerniswekkende fouten, die ten aanzien van theologische ontwikkelingen in de derde wereld wordt gemaakt is, dat ze als „onderontwikkeld" worden beschouwd, omdat de dames en heren die zulke oordelen vellen nu eenmaal de talen niet kennen waarin de publicaties verschijnen. Dit boek van Alves verscheen in een taal die in vele ontwikkelingslanden als tweede taal wordt gebruikt en misschien kan dit boek dienen als een van de bewijzen, dat wij in het Westen er goed aan doen niet alleen in de politiek, maar ook in de theologie de dialogen voortaan niet *over,* maar *met* onze collega's overzee te voeren.

J. Verkuyl

Ivan D. Illich, Celebration of Awareness; a call for institutional revolution; introduction by Erich Fromm, Garden City, New York 1970. De Nederl. vertaling verscheen onder de titel „Aalmoezen en Folteringen: oproep tot institutionele revolutie" bij Lannoo in Tielt/Utrecht. Vertaler Truyman heeft in een eigen voorwoord een aantal essentialia bijeengezet omtrent de persoon van Illich en zijn werk in Cuernavaca.

Het boek bevat de tekst van twaalf artikelen en toespraken van Ivan Illich. Ze handelen over een oproep om „veranderingen te vieren", een opstel over geweld: „een spiegel voor Amerikanen", „geen buitenlanders, maar vreemden", „de keerzijde van liefdadigheid", „het einde van de clergyman", „de machteloze kerk", „het schoolsysteem op de helling", „de school onze heilige koe", „seksuele macht en politiek vermogen", „geplande armoede als vrucht van technische hulp", „een grondwet voor een culturele revolutie". Illch geeft vooraf telkens kort aan in welke situatie het artikel is geschreven of de toespraak is gehouden.
Men kan het werk vlot lezen. Wie dat doet zal, van welke kleur of richting hij ook is, een aantal passages met instemming onderstrepen en verder wandelen in zijn eigen straat. Ik heb Illich nooit anders kunnen horen of lezen dan nu eens blij opverend dan weer ten diepste verstoord. Het einde was bijna altijd opperste verwarring inzake de dingen waar je mee bezig bent (missiologen opleiden, kerkelijke groepen opwekken tot mondiaal denken), soms totale verlamming, heel soms het in de verte oplichten van een nieuw licht. Illich zelf zegt het zo in zijn inleiding: „Elk hoofdstuk in dit boek geeft een poging van mij weer om de aard van een of andere zekerheid ter discussie te stellen. In ieder hoofdstuk houd ik me daarom bezig met misleiding — een misleiding die belichaamd wordt in een van onze instituten. Instituten scheppen zekerheden, en zekerheden die serieus genomen worden, verdoven het hart en kluisteren de verbeelding. Ik hoop altijd maar dat mijn uitspraken, of ze nu kwaad, hartstochtelijk, listig of onschuldig zijn ook een glimlach tot gevolg hebben en daarmee een nieuwe vrijheid doen ontstaan, zelfs als die vrijheid iets kost".
Ik denk dat de lezer van dit blad gezien zijn meelevende belangstelling voor het werk van de kerken overzee het best kan beginnen met *De Keerzijde van Naasten-*

liefde, feitelijk een vernietigende analyse van de noordamerikaanse katholieke campagne „Latijns Amerika te redden voor Christus", waartoe door de pausen was opgeroepen. Wij kunnen dit niet lezen als buitenstaanders omdat de noordamerikaanse katholieken vergroten hetgeen wij subtieler en omzichtiger doen. Juist om deze zaken bloot te leggen stichtte Illich met mej. Stancioff en broeder Gerry Morris in 1961 in Cuernavaca (Mexico) een vormings- en documentatiecentrum voor missionarissen en ontwikkelingshelpers: een poging om de schade te helpen verminderen die door de noordamerikaanse kruistocht kon ontstaan. Door een educatief program voor missionarissen hen uitdagen de werkelijkheid en zichzelf onder ogen te zien en hun benoeming te weigeren of als ze haar accepteerden wat minder onvoorbereid aan het werk te gaan. Vervolgens wilde men voldoende invloed verkrijgen op de besluitvormende lichamen van missiegroeperingen om hen de uitvoering van het plan uit het hoofd te praten.
Wat Illich daarbij voorzit, kan tien jaar CIDOC-Cuernavaca (en enigermate de dependance Petropolis-São Paulo voor Portugees Amerika) laten zien. In dit boek staat een magistraal stukje over *De machteloze kerk.* Illich zelf zegt ervan: „het handelt over de rol van de kerk in de sociale verandering en ontwikkeling. Op een indirecte wijze brengt het tot uitdrukking wat het voor mij betekent christen te zijn". Alleen de kerk kan ons de volle betekenis van de ontwikkeling „openbaren". Ze moet dan wel steeds meer afstand nemen van de macht om goed te doen. Dit zal als beledigend worden aangevoeld zowel door de kerkelijke leiding die haar collecten rechtvaardigt met hulp aan de armen als door de priester-rebel die zijn boord probeert te gebruiken als een aantrekkelijke banier bij een oproer. De specifieke taak van de kerk in deze moderne wereld is de viering van verandering op een christelijke wijze. „In Cuernavaca hebben wij een centrum opgericht waar wij mensen opleiden opdat zij samen met anderen zouden aanvoelen wat verandering voor hun gemoed betekent. Wat gebeurt er met de intimiteit van een mens wanneer plotseling zijn vertrouwde omgeving verdwijnt en daarmee de symbolen die hij vereerde? Wat gebeurt er wanneer de woorden waarmee hij geleerd had de stroom van zijn leven uit te gieten, hun gebruikelijke betekenis verliezen? Wat gebeurt er met de gevoelens van een indiaan uit de bergen wanneer men hem in een fabriek stopt? Wat voor angst moet een missionaris uit Chicago doorstaan wanneer hij plots wordt overgeleverd aan het Boliviaanse bergland om daar als afleiding voor napalmbommen gebruikt te worden?" „Wij spreken over bedreiging en uitdaging omdat de reactie op een verandering zeer ambivalent is. Zij kan nieuwe inzichten schenken, nieuwe perspectieven openen en hierdoor de persoon bewust maken van een nieuwe kans op verandering. Met andere woorden: ontwikkeling kan als kader functioneren voor de verlossing die leidt tot een verrijzenis. Maar verandering kan ook een verward individu herleiden tot een defensief egocentrisme, tot afhankelijkheid en tot agressie. Zij kan leiden tot een doorleefde vernietiging van het leven, naar de hel ..... Alle maatregelen tot verandering die geen rekening houden met de reactie van het menselijk hart, zijn ofwel naïef ofwel slecht". Het laatste hoofdstuk *Een grondwet voor een culturele revolutie,* waarmee de hoofdstukken „Het schoolsysteem op de helling", „De school onze heilige koe", „Gepalnde armoede als

vrucht van technische hulp" eigenlijk hun bekroning vinden, benadrukt consequent dat onderontwikkeling het gevolg is van een geesteshouding die zowel de socialistische als de kapitalistische landen gemeen hebben. „In het nu begonnen decennium moeten wij een nieuwe taal leren die niet spreekt van ontwikkeling en onderontwikkeling, maar van juiste en onjuiste denkbeelden over de mens, zijn behoeften en zijn potentieel". Tegen het einde van de zestiger jaren is plotseling de aandacht gevestigd op het onvermogen van de mens om langer te leven dan zijn industrie. In het begin van de zeventiger jaren zal het evenzeer duidelijk worden dat de sociale instellingen een overeenkomstig regressief effect hebben. De internationale institutionalisering van sociale zorg, gezondheidszorg en onderwijs, die men in de regel verbindt aan ontwikkelingswerk, heeft even massaal vernietigende bijprodukten.
„Wat wij nodig hebben, is een alternatief programma, zowel een alternatief voor ontwikkeling als voor louter politieke revolutie. Ik wil dit alternatieve programma institutionele of culturele revolutie noemen, omdat het doel ervan de omvorming van zowel de publieke als de persoonlijke werkelijkheid is". Illich licht dan zijn bedoelingen met een culturele revolutie toe via één enkel groot internationaal instituut, „de instelling die nu onderwijs produceert".
Het „humanistisch radicalisme" (Erich Fromm) van Illch stelt veel van onze premissen ter discussie en schrikt er niet voor terug om te komen tot ideeën en oplossingen die mogelijk absurd klinken. In deze kroaat, geboren in Wenen, opgeleid in de Vaticaanse diplomatie, in New York met Spellman, de Fordham University en de puertoricanen vertrouwd geraakt en nu al meer als een decennium in die wereld van gemengd bloed die Mexico is, komen vele werelden bij elkaar. Op bijna elke bladzijde van dit boek bekruipt mij de vraag: man, werk je alternatieven eens wat verder uit. Weet ik dan niet dat via Illich het zoeken naar de nieuwe mens op Cuba gestalte krijgt, het werk van de Braziliaan Freire? Met Illich's woorden: „Ik zal nooit die avond vergeten met Freires leerlingen, hongerige boeren in Sergipe, in het begin van 1964. Eén man stond op, stotterde en bracht tenslotte in één uitlating het argument naar voren dat ik in dit artikel wens duidelijk te maken: Ik kon afgelopen nacht niet slapen ..... omdat ik gisteravond mijn naam geschreven heb ..... en ik begreep dat ik ik ben ..... Dit betekent dat *wij* verantwoordelijk zijn".

G. J. W. van Rossum

Aan dit nummer werkten mee:

J. Comblin,

professor in de theologie aan het regionaal seminarie van Recife, Brazilië; studeerde aan de katholieke universiteit van Leuven en promoveerde in 1953 tot doctor in de theologie.

R. G. van Rossum ss.cc.,

docent aan het missiologisch instituut van de Nijmeegse universiteit en aan de hogeschool voor theologie te Heerlen; studeerde voor priester aan het theologicum van de paters der HH. Harten te Valkenburg 1955—1961, missiewetenschap aan de universiteit van Nijmegen 1961—1964.

L. Schuurman,

docent aan de Facultad Evangelica de Theologia te Buenos Aires, Argentinië sedert 1-12-1966; studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en promoveerde in 1965.

J. Tennekes,

sedert 1962 wetenschappelijk hoofdmedewerker voor culturele anthropologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; promoveerde in januari 1970 aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

Woord vooraf

De redactie van dit tijdschrift heeft besloten om ter afwisseling van themanummers, zoals die onder 1 en 2 in deze eerste jaargang verschenen zijn, vrije nummers uit te geven over diverse onderwerpen met verschillende achtergrond. Het eerste vrije nummer in deze jaargang is het nummer dat u nu voor u ziet.

Het nummer begint met een in memoriam, gewijd aan de grote Rooms-Katholieke missioloog prof. dr. J. Beckmann, die zulk een belangrijke rol vervuld heeft in de opkomst van de nieuwere missiologie in de Rooms-Katholieke kerk. Prof. Camps uit Nijmegen wijdt aandacht aan deze invloedrijke figuur.

Twee bijdragen in dit nummer zijn gewijd aan de sociologie van de religieuze gemeenschappen in Indonesië. Drs. K. A. Steenbrink beschrijft de relaties van het Indonesische ministerie van godsdiensten tot de Moslimse en andere religieuze gemeenschappen in de Republiek Indonesia. Dr. D. Bakker heeft een bijdrage afgestaan over de wijze waarop momenteel in Indonesië door Moslimse leiders gepoogd wordt aan vorming van volwassenen gestalte te geven om hen te helpen het moderniseringsproces tegemoet te treden.

Over de positie van buitenlands zendings- en missie-personeel in Afrika en in andere continenten wordt momenteel veel geschreven. Pater B. A. Joinet van het Pastoraal en Research Instituut te Bukumbi, Tanzania snijdt dit actuele onderwerp op zeer originele wijze aan, onder de titel: „Ik ben een vreemdeling in het huis van mijn Vader". Dit artikel vertoont overal de trekken van lange, diepe ervaring en is daarom alle overweging waard. Nu de toekomst van Z.W.-Afrika (Namibië) midden in de publieke aandacht staat en de staking onder de christenen in het Ovamboland met een schok het besef wekt, dat de christenen in Z.W.-Afrika midden in deze strijd om recht staan, is de bespreking van het proefschrift van dr. J. L. de Vries een belangrijke handreiking voor degenen, die willen meeleven met wat zich in Z.W.-Afrika voltrekt. Het proefschrift handelt over „Sending en kolonialisme in Suidwes Afrika" en wordt besproken door de copromotor, die tevens voorzitter is van onze redactie, prof. dr. J. M. van der Linde.

J. VERKUYL, eindredacteur

ARNULF CAMPS O.F.M.

Ter gedachtenis aan Prof. Dr. Johannes Beckmann S.M.B.

Wanneer eens de geschiedenis van de katholieke missiologie gedurende de laatste veertig jaar geschreven zal worden, dan zal de figuur van prof. Beckmann daarin zeker naar voren komen als „der Altmeister". Hij was ongetwijfeld een vakman van groot formaat.

Beckmann werd geboren te Essen, Duitsland, op 2 mei 1901. Na zijn lagere school vertrok hij naar Zwitserland, waar hij later ook burgerrecht verwierf, en bezocht het Gymnasium en het Seminarie van het Zwitserse Missie-instituut Bethlehem. Na zijn priesterwijding in 1926 studeerde hij aan de Universiteit van Münster in Westfalen onder leiding van de bekende Joseph Schmidlin missiewetenschap, waar hij in 1931 promoveerde op het nog steeds klassieke werk: Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912), Immensee 1931. Toen volgde een tijd van doceren in kerkgeschiedenis, missiekunde en missie-pastoraal aan het Missie-seminarie van het Gezelschap van de Missionarissen van Bethlehem, aan de Universiteit van Fribourg, Zwitserland, waar ondergetekende het voorrecht had zijn colleges te volgen, en aan het Tropeninstituut te Bazel. Deze werkzaamheden zette hij voort tot 1962, toen ziekte hem dwong rustiger te gaan leven. In die jaren ondernam hij twee grote reizen van ongeveer een jaar: naar China en Oost-Azië en naar Rhodesië. In 1945 richtte hij het zeer wetenschappelijke en internationale Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft op, waarvan hij tot zijn overlijden op 17 december 1971 hoofdredacteur bleef. Daarnaast gaf hij een Schriftenreihe uit en een serie genaamd Supplementa van de NZM, waarin 18 banden verschenen. Zijn grote kennis en bekwaamheid vond erkenning in een consultorschap van de Propaganda Fide in Rome in 1963 en in een eredoctoraat van de Universiteit van Fribourg Zwitserland in 1970. Zijn bibliografie werd gepubliceerd in: Das Laienapostolat in den Missionen, Festschrift Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden und Schülern, Supplementa NZM X, Schöneck-Beckenried 1961, 22-38 (publicaties van 1926-1961) en

in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft XVII (Schöneck-Beckenried 1971) 143-152 (publicaties van 1961-1971).

Prof. Beckmann was een beminnelijk mens én een geleerde met een zeer grote bibliografische kennis en met een telkens opduikend origineel inzicht. Zij bibliografische kennis stelde hij tot 1970 ter beschikking aan de International Review of Mission, waarin hij elk jaar de catholica bracht. Zijn specialiteit lag in de geschiedenis en de actuele problematiek van Oost-Azië (in het bijzonder China) en van Latijns Amerika. Zijn originaliteit bleek o.a. uit zijn studies, die aantoonden hoe de missie in Oost-Azië vanuit Latijns Amerika door Spanjaarden bevorderd werd, uit zijn omvangrijke en rijke bijdragen aan het Handbuch van de Kerkgeschiedenis van H. Jedin, waarin hij de missiegeschiedenis voor zijn rekening nam, uit zijn kritische studies over de politiek van de Propaganda Fide in Rome, en uit een van zijn laatste bijdragen: Utopien als missionarische Stosskraft, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee, Supplementa NZM XVII, Schöneck-Beckenried 1971, 361-407.

Binnen de Missionsgesellschaft, waarvan hij lid was, was Prof. Beckmann jarenlang hoofdbestuurslid. Het is zeker voor een groot deel aan hem te danken, dat zoveel bekwame leden toetraden en nieuwe werkzaamheden aanpakten in Japan, op Taiwan, in Rhodesië, in Latijns Amerika en in Noord-Amerika. Hij waakte over het wetenschappelijk peil van de jonge Missionsgesellschaft door het opbouwen van een uitmuntende missiologische bibliotheek in Schöneck, Zwitserland, en door de jeugd te laten doorstuderen, zodat zijn opvolging verzekerd werd. Ook de vele leerlingen buiten de Missionsgesellschaft zullen ervoor waken, dat én de traditie én het streven naar nieuwe inzichten doorgang zullen vinden.

K. A. STEENBRINK

Het indonesische godsdienstministerie en de godsdiensten

"Toen ik in 1889 naar Indië werd uitgezonden om van de praktijk van den Islâm aldaar eene studie te maken drukte de Minister Keuchenius mij in het bijzonder op het hart, zoo eenigszins mogelijk een weg te zoeken, waarlangs de *organisatie der Mohammedaansche gemeenschap als kerk* te bereiken ware. Die staatsman hoopte op zulk eene wijze o.a. de Regeering van de verantwoordelijkheid voor de benoeming van panghoeloe's enz. te ontlasten. Het denkbeeld bleek niet voor uitvoering vatbaar..." [1]) Met deze opmerking uit een advies van 1932 onderstreepte C. Snouck Hurgronje nogmaals de situatie van het nederlands koloniaal bewind, door historisch gegroeide verplichtingen gehouden tot veelvormige bemoeienis met godsdienstzaken, een bemoeienis, waar men zelf niet altijd even gelukkig mee was.

Het Gouvernement van Nederlands Indië had op velerlei wijze bemoeienis met godsdienstzaken. [2]) Deze betroffen vooral verplichtingen komend uit het verleden, als bezoldiging van een aantal zendelingen en missionarissen, alsmede het benoemingsrecht van een aantal bedienaren van de protestantse en katholieke kerken. Aangaande de Balinese religie betrof dit onder meer een jaarlijkse subsidie voor "offerfeesten", vanwege parlementaire oppositie in Den Haag op het begrotingspapier veranderd in "oogstfeesten". Met betrekking tot de Islam waren er jaarlijks begrotingsposten voor een moskee in Atjeh en een heilig graf in Tjirebon; belangrijker evenwel was het directe of indirecte benoemingsrecht voor een groot aantal *penghulu's*, beheerders en predikanten vaak van moskeeën in hoofdplaatsen, tevens godsdienstig adviseur bij de gewone rechtspraak en voornaamste rechtsprekende bij de Islam-rechtspraak. Als godsdienstig

[1]) E. Gobée en C. Adriaanse, *Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje*, 's-Gravenhage 1959, II p. 1073.

[2]) Voor een inventarisatie hiervan zie het derde hoofdstuk van Jhr. Mr. W. H. Alting von Geusau, *Neutraliteit der overheid in de Nederlandsche koloniën jegens godsdienstzaken*, Haarlem 1917.

adviseur bij de gewone rechtspraak was de *penghulu* een bezoldigd ambtenaar van het Gouvernement. Een aantal van deze rechten en verplichtingen, bestaande in financiële steun aan een aantal bedienaars van religies of aan aparte activiteiten en tevens bestaande in organisatorische functies, vervuld ten behoeve van deze godsdiensten, was voortgekomen uit instituten, welker verplichtingen het Gouvernement had overgenomen. Met betrekking tot de zending was er de verplichting indertijd op zich genomen door de Nederlands-Oost-Indische Compagnie. Met betrekking tot Bali en Lombok zag men een aantal subsidies als gevolg van de bestuursoverneming der vroegere vorsten. Ook aangaande het benoemingsrecht van *penghulu's* en andere zaken betreffende de Islam was een en ander gegroeid uit deze overname, verschillend in diverse streken van Indonesië, waarmee ook de praktijk van de bemoeienis in overeenstemming was.

Naast deze inmenging van financiële en organisatorische aard was er dan anderzijds de bemoeienis voortkomende uit motieven van bezorgdheid voor orde en rust. Met betrekking tot de "paganistische" godsdiensten betrof dit zo de inspanningen om mensenoffers en koppensnellen uit te roeien. Voor het christendom was er de vereiste "bijzondere toelating" van artikel 177 van de Indische Staatsregeling, welke voor Christenleraars, priesters en zendelingen een bijzondere toelating tot uitoefening van hun dienstwerk in een bepaalde plaats voorschreef. Aangaande de Islam was er sinds 1905 de zgn. guru-ordonnantie, waarbij Islam-leraren op Java en Madura toestemming moesten vragen voor het geven van onderricht, in 1925 verzacht tot een verplichte aangifte van bedoeld onderwijs voor vrijwel geheel Indonesië. Een belangrijke, maar vaak slecht toegepaste taak was tevens het toezicht op de moskeekassen.

Verschillende malen heeft de regering geprobeerd een meer consequente scheiding van staat en godsdiensten door te voeren. Een in 1921 hiertoe opgestelde commissie kon na zes jaar echter alleen een voorstel geven tot een afkoop van financiële verplichtingen, door het geven van een som ineens, zij hield zich verder afzijdig van de staatsrechtelijke implicaties van de problematiek. [3]) Ook al neigde het koloniaal bewind er steeds meer naar een consequente scheiding door te voeren, de haar traditioneel opge-

[3]) *Verslag van de commissie voor de scheiding van kerk en staat in Nederlandsch-Indië.* (Batavia, 1927)

legde taak en bestuurlijke noodzaak maakten dit onmogelijk.
Een van de grootste moeilijkheden, waar genoemde commissie in 1927 nog mee worstelde was de vraag aan welk instituut men bedoelde afkoopsom zou moeten overdragen. Met betrekking tot de katholieke kerk was hier geen moeilijkheid vanwege haar hiërarchische organisatie. Met betrekking tot de protestantse kerken was de zaak al minder eenvoudig. De commissie constateerde, dat het huidige bestuur voortleefde "door coöptatie met Regeringsmedewerking. Er moet dus eerst een zelfstandig Kerkbestuur komen, dat een vertegenwoordigend karakter draagt." [4]) Aangaande de Islam zegt het verslag dan erg voorzichtig dat ook daar iets "op den hooger aangegeven voet" tot stand zou moeten komen, verder de problematiek van de organisatie van de indonesische Islam onbesproken latend.
Terwijl in 1927 aangaande de geldende regeling als bezwaar werd aangevoerd "de grote bevoegdheid van de Kroon ten aanzien van inrichting en bestuur der christelijke kerkgenootschappen" [5]), heeft de vorming van zelfstandige kerken in de dertiger jaren en de oprichting van de Raad van Kerken in Indonesië in 1950 voor de christelijke kerken het organisatorische probleem grotendeels opgelost. Een dergelijk proces is aangaande de andere godsdiensten van Indonesië niet tot stand gekomen, waardoor een consequente doorvoering van scheiding van kerk en staat nog niet geheel mogelijk bleek.

ONTSTAAN EN EERSTE TAAKOMSCHRIJVING VAN HET GODSDIENSTMINISTERIE

3 januari 1946 werd in de Republiek Indonesië aan het reeds bestaande kabinet een minister voor godsdienstzaken toegevoegd. In eerste instantie werden hiermede een aantal bemoeiingen van de regering, ontstaan tijdens het koloniale en aangepast tijdens het japanse bewind, doorgezet en nu vanuit diverse bureaus in één ministerie samengebracht. In de eerste plaats betrof dit het godsdienstkantoor (*Shumuka* naar de japanse term, *kantor agama,* indonesisch), dat een algemeen adviserende taak had ten aanzien van de godsdienstzaken van de Islam, met name ten aanzien

[4]) o.c. p. 21.
[5]) o.c. p. 12.

van de benoemingen van diverse functionarissen en de controle op godsdienstleraren.
Opgericht in de residenties tijdens het derde jaar van het japanse bewind (1944) had dit kantoor de taken echter al uitgebreid, door in enkele streken godsdienstonderricht op de lagere scholen te gaan organiseren. [6])
Dit "japanse" kantoor was min of meer een voortzetting van het koloniale kantoor van de *Adviseur voor inlandsche zaken,* in de japanse tijd voortgezet, uitgebreid, met indonesiërs bemand en uiteindelijk met afdelingen op alle residentiehoofdplaatsen. Daar was het geplaatst onder de onderwijsafdeling. Dit kantoor zou de basis worden van het latere godsdienstministerie.
Daarnaast werd binnen het godsdienstministerie gebracht de bevoegdheid om de *penghulu,* de deskundige op gebied van Islamrecht bij de gewone rechtbank, te benoemen en tevens het benoemingsrecht voor de godsdienstige rechtspraak. Deze benoemingen waren tot dan toe aan de resident, de vertegenwoordiger van het koloniaal bewind, voorbehouden. Het recht om de *penghulu* van diverse moskeeën te benoemen (variërend naar diverse streken, soms alleen in hoofdplaatsen, elders tot in vrij kleine plaatsen), tot dan toe in handen van de regent of *bupati,* de hoogste indonesiër in de koloniale bestuursopbouw, werd eveneens in de bevoegdheid van het nieuwe ministerie ingebracht. [7])

De hierboven gegeven taakomschrijving geeft vrij concreet het uitgangspunt aan van de bevoegdheden met betrekking tot de Islam. De bemoeienissen met andere godsdiensten worden er nog niet in vermeld. Andere, meer algemene taakomschrijvingen uit de beginjaren van het ministerie beperken zich niet tot de Islam, maar geven aangaande de overige godsdiensten vooralsnog slechts algemene formuleringen. [8])

[6]) Over de *shumuka* zie H. J. Benda, *The crescent and the rising sun, Indonesian Islam under Japanese occupation,* The Hague and Bandung 1958, p. 161—163. H. Aboebakar, *Sedjarah hidup KHA Wahid Hasjim dan karangan tersirar,* Djakarta 1957, p. 598 (verder afgekort als W.H.).
[7]) *Maklumat Kementerian Agama no.* 2, 23 april 1946. Tekst o.a. in W.H. p. 596.
[8]) Zie voor een lijst hiervan: B. J. Boland, *The struggle of Islam in modern Indonesia,* The Hague, 1971 p. 108; hij verwijst er tevens naar andere.

Om verschillende redenen lag het voor de hand, dat een ministerie ter behartiging van godsdienstzaken grotendeels een administratie voor de Islam zou worden. Allereerst waren er reeds bovengenoemde regeringsinstanties, erfenis van een vroeger bewind, die binnen het geheel van de structurering van de Islam een functie hadden, welke men niet wilde of kon missen, maar waarbij men ongaarne zag, dat deze zouden moeten werken onder andere departementen, aan het hoofd waarvan men mensen vreesde die minder loyaal zouden staan tegenover de Islam. De inrichting van een apart ministerie voor godsdienst kan men dan ook onder meer zien als een concessie aan de Islampartij binnen de jonge republiek. Op 19 augustus 1945 werd het voorstel hiertoe nog afgewezen. [9]) Dat het begin 1946 wel werd opgericht hangt samen met pogingen de Islampartij nauwer positief bij de regering te betrekken. In dezelfde lijn lag ook de benoeming medio januari 1946 van Islam-leider M. Natsir tot minister van voorlichting. Voor vele moslims en ook wel voor anderen was dit een aanvaardbaar compromis tussen een seculaire staat en een echte Islam-staat, een typisch indonesisch open compromis ook, want het debat over deze zaak is na deze tijd doorgegaan.

Anders dan de christelijke kerken had de Islam zich in Indonesië nog niet efficiënt op nationaal niveau georganiseerd. [9]) Voor een goed sociaal functioneren van de Islam was daarom een of andere voorziening op niveau van een nationale regering onmisbaar, hetzij in de vorm van een ministerie hetzij anderszins. Het is vooral C. A. O. van Nieuwenhuijze die deze noodzaak van een organisatieprincipe voor de Indonesische Islam heeft beschreven en tot basis heeft gemaakt van zijn beschouwingen over het godsdienstministerie. [10]) Al ziet hij om filosofisch-theologische redenen

[9]) Boland, o.c. p. 37.

[10]) Dat het gebrek aan goede nationale organisatie door de koloniale regering werd beseft zagen we reeds in het openingscitaat van dit artikel. Koloniale kringen dachten overigens nogal eens met schrik aan een goede organisatie van de Islam. Zo schrijft adviseur Rinkes in een rapport van 1915 over de kwalen die aan de huidige organisatie van de Islam en de bemoeienis van de regering vastzaten: De grieven dienen wel opgelost te worden, maar „zonder dat door eene *in elk geval* te vermijden algemeene organisatie een centraal kerkelijk Moslimsch gezag zoude ontstaan". Opgenomen in S. L. van der Wal, *De opkomst van de nationalistische beweging in Nederlands Indië, een bronnenpublicatie,* Groningen 1967, p. 435.

grote bezwaren tegen de instelling van een dergelijk ministerie, onder de gegeven omstandigheden en om historische redenen, kan hij het zeer wel waarderen als een "noodoplossing van het organisatieprobleem".

Voor een aantal aspecten van het leven van de indonesische moslim is het ministerie van godsdienstzaken inderdaad een organisatieprincipe geworden. Toch kan men nu na 25 jaar niet zeggen, dat het zich uiteindelijk geheel harmonisch in deze richting heeft ontwikkeld. Godsdienstige rechtspraak, huwelijkssluiting en -administratie, een groot deel van het godsdienstonderricht en de opleiding van godsdienstleraren, het wordt geregeld door ambtenaren van dit ministerie. Maar daarnaast geschieden een aanzienlijk deel van het godsdienstonderricht, inspanningen ten aanzien van bouw en onderhoud van moskeeën, inning van de zakãt e.d. onder auspiciën van andere organisaties en particulieren. Op sommige plaatsen begint de inning van de zakãt langs de kanalen van het ministerie op gang te komen, maar plaatselijke Islamleiders en -organisaties zamelen deze ook in, terwijl de president zichzelf, als particulier persoon, heeft aangeboden als inzamelaar van de zakãt. In sommige streken lijken bepaalde organisaties in moskee-ordening en godsdienstonderricht zelfs invloedrijker dan het ministerie (b.v. de Washlijah in Tapanuli, de Muhammadijah in Sumatera Barat), soms ook in tegenstelling met dit ministerie, dat men verwijt te zeer beïnvloed te zijn door één (politieke) organisatie. De tijd is nog niet gekomen om een eindoordeel hierover te geven, ook omdat het ministerie zelf nog steeds in ontwikkeling is. Als "noodoplossing van het organisatieprobleem" heeft het tot nu toe gefunctioneerd, maar dan wel naast andere organisatie-principes. Wat de toekomst er van zal maken, valt nog moeilijk te zeggen, omdat dit samenhangt met de kwestie hoe de politiek van de indonesische republiek met betrekking tot ideologieën en godsdiensten zich op lange termijn zal gaan ontwikkelen.

Naast het politieke (het "compromis") en het organisatorische aspect is

[10]) C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia,* The Hague and Bandung 1958, p. 217—243; id., *Mens en vrijheid in Indonesië,* Den Haag en Bandung, 1949, met name p. 27—31. De politieke interpretatie (het ministerie als politiek compromis) vindt hij te schamel: „Op de keper beschouwd behandelde men (in sommige interpretaties) de Moslimse gemeente als een stel zeurende schoolkinderen die zoetgehouden moesten worden'. *(Mens en vrijheid* p. 28)

er een derde aspect waarom het ministerie van belang is geweest voor de indonesische Islam. Via dit ministerie is ook hen een plaats gegeven in de ambtenarij. In een land met zoveel open en verborgen werkeloosheid, waar het in dienst treden van de regering (*mendjadi pegawai*) een verlangen is van zovelen op zoek naar een inkomen en een status, verschaft het ministerie aan velen die hun leven gewijd hebben aan godsdienststudie en aanverwante zaken een mogelijkheid om binnen de kaders van het regeringsapparaat te komen. "One of the most important informal functions of the ministry is, then, to provide jobs for deserving Moslems . . .". [11]) In de koloniale tijd konden alleen leden van de adellijke stand (in zeer ruime zin genomen) en zij die een opvoeding in westerse stijl genoten hadden een plaats krijgen binnen het bestuursapparaat. Voor degenen die onderricht aan Islamscholen (*pesantrens, madrasahs* e.d.) ontvangen hadden, was er in het algemeen binnen dit bestuur geen plaats. In veel gevallen ambieerden zij zelf geen plaats in de kringen van de door dit bestuur benoemde godsdienstige functionarissen of kregen zij er de gelegenheid niet toe. [12]) Benda ziet het als het grootste winstpunt voor de moslimleiders, dat zij met de oprichting van het japanse godsdienstkantoor (voorloper van het ministerie) "thus gained entry into the administrative system of the island, which (they have) ever since been able to retain". [13])

Resultaat van de administratieve positie en status was onder meer, dat men, als de andere groepen, actief kon zijn in het opbouwen van plaatselijke partij-organisaties. [14]) Belangrijker is evenwel de vraag of deze

[11]) Clifford Geertz, *Religion of Java,* Illinois, 1960 p. 201.

[12]) Over de tegenstelling tussen religieuze leraars *(kiai, sjech, guru,* enz.) en de religieuze 'beambten' (*penghulu* e.d.) aangesteld door de regering, zie o.m. Sartono Kartodirdjo, *The peasants' revolt of Banten in 1888,* 's-Gravenhage 1966, p. 93; *Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje,* I, 784—790; II p. 958. Vaak niet ten onrechte beschouwden de godsdienstleraars de 'beambten' als mensen zonder grondige kennis van de godsdienst, louter belust op salaris en status. Ook vooraanstaande medewerkers van de Adviseur voor Inlandse Zaken in de jaren 1920—1940 als H. Aboebakar Atjeh en dr. Hoesein Djajadiningrat hadden een goede westerse opleiding genoten. Met name laatstgenoemde was daardoor al niet meer acceptabel voor vele moslims.

[13]) H. Benda o.c. p. 163.

[14]) „A function extremely valuable in terms of patronage for *santri* party leaders attempting to build up local machines". Geertz, o.c. p. 201.

intrede in het regeringsapparaat enerzijds de scheiding tussen ambtenaren met "westerse" opleiding en diegenen, die een opleiding aan islamscholen hebben ontvangen heeft weggenomen, anderzijds of dit ook invloed heeft gehad op de tegenstelling tussen religieuze leraars en religieuze "beambten".

Wat de eerste tegenstelling betreft: degenen die de organisatie van het ministerie hebben uitgebouwd tussen 1946 en 1955 (o.m. Temiyung, R. M. Kafrawi, H. Aboebakar Atjeh) hadden naast een godsdienstige tevens een "westerse" opleiding genoten, gelijk aan die van de ambtenaren op andere ministeries. Na die tijd komen door de grote uitbreiding van het aantal ambtenaren vooral diegenen aan bod, die via *pesantrens* en *madrasahs* een grotendeels religieuze opleiding hebben genoten. Ook de hogere ambtenaren komen dan van een academie die onder supervisie staat van het godsdienstministerie (en dus niet van het onderwijsministerie). Hierdoor komen zij vanuit een ander ambient dan de ambtenaren van de andere ministeries. Op alle scholen van het onderwijsministerie wordt het godsdienstonderricht gegeven door leraren, opgeleid, benoemd en betaald door het godsdienstministerie. Omdat deze opleiding van het godsdienstministerie een eigen systeem van onderwijs betreft van lagere school tot academie, zal het niet verbazen, dat de verhoudingen met het onderwijsministerie vaak moeilijk zijn. De inbouw in het ambtelijk apparaat lijkt de tegenstelling tussen religieuze en niet-religieuze beambten dus niet weggenomen te hebben.

Met betrekking tot de tegenstelling tussen religieuze leraars en religieuze "beambten" is er meer een plaatselijk verschil. Op een groot aantal plaatsen is er een nauwe verwevenheid van lokale afdelingen van het ministerie en plaatselijke Islamleiders en -organisaties. Op deze plaatsen lijkt er tussen beide een werkelijke integratie te zijn. Waar dit niet het geval is, en waar met name het ministerie gezien wordt als bolwerk van één bepaalde organisatie en politieke partij, wordt het ministerie door meerderen niet gezien als vertegenwoordiging van de Islam. De meeste felle kritiek op het functioneren van het godsdienstministerie ziet men dan ook in dagbladen en tijdschriften juist van bepaalde Islamorganisaties. De vroegere tegenstelling is nu dan wel doorkruist door partij-politieke belangen, ondergrond van de bezwaren van religieuze leraars is dezelfde:

een opportunistische en tot compromis geneigde bureaucratie zou de plaats innemen van een werkelijk doorleefde godsdienstige overtuiging.

HET GODSDIENSTMINISTERIE EN DE CHRISTENEN

Al waren de christenen tegen de inrichting van een apart ministerie voor godsdienstzaken [15]) en al was het ministerie administratief een voortzetting van bureaus die zich alleen met de moslims bezig hielden, toch wilde het ministerie van de aanvang af zijn taak niet beperkt zien tot de Islam. De eerste uitbreiding buiten de Islam betrof het christendom. Al kort na de oprichting van het ministerie, op de vergadering van 17-18 januari 1946 stelde de eerste godsdienstminister H. M. Rasjidi, dat er afdelingen voor de christenen moesten komen. [16]) Hoe afwijzend de christenen ook mochten staan tegenover het ministerie, dit principiële besluit heeft voor hen zeer belangrijke en positieve implicaties gehad. Door een overtuigd moslim, die aan het hoofd stond van wat de belangrijkste "hiërarchie" van de Islam in Indonesië zou worden, werd hiermede principieel de religieuze pluriformiteit erkend, werd tevens gesteld dat deze pluriformiteit haar weerslag zou moeten vinden in het ministerie van godsdienst. Voor wie nog leefde in de mentaliteit van een niet gedifferentieerde, gesloten maatschappij, was hier door dit ministerie zelf een doorbraak uit de geslotenheid gekomen.
Naast dit principiële zaten er natuurlijk ook meer praktische kanten aan dit besluit. Zo merkt een hoge ambtenaar van het ministerie, een moslim, op, dat hierdoor in de strijd tegen de nederlanders intern de nationale eenheid werd versterkt, terwijl voor het buitenland zo een teken werd gegeven van de tolerante houding van het indonesische volk. [17])
De instelling van de christelijke afdelingen op de hoofdplaats van de regering betekende nog niet aanstonds een werkelijke uitbouw van de afdelingen. Deze kwam pas goed op gang toen na 1950 op de meeste provinciehoofdplaatsen en, waar nodig geacht ook op de hoofdplaatsen van dictricten en onderdistricten, kantoren kwamen. De uitbouw van dit apparaat ging niet altijd even snel. Zo klaagden de christenen van de Molukken erover, dat er al geruime tijd een moslim-kantoor op provincie-

[15]) Boland o.c. p. 37.
[16]) W.H. 641.
[17]) W.H. p. 642.

niveau was, maar dat het kantoor voor de protestanten te lang op zich liet wachten, tot het in 1954 ook werd opgericht. [18])
"Het ministerie van godsdienstzaken is een regeringsinstantie, geen instantie van een godsdienstige groepering" [19]), dat is bij de christelijke afdelingen nog wel duidelijker te zien dan bij de Islam-afdelingen. De christelijke afdelingen behandelen alleen die zaken, waarvoor men administratief bij de regering aan moet kloppen. Dit betreft allereerst de aanstelling en salarisregeling van godsdienstleraren op regeringsscholen of op door de regering gesubsidieerde scholen. Met betrekking tot verlenen van visa voor buitenlandse godsdienstleraren wordt ook steeds het advies van deze instantie gevraagd. Verder wordt onder meer ook steeds advies gevraagd voor invoervergunningen van godsdienstige lectuur.
In het algemene beleid van het ministerie wordt ook geregeld aandacht geschonken aan christelijke zaken. Het van 1950 tot 1954 door de publicatie-afdeling van het ministerie uitgegeven maandblad *Mimbar Agama* bood in ieder nummer (meestal variërend tussen 40 en 50 pagina's) vier pagina's tekst, geschreven door een protestant en een katholiek. [20]) Het ministerie liet boekjes voor christelijke godsdienstonderricht uitgeven en verleende subsidies aan verschillende projecten van bijbelvertaling, die echter in een enkel geval afgewezen werden, omdat de betrokken instantie meende dit niet te kunnen accepteren. [21])
Omdat de christenen het aparte ministerie niet nodig achtten, bovendien omdat zij reeds eigen organisatorische structuren hadden, die zij in onafhankelijkheid wilden blijven behouden, heeft het ministerie binnen het kerkelijk leven van de christenen een geheel andere, beperkter, plaats gekregen dan binnen de Islam. Voorzover mijn informatie gaat zijn de ambtenaren voor de protestantse en katholieke afdeling nergens voorgedragen door kerkelijke leiders. Integendeel, meerdere malen hebben kerkelijke leiders katechisten of godsdienstleraren afgeraden een plaats te bekleden binnen het ministerie.

[18]) W.H. p. 643.
[19]) ibid.
[20]) Min of meer de opvolger van dit blad werd het tweewekelijkse *Kiblat*, uitgegeven door de *hajj*-afdeling. Dit geeft geen christelijke informatie, neemt integendeel vrij veel apologetische artikelen tegen het christendom op.
[21]) Boland o.c. p. 111.

Is in het algemeen de betekenis van het ministerie in het leven van de christelijke kerken zeer miniem, daarmee is omgekeerd ook de christelijke inbreng in het ministerie zeer gering. Men kan dit niet zonder meer wijten aan de moslims, die het ministerie voor zich opgeëist zouden hebben: de christenen hebben het aanvankelijk niet gewild, hebben er geen vooraanstaande krachten voor afgestaan, accepteren het nu wel, maar eigenlijk steeds onder protest. Dit protest geldt dan allereerst de principiële visie op de verhouding van kerk en staat, welke men gescheiden zou willen zien. Daarnaast zijn er door vele nationalisten en moslims gedeelde bezwaren tegen de financiën besteed aan dit ministerie, welke in een tijd van economische opbouw beter in financieel ook renderende investeringen gestopt zouden kunnen worden.

HET GODSDIENSTMINISTERIE EN DE BALINESE GODSDIENST

Naast christelijke oppositie verwachtte Van Nieuwenhuijze in het begin van de vijftiger jaren ook een fundamentele oppositie van de andere niet-moslim religies van Indonesië tegen het godsdienstministerie. Hij besteedt speciale aandacht aan de godsdienst van Bali. Theoretisch gezien zou natuurlijk zoiets als een godsdienstministerie geen opzien baren op Bali, omdat de structuur van de Balinese gemeenschap geen mogelijkheid laat voor scheiding tussen godsdienst en andere aspecten van het leven, waardoor regeringsinmenging in de godsdienst als vanzelfsprekend zou kunnen worden beschouwd. Binnen het raam van de indonesische republiek is de verhouding met een grotendeels door moslims geadministreerd ministerie, geleid vanuit Djakarta, natuurlijk wel een moeilijker zaak en Van Nieuwenhuijze beschrijft dan ook treffend de ontreddering van een hoog Balinees priester, die voor enkele zaken in 1950 het ministerie van godsdienstzaken te Djakarta bezocht. [22])

In de bestuursstructuur van 1946 kwam de Balinese godsdienst nog niet voor, begrijpelijk, omdat de republiek toen nog tot Java beperkt was en slechts enkele deelstaten ook zoiets instelden. Pas in de bepaling van de structuurherziening van 1958 komt de Balinese godsdienst als aparte afdeling van het ministerie voor en sindsdien ook constant. Dit betekent dat er een directoraat is op het kantoor in Djakarta, verder een aantal plaatselijke bureaus op Bali.

[22]) *Aspects*, p. 240—242.

De inbreng van de Balinese afdeling binnen het gehele ministerie te Djakarta is niet groot. Als inbreng in de algemene projekten van het ministerie is het voornaamste wel het plan tot vertaling van de vedische geschriften voor Bali, naast Koran- en Bijbelvertaling opgenomen in een projekt tot vertaling van heilige geschriften. De invloed van het ministerie in de Balinese godsdienst is evenwel reeds te merken. In navolging van de algemene praktijk in Indonesië werd ook in Bali een aanvang gemaakt met enkele uren godsdienstles per week op alle scholen, vanaf de lagere school tot en met de universiteit. Dit hield ook in dat er een middelbare school tot opleiding van godsdienstleraren moest worden opgericht. Dit zijn maatregelen, die voor de Balinese godsdienst zijn genomen naar analogie van maatregelen die reeds van gelding waren voor de moslims en de christenen. Zij hielden echter wel verschillende veranderingen in de gewone gang van zaken van de Balinese godsdienst in. Binnen het kastensysteem op Bali was de overdracht van inzicht in leer en praktijken steeds voorbehouden aan de leden onderling binnen één kaste. Lezing en diepergaand onderricht aangaande de heilige schriftuur was alleen aan de hoogste kaste voorbehouden; bovendien mocht lezing van bepaalde boeken alleen plaats hebben op vastgestelde tijden en na voldoende rituele voorbereiding. Nu hier het godsdienstonderricht binnen het schoolsysteem is gekomen is er een zekere democratisering en wijdere verbreiding van inzicht ontstaan: het regeringssysteem van onderwijs houdt immers geen rekening met de indeling in kasten. Alle leerlingen moeten onderricht worden, voor allen zijn ook teksten in schoolboekjes beschikbaar. Ook met het ritme van de tijden, zeer belangrijk in de Balinese religie, kan men vanwege de vastgestelde schooluren vrijwel geen rekening meer houden.

Waarschijnlijk samenhangend met een streven naar internationale erkenning van de Balinese religie, zoals wij nog zullen zien voor de nationale verhoudingen zeer belangrijk, heeft men verschillende Balinezen naar India gestuurd om aldaar godsdienst en filosofie te studeren. De Balinese religie wordt immers algemeen beschouwd als voortkomend uit het hindoeisme en momenteel Hindu-Bali genoemd. Deze notities [23]) laten wel zien,

[23]) Op basis van gesprekken met enkele functionarissen van het kantoor van de Hindoe-Balinese godsdienst te Den Pasar, november 1970. Zie ook: J. Swellengrebel, *Introduction*, in: *Bali, studies in life, thought, and ritual*, The Hague and Bandung 1960, p. 71—73.

dat voor de Balinese religie de opname in de grotere wereld van de indonesische republiek en daarmede binnen de werkwijzen van het ministerie van godsdienstzaken zeer zeker consequenties heeft gehad. De nog vrij gesloten maatschappij is opgenomen in een religieus pluriforme republiek en heeft zich hierbij op godsdienstig gebied, via de kanalen van het godsdienstministerie, reeds enigszins aangepast aan gewoonten elders, dus bij andere religies in Indonesië. Het is nog te vroeg om daar nu al conclusies uit te trekken, wel kan gesignaleerd worden, dat de grotere aandacht op godsdienstonderricht (op alle scholen, aparte opleiding van godsdienstleraren) binnen de religie wellicht zal gaan leiden tot een zwaarder accent op het dogmatische en ethische aspect van de religie en tot een iets teruggaan van het overweldigend naar voren tredende rituele aspect. Het zal wellicht ook leiden tot een zekere democratisering, daar algemeen onderricht veelal leidt tot verzwakking van de positie van die groepen die vroeger alleen recht op bepaalde kennis hadden.

OP ZOEK NAAR EEN DEFINITIE VAN GODSDIENST

Naast de drie besproken godsdiensten kent Indonesië nog een groot aantal godsdienstig-mystieke stromingen en bewegingen van verschillende aard. In 1954 stelde het ministerie van godsdienstzaken een Onderzoekcommissie in, die een inventarisatie van deze vormen van godsdienstigheid moest opstellen ter voorbereiding van een verdere beleidsbepaling. Deze beleidslijnen zouden voornamelijk praktische gevolgen moeten hebben voor het van staatswege geregelde godsdienstonderricht (door welke godsdienst te geven?) en de huwelijkssluiting (waar het burgerlijk huwelijk slechts uitzondering was en is, heeft de huwelijkssluiting meestal plaats voor een godsdienstbedienaar: welke zouden moeten worden aangewezen?).
Aanvankelijk ging de commissie met voortvarendheid en goede moed te werk. In november 1954 verzocht haar secretariaat „aan de pers en aan alle belangstellenden geduld te hebben, totdat de commissie binnen afzienbare tijd een zo volledig mogelijke publicatie zou geven aangaande definiëring van godsdiensten en stromingen, waarbij tevens de wegen aangeduid zouden worden, waarlangs de respectievelijke huwelijken geregeld zouden worden". [24]) De materie bleek bijzonder controversieel te

[24]) *Penuntun* IX (1955) nr. 3, pag. 26. Het tijdschrift gaf af en toe summiere mededelingen over werkwijze en vorderingen van de commissie.

zijn. In juni 1955 verbonden 70 mystieke bewegingen zich in een Congres van Mystieke Bewegingen, onder meer uit vrees, dat de commissie (en het godsdienstministerie) een enge definitie van godsdienst zouden gaan hanteren, waardoor zij niet als godsdienst erkend zouden worden, wat deze bewegingen hun legaliteit zou ontnemen.
Sinds die tijd is er een debat gevoerd over de definiëring van godsdienst, een debat dat nog steeds niet is afgesloten. Veel moslims pleitten voor een enge definitie van godsdienst (waar in feite alleen boven reeds besproken drie godsdiensten onder zouden vallen), anderen pleitten voor een ruimere definitie.
Ter illustratie van het grondwettelijke uitgangspunt van dit debat geven wij hier eerst in vertaling tekst van het grondwetsartikel over de godsdienstvrijheid, met daarop volgend het commentaar van de gezaghebbende jurist en historicus Mr. Moh. Yamin. In politicis is Mr. Yamin een nationalist, kan men hem dus niet zien als ondersteuner van een strenge Islam-visie; tijdens de revolutie was hij bovendien lid van de nationaal-communistische groep van Tan Malaka. Zijn afkomst uit West-Sumatra maakt hem anderzijds toch wel weer gevoelig voor een islamitische interpretatie.

„HOOFDSTUK XI. GODSDIENST.

(Interpretatie: Er is nog geen officiële interpretatie ten aanzien van wat bedoeld wordt met de term „godsdienst" in dit elfde hoofdstuk. Praktisch gezien hoort onder het bereik van de term godsdienst: de godsdienst van de Islam, de Protestants-Christelijke godsdienst, de Rooms-Katholieke godsdienst en de Hindoe-Balinese godsdienst.)

ARTIKEL 29.

1. De staat is gebaseerd op (geloof in) [25]) de Ene, Allerhoogste God.
2. De staat zal iedere inzittende de vrijheid waarborgen om zijn respectievelijke

[25]) „Negara berdasar atas ke-Tuhanan jang Maha Esa". „Geloof in" is ontleend aan de engelse vertaling uitgegeven door de indonesische regering. — „De ene, allerhoogste God", is slechts één vertaling van een poly-interpretabele formule. In engelse vertaling gebruiken regeringsinstanties zowel ‚belief in the One, Supreme God" als het vagere „recognition of the divine Omnipotence". Swellengrebel geeft als vertaling ook: „the fact of God being one (a.c. p. 73); Boland: „belief in the One and Only God" (o.c. p. 108).

godsdienst aan te hangen en om zijn godsdienstige plichten te volbrengen volgens deze zijn godsdienst en zijn *kepertjajaan.* [26])

(Interpretatie: De eerste paragraaf is toegevoegd door de commissie in haar zitting van 18 augustus 1945. — In verband met artikel 29,1 betekent de term „godsdienst" in dit hoofdstuk een godsdienst, die de Ene, Allerhoogste God erkent, dus een monotheïstische godsdienst, zoals duidelijk wordt uit hun eigen Heilige Boeken. Artikel 29,2 waarborgt vrijheid van godsdienst, wat betekent: de inzittende mag zijn eigen godsdienst aanhangen en de godsdienstige verplichtingen vervullen volgens de godsdienst en de *kepertjajaan* die hij aanhangt. De terminologie „volgens zijn godsdienst en *kepertjajaan*" betekent: volgens de godsdienst en volgens de *kepertjajaan* die gebaseerd is op die bepaalde godsdienst. *Kepertjajaan,* godsdienst en godsdienstige verplichting hebben betrekking op hetzelfde gebied van de verering van de Ene, Allerhoogste God .....
Artikel 29 waarborgt de vrijheid om een godsdienst aan te hangen en waarborgt niet de vrijheid om geen godsdienst aan te hangen, zoals er verschillende groepen van *kepertjajaan* zijn die geen heilig boek bezitten, waarin over de verering van de Ene, Allerhoogste God (wordt gesproken)" [27])

Yamins uitleg van *kepertjajaan* is nog onduidelijk: enerzijds lijkt hij te suggereren, dat *kepertjajaan* gebaseerd is op een van de vier eerstgenoemde godsdiensten, zodat het dan op te vatten is als confessie of denominatie binnen een bepaalde godsdienst. Ook de officiële engelse vertaling, die *religion* tegenover *faith* zet kan hierop duiden. Anderzijds veronderstelt hij, dat er *kepertjajaan* zouden zijn, die niet monotheïstisch zijn, zodat deze buiten de vier genoemde religies zouden vallen.

DE PRAKTISCHE OPLOSSINGEN

Al is een officiële definitie en interpretatie nooit verschenen, er moest een praktische oplossing komen voor een aantal zaken. Hoe de praktijk op en neer schommelde tussen een enge en een ruime definitie van godsdienst is onder meer te zien uit de diverse hoofdafdelingen van het godsdienstministerie tussen 1945 en 1967. [28])

[26]) Zie over *kepertjajaan* verder in dit artikel. Engelse vertaling geeft: „in conformity with that religion and that faith".
[27]) Prof. Mr. H. Muhammad Yamin, *Naskah persiapan undang-undang dasar 1945,* z.p. 1960, III, p. 801—802.
[28]) Ik laat hier de hoofdafdelingen binnen de Islam weg, evenals algemene afdelingen als personeelzaken, financiën e.d. Bron: H. A. Sosroatmodjo, *Struktur organisasi tugas dan wewenang departemen agama,* Djakarta z.j.

a. De structuur van 1946, bevestigd in 1949 en 1950
   1. Islam
   2. Protestanten (*Masehi Kristen*)
   3. Rooms-Katholieken

b. Structuur van 1952
   1. Islam
   2. Protestanten (*Kristen*)
   3. Rooms-Katholieken
   4. Godsdienstige stromingen en bewegingen (*Aliran/Gerakan*)

c. Structuur van 1958
   1. Islam
   2. Protestanten
   3. Rooms-Katholieken
   4. Hindoe-Balinese godsdienst
   5. Andere godsdiensten en geestelijke bewegingen en stromingen (*Agama lain dan gerakan/aliran kerachhainan*: (sic: voor *kerohanian/kerachhanian?*)

d. Structuur van 1967
   1. Islam
   2. Protestanten
   3. Rooms-Katholieken
   4. Hindoe-Balinese godsdienst

We zien in dit schema steeds een uitbreiding, tot in de herziening van 1967 de vaag aangeduide groep "andere godsdiensten en geestelijke bewegingen en stromingen" er weer uit valt. Daarom hieronder iets meer over deze groepen.
De afdeling voor andere godsdiensten en geestelijke stromingen en bewegingen heeft steeds in het teken gestaan van de hierboven reeds vermelde Onderzoekscommissie uit 1954, uitgaande van het godsdienstministerie. In 1960 namen ook afgevaardigden namens het Ministerie van Justitie zitting in deze commissie, waardoor het een interdepartementale commissie werd. [29]) Naar aanleiding van door deze Onderzoekscom-

[29]) Zie over het werk van de commissie ook: Rahmat Subagya, *Gerakan Kebatinan di Indonesia,* in: Basis XIX nr. 5, Febr. 1970 p. 164—174.

missie gedane suggesties voor wettelijke erkenning en mede dank zij het contact dat men had binnen het in 1955 ontstane Congres van Mystieke Bewegingen zijn een aantal mystieke bewegingen gekomen tot een meer omschreven organisatie van hun meestal vrij informele bewegingen. Men gaf dus een formele omschrijving van de leer, stelde statuten en huishoudelijke reglementen op. [30]) Het uitblijven van een algemeen aanvaarde definitie van het begrip godsdienst bleef de positie van deze bewegingen onzeker houden. Om redenen van handhaving van rust en orde verbood het Ministerie van Justitie verschillende, welke verdacht waren slechts een masker voor opstandige bewegingen te zijn. Resultaat van dit alles is, dat formeel ook door de structuurwijziging van het godsdienstministerie de plaats voor bedoelde bewegingen niet eens opengehouden lijkt te zijn, al houdt dit ook nog geen definitieve beslissing omtrent deze zaak in.

DE MOSLIM-THEORIE VAN DE GODSDIENSTEN

Vanuit de numerieke positie, welke de Islam in Indonesië en zo ook in het godsdienstministerie inneemt, ligt het voor de hand, dat de Islamvisie op godsdienst en op het verschijnsel van religieuze pluriformiteit in de positiebepaling van het ministerie van godsdiensten een belangrijke rol heeft gespeeld.

De Islam-visie op andere religies wordt bepaald door wat Boland met een gelukkige vondst het inclusief denken van de moslim-theologie van de godsdiensten heeft genoemd. [31])

Voor de Islam zijn er niet vele religies, er is slechts één God, die zich ook slechts in een éénduidige en volledige openbaring vanaf het begin aan de mensheid te kennen heeft gegeven. Aan ieder volk, en meermalen aan hetzelfde volk in opeenvolgende tijden, heeft hij een profeet gezonden. Een gedeelte van de mensen aanvaardde deze profeet, anderen wezen hem

[30])Zie voor een aantal van deze statuten: Kamil Kartapradja, *Aliran-aliran kebathinan di Indonesia,* gestencild collegedictaat van een professor aan enkele vooraanstaande Islam-universiteiten. Het spreekt wel voor zich, dat dergelijke teksten belangrijker zijn als illustratie bij de debatten over de wettelijke status van deze bewegingen, dan dat hierdoor een fundamenteel inzicht in de eigen aard van deze wordt gegeven.

[31]) Boland o.c. p. 205. Hij is daar waarschijnlijk ook een van de eersten die in deze theologie meer heeft gezien dan een simpele concordans van de religies.

af en zeker na verloop van tijd dwaalde men steeds weer vrij algemeen van deze boodschap af. Dit kon dan aanleiding zijn tot het zenden van een nieuwe profeet, bevestiger van wat de vroegere gezegd hadden. Er is dus een ruimtelijk aspect: aan ieder volk zal een profeet gezonden worden. Daarnaast een tijdelijk aspect: na dwaling komt er een nieuwe profeet. Deze twee aspecten verklaren de veelheid van profeten en daarmee de veelheid van gemeenschappen, van "godsdiensten". Wordt het ruimtelijk aspect van de veelheid vereist door de geografische afstand van de mensen en de veelheid van talen, het tijdelijke aspect wordt vereist door een "golf-effect" in de geschiedenis: de volgelingen van de profeten weken langzaam maar zeker weer af van de rechte weg. Waar er verschillen zijn tussen de diverse gemeenschappen, betekent dit dat men van de oorspronkelijke openbaring in zondige dwaling is afgeweken. Bron en inhoud van de openbaring blijven in wezen gelijk en daarom is er eigenlijk slechts één godsdienst, aan een stroom van gemeenschappen geopenbaard. Via de joodse profeten en via Jezus liggen jodendom en christendom duidelijk in deze openbaringslijn, zij het met zondige afwijkingen er van. Als laatste profeet is dan Muhammad, het zegel der profeten, gekomen, gezonden speciaal tot het arabische volk, maar tevens tot de gehele mensheid. Na hem zal geen profeet meer komen.

Dat bij deze openbaringen aan profeten tevens een heilig boek neergezonden moet worden is in de school-theologie niet aanvaard [32]) maar in het algemene aanvoelen hoort een heilig boek toch wel bij een echte Godsopenbaring aan een profeet. Het is niet toevallig, dat de heilige boeken driemaal voorkomen in Mr. Yamin's korte commentaar op artikel 29 van de Grondwet, hiervoor geciteerd. We zullen het heilige boek als noodzakelijk kenmerk voor een authentieke godsdienst nog meer tegenkomen.

[32]) De veel producerende Hasbi Ash Shiddieqy verschrijft zich waarschijnlijk in zijn *Al Islam* (Djakarta 1956[2]) als hij daar zegt op p. 201: „Het aantal van de boeken die God heeft neergezonden is als het aantal der profeten"; op p. 204, het aantal der boeken uitdrukkelijk besprekend, geeft hij de algemene mening, dat er slechts boeken aan een gedeelte der profeten gezonden zijn. Na een opsomming van verschillende meningen over het exacte getal en de benaming er van zegt hij: „in deze zaak zijn geen sterke argumenten. Het is voldoende dat wij geloven, dat God zijn boeken aan verschillende profeten heeft neergezonden, en dat God de Torah heeft neergezonden aan Mozes, de psalmen aan David, het evangelie aan Jezus en de Koran aan Muhammad."

Deze "inclusief-denkende" theologie van de godsdiensten ziet de openbarings-cyclus beginnen bij de profeet Adam en dan langs een groot aantal andere profeten (met als voornaamste tussenschakels Abraham, Noach, Mozes en Jezus) uitkomen op Muhammad. Het is niet verwonderlijk dat een moslim-theoloog zich dan ook aangetrokken voelt tot Schmidt's theorie van het oermonotheïsme. [33])
Het zou evenwel te simpel zijn om de moslim-theologie zonder meer te beschrijven als inclusief. In het algemeen beperkt deze inclusiviteit zich tot de geopenbaarde, "hemelse" godsdiensten (indon.: *agama samawi, agama wahju*), terwijl een exclusiviteit geldt voor de natuurlijke, "aardse" godsdiensten (indon.: *agama dunia* of *duniawi*). Laatste wijze van godsdienst "ontstaat als vrucht van het denken van een genie, een zeer knap iemand die een gebaar, een houding of ceremonies onderwijst ten opzichte van de wereld of een essentie, naar eigen verlangen". [34]) Deze wijze van godsdienstigheid valt niet onder de inclusiviteit van de moslim-theologie van de godsdiensten.

Op 26 november 1967 besloot een vergadering van Islam-geleerden van geheel Atjeh, dat alle godsdiensten, welke geen vanuit de hemel neergezonden heilig boek erkenden, leringen waren die verboden zouden moeten worden. [35]) Deze geleerden wilden buiten openbaringsgodsdiensten met een heilig boek dus geen mogelijkheid voor authentieke religieusiteit erkennen. De provincieraad van Atjeh nam dit voorstel echter niet over in haar vergadering over de toepassing van elementen van de Islamwet voor Atjeh en bepaalde slechts: "Ieder die een andere godsdienst dan de Islam belijdt moet eerbiediging en liefst medewerking verlenen aan de verwezenlijking van elementen van de Islamwet". [36]) Godsdienst buiten Islam en christendom en joden werden dus toch niet illegaal verklaard voor dit gebied.
Een van de voorstellen tot definiëring van het woord "godsdienst" in de

[33]) Dr. A. Mukti Ali, *Ilmu perbandingan agama,* Jogjakarta 1969² p. 25—27. Geanalyseerd bij Boland, o.c. p. 207.
[34]) Drs. Moh. Sjafa'at, *Mengapa anda beragama islam,* Djakarta 1965 p. 7. Als voornaamste voorbeeld werkt schrijver het Boeddhisme uit.
[35]) *Sinar Darussalam* 3, Mai 1968, p. 119.
[36]) *Sinar Darussalam* 9, Desember 1968, p. 51. Zie voor deze vergadering ook Boland, o.c. p. 180.

Grondwet gaf als drie voornaamste kenmerken van godsdienst: een profeet, een heilig boek en algemene, internationale erkenning. [37]) Al is deze definitie niet officieel erkend geworden, men kan de doorwerking van deze begripsbepaling, die geheel in de lijn ligt van de moslim-theologie van de godsdiensten, wel zien in de praktijk van het godsdienstministerie, waarbij de Hindoe-Balinese godsdienst nog wel een apart probleem blijft. Enerzijds zien we daar echter, dat deze godsdienst pas later dan de beide andere een afdeling binnen het ministerie heeft gekregen, anderzijds gaat het huidige contact de Hindoe-Balinese godsdienst wellicht ombuigen in een richting die naar een godsdienstopvatting neigt, die strookt met de algemeen gebruikelijke binnen het ministerie. We zagen al de wat grotere nadruk die nu op de heilige schriftuur wordt gelegd, door indonesische vertaling en verspreiding, o.m. via schoolboekjes, verder het feit, dat de internationale band versterkt wordt door studenten naar India te sturen. Ook de vermelding van de Ene, Allerhoogste God (*Sang Hyang Widi*) in Balinese godsdienstboekjes is in dit opzicht van belang. De term, niet geheel vreemd aan de Balinese godsdienst, wordt nu veel frequenter gebruikt dan vroeger. De indonesische vertaling klinkt veel monotheïstischer dan het Balinese taalgebruik. Nu nog moge hieraan een andere betekenis gegeven worden dan door Islam of christendom, een verbale belijdenis kan na enige tijd toch tot een levend bestanddeel worden.
Typerend in dit verband is ook een groot bord in een chinese tempel (*klenteng*) waar een tekst uit de Analecta van de profeet (! *nabi*) Confucius was geschreven in indonesische vertaling, waaronder aangave van hoofdstuk en vers, juist zoals een tekst uit Koran of Bijbel geciteerd zou worden. In een *klenteng* te Djombang was een koperen ketel met aarde, waarin dagelijks door de bedienaar wierookstokjes werden gezet: voor de Ene, Allerhoogste God (*Tuhan jang Maha Esa*). Ongevraagd zei de bedienaar, dat dit gebruik pas in de loop van de jaren '60 was begonnen.

HET DEBAT OM DE BETEKENIS VAN "KEPERTJAJAAN"

Artikel 29,2 van de grondwet waarborgt de vrijheid in de uitvoering van godsdienstige verplichtingen (*ibadat*) "volgens godsdienst en *kepertjajaan*". Eind 1970 kwam deze formulering opnieuw in debat naar aanlei-

[37]) Swellengrebel, a.c. p. 72.

ding van een opleving van het in 1955 opgerichte Congres van Mystieke Bewegingen. Men hanteerde nu echter niet meer de naam "mystieke beweging" (*kebathinan*) maar "godsdienstige beweging", of "geloofsbeweging" (*kepertjajaan*). Begin november werd een min of meer besloten symposium gehouden, eind december daaropvolgend een groot nationaal congres. Een van de meest vooraanstaande personen was de jurist Mr. Wongsonegoro, oud-minister van justitie en van onderwijs, tevens de man die het initiatief had genomen tot de organisatie van het Congres van Mystieke Bewegingen in 1955. Hij stelde, dat hij zelf, als nauw betrokken bij de totstandkoming van de grondwet van 1945 [38]) kon mededelen, dat het woord *kepertjajaan* juist in die grondwet gekomen was om die religieuze stromingen aan te duiden, welke in Indonesië bestonden buiten de grote wereldreligies. [39]) Een andere leider van de beweging, de vooraanstaande jurist en groot kenner van het adatrecht, prof. M. M. Djojodigoeno, betwistte in een krantenartikel, dat ieder in Indonesië een godsdienst (*agama*) zou moeten hebben. Hij bevestigt weliswaar, dat de indonesische staat gegrondvest is op (geloof in) de Ene, Allerhoogste God, maar weigert de consequentie hieruit vaak getrokken, te aanvaarden, dat dús ook iedereen een godsdienst moet hebben en alleen vrij is in de keuze, wélke godsdienst hij wil aanhangen. "Is wie geen godsdienst aanhangt niet in tegenspraak met de idealen van de Pantjasila, die onder meer (geloof in) de Ene, Allerhoogste God vereist? Naar onze mening niet. Allereerst: onder diegenen die geen godsdienst aanhangen zijn er velen die de almacht van de Ene, Allerhoogste God erkennen en hun gehechtheid aan hun God duidelijk tonen . . ." [40])
Verschillende moslims toonden zich oneens met deze interpretatie. Er werd op gewezen, dat het betreffende hoofdstuk van de grondwet (alleen

[38]) Hij was lid van de op 29 april 1945 door de Japanners ingestelde commissie van onderzoek voor de onafhankelijkheid van Indonesië; echter geen lid van de subcommissie hieruit, die het concept voor de grondwet opstelde, evenmin lid van het 7 augustus 1945 ingestelde comité ter voorbereiding van Indonesië's onafhankelijkheid, Benedict R. O'G. Anderson, *Some aspects of Indonesian politics under the Japanese occupation: 1944—1945* (Interim Reports Series, Modern Indonesia Project) Ithaca 1961, resp. p. 18, 39 v en 63.
[39]) *Abadi* 5-2-1971. Voor de tekst van de resoluties aangenomen door het nationaal congres zie *Pandji Masjarakat* nr. 71 p. 33.
[40]) *Abadi* 5-2-1971.

bestaande uit artikel 29) als titel alleen "Godsdienst" (*agama*) vermeldt. Het slechts éénmaal voorkomende woord *kepertjajaan* zou een onbetekenend pleonasme zijn. [41]) Ook de interpretatie die we al bij Mr. Yamin gezien hebben wordt weer vermeld: *kepertjajaan* zou duiden op verschillende richtingen *binnen* een bepaalde godsdienst. Als voorbeeld wordt hier dan aangegeven het verschil in vaststelling van b.v. begin en einde van de vastenmaand, door berekening ofwel door eigen aanschouwing van de stand van de maan. De verschillende richtingen lopen niet uiteen aangaande de eigenlijke geloofswaarheden, maar juist op punten van de plichtenleer, waarom *kepertjajaan* dan ook juist was vermeld in verband met het vervullen van de godsdienstige verplichtingen (*ibadat*). [42]) Tenslotte werd vermeld, dat er inderdaad een aantal vormen van *kepertjajaan* zijn ontstaan naast de godsdienst (*agama*) maar de reden hiervan was, dat velen de leer van een godsdienst slechts met restricties aanvaardden. Als voorbeeld werd de beweging Pangestu vermeld. Deze gebruikt een groot aantal moslim-ideeën en terminologieën en het is dus niet ondenkbaar, dat zij zich nog zeer nauw verbonden voelen met de godsdienst van de Islam. Zij interpreteren deze leerstellingen evenwel naar hun eigen goeddunken. [43])

DE POSITIE VAN DE "PAGANISTISCHE" RELIGIES

Bovenstaand debat moge academisch lijken, in feite gaat het om rechtsposities, juridische erkenning en vormgeving aan godsdienstvrijheid. De voornaamste groepen hierin zijn de moslims, de christenen, voorstanders van de mystieke bewegingen en seculaire nationalisten, die een algehele

[41]) ibid.
[42]) A. Basid Adnan in *Minggu Abadi* 14-2-1971. Inderdaad geldt voor de diverse richtingen binnen de indonesische Islam, dat vrijwel alle verschillen (als men de zo belangrijke „niet-theologische factoren" buiten beschouwing laat) betrekking hebben op de plichtenleer (*fiqh*) of de theoretische grondslagen ervan (*'uṣul fiqh*). Als schrijver ook de christelijke denominaties in zijn voorbeelden betrekt wordt het argument wel veel zwakker, omdat daar, anders dan bij de Islam, de verschillen meer op gebied van theologie en belijdenis liggen.
[43]) ibid. Ook Kamil Kartapradja, auteur van de handleiding voor studie van mystieke bewegingen aan enkele vooraanstaande Islam-universiteiten, hanteerde deze *hairesis*-theorie: al deze vormen van geloof zouden hun grond vinden in het accepteren van enkele elementen van de godsdienst met willekeurige weglating en interpretatie.

scheiding van geloof en staat wensen (onder deze laatste zijn trouwens ook een aantal overtuigde moslims). De gebruikte argumenten zijn ontleend aan een bepaalde theologische opvatting over godsdienst, verder aan positief juridisch en politiek denken: interpretatie van de wet. Wat er ook van zij, het is wel duidelijk dat de zeer ruime definitie van godsdienst als algemeen toegepast in de godsdienstwetenschappen, hier niet kan worden toegepast.

Het zwakst in dit gehele proces staan die vormen van godsdienst die wat ongelukkig worden aangeduid met 'primitieve', 'animistische', 'paganistische' of 'stam-religies'. Zij hebben immers vrijwel geen spreekbuis: de meer ontwikkelden onder hen hebben zich vrijwel steeds al aangesloten bij een der wereldgodsdiensten, c.q. Islam of christendom. Over de "geïsoleerde volksgroepen" wordt dan ook vrij algemeen gesproken als over groepen "die nog geen godsdienst hebben". Een door het godsdienstministerie verspreide brochure over geestelijke opbouw in het kader van het vijfjarenplan 1969-1974 (*Repelita*) stelt onder meer: "In bepaalde streken zijn nog geïsoleerde stammen, die in het algemeen het animisme aanhangen of in het geheel geen godsdienst hebben. In één lijn met het programma op het gebied van het sociale welzijn om bedoelde geïsoleerde stammen te socialiseren vormt het godsdienstig leven voor hen eveneens een probleem dat opgelost moet worden . . . Groeperingen die (nog) geen godsdienst hebben ofwel de Ene, Allerhoogste God (nog) niet erkennen, hierin begrepen de atheïsten en animisten, zal men moeten proberen te brengen tot geloof in de Ene, Allerhoogste God volgens hun eigen overtuiging en keuze." [44]) In dit verband denke men aan de Dajaks van Kalimantan, aan enkele kleinere groepen in Zuid-Sumatra en Djambi, een gedeelte van de Bataks en met name aan de inwoners van Irian Barat: "ongeveer 880.000 die voor het grootste deel *nog geen godsdienst hebben*". [45])

[44]) A. Hamzah Nasution B.A., *Repelita: Pembangunan Rohaniah,* Djakarta, z.j. (1969) p. 21—22.

[45]) In: *Risalah Islamyah* II (1970) nr. 1 p. 47. Als moslims christenen proselietenmakerij verwijten, wordt ook vaak gezegd: wendt u niet tot de moslims die al een geloof bezitten, maar tot diegenen die nog geen godsdenst hebben.

Het debat om de plaats die de godsdienst(en) in de indonesische samenleving moet(en) innemen is nog lang niet afgesloten. De idee, dat de Islam een dominerende plaats zou moeten innemen, zijn richtlijnen bepalend zouden moeten zijn voor wetgeving en bestuur, lijkt wel verlaten te zijn, ook door de meeste vooraanstaande moslims zelf. Men kan hierbij het godsdienstministerie zien als compromis, als "zoethouder", maar dan miskent men zowel de tolerante zin van de indonesische moslims, als de werkelijk positieve opening naar religieus pluralisme door het godsdienstministerie bevestigd. Het zou trouwens te eenzijdig zijn om het ministerie louter als een politieke zaak te zien. Met betrekking tot de Islam heeft het ook duidelijk een functie ten aanzien van de organisatorische en sociale problemen.

Er zijn nog steeds velen, die het ministerie liever afgeschaft zouden zien. Uit alle groeperingen (niet het minste door moslims zelf) wordt nogal eens geklaagd over gevallen van corruptie op dit ministerie (maar over welk ministerie wordt niet geklaagd?). Daarnaast zijn personen van uiteenlopende aard van mening, dat in deze economische opbouwfase van het land het geld niet aan godsdienstige zaken besteed moet worden, doch aan economisch ook renderende investeringen.

Speciaal vele christenen en seculaire nationalisten (waaronder veel moslims) staan een volledige scheiding van religie en staat voor. Te betreuren hierbij is, dat zij zich over het algemeen weinig hebben ingewerkt in de redenen van ontstaan en functioneren van het godsdienstministerie. Een alternatieve oplossing voor het organisatieprobleem van de Islam (en naar analogie daarvan ook voor de Balinese godsdienst) is nog niet serieus voorgesteld. In bepaalde grote Islamorganisaties als de Muhammadijah of met name regionale organisaties zoals een Madjlis Ulama zou men een aanvang kunnen zien van een van de staat onafhankelijke maar toch efficiënt en goed georganiseerde structuur van de moslim-gemeente. Moeilijkheid hierbij blijft dan toch weer, dat deze organisaties vaak slechts een bepaalde richting binnen de Islam vertegenwoordigen, die niet algemeen geaccepteerd is (hoe gering en subtiel de leergeschillen tussen b.v. Nahdlatul Ulama en Muhammadijah ook moge zijn, eenheid onder de indonesische moslims zal waarschijnlijk nog lang een hoog, maar ver ideaal blijven). Anderzijds steunen verschillende regionale vormen van

de Madjlis Ulama toch weer te veel op regeringsinitiatieven, om een daarvan onafhankelijk alternatief te kunnen bieden voor de organisatie van de moslim-gemeente.

Het is evenwel niet aan ons om een prognose te maken over de toekomstige ontwikkeling in deze problematiek [46]) (wie nu de voorstellen leest, die C. A. O. van Nieuwenhuijze rond 1949 over het godsdienstministerie in het komende Indonesië aan het papier toevertrouwde, kan niet anders dan zich verbazen over de aanmatiging en de pretentie, als buitenstaander hierover concrete voorstellen te doen). Wij hebben ons hier gehouden aan een beschrijving van pragmatische en ideologische motieven en geprobeerd van diverse opinies de consequenties aan te duiden.

De meest fundamentele afwijzing van het ministerie als uiteindelijke (niet als voorlopige!) oplossing voor de verhouding religie-staat vinden wij bij Van Nieuwenhuijze, als hij stelt, dat de staat geheel in het relatieve vlak van het onderling-menselijke verkeer ligt, terwijl in de godsdienst primair en centraal is de gebondenheid aan - en georiënteerdheid op het absolute. De relatie tussen mens en medemens is hierbij secundair, beïnvloed wel door godsdienstig leven en belijden. [47]) De christelijke kerken hebben groots werk verricht op het gebied van onderwijs, ziekenzorg e.d. Met de indonesische regering is er op dit punt vaak ook een zeer goede samenwerking. Toch heeft men in christelijke kringen veelal geweigerd om deze mens- en wereldbetrokkenheid ook door te trekken in een positieve opbouw aan een regeringsinstantie, die zich met hen zou bezig houden, juist als godsdienst. Men had dit niet nodig. Men vond het ook voor anderen niet nodig, ongewenst vaak. Is het onjuist om te zeggen, dat men hierdoor verzuimd heeft, zich werkelijk in de ander in te leven, hem in zijn eigenheid te waarderen? Vindt dit zijn oorzaak in de klacht die geuit is door Mukti Ali, een half jaar vóór hij minister voor godsdienstzaken werd, als

[46]) Een prognose is zeker onmogelijk nu in september 1971 dr. Abdul Mukti Ali minister van godsdienstzaken is geworden. Na een min of meer traditionele opleiding in Indonesië, zette hij zijn studies voort in Lahore, om uiteindelijk bij Wilfred Cantwell Smith aan de Mc Gill University zijn graad te halen. Met zijn gedeeltelijk westerse opleiding doorbreekt hij de lijn van ministers uitsluitend opgeleid in de traditionele Islamscholen van Indonesië, de *pesantrens*, en in het nabije oosten. Van deze belezen en bereisde man, wiens integriteit door niemand in twijfel wordt getrokken wordt veel verwacht.

[47]) C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Mens en vrijheid*, p. 30.

hij zelf "inclusief" denkend over het exclusivisme van de christenen spreekt: "Ons probleem is de opvatting aan christelijke zijde, dat de moslims nog onder de ongelovigen gerangschikt worden, die eerst van hun geloof afvallig gemaakt moeten worden om de christelijke religie binnen te gaan." [48])

[48]) In: *Pandji Masjarakat* nr. 66, okt. 1970 p. 6.

D. BAKKER

P 2 A
Moedige poging tot toerusting van de Moslimse gemeente

Het valt op hoe in de laatste jaren op Java steeds meer bij de ingang van de desa's of bij de regeringskantoren in de dorpen en steden grote groene borden worden opgericht, die vermelden dat men ter plaatse begonnen is met P2A, het 'Projek Pembinaan Mental Agama', het Projekt tot Religieuze Bewustmaking. Met Agama wordt in dit verband de godsdienst van de Islam bedoeld. Temidden van de vele projekten, waarmee gepoogd wordt de situatie in Indonesia op snelle wijze te verbeteren, presenteert zich ook de Islam met een uitgewerkt en gedurfd plan om mentaal en religieus zijn 'ummah' of gemeente tot een bewuste en actieve gemeenschap toe te rusten.

ONTSTAAN

Verschillende motieven hebben tot dit recente initiatief geleid. Een handleiding, voor het eerst uitgegeven voor de Dienst voor Godsdienstzaken van de provincie Midden-Java [1]) vermeldt er drie.

In de eerste plaats is er een religieus motief. De taak tot religieuze toerusting van de mens zou reeds door Allah gegeven zijn aan de Profeten en Gezanten, aan de godsdienstleraren (ᶜulamã') en de regeringsfunctionarissen (zuᶜamã'), ja aan allen die de woorden van de Geloofsbelijdenis in hun hart dragen. Middels deze taak zijn ze geroepen de levensvoorwaarden en de wereld te verbeteren, zodat de mens straks onverschrokken zijn Schepper tegemoet kan treden. 'O gij mensen, dient Uw Heer, die u geschapen heeft en hen die vóór u waren; wellicht dat Gij vrezend wordt.' (Sũra 2: 21) [2]).

Het tweede motief werd ingegeven door de bijzondere situatie van de Islam in Indonesia. De 90 % van de Indonesische bevolking, welke tot

[1]) Dit boekje „Pedoman Praktis Pelaksanaan P3A", Semarang 1968, van 100 pagina's is niet in de handel. Het is een verbeterde uitgave van een dictaat „Pendjelasan Struktur Organisasi dan Pedoman P3A" van het secretariaat van de leiding van de P3A in Midden-Java.

[2]) Vertaling van J. H. Kramers, De Koran, Amsterdam-Brussel 1956.

de Islam behoort, zou als eenheid uiteengevallen zijn door de 350 jaar lange koloniale overheersing van de Nederlanders in twee groepen. Te weten de actieve Moslims (Islam Putihan; putih = wit) en de Moslims van de statistieken (Islam Abangan; abang = rood). In het dagelijks leven valt te constateren hoe de eerste groep, die van de actieve Moslims, zich afzijdig houdt van de andere, die zijn religieuze plichten nauwelijks nakomt. Daarenboven hebben Kommunisme en Atheïsme, met hun opstanden in 1948 (Madiun) en in 1965 (30 september), gepoogd de Islam van de Indonesische bodem weg te vagen. Deze toestanden maakte de Moslimse bevolking bewust, dat zo spoedig mogelijk de afstand tussen 'Islam Putihan' en 'Islam Abangan' moest verdwijnen. De Ummat Islam Indonesia dient weer een actieve en bewuste, hecht aaneengesloten gemeenschap te worden.

Een derde motief noemt men constitutioneel en administratief van aard. De eerste zuil van de staatsfilosofie, Pantjasila, namelijk de Heerschappij van de Ene God, acht men pas ten volle gerealiseerd, wanneer de mentale houding van het Indonesische volk en zijn dagelijks levensgedrag gebaseerd is op de leer van de Agama.

Daarom heeft de Regering de plicht deze geestelijke opbouw te bevorderen, zoals werd vastgelegd in de besluiten van het Voorlopig Volkscongres (M.P.R.S.) van 1960 en van 1966. Deze geestelijke opbouw werd overgenomen door een besluit van de Provinciale Raad van Midden-Java, 11 januari 1963, waarin werd gesteld dat er naar gestreefd dient te worden, dat er in elke desa bedehuizen worden opgericht. In verband hiermee riep de Gouverneur van Midden-Java op 21 januari 1966 een semi-officieel lichaam in het leven, een 'Badan Penggerak dan Pembinaan Keagamaan' (instelling ter bevordering en begeleiding van de godsdienst), welke tot taak kreeg de samenleving te stimuleren tot actieve beleving van het geloof. Deze instelling omvatte alle in het Presidentiële Besluit no. 1/1965 officieel erkende godsdiensten van Islam, Katholicisme, Protestantisme, Hinduïsme (Bali), Buddhisme en Confucianisme [3]). Het is niet duidelijk of en zo ja, in welk opzicht deze instelling in Midden-Java gefunctioneerd heeft. In elk geval achtte het Hoofd van het Kantoor voor Godsdienstzaken van de Provincie Midden-Java, H. Moh. Ali

[3]) Zie hierover b.v. M. P. M. Muskens, Indonesië, Een strijd om Nationale Identiteit, Bussum 1970, p. 249.

Masjhar het noodzakelijk voor de bevordering van de Agama Islam een speciale instelling in het leven te roepen, omdat 98 % van de inwoners van Midden-Java deze godsdienst aanhangen[4]). Op grond nu van alle bovenvermelde motieven deed genoemd Hoofd van het provinciale Kantoor voor Godsdienstzaken, met goedkeuring van de Gouverneur, op 25 augustus 1966 een instruktie uitgaan, waarbij het Pilot Projek Pembinaan Mental Agama werd opgericht, afgekort P3A.

PILOT PROJECT

Aanvankelijk startte dit projekt dus als een pilot project, met dien verstande dat van elk regentschap of Kabupaten (Daerah tingkat II) één bepaald district zou worden aangewezen als proefterrein. Men formuleerde zijn directe streven in 5 doelstellingen (Pantja Amal), te weten:

1. het oprichten en instandhouden van bedehuizen, zoals musolla's, langgars en masdjids;
2. het bevorderen van godsdienstonderwijs op de verschillende reeds bestaande godsdienstscholen (madrasah's);
3. het geven van godsdienstige voorlichting zowel in de gebedstijden, de vrijdag-salat en de viering van feestdagen, alsook via radio en pers;
4. het bevorderen van het welzijn van de gezinnen, o.a. door het geven van huwelijksadviezen, zowel aan aanstaande echtparen als aan hen, die reeds gehuwd waren, met name wanneer er huwelijksmoeilijkheden waren;
5. het beter organiseren van sociale activiteiten, zoals het verzamelen en uitdelen van de zakat (liefdegaven), het verzorgen van weeskinderen, het registreren van geschonken gronden en goederen, etc.

Men wilde al deze activiteiten gaan bekostigen uit:

a. giften afkomstig uit de samenleving;

[4]) De Voorlichtingsdienst van het Kantoor voor Godsdienstzaken van de provincie Midden-Java geeft voor 1967 voor deze provincie + het bijzondere gebied van Jogjakarta de volgende statistische cijfers:

Islam	19.853.079	zielen	98,38 %
Protestanten	155.128	„	0,72 %
Rooms-Katholieken	110.910	„	0,51 %
Buddhisten/Confucianisten	23.773	„	0,09 %
Hinduïsme (Bali)	2.559	„	0,01 %
Onduidelijk	69.624	„	0,29 %

b. steun van plaatselijke godsdienstinstellingen;
c. steun van de plaatselijke autoriteiten, en
d. andere aan te boren bronnen[5]).

Ten aanzien van c. werd bepaald dat een extra heffing van Rp. 10,— mocht worden toegepast op elke registratie bij een godsdienstkantoor of -beambte van de Islam van een huwelijk, scheiding of verzoening (bekend onder de afkorting NTR = Nikah, Talaq en Rudjuk).

Aan de P3A werd een semi-officiële ('semi-resmi') status gegeven. Daaronder verstond men dat de leiding lag bij de instanties van het Ministerie van Godsdienst, maar dat men bij de uitvoering zoveel mogelijk vooraanstaande Moslims uit de plaatselijke samenleving wilde inschakelen, bij voorkeur de plaatselijke autoriteiten. Op deze manier hoopte men een algehele integratie te bewerkstelligen van de instanties van het Ministerie van Godsdienst met de Moslimse samenleving. Bovendien had men de officiële regeringsautoriteiten verzocht als 'pelindung' of beschermheer op te treden, en als zodanig worden dan genoemd de Gouverneur, de Divisiecommandant, de Politiecommissaris, de Hoofden van Rechtspleging, de Voorzitters van de verschillende bestuurslichamen, etc. Al met al een indrukwekkende reeks van hoge autoriteiten.

STRUCTUUR

Zoals gezegd wilde men beginnen in één bepaald district in elk regentschap[6]). Hiertoe werd een P3A-bestuur gevormd, waarvan alle leden benoemd werden door het Hoofd van het Kantoor voor Godsdienstzaken van de provincie. Op het niveau van het district nu onderscheidt men 3 trappen:

A. de 'P3A - Purwana' (beginstadium; purwa = begin), die tot taak had:

1. in elke desa in dat uitverkoren district een gebedsplaats te organiseren. Advies wordt gegeven hiervoor steun te zoeken bij het dorpshoofd (Kepala Desa), bij vooraanstaande Moslims ter plaatse en bij de Kas van de desa. Het bestuur van een reeds aanwezige masdjid moet geactiveerd worden en de administratie van de ummah verbeterd. Speciale aandacht moet men geven aan preken op Moslimse en nationale feestdagen, ook aan wat genoemd wordt de 'Hari Piagam

[5]) Instruksi no. 102/DI/EI/1/1967

[6]) Midden-Java telt 35 regentschappen, 481 districten en 8464 desa's.

Djakarta 22-6-1945'[7]). Voorts wordt erop gewezen, dat er in elk district (Ketjamatan) een Persatuan Pengurus Masdjid (Perpemas), een vereniging van moskee-besturen bestaat, die alle belangen van de mesdjids behartigen.

2. te zorgen dat in één derde van het aantal desa's een madrasah of godsdienstschool komt.
   Men diende erop toe te zien dat er voldoende leerkrachten kwamen, dat de administratie in orde kwam en dat er leermiddelen voldoende waren. Aangespoord wordt in elk geval toch te beginnen met de eenvoudigste vorm van de madrasah, namelijk de 'madrasah diniyah'.
3. godsdienstige voorlichting en lessen in Qur'an reciet (pengadjian) te bevorderen en allerlei andere geestelijke stromingen ter plaatse te observeren.
   De bedoeling is door deze voorlichting atheïsme, marxisme, communisme en andere geestesstromingen ('aliran2 kepertjajaan lain') te elimineren. Deze voorlichting is gericht op alle leden van de samenleving, maar met name op de aanhangers van de Islam ('segenap warga masjarakat, terutama jang beragama Islam'). Ze moet overal in overleg met de plaatselijke autoriteiten worden uitgevoerd.
4. in elke desa een afdeling te openen van een soort adviesraad voor huwelijk en gezin ('Penasehat Perkawinan dan Kesedjahteraan Keluarga').
   Er bestaat van regeringswege al een zogenaamde 'Badan Penasehat dan Penjelesaian Pertjeraian' (BP4), een adviesraad voor huwelijkszaken en scheidingsprocedures, bestaande uit regeringsfunctionarissen op plaatselijk niveau en vertegenwoordigsters van vrouwenorganisaties. De P3A nu wil deze dienst aan de samenleving intensiveren door zich in deze BP4 te integreren. Haar taak is het dan vóór het huwelijk twee of drie weken voorlichting te geven, mondeling en/of schriftelijk, over het doel van het Islamitisch huwelijk en over de te volgen procedure van huwelijkssluiting; voorts moet ze het kinderhuwelijk tegengaan, en tenslotte nà het huwelijk helpen bij conflicten.
5. in elke desa een commissie in het leven te roepen voor de zakat of liefdegaven, verder de verzorging van weeskinderen te entameren en de zgn. 'Ma-Lima' tegen te gaan.
   Deze 'Ma-Lima' zijn de 5 (lima) ondeugden, die de gemeenschap schaden, namelijk:
   1. Madat — opium schuiven
   2. Madon — veelwijverij
   3. Maling — stelen
   4. Main — dobbelen
   5. Minum — dronkenschap

B. Wanneer deze 5 taken vervuld zijn kan de P3A opgetrokken worden tot een 'P3A-Madyana' (middenstadium; madya = midden), die ervoor moet zorgen dat er

1. in elke dorps- of stadswijk een gebedsplaats wordt ingericht;
2. in twee derde van het aantal desa's madrasah's zijn;
3. in elke dorps- of stadswijk godsdienstige voorlichting gegeven wordt;
4. begonnen wordt met het geven van huwelijksadviezen;
5. goede verdeling plaats vindt van de liefdegaven; dat tenminste de helft van alle weeskinderen verzorgd wordt; dat de helft van de geschonken gronden en goederen geregistreerd wordt, en dat er intensief wordt opgetreden tegen bovengenoemde 'Ma-Lima'.

C. Wanneer ook deze verplichtingen zijn nagekomen, kan de P3A tenslotte worden opgetrokken tot een zgn. 'P3A-Purnama' (eindstadium; purna = compleet), die tot taak heeft

1. te zorgen voor volledige gebedsdiensten onder toezicht van een goed georganiseerd bestuur van de masdjid;
2. te zorgen dat er in elke desa een madrasah wordt opgericht;
3. toe te zien op regelmatige en deugdelijke voorlichting in elke wijk, zodat de hele samenleving het wezenlijke geloof bezit;
4. te bevorderen dat elk huwelijk en elk gezin leeft volgens de leer van de Islam, en
5. de sociale taken op volmaakte wijze na te komen.

[7]) Bij de voorbereidende besprekingen voor een grondwet in 1945 vormde dit „Djakarta Charter" een voorstel van Moslimse zijde en hield o.m. voor de Moslims de plicht in volgens de Moslimse wet te leven („dengan kewadjiban kaum Muslimin mendjalankan Sjariat Islam"). Na de verkiezingen 1971 wordt dit stuk niet meer zo nadrukkelijk op de voorgrond geschoven; zie voor één en ander bijv. Muskens, a.w., sub voce.

Van al deze activiteiten in de verschillende stadia (Purwana, Madyana en Purnama) moest verslag worden uitgebracht. Alle stadia moeten hun taken vervullen binnen het tijdsbestek van één jaar. Daarna hoopte men, zou in 1970 begonnen kunnen worden met een bewerking van alle districten op Java.

UITBREIDING

Het bleek dat men — althans volgens verslagen — al spoedig positieve resultaten behaalde. Reeds 15 februari 1968 werd op een conferentie van alle Kantoren voor Godsdienstzaken van Midden-Java voorgesteld heel Midden-Java tot pilot project te proclameren. Zulks geschiedde dan ook prompt de maand daarop bij besluit van het meer genoemde Hoofd van het Kantoor voor Godsdienstzaken van de Provincie Midden-Java.

Men gaat echter spoedig een stap verder. Een consultatie met alle leidinggevende groepen van de P3A vond dat deze algehele gemeentetoerusting moest uitgroeien tot een nationaal projekt of tenminste moest worden uitgebreid tot heel Java en Madura. Op 4 februari 1970 lezen wij dan in het Besluit van de Minister van Godsdienst (Keputusan Menteri Agama no. 8/1970) dat het pilot project wordt omgezet in een nationaal projekt. De 3 wordt vervangen door het getal 2 — P2A. De Minister stipuleert dat dit Projek Pembinaan Mental Agama een semi-officieel projekt is van het Direktorat General van de Bimbingan Masjarakat Bergama Islam van zijn Departement. Als zodanig wordt het de realisering van de ver doorgevoerde integratie van het Departement van Godsdienst met de samenleving, speciaal de Moslimse samenleving hier te lande. Overal wordt de P2A nu onderdeel van de vaste werkzaamheden van het Ministerie en van haar kantoren op de lagere bestuursniveaus. Ze stelt uitdrukkelijk vast zich te willen richten op alle desa's in heel Indonesia. Deze P2A bedient zich van een handleiding, getiteld Pedomen Praktis Pelaksanaan P2A, praktische handleiding bij de uitvoering van de P2A. Deze handleiding is identiek met wat in de boven besproken handleiding voor de P3A werd uiteengezet.

ENKELE OVERWEGINGEN

Wanneer wij tenslotte proberen dit nationale projekt nog eens te overzien, komen de volgende overwegingen bij ons op.

1. Het voornaamste doel van deze P2A is kennelijk de grote groepen van 'Islam Abangan' en Islam Putihan' weer 'agama-bewust' te maken, zodat er een sterke en actieve Moslimse gemeenschap of 'ummah' ontstaat. Hiermee pakt de Islam de kern van al haar problemen in Indonesia in de wortel aan. Omdat de Islam, meer nog dan enige andere godsdienst in Indonesia, juist te worstelen heeft met een enorm groot aantal meelopers en statistische belijders. Dit probleem onderkend te hebben en er een oplossing voor te willen zoeken, is een waardevolle stap voor de Islam zelf. Geen wonder dan ook, dat overal dit program van gemeente-toerusting met vreugde door de Moslims is begroet. Wanneer de Islam metterdaad in staat zal blijken te zijn een actieve ummah te worden, zal vanzelf ook de verscheurdheid tussen de zgn. 'Abangan' en 'Putihan' verdwijnen. Tevens ligt dan in het verschiet van dit projekt een zelfbewuste, compacte en eensgezinde ummat Islam in Indonesia. Voorwaar een uiterst noodzakelijke eis voor de Islam, welke helaas telkens in onmacht schijnt te vallen door z'n telkens oplaaiende onderlinge verdeeldheid [8]).
2. Deze P2A wil de Moslimse bevolking van Indonesia weer leren hun religieuze verplichtingen bewust na te komen. Deze beperking tot de religie lijkt haar kracht, maar wordt waarschijnlijk juist haar zwakte. Ik vraag mij namelijk af of de Indonesiër in het algemeen en de Javaan in het bijzonder zich dwangmatig een religie met al z'n verplichtingen laat opleggen. Willen zij juist in dit meest innerlijke van alle diepe levensvragen niet tenslotte de volle vrijheid voor zich behouden? Ook vraag ik me af of de grote nadruk op de religie alleen, de 'Agama', uiteindelijk niet te eenzijdig zal blijken. Andere Moslimse organisaties, zoals bijvoorbeeld de Muhammadyah, hebben dit ingezien en beginnen zich steeds uitvoeriger te werpen op sociale, economische en agrarische problemen, waarmee ook de gewone man in de desa steeds meer te maken krijgt.
3. Anders dan de activiteiten van zelfstandige organisaties als de Muhammadyah, de Pendidikan Tinggi Da^cwah Islam e.a. op dit gebied, zijn opzet, werkprogram en uitvoering van de P2A gebaseerd op de instructie van officiële regeringsinstanties, namelijk eerst de Dienst voor

[8]) Het is me niet duidelijk waarom dr. B. J. Boland in zijn recente dissertatie, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, over deze kernproblemen nauwelijks rept.

kreeg het idee, om zijn paspoort te verbranden in het bijzijn van de parochianen. Toen ze dat brandje zagen, waren ze diep geschokt en zeiden tegen elkaar: "Weet die priester wel wat liefde is? Hij verwerpt met misprijzen de mensen die hem het leven hebben geschonken, die hem hebben opgevoed en grootgebracht. Als hij zijn vader en moeder negeert, kan ons dat ook eens overkomen, al noemt hij ons broeders".
Ik ben mij ervan bewust dat ik als mens besta, maar de wetenschap heeft ons de laatste tijd gelukkig die mythe doen verliezen, van "menselijke natuur" een mensenbeeld zonder smaak of reuk, overal en altijd hetzelfde, zowel op de evenaar als aan de pool. Juist door mijn menszijn ben ik gebonden aan een cultuur, een milieu, een familie. Graag of niet, ben ik toch kind van zo'n milieu, van zo'n beschaving, die tenslotte mijn persoonlijkheid hebben gevormd. De beschavings-elementen horen bij mijn wezen, waarom zou ik ze willen afschaffen of afbreken?
Ik kan ze juist verwerken in mijn levensopbouw, in mijn pastorale werk, maar dan alleen als ik ze begrijp, herken en aanvaard.
Ik kan in Tanzania leven als vreemdeling als ik van mezelf aanneem: westerling te zijn, europeaan en in mijn geval – fransman. Ga ik niet uit van dit idee, westerling te zijn, dan wil ik iets worden, wat ik niet zijn kan en de mensen bij wie ik werk, mijn gastheren, geven me dat ook niet. Alleen als ik diep geworteld ben in mijn eigen cultuur, zal het mogelijk zijn mij aan te passen aan de cultuur waarin ik ga leven. Een studente uit Rusland, maar geboren uit Duitse ouders, verhuisd naar Oostenrijk, later gevlucht naar Canada en studerend in Amerika, kwam er voor uit: "Voor mij is het verschrikkelijk. Ik weet niet wat ik ben".
Zo hebben ook sommige missionarissen hun geboortestad verlaten om naar het seminarie te gaan. Daarna studeerden zij in het buitenland. Zij hebben geen diepe wortels in het diocees waar ze vandaan komen. Zij voelen zich ontheemd als zij terugkeren naar huis en kunnen zich niet aanpassen als zij de missie moeten verlaten om weer opgenomen te worden in de kerk van hun geboorteplaats. Niet in staat om de spanningen te verwerken, die als vanzelf ontstaan, waar meerdere culturen dooreen lopen, vragen ze om terug te keren naar huis en ze proberen zich in te leven in een kerk, die niet meer is wat ze was in hun kinderjaren. Onmogelijk. Na enige maanden van loffelijk pogen vragen ze om weer terug te kunnen gaan naar de missie, waar zij opnieuw de spanningen

zullen vinden van vroeger. Van hot naar her tussen twee culturen, twee kerken, heen en weer geslingerd door de gebeurtenissen, zijn het psychologische wrakken, die vastlopen nu eens op deze dan op die kust, overgeleverd aan het komen en gaan van hun emoties. Ze blijven missionaris, niet uit vrije wil, maar omdat het moet.
Maar ik kan opgroeien in mijn eigen cultuur, van kinds af aan haar aannemen met al haar goede en donkere kanten, kortom ik heb zekerheid over wat ik ben. Dan kan ik ook mijzelf zien als: de ANDERE, verschillend: de *vreemdeling*.
Ik voel mij niet beledigd als mijn gastheren mij noemen: "Mzungu" *want dat ben ik en ik zie mijzelf als zodanig. Ik zie mijzelf zoals zij mij zien.* Ik neem hun cultuur aan, want ik nam ook de mijne aan. Ik voel hun waarden aan, als verschillend, want ik baseer mij op mijn eigen waarden. Ik neem de moeilijke kanten ervan aan, want ik weet dat het ook voor hen moeilijk is mij te aanvaarden.
Als enige Europeaan heb ik een tijd geleefd in een Afrikaanse gemeenschap: een vriend vroeg me toen: "Is het hard met hen te leven?" En ik antwoordde: "Beter zou je aan hen vragen, of het moeilijk is te leven met mij."
Als ik vreemdeling ben, breng ik moeilijkheden mee en ik moet durven aannemen, dat mijn gastheren wel eens een tijdje willen leven zonder tegen die moeilijkheden aan te kijken. Ik moet inzien dat ze mij niet alles kunnen toevertrouwen, niet alles kunnen zeggen. Zij hebben wel eens nodig onder elkaar te zijn.
Maar ik kan mijzelf niet zien als "gast" zonder een eigen "tehuis" te hebben in mijn eigen cultuur. Al drie jaar lang geef ik oriëntatiecursussen aan missionarissen, of liever aan "expatriates", die in Oost-Afrika komen werken. Deze cursus is opgebouwd om de nieuwkomers te doen begrijpen en waarderen wat er aan cultuur leeft onder de mensen, waar zij zich zullen vestigen. Ik heb ontdekt dat mijn voornaamste taak was, hen bewust te maken van hun eigen cultuur. Deze ontdekking deed hen vervolgens zien de waarden van de "bantoecultuur", ervaren als verschillend. Sommige missionarissen geven een cursus in Afrikaanse anthropologie, naar mijn mening was het beter aan die toekomstige vreemdelingen een cursus te geven in Franse, Nederlandse, Canadese of Amerikaanse anthropologie. Een vriend uit Malawi bezocht Amerika.

Voor de radio vroeg men hem: "Met welke bedoeling kwam u naar Amerika?" Lachend antwoordde hij: "Ik kom de zeden en gewoonten van de New Yorkse inboorling bestuderen".
Ik kan alleen vreemdeling zijn, als ik inboorling ben in mijn eigen land. Dan kan ik mijzelf zien als verschillend. Zeker van wat ik ben, verankerd als een schip op de golven. Stormen en hoge zeeën kunnen komen, ik blijf steeds liggen in de goede richting. Ik ga wel op en neer met de golven, maar ik verander niet van plaats. Ik ben ook verzekerd van een kalme haven, waar ik gaten dichten kan en zeilen repareren:

Teruggang om voortgang te maken. Zeker van wat ik ben, kan ik de onzekerheid van vreemdeling te zijn, verwerken.

2. MISSIONARIS OF DIENAAR?

Missionaris, wat is dat eigenlijk? Ik weet dat er een heel stel theorieën zijn om het specifieke van de missionaris aan te geven. Doch allereerst: "Waarom moet ik altijd weer opnieuw voorgesteld worden als verschillend van de andere geestelijken? Om een uitleg te geven over mijzelf, moet er dan altijd maar gevraagd worden naar bewijzen, dat de missionarisroeping toch zo hoogverheven is? Heeft een missionaris een voetstuk nodig om rechtop te staan?
Men zegt dat ik gezonden ben aan de heidenen zoals Sint Paulus. Maar in het diocees van Subawanga, langs de grens, zijn 95 % van de mensen katholiek, van de Wafipastam. Op de hellingen van de Kilimandjaro heb je een microscoop nodig om nog één niet-gedoopte te vinden.
Men zegt ook: Missie is het stichten van de kerk. Goed, maar in Tanzania is ze al gesticht: 17 bisschoppen, 500 priesters, parochiale raden, verenigingen, gecoördineerd in hun activiteiten door het "concilie van de Gelovigen", ook genoemd "Lekenraad", die vanzelf gekomen is, zonder inmenging van clerus of bisschoppen.
Ik kon natuurlijk ook naar de Masai gaan, nomaden, waar de cameramensen zo graag gaan filmen. Maar dan stel ik mij op tegenover de lokale kerk en clerus: Wij voor de heidenen, zij voor de christenen. Zo wordt de lokale kerk nooit missionair. Ik houd haar juist tegen. Daarom is zich ook een sterke beweging aan het aftekenen om te komen tot een nationale clerus: gewijd voor en onder de bisschoppenconferentie, verdeeld niet volgens de plaats waar ze vandaan komen, maar volgens de noden der diocesen.

Wat blijft er dan over? Iets heel eenvoudigs: Ik ben helper, dienaar van de lokale kerk. Is dat alles, zult u zeggen. Dat wisten we al lang. Dat is niets nieuws. Goed, maar het is niet genoeg dit te weten, we moeten het praktisch beleven.
Probeer maar eens: Dienaar. Dat is: *ik moet de gemeenschap dienen zoals zij dat wil en niet zoals ik dat verlang.* Ik weet wel: van tevoren was ik ook dienaar, maar op mijn manier: ik nam de beslissingen. Nu is het de lokale gemeenschap, die beslist. De organen daarvoor zijn praktisch nog altijd de bisschoppen en de clerus. Hun beslissingen staan mij niet altijd aan, vooral als ik niet heb meegewerkt om de zaak te bekijken en dat gebeurt nog al eens.
Theoretisch hoor ik wel bij de clerus, bij het presbyterium, maar psychologisch is de zaak veel gecompliceerder. De uitdrukking een klein beetje veranderd van Orwell in "Animal Farm", zou ik zeggen: "Alle priesters zijn gelijk, maar sommigen zijn het nog meer dan anderen". Ik hoor wel bij de lokale clerus, maar ik ben minder lokaal dan de plaatselijke priesters. Zij voelen het aan en ik ook. Als ik mij met politiek bemoei, loop ik alleen het gevaar binnen 24 uur te moeten vertrekken, maar als een burger van daar mij volgt, stelt hij zich bloot aan veel ergere dingen. Stel dat ik mijn parochie organiseer volgens mijn eigen theologietje, daardoor misluk en alles valt ineen: dan pak ik een vliegtuig, zoek een aangenamer oord en een gemakkelijker plaats.
Maar wie maakt de stukken weer aan elkaar? Zij die achter blijven, de clerus van het land. Ik moet dan ook niet verwonderd staan als de priesters van daar mijn vooruitstrevende experimenten met slechts matig enthousiasme volgen. Als ik misluk, blijven zij met de scherven zitten, zelf kost het me alleen een vliegticket.
Ik moet er dan ook van overtuigd zijn, dat ik er maar voorlopig ben als helper. Van mijn kant wil ik iets definitiefs doen, zij verlangen alleen hulp van de ene dag op de andere. Van mijn kant zeg ik: "Wij moeten afrikaniseren" en "ik moet mijn opvolger klaar maken". Maar mijn werkelijke gedachte is: "Hij moet mijn werk voortzetten zoals ik het deed", en het zit me erg dwars als ik zie hoe hij een paar jaar nodig

heeft om af te breken wat ik opbouwde en om het opnieuw te doen op zijn manier.
Wat ik wilde doen was, mijn manier van doen, mijn plannen opdringen. Ik geef nog wel toe dat hij beslissingen neemt, als die maar overeenkomen met de mijne. Ik wil wel helpen, maar op mijn manier, een beetje zoals het dienstmeisje, dat aan mevrouw het menu voorschrijft, of zoals de metselaar, die aan het jonge gezin dat bouwen wil, zijn wil oplegt. Ik moet het zelfs aan kunnen zien, dat mijn opvolger juist het tegenovergestelde doet van wat ik deed, al was het maar om te laten zien dat hij de baas is.
Dienen is zeker *ter beschikking staan van de gemeenschap, zoals zij het wil, waar ze het wil, wanneer ze het wil, in dialoog.*
Dat kan heel wat ontgoochelingen meebrengen. Mijn zienswijze? Voortdurend vragen naar de tekenen des tijds, de toekomst voorzien, plannen maken om moeilijkheden te voorkomen. Ik leef voor de toekomst in een gemeenschap, die leeft voor het heden. Ik maak vijfjarenplannen voor een landbouwbevolking, voor wie de verre toekomst slechts gaat tot de eerstkomende oogst, of de eerstkomende regen: hoogstens zes maanden. De tijd dringt, er moet vlug gehandeld worden, morgen is het te laat. Dan begin ik te jagen, te jagen, ik word ongeduldig en ik kom als tegen een muur terecht: tegen hun beleefd zwijgen, maar het is een muur van rubber, veerkrachtig en ondoordringbaar. Stoot ik te hard door, dan vlieg ik terug en mijn val kan mij pijn doen.
Ik bedoel dit: ik wilde mijn zienswijze doordrijven, hen doen aanvoelen dat iets dringend is, totdat een vriend mij heel leuk zei: "Waarom je grootmoeder bewenen, voordat ze dood is?" Ik dacht echter: "Als wij vlug zijn, kunnen wij misschien die grootmoeder nog redden". Maar het was mijn grootmoeder niet, het was de zijne.
Zo zachtjes aan en met moeite probeer ik te luisteren, mijn opinie te geven, als men die vraagt, de beslissing blijft bij de man die ik dienen wil. Ik was tot nu toe chauffeur, nu ben ik alleen reservewiel. Een reservewiel kan belangrijk zijn, vooral als de garage op 300 kilometer afstand ligt. Zelden heeft men een reservewiel nodig, maar het geeft de chauffeur een gevoel van zekerheid op reis. Moet ik nu gaan hopen dat er een band springt om het plezier te hebben eens nuttig te zijn? Of moet ik mij tevreden stellen met een minder aansprekende vreugde: niet nodig

te zijn. Is het feit van me niet nodig te hebben misschien niet een teken dat wij geslaagd zijn?
Wij missionarissen hebben te pas en te onpas gepreekt, dat wij niets vuriger verlangen dan het tijdstip waarop wij niet meer nodig zullen zijn. Maar als nu iemand de moed heeft om heel voorzichtig te suggereren dat ik misschien niet meer nodig ben, kom ik daar instinctmatig tegenop. Wat? Onnodig? Maar zie je dan niet wat er nog allemaal moet gebeuren? Hier nogmaals wil ik mijn visie geven. Wij missionarissen zeggen zo graag met Johannes de Doper: "Hij moet groeien, ik moet minder worden". Dat is heel mooi tijdens een retraite, maar in de praktijk: wie wil er minder worden?

Als missionaris kennen wij ook het beeld, dat de Doper gebruikt:

"Wie de bruid heeft, is de bruidegom.
Maar de vriend van de bruidegom,
Die erbij staat en hem hoort,
is blij om de stem van de bruidegom.
Dat is ook mijn vreugde en ze is volkomen".

Maar die jonge bruid? Ze kreeg het leven onder onze handen, wij hebben haar opgevoed en geleid, wij houden zoveel van haar, dat we haar altijd bij ons willen zien. Maar... wij zijn toch slechts de vriend van de bruidegom?
Aan de ene kant ben ik meester, aan de andere kant ben ik dienaar. Het is moeilijk en hard, maar als ik mij tevreden stel met die rol van helper, als ik mijn zienswijze, mijn beslissingen, mijn verlangens niet opleg, in één woord, als ik duidelijk laat zien, dat het mij niet er om te doen is het stuur weer in handen te nemen, dan kan het wel eens gebeuren dat de ander, mijn meester mij *durft* op te nemen onder het getal van zijn vrienden. Een vriend, die auto kan rijden, maakt vooral een beginnende chauffeur bang. Hij ziet de verkeerde manoeuvres, beoordeelt ze, al is het alleen maar in stilte. Aan de andere kant is het moeilijk, als men zolang in het chauffeursvak heeft gezeten, er nu maar als passieve passagier naast te zitten. Je hebt niets om je aan vast te houden en iedere bocht maakt je bang. Maar op de plaats van de non-activiteit te gaan zitten in de auto, naast de chauffeur, als vriend, dat is toch ook durf hebben. De sleutel tot samenwerking tussen de lokale

clerus en de vreemdeling, ligt misschien in: *gewoon aannemen dat ieder van zijn kant iets moet riskeren: eenheid door gezamenlijk iets te durven.*

3. BEMINNEN IS BLIJ ZIJN DAT MEN ONTVANGEN KAN

Beminnen is zich geven, schreef de Kleine H. Theresia. Dat is in zeker opzicht waar. Lange tijd heb ik het geloofd en vele missionarissen geloven het nog. Doch: even serieus nadenken! Ik kan wel van liefde branden om mij aan de ander te geven, maar heeft die ander mij werkelijk wel nodig? Wil ik hem niet een beetje overheersen? Altijd maar geven is vernederend voor iemand die ontvangt. Er ontstaat daardoor een afhankelijkheid, een minderwaardigheid. Als ik alleen maar denk aan geven, kan dat wel eens betekenen dat ik alles heb en de ander niets. Ik ben zó zijn meerdere dat hij mij niets heeft te bieden. Het is wel naastenliefde, maar slechts in één richting. Het is neokolonialisme in de naastenliefde. Men kan het ook noemen: een meerderwaardigheidscomplex.

Dat complex, dat heb ik in sterke mate. Ik ben gevangen in mijn milieu. Reeds als kind heb ik, zonder mij ervan bewust te zijn allerlei dingen in mij opgenomen, waarden, wetten en verboden van mijn familie. Al deze dingen tesamen, die zomaar gekomen zijn – ik heb ze niet uitgezocht – vormen in mij iets wat onbewust alles controleert. Iets wat boven mijzelf staat (het 'super ego') regeert alles. Voornamelijk als er spanningen zijn of druk op mij uitgeoefend wordt. Ik ben nu eenmaal geboren in een land, dat een koloniaal rijk bezat. In de tijd van mijn ouders en opvoeders werd de wereld verdeeld in "beschaafde volkeren", dat waren dan de westersen en de "primitieve volken", al de anderen en meer bepaald de "arme negers" van Afrika.

Het was de plicht van de "beschaafde volkeren" zich neer te buigen over de miserie van de "primitieven": om hen op te voeden, beschaving bij te brengen en hen te laten delen in de weldaden van de technische cultuur.

Zo is het milieu waarin ik werd geboren en ik kan er niets tegen doen. Ik heb ook gestudeerd, nagedacht en ik heb ontdekt: de rijkdommen van de zwarte wereld en de tekortkomingen van de techniek. Door mijn eigen vrije inspanning heb ik een persoonlijke overtuiging gekregen en die vormt een tweede laag in de opbouw van mijn persoonlijkheid: namelijk het "ik" dat richting geeft aan mijn leven, als ik nadenk vooral, en langzaam, kalm mijn conclusie kan trekken. Maar het "ik" dat daar boven ligt, het "ik" van de kolonisatoren is er nog steeds. Het wisselt soms van plaats met mijn reflexieve "ik", en werkt dan in op de betrekkingen die ik heb met mijn gastheren. Ja, ik heb werkelijk een complex van meerderwaardigheid. Waarom zou ik proberen het te ontkennen? Ik denk zelfs, dat een eerlijk aanvaarden van deze situatie mij helpt erboven uit te groeien en de invloed van dat super-ego te verminderen, zonder er evenwel geheel in te slagen.

Ik sta niet alleen. De missionarissen, die voor de eerste keer naar Oost-Afrika komen, weten over het algemeen zeer precies wat ze te brengen en te geven hebben aan de Afrikanen: geloof, heil, onderwijs, hygiëne, technische ontwikkeling, sociale vooruitgang. Maar ik vraag hun: "Wat komen jullie hier *ontvangen,* wat verwachten jullie van de Afrikanen? De antwoorden komen dan veel langzamer en zijn veel korter. Soms lijkt die vraag zelfs onnozel en krijgt als antwoord: "Hoe weet ik wat we hun kunnen geven, wij kennen hen niet".

Dit antwoord duidt juist, zij het onbewust, op een houding van meerderwaardigheid. Ik ken hen niet, maar ik weet wel, wat zij nodig hebben, en wat ik kan geven.

Geven, geven, geven en nog eens geven. Een echte verhouding van persoon tot persoon is zo onmogelijk, want een persoonlijke verhouding kan alleen bestaan tussen gelijken.

Ik moet dus proberen aan de ander te laten zien, dat ik hem nodig heb. Zonder hem en zijn gaven, zou er iets ontbreken in mijn leven. Ik toon dat ik iets verlang, verwacht of nodig heb en zo neem ik een houding aan van afhankelijkheid van de ander. *Liefhebben is aanvaarden dat men afhankelijk is.*

Door iets van hen te verwachten, door mijn houding van afhankelijkheid, wordt de ander bewust van zichzelf, en daardoor ontdekt hij de mogelijkheid iets te geven. Het beste dat ik iemand kan geven is hem te maken tot: "gever". Ik geef hem de mogelijkheid tot geven.

De wisselwerking, die er bestaat tussen de nood aan de ene kant en de mogelijkheid tot geven aan de andere kant legt de eerste grondslag voor een persoonlijke betrekking en helpt die opbouwen. Een radioreporter vroeg aan de directeur van de Bond van verlamden wat de maatschappij

wel voor hen kon doen. De directeur antwoordde: "De maatschappij zou er beter aan doen te vragen wat wij voor de maatschappij kunnen doen. Wat wij nodig hebben is voelen, dat wij ergens nog nuttig zijn".
De geschiedenis van de antilope en het struikgewas helpt ons die onderlinge afhankelijkheid te begrijpen. Stel, ik ga op jacht. Ik vind een antilope, ga haar achterna, maar zij verdwijnt in het struikgewas. Ik alleen kan dat hele bos niet omsingelen. Dus roep ik anderen te hulp. Vrienden komen. Zeg ik nu: "Allemaal op een rij, achter mij", dan zien zij maar één kant van het bos en de antilope ontsnapt. Ik leg hier mijn zienswijze op, mijn kant van het struikgewas. Om die antilope te vangen, is er maar één middel: ieder naar een verschillende plaats te laten gaan rondom het bosje. Ik moet mij afhankelijk verklaren van hen, als ik het bos wil kennen op de plaats die vóór hen ligt. Ik heb hen één voor één nodig. Ieder heeft iets unieks, dat hij alleen geven kan: zijn blik op het bos. En hij kan me die kijk alleen geven, juist doordat hij een plaats heeft die verschillend is van de mijne.
Vreemdeling zijn was voor de dialoog een obstakel, maar het wordt nu juist een levensbron voor het gesprek. Juist omdat ik vreemdeling ben, was de cultuur van de ander een mysterie voor mij. Hij alleen kan mij zeggen wat het betekent "Bantoe" te zijn. Zijn bantoe-visie op het struikgewas leerde mij begrijpen wat er aan mijn westerse visie ontbrak en wat ze precies waard was. Door zijn cultuur aan te bieden laat hij mij zien wat mijn cultuur is. En terzelfdertijd ontdekt hij daardoor nieuwe aspecten van zijn eigen cultuur. De een roept voor de andere een nieuwe visie op van zichzelf en van de andere. Deze wisselwerking tussen: aan één kant nodig zijn en aan de andere kant geven, is alleen mogelijk als men een verschil aanneemt, dat dan bron wordt van wederzijdse uitwisseling. Als vreemdeling had ik een complex van meerderwaardigheid. En dat vormde een kloof tussen ons beiden. Ineens ontdek ik, dat hetzelfde feit van vreemdeling te zijn, mij opstelt tegenover hem als verschillend en bij gevolg als afhankelijk van hem. Door dit feit van vreemdeling te zijn, ontdek ik ook dat de ander, en alleen de ander, mij kan inwijden in zijn cultuur, vrij en met geduld. Ik ontdek, dat ik tegelijkertijd de mindere en de meerdere ben.
Ik kreeg daarvan een bijzondere ondervinding in het bos. In de ogen van de bewoners, allemaal jagers, was ik de geleerde, de expert, de man

van de boeken. Dat was ik in werkelijkheid. Maar op de bospaden van één statie naar de andere was ik als een klein kind. En de andere, jager zonder geleerdheid toonde zich de meerdere, de expert en de kenner van de boswegen, de specialist op bosgebied, die wist hoe men in een bos in het leven kan blijven. Zonder hem was ik nu dood. Ieder op zijn beurt was de mindere en de meerdere. Deze wederkerige afhankelijkheid heeft mij de beste vriendschapsrelaties opgeleverd.
Ik ben vreemdeling, op zichzelf een eigenschap met weinig goeds, maar het kan een waardevolle gave zijn, een charisma, dat dienen kan voor de opbouw van het Lichaam van Christus, "dat eenheid en samenhang ontvangt van alle geledingen, die het voeden en doen werken volgens de rol van ieder deel: zo groeit het en bouwt het zich op in naastenliefde" (Eph. 4, 17).

Ik kan de gemeenschap helpen opbouwen door het charisma van vreemdeling zijn, als ik de drie beschreven houdingen aanneem:

a. Mijzelf durven zien als vreemdeling.
b. De anderen dienen, zoals zij gediend willen worden en niet zoals ik wil.
c. Aanvaarden, dat ik iets ontvangen kan, en afhankelijk worden zoals Christus, die een dialoog met de Samaritaanse vrouw begon met een vraag: "Geef me te drinken".

Als ik langzaam en geduldig ertoe kom deze drie houdingen aan te nemen, kan ik overstappen van: andere zijn, naar samen zijn.
Ik kan dan volledig deel hebben in hun gemeenschap, maar als vreemde, die een rol speelt, welke door niemand anders kan worden gespeeld.

4. SAMEN ZIJN

Sommige missionarissen denken dat hun missie waardeloos is, omdat ze niets anders doen dan een kerkstructuur aanhouden die uit Europa stamt, die te plomp is en niet aangepast.
Onder "phasing out" verstaat men dat vreemdelingen zich volgens plan uit een missie terugtrekken. Voorstanders hiervan menen, dat hun vertrek de oude structuur vlugger zal doen ineenvallen. De Afrikanen kunnen dan hun eigen bouwwerk oprichten volgens eigen geest.
Oppervlakkig kan ik akkoord gaan met hun verwachtingen: De structuur

is zeker plomp en van vreemde afkomst. Die structuur valt ineen, men kan ze trouwens hier en daar al horen kraken. De Afrikaanse kerk zal zeker uit de puinhopen verrijzen zoals een phoenix uit de as. Maar ik ga niet akkoord met de houding die sommigen in de praktijk aannemen. Ze riekt naar paternalisme en komt hierop neer: "Met al de wijsheid van vreemdeling heb ik uitgemaakt, dat het voor jullie welzijn beter is, dat ik vertrek".
Ook hier leg ik mijn zienswijze op, en mijn beslissing.
Persoonlijk zou ik wel vertrekken, meen ik, zeker ben ik er niet van. Ik zou het alleen weten op het moment van vertrek. Maar deze beslissing neem ik alleen in dialoog. Natuurlijk gaat het hier om een zeer eenvoudige, indirecte dialoog, want de Bantoe-beleefdheid houdt niet van harde uitingen. Als men heel bescheiden, zo half bedekt vraagt of ik blijven wil, blijf ik. Om wat te doen? Dat interesseert mij zelfs niet als vraag. Het voornaamste is niet: Iets daar blijven *doen*, maar *samenzijn*. Dat is alles in één punt samengevat.
Het getuigenis van de katholieke gemeenschap is niet een getuigenis van wat wij doen, maar een getuigenis van de eenheid. Het doet er niet toe of de structuur waardeloos is, het gaat erom haar in stand te houden zolang mijn gastheren dat verlangen. Als vreemdeling ben ik ook daar als teken van de universaliteit van de kerk. Dit teken moet er naar mijn mening zijn, als het goedgaat, zowel als wanneer het misloopt. In de beproevingen zowel als in de vreugde.
"Wij lopen onze ondergang tegemoet", zeggen sommigen. Is dat wel zo zeker als men het zegt? Ik geloof het niet. Doch als het waar is, maakt het nog niets uit. Het gaat om het samenzijn. In de traditionele Bantoegemeenschap wordt alles gedeeld: De overvloed en de hongersnood. Zo moet ik ook als vreemde proberen mijn deel te nemen in de christelijke gemeenschap en in de menselijke gemeenschap, waarin ik sta. Dat is niet gemakkelijk, want ik ben hiervan afgesneden door mijn leven als priester en door mijn westerse manier van doen en denken.
Van het leven afgesneden door de communauteit, waarin ik als priester leef. Dat komt zo: een heel ingewikkelde reeks van factoren maakt dat de missie gewoonlijk gebouwd is ver van alles, zonder dat ze centraal ligt. Als ik in een parochie werk, moeten de mensen soms twee, drie uur lopen om op mijn "bureau" te komen. Zij komen dus alleen voor "zaken" van

belang. Praktisch heb ik met hen alleen contacten als die van toneelspelers: ieder in zijn eigen rol. Op de bijstaties is dat anders. Ik kom er van tijd tot tijd, drie, vier keer per jaar. Mijn komst is een gebeurtenis. 's Avonds in de koelte zitten wij bij voorkeur samen als buren. Heel gemakkelijk ontstaat er dan een gesprek. Ieder jaar geef ik twee cursussen, nogal universitair van strekking, over Bantoe-psychologie. De inhoud van die cursussen heb ik niet uit boeken, maar verkregen in die avondwaken bij het vuur.
Ik heb het geluk gehad in een parochie te werken, die zó groot was, dat we in de bijstaties verschillende dagen moesten blijven.
In de stad of in grotere plaatsen gaat men 's avonds graag naar de pastorie, waar men een koelkast vinden kan, een radio, een spelletje kaart. Vooral nu de auto alle afstanden heeft weggenomen. De mensen klagen: "vroeger kwamen de paters veel meer bij ons, tegenwoordig zien ze ons niet meer". Als ik niet uitkijk, loop ik het gevaar van mijn eigen priestergemeente te vervreemden, omdat onze pastorie zo goed is. Hoe beter die is, des te gemakkelijker zal ik erin vertoeven.
Ik ben ook van het leven afgesneden door mijn congregatie. Priesters en religieuzen uit Europa vormen een kleine groep, die gemakkelijk terug valt op zichzelf. De Vereniging van Religieuzen heeft mij laatst eens uitgenodigd om ergens in Afrika negen conferenties te geven in drie diocesen. Gedurende twee maanden heb ik slechts twee diocesane priesters ontmoet en dat nog alleen bij cursussen, die buiten de Vereniging van Religieuzen vielen.
Als vreemdeling heb ik het nodig van tijd tot tijd eens te duiken in mijn eigen cultuur, dat is normaal, er is niets op tegen, maar hoever moet of mag die behoefte gaan? En loop ik niet het gevaar afgesneden te worden van een theologische gemeenschap, die toch ligt vóór mijn religieuze binding?
Afgesneden ook van het leven door mijn westerse cultuur. Mijn beschaving is gericht op efficiency, terwijl ik leef bij een volk, waar de persoon centraal staat. Men schommelt tussen die twee polen. Toen ik begon in de parochie, was ik slaaf van de motorfiets en van de snelheid, tot ik inzag, dat ik mij met een vaart van 40 km bewoog temidden van een volk, dat te voet ging of met de fiets. Ik ben toen ook gaan fietsen. Met de dag kreeg ik meer relaties. Ik kreeg ook een beter begrip van afstanden

en tijden. Daarbij was ik nooit alleen op de weg en nam de tijd voor een bezoek of gesprekje bij vrienden langs de weg.
In dienst van de bisschoppenconferentie moet ik mij soms wel met de auto verplaatsen; dat is praktisch. Maar ik vertrek dan heel vroeg en stop in alle plaatsen waar katholieken zijn. Ik bereken de weg niet meer in kilometers of uren, maar in "kopjes thee". Mwanza-Kasulu: twintig dorpjes, twintig kopjes thee. Mwanza-Bukoba: 17 kopjes thee. Dat vraagt veel tijd, maar zo ben ik toch ingeschakeld in hun gemeenschap. Ik heb ontdekt, dat in een Bantoebeschaving het echte succes niet afhangt van plannen maken, maar van goede persoonlijke relaties.
Of mijn onderricht inslaat, hangt af van het vertrouwen dat zij mij geven. En dit wordt groter naargelang zij mij beter persoonlijk kennen.
Betrekkingen aanhouden, kost wat kost: betrekkingen altijd. Dat lijkt me de sleutel te zijn om binnen te komen als vreemdeling in de gemeenschap. De rest komt wel.
Zo heb ik langzaam een nieuwe levensmethode gevonden, een nieuw rythme, dat gebaseerd is op het menselijk en christelijk samenzijn.
Ik maak natuurlijk nog wel plannen, maar over langere tijden: mijn levensinslag kan dat nu eenmaal niet laten. Maar ik verander ze of laat ze achterwege om relaties aan te houden. Als de autobus twee of drie dagen in de bossen blijft staan, met pech, zit ik mij niet druk te maken over een stel mensen, die moeten wachten op een vergadering, omdat ik er niet ben: ik weet dat zij het zullen begrijpen. Dat is het leven. En ik probeer het leven te volgen van dat kleine wereldje, gevormd door een groep reizigers langs de weg.
Priesters in Tanzania, die met me werken, hebben mij veel geholpen om die gastvrijheid, die relaties te vinden, bij voorkomende gelegenheden. Diep geworteld in mijn geboorteland, maar deelnemend in het leven: politiek, religieus en sociaal, van het land waar ik werk, geloof ik een brug te zijn, klein misschien, tussen twee culturen. Er is een uitwisseling tussen twee zusterkerken. Voor mijzelf meen ik een teken te zijn van die algemeenheid van het volk Gods.
Ik ben een vreemde in het huis van mijn Vader. God zij dank.

Vertaald uit het Frans.

J. M. VAN DER LINDE

Zending en kolonialisme in Zuidwest Afrika (Namibië)

Dr. Johannes Lukas de Vries, geboren, getogen en ondanks veel, gebleven in Zuidwest Afrika, tegenwoordig Namibië genoemd, is docent aan het Seminarium Paulinum te Otjimbengwe. Hij dient daar de Verenigde Evangelisch-Lutherse kerk van Zuidwest Afrika.
De Vries studeerde in Duitsland en in België. Hij behaalde aan de Protestantse Theologische Faculteit van Brussel in 1967 zijn licentiaat in de theologie. Hij schreef daartoe een theorie over *"Die religies van Suidwes Afrika bij Dr. H. Vedder en die gevaar van die sinkretistiese bewegings."* Reeds in maart 1971 legde hij, hoewel hij in eigen land een volledige taak als theologisch docent en predikant had te vervullen, en zich ook nog op een doctoraal examen in de theologie voorbereidde en dat volbracht, in Brussel een omvangrijk proefschrift op de tafel van de Faculteit. De eerste dissertatie die voor deze Faculteit werd verdedigd. De titel van het proefschrift luidt: *Sending en kolonialisme in Suidwes Afrika. Die invloed van die Duitse kolonialisme op die sendingswerk van die Rijnse Sendinggenootskap in die vroeëre Duits-Suidwes-Afrika (1880-1914/18).*
Het werk is niet in de handel. De uitgave van een verkorte Duitse of Engelse vertaling lijkt mij zeer gewenst.

15 STELLINGEN

De wezenlijke gang van het betoog van De Vries en het raam van zijn theologisch denken, dat het betoogde wil omlijsten, kan men het best terstond aflezen uit de 10 hoofd- en 5 bij-stellingen die bij het proefschrift gegeven zijn.

HOOFSTELLINGE

1. Die KOLONIALE VRAAGSTUK ontstaan waar twee verskillende magte mekaar ontmoet en die een deur die ander oorheers word. Dit het 'n uitwerking op die psichologie, ekonomie, politiek, staatsreg,

kultuur en die rasseverhoudinge. Solank hierdie vraagstuk nie opgelos is nie, bly die verlede sowel vir die vroeëre koloniaalvolkere asook vir die vroeëre koloniaalhere 'n bedreiging.

2. Die KOLONIALE VRAAGSTUK is 'n gebied wat nog nie voldoende die aandag van die TEOLOGIE en die SENDINGWETENSKAP in Suidwes-Afrika geniet het nie. Sonder 'n intensiewe uiteensetting met hierdie vraagstuk staan die kerk van Suidwes-Afrika voor onopgeloste probleme wat die ontwikkeling strem.

3. HISTORIES het die kolonialisme die ontwikkeling van die Suidwes-Afrikaanse volkere in ander bane gebring wat uiteindelik hul ondergang en onderwerping beteken het. Die brutale mishandeling en vernedering wat hulle moes ondergaan, het 'n gapende wond in die geskiedenis gelaat wat tot vandag toe nie geheel is nie. Dit het dus nooit tot 'n selfstandige ontwikkeling gekom nie – ook nie onder die beheer van die Suid-Afrikaanse mandaatsregering nie. Wat die vrymakende krag van die Evangelie in hierdie historiese situasie beteken, het die kerk tot vandag nie duidelik gemaak nie.

4. Op POLITIEKE GEBIED het die koloniaalregering streng gewaak dat die politieke hoofmanne en leiers nie tot selfstandige politieke denke kon kom nie – alhoewel deur die Schutzverträge vooreers die indruk geskep is dat die hoofmanne en politieke leiers gelykwaardige partners was. Die latere ontwikkeling bewys dat nie alleen die politieke selfstandigheid gedood is nie maar ook die mens-tot-mensverhouding vernietig is.

5. Die Duitse kolonialisme in Suidwes-Afrika is gekenmerk deur brutaliteit, uitbuiting en onderdrukking wat die legende van die "goeie Duitse tyd" loënstraf. Die Suid-Afrikaanse geweldregering het sondermeer hierdie erfenis van bloed en skande aangeneem en tot in die teenswoordige tyd verder uitgevoer.

6. Binne hierdie maalstroom het die RYNSE SENDINGGENOOTSKAP met haar sendelinge gestaan: as wegbereidster van die kolonialisme, as partner by die sluiting van die sg. Schutzverträge, as raadgeefster by die uitvoering van die koloniale planne.

7. Die mislukking van die sending gedurende die politieke krisis in Suidwes-Afrika was te wyte aan 'n onskriftuurlike NEUTRALITEIT, 'n onskriftuurlike PATRIOTISME en die verkeerde interpretasie van die Twee-Ryke-Leer van Martin Luther.

8. Die DUBBELE LOJALITEIT wat die sendelinge teenoor die koloniale owerheid én hul gemeentes wou handhaaf, het 'n tragedie verorsaak wat lang skaduwes werp op die kerkgeskiedenis van Suidwes-Afrika.

9. Die sending het hom dikwels in die mees kritieke oomblikke skuldig gemaak aan 'n STILSWYE wat hom nie alleen medepligtige van verskeie misdade en moorde gemaak het nie maar veral die vertroue van die sending-gemeentes geskok het. Die vraag bly bestaan of hierdie vertroue weer volkome daargestel is. Dat die sending ná die koloniale periode sy werk in Suidwes-Afrika kon voortsit, in 'n genade van God.

10. In die huidige NEO-KOLONIALISME onder die Suid-Afrikaanse geweldregering staan sending en kerk voor dieselfde probleme as gedurende die Duitse koloniaalperiode. Kerk en sending in Suidwes-Afrika moet ondersoek of hulle werklik die totaliteit van die Evangelie aan die blanke- en nie-blanke bevolking van Suid- en Suidwes-Afrika bring. Daartoe is 'n intensiewe studie van die verlede in die lig van die Evangelie noodsaaklik om die skuld wat op die sending rus en die riglyne vir die toekoms te vind.

BY-STELLINGE

1. Die EVANGELIE VAN JESUS CHRISTUS sien die mens in sy totaliteit. Hierdie totalitêre aanspraak van die Evangelie dryf die kerk na buite: in die gesekulariseerde wêreld waarin die mens moet lewe – die mens in sy politieke- en geestelike nood. Die kerk word 'n dienaar van die demoniese magte waar dit hierdie opdrag van die Evangelie ontwyk.

2. Die HEILSHISTORIESE aksie van God in hierdie wêreld beteken die omsluiting van die wêreldgeskiedenis in Sy Seun Jesus Christus

wat deur Sy lyding, dood en opstanding alle mense – ongeag kultuur, taal of ras – die redding aanbied.

3. Die kerk en sending is geroepe tot 'n sosiaal-, etiese- en politieke engagement om die boodskap van naasteliefde in hierdie wêreld te realiseer. 'n Ontwyking van hierdie roeping beteken die vervalsing van die Evangelie.

4. Die boodskap van kerk en sending word deur die ESKATOLOGIESE SKOU beheers wat in Jesus Christus die wederkomende Regter van hierdie wêreld sien voor Wie elke knie sal buig en elke tong sal bely dat Hy die Here is. Alle ideologieë en staatsvorme moet deur kerk en sending vanuit hierdie gesigspunt beoordeel en veroordeel word.

5. Die grusame werklikheid van die kolonialisme kan alleen verdra word in die buurt van die Kruis van Jesus Christus (Van Ruler). Daarom moet die boodskap van die kruis in die sentrum van die verkondiging van kerk en sending staan as riglyn vir sowel die vroeëre koloniaalvolkere as vir die vroeëre koloniaalhere. Alleen so kan 'n nuwe mens-tot-mens verhouding ontstaan waar nie meer klaer en aangeklaagde teenoor mekaar staan nie, maar waar beide hulle buig voor God as skuldenaars om alleen deur sy vergewing te lewe.

VIJF KANTTEKENINGEN

1. Zijn omvangrijke materiaal en de daaruit verkregen visie zowel als zijn daarin bevestigde vermoeden, ontvouwt De Vries in 372 bladzijden, geordend in vijf hoofdstukken, plus een groot aantal ongepubliceerde bijlagen.
In het eerste hoofdstuk schetst hij de gang van de koloniale expansie ten tijde van Bismarck in Zuidwest Afrika. Een Duits koopman "koopt" voor wat geld en geweren een haven met omgeving, hij breidt deze aankopen uit, een Duitse koloniale handelsmaatschappij neemt de aspiraties over. De hoofdlieden van de verschillende stammen en volken worden bewogen zich onder "beschermingsverdragen" met de Duitse overheid te plaatsen, Duitse emigranten komen in het land, en bij dat alles stelt De

Vries de kwesties van de toekomst van de oorspronkelijke bewoners en het koloniale recht.
In het tweede hoofdstuk geeft de auteur een zeer uitvoerig overzicht van interpretaties van de leer van Luther over de twee rijken, in feite de verhouding van kerk (zending) en staat. Dit is voor hem een kernvraag. De tranen over Namibië vandaag hangen voor hem samen met het gemak waarmee de zending de leer van Luther reduceerde en totaal verkeerd interpreteerde. Hij komt voor de eigen situatie in zijn land in het laatste hoofdstuk hierop terug.
In het derde en vierde hoofdstuk schetst De Vries in het kort de problemen die zich in de gehele geschiedenis van missie en zending, sinds de zestiende eeuw voordoen, in de samenhang van koloniaal patronaat en missionair paternalisme.
Hij geeft een case-study over de uitwerking van dit probleem in zijn eigen land en kerk, en wel voor de beslissende periode 1880-1914/18. Hij gaat uitvoerig na hoe de Rijnse zending toen, nillens willens, als politieke machtsfactor optrad.
In het vijfde en laatste hoofdstuk komt hij tot conclusies ten aanzien van de culturele en politieke omwenteling in zijn land, en hij zoekt de juiste formule voor kerk en christen die leven in het spanningsveld van de verhouding tussen kerk en staat. Hij besluit met een blik in de toekomst.
Iedere lezer van de hierboven afgedrukte stellingen zal al terstond gemerkt hebben dat het schrijven van dit proefschrift voor De Vries niet het drukken van een zeer uitvoerig visitekaartje was, met de mededeling dat hij de academie ging verlaten. En dat hij al evenmin op jacht was naar een titel. De Vries laat in zijn werk merken hoe hij, als deel voor het geheel, althans voor velen, lijdt aan de tijd van het heden, maar naar de vermogens hem verleend, met kracht en stelligheid wil werken aan een nieuwe vormgeving van deze tijd. Een zeer actuele zaak in Zuidelijk Afrika, ook in Namibië.

2. Wie niet zelf onder koloniale druk of na-koloniale verachtering en discriminatie te lijden heeft, en dat geldt voor ons allen die in het Westen studeren en schrijven, kan zich permitteren de geschiedenis op afstand te analyseren en daarbij steeds zowel de ene als de andere kant horende, tot

welgebouwde zinnen en tot theologisch en historisch relatief houdbare en evenwichtige uitspraken te komen.
In het werk van J. L. de Vries komt men vele van zulke tijdgenoten uit de Angelsaksische, Duitse en Nederlandse wereld tegen. De Vries slaat hen niet over, hij noteert hoe zij met de last der geschiedenis bezig zijn, hij honoreert de waarheidsmomenten in wat zij zeggen.
Hij verklaart daarmee de zaak evenwel niet voor geseponeerd. De Vries schrijft wel over een voorbije periode en hoe de zaken in land, volk en kerk toen een toedracht vonden, maar zij werden een misdracht. De misdracht van toen schept de opdracht voor het heden.
In zijn eerste stelling zegt hij terecht dat het koloniale vraagstuk diep ingreep in alle structuren van het leven. De gevolgen zijn in Zuidelijk Afrika nog steeds niet opgelost. Daardoor blijft het verleden een bedreiging, evengoed voor de volken die de kolonisatie ondergingen, als voor hen die de kolonisatie voltrokken.
De Vries is niet de eerste die het onderwerp: zending en kolonisatie in Zuidwest Afrika aan de orde stelt. Er is, zoals uit zijn werk blijkt, sinds 1880 over geschreven. Een bijzonder kritisch boek, *Die christliche Mission in Südwestafrika*, werd in 1963 door Heinrich Loth geschreven.
De Vries en Loth zijn elkaars tegenvoeters wat betreft hun respectievelijk theologisch en ideologisch patroon van denken. Loth is een marxist die onder de inspiratie van zijn dialectisch materialistische geschiedbeschouwing en duidelijk onraad vermoedend in Zuidwest Afrika, in de archieven van het vroegere ministerie van koloniën in Potsdam naging, hoe de Rijnse zending zich in Bismarck's dagen verhield tot de Duitse kolonisatiepolitiek.
Zijn voornaamste these is: Juist toen de volken in Zuidwest Afrika aan een nieuwe fase in hun ontwikkeling toe waren, speelde de Rijnse zending tussen 1842-1890 daarop destructief in. Zij wilde een eigen Missionsherrschaft vestigen en werkte daarom de Afrikaanse leiders Jonker Afrikaner en Hendrik Witbooi tegen. De overheersende positie van de zending werd misbruikt door in feite te functioneren ten gunste van de Duitse koloniale annexatie.
Loth is in 1964 weersproken door de zendeling Theo Sundermeier in het *Evangelische Missions-Zeitschrift*, SS 29-33. Men kan diens betoog daar nalezen. Kort gezegd pareert Sundermeier de aanval op de Rijnse zending als volgt: Loth werkt tendentieus met de archivalia die hem in Potsdam ter beschikking stonden, hij interpreteert verkeerd, hij beschuldigt ten onrechte de zending van dienstbetoon aan het kolonialisme. Loth zit in een ideologisch patroon en heeft geen besef van geestelijke en missionaire waarden. Hij denkt alleen in machtspolitieke afmetingen.
De Vries steunt op Loth noch op Sundermeier. Hij komt uit een heel andere gerichtheid dan Loth, hij is met hartstocht een man van kerk en zending. Hij graaft veel dieper dan Loth. Hij komt na een onderzoek uit andere bronnen wel tot een soortgelijke conclusie als Loth. Een die bij kerk en zending stellig zeer ernstig moet worden genomen. Niet om na te kaarten over een voorbije historie, maar omdat het bloed en de schande van toen de dag van vandaag in Zuidwest Afrika nog altijd kleurt.

3. J. C. Hoekendijk wees in 1948 in zijn *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap* (blz. 48 vv) op het theologisch denken van de zendingsinspecteur Friedrich Fabri. Deze leider in de Rijnse zending wees een algemene kerstening der volken in Azië en Afrika af, en wilde alleen enkelingen in christen-gemeenten verzamelen. Want alleen de landen uit het vroegere Romeinse rijk zag hij als de dragers van de wereldgeschiedenis, niet de volken buiten Europa. Kerstening van het totale volkerenbestaan (b.v. in Zuidwest Afrika) zou betekenen dat de leiding der wereldgeschiedenis elders zou komen: dat zou rebellie tegen Gods rijksgeschiedenis zijn. Veeleer gaat het oordeel van God door de geschiedenis en de botsing van blank met gekleurd toont hoe hard dat aankomt. Aldus Fabri. Hij behoort tot die figuren in de Duitse zending der tachtiger jaren in de vorige eeuw die de eigen regering aanmoedigen tot kolonisatie over te gaan. De grote missioloog Gustav Warneck bestreed in eigen land deze "furor teutonicus".
De Vries toont omstandig aan dat de Rijnse zending in zijn land de koloniale expansie voorbereidde, behulpzaam begeleidde en, globaal gezegd, juist en wenselijk achtte.
De zending koos niet voor de eigen ontwikkeling en de eigen vrije toekomst van de volken van Zuidwest Afrika, maar zette zich klem in een dubbele loyaliteit: enerzijds in Duits patriottisme ten aanzien van de eigen koloniale regering, anderzijds in de ruimte die overbleef, loyaal ten aanzien van de eigen zendingsgemeenten. De zendelingen waren tolk en bemiddelaar

bij het sluiten van de "beschermingsverdragen" tussen de nieuwe heersers en de inheemse hoofdlieden.
De zending zag niet in dat dit kolonialisme van "bescherming" de volken van Zuidwest Afrika tot onderwerping en tot ondergang moest brengen, al kan men zeker niet zeggen dat de stammen toen onderling al voor een harmonie-model gekozen hadden. De Vries citeert hoe zendelingen juichten als de Duitse soldaten overwinningen behaalden op de leiders van de inheemse volken. Hoe lang overigens dit juichen aan kan houden kan men lezen in de zendingsgeschiedenis die de zendingsarts Horst Flachsmeyer schreef. (*Geschichte der Evangelischen Weltmission*, 1963, SS 489 ff). De dokter deelt mee dat Zuidwest Afrika Duitsers bijzonder interesseert; het was eens Duits bezit.
Duitse soldaten hebben er voorbeeldig gevochten en naast hen volbrachten ook Duitse zendelingen er voortreffelijke prestaties. Men lette op de volgorde van soldaten en zendelingen en de samenhang. Flachsmeyer onderstreept nog eens met kracht dat de Duitse inbezitname van Zuidwest Afrika zonder het pionierswerk der zendelingen volledig een papieren illusie zou zijn gebleven.
Er zijn meer handboeken voor zendingsgeschiedenis die na het werk van De Vries voor herziening in aanmerking komen.

4. De kern van alle vragen ligt voor De Vries bij de verkeerde theologie van de toenmalige werkers in de Rijnse zending, met alle voorbehoud voor nuanceverschillen. Hij ziet de mislukking van de zending in Zuidwest Afrika gedurende de politieke crisis voor en na 1900 in:

a. *een onbijbelse neutraliteit.* De zending zweeg tegenover de Duitse "geweldregering" toen ze had moeten spreken.
b. *een onbijbels patriottisme.* Een voorbeeld op pag. 173 v: Toen de Duitse kolonisatie rond 1888 mislukt scheen, bleef het Duitse protectoraat op de been door de ontdekking van goud. Een zendingsinspecteur schreef daarover dat de smaad van een mislukking der Duitsers nu voorkomen kon worden. Die smaad zou op de zendelingen zijn gevallen, want zij zouden de enige overblijvende Duitsers zijn. Hij dankte God dat zij voor die fatale situatie bewaard werden. Commentaar van De Vries: "In hierdie afhanklikheidsgevoel wens die sending dan ook dat die Duitse regering 'energiese maatreëls' gaan neem om sij invloed in die land te laat geld en daardeur die respek van die inheemse bevolking af te dwing. Dat hierdie maatreëls tot geweldige en geweldadige onderdrukking en vernietiging van die volkere in Suidwes Afrika kon voer (en ook gevoer het) word hier verswijg onder die dekmantel van 'n christelike opvatting van "die leidende hand van God". Die vraag of God wel die Duitse kolonialisme in Suidwes Afrika laat misluk omdat dit nie volgens Sijn wil was nie kom heeltemaal in die sendingshistorie nie voor nie."
c. *De verkeerde interpretatie van de twee-rijken-leer van Luther.*
De Vries heeft veel aandacht aan deze kwestie gegeven in zijn tweede en in zijn slothoofdstuk. Hij leest Luther als volgt: de christen leeft zowel in de kerk als in de staat. Het geestelijke rijk en het wereldse rijk zijn niet van elkaar afgezonderd. Een christen draagt de volle medeverantwoordelijkheid voor wat de staat doet. In de zending, maar ook op het thuisfront, moeten kerk en christen zich niet laten overrompelen door de machtsstructuren van de staat, maar neen zeggen waar de staat de menselijkheid van de mens en dus de orde van God aantast. In het verleden werd Luthers leer in Zuidwest Afrika versmald tot een gebod dat de zending de overheerste volken oplegde: Wees onderdanig aan de koloniale overheid. (Romeinen 13) Voor nu en voor de toekomst gaat het er in Zuidelijk Afrika om of de blanke kerken bereid zijn een suprematie- en superioriteits-ideologie af te leggen en te bestrijden en het Evangelie op de totale mens in zijn bestaan in politieke en geestelijke nood te betrekken. De theologie moet opnieuw uitwerken wat het betekent dat de staat tot *dienst* aan God en de mensen is geroepen. De staat is evengoed als de kerk een eschatologische grootheid. De koloniale politiek moest in bruutheid eindigen en mislukken, omdat de staat haar roeping niet kende en de kerk de staat die roeping niet voorhield. De Vries noemt het goedkeuren van het koloniaal geweld in Zuidwest Afrika of het zwijgen erover een theologische misdaad (blz. 222) en in bijstelling 1: dienst aan demonische machten.

5. Het omvangrijke werk van De Vries lijkt mij in de eerste plaats te waarderen als een *oproep* tot de eigen volken van Zuidelijk Afrika om niet tot wanhoop te vervallen. De desperaatheid van de niet-blanken be-

rust op de hoogmoed der blanken die de politiek voor zich monopoliseren en geen echte politieke discussie toestaan. Een reden temeer zich danig te verdiepen in de concrete verhouding van een profetisch dienende kerk tot een staat die haar roeping en proportie vergeet.
De Vries behoort tot de predikers van de geweldloosheid. Dat is een hoge vorm van politieke theologische activiteit. "Geweldloos die Bastille van de apartheid bestormen." Die paradox durft hij wel aan.
"Daar is geen toekoms in haat en verbittering nie, maar alleen in die volhardende hoop, liefde en geloof." (blz. 234)
In de tweede plaats heeft zowel de regering van Zuid-Afrika, die de hand op het mandaatgebied Zuidwest Afrika of Namibië blijft leggen, als de kerken die dit goed keuren, deze dissertatie als een *herderlijk schrijven*, een *apostolisch vermaan*, een *ogenzalf voor het rechte lezen der geschiedenis* te verstaan. Het boek verschijnt in een actuele periode. Zuidwest Afrika heeft neen gezegd indertijd tegen de geweldregering van Berlijn. Zuidwest Afrika zegt nu neen tegen de Zuidafrikaanse geweldregering, die de erfenis van bloed en schande overnam en tot vandaag verder uitvoert. Dat zegt de theoloog De Vries, lid van een lijdend volk, een man zachtmoedig als Mozes. Een man die door Zinzendorf gekwalificeerd zou zijn naar de postuur die een strijder van God voor de mensen nodig heeft: lam en leeuw tegelijk.
In de derde plaats is deze dissertatie te lezen als een *open brief* aan de gehele westerse christenheid, van Madrid en Lissabon, via Parijs, Brussel, Londen, Amsterdam en Berlijn tot Kopenhagen toe, en over de oceaan in Noord-Amerika. Allemaal steden en landen die missie en zending in de samenhang van een koloniale onderneming lieten of zagen uitgaan. Wat De Vries aan een exempel toont, hebben wij allen in missie en zending, mutatis mutandis naar tijd en plaats en omstandigheden, ons aan te trekken. Het zit erin dat iedere "jonge kerk" op deze wijze de eigen geschiedenis in de samenhang van eigen volk, regio en continent zal gaan beschrijven. De geschiedenis van missie en zending is nillens willens verbonden met de geschiedenis van gapende wonden tot heden. Wat "salvation today" gisteren en vóór eeuwen al wilde betekenen, is onvoldoende beseft en hoe hinken onze kerk-paarden nog in vele dingen achteraan, als het gaat om de totale bevrijdende kracht van het Evangelie in de historische situatie van heden te betuigen en te realiseren. De gruwelijke

werkelijkheid van het kolonialisme kan alleen worden verdragen in de buurt van het kruis van Jezus Christus. Die uitspraak van A. A. van Ruler uit 1947 (*Visie en Vaart*) heeft De Vries overgenomen. Bij Van Ruler zit er een theocratische geschiedbeschouwing achter, De Vries zet die woorden in voor de dienst der verzoening die Zuidelijk Afrika nu meer dan brood nodig heeft. De boodschap van het kruis betekent niet een accepteren van de status quo. De Vries citeert niet wat H. Berkhof in Uppsala 1968 zei over de finaliteit van Christus: Sinds Pasen weten we dat God niet berust in de status quo van de mensheid. God is een God van verandering en ontwikkeling. Als De Vries in bij-stelling 5 over "vroegere" koloniale heren en gekoloniseerde volken spreekt, zit daar een denken naar voren in. Als gelovig man anticipeert hij alvast. Het moet afgelopen zijn met geweldregeringen, zoals die zich in vroegere eeuwen breed maakten en het moet afgelopen zijn met het voortzetten tot nu toe van erfenissen van bloed en schande.
De Vries wil met zijn volk van Gods vergeving door Christus leven en anderen daarin laten leven. Waar hij om roept is die nieuwe verhouding van mens-tot-mens waarnaar Namibië in het spanningsveld van Zuidelijk Afrika met evangelisch ongeduld uitziet.

Internationaal congres van missiologen, Driebergen

Nederland zal deze zomer de eer hebben, het derde missiologencongres te ontvangen, en wel van 19—23 augustus in „Kerk en Wereld" te Driebergen. Het eerste werd gehouden in 1968 in Engeland „Selly Oak Colleges, Birmingham, het tweede in 1970 in Noorwegen (Oslo). Het congres in Driebergen zal echter in twee opzichten verschillen van de beide vorige: in de eerste plaats zal het uitgaan van de „International Association for Mission Studies" (I.A.M.S.), welke op de conferentie in Oslo werd opgericht; in de tweede plaats (en met het eerste samenhangend) zal het niet zoals de beide eerste een Europees, maar een werkelijk internationaal, d.i. óók intercontinentaal karakter hebben.

Het voorlopige bestuur van de I.A.M.S., dat het programma voor het congres opstelde en de uitnodigingen deed uitgaan, is als volgt samengesteld: prof. dr. H.-W. Gensichen (Heidelberg; voorzitter), prof. dr. O. G. Myklebust (Oslo; secretaris), prof. dr. A. Camps (Nijmegen), dr. S. J. Samartha (India; Genève) en prof. dr. A. Walls (Aberdeen).

De organisatie is in handen gelegd van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, in het bijzonder zijn afdeling Missiologie (Boerhaavelaan 43, Leiden, tel. 01710—51925), in samenwerking met „Kerk en Wereld", Driebergen. Als algemeen thema voor dit congres in gekozen: Mission in the Context of Religions and Secularization.

Er zullen drie lezingen worden gehouden, namelijk:

1. "An African Viewpoint", door prof. dr. E. A. Ayandele (Ibadan, Nigeria)
2. "Listening to Asia", door prof. dr. H. Waldenfels (Wenen)
3. "A Six-Continent Viewpoint" door dr. William Reyburn (U.S.A.)

Veel tijd is uitgetrokken voor discussies, presentatie van onderzoekprojekten, groepsbesprekingen, b.v. over documentatie, en voor een officiële vergadering van de I.A.M.S.

Deelname staat in de eerste plaats open voor leden van de I.A.M.S. en voorzover er plaats is, ook voor andere geïnteresseerden. Het aantal deelnemers zal ten hoogste 100 kunnen bedragen. Het organiserend comité geeft zich veel moeite om een behoorlijke deelname van deskundigen uit Azië, Afrika en Latijns Amerika te bereiken.

De betekenis van een dergelijk congres ligt niet in de laatste plaats in de oecumenische opzet: Reformatorisch missiologen en Rooms-Katholieke missiologen kunnen hier met elkaar in contact treden en discussiëren over een centraal onderwerp, dat niet alleen voor de zending in engere zin, maar in het algemeen voor de intercontinentale verhoudingen in deze tijd van groot belang is.

E. Jansen Schoonhoven

Missiologische week, Namen

Van 28 tot 31 augustus 1972 zal in Namen (België) de 42e missiologische week worden gehouden. Het thema zal zijn: „Mission et Revolution". De sprekers en deelnemers komen uit verschillende landen en behoren tot verschillende denominaties. Verdere inlichtingen zijn te verkrijgen bij het Secretariaat: St. Jansbergssteenweg 95, Heverlee B-3030 (België).

Boekbesprekingen

Louis Baeck, De Wereld is ons Dorp, ontwikkelingssamenwerking in een nieuw perspectief, met een voorwoord van prof. dr. J. Tinbergen. Lannoo, Tielt/Utrecht 1971, 326 pp., ingenaaid *f* 14,50.

Dit werk van de Leuvense ontwikkelingsdeskundige verdient alle aandacht. Het stelt duidelijk dat ontwikkeling de nieuwe context is van onze wereld, maar ook dat er in het Westen enerzijds ontwikkelings- en solidariteitsmoeheid is wegens het mislukken van zo vele pogingen en anderzijds een ressentiment tegen ontwikkelingssamenwerking, omdat sommigen menen, dat juist deze samenwerking de ontwikkeling van de derde wereld verdoezelt. Grote vragen worden tegenwoordig aan onszelf hier gesteld, maar ook dáár in de derde wereld stelt men vragen over de huidige gang van zaken en wel in verband met de mogelijkheid om zelf op eigen krachten tot ontwikkeling te komen. Het is daarom begrijpelijk, dat prof. Tinbergen zijn belgische collega prijst, omdat hij aandacht heeft voor het nieuwe perspectief waarin de ontwikkelingssamenwerking heden staat. Baeck kan met zijn eigen ervaring van landen, waarop de belgische ontwikkelingssamenwerking gericht is, veel illustratiemateriaal leveren. Afrika en Latijns Amerika staan op de voorgrond. Alle aspecten van de ontwikkeling komen ter sprake, zoals bevolkingsexplosie, politiek, landbouw, economie, onderwijs en internationale samenwerking. Mij heeft bijzonder aangetrokken het derde hoofdstuk over de archaïsche samenleving en haar dynamisering. Maar het is ook juist hier dat ik teleurgesteld ben. Hier was een kans om de factor godsdienst in het ontwikkelingsproces nader te analyseren vooral aan de hand van moderne studies, hier was ook de kans om zich de vraag te stellen waar dan precies de taak van de christen in de derde wereld ligt. Wij krijgen hier echter geen kijk op de aanwezigheid en niet-aanwezigheid van de eigen ontwikkelingswaarden, die in de derde wereld zo sterk religieus zijn bepaald. De demythologisering wordt wellicht wat overdreven. Ook mis ik daarom de interrelatie tussen dit belangrijke aspect en de andere niet direct religieuze aspecten. Wijst dit er niet op, dat het bijna ondoenlijk is de hele problematiek te benaderen vanuit het standpunt en de competentie van één persoon? Ondanks de grote leesbaarheid en deskundigheid van dit boek blijf ik uitzien naar een poging van meerdere auteurs uit meerdere wetenschappen, waaronder ook de godsdienstwetenschap en de theologie (missiologie), om een meer geïntegreerde visie tot stand te brengen. Maar dit mag niemand verhinderen dit werk ter hand te nemen!

Arnulf Camps o.f.m.

J. Slomp, Joden, Christenen en Muslims: een driehoeksverhouding? (Verkenning en Bezinning, 5e jaargang nr. 3, december 1971). J. H. Kok n.v., Kampen 1971, 36 pag.

Dit boekje van drs. J. Slomp, die werkzaam is aan het Christian Study Centre in Rawalpindi (Pakistan), verdient alle aandacht. In kort bestek maar met deskundigheid en steunend op de beste moderne literatuur worden hier de betrekkingen tussen vooral Islam en Jodendom in de loop der geschiedenis behandeld. De auteur gaat uitvoerig in op feiten uit het leven van de profeet van de Islam, Mohammed, waaruit blijkt, dat de verhouding tot de Joden aan sterke wijziging onderhevig was, waarbij misverstanden en teleurgestelde verwachtingen een rol gespeeld hebben. In deze fase van de beschrijving speelt ook het christendom een rol. In het verder verloop van de studie gaat het bijna uitsluitend over de positie van de Joden in de Muslimse landen en over hun invloed op de Islam. De doelstelling van de auteur komt zo tot haar recht: "aan te tonen dat er in het verleden voldoende aanknopingspunten en goede voorbeelden voor Jood, Muslim en Christen aanwezig zijn, om ook vandaag in vrede te kunnen leven." p. 31)

Op twee punten zou ik een vraag willen stellen. Ten eerste, de studie beperkt zich tot feiten uit het tamelijk verre verleden; het zou interessant geweest zijn een overzicht toe te voegen over de huidige betrekkingen tussen deze drie godsdiensten en de hoopvolle en de minder hoopvolle feiten te evalueren. Vervolgens, het woord driehoeksverhouding in de titel komt in het verloop van de studie niet uit de verf. Het duidt op een vastgelopen huwelijksrelatie en in deze zin is het moeilijk toepasbaar. Het beeld van het drieluik (p. 8) lijkt meer geschikt.

A. C.

Aan dit nummer werkten mee:

D. Bakker,
docent aan de Theologische School te Jogjakarta.

Arnulf Camps,
hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

B. A. Joinet,
verbonden aan het Pastoraal en Research Instituut te Bukumbi, Tanzania.

J. M. van der Linde,
hoogleraar in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

K. A. Steenbrink,
studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen en bereidt thans een dissertatie voor.

Woord vooraf

Dit nummer van „Wereld en Zending" bevat een bijdrage tot informatie betreffende de bestrijding van het racisme, een thema dat in de laatste jaren met grote kracht aan de orde gesteld is. Nu onze wereld op experimenteel niveau hoe langer hoe meer één wereld wordt, komen steeds meer de machten die de communicatie storen binnen het blikveld te liggen. Een van die storende, demonische machten is het blanke racisme en zijn allerlei vormen in inter-ethnisch racisme overal ter wereld. Ieder die gelooft dat Jezus Christus de overwinnaar over „de machten" is, wordt geroepen om in navolging van Hem de strijd tegen deze macht aan te binden.

Het typerende van onze tijd is, dat wij beseffen dat woorden, de rhetoriek van kerken, de decreten en verklaringen van Rooms-Katholieke of Reformatorische organen slechts een zeer beperkte invloed en betekenis hebben. Het nieuwe is, dat voor het eerst in de moderne geschiedenis door de kerken in het Programma tot Bestrijding van het Racisme de macht van het racisme niet alleen wordt ontmaskerd en geanalyseerd, maar dat deze macht concreet wordt aangegrepen, in consultaties, studies, praktische projekten en programma's in loco.

In het eerste artikel wordt enige aanvullende informatie gegeven over de achtergrond en het ontstaan van dit Programma.

In het tweede artikel geeft ds. R. J. van der Veen, lid van het executieve comité van de desbetreffende commissie van de Wereldraad van Kerken, heet van de naald informatie over de ervaringen van de eerste jaren en over de motivering van de meest recente voorstellen, die in augustus 1972 worden voorgelegd aan het Centrale Comité van de Wereldraad. Zijn artikel bevat in de meest letterlijke zin „hot news".

Dr. M. A. M. Klompé, lid van de pontificale commissie van „Justitia et Pax", beschrijft in aansluiting aan de publicaties van pater Yves Congar e.a. de houding van de Rooms-Katholieke kerk ten opzichte van het racisme. De dichotomie tussen basisprincipes en praktische realiteit, die in alle

kerken aanwijsbaar is, wordt in haar artikel oprecht en deskundig uiteengezet, terwijl de wil om deze dichotomie te overwinnen, met élan wordt gestimuleerd.
In een zeer goed gedocumenteerd artikel geeft drs. R. G. van Rossum diepgaande informatie over de zgn. „Patroado-relatie" tussen de Portugese regering en de Rooms-Katholieken in de zgn. „overzeese gebieden" van Portugal: Mozambique en Angola. Bij mijn weten is in het Nederlandse taalgebied de muilkorf om de mond van de Rooms-Katholieke kerk in die gebieden die met die Patroado-relatie gegeven is nog nergens zo grondig en zo ontwapenend oprecht besproken als in dit artikel, dat daardoor een leemte in de informatie vult en dat bovendien een helder licht werpt op de beslissing van de Witte Paters om deze gebieden te verlaten. Wat gebeurt in de relatie kerk - staat in Mozambique is een test-case. Niet alleen een paar honderd missionarissen zijn daarin betrokken. De kerken in de gehele wereld zijn erin betrokken, omdat het eeuwenoude conflict tussen diplomatie en pastoraat om beslissingen roept.
Het is voor ieder die meeleeft met de kerken in Nederland duidelijk, dat de aandacht voor de strijd tegen het racisme velen irriteert, die liever de status quo gehandhaafd zien. Ook dit nummer van „Wereld en Zending" doet een appèl op allen die in Jezus' naam verlangen naar de opheffing van de vloek van het racisme en naar de zegen van verzoende relaties tussen raciale groepen.
Buiten het thema van dit speciale nummer valt een laatste bijdrage, namelijk een bibliografie van Nederlandse missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1971 en opgesteld door de documentaliste van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, mevr. drs. G. M. M. Verstraelen-Gilhuis.

J. VERKUYL, eindredacteur

J. VERKUYL

Enkele notities over de achtergrond, het ontstaan en de taak van het Programma tot Bestrijding van het Racisme van de Wereldraad van Kerken

INLEIDENDE OPMERKINGEN

In dit nummer van „Wereld en Zending" willen wij o.a. aandacht schenken aan het veel-bediscussieerde Programma van de Wereldraad van Kerken tot Bestrijding van het Racisme. In het volgende artikel is ds. R. J. van der Veen aan het woord, die lid is van het executieve comité van die commissie van de Wereldraad van Kerken. Hij vertelt van de ervaringen, die opgedaan werden bij de executieve van dit Programma gedurende de eerste twee jaren van dit program. De bedoeling van dit inleidende artikel is om informatie te geven over de *achtergrond,* het *ontstaan* en de *taak* van dit Programma.
Tevoren wil ik erop wijzen, dat ik in dit artikel niet zal herhalen wat ik schreef in twee publicaties, namelijk in „Breek de muren af" (Baarn, 2e druk 1971) en in „Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland" (Kampen, 1972). Ik wil pogen hier korte, aanvullende notities te maken, omdat mij bleek waarover telkens nadere informatie wordt gevraagd.
Ik begin met de vraag: „Wat is racisme?". Deze term wordt vooral sinds de Uppsala Assembly van juli 1968 overal in de wereld gebruikt. Meestal ontbreekt echter de omschrijving en om een omschrijving wordt vaak gevraagd. Het leek mij daarom goed om hier de definitie op te nemen, die te vinden is in een van de stukken die ter voorbereiding van dit onderwerp voor de algemene vergadering in Uppsala werd gepubliceerd.

WAT IS RACISME?

Onder racisme verstaan wij de ethnocentrische trots op de eigen raciale groep, preferentie voor de onderscheiden vermeende characteristica van die groep, het geloof dat deze characteristica biologisch bepaald zijn en overgeërfd worden door volgende generaties via de genes, heftige nega-

tieve gevoelens ten opzichte van andere groepen, die deze vermeende biologische (en culturele) characteristica niet delen, gepaard gaande met de neiging de andere groepen te discrimineren en uit te sluiten van de volle participatie aan het leven van de gemeenschap.

WAAROM GAAT DE STRIJD TEGEN HET RACISME DE KERKEN AAN?

Dat blank racisme en het tegen dit racisme gerichte contra-racisme en dat inter-ethnische en intertribale spanningen crises veroorzaken, die een ernstige bedreiging vormen voor de wereldvrede, kan ieder zien die ogen heeft om te zien. De raciale crises zijn in bepaalde landen nauwelijks minder ernstig dan de dreigingen van een nucleaire oorlog.
„Opstand tegen racisme is in sommige landen een van de meest ontvlambare elementen van de sociale revolutie, die zich nu over de gehele aarde voltrekt, omdat deze opstand te maken heeft met een van de meest kwetsbare emoties: de universele passie voor menselijke waardigheid." De strijd tegen het racisme gaat de kerken echter niet alleen aan omdat in die strijd de wereldvrede in het geding is, maar omdat in die strijd *het Evangelie van Jezus Christus* in het geding is en de gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid aan het Evangelie.
Als wij terugzien in de kerkgeschiedenis, dan zijn er momenten geweest waarop de kerken zich in „statu confessionis" bevonden, d.w.z. waarin zij *geroepen* werden ja of neen te zeggen vanwege de gehoorzaamheid aan de Heer. Zulke momenten waren er in de tijd van de keizer-cultus, zulke momenten waren er in de tijd van de Reformatie. Zo'n moment was aangebroken tot in Duitsland de belijdende kerk de Barmer Confessie opstelde!
Maar nu in deze tijd behoren de kerken te beseffen, dat ze zich in „statu confessionis" bevinden ten opzichte van de macht en de structuren van het racisme. Hun integriteit als representanten van dat nieuwe mens-zijn, dat in Jezus Christus ons geschonken is, staat in die strijd op het spel. Racisme is een sociaal-psychologisch, economisch, politiek verschijnsel, dat ingaat tegen de grondstructuren van de bijbelse boodschap. In de beslissingen die kerken en samenlevingen nemen ten aanzien van het racisme staan op het spel: de erkenning van elke naaste als verantwoordelijk menselijk wezen, de erkenning van zijn recht om deel te hebben aan de beslissingen over zijn lot, de verwerping van raciale kriteria als beslissende kriteria voor menselijke relaties, de eis van werkelijke solidariteit, de roeping tot de dienst der verzoening.
Terecht heeft de assemblee in Uppsala racisme een „flagrante verloochening van het Evangelie van Jezus Christus" genoemd. Waarom?
Ik heb in mijn boek „Breek de muren af" getracht de bijbelse boodschap voor de rassenrelaties samen te vatten. Het viel mij op hoe weinig in theologie en praktijk gebruik is gemaakt van het licht dat in de Bijbel straalt over deze relaties en hoezeer om opportunistische, commerciële en ideologische redenen het licht van de Bijbel over die vragen onder de korenmaat is geplaatst in plaats van op de standaard om voor allen te schijnen die in het huis der mensheid zijn (vgl. Matth. 5 : 14).
Binnen de structuren van de bijbelse boodschap valt het licht op de eenheid van het menselijk geslacht, op de solidariteit van alle rassen in de schuld jegens God en elkander, op de verzoening voor alle rassen in Jezus Christus, op de reïntegratie van de mensheid tot één lichaam, op de roeping om in plaats van deze reïntegratie te saboteren, die te dienen in kerk en samenleving, totdat deze reïntegratie voltooid wordt in Gods oecumenopolis, de stad Gods voor alle volkeren (Openb. 21).
Vooral in de brief aan Efeze (Efeze 2) worden de structuren van de bijbelse boodschap over de raciale verhouding samengevat. In de studie van Markus Barth over Efeze onder de titel: „Solidarität mit den Sündern" worden de betekenis en consequenties van deze brief voor de strijd tegen het racisme op aangrijpende wijze uiteengezet.
J. Robert Nelson heeft in de symposion-bundel „No man alien" een aantal essays bijeengebracht over „ de eenheid der kerk en de eenheid van de mensheid", die voor de theologische bezinning op de strijd tegen het racisme van grote betekenis zijn en alle overweging waard. En in Notting Hill, waar de vertegenwoordigers van de strijders tegen het racisme vergaderden met de vertegenwoordigers van de Wereldraad (19—24 mei 1969) gaf hij een indrukwekkende beschouwing over „Racisme en de theologische betekenis van de strijd daartegen voor de kerk", die ieder moet bestuderen die op zoek is naar theologische verdieping in deze zaak.
Terecht hebben overleggingen over de structuren van de bijbelse boodschap ertoe geleid, dat in Uppsala het volgende werd uitgesproken in de grootste kerkelijke vergadering die ooit in de wereldgeschiedenis werd

gehouden:
„Racisme is een flagrante verloochening van het christelijk geloof.

1. Het verloochent de doeltreffendheid van het verzoenende werk van Christus, door wiens liefde alle menselijke verscheidenheden hun verdeeldheid brengende betekenis verliezen.
2. Racisme verloochent ons gemeenschappelijk in de schepping gefundeerd mens-zijn en ons geloof, dat alle mensen gemaakt zijn naar Gods beeld.
3. Racisme verklaart ten onrechte, dat de betekenis van ons leven eerder te vinden is in het behoren tot een gemeenschap van ras dan in Jezus Christus."

Ik ga nu niet verder met het citeren van de uitspraken van Uppsala, die ieder vinden kan in de officiële rapporten. Ik constateer slechts, dat de kerk zich overal ter wereld ten aanzien van de macht van het racisme in „statu confessionis" bevindt. Hier gaat het om het belijden of verloochenen van de naam van Christus.

HET NIEUWE IN DE BESLUITEN RONDOM HET PROGRAMMA TOT BESTRIJDING VAN HET RACISME

Tegenwoordig is het mode om te beweren, dat de strijd tegen het racisme vanuit de kerken pas begonnen is in Uppsala. Deze bewering is wel in de mode, maar niettemin onwaar. W. A. Visser 't Hooft en Yves Congar hebben reeds jaren geleden ten behoeve van Unesco twee publicaties verzorgd*), waarin zij met de stukken aangetoond hebben, dat de Reformatorische en Rooms-Katholieke kerk wel vaak verstek hebben laten gaan in de strijd tegen het racisme, maar dat er ook talloze bewijzen te leveren zijn van trouw en van overtuigingskracht in die strijd.
Vooral de Internationale Zendingsraad heeft vanaf het begin van zijn ontstaan in die strijd voorop gelopen. Mensen als J. H. Oldham, William Aggrey, H. Kraemer, W. Paton en vele anderen hebben in de strijd tegen het racisme een stugge volharding getoond gedurende een lang werkzaam leven, waarbij vergeleken degenen die soms alleen maar modieuze kreten slaken slechts modepoppen en ééndagsvlinders zijn.
Maar toch is het duidelijk, dat als men de verklaringen en de gedragingen van de vroegere Internationale Zendingsraad en ook die van de eerste algemene vergaderingen van de Wereldraad legt naast die van Uppsala

en wat daar op gevolgd is, er een zeer opvallend verschil is. Men kan dat verschil op allerlei wijzen formuleren. In dit verband noem ik slechts drie opvallende trekken.

1. In Uppsala werd besloten niet alleen verklaringen de wereld in te zenden, maar een speciale commissie te belasten met de deelname der kerken in de strijd tegen het racisme.
2. In Uppsala werd besloten niet alleen aandacht te schenken aan de persoonlijke relaties, die door racisme vertroebeld worden, maar ook aan de structuren en instituten waarin het racisme gehuisvest is.
3. In Uppsala werd besloten om niet alleen aandacht te schenken aan de slachtoffers van onrechtvaardige machtsstructuren, maar ook aan die groepen die zelf de strijd tegen het racisme hebben aangebonden met geweldloze en gewelddadige middelen en op verantwoorde wijze solidariteit te tonen met hun strijd om gerechtigheid en menselijke waardigheid.

DE INSTELLING VAN EEN COMMISSIE, EEN PROGRAMMA EN EEN SPECIAAL FONDS

Op basis van de resoluties van Uppsala werd een interraciale commissie in het leven geroepen om de besluiten uit te voeren en werd een Programma en een Speciaal Fonds in het leven geroepen.
Aangezien het verschil tussen het Programma en het Speciale Fonds aan velen niet duidelijk is, willen wij daaraan enkele woorden wijden.
Het *Programma* is de uitwerking van de opdracht, die in Uppsala werd gegeven en die in augustus 1969 in Canterbury werd uitgewerkt door het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken. Het Programma houdt o.a. in het organiseren van onderzoekprojekten om de betrokkenheid van de kerken te analyseren en te corrigeren inzoverre ze profiteren van blank racisme en dat onbewust bevorderen. Het houdt tevens in het ondernemen van research ten aanzien van die groepen die gediscrimineerd worden. Het houdt in het houden van consultaties met de betrokkenen. Het houdt in publiciteit en vorming over deze vragen en tevens het bevorderen van een meervoudige strategie in de strijd tegen het racisme.
Het *Speciale Fonds* is bijeengebracht en wordt bijeengebracht om binnen de normen en kriteria waaraan de Wereldraad zichzelf gebonden heeft projekten te steunen van die organisaties waarin de slachtoffers van

racisme *zelf de strijd tegen het racisme entameren.* Deze giften worden gegeven voor humanitaire doeleinden en in de wijze van verstrekking wordt rekening gehouden met de instructie van Canterbury: de strijd tegen het racisme moet leiden tot *herverdeling* van sociale, economische, politieke en culturele *macht* van de machtigen naar de machtelozen. Om dat uitgangspunt te eren, wordt van de organisaties die giften uit dit Fonds ontvangen geen verantwoording gevraagd, in het vertrouwen dat ze de hen toevertrouwde gelden onder eigen beheer zullen aanwenden voor het doel waartoe de giften gegeven zijn.
Voor het Programma is dus de desbetreffende commissie van de Wereldraad zelf verantwoordelijk. Voor de aanwending van de giften van het Speciale Fonds is die commissie verantwoording schuldig voorzover het de keuze der gesteunde organisaties en de keuze van de projekten dier organisaties betreft. Maar wat betreft het gebruik van deze giften zijn de betrokken organisaties zelf verantwoordelijk.

TWEE VRAGEN IN VERBAND MET HET PROGRAMMA TOT BESTRIJDING VAN HET RACISME

1. *Heeft het blanke racisme niet een te exclusieve aandacht in het Programma tot Bestrijding van het Racisme?*

Tot nu toe wordt in het anti-racisme programma zeer terecht grote nadruk gelegd op de bestrijding van blank racisme. In het voorbereidende stuk dat voor de Uppsala Assembly werd geschreven, wordt blank racisme als volgt gedefinieerd.
„Wij verstaan onder blank racisme het bewuste of onbewuste geloof in de inhaerente superioriteit van mensen van Europese afkomst (in het bijzonder mensen van Noord-Europese afkomst) die de blanke volken het recht geven op een positie van overheersing en bevoorrechting, gepaard gaande met het geloof in de ingeboren inferioriteit van alle gekleurde volken (in het bijzonder volken van Afrikaanse afkomst), die hun onderwerping en exploitatie rechtvaardigen."
Het spreekt vanzelf, dat dit Programma dit taaie en hardnekkige blanke racisme binnen de totale focus prioriteit geeft.
In de achter ons liggende vier eeuwen van westers imperialisme en kolonialisme heeft dit blank racisme zich breed gemaakt in Azië, Afrika, Latijns Amerika en het Caribische. Slavenhandel en slavernij waren geinstitutionaliseerde vormen van blank racisme. De geschiedenis van het westerse kolonialisme en imperialisme was en is vol van blank racisme.
Het Programma tot Bestrijding van het Racisme heeft zich in opdracht van het Centrale Comité, dat in augustus 1969 in Canterbury vergaderde, terecht vooral geconcentreerd op die gebieden, situaties en structuren waarin het blanke racisme nog gemakkelijk aanwijsbaar is: de voortzetting van de oude koloniale politiek in de Portugese gebieden, de apartheidsideologie en -praktijk in Zuid-Afrika en Rhodesië. Het heeft niet alleen, zoals vroeger geschiedde, aandacht gevraagd voor de slachtoffers van het racisme, maar voor hen die strijden voor de erkenning van hun menselijke waardigheid. Het heeft ook het zoeklicht geworpen op die minoriteiten die nog tot op de huidige dag lijden onder blank racisme: Indianen, Eskimo's, aboriginals van Australië.
Er is geen enkele reden om aan het Programma tot Bestrijding van het Racisme te verwijten, dat het deze focus koos.
Wij willen echter de vraag opwerpen of bij de uitvoering van dit Programma naast deze focus ook niet een andere focus binnen het zoeklicht moet worden geplaatst. Moet niet tevens aandacht worden geëist voor andere vormen van ethnocentrisme, die inter-ethnische en intertribale spanningen en conflicten veroorzaken binnen Azië, Afrika en Latijns Amerika en ook in het Caribische? De oude stamreligies zijn overal vormen van ethnocentrisme; de mythen, de riten en de adatcomplexen van alle stammen zijn ten diepste vormen van zelfaanbidding van de stam, waarbij de deelgenoten van andere stammen als vreemdelingen en als vijanden worden beschouwd. Dat zulke stammythen gerationaliseerd kunnen worden tot moderne ideologieën hebben wij in het Westen gezien toen de oude Germaanse stamreligie als „Mythos des 20. Jahrhunderts" met moderne make-up verscheen op het toneel en in de opgerichte hekatomben zes miljoen „niet-Ariërs" werden vergast. In Japan hebben wij hetzelfde gezien toen de oude Japanse stamreligies met een moderne make-up ten tonele verschenen en het Japanse racisme uittoog om te heersen en te verwoesten in Azië in de Tweede Wereldoorlog. Nu zien wij met toenemende verontrusting, dat dit ethnocentrisme gestuwd vanuit oude archaïsche noties en gestimuleerd door de make-up van moderne ideologieën en binnen de zuigkracht van de grote machten zich uit in grote tribale spanningen, die zich telkens ontladen in gruwelijke conflicten.

De afschuwelijke strijd in Nigeria, die intussen weer tot het verleden behoort, het gruwelijke conflict in Burundi, de recente botsingen tussen Punjabi en Bengali die geleid hebben tot het ontstaan van Bangladesh en de moeilijke tussenpositie van de Bihari's, de spanning tussen Singhalezen en Tamils in Ceylon, de moeilijke positie van de Overseas Chinese in vele landen van Zuid-Azië, de druk waaraan Aziaten in sommige jonge Afrikaanse staten blootstaan zijn enkele illustraties van de vele die daarover te noemen zijn.
Het komt mij voor, dat de exclusieve concentratie van het P.C.R. op blank racisme en het daartegen gerichte contra-racisme van de verdrukten en gediscrimineerden zal moeten uitgroeien tot de strijd tegen alle vormen van racisme. Het gevaar van de exclusieve concentratie op blank racisme is, dat deze concentratie gemakkelijk leidt tot collectieve schijnheiligheid in totalitaristische landen, die wel de mond vol hebben van de strijd tegen het *westerse* imperialisme en kolonialisme, maar die niet beseffen, dat ze zelf ook door en door imperialistisch denken en handelen. Moskou, dat Oost-Europa koloniseert en Peking, dat Tibet koloniseert, zouden er goed aan doen de balk in eigen oog te zien. In sommige Afrikaanse staten, die nu juichen over het anti-racisme programma zou het applaus verstommen als uitingen van zwart racisme binnen hun eigen poorten ook binnen de focus vielen.
De uitvoerders van dit Programma zouden er goed aan doen wat minder de wereldbewegingen naar de ogen te zien, en wat meer de Zoon des mensen in de ogen te zien, die ons ook aanziet met de ogen van de slachtoffers van zwart en bruin en geel racisme.
„Es trägt ein *jeder* Toter des Bruders Angesicht."

2. *Zou het streven naar verzoening niet meer in het centrum moeten staan?*

In mijn brochure over „Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland" heb ik benadrukt, dat vanuit de kerken het zoeken naar verzoening in bijbelse zin centraal behoort te staan in het P.C.R. Ik wil dat hier niet herhalen. Maar hier wil ik er graag op wijzen, dat ik daarmee niet bedoel de bevordering van oplossingen, die in wezen met een vroom gezicht de prijsgave van de rechten der onderdrukten betekenen. Maar ik bedoel verzoeningspogingen in bijbelse zin: confrontatie van mensen, situaties en structuren met het paslood van Gods normen; bereidheid elkaar de zonden te vergeven, zodat de verwijten tot zelfverwijten worden en de aanklachten tot zelfaanklachten; en het zoeken naar een nieuw begin en van gezamenlijke collectieve concrete oplossingen voor concrete problemen in de raciale relaties.
Voorstellen van christelijke gemeenschappen in raciale conflicten moeten iets verrassends hebben. Ze moeten vol zijn van geloof, hoop, liefde, verlangen naar herstel van verhoudingen. Ze moeten mensen om de ronde tafel brengen in situaties waarvan ieder dacht, dat dat onmogelijk is.
„Wat onmogelijk is bij de mensen, dat is mogelijk bij God." Ik wens het P.C.R. iets toe van dat verrassende, dat onmogelijke in de voorstellen die het doet en uitwerkt.

HULP BIJ HET FORMULEREN EN UITVOEREN VAN PROGRAMMA'S

De instelling van het Programma tot Bestrijding van het Racisme is een belangrijke gebeurtenis geweest in Uppsala. Als men later terugziet op die assemblee, dan kon het wel eens zijn, dat die beslissing de belangrijkste beslissing van de Uppsala Assembly was. Het zou echter onjuist zijn als wij meenden nu de uitvoering van dit Programma uitsluitend te mogen overlaten aan de leden van de desbetreffende commissie en aan de functionarissen.
Wie de reacties op dit Programma nagaat, ziet vaak tweeërlei reactie: aan de ene kant hoort men felle kritiek, afwijzing, wantrouwen; aan de andere kant zijn er velen die het wel gemakkelijk vinden, dat dit Programma er is en die de taak nu verder delegeren aan de betrokkenen.
Het is de grote verdienste van dr. Albert van den Heuvel, die meer dan iemand anders de zaak waar om het gaat bij de ledenkerken heeft bepleit, dat hij de kerken oproept tot weerwerk. Aan de Synode van de Gereformeerde Kerken schreef hij: als u kritiek hebt, help ons dan een beter, een dieper, een evangelischer programma te ontwikkelen.
Als wij over die uitdaging nadenken, dan betekent dat tweeërlei. In de eerste plaats wordt een beroep op de kerken in Nederland en op individuele leden gedaan om met liefde en *inventiviteit* mee te denken over de vraag op welke wijze in de strijd tegen racisme aan de dienst der verzoening midden in de wisselende situaties gestalte kan worden gegeven. Ook de leden van de commissie van het P.C.R. hebben de wijsheid niet in pacht. Ze

staan open voor de inventiviteit en de charismata van allen die zich bij hun strijd betrokken weten. In de tweede plaats zullen wij binnen onze eigen poorten aandacht moeten schenken aan al die minoriteiten wier menselijke waardigheid ook in ons eigen land niet tot volle expressie komt. Wij zullen binnen onze eigen staatsgemeenschap moeten doen wat wij kunnen doen om recht te doen aan ethnische minoriteiten binnen onze eigen grenzen, door rechtvaardige en verzoeningsgezinde oplossingen te bevorderen, ook in relatie met Indonesië, voor de verschillende Zuid-Molukse groeperingen in ons land, voor de plaats van Surinamers en Antillianen binnen onze gemeenschap en voor een zodanige houding tegenover de gastarbeiders, dat zowel met de eisen van menselijke gerechtigheid als met hun toekomst rekening wordt gehouden. Want wie deze strijd tegen het racisme alleen op internationaal terrein strijden wil zonder ook wat binnen onze eigen poorten aan de gang is binnen zijn aktieradius te betrekken, moet niet vergeten, dat terecht bij de aanbevelingen van Uppsala en Canterbury aan de ledenkerken het primaire verzoek is te letten op de eigen situatie in het eigen land.

*) W. A. Visser 't Hooft, The ecumenical movement and the racial problem, Parijs 1954. Yves Congar, The Catholic Church and the race question, Unesco, Parijs 2e druk 1961.

Literatuur

Voor literatuur over het rassenvraagstuk, die naar het woord van dr. Klompé wel een bibliotheek kan vullen, verwijs ik naar de selectie van literatuur in mijn boek „Breek de muren af". Hier wil ik van de gelegenheid gebruik maken om te wijzen op de voortreffelijke stukken, die dr. A. H. van den Heuvel schreef midden in de ontmoeting met de ledenkerken van de Wereldraad en die in Genève vermoedelijk op aanvraag te verkrijgen zijn.
"Open letter to a friend in South Africa" (een brief aan prof. dr. Ben Marais na de eerste bekendmakingen over het anti-racisme programma).
"A six month' course in racial discovery", gepubliceerd in „Pro Veritate", verkrijgbaar bij de werkgroep Kairos, Corn. Houtmanstraat 17, Utrecht.
„Ökumenische Bewegung und Rassismus" (een lezing die dr. Van den Heuvel hield voor de kerken in West-Duitsland temidden van de storm van kritiek die in West-Duitsland rondom dit Programma opstak).

R. J. VAN DER VEEN

Ervaringen, opgedaan bij de uitvoering van het Programma tot Bestrijding van het Racisme

VOORLOPIGE INDRUKKEN

De redactie heeft mij gevraagd iets te schrijven over het Programma tot Bestrijding van het Racisme, welk Programma van nu af aan wordt aangeduid met de Engelse afkorting P.C.R. Daarbij zou het speciaal moeten gaan om inzicht te geven in de problematiek waarmee zij, die nauw bij het P.C.R. betrokken zijn, in aanraking zijn gekomen. Ook om aanwijzingen, die al doende zijn ontvangen over de toekomstige ontwikkeling.
Nu ik aan dat verzoek voldoe, begin ik met te vermelden, dat het P.C.R. slechts iets meer dan twee jaar werkzaam is. De eerste vergadering van het bestuur vond plaats lente 1970. De eerste $ 200.000.— schenking aan organisaties van de onderdrukten vond plaats september 1970. De staf van drie man was pas op 1 januari 1971 volledig beschikbaar. En de eerste consultatie in het kader van het P.C.R., het zgn. Barbados Symposium over de situatie van de Indiaanse gemeenschappen in Latijns Amerika, vond plaats januari 1971. Voor een historisch overzicht is de arbeidsperiode dus nog te kort. Wel is er de mogelijkheid om enkele voorlopige indrukken te geven.

TWEE TREKKEN VAN HET $ 200.000 DEBAT

September 1970 besloot het Dagelijks Bestuur van de Wereldraad van Kerken, voortaan W.C.C., het advies van het P.C.R. op te volgen en uit het Speciale Fonds $ 200.000.— te schenken aan een aantal organisaties, meest organisaties van de onderdrukten zelf. Deze beslissing heeft een ongewoon interessante oecumenische wapenschouw mogelijk gemaakt. Een wijd verspreid publiek debat ontstond over de vraag of deze schenkingen verantwoord waren. Voor velen lag het knelpunt in de bestemming van een redelijk deel van deze gelden voor een aantal bevrijdingsbewegingen in Zuidelijk Afrika en in Guinee Bissao. Voor degenen, die nauw bij beleid en uitvoering van het P.C.R. betrokken waren vertoonde het debat

ten minste twee uiterst interessante maar ook verontrustende verschijnselen. Het was allereerst opvallend dat het hier ging om een blank debat. Ik bedoel daarmee een debat, dat nodig was niet voor bijvoorbeeld de Afrikanen en Aziaten, maar omdat een aantal blanke regeringen (met name Zuid-Afrika, Rhodesië, Portugal), een aantal persmedia in de blanke wereld, en een groot aantal blanke kerken behoefte gevoelden deze schenkingen te tekenen als vreemd aan karakter en stijl van de kerk van Jezus Christus.
Voorzover het ledenkerken van de W.C.C. betrof waren die het meest in Europa te vinden.
Wat eveneens sterk opviel was dat het gedurende het gehele debat, zowel in kerkbladen als in dagbladen als voor radio of voor televisie steeds uitermate moeilijk bleek de zaak zelf, de bestrijding van het racisme, aan de orde te krijgen. Telkens opnieuw is het debat van de zaak zelf verschoven naar een dikwijls nogal moralistisch en méér op de kerk dan op de bevrijding van de onderdrukten betrokken debat over geweld. Ook over hoe ver kerken kunnen en niet kunnen gaan met „steun aan slachtoffers van het racisme, ook waar geweld als middel is aanvaard."
Het P.C.R. heeft aan het Centrale Comité van de W.C.C., welk comité augustus 1972 in Utrecht hoopt bijeen te komen, voorgesteld het minimum streefbedrag voor het Speciale Fonds, namelijk $ 500.000,—, te verhogen tot tenminste een miljoen dollar. Er is dus een vaste wil om op de ingeslagen weg door te gaan. Het eerst vastgestelde streefbedrag van $ 500.000.— is trouwens onlangs bereikt en zelfs enigszins overschreden. Dit overigens niet in het minst tengevolge van uit Nederland afkomstige bijdragen, als volgt samengesteld:

f 130.800,— van kerken en oecumenische instellingen,
f 80.000,— van de aktie x - y,
f 230.000,— van de aktie „Betaald Antwoord", inclusief bijna *f* 40.000,— spijtgiften, van Gereformeerden, die met deze extra bijdragen hun teleurstelling over de reactie van de Gereformeerde synode op het P.C.R. tot uitdrukking brachten.

Om 'historische' redenen, maar ook vanwege het voorstel tot voortzetting van dit beleid van het P.C.R., waag ik mij aan een analyse van de achtergronden van dit debat.

Van grote betekenis lijkt het om voor ogen te houden dat die eerste fameuse $ 200.000,— van september 1970 precies de bijdrage is die de W.C.C. aan het Speciale Fonds heeft beschikbaar gesteld na toepassing van een soort 'self-tax', een tamelijk hard aankomend zichzelf een aanslag opleggen.
De gedachte van herstelbetalingen aan organisaties van slachtoffers van het racisme is van de zijde van Afro-Amerikanen met grote klem naar voren gebracht tijdens de Notting Hill-consultatie, waarmee de W.C.C. het P.C.R. heeft voorbereid in mei 1969. De eis tot herstelbetalingen is intussen noch door Notting Hill noch door het Centrale Comité van Canterbury geheel aanvaard dan wel geheel verworpen. Dank zij het optreden van o.a. dr. Simatupang uit Indonesië is volgehouden dat de situatie van de kerken in de U.S.A. een heel andere is dan die van een Raad van Kerken met 250 ledenkerken uit de gehele wereld. De W.C.C. kent arme kerken en rijke kerken als leden. De W.C.C. kent ledenkerken die in vele opzichten hebben geleden, zo niet nog lijden onder racisme. De W.C.C. telt ook ledenkerken die in vele opzichten hebben geprofiteerd of nog profiteren van racisme. Het uit de U.S.A. meegebrachte patroon voor herstelbetalingen was dus niet passend. Het was bovendien in zijn isolement te ondiep, want het droeg in zich het gevaar van de suggestie, dat met het geven van een zekere afkoopsom zou kunnen worden volstaan. De eis tot herstelbetalingen is dus geweigerd, of liever gecorrigeerd en aangevuld. Maar de gedachte van een zekere overdracht van economische macht aan de organisaties van de onderdrukten is allerminst afgewezen. Deze gedachte had trouwens al in de conferentie over kerk en samenleving, Genève 1966, en tijdens de assemblee van de W.C.C., Uppsala 1968, aandacht en accent gekregen.
Bij het opzetten van het P.C.R. heeft de W.C.C. daarom zichzelf niet willen voorbijzien als een van de vele instanties, die in vergelijking tot de organisaties van de onderdrukten in een bevoorrechte situatie verkeren. Door de bijdragen van de rijke ledenkerken heeft, ondanks financiële moeilijkheden, zelfs de W.C.C. enigszins deel aan een situatie die om een nieuwe verdeling vraagt. Het siert m.i. de W.C.C. dat van de verwarring over de te wild en te ondiep gestelde eis tot herstelbetalingen te Notting Hill geen gebruik is gemaakt om zichzelf buiten schot te houden. De

W.C.C. heeft dus zichzelf gekwalificeerd als een organisatie, die een deel van eigen macht moest afstaan aan de organisaties van de machteloos-gemaakten. Alleen als dit patroon van overdracht van bevoegdheid en van economische macht wordt aanvaard, kunnen de machteloos-gemaakten eindelijk voldoende machtig gemaakt worden (gemachtigd worden!) om onder eigen verantwoordelijkheid en in eigen identiteit deel te nemen aan het bepalen van eigen én van ons aller gemeenschappelijke toekomst.
Zonder zulk een aanvaarding van en zulk een ruimte bieden voor de onmisbare rol van de onderdrukten blijft bestrijding van het racisme het genoegen van de bevoorrechten. Blijft het een paternalistische goeddoenerij met geld, waarvan wij bevoorrechten ons onvoldoende afvragen of het wel ten volle van ons is. En of n.b. wij wel gerechtigd zijn het te bestemmen en te besteden. Buiten zulk een overdracht van bevoegdheden en macht, en buiten zulk een inperking van onze eigen rol, blijft ons spreken over de zonde van het racisme nogal wereldvreemd. Het tast dan de gevestigde vormen van deze zonde, de wanverdeling van zeggenschap en kansen, niet werkelijk bevrijdend en werkelijk bekerend aan.

EEN THEOLOGISCHE NOTITIE

Theologisch kan daarbij de volgende notitie worden gemaakt. De gerechtigheid van het Koninkrijk Gods mag aan eenzijdige genade ontspruiten, maar is vol van het 'in staat stellen' van de door de zonde machteloos gemaakte mensen, n.b. tot medearbeiders van God en van elkaar. Mensen worden van Godswege bekrachtigd en gemachtigd tot een hoogst verantwoordelijk aandeel in het rechtzetten van de dingen.
Vandaar dat direct bij de komst van Jezus niet alleen sprake is van een loflied op de barmhartigheid waarmee de Here God heeft omgezien naar een mens in zijn lage staat. Er wordt door Maria ook gezongen over een nieuwe verdeling van bevoegdheid, functie en goederen: „Hij heeft machtigen van de troon gestort en eenvoudigen verhoogd, hongerigen heeft Hij met goederen vervuld en rijken heeft Hij ledig weggezonden".
In een christelijk engagement met de bestrijding van het racisme zal dus juist vanwege die barmhartigheid, die ons leven heeft gemaakt en overeind gezet, er speciaal aandacht zijn voor, en speciale vrijheid zijn tot, een nieuwe verdeling van bevoegdheden, waardigheid en beschikkingsmacht over de dingen, waarover wij uiteindelijk slechts rentmeesters zijn.

Dat niet door alle mensen, die terecht naar een nieuwe verdeling snakken wordt doorgestoten tot op de diepe wortel van het levensherstel dat God ons gunt, namelijk tot het werk van Jezus Christus, ontslaat ons niet van de roeping om in Gods kracht van de verdelende gerechtigheid de tekenen op te richten. Niet het „over hen, zonder hen en ten behoeve van hen" zal de stijl van het P.C.R. mogen zijn. Veeleer een stijl die iets aanduidt van de ons verleende machtiging om de machtelozen weer tot bevoegde mensen te maken door een nieuwe verdeling van bevoegdheden, die een afzien betekent van ons eigen surplus aan bevoegdheid en macht. Want vanuit het rentmeesterschap en vanuit het verbond gezien is elk surplus aan bevoegdheid, dat niet als gelegenheid tot overdragen en tot het delen van de macht wordt verstaan, een bedreiging van de gezamenlijke humaniteit. Wee u die nu — terwijl het er in de wereld zo slecht verdeeld bij staat — overvloed hebt. Lucas 6 : 25.

OECUMENISCH VOORBEELD ZONDER KERKELIJKE NAVOLGING

Omdat de W.C.C. zulk een overdracht van macht als conditio sine qua non heeft verstaan is de W.C.C. het P.C.R. begonnen met eerst uit eigen schaarse reserves $ 200.000.— uit te snijden. Uiteraard ging het daarbij om eigen daad te voegen bij eigen woord. Maar juist daarin ging het ook om een model voor de ledenkerken. Een model dat door navolging van die ledenkerken ook een overtuigend voorbeeld zou kunnen worden voor overheden, bedrijven en instellingen, die zich eveneens tot relatief bevoorrechten behoren te rekenen.
Het opmerkelijke is nu, dat indien ik mij niet vergis geen enkele van de ledenkerken dit voorbeeld, dat de filosofie over de bestrijding van het racisme zo duidelijk vertolkt, heeft nagevolgd. Als ik het goed zie hebben de kerken en oecumenische instellingen die geholpen hebben de $ 300.000.— bijeen te brengen die nodig waren om het streefbedrag van $ 500.000.— vol te maken, hun bijdrage genomen uit de jaarlijks te bestemmen bedragen voor bepaalde doelen, of uit de opbrengst van voor dit doel gehouden extra collectes. Een zichzelf in eigen centrale kerkelijke kas aantasten om iets minder machtig of bevoorrecht naast de organisaties van de onderdrukten te gaan staan, en om eerst daarna uit te zoeken welke van de gewone programma's met de nog overgebleven financiële kracht redelijkerwijs kunnen worden volgehouden en welke dienen te worden afge-

stoten, dat heeft, voorzover ik weet geen van de kerken eveneens gedaan. Wie weet hoe de W.C.C. wegens geldgebrek bezig is stafleden te ontslaan, begrijpt dat het bedrag van $ 200.000.—, hoewel gering, symbool én iets meer dan symbool is geweest. Het is de kracht van de W.C.C. geweest dat deze zichzelf wel bewust heeft verzwakt en daarin de overdracht van macht aan de machtelozen principieel ernstig heeft genomen.

DE REAKTIES VAN SOMMIGE BLANKE REGERINGEN

Het laat zich nu gemakkelijk raden waarom het debat over deze $ 200.000.— zo hevig werd aangewakkerd door propaganda en verleugening van blanke regeringen als die van Zuid-Afrika, Rhodesië en Portugal. Het zijn uitgerekend deze regeringen die fundamenteel weigeren een surplus aan macht en middelen te delen met de Afrikaanse medemens. De ethische verontwaardiging over de zgn. indirecte kerkelijke hulp aan de pistolen van de onderdrukten is weinig overtuigend van de kant van zgn. christelijke regeringen, die hun surplus aan macht bevestigen met racistische wetgeving, met politie-terreur en massale spionnage, met martelingen of eindeloze gevangenschappen, met napalm of ontbladeringsmiddelen. Regeringen die christelijke bezwaren hebben tegen pistolen van onderdrukten, maar die zichzelf binnen de NATO kernwapenstrategie bevinden, of zich daarin willen dringen ter bevestiging van hun voorrechten.

DE REAKTIES VAN VEEL EUROPESE KERKEN

Dat intussen ook veel blanke kerken, in Europa ook nogal wat bij de Wereldraad aangesloten kerken, een heftig debat over de $ 200.000.— noodzakelijk achtten wordt nu bijzonder belangwekkend. Ruw gesproken is de conclusie: de idee van overdracht van macht door een opgeven van macht aan eigen basis is in Europa bijna niet overgekomen of meestal geweigerd. Daarmee hebben de Europese kerken, tot welke ik mij nu maar beperk, voor het grootste deel bewezen dat ze aan een fundamentele bestrijding van het in structuren en machtsposities ingegane racisme nog niet toe zijn.

EEN VERGELIJKING VAN EEN STEM UIT AFRIKA EN EEN STEM UIT EUROPA

Uitermate onthullend is een vergelijking van de reaktie van het Dagelijks Bestuur van de A.A.C.C. (All Africa Conference of Churches, de regionale

raad van Afrikaanse kerken en raden van kerken) met bijvoorbeeld de besluiten van de Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland van april 1972. De A.A.C.C. verklaarde een maand na de schenking van de $ 200.000.—: „Het Dagelijks Bestuur betuigt zijn waardering voor de revolutie in het denken van organisaties die geld beschikbaar stellen, hetwelk blijkt uit de bereidheid om mensen die zich op radicale wijze inzetten tegen racisme het vertrouwen te schenken".[1])

De Synode van de Gereformeerde Kerken spreekt 18 maanden na de schenking van de $ 200.000.— over „kerkelijke ondersteuning" en over „bereidheid om slachtoffers van racisme hulp te verlenen". Vanzelf gaat het dan verder over de vraag of door de kerk hier „verantwoordelijkheid kan worden gedragen voor politieke doelstellingen en methoden van de gesteunde bewegingen". Vanzelf dan ook over de vreemd gevonden afwezigheid van „de gebruikelijke regel dat inzicht wordt gegeven in de bestemming van de ontvangen gelden". Logischer wijze gaat het dan verder over de eigen „voorkeur voor kerkelijke ondersteuning van bewegingen die langs niet-gewelddadige weg, enz."

Vanzelf eindigt het geheel met een besluit om niet mee te werken binnen het kader van het P.C.R., maar om zelf een en ander te ondernemen „indien mogelijk in overleg met het P.C.R."

Hier dus heel duidelijk geen revolutie in het denken van donor-instellingen. Geen overdracht van een surplus aan macht dat wij niet willen hebben, omdat het niet rechtmatig wordt verworven, en omdat het onze positie als partner naast de onderdrukten frustreert, omdat het als surplus bij ons, en als tekort bij hen, een gezamenlijke bestrijding van het racisme onmogelijk maakt, overal waar meer dan symptoom therapie wordt nagestreefd.

Met dit verschil tussen de tijdsduur die nodig was om tot een reaktie te komen (A.A.C.C. één maand: Synode Gereformeerde Kerken 18 maanden) en met dit verschil inzake de visie op overdracht van macht is het fundamentele probleem getekend dat tussen verschillende kerken in de W.C.C. en tussen de volken daar achter in het geding is.

Wie in een klein land 18 maal meer de tijd neemt dan de zwarten van Afrika in een geheel Afrika omspannende organisatie, die brandt het nog niet voldoende in de ziel, dat de wereld noch voor God noch in verband met ons voortbestaan als mensen op aarde, zich de huidige toestand nog

langer kan permitteren. Daarvoor is én het gericht Gods over onderdrukking, en de ongelimiteerde vernietigingsmacht en kwetsbaarheid van de huidige mensenwereld te ernstig. En wie juist bij dit vraagstuk de bevoogding, het aan zich trekken van de verschrikkelijke verantwoordelijkheid van de onderdrukten ter plaatse, niet wil inruilen voor een partnership, dat zelfs enig deraillement van de partner in de harde strijd om de goede zaak riskeert (wat doet God met Zijn gemeente trouwens anders, en langdurig, ondanks de vele zwarte bladzijden van de kerkgeschiedenis), die is nog niet terzake.

DE LES VAN HET $ 200.000 DEBAT

Om misverstand te voorkomen: De positie van de Synode van de Gereformeerde Kerken, hier als helder voorbeeld gebruikt, is slechts relatief ongunstiger dan die van de meeste overige Europese kerken. Het feit, dat sommige kerken zich met goede woorden over het P.C.R. hebben uitgesproken, maar vervolgens daar waar de overdracht van de macht voor hun deel moest plaatsvinden met een extra collecte onder de mensen gingen hengelen (Ned. Hervormde Kerk, *f* 10.000,—), of uit het jaar-budget van de buitenlandse dienst een bedrag overmaakten, bewijst dat alle kerken in Europa ten aanzien van deze zaak samen met de Gereformeerde Kerken in Nederland nog in een leerproces betrokken zijn. De stem van bijvoorbeeld de A.A.C.C. is voorlopig voor ons allen nog een onmisbare bijdrage. Dat is de les van het $ 200.000.— debat voor wat betreft de ervaring van iemand die in het P.C.R. heeft meegewerkt, en die heeft aangehoord en verwerkt wat de Afrikaanse, Aziatische, Indiaanse enz. medebestuursleden van het P.C.R. aan ongedwongen commentaar hebben gegeven op de Europese negatieve en positieve reakties. Die contribuanten van de aktie „Betaald Antwoord", die volgens de op de folder opgenomen kleine handreiking tot bepaling van een bijdrage, zichzelf werkelijk hebben aangeslagen naar wat zij waard waren, en die in die gevallen werkelijk verrassende bijdragen hebben beschikbaar gesteld, hebben het beeld van de Nederlandse kerken in de ogen van Afrikaanse en andere medechristenen duidelijk verbeterd. Zij hebben bovendien aan de Synodes en aan andere bestuurlijke instellingen van de kerken duidelijk gemaakt dat er in de gemeente van Christus een draagvlak begint te ontstaan voor gedachte en

praktijk van een echte overdracht van macht aan de machteloos-gemaakten.
Bestuur en staf van het P.C.R. hopen dat het Centrale Comité in Utrecht een besluit over het Speciale Fonds zal nemen dat zo duidelijk is, dat het de kerken meeneemt in het voornemen om het Speciale Fonds tot minstens een miljoen uit te bouwen, en om daarmee de overdracht van macht verder te leren en als voorbeeld aan seculaire instellingen voor te houden. Enkele Scandinavische regeringen, alsmede de Nederlandse aktie x - y kunnen als partners in dit streven met grote waardering worden genoemd.

HET BELEID TEN AANZIEN VAN DE INVESTERINGEN IN ZUIDELIJK AFRIKA

Mei 1972 heeft het P.C.R. zich uitgesproken voor terugtrekking van alle investeringen in Zuidelijk Afrika. Speciale aanbevelingen over deze zaak zullen aan het Centrale Comité in augustus worden voorgelegd. Na wat eerder is geschreven kan ik dit beleid gemakkelijk verduidelijken. Die investeringen betekenen immers een versterking van de onderdrukkende blanke minderheidsregeringen, en van de bevolkingsgroepen waarvan zij een expressie zijn. Zij betekenen ook een vergroting van een via goedkoop gehouden zwarte arbeidskracht onrechtmatig verkregen surplus in handen van westerse bedrijven en van hen die daarbij belang hebben. Het is kortweg een proces van onrechtmatige machtsvergroting. Het is daarmee het volledige tegendeel van een nieuwe verdeling van macht ten behoeve van de machteloos-gemaakten.
Het liet zich raden, dat het P.C.R. in deze zaak geen compromis zou voorstaan. In Uppsala was trouwens reeds aanbevolen „dat de ledenkerken alle investeringen zouden terugtrekken van instellingen, die racisme bevorderen". (pag 66 - Uppsala Report)
De argumenten, die tegen dit P.C.R.-beleid zullen worden ingebracht zijn vermoedelijk drieërlei.
Het eerste spreekt erover, dat de sociale economische gevolgen van dit beleid meer op de Afrikanen dan op de blanken zullen drukken. Het zou daarmee een onbarmhartig beleid zijn, dat alleen buiten de situatie zelf zou kunnen worden bedacht. Een beleid, dat de levensomstandigheden van de zwarten juist geleidelijk verbetert zou de voorkeur moeten hebben. Een ander tegen-argument is zonder twijfel dat een oproep tot terugtrek-

king van investeringen geen gevolg zal sorteren, omdat daaraan geen gehoor zal worden gegeven. De ervaring met de sancties tegen Rhodesië zouden daarop wijzen.
Als derde tegen-argument zal zeker naar voren komen dat het P.C.R. zulk een ingrijpende keuze heeft gedaan zonder overleg of overeenstemming met de representatieve vertegenwoordigers van de in Zuidelijk Afrika aanwezige ledenkerken.
Het antwoord op deze drievoudige kritiek kan mijns inziens als volgt luiden. [2])
Allereerst dat het spreken over de Afrikanen, die de grootste prijs zouden moeten betalen, een overbekend en meest door blanken voor Afrikanen gegeven antwoord is. Het is duidelijk, dat er enkele Afrikanen zijn aan wie bijvoorbeeld door de regering van Zuid-Afrika wordt toegestaan een zekere leidende, ja zelfs een zekere kritische rol te spelen. Dit echter binnen het wettelijk economisch politiek en politioneel bestel van het racisme. Onder zulke leiders zijn er die zich ten gunste van de methode van Polaroid hebben uitgesproken. Een methode waarbij dus de investeringen worden gehandhaafd, maar een deel van de hoge winsten wordt bestemd voor hogere lonen van Afrikaanse employé's en voor beurzen voor Afrikaanse jongeren enz.
Het lijkt intussen goed geen illusies te maken: alle Afrikanen die voor terugtrekking van de investeringen zijn kunnen dat niet uitspreken. Toen dat nog wel kon sprak de grote Zuid-Afrikaanse christelijke leider, Albert Luthuli, als volgt:
„De economische boycot van Zuid-Afrika zal ongetwijfeld ontberingen voor de Afrikanen met zich mee brengen. Wij twijfelen daar niet aan. Maar indien het een methode is die de periode van bloedvergieten verkort, is het lijden dat dit voor ons mee brengt een prijs die wij willen betalen. In elk geval, lijden doen wij reeds, onze kinderen zijn vaak ondervoed en op kleine schaal (tot dusver) sterven wij reeds door de grillen van de politie." [3])
Toen enkele dagen geleden bisschop Abel Muzorewa, president van het Afrikaanse Nationale Congres in Zimbabwe (Rhodesië), de moed greep om toch te spreken, sprak hij als volgt:
„Terwijl Afrikanen ook van brood moeten leven, leven zij niet van brood alleen. Zij hebben verwachtingen, aspiraties en gevoelens. Zij kunnen geen

toestemming geven voor hun eigen publieke veiling. Minder werkgelegenheid, minder voedsel en materiële goederen, minder onderwijsfaciliteiten en meer lijden zijn te verkiezen boven het zelfverraad van de ziel van de Afrikaan, van zijn bestemming en rechten, vanwege 50 miljoen pond Britse hulp." [4])
Het P.C.R. hecht grote waarde aan deze twee authentiek Afrikaanse stemmen. Het P.C.R. is ook in de situatie na te gaan dat zeer vele onderdrukten zich in deze visie herkennen. Zij waarderen dat in deze visie de Afrikanen het vermogen wordt toegekend om in de portemonnaie nog meer te lijden indien het maar gaat om het authentiek en volwaardig menszijn van het Afrikaanse volk. Het is onze indruk, dat deze stemmen gemakkelijker herkend worden dan de stemmen die het Polaroid-model aanvaarden vanwege de baten op korte termijn voor enkele Afrikanen binnen het racistische systeem.
Over het tegen-argument, dat een oproep tot terugtrekking geen resultaten zou boeken het volgende.
De inderdaad onvolledig doorgevoerde sancties tegen het Rhodesië van Ian Smith hebben toch nog zulke ernstige gevolgen, dat die gevolgen Ian Smith volgens eigen zeggen naar de onderhandelingstafel hebben gebracht. Ook al is het resultaat tot nu toe nihil, de vraag laat zich stellen waarom Vorster nog nimmer naar de onderhandelingstafel kon worden gedrongen. Het argument over het afwezig blijven van effect is dus nog niet bewezen. Het keert zich trouwens veel sterker tegen degenen die de investeringen een positieve rol toekennen in verband met de daardoor veroorzaakte economische groei, die automatisch een verzachting van de apartheid zou veroorzaken.
De cijfers spreken helaas een andere taal. In 1950 investeerde Amerika in Zuid-Afrika voor 480 miljoen dollar. Nu is het meer dan 800 miljoen dollar. Intussen is het verschil tussen het minimum loon voor Afrikanen en voor blanken aanzienlijk gestegen. Was het verschil in 1957 $ 168.— per maand, in 1967 was het reeds $ 271.— per maand. Precies in de tijd van de investerings-escalatie is de laatste vertegenwoordiging van de Afrikanen en kleurlingen in het parlement verdwenen, zijn de Afrikaanse oppositiepartijen verboden en zijn de leiders verbannen. In precies die periode zijn de racistische wetten geradicaliseerd en zijn mensen als goederen versleept. Zonder de duidelijke steun van de Atlantische gemeen-

schap en van Japan zou Zuid-Afrika zijn politiek niet hebben kunnen radicaliseren of ook maar in stand houden. De W.C.C. heeft de sancties tegen Rhodesië goedgekeurd. Het Dagelijks Bestuur heeft onlangs nog bij de kerken aangedrongen om druk op regeringen uit te oefenen tot het naleven van de sancties. Het P.C.R. vraagt alleen maar een verbreding van dit juiste beleid. Dit overigens overeenkomstig het harde feit, dat Portugal, Rhodesië en Zuid-Afrika steeds meer als een eenheid gaan optrekken.

Het bezwaar over het vaststellen van een beleid zonder raadpleging van de representatieve leiders van de kerken ter plaatse is weinig overtuigend. De meeste ledenkerken van de W.C.C. in Zuid-Afrika kennen een overweldigende meerderheid aan Afrikaanse leden, maar hebben een overgrote meerderheid aan blanke leiding. Alleen al daarom, maar ook vanwege de maatregelen en de geheime diensten die in beweging zouden komen wanneer kerkleiders zich tegen de investeringen zouden uitspreken, is de suggestie van vooroverleg of overeenstemming met de zgn. representatieve leiders van de ledenkerken ietwat werkelijkheidsvreemd. Bovendien: de consultatie tussen de Raad van Kerken in Zuid-Afrika en W.C.C./P.C.R. is door Vorster onmogelijk gemaakt.

EEN VOORBEELD VAN AANPAK VAN EEN PROGRAMMA-ONDERDEEL

Het programma van het P.C.R., wel te onderscheiden van het Speciale Fonds, staat ten dienste van de kerken en is tegelijkertijd een van de activiteiten van de ledenkerken in de relatie tot de onderdrukten en in de relatie tot de onderdrukkers. Ook in relatie met groepen die zich voor verandering inzetten vanuit de bevoorrechte volksgroep. Vanwege de zeer verschillende situaties is er sprake van een pluriforme strategie. Hoewel Zuidelijk Afrika hoge prioriteit heeft, is er ook bijzondere aandacht voor de oorspronkelijke bevolking van Australië en Nieuw-Zeeland en voor de Indianen-gemeenschappen in Latijns Amerika. Programma-activiteiten in verband met de rassenverhoudingen in Maleisië zijn in opbouw. Ook elders in de wereld wordt in samenwerking met kerken ter plaatse het een en ander voorbereid, terwijl aan de rol, die de internationale instellingen en structuren vervullen ter bevestiging van toestanden die om verandering schreeuwen, zowel door studie als door de aktie tegen de investeringen, aandacht wordt gegeven.

Ditmaal beperk ik mij tot een weergave van de aanpak van de vragen over de Indianen in Latijns Amerika.

De opzet is geweest een op aktie gerichte bemoeiing, resp. door een groep bij uitstek gedocumenteerde deskundigen, door een groep vertegenwoordigers van de sociale, maatschappelijke en culturele verlangens van de Indiaanse gemeenschap zelf, en door een groep vertegenwoordigers van in de Indiaanse gemeenschap betrokken kerken of missie- en zendingsorganen. Tenslotte ligt het in de bedoeling leiders van de Indiaanse gemeenschappen en vertegenwoordigers van missie en zending tot een soort overleg-structuur te brengen.

Op deze wijze wordt eenzijdige informatie, naïveteit of verbloemen van kerkelijk falen voorkomen. Ook wordt de stem van de onderdrukten zelf tot gelding gebracht, versterkt door het aan de onderdrukten zelf beschikbaar gestelde documentatiemateriaal. Missie en zending kunnen dan op basis van een bredere kennis van de feiten, en in minder paternalistische verhoudingen hun beleid vernieuwen waar dat nodig is.

De deskundigen waren in dit geval een groep anthropologen. Na het geruisloos verzamelen van zoveel mogelijk materiaal kwamen zij januari 1971 te Barbados bijeen. Het resultaat is een boekwerk vol documentatie en een bewogen Barbados-verklaring betreffende de bevrijding van de Indianen. In deze verklaring is scherpe kritiek geuit op de rol van overheid, zending - missie, en op de rol van anthropologen. Gepleit wordt de Indianen te zien als behartigers van hun eigen toekomst. Beëindiging van alle zendingsarbeid, die ethnocentrisch zou zijn, wordt aanbevolen. Ontvangers van deze verklaring, die zich niet bewust waren dat deze verklaring tot de W.C.C. gericht werd en niet het standpunt van de W.C.C. vertolkte, hebben uiteraard hun onrust over die laatste aanbeveling tot uitdrukking gebracht. Het ongenuanceerde van de Barbados-verklaring heeft de zwakte van eenzijdigheid en de kracht van een zeker shock-effect.

Het volgende stadium was een ontmoeting in Lima, februari 1972, van mensen die verschillende Indiaanse organisaties vertegenwoordigen, en die samen de gegevens van het Barbados Symposium evalueerden. Zij hebben opgericht het Comité tot solidariteit met de Indianen in de Andesnaties. Zij hebben zich verenigd voor de mobilisatie en bescherming van de Indiaanse gemeenschappen. Een soort memorandum over deze samenkomst in Lima is uitgegeven.

De volgende fase was een samenkomst georganiseerd door het P.C.R. samen met UNELAM (de regionale Latijns Amerikaanse oecumenische organisatie). In deze samenkomst te Asuncion, maart 1972, werden vertegenwoordigers van zending en missie onder de Indianen bijeengebracht ter evaluatie en verwerking van de gegevens van Barbados. In de daaruit voortgekomen Asuncion-verklaring wordt de roeping tot verkondiging van het Evangelie gehandhaafd. Maar een beleid wordt aangeduid, dat elke vorm van onderdrukking, exploitatie of paternalisme afwijst en dat ruimte vraagt voor een specifieke Indiaanse deelname en bijdrage aan de taak van de kerken in die gemeenschap.
De laatste fase, het tot stand brengen van een ontmoeting en overlegstructuren tussen het solidariteitscomité en de vertegenwoordigers van zending en missie is nog toekomstmuziek. Voor een oordeel over de vraag of deze procedure creatief is geweest is het nog te vroeg. Bestrijding van racisme in complexe situaties als die van de over heel Latijns Amerika verspreide Indiaanse groepen is nog een lange weg om te gaan.

VERZOENING AAN DE HORIZON VAN HET P.C.R.?

De aandacht voor de overdracht van macht, voor de medeplichtigheid van zichzelf onschuldig beschouwende kerken en instellingen (de investeringen!) en de vrijmoedigheid om ook mensen die zich geen christenen noemen (anthropologen of politieke leiders van organisaties van onderdrukten) de ruimte te geven om hun kritiek op de kerken te formuleren, hebben de indruk wel gewekt dat het P.C.R. meer moeilijkheden heeft veroorzaakt dan verzoening heeft tot stand gebracht. Ik wil aandacht vragen voor twee aspecten van deze zaak.
Allereerst: Wie van de kerken de opdracht heeft om namens de kerken het racisme te helpen uitbannen krijgt weerstand en conflict. Het lijkt goed dat te zien als een dood-normale zaak die past bij de inzet voor gerechtigheid. Onnodig conflict dient uiteraard te worden vermeden. Maar bestaande conflicten en bestaande wanverdeling van bevoegdheid en macht moet worden aan de dag gebracht, wil er van een nieuwe regeling en dus van kans op verzoening sprake kunnen zijn. Het zou voor het P.C.R. gemakkelijker zijn geweest verzoenend te functioneren als de kerken, die het P.C.R. een moeilijke opdracht hebben gegeven, meer als één man, en met wat meer vertrouwen, achter het Programma hadden gestaan, en

minder paniekerig waren teruggedeinsd toen de weerstanden kwamen. De vraag kan worden geretourneerd: zijn de westerse kerken al toe aan verzoenend handelen in de conflict-situaties van deze wereld? Of is hun concept omtrent verzoening nog te veel dat van de al te gevestigde, al te bourgeois geworden kerken van de bevoorrechten, om nog werkelijk door de confrontaties, door de conflicten en door de verguizing heen te kunnen staan voor verzoening?
Een tweede notitie: verzoening is geen product maar een zegen. Je kunt wel om verzoening bidden, naar verzoening verlangen, op verzoening uit zijn, maar je kunt verzoening niet programmeren. Waar het is is het ook in de ervaring van degenen die twee jaar bij het P.C.R. zijn betrokken meer een verrassing en een genade dan een behaald resultaat.
Uit de P.C.R.-ervaring het volgende.
Beide partijen in het jarenlange en zeer bloedige conflict tussen Noord- en Zuid-Soedan hebben de W.C.C. gevraagd om optreden als bemiddelaar en verzoener. Zonder enige twijfel is het de W.C.C. in dit geval gegeven een verzoenende rol te vervullen, en een van historische betekenis. Zelfs in de commissie van toezicht op de wapenstilstand zijn vertegenwoordigers van de W.C.C. benoemd. Er is sprake van een werkelijk functionerende verzoening en van totaal nieuwe menselijke verhoudingen tussen groepen die elkaar zeventien jaar te vuur en te zwaard hebben bevochten. Beide partijen in de Soedan hebben duidelijk gemaakt dat de W.C.C. het vertrouwen is gegund voor deze taak op basis van de grote indruk die de schenkingen uit het Speciale Fonds van het P.C.R. voor organisaties van onderdrukten hebben gemaakt. De schenkingen aan de Afrikaanse bevrijdingsbewegingen met name hebben de twee partijen in Soedan duidelijk gemaakt: hier is een instantie die niet partij is in een koude oorlogopstelling; hier is een instantie die niet op de versteviging van eigen christelijke positie uit is; hier is een instantie die op gerechtigheid en menswaardigheid is gericht, en die daarvoor een onrechtmatige machtsverdeling in Zuidelijk Afrika bij de naam heeft durven noemen, ja zelfs daarin partij heeft durven kiezen, ondanks het tumult dat daarover zou kunnen ontstaan.
Het is dus het meest aangevochten en het meest als conflictmodel en als revolutie aangeduide aspect van het P.C.R. geweest dat de ruimte heeft geschapen voor een dienst der verzoening van de W.C.C. die geen prece-

dent kent. Er bestaat een duidelijke eenheid tussen vastbeslotenheid tot gerechtigheid, koste wat het je kan kosten, en potentie tot verzoening. Wie de grote Verzoener Jezus Christus kent, met al Zijn conflicten met de machthebbers van Zijn dagen, met Zijn felheid en scheldrede en met Zijn compromisloos doorgenezen op de sabbath, koste wat het Hem kostte, die kon het weten. Begrip daarvoor vraagt van het P.C.R. ook de zorgvuldigheid, het geduld, de liefde voor verdrukten en verdrukkers beiden, die eveneens het verzoeningswerk van Jezus Christus typeerden. Het zou mentaal, qua tijdsbesteding, en emotioneel, het P.C.R. gemakkelijker vallen ook dat laatste duidelijk te communiceren met de ledenkerken, indien die ledenkerken met wat meer vertrouwen en met veel duidelijker steun achter het P.C.R. wilden staan op de momenten waarop de weerstanden van de racistische propaganda zich breed maken.

1) "The committee welcomes the revolution in the thinking of donors, in being prepared to trust people who are taking radical action against racism."
2) Ik maak bij deze beantwoording dankbaar gebruik van gegevens die ik ontleen aan een nog niet gepubliceerde beschouwing over deze zaak van de hand van drs. B. Ch. Sjollema, directeur van het P.C.R.
3) "The economic boycott of South Africa will entail undoubted hardship for Africans. We do not doubt that. But if it is a method which shortens the day of bloodshed, the suffering to us will be a price we are willing to pay. In any case, we suffer already, our children are often undernourished, and on a small scale (so far) we die at the whim of a policeman."
4) "While Africans must also live by bread, they do not live by bread alone. They have hopes, aspirations and feelings. They cannot give their consent to their own public auction. Less employment, less food and material goods, less educational facilities and more suffering are preferable to the selfbetrayal of the African soul, destiny and rights on account of $ 50 million British aid." (uit publicatie A.N.C., Zimbabwe: "Why the ANC says 'no' to the settlement proposals")

M. A. M. KLOMPÉ

Racisme en de Katholieke Kerk

INLEIDING

Hoe komt het, dat christenen en in het bijzonder de rooms-katholieken zich in de loop der eeuwen zo bezondigd hebben aan racisme? Over deze vraag en over wat onze kerk sprak en deed gaat dit artikel.
De literatuur over het rassenvraagstuk is onnoemelijk uitgebreid en vult alleen al vele bibliotheken. In dit artikel moet dan ook een keuze worden gedaan. De beschouwingen zullen zich beperken tot problemen van de zwarte bevolking (negroïde ras) en de Indianen, terwijl nog kort zal worden ingegaan op het antisemitisme.

RACISME

Het valt op, dat in de literatuur bijna niemand zich waagt aan de definitie van dit vraagstuk. Dat is niet zo wonderlijk, want de zaak is zeer gecompliceerd. Er zijn psychologische, economische en politieke achtergronden. Het behoort niet tot de natuur van de mens om open te staan voor een „ander" met een geheel andere biologische en culturele aanleg, net zo min als het tot onze natuur behoort onze naaste en dus ook onze vijand lief te hebben. Dit zij vooropgesteld.
Zo is er dikwijls een natuurlijke afkeer voor iemand komend vanuit een andere cultuur. Men sluit zich af en neemt zonder meer aan, dat deze groep mensen toch op een lagere trap van beschaving staat. Soms is dat waar, maar het zegt niets over hun waardigheid als mens, noch over de vraag of zij niet — wanneer zij de kans krijgen — zich tot een hoog niveau kunnen ontwikkelen.
In de tijd dat het Byzantijnse Rijk op het toppunt van een cultureel niveau stond, waren de Noren in Europa nog maar een heel primitief volkje. De tijden kunnen veranderen.
Maar niet alleen psychologische aspecten spelen een rol, economische minstens even sterk en dat komt omdat het mensdom „van de heb" is.

Negers en Indianen waren goedkoop werkvolk, men kon door hen te exploiteren veel geld verdienen. Maar later werden zij een economisch gevaar, toen zij bijvoorbeeld in de Verenigde Staten naar het Noorden trokken en economisch concurrent werden op de arbeidsmarkt.
Politiek tenslotte is er de vrees — en dit spreekt met name in Zuidelijk Afrika — dat een meerderheid van zwarte bevolking, wanneer zij aan de macht zou komen, het blanke ras zou wegjagen resp. hun cultuur zou ondermijnen. (Hetgeen overigens de blanken in de afgelopen eeuwen in die landen ten aanzien van de zwarte bevolking hebben gedaan!)
Dit zijn slechts enkele facetten van een vraagstuk, dat onnoemelijk veel kanten heeft en diep geworteld is in met name het blanke ras (hoewel de Chinezen het omgekeerd sterk hebben ten aanzien van ons). Duidelijk is het probleem — maar niet minder moeilijk — wanneer de wetgeving concreet rassendiscriminatie voorschrijft, zoals in Zuid-Afrika. Gevaarlijker is het nochtans in die landen, waar de wetgeving in het algemeen discriminatie en onderdrukking verbiedt, maar de (leidinggevende) kringen zich er in de praktijk niet aan houden. Daar is het vechten tegen een dikwijls ongrijpbare mentaliteit.
In de literatuur vond ik toch een soort definitie van het racisme, die interessant is, afkomstig van Albert Memmi.

> Het racisme is de valorisatie,
> gegeneraliseerd en definitief
> van verschillen,
> reële of denkbeeldige,
> ten behoeve van de aanklager en ten detrimente van zijn slachtoffer,
> teneinde zijn privileges of zijn agressie te rechtvaardigen.

Dit betekent discriminatie en onderdrukking.
Essentieel criterium van de antiracistische houding is de onwil om „de ander" als zijn gelijke te willen zien.
De ander is minderwaardig.
Daar zit veel in.
Maar terug naar onze vraagstelling.
Waar zit de oorzaak? In de Bijbel, in de geschiedenis?

Men kan in de Bijbel plaatsen aanwijzen, die aan de basis zouden kunnen staan van het rassenvraagstuk, maar er zijn even zoveel citaten te vinden van het tegenovergestelde.
De Bijbel werd geschreven in een speciale tijd en de exegese heeft de opdracht om de boodschap uit de Bijbel steeds weer aan te passen en toe te passen op problemen van vandaag in een heel ander cultureel patroon.
Het gevaar is dat men uit de Bijbel haalt, wat men graag wil gebruiken.
Daar is Israel als uitverkoren volk. „Ik ben Uw God, Jahweh". Maar tegelijkertijd is het het volk met de grootste zwakheden, dat steeds weer van de weg afdwaalt, maar instrument van God is om het heil aan het mensdom te brengen. Niet gekozen vanwege zijn superioriteit, maar ondanks zijn zwakheden. En daarnaast zijn het de stammen er omheen, die door Jahweh gebruikt worden (Filistijnen etc.) om Israel te kastijden en tot inkeer te brengen. Deze stammen hebben hun eigen Goden, maar nergens in het Oude Testament zal men lezen, dat die Goden niet onderdeel waren van de ene God Jahweh.
In het Oude Testament vindt men bij Isaias een prachtige tekst:
„... noch zegge de ontmande: zie, ik ben slechts een verdorde boom ... En de buitenlanders, die zich bij Jahweh aangesloten hebben, om hem te dienen en Jahweh's naam te beminnen, om hem tot knechten te zijn, allen die de sabbat bewaren voor ontheiliging en die aan mijn verbond vasthouden, ik zal hen brengen naar mijn heiligen berg, hen vreugde doen smaken in mijn bedehuis; hun brandoffers en slachtoffers zullen welgevallig zijn op mijn altaar; want mijn huis zal een bedehuis voor alle volkeren heten." (Is. 56 : 3, 6 en 7)
In het Nieuwe Testament zien wij Jezus omgaan en spreken met mannen en vrouwen van andere rassen, Jezus en de Samaritaanse vrouw (Joh. 4 : 1—42). Hoe kan men de parabel van de barmhartige Samaritaan verstaan en tegelijkertijd racist zijn?
In het Nieuwe Testament staat geschreven: de slaaf zal Uw Heer zijn (vgl. Joh. 13 : 16) maar ook bij Paulus: slaven: weest aan Uw Heer onderdanig. Duidelijke aanwijzingen voor racistische reacties zijn er volgens de bijbelgeleerden niet te vinden in de Bijbel. De eerste christenen echter namen het „uitverkoren volk zijn" over, zij beschouwden zich als Gods instrument om de boodschap van Jezus over de wereld te brengen.

In hoeverre hier een eerste aanleg van menselijk gevoel voor superioriteit in heeft gelegen?
Vanuit het evangelie (de Bergrede en vele andere passages) komt ons duidelijk een openbaring tegemoet, die aan de kant staat van de onderdrukten en sterk anti-racistisch is.
Congar O. P. gaf eens in een memorandum voor een seminarium over racisme de volgende redenen waarom een christen geen racist kan zijn en het racisme moet bestrijden:

— De eenheid van het menselijk ras. Hun volledige gelijkheid in waardigheid. De openbaring geeft de eenheid van oorsprong en uiteindelijke bestemming aan. De mens is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis en geroepen Zijn zoon te zijn in de Genade.
— Wie rassendiscriminatie bedrijft en wie zich zo gedraagt dat hij impliciet of expliciet ontkent, dat alle mensen behoren tot dezelfde familie in diepe broederschap, die verraadt de waarheid van God en Zijn Vaderschap.
— Het racisme gaat tegen de liefde in en vernietigt de zin van „de ander", zoals het evangelie ons die „ander" wil doen zien. De „ander" is de naaste. Jezus leert ons dat de naaste niet degene is, die dichtbij is, die dezelfde belangen heeft als wij, die tot dezelfde partij, klasse of ras behoort, maar ieder die onze liefde en dienstbaarheid behoeft en die ook van ons krijgt. (zie de parabel van de barmhartige Samaritaan, Lukas 10 : 29—37)

De Bijbel brengt ons meen ik niet een duidelijk antwoord op onze vraag die in het begin van dit artikel werd gesteld. Daarom is het nuttig na te gaan of de geschiedenis en met name die van de kolonisatie ons verder brengt.

DE KOLONISATIE

Op 28 juni 1493 vaardigde Paus Alexander VI een bul uit en daarin verdeelde hij de wereld tussen de Spanjaarden en de Portugezen. Hij beriep zich op zijn universele macht over de gehele wereld en gaf aan de respectievelijke koningen en hun erfgenamen alle eilanden en grondgebieden die ontdekt waren of nog zouden worden ontdekt.
Hij gaf hun alle macht en jurisdictie over de gebieden der Indianen „opdat zij de inheemse bevolking zouden onderwijzen in het katholieke

geloof en hun goede zeden zouden bijbrengen". De Paus dreigde daarbij iedere vorst of keizer die zonder verlof van de koning van Spanje naar Amerika wilde gaan om er handel te drijven of iets anders te ondernemen, met excommunicatie.
Dit was het begin van het christelijk imperialisme. Men ging naar Amerika om de „ongelovigen" tot Christus te brengen. Het christelijk geloof was het enige ware en een ieder die dit geloof niet wilde aanhangen en de Paus erkennen was dus minderwaardig. Men veroverde gebieden, moordde hele groepen Indianen uit, liet hen verhongeren en onderwierp hen als slaven. Daartegen kwam in die tijd al een priester, Bartolomeus de las Casas, in opstand en vocht voor het recht van de Indianen hun land te behouden en in vrijheid hun eigen cultuur te beleven.
In 1503 bekeek een vergadering van theologen, juristen en canonisten deze problematiek, analyseerden de bulle van Alexander VI en kwam tot de conclusie dat volgens Goddelijke en menselijke wetten de Indianen de Spanjaarden moesten dienen.
Kerstmis 1511. De eerste grote kreet om vrijheid uit de nieuwe wereld. Antonio de Montesinos OP — missionaris — houdt een felle preek tegen de Spanjaarden, die in naam van het evangelie de Indianen tot slaven maakten.

„Met welk recht en in naam van welke rechtvaardigheid brengt U de Indianen tot zo'n wrede en schandelijke horigheid?
Op grond van welk gezag hebt gij deze mensen, die vredig op hun land leefden, die oorlogen aangedaan, en hebt gij gemoord op een wijze, die geen voorbeeld kent?
Met welk recht handhaaft gij hen in een staat van onderdrukking en misère, zonder hun eten te geven, zonder voor hun gezondheid te zorgen, terwijl gij hen bovenmatig zwaar werk laat doen?
Is het niet dat gij hen doodt om iedere dag meer goud te vergaren? ..... Zijn zij niet mensen als wij? Moet gij hen niet liefhebben als Uzelf?"

Die preek kwam raak aan. Protesten tot aan de koning van Spanje toe. Preekverbod. Maar er was iets losgekomen, het probleem bereikt de universiteiten van Spanje. In 1512 vergaderen theologen en juristen in Burgos. Zij — en vooral de dominicaan Matias de Paz (theoloog) en Juan Lopes de Palacio Rubios (jurist) — zetten een theorie op om het bestaande te rechtvaardigen. Het zou te ver voeren dit geheel weer te geven, maar in het kort komt het hierop neer:
De aarde hoort aan God, maar na de komst van de Messias is alle macht

en jurisdictie gegeven aan Christus, want hoewel Christus mens was, kreeg hij alle geestelijke en tijdelijke macht over alle mensen der aarde, gelovigen en ongelovigen.
Christus gaf de macht aan Petrus als zijn plaatsbekleder en dit werd overgenomen door de opvolgende Pausen. De Kerk is de enige ware kerk. Zij heeft dus alleen alle macht.
De Paus heeft dus de macht over alle mensen en allen zijn gehouden de Paus te gehoorzamen en zijn soevereiniteit te erkennen. Wanneer men daartoe niet bereid is, heeft de Kerk alle recht deze volkeren een oorlog aan te doen, hen van hun land en goederen te beroven en hen tot slaaf te maken resp. dit over te laten aan een vorst.
Men knippert wel met zijn ogen wanneer men dit leest en men kan zich voorstellen welk lot Francisco de Vitoria OP (volkenrechtsgeleerde) wachtte toen hij in 1538 aan de universiteit van Salamanca zijn stem verhief tegen deze theorieën. Hij zette de voosheid en onjuistheid van de bovengeschetste theorie uiteen en werd de grondlegger samen met de Nederlander Hugo de Groot van het internationale recht voor de samenleving der volkeren. Later zal zijn gedachtengang zeker doorgang vinden, maar de machtsbeluste vorsten en de geldbeluste handelaren waren er de oorzaak van dat de toestand bleef bestaan zoals hij was. Trouwens wat zien wij vandaag gebeuren in Angola en Mozambique? Exact hetzelfde. De Portugezen hebben een goed geheugen. Zij zijn alleen een paar eeuwen achter. Ook daar moord en onderdrukking en opleggen van een christelijk portugese cultuur.
Waarom heb ik zo uitvoerig bij deze geschiedenis stilgestaan? Omdat hier m.i. een van de grote historische oorzaken ligt van het racisme. De gedachte dat andersgekleurde rassen minderwaardig zijn, stamt uit deze geschiedenis en is diep doorgedrongen in het Europese bewustzijn en dat van de Europeanen, die de nieuwe wereld gingen bevolken.

DE STEM VAN DE KERK

Niet alle Pausen waren als Alexander VI.
Reeds in 1537 verhief Paus Paulus III zijn stem in één van zijn bullen met deze tekst:

„De vijand van het mensdom heeft aan enige van zijn satellieten ingeblazen om in de wereld de mening te doen postvatten, dat de inwoners van de Oostelijke continenten, waarvan wij het bestaan pas kort kennen, behandeld zouden moeten

worden als dieren zonder rede en uitsluitend tot ons voordeel en tot onze dienst gebruikt moeten worden en wel onder het voorwendsel dat zij geen deel hebben aan het katholiek geloof en ook niet in staat zouden zijn het te ontvangen. Wij, onwaardig plaatsbekleder van Onze Heer, wij zien in de Indianen echte mensen, die niet alleen in staat zijn het geloof te aanvaarden maar er zelfs naar verlangen. In het verlangen het aangerichte kwaad goed te maken, besluiten en verklaren wij dat deze volkeren niet mogen worden beroofd van hun vrijheid en goederen ..... zelfs als zij geen christenen zijn".

In 1622 werd „de Propaganda Fide" opgericht en in 1659 ging er een beroemde instructie uit naar de apostolische vicarissen, die behoorden bij de Chineze rijken van Tonkin en Cochinchina. Een deel van de tekst volgt hier omdat daaruit een visie blijkt, die verfrissend is na het voorafgaande.

„Beijver U niet en tracht geen argumenten te gebruiken om deze volken te overtuigen hun riten, gewoonten en zeden te veranderen, behalve wanneer zij lijnrecht ingaan tegen de godsdienst en de moraal.
Het is immers absurd om de Chinezen de cultuur van Frankrijk, Spanje, Italië of welk ander europees land op te leggen. Breng bij hen niet onze landen, maar het geloof.
Dat geloof, dat hun riten noch hun gewoonten behoeft terug te dringen of te kwetsen, dat geloof, dat juist integendeel die riten en gewoonten wil behouden en beschermen.
Het staat geschreven in de natuur van alle mensen, om de traditie van hun land en hun land zelf te achten en te beminnen en boven alles in de wereld te stellen."

Na gezegd te hebben, dat Europeanen eens moesten nagaan welke haat het zou oproepen wanneer volkeren uit andere werelddelen naar Europa zouden komen om hun cultuur aan ons op te leggen, gaat de instructie verder:

„Leef U in het nieuwe volk in.
Bewonder en loof wat lof waard is.
Wat geen lof waard is ..... wees voorzichtig met uw oordeel .....
gebruik niet te veel woorden, schudt liever uw hoofd."

Wij weten van vele missionarissen en heiligen uit die eeuwen dat zij in deze geest hebben gewerkt en zijn opgekomen voor de gelijkwaardigheid van alle rassen.
In 1891 vaardigde de aartsbisschop van Saint-Paul (Minnesota, Ver. St.) Mgr. Irlande een boodschap uit, waarin hij de zaken bij de naam noemt, zoals blijkt uit het volgende citaat:

„Wij staan aan onze zwarte broeders niet alle rechten en privileges toe, die leiden

tot de vrijheid, die aan het mensdom toekomt. Zij hebben het recht te leven op voorwaarde dat zij ver van ons vandaan leven als minderwaardig en gescheiden ras, waarmee een rechtstreeks contact bezoedeling betekent .....
Wat ik eis voor de zwarte mens?
Slechts wat ik ook vraag voor een blanke, niet meer en niet minder".
en verder:
„Wij zijn het slachtoffer van een stompzinnig vooroordeel en naarmate wij ons vlugger daarvan ontdoen zullen wij werkelijk menselijk zijn ..... Het feit dat de neger eens onze slaaf werd, verplicht ons hen nu met extra grote royaliteit te behandelen, om zo mogelijk onze fouten te compenseren en door ons wederzijds vergeven ..... het verdrietige verleden weg te werken."

SPRAK OOK HET VATICAAN?

Onnoemelijk groot is het aantal uitspraken van die zijde. Slechts een greep uit de recente tijd.
Het Tweede Vaticaans Concilie in de constitutie Gaudium et Spes herinnert aan de fundamentele gelijkheid van alle mensen, die allen eenzelfde natuur en eenzelfde oorsprong hebben en door Christus verlost zich allen in eenzelfde roeping en goddelijke bestemming kunnen verheugen.

„Toch moet elke vorm van discriminatie ten opzichte van de fundamentele rechten van de persoon, hetzij in maatschappelijk, hetzij in cultureel opzicht, vanwege geslacht, ras, huidskleur, maatschappelijke functie, taal of godsdienst overwonnen en terzijde gesteld worden, als tegengesteld aan Gods bedoelingen. Het is werkelijk betreurenswaardig, dat die fundamentele rechten van de persoon nog niet overal een goed onderdak gekregen hebben."

Paus Paulus VI schreef daarna in zijn encycliek Populorum Progressio (26 maart 1967):

„Racisme is beslist niet het uitsluitend privilege van jonge naties; daarin verschuilt het zich gewoonlijk onder de rivaliteit van stammen of van politieke partijen, tot grote schade van het recht en met gevaar voor de binnenlandse vrede en welvaart. Tijdens het koloniaal tijdperk heeft het racisme vaak een scheiding aangebracht tussen kolonisatoren en inheemse bevolking en zodoende enerzijds over en weer een vruchtbaar begrip voor elkaar verhinderd, anderzijds veel rancune opgewekt over reëel onrecht. Het racisme vormt een grote hindernis voor de samenwerking van de misdeelde landen; het zaait de kiem van verdeeldheid en vijandschap in de boezem van de staten, zo dikwijls individuele personen of hele gezinnen zich, in weerwil van de onvervreemdbare rechten van de mens, op grond van hun ras of hun huidskleur onrechtvaardig van de fundamentele burgerrechten zien uitgesloten." (nr. 63)

De Paus kwam er weer op terug in de brief die hij, ter gelegenheid van de 80ste verjaardag van het uitkomen van de encycliek Rerum Novarum,

schreef aan de Pauselijke Commissie Justitia et Pax en de Lekenraad. Tenslotte sprak ook de bisschoppensynode in de herfst van 1971 zich — naast vele andere zaken — uit over het racisme en de onderdrukking, in het document 'rechtvaardigheid in de wereld', en riep op tot aktie van de gelovigen om hieraan een eind te maken.
Zeer recent beschikken wij over zeer moedige verklaringen van de bisschoppen in Rhodesië en Zuid-Afrika. Daar elders in dit nummer over hun houding wordt geschreven, wordt er hier niet op ingegaan, al moet wel met verdriet worden geconstateerd, dat de bisschoppen van Angola en Mozambique — behoudens één (Mgr. Pinto) — dat goede voorbeeld niet volgen. Zij houden zich aan de kant van de regering. Ook het Vaticaan is in deze laatste jaren niet duidelijk over wat Portugal in Afrika aanricht. De uittocht van de Witte Paters besloten door de Nederlandse Generale Overste pater Van Asten was overigens een teken aan de wand. Pater Van Asten komt hier even aan het woord met enige uitspraken: *)

*) (vertaald uit het Engels)

„Het effect van onze aktie is, dat wij het wereldgeweten en het geweten van de kerk hebben wakker geschud ten aanzien van het gebrek aan geloofwaardigheid van de Kerk in Afrika — door de associatie van de kerk met de Portugezen in Afrikaanse landen — die wij als christenen niet kunnen goedkeuren ....."
„Wij moeten het volk en de wereldopinie duidelijk maken dat wij hier niet zijn als Portugese ambtenaren, maar als predikers van het evangelie ....."
„Onze aktie was voornamelijk bedoeld als een provocatie van de leiders van de kerk — de bisschoppen van het land — om publiek een christelijk getuigenis af te leggen .....
De Kerk wordt zeer goed geholpen door de regering van Mozambique en kreeg veel financiële hulp. Daarom durfden de bisschoppen niet te spreken .....
Mensen verwijten mij, dat ik aan politiek heb gedaan. Mijn antwoord is: mijn beslissing is gebaseerd op religieuze gronden. Het is een zuiver religieuze missionaire aktie, waarvan ik wel wist dat zij politeke gevolgen zou hebben ....."

Tenslotte recente getuigenissen van twee Engelse bisschoppen over het racisme in verband met de vele andere rassen, geïmmigreerd in Engeland. Allereerst de bisschoppen van Leeds, Williams en Gerald van Tinisia (okt. 1971):

„Wij komen op gevaarlijk terrein als wij over mensen denken in termen van kleur en ras en vergeten, dat zij zoals wij, menselijke wezens zijn ..... Heden ten dage ontwikkelt zich in Engeland een soort tweede klas burgerschap .....
Het is tegen Christus' Geest om enig menselijk wezen te discrimineren om de kleur van zijn huid, het land waar hij vandaan komt, de godsdienst die hij aanhangt, of

om enig physiek of cultureel verschil. Zulke vormen van discriminatie zijn zondig. ..... Als een mens wordt uitgeworpen, wanneer een mens een huis wordt geweigerd of een promotie in zijn werk in verband met zijn gekleurd zijn, het is steeds Christus die lijdt ....."

In dezelfde geest sprak de bisschop van Birmingham (28 nov. 1971) en de Engelse commissie Justitia et Pax protesteerde tegen sommige paragrafen van de "Immigration act" die voor het parlement lag.

Zo zou men bladzijden vol kunnen schrijven, maar dat kan niet en er moest dus een keuze worden gemaakt.

Woorden, woorden, maar daar zijn wij niet mee klaar. Wat zijn de daden? Daarover kunnen wij helaas niet erg optimistisch zijn, al moet zeker worden vooropgesteld, dat zeer vele bisschoppen, priesters, nonnen en leken, op de plaats waarop zij staan hun uiterste geven om het racisme en de onderdrukking te bestrijden.

DE HUIDIGE SITUATIE

Als alle katholieken de bovengeschetste uitspraken in zich hadden opgenomen, dan zou het er nu beter uitzien.

Een paar voorbeelden.

In de Ver. Staten leven één miljoen katholieke negers en 46 miljoen katholieke blanken. Er zijn ruim 300 bisschoppen, waaronder maar één neger, die slechts hulpbisschop is. Er zijn 50.000 priesters waarvan 170 neger. Dat zijn geen verhoudingen.

In hetzelfde land leven 147.000 religieuze zusters, waarvan 800 zwart zijn. Er zijn 638 congregaties waarvan 3 geheel zwart. De Rooms-Katholieke Kerk heeft geen aantrekkingskracht, niet voor de negers, noch voor de Indianen, die vanuit Mexico aan de zuidelijke kant van de Ver. Staten wonen.

Gevraagd waarom, geven Amerikaanse leidende katholieke negers dit antwoord:

— De Kerk is te veel verweven met de Staat, met het „systeem". In dit systeem zijn wij tweederangs burgers. Niet door de wetten, maar door de wijze van toepassing van de wetten. Wij worden niet voor vol Amerikaan aangezien. Men zal in de krant altijd spreken over een neger-Amerikaan of een Mexican-Indian Amerikaan, etc.

— De Kerk is naar hun mening nog te veel financieel geïnteresseerd en de negers zijn meestal arm.

Maar ernstiger nog is dat de neger zich in de Kerk niet thuisvoelt en dat heeft een structurele achtergrond, want:

— ook nog vandaag is er een Europees-cultureel domineren in onze Kerk, *een Europees-christelijk imperialisme;*

— de wetten zijn gebaseerd op Griekse cultuur en Romeinse rechtsideeën;

— de liturgie is bepaald door de Europese cultuur, aldus Amerikaanse negers.

Dit werd ik pas goed gewaar toen ik in 1949 deelnam aan een zondagsdienst van negers in een Methodistenkerk in New York. Het was een en al beweging, dialoog heen en weer tussen predikant en gelovigen, met spontane reacties, niet gebonden aan vooraf vastgelegde teksten. Wanneer men er dieper induikt, blijkt dat de neger in onze liturgie het sociologisch element mist. Hij heeft behoefte aan het physiek en psychisch zich aan elkaar gebonden voelen als gemeenschap. Bij bepaalde gelegenheden willen zij elkaar allemaal vasthouden om die verbondenheid te demonstreren. Onze eredienst is hun te weinig *werkelijk* communie en zij voelen zich vervreemden. Zij voelen zich daarnaast opgesloten in een westers bureaucratisch systeem.

Wat geldt voor de neger in Amerika, geldt insgelijks voor de neger in Zuid-Afrika of voor de Aziaat, die dikwijls een rationalistisch Europees cultuurpatroon krijgt opgelegd, terwijl hij God met zijn contemplatieve aanleg op een andere manier wil aanbidden en dienen.

Een ander voorbeeld:

Toen de bisschoppen van Rhodesië in januari j.l. hun moedig protest gaven ter verdediging van de zwarte bevolking tegen de overeenkomst tussen Ian Smith en Heath kregen zij de volle laag van hun conservatieve katholieken. Hetzelfde lot ondergaan de Zuid-Afrikaanse bisschoppen. En in Afrika en elders is het lot van de zwarten onder blanke overheersing zo ernstig, dat men moet spreken van genocide en ethnocide. Genocide, uitroeiing van een volk, ethnocide, kapotmaken van een cultuur van een volk.

In sommige delen van Afrika onder blanke overheersing sterven van de 1000 geboren kinderen er 400 voor zij een paar jaar oud zijn. Kortgeleden zei een Afrikaanse neger tegen mij: De Kerk windt zich — terecht — op voor de legalisering van abortus, maar waar blijft zij bij de moord op deze

kinderen en de vele anderen die van honger of slechte voeding sterven? Voor deze toestanden zijn wij, blanke Europeanen, medeverantwoordelijk. Indirect maar reëel. Wij laten vanuit Europa systemen bestaan, die dit mogelijk maken (financieel, industrieel en politiek). Als Kerk zien wij toe en wij getuigen te weinig.
Wij laten een situatie voortbestaan waarin ook in onze kerk de Europese cultuur nog domineert. Waarin door een centralistisch systeem eenheid en uniformiteit ten onrechte veelal, gelijk worden gesteld.
Waarin ruimte voor experimenten met name om andere culturen hun eigen identiteit te laten bewaren, te weinig aanwezig is, waardoor ook wij niet daarmee kunnen worden verrijkt. Wij zullen moeten zoeken naar een goed evenwicht.
Als wij zwijgen in onze eigen kerk, zijn wij medeverantwoordelijk, dat velen onze Kerk verlaten.
Dit is — ik ben mij daarvan bewust — een beetje zwart-wit gesteld. De negers zijn echter in hun reacties veel feller. Herhaald moet dan ook worden, dat vele werkers in het veld van hoog tot laag zich geheel geven om deze problemen uit de wereld te helpen. Zij botsen echter nog op structuren die men aan de periferie niet kan veranderen.
Men mag dit oordeel zo maar niet geven zonder dan op zijn minst een zwakke poging te wagen om aan te geven, wat er dan zou kunnen gebeuren. Het grote woord is hier dan opvoeding, waar ook het synodedocument over de rechtvaardigheid in de wereld, grote nadruk op legt.
Opvoeding tot broederlijkheid vanuit het evangelie, maar dan ook met kennis van zaken. Het is een proces van lange termijn. In alle instelling van opvoeding en onderwijs onder controle van de kerk (universiteiten, seminaries, academies, scholen etc.) zou systematisch les moeten worden gegeven in vraagstukken van racisme, mensenrechten, en de nationale en internationale wetgeving terzake.
Daarnaast over de verschillende culturen van de volkeren. En dit alles niet omdat het de nieuwsgierigheid bevredigen kan, maar vanuit een verkondigende en pastorale visie. In geen van de Pauselijke universiteiten is er bijvoorbeeld een leerstoel voor deze problemen.
Wanneer men met onderdrukte en gediscrimineerde minderheden (Ver. Staten) of meerderheden (Z.-Afrika) spreekt, zal men vernemen, dat voor hen onderwijs en opvoeding in de klassieke zin (scholen etc.) niet de

eerste prioriteit heeft, maar politieke en economische aktie. Dit vanuit de gedachtengang dat de politieke macht bepalend is voor wat er op scholen wordt gegeven en in hoeverre scholen van minderheden voldoende financiële armslag krijgen om hooggekwalificeerd en goed aangepast onderwijs te geven. Bij hen ligt het zwaartepunt bij de opvoeding in bredere zin, bij het bewustwordingsproces van de jonge mensen en de volwassenen.
Dat laatste is trouwens overal noodzakelijk, net zo goed in onze landen. Wanneer men eens zou nagaan op welke wijze in gezin en in de schoolboekjes nog opmerkingen voorkomen, die onbewust de superioriteit van het blanke ras veronderstellen, dan zou men schrikken. Wie er in zijn dagelijks leven attent op is, zal zich er telkens op betrappen.
In allerlei kringen wordt er overigens hard aan gewerkt om bijvoorbeeld in de schoolboekjes dit euvel weg te werken.
Onnodig te zeggen, dat het gezin als opvoedingsmilieu voor de jonge mens van cruciale betekenis is. De wijze waarop de jonge mens vanaf het begin leert, dat iemand van een ander ras en een andere huidskleur wel *anders* is, maar daarom voor God niet minder en dat wij open moeten staan voor zijn denken en doen, kan bepalend zijn voor zijn hele leven.
Maar daartoe moeten dan ook de ouders weer geholpen worden, om dat vanuit het evangelie zelf te leren zien.
Daarnaast zal men in onze kerk zich moeten buigen over de vraag in hoeverre de wetgeving van de kerk, de verkondiging en de liturgie aanpassing behoeven teneinde het eenzijdig Europese karakter daarvan te doorbreken. Wij hebben in Rome en elders voldoende wijze geleerden (theologen, psychologen, catecheten, liturgisten etc.) die deze taak aan kunnen. Laat men dan vooral deskundigen uit andere culturen aan dit onderzoek doen deelnemen, anders wordt het toch weer eenzijdig.
Tenslotte zal op korte termijn de H. Stoel duidelijk achter de gediscrimineerden en onderdrukten moeten gaan staan. Niet alleen in woord maar ook in daad. Die daad kan o.a. zijn dat men naar de gebieden waar het rassenvraagstuk sterk aanwezig is, nuntii stuurt, die de problematiek beheersen en openstaan voor een nieuwe aanpak.
Daarnaast kunnen bisschoppenconferenties concrete aanwijzingen krijgen ten aanzien van hun houding tegenover de regering van het betreffende land en tegenover de onderdrukten (o.a. samenstelling bisschoppencollege).

Dat klinkt wat centralistisch, maar als het ergens nodig is, dan is het hier dat de wereldkerk haar stem moet laten horen, wil zij geloofwaardig blijven en niet haar leden geruisloos zien wegglijden.

HET ANTISEMITISME

Dit onderwerp zou een artikel apart vragen, daarom tenslotte in dit bestek een kort woord.
Door de eeuwen heen heeft de kerk sterk antisemitische trekken vertoond. Men kan zich afvragen of het antisemitisme onder het racisme gerekend moet worden. Zijn de Joden een ras? In ieder geval zijn zij door de eeuwen heen vervolgd. Men kan daar theologische beschouwingen over houden, in ieder geval werd hun onderdrukking uitgelokt in verband met hun intelligentie en invloed.
Werden anderen onderdrukt omdat zij „minderwaardig" waren, bij de Joden wat het net andersom, velen zagen in hen een gevaar, „economisch en politiek".
Lang heeft ook de kerk het joodse volk het stempel opgedrukt van Godsmoord en in de liturgie van de kerk kwamen vele passages voor, die het antisemitisme automatisch indruppelden.
Van verschillende zijden wordt er aan gewerkt om deze teksten te elimineren. In 1937 verhief Paus Pius XI zijn stem tegen Hitler en zijn jodenvervolging in zijn encycliek „Mit brennender Sorge". De opperrabbijn van Denemarken, Malchus Melchior, zei daar later van, dat de Paus ongetwijfeld een fout maakte door te denken, dat hij ook maar enige invloed zou kunnen hebben op de gek, die Hitler was.
Over de houding van Paus Pius XII in de Tweede Wereldoorlog is terzake veel te doen geweest. Men heeft hem verweten, dat hij niet openlijk genoeg heeft getuigd. De geschiedenis zal leren of hij gelijk had in zijn mening, dat openlijke felle reactie het lot van de joden en de christenen nog maar zou verergeren. Dat zijn altijd moeilijke gewetensbeslissingen.
Het Tweede Vaticaans Concilie maakte aan veel antisemistische reacties een einde, al werd ook deze tekst nog te zwak gevonden. Het was dan ook een compromis. In de verklaring over de niet-christelijke godsdiensten (28 okt. 1965) wordt een bevestiging gegeven van de geestelijke band tussen het volk van het Nieuwe Testament en de afstammelingen van Abraham.

Het stempel van Godsmoord wordt impliciet weggenomen, want men bevestigt dat Christus ter dood gebracht is voor de zonden van alle mensen, opdat alle mensen het heil mogen ontvangen.
Voorts woorden van spijt voor hetgeen de joden is aangedaan.*)
Dit zijn slechts enkele kanttekeningen over een vraagstuk waar bibliotheken over zijn volgeschreven en wat ons nog dagelijks bezighoudt, omdat het nog leeft onder ons allen.

EPILOOG

Het rassenvraagstuk is niet alleen voor de christen een beschamende zaak, het bergt vandaag de dag het zeer reële gevaar in zich van haat en van geweld. Wij hebben niet veel tijd meer om dit te keren. Niet ongestraft kunnen zovele tientallen miljoenen mensen geëxploiteerd en onderdrukt worden. Al is het pogen van ieder van ons om tot een andere houding te komen maar een hele kleine bijdrage, samen vormen wij een keten en de keten kan breken op de kleinste schakel.
Dit artikel werd geschreven in de Pinksterdagen, in het bewustzijn dat onze kerk bestaat uit mensen met hun zwakheden en gebreken, maar ook in de overtuiging, dat de H. Geest er is om hèm te helpen, die daarvoor wil openstaan. En de Geest zal ons de Liefde geven, die alles overwint (I Cor. 13).

*) De tekst is te lang om te citeren en kan ook moeilijk met een enkel geciteerde zin worden aangegeven.

R. G. VAN ROSSUM

Het Portugese missiebestel in Afrika

Mijn eerste kennismaking met de lusitaanse wereld geschiedde in Brazilië. Portugal en de Portugezen hebben daar een typisch image. Het lijkt niet op het Nederlandse stereotype. Brazilianen kijken op Portugezen neer als op grootvaders die weer tot de kleinste en vroegste dingen des levens zijn teruggekeerd. Een Braziliaan zou geen Braziliaan zijn als hij dat niet in alle welwillendheid deed en minzaam. Die opa's zijn evenwel vaak zo ontiegelijk eigenwijs dat het toch wel een spottende welwillendheid is. Als ik dit zo stel, lijkt mijn weg via Brazilië naar een Portugees onderwerp een eerder vervelende omweg.
Toch niet. Met Brazilië heeft Portugal zich een *monument* gebouwd, een multiraciaal land in de tropen, Portugees van taal en katholiek van cultuur.
Het is de tragiek van Portugal dat het denkt in het Afrika van de 20ste eeuw te kunnen herhalen wat het in totaal andere omstandigheden in de 16e eeuw in Amerika deed. Leven lijkt in Portugal vaak terugkijken met veel melancholie. Alles ontglipt je, maar uitgesproken jij moet de pijn dragen alles vast te houden in een Europa dat overal achteraan holt, maar zichzelf kwijt is.
Gevraagd om een bijdrage over het ontstaan en de ontwikkeling van het Portugese missie*bestel* heb ik geprobeerd de katholieke kerk te volgen in het Portugese kolonisatiesysteem [1]), niet het interne verloop van het missiewerk zelf, maar de kaders waarin gemissioneerd werd en de beginselen die daaraan ten grondslag liggen. Er bleef slechts weinig ruimte over om te wijzen op enkele affaires waaruit blijkt dat sinds 1969 vanuit de missie zelf verzet opkomt tegen de bindingen van de officiële kerk met het Portugese koloniale stelsel. [2])
Het is mijn vaste overtuiging dat wij ons in deze studie niet bezighouden met een randverschijnsel binnen onze westerse cultuurkring, waarvan overigens miljoenen mensen de gevolgen dragen. Wie in Portugals motivaties kijkt voor zijn koppig volhouden aan Afrikaans bezit, hoeft met Indonesië, Irian Barat voor ogen geen sprong van eeuwen terug te maken. En hoe sterk leeft heden nog bij ons de vlotte identificatie tussen het behoud van het christelijk geloof en de zegeningen van de westerse beschaving.
Als katholiek missioloog word je in deze studie voortdurend herinnerd aan onze schromelijke onderschatting van de politieke implicaties van elk missiewerk.
Van de studies waarop deze bijdrage gebaseerd is, kan niet gesteld worden dat ze Portugal en de Portugese kolonies niet van binnenuit kennen, van de auteur wel.

1. DE KATHOLIEKE KERK IN EUROPA'S OUDSTE KOLONISATIESYSTEEM

In Europa's nieuwe geschiedenis is het Portugese kolonisatiesysteem het eerste en het oudste. De Portugese staat wist zich na het nationale koopliedenoproer in de steden Porto en Lisboa te consolideren en zo kon de koloniale expansie zijn vleugels uitslaan. Wij schrijven dan eind veertiende eeuw. De impuls tot deze expansie was vrij breed door het tijdelijk samenvallen van belangen die feitelijk aan elkaar tegengesteld waren: de sterk opkomende handelsburgerij zocht afzetgebieden voor haar producten, m. n. koren, specerijen, slaven en goud, terwijl ook de adel op zoek naar grond daarbij geïnteresseerd was.
Achteraf stelt de geschiedenis vast dat deze vroege specialisatie van de Portugese middenklasse op tropische producten haar de das heeft omgedaan; ze stompte verdere ontwikkelingsmogelijkheden binnenslands en in Europa af en maakte feitelijk de weg vrij voor de hechter ontwikkelde burgerij van Holland, Vlaanderen en Engeland. Zo liep uiteindelijk deze koloniale uitputtingsslag uit op een versterking van de hegemonie van de kroon en van de aristocratie ten koste van de groei van de landbouw en het ambachtswezen in Portugal zelf.
„Het eerste koloniale systeem uit de moderne tijd was — en is dat nog steeds — feodaal en parasitair. Bij alle elkaar opvolgende nationale en sociale crises van Portugal hebben de leidende groeperingen zichzelf en hun land vastgesnoerd aan het volgende, valse dilemma: ofwel een nieuw beroep doen op nieuwe bronnen van koloniale exploitatie ofwel een toenemende economische en politieke afhankelijkheid van de grote mogend-

heden. In feite verkreeg Portugals politiek door de eeuwen heen beide resultaten tegelijkertijd." [1])

1.1 ZEER NAUWE BAND TUSSEN DE PORTUGESE KERK EN HET KOLONIALE SYSTEEM, MET NAME VIA HET PADROADO

Tot aan het einde van de 16e eeuw, d.w.z. gedurende de eerste fase van het Portugese koloniale systeem, bestonden er vooral op het economisch plan zeer nauwe banden tussen de Portugese kerk en het koloniale systeem. Dat leest men het gemakkelijkst af aan de ontwikkeling van de institutie *„padroado"*.

Het patronaat is oorspronkelijk een feodaal recht geweest waarin de kerk kerkelijke privileges toekende aan een patroon, d.w.z. de stichter van een kerk, een klooster, een sociaal-religieuze vereniging, enz. Gelijk op met de typisch kerkelijke privileges gingen belangrijke rechten als het vruchtgebruik van de patronaatsgronden, het inwinnen van de kerkelijke inkomsten, enz. Feitelijk was het een soort inkomstenverdeling en machtsverdeling tussen de kerkelijke functionarissen en de andere sectoren van de leidende klassen.

De patroon kreeg het *jus presentandi* en ettelijke *jura honorifica.** Het jus presentandi hield in dat hij de mensen kon aanwijzen voor de kerkelijke beneficia als bisdom, parochie, abdij, godshuis. De rechten en de plichten van de patroon werden samengevat in dit latijnse vers: *patrono debetur honos, onus, emolumentum, praesentet, praesit, defendat, alatur egenus.* [2])

In grote delen van Europa heeft het christendom zich structureel via dit instituut ontwikkeld.

Deze institutie die in de godsdienststrijd van de 16e eeuw onder zware druk kwam te staan, *overleefde in het koloniale kader.*

Het was de Christus-orde, in 1319 ontstaan in Portugal bij de opheffing van de orde der Tempeliers, welke van de pausen het patronaatsrecht ontving voor de gebieden overzee. Aan deze orde, waarvan de *Infante* Hendrik de Zeevaarder de administrator was, heeft trouwens allerwaarschijnlijkst de organisatie van de eerste ontdekkingen toebehoord. Terwijl de kroon aan de Christus-orde en aan Hendrik de Zeevaarder het beheerschap toevertrouwde van al de te ontdekken landen (lag volkomen in het verlengde van de *reconquista* op de islam) vertrouwden de pausen aan de

orde het jus patronatus toe in die nieuwe wereld. Martinus V begon daarmee in 1418. Het doel was de vernietiging van de vijanden van Christus, en vooral dan van de Saracenen. Formeel dus was de Christus-orde draagster van het patronaatsrecht, maar omdat het beheer over de Christus-orde en de Portugese kroon in de 15e eeuw gingen samenvallen, kon men gaan spreken over het *padroado real* of regio. Feitelijk verleende het pausschap aan de kroon het exclusieve verkondigingsrecht, de geestelijke jurisdictie over en de stichting van de kerken in Afrika en het Verre Oosten. Daar hoorde bij het recht op eventuele inkomsten uit kerkelijke bron en het exclusieve recht op verovering, verhandeling van producten en slaven. Vanaf het moment dat het patronaat in Europa verder terugviel, kwam het tot grote ontwikkeling in Afrika, Azië en Amerika. Het systeem werd verder uitgebreid dan het in Portugal zelf of in de rest van Europa ooit was geweest. [3])

Waar in het algemeen de grote ontdekkingen die Europa vanaf de 15e eeuw deed het hunne ertoe bijdroegen om de middeleeuwse religieuze wereldbeschouwing te doen uiteenvallen, zouden ze in het uitgangspunt der ontdekkingen, Portugal de sociale en politieke fundamenten van dat middeleeuwse religieuze wereldbeeld gaan versterken.

Wij stelden reeds dat de opkomende Portugese middengroepen hun eigen ontwikkeling verstikten door een voortijdige uitsluitende gerichtheid op de koloniale handel. Portugal had geen mensen meer voor de eigen landbouw en industrie.

Zeer spoedig namen de jezuieten die snel wortel schoten in Portugal de leiding op zich van dit gigantische werk: het handhaven van de eenheid der kerk door een zeer geleidelijke, over-evenwichtige adaptatie; het bedwingen van elke sociale omwenteling; het smeden van die *ideologische wapenrusting* waaraan de grote semifeodale imperia Spanje en Portugal behoefte hadden.

Hét grondthema van deze wapenrusting was die van *„de verbreiding van het geloof en van het imperium"*. Het valt op dat Portugal nooit die ideeënstrijd heeft gekend welke vooral de Spaanse dominicanen hebben ontketend, de missionarissen Montesinos en Las Casas en de theologen van Salamanca: waarop steunt eigenlijk het recht om deze landen te veroveren? welke zijn de rechten van de autochtone bevolking? kan men tegenover de heidenen op dezelfde wijze te velde trekken als tegenover

de mohammedanen? In de eerste kolonisatiefase heeft Spanje hierover gevochten en enkele wezenlijke uitgangspunten gelegd voor het latere volkerenrecht. Had Portugal daar de universiteiten niet toe? In Brazilië hebben de jezuieten zeker ook van de Spaanse ervaringen geprofiteerd, op het moment evenwel dat de Spaanse missionering in Mexico en Peru al door zijn ergste vagevuur heen was. In het algemeen gesproken stond de *evangelisatie more evangelico* vrij timide naast de door theologen gerechtvaardigde *evangelisatie gewapenderhand.* Het goede mocht worden opgelegd. In hetzelfde denkkader, binnen dezelfde missionaire ideologie werd ook de slavernij toegelaten in de meest letterlijke zin van het woord. De beste manier om de zwarten te bekeren bestond in hun verkoop. Via de „waardigheid van het werk" op de Amerikaanse plantages konden ze het christendom worden binnengevoerd.
Nogal wat apologeten van het Portugese koloniale systeem wijzen op de afwezigheid van racisme. Die afwezigheid zou steunen op het „oorspronkelijke genie" van de Portugees voor het assimileren door middel van rassenmenging en christendom. Zo kan de grote Braziliaanse anthropoloog Gilberto Freire stellen, dat de kern van het Portugese kolonisatieproces eerder in de christianisering dan in de europeanisering van de autochtone bevolking bestond. Ze hebben gelijk waar het zestiende en zeventiende eeuwse Portugal inderdaad het racisme niet kende als systematische, pseudowetenschappelijke ideologie eigen aan de latere gelaiceerde samenlevingen. Maar er bestaat nog een ander racisme dat werkt via de systematische uitschakeling van het nationaal en sociaal eigene van een bevolking. Nu vormt dit soort onderdrukking juist de basis van het Portugese systeem .
Feitelijk heeft de *dilatatio da fé en do imperio,* de Portugese rijksmissie buiten Portugees Amerika slechts zeer bescheiden successen gekend en toen Portugal onder Pombal tot nieuwe staatsrechtelijke en economische verhoudingen wilde komen waarvoor het de steunpilaren van de rijksmissie de jezuieten liet vallen en uitdreef, werd het failliet zonneklaar. De missie in en vanuit Angola kende een voortdurende en niet te stuiten neergang. Silas Cerqueira geeft deze cijfers: in 1834 werkten in Angola nog 23 priesters, op een Portugees en een Braziliaan na waren dat allen Angolezen; in 1854 werkten er enkel nog 5 Angolese priesters. Moçambique betekende nog minder: de jezuieten en dominicanen zaten volop

in de handel; eind 18e eeuw stonden er 20 priesters voor 2114 christenen; in 1825 waren er nog 10 priesters waarvan 7 uit Goa. Ook Antonio da Silva Rego, groot apologeet van het padroado, geeft minitieus dit faillissement aan. [4])

1.2 HET VERLOREN GEVECHT VAN DE CONGREGATIE DE PROPAGANDA FIDE

Het pausschap van de 15e en 16e eeuw heeft het Portugese padroado met gunsten en privileges overladen. Dat was de pausen van de 17e eeuw niet meer gegeven sinds het concilie van Trente zeer negatieve beschikkingen over het patronaat had klaargemaakt. Reeds Pius V probeerde de leiding van het missiewerk aan zich te trekken. Die pogingen liepen immer vast in de politiek. Samen met de Portugese gezant in Rome, Manuel de Castro, presenteerde de jezuietengeneraal Francisco de Borja een uitvoerig plan *„ut ad negotia conversionis infidelium congregationem cardinalium institueret".* Vlak daarna kwam er onder aansporen van onze landgenoot Petrus Canisius wel een dergelijke congregatie van de grond voor Duitsland en Frankrijk, d.w.z. voor de bekering van de protestanten. Het eventuele missiesecretariaat kreeg al voor het er was de volle tegenwind van de *Junta Magna* van Spanje. Sporen van de directieven door de Junta uitgewerkt in 1568 liggen nu nog aan de basis van het regalisme binnen de latijnsamerikaanse kerken. Overigens werden zowel de Romeinse als de Spaanse plannen in het diepste geheim uitgewerkt. In Rome ging men met de voorbereidingen door en kwam men via verschillende fasen in 1622 tot de definitieve stichting van de Propaganda. Het waren een aantal Spanjaarden die daartoe het meeste bijdroegen, Geronimo Gracián, Pedro de la Madre de Dios, Tomaso a Jesus. De congregatie werd samengesteld uit 13 kardinalen, een secretaris en verschillende medewerkers. Er werd van meet af aan zwaar de nadruk op gelegd, dat het hoofddoel van de stichting gelegen was bij de verbreiding en het behoud van het geloof. Nergens wordt dit duidelijker gezegd als in de Instructie van 1659 aan de apostolische vicarissen, ze vormt de magna charta van de congregatie. [5])
Hierin wordt namelijk zeer uitdrukkelijk werk gemaakt van een aantal nauwkeurige directieven met betrekking tot hun politieke gedrag en werkzaamheid. In hun betrekkingen met de inheemse souvereinen moes-

ten de missionarissen elke pretentie en elk zoeken van gunsten voor de christelijke zaak vermijden en zich op zo'n manier gedragen dat

„deze souvereinen niet het minste vermoeden, zelfs niet de schaduw van een vermoeden kunnen opvatten dat de missionarissen politieke doeleinden nastreven. Houdt u daarom ver verwijderd van alle politieke en tijdelijke affaires en weigert elke bestuurlijke openbare missie, zelfs indien men er u dringend om vraagt. Want deze heilige congregatie heeft dat altijd dringend en formeel verboden en zal dat in de toekomst ook doen; u en uw missionarissen moeten zich er bijgevolg niet mee ophouden."

Dit consigne gold niet alleen in het geval waarin er voor het werk van de Propaganda werkelijk schade uit zou voortvloeien, maar ook in het geval dat er de vaste overtuiging kan bestaan dat de invloed van de godsdienst door dit soort werkzaamheden zou kunnen worden vermeerderd en het geloof wijder zou kunnen worden verbreid. De Apostolische Vicarissen moeten zich niet laten inspireren door het voorbeeld van andere, zelfs heilige mannen, maar moeten zich in hun voorbeeld laten inspireren door de geest van de heilige stoel.

„Immers Gods Woord zal niet door deze middelen worden verbreid, maar wel door een leven vol liefde, verachting voor de tijdelijke zaken, bescheidenheid, soberheid, geduld, gebed en andere deugden eigen aan mensen met een apostolische ziel. Degene die deze geest niet bezit moet aanstonds verwijderd worden van het werkterrein, zelfs uit het missiegebied, want er moet geweten worden dat er niets gevaarlijker voor u is en voor de zaak van God. De christenheid moet men gehoorzaamheid bijbrengen die ze aan hun souvereinen verschuldigd zijn, ook als deze niet christelijk zijn. Ze moeten hun publieke en private gebeden storten voor hun welzijn en zaligheid. Hun daden, ook als het de vervolging van de kerk betreft moeten niet worden gecritiseerd, integendeel, men moet met kalmte en geduld verdragen alles wat daar verkeerd in is."

Tot slot eindigt de Instructie met te waarschuwen tegen politieke partijvorming in welke natie ook en herhaalt de waarschuwing dat

„als een van uw onderdanen op de hoogte gebracht van deze directieven dit soort werkzaamheden voortaan niet achterwege laat dat deze onmiddellijk naar Europa wordt teruggestuurd opdat hij de godsdienst niet in een groot gevaar brengt door een onvoorzichtig gedrag." 6)

De Congregatie had zich nauwelijks duidelijker kunnen uitdrukken. Men moet hier nog bijvoegen omdat het in dezelfde lijn ligt, het doel dat de congregatie tot in details duidelijk maakte, de vestiging van inheemse kerken. „Met alle mogelijke middelen jonge mensen uit deze landen opvoeden en hen geschikt te maken voor het priesterschap en hen te kunnen

wijden." Candidaten die geschikt zijn voor het bisschopsambt moeten aan deze Congregatie worden opgegeven.

Wat kwam er evenwel van deze hoge doelstelling in de praktijk terecht? Spanje verwierp elke tussenkomst van de Propaganda Fide en ging in het offensief door het ontwerpen van eigen doctrines met een sterk juridisch karakter. We denken hier vooral aan het werk van Juan de Solórzano Pereira, De *Indiarum Jure,* waarvan het eerste deel in 1629 en het tweede deel in 1639 verscheen. Het werk vormt ongetwijfeld het hoogtepunt van het Spaanse missierecht en geeft de beste synthese van het zg. koninklijk vicariaat, d.w.z. de pretentie om zelfs bovenop de patronaatsrechten nog te kunnen waarnemen het representantschap van de paus en dat krachtens het recht. Ook in de Portugese gebieden stuitte de Propaganda Fide op koppige weerstand waarbij het wel belangrijk is dat de grondslagen van de Propaganda Fide werden gelegd op het moment dat Portugal politiek niet bestond en Rome jarenlang onder druk van Spanje de restauratie van de onafhankelijkheid niet erkende.

De pauselijke zaakgelastigde in Lissabon stuurde reeds in 1623 een overzicht op met de stand van zaken in de Portugese missies. Terwijl de moeilijkheden tussen Spanje en de Propaganda Fide voor alles wel fundamentele, maar toch theoretische kwesties betroffen, deden zich binnen het Portugese imperium de praktische moeilijkheden voor, dat Portugal de mankracht niet had voor goed missiewerk. Rome erkende bovendien wel het Padroado, maar dan in gebieden die werkelijk onder gezag van Portugal stonden, terwijl Portugal zijn rechten opeiste in heel Afrika en het Verre Oosten. Japan werd de eerste testcase, later India, Indochina en China zelve. Moeizame competentiegevechten eindigden daar waar de Propaganda Fide gebruik kon maken van politieke fluctuaties met uiterst wankele modi vivendi in de vorm van gebiedsafbakeningen.

Ondanks alle moeite die de Propaganda Fide zich gaf, ondanks zijn wezenlijk godsdienstige en religieuze beginselen kende de Propaganda Fide tot aan de Franse revolutie alles bijeengenomen heel weinig succes. Dat lag niet enkel aan het verzet van de rijksmissies. Op belangrijke momenten lieten diverse pausen de Propaganda Fide vallen en gingen onder de druk door van de grote mogendheden. Bovendien liep de zaak vast in de zeer gebrekkige verbindingslijnen tussen Rome en missionarissen verspreid over reusachtige werelddelen.

Portugal heeft een 25 jaar nodig gehad om zich na de Franse revolutie en vooral na het verlies van het imperium in Amerika, Brazilië, enigermate te consolideren. Het zag er veelbelovend uit. De liberalen slaagden erin de *funda* te onttrekken aan de absolutistische aristocratie en aan de grote kloosterorden. Dat was een noodzakelijke voorwaarde om vier eeuwen stagnatie op te heffen. De leidende kringen in Portugal dachten evenwel dat een nieuw Portugal hiervoor én een bondgenootschap met Engeland van node had én een revalorisatie van zijn koloniën. Grote leningen, met name voor een nieuwe infrastructuur in Portugal zelf en de ontwikkeling van de handelsfactorijen tot economische wingewesten gaan het land ketenen tot op de dag van vandaag. De rechtervleugel van de liberalen (de grote rurale burgerij die zich over de *funda* ontfermd had en de bankwereld) konden zo de linkervleugel ideologisch en politiek meezuigen.

In het midden van de 19e eeuw was het autoritaire Portugal (regeneratieregime van 1851 tot en met de dictatuur van Joâo Franco in 1906) en het traditioneel clericale Portugal met concordaten en de terugkeer van de kloosterorden een natuurlijk gevolg. Dat Portugal kende met de woorden van Ant. da Silva Rego een „*Renasçenca missionaria*" en die moet dan blijken uit het colégio de Cernache do Bonjardim. De Portugese *bisschop-relect* van Peking onder de indruk van het totale verval van de Portugese missies slaagt erin de Portugese regering te interesseren voor zijn seminarieplannen. Na een paar jaar gebruik gemaakt te hebben van zijn eigen huis in Bombarrel wordt in 1885 het missieseminarie van Cernache do Bonjardim geopend, terwijl het in 1884 „diepgaand gereorganiseerd werd door de minister van marine en overzeese gebiedsdelen". De missionarissen (oudleerlingen) worden staatsambtenaren met een bij de wet (1868) vastgesteld statuut. Rome wordt in 1885 gevraagd om missionarissen uit de Capucijnerorde voor Angola; een jaar later stuurt Rome paters van de Heilige Geest.

„Men begrijpt zo de ernstige zorg van de regering om veel priesters aan te trekken voor het missionaire veld, om zo een groeiende *ontnationalisering* bevorderd door de protestantse missies te voorkomen". [7])

Terwijl de Propaganda Fide in de rest van de wereld althans structureel dergelijke nauwe banden weet tegen te gaan en daarom het 19e eeuwse

missiewerk in heel andere banen weet te leiden, moet ze Portugal volkomen haar eigen gang laten gaan in Afrika om in het Verre Oosten compleet met schisma's het Portugese padroado uiteindelijk te beperken tot Goa en omgeving, wat *dubbel-jurisdictie* in India, en dan Macao, Portugees Timor en enkele Portugese parochies in Singapore en Malakka. 5. oct. 1910 wordt Portugal republiek; deze proclameert 20 april 1911 de scheiding van kerk en staat, waardoor in beginsel een einde wordt gemaakt aan het Portugese padroado in Afrika; november 1913 wordt de scheidingswet ook van toepassing verklaard op de Portugese kolonies. Uit die scheidingswet een paar artikels:

art. 189: de regering wordt bevoegdheid gegeven de diensten van het college voor de missies in de gebieden overzee zo te reorganiseren dat de beschavende propaganda in de Portugese kolonies welke tot dusver is geschied via de bedienaren van de godsdienst exclusief wordt toevertrouwd aan de Portugese seculiere clerus, hiertoe speciaal voorbereid in staatsinstellingen.

art. 190: het huidige decreet met kracht van wet zal door middel van speciale decreten worden toegepast in elk van de Portugese kolonies waarbij de invoeging in de bestaande wetten zo zal geschieden dat de uitgaven van de staat en haar bestuursinstellingen met betrekking tot de cultus zullen worden beperkt tot het onontbeerlijke en in zo kort mogelijke tijd de kerken en missies in handen van buitenlandse missionarissen worden opgeheven of vervangen zonder dat tekort gekomen wordt aan verplichtingen welke Portugal ontleent aan het Padroado do Oriente.

De katholieke buitenlandse missionarissen moeten er uit; formeel kan men op grond van de conventie van Berlijn de protestantse missionarissen er niet uit zetten. Bij de toepassing van de scheidingswet op de kolonies krijgen wij een paar interessante beschikkingen; ze betreffen een herbepaling van de positie van wat men de *missões religiosas* noemt en de inrichting van *missões laicas*. De eerste verbiedt men niet, ze worden ingeperkt ten voordele van de lekenmissies. De hele zaak is een toonbeeld van tweeslachtigheid. De kerkelijke missies „uitsluitend uit Europese Portugezen bestaande" kunnen wel gesteund worden als ze zich onderwerpen wat hun onderwijsprogramma betreft aan de goedkeuring van de gouverneurs en diens beschikkingen uitvoeren. Documenten van de Romeinse curie moeten het *placet* van de regering passeren. De zg. missões civilizadoras kunnen ofwel door de Portugese regering ofwel door de koloniale overheid worden ingericht „met absolute uitsluiting van elk onderwijs of elke vorm van propaganda van godsdienstige aard". Het zijn

een soort ontwikkelingsequipes waarvoor in 1917 het *Instituto de Missões Coloniais* werd ingericht in de gebouwen van het voormalige staatsseminarie voor de missies, dat van Cernache do Bonjardim.
Reeds in 1913 suspendeert de gouverneur-generaal van Moçambique de scheidingswet voor zijn territorium en herneemt de subsidiëring aan de missies. Feitelijk stelde het burgerlijk anticlericalisme minder voor dan het politiek en ideologisch kolonialisme waarin de Portugese kerk zich vastbeet. Een aantal Portugese missionarissen werpt zich andermaal op de buitenlandse missionarissen. Ze komen in verzet tegen „de verstorende en anti-nationale invloed" van door buitenlanders ingerichte missies. Het rechtse consulaat van Sidonio Pais, regelrechte voorloper van het Salazariaanse systeem kende al tendenzen naar de terugkeer van de *status quo ante*. In één van de decreten wordt uitdrukkelijk melding gemaakt van „de zo patriottische aangeheven alarmkreet van de Portugese missionarissen in Moçambique". Deze spelen het klaar in een schriftelijk rapport te stellen dat *„evangelisatie niet een doel op zich moet zijn, maar enkel een middel om de Afrikaanse rassen te beschaven"*.
Het batige saldo van het republikeinse regime dat in 1910 begonnen was met een aantal democratische hervormingen en bepaalde instituties, met name de relaties met de kerk terzijde te schuiven is vrij gering. Het raakte niet aan de economische basis. Het kon zich ook niet losmaken van het koloniale trauma waar het zich geroepen voelde om de „kolonies te verdedigen tegen de kuiperijen van de Duitse vijanden en de Engelse geallieerden".
De versterking van de economische macht van de haute bourgeoisie, b.v. de Companhia Uniâo Fabril: een monopoliehoudster op hecht koloniale basis leidt mede tot een hergroepering van rechts, de federaties van boeren en ondernemers, de ideologische impuls van de Portugese kerk en politici als Salazar. Drie jaar voor de goedkeuring van zijn grondwet promulgeert de regering Salazar de zgn. koloniale act: „het is van organische essentie voor de Portugese natie zijn historische rol te vervullen welke bestaat in het bezitten en koloniseren van overzeese territoria".
Zoals Nederland meende zonder Indonesië economisch te gronde te gaan, zag Portugal zijn faillissement tegemoet als de kolonies wegvielen. Dat het Portugese koloniale stelsel kan blijven voortbestaan, dankt het evenwel niet zozeer aan het koppig volhouden van Portugal (Nederland

had ook zijn hoge roeping), maar aan de ligging van zijn Afrikaanse kolonies. Angola en Moçambique fungeerden al sinds de conventie van Berlijn als een soort *overloopzone,* een soort *bufferzone* naar of tussen de gebieden van de grote mogendheden. Juist hun trage ontwikkelingstempo, hun structurele achterlijkheid, maakten hen daartoe in de eerste helft van de 20ste eeuw uitermate geschikt. Diezelfde functie blijft als Afrika politiek dékoloniseert. Dezelfde grote mogendheden met de economische egelstellingen in zuidelijk Afrika als weleer zijn Portugal nog steeds dankbaar voor zijn vasthoudendheid. De leidende Portugese klassen die hun koloniaal bezit zien als een soort onafhankelijkheidswaarborg, als binnenlandse en buitenlandse manoeuvreerruimte, hebben er nog steeds weinig moeite mee hun eigen belang als nationaal belang te verkopen. In dit opzicht is er geen wezenlijk verschil tussen de Portugese monarchie in haar eindfase, het republikeinse bewind van 1910 en de Estado Novo van 1926.
Wat betekent dit voor het Portugese missiewerk? Laat ik een onverdachte apologeet daarvan, Antonio da Silva Rego zelf de balans laten opmaken: „ondanks de Portugese missiepogingen gedaan in de 15e en 16e eeuw is men pas in 1940 bij de ondertekening van het concordaat en het missieaccoord eerlijk en beslist de weg opgegaan van echte realisaties... Enige jaren meer en men zal definitief het einde van de eerste fase van het roemvolle plan van zijn kerstening bereiken: de religieuze bezetting". [8])
Wat is dit anders dan een in schone woorden verpakt, onvrijwillig démenti van de mythe van vijf eeuwen uitbreiding van geloof en imperium? Als Silva Rego dit schrijft voor de studenten van het Hoger Instituut voor Overzeese Studiën is de opstand in Angola al een feit. Bovengenoemde passage eindigt hij *dan ook* aldus: „Portugees Afrika vormt momenteel temidden van chaos en onzekerheid welke het Afrikaanse continent treffen een echt hoopvol lied voor de katholieke kerk".
Feitelijk dringt deze constatering zich op. Bij elke politieke windvlaag in Portugal neigt het missiewerk te verdwijnen. De basis ervan is zo wankel en zo tegenstrijdig dat bij de geringste aantasting van *de tijdelijke macht* van de Portugese kerk het missionaire luchtkasteel de vernieling ingaat. Vandaar dat die kerk zo door en door vastzit aan relaties met de regering of een bevolkingsgroep met een positie in de regering.
Na de liberale „revolutie" heeft zich de rurale liberale middenklasse en

ietwat verlichte aristocratie grotendeels kunnen vormen op onteigend kerkelijk goed. Door het verlies van de *funda* verloor de kerk haar directe economische positie. Schielijk won ze met de restauratie en het concordaat politieke invloed terug. Daarmee bleef de Portugese kerk deel uit maken van de leidende kringen. Daarbinnen is haar positie heel wat minder autonoom dan vroeger; ze is aangewezen op bevriende relaties en verbond zich aan een uitdrukkelijk behoudend standpunt. In Portugal kwam het sociaal-katholicisme niet van de grond. Na systematisch verzet tegen de liberale republiek werd tijdens het conservatieve interregnum van Sidonio Pais het „Portugees Katholiek Centrum" opgericht, een soort katholieke kiesvereniging. Deze slaagde er niet in een factor van gewicht te worden in het bedrijf der politieke partijen. Wat elders wel tot stand kwam, een partij met zijn voornaamste steunpunten onder de rurale bevolking en een sociaal-reformistische inslag mislukte in Portugal. Salazar die mede met steun van de katholieke kerk aan de macht kwam kon dan ook in 1934 aan het Katholiek Centrum vragen zich te ontbinden ten gunste van de in 1930 gestichte Nationale Unie. In ruil voor het kerkelijk ideologisch instrumentarium, het corporatisme geïnspireerd op ideeën uit *Rerum Novarum* en *Quadragesimo Anno* accepteerde men de politieke leiding van het regiem der *Estado Novo*.

Het is deze *geleende* macht die weer Schwung moet geven aan het nog steeds amechtige missiewerk in Angola, Moçambique en Guinea, het is duidelijk *ondergeschikte* macht die gehonoreerd wordt met een nieuw concordaat en een nieuw missiestatuut in 1940.

De artikelen 26, 27 en 28 van het *concordaat* dat het Vaticaan in 1940 sloot met de Estado Novo bevatten de fundamentele normen met betrekking tot de missiewerkzaamheid in de Portugese rijksdelen overzee. Volgens afspraak worden deze normen later uitgewerkt in een speciale conventie, het *missie-accoord*. [9])

„Het Vaticaan en Portugal besloten een accoord uit te werken waarin de betrekkingen tussen kerk en staat terzake het godsdienstig leven in het *Ultramar Português* vollediger geregeld werden, terwijl staande bleef alles wat ooit vastgelegd werd terzake het Padroado do Oriente."

Het Vaticaan staat hier niet voor de Propaganda Fide, maar voor het staatssecretariaat en dat is een totaal andere wereld. Omdat de katholieke kerk in Angola en Moçambique nog volgens dit akkoord geregeld is, loont het de moeite het even in vogelvlucht door te nemen.

Hoofdstuk I bevat vijf artikelen welke de kerkelijke indeling en de organisatie van de missie betreffen. Dit blijft een zaak van de bisschoppen en die missie-organisaties welke van de Portugese regering erkenning hebben verkregen. Op niet-Portugese missionarissen kan in overleg met het Vaticaan en de regering een beroep worden gedaan; deze hebben zich te voegen naar de Portugese missie-opzet en zijn onderworpen aan de Portugese wet. De leiders van de kerkelijke bestuursgebieden moeten de Portugese nationaliteit hebben en aan hen is zowel de nationale als de buitenlandse clerus onderworpen. De missiegebieden hebben hun eigen vertegenwoordiging bij de Portugese regering en hebben dan uiteraard de Portugese nationaliteit. Erkende missiegroeperingen kunnen op het Portugese vasteland en op de eilanden hun opleidings- en rusthuizen hebben voor hun missiepersoneel. Hoofdstuk II bevat twee artikelen, welke handelen over de oprichting en verandering van de kerkelijke bestuursgebieden en de benoeming van de bisschoppen en apostolische administrators. Rome kan nieuwe bestuursindelingen maken na overeenstemming met de regering; deze moeten zo mogelijk samenvallen met de Portugese bestuursindeling en de grenzen van het Portugees gebied in geen geval overschrijden. Alvorens over te gaan tot de benoeming van een bisschop of aartsbisschop deelt Rome de naam van de kandidaat mee aan de regering. Zwijgt de regering dertig dagen, dan kan dit zwijgen worden gezien als instemming. Al dit soort zaken vallen onder strikte geheimhouding. Als binnen deze kerkelijke bestuursindelingen nieuwe missiewerken worden ingericht voor de leiding waarvan geen Portugese kandidaat voorhanden is, moet het Portugese bestuur gehoord worden, Moeten er voorlopige regelingen getroffen worden zoals bij een benoeming van een apostolisch administrator, dan kan de regering achteraf op de hoogte worden gebracht. Hoofdstuk III bevat één artikel. Het geeft aan bisdommen, missiegebieden, kerkelijke verenigingen en missionaire instituten juridische persoonlijkheid. Hoofdstuk IV omvat zes artikelen welke handelen over subsidies, vrijstellingen en pensioenen. Erkende missie-organisaties kunnen onafhankelijk van de steun die ze van Rome krijgen wanneer daar behoefte aan bestaat subsidie ontvangen van de Portugese regering en van de Portugese koloniale overheid. Bij de toewijzing daarvan zal niet alleen rekening worden gehouden met het aantal leerlingen in de opleidingshuizen en het aantal missionarissen in het veld, maar ook met de missiewerken zelf, inclusief de seminaria en de andere werken voor de inheemse clerus. Naast de subsidies gaat de regering door met het beschikbaar stellen van terreinen voor de katholieke missies als dat noodzakelijk is voor hun verdere uitgroei en voor nieuwe stichtingen. Vrij van belasting en invoerrechten zijn alle goederen die het missiewerk steunen, stichtingen enz. Residentiële bisschoppen, missieoversten, apostolische vicarissen en prefecten krijgen een staatspensioen. Reis- en verplaatsingskosten worden niet vergoed, wel zijn er bepaalde reisfaciliteiten voor reizen

naar Portugal. De seculiere missionaris kan na een aantal jaren missiewerkzaamheid ook pensioenrechten doen gelden. Hoofdstuk V kent zeven artikelen, geruiceerd als „verschillende regelingen". De katholieke missies kunnen dat soort werkzaamheden dat hen eigen is vrij ontwikkelen, met name het stichten en leiden van scholen voor Europeanen zowel als autochtonen (lager onderwijs, beroepsonderwijs, seminaries, catechistenscholen) en verder poliklinieken en ziekenhuizen. In overeenstemming met de lokale kerkelijke gezagsdragers kunnen aan Portugese missionarissen de religieuze en educatieve bijstand worden toevertrouwd aan Portugezen die niet op Portugees grondgebied leven. In de missiescholen voor inheemsen is het onderwijs van de Portugese taal verplicht; de missie is vrij om in overeenstemming met de beginselen van de kerk voor het onderwijs van de katholieke godsdienst gebruik te maken van de inheemse taal. Omdat de bisschoppen, missionarissen, hun hulppersoneel en de zusters geen overheidsfunctionarissen zijn, vallen zij ook niet onder de reglementen waaraan overheidspersoneel gehouden is. De kerkelijke bestuurders en de missieoversten zullen jaarlijks aan de regering in Lissabon verslag doen van de stand van zaken in hun missiegebied. De Heilige Stoel zal doorgaan met het aanwenden van haar gezag opdat de Portugese missie-organisaties de kerstening van de „inboorlingen" en het apostolisch werk intensiveren.

Pius XII besteedde hieraan op 13 juni 1940 een complete encycliek aan de kerkelijke overheden van Portugal en zijn overzeese gebieden, ter gelegenheid van het VIIIste eeuwfeest van het zelfstandig worden van Portugal en het XIIe eeuwfeest van het herstel van zijn onafhankelijkheid. 5 april 1941 werd het missie-akkoord uitgewerkt in een *Estatuto Missionario* dat 82 artikelen bevat. Antonio da Silva Rego nam het integraal op in zijn *Lições de Missionologia,* blz. 447-459.
Het laat zich denken dat één van de architecten van de *Estado Novo,* kardinaal Cerejeira, tot voor kort aartsbisschop van Lissabon, lyrisch wordt bij zijn introductie van concordaat en missie-akkoord voor de Portugese radio.

„De Estado Novo heeft als nationaal idee en als nationale zending de verdediging van de beginselen van de christelijke beschaving; en als zodanig erkent zij de rol die de kerk speelt in het behoud daarvan in de wereld. Zonder religieuze functies te gaan uitoefenen bewaart de staat het geestelijk erfgoed van de natie jaloers. Het missie-akkoord is een kapitaal document in de geschiedenis van de christelijke bezetting van onze kolonies. Nooit heeft de Heilige Stoel een dergelijk uitvoerig stuk getekend over het missionair bestuur. Daar spreekt een groot geloof en groot vertrouwen uit in de missie-inzet van Portugal. Alexander VI verdeelde de twee helften van de wereld over de twee zusternaties, Spanje en Portugal die hen ontdekten. Als hij Portugal het missiewerk toevertrouwt in zijn uitgestrekte kolonies bootst Pius XII hem in zekere mate na. Wie de scherpte van het koloniale probleem, nu speelbal op internationale fora aangevoeld heeft en meer nog de verantwoordelijkheid voelt jegens de redding van de inheemse zielen die wij hebben te veroveren voor Christus en zijn kerk, kan de dimensie begrijpen van het nu ondertekende document. In het *Ultramar* gaat onze missionaire roeping door van *Dilatar a fé e do imperio.* De instelling van de hiërarchie in de belangrijkste van onze kolonies is als het ware een symbolische act, hun bezetting voor Christus en voor Portugal." [10])

Volgens Cerejeira kan de betekenis van het concordaat in twee punten worden samengevat: erkenning en bezegeling door de Kerk en door de Staat van hun autonomie en hun vrijheid; samenwerking van de Kerk en van de Staat met het oog op het algemeen welzijn van de Portugezen. Hij doet dan nog deze betekenisvolle waarneming: „de clericale staat is als een staatsvorm ondenkbaar in Portugal zowel met het oog op de onderhavige teksten als met het oog op de politiek-sociale realiteiten".
Hoe daarmee het artikel 2 van het *Estatuto Missionario* in overeenstemming te brengen „de katholieke missies worden beschouwd als van nut voor het imperium" en artikel 68 „het onderwijs aan de autochtonen zal gehoorzamen aan de doctrinaire oriëntatie zoals vastgesteld door de politieke constitutie, het zal wezenlijk nationalistisch, praktisch zijn"?
Cerejeira ziet in deze regelingen geen restauratie van verleden situaties, noch van het regalisme dat de kerk met gouden banden bond, noch van de sectarische liberale aera. Van beide, zegt hij, is er wel iets overgebleven: uit de regalistische erfenis „bewaart het concordaat hetgeen beschaafde staten bewaren en soms beschermen, de erkenning van de opvoedende taak van de kerk, het waarborgen van haar rechten en vrijheden, de *eensgezindheid van de twee machten voor het algemeen welzijn*". Uit de liberale boedel „de scheiding van kerk en staat, althans de *legitieme aspiratie* die daarachter stak, namelijk de onafhankelijkheid van beider invloedssferen, het respect voor de gewetensvrijheid van elk van beide, de gelijkheid van alle Portugezen voor de wet".
Ik geloof dat Cerejeira in deze radiotoelichting niet buiten de rails loopt van de in 1940 gangbare katholieke idee der twee volmaakte maatschappijen welke op raakvlakken een aantal goede regelingen moeten treffen in beider belang. Dat was in elk geval de basis van een aantal concordaten. In de toenmalige missie-publicaties zie ik in elk geval niemand steigeren of het moest zijn van vreugde. Van den Eerenbeemt in Het Missiewerk 22 (1941) 90-99 besluit zijn verhaal over concordaat en missie-

akkoord met daarin te zien „een grote overwinning voor de Kerk en een belangrijke stap voorwaarts in de Portugese missiegeschiedenis".

2. VERZET TEGEN HET PORTUGESE KOLONIALE SYSTEEM

In de studie Les Eglises Chrétiennes et la Décolonisation kijkt de samensteller *Marcel Merle* niet alleen naar allerlei formele uitspraken over dékolonisatie en onafhankelijkheid, maar ook naar een aantal interne ontwikkelingen binnen de kerken waaraan men kan aflezen of deze een factor zijn geweest in het politiek dékolonisatie*proces*. Daarvoor komen dan zaken in aanmerking als de indigenisering van het kerkelijk kader, de wijze waarop het onderwijs is ingericht en de doeleinden waarop de scholing zich richt, de sociale praktijken, de visie op de eigenlandse cultuur.

In de ruim dertig jaar die verlopen zijn na de ondertekening van het missie-akkoord is het wel bijzonder duidelijk geworden dat als de kerk ook al zou willen [11]) ze juridisch geen centimeter ruimte heeft om enige distantie te nemen van de officiële Portugese koloniale politiek. Heeft de Portugese hiërarchie, hebben de katholieke missies dan indirect de ruimte genomen via een geleidelijke ombouw van de werken?

Die vraag is des te gepaster omdat ettelijke buitenlandse missionarissen die in het Portugese missiebestel gingen functioneren zich dat wel hebben voorgesteld.

Ze leken gelijk te krijgen zolang zij pionierden in de brousse [12]), maar ook daar hadden zij reeds te maken met de uitlopers van een fundamenteel verkeerd systeem dat de eigenheid van de Afrikaanse mens principieel loochent en van meet af moet mikken op assimilatie aan de Portugese cultuur. Na dertig jaar missie-akkoord is er geen aanzet tot afrikanisering van het kerkelijk kader ondanks zware druk van Rome. Overigens stelt deze kwestie zich niet in Portugees-missiologische termen [13]) omdat „de Portugese missies in de kolonies geen buitenlandse missies zijn", „de Afrikaanse talen van deze kolonies *politiek Portugees* zijn", „de missies nationale missies zijn", „de clerus of ze nu metropolitaan is of uit de kolonies komt altijd nationaal is", „de paar separatische Afrikaanse priesters verraad plegen". De ene zwarte hulpbisschop van Luanda maakt absoluut geen lente want hij past perfect in het kolonisatieconcept.

Op het gebied van onderwijs, als het over basisonderwijs gaat bijna een exclusieve taak van de katholieke missies, zijn met name op het einde

van de zestiger jaren grote vorderingen gemaakt. Dat „groot" refereert echter aan een nagenoeg volslagen nulpunt en aan enkele behoorlijke status-symbolen, niet echter aan welke vorm ook van aan Afrika aangepast onderwijs, aan aansluiting bij eigen Afrikaanse creativiteit.

Op sociaal gebied ligt er ook een stuk sterk caritatieve bekommernis, verder kunnen de werken nauwelijks reiken. Men ziet dat aan een hangijzer als de gedwongen tewerkstelling. Uiterst timide hierover zijn enkele uitspraken van bisschoppen. Die treffen systematisch niet het systeem dat voortdurend schoner namen krijgt, maar de zgn. uitwassen ervan die immer worden teruggebracht tot betreurenswaardige incidenten.

Hoe gering de feitelijke speelruimte is welke het missie-akkoord de veldwerker laat, zelfs op specifiek pastoraal gebied, blijkt duidelijk uit het schrijven van *José Veiga,* Portugees missie-overste in Angola aan de bisschopsconferentie. Zijn verzoek om met 21 collega's de vrije ruimte te kiezen zonder de banden van de subsidie en de oude missionaire steunpunten stoelt op een vernietigende analyse van de missionaire situatie die gewoonweg dramatisch moet zijn voor mensen die tientallen jaren zich volledig hebben ingezet. [14])

Eenzelfde beeld geeft het situatie-overzicht dat de Witte Paters samenstelden over hun missies in Moçambique. [15])

De Portugese hiërarchie [16]) ziet het duidelijk anders:

> „de lijn die de Voorzienigheid in onze geschiedenis heeft getrokken heeft ons sinds vele eeuwen tot instrumenten gemaakt van de Heer voor de evangelisatie van een aanzienlijk deel van de wereld, in Amerika, Afrika, Azië en zelfs in Oceanië. En de Kerk heeft deze zending steeds bevestigd. De uitbreiding van het Portugese vaderland in de verschillende delen van de wereld heeft vanaf haar begin gehoorzaamd aan een ideaal van broederlijke menselijke gemeenschap binnen de christelijke beschaving ... Het bewaren, het onderhouden en het verder ontwikkelen van dit erfgoed, welk Portugal beschouwt als haar door de Voorzienigheid toevertrouwd, liggen in de „zin" van haar geschiedenis, hebben de betekenis en de waarde van een dienst aan de mens, aan het gezin, aan de samenleving, aan de orde, aan de beschaving, aan de vooruitgang en aan de Wereld. Op dit uur waarop het Westen het bewustzijn van zichzelf schijnt verloren te hebben, is Portugal zich bewust van zijn evangeliserende en beschavende zending. En Portugal lijdt er onder als het ziet dat het niet begrepen wordt en gewaardeerd, dat men probeert Portugal daarin te contesteren." [11])

Het valt buiten het bestek van dit artikel over *de missieconstructie* welke Angola en Moçambique kennen de recente geschiedenis van deze landen

waar sinds 1961 de bloedigste vrijheidsoorlog van Afrika woedt verder weer te geven. De Portugese kerkelijke leiding schaarde zich bij voortduring achter de regeringsmaatregelen. Ze kan haar houding ook niet voor een andere inwisselen omdat ze zich tezeer met de Estado Novo heeft gecompromitteerd om verandering voor de publieke opinie geloofwaardig te kunnen maken. Alleen rond de bisschop van Porto formeert zich een andere gedachtengang.
Het Portugese missiebestel zal pas dan weer missionair worden als de Portugese hiërarchie het verwerken kan dat welke vorm van onafhankelijkheid ook voor Angola en Moçambique het einde betekent van de *Portugese* missies daar. Of dat de ondergang van *de missies* daar überhaupt betekent, zal afhangen van de merendeels verbannen of gevangen Afrikaanse priesters en de houding van het Vaticaan. Wat het Vaticaan betreft is momenteel niet de Congregatie van de Evangelisatie (eertijds Propaganda Fide) die in dékolonisatievraagstukken een zekere staat van dienst heeft en mensen uit de afro-aziatische wereld in haar top heeft verantwoordelijk, maar de Congregatie voor Buitengewone Aangelegenheden. Het behoort niet tot haar gedachtenwereld concordaten op te zeggen. In de afwikkeling van de recente affaire Moçambique, toch rechtstreeks gericht tegen het missiebestel zoals vastgelegd in het akkoord deed de nuntius in Portugal wat de Portugese bisschoppen normaal doen als binnenkerkelijke oppositie de kop opsteekt: chanteren met een gemakkelijk te prikkelen Portugese regering, welke de kerk veel schade kan berokkenen. De oplossing die het Vaticaan nastreefde, de vervanging van de bisschop van Beira door een apostolisch administrator, bleef geheel binnen de bepalingen van het missie-akkoord. Toen voor Rome de lucht gezuiverd leek, benoemde het Vaticaan een volkomen onbetekenend man, terwijl tegenover de missionarissen de sterkste troef werd uitgespeeld: de zorg voor de gewone Afrikaanse mens die uiteindelijk kind van de rekening zou worden.
Omzichtigheid kan men de vaticaanse diplomatie jegens Portugal niet ontzeggen. Het problematische van heel deze aanpak, en ik probeer me dan in het Romeinse milieu te verplaatsen, is dat deze benadering leeft van kleine stapjes vooruit binnen een kader waarvan de uitgangspunten als gegeven, zo niet fundamenteel juist worden beschouwd.
Een dergelijke benadering verliest zijn effect als ze blijvend voor de voeten gelopen wordt door een Portugese binnenkerkelijke oppositie, door missionarissen in de kolonies en door de omringende Afrikaanse kerken die deze uitgangspunten als onjuist zijn gaan beschouwen.

Dit laatste is het enige kerkelijke lichtpunt in de moeizame strijd rond een menselijke-Afrikaanse oplossing voor deze kolonies. Het initiatief [17]) van pater prof. Alves, september 1969 om met een groep van 75 mensen een diepgaande studie te wijden aan de betrekkingen tussen kerk en staat in Portugal is moeilijk te overschatten. Het betrof een globale aanval op heel het concordaatsdenken, privileges en servituten, een afwijzing welke ze laten samenvallen met een andere visie op samenleving en kerk. „Van de burgerlijke samenleving verlangen wij dat zij vrij is van privileges en van gepriviligieerde klassen omdat alle burgers gelijk zijn voor de wet; dat ze gebouwd is op rationele criteria, op de mens en niet op sacrale waarden; dat ze de rechten van minderheden eerbiedigt, of deze nu ethnisch, cultureel, politiek of religieus zijn. Het beeld van de kerk die wij zoeken zal een aantal specifieke trekken vertonen: een profetische stem zijn welke zich verheft tegen alle ongerechtigheid, leugen en schijnheiligheid; ontbloot zijn van triomfalisme en privileges, van elke vorm van wereldlijke macht; solidair zijn met de armen, partijkiezend voor de onderdrukten; een volk op weg, gericht op de toekomst die voor haar ligt, gemodelleerd op het nederige en dienstbare leven van Jezus van Nazareth; *een kerk waarin het niet mogelijk kan zijn, zelfs niet bij wijze van hypothese zich een concordaat voor te stellen* via hetwelk de kerk van Christus ertoe gebracht wordt als een mogendheid met andere mogendheden te gaan onderhandelen." Niet voor niets wordt deze kleine kerkelijke oppositie „geslagen door de burgerlijke en de kerkelijke repressie".[18])
Na tientallen incidenten met individuele missionarissen waardoor deze geluidloos uit de Portugese missies verdwenen, zullen de bekende affaires van de 21 Portugese paters van de Heilige Geest in Angola (1970) en van de Witte Paters in Moçambique (1971) minstens dit gevolg hebben dat de politieke implicaties van zo aan missie te doen in de Portugese gebieden niet meer weggewuifd kunnen worden. Uiteindelijk is dat ook de kern van de paasboodschap van Emmanuel Milingo, aartsbisschop van Lusaka over de medeplichtigheid van de christelijke kerken aan het voortbestaan van de onderdrukking in zuidelijk Afrika. [19])
Is dit ook niet de achilleshiel van heel de moderne missionering die be-

gon in de 19e eeuw? Wat is er ook in de katholieke missiologie weinig nagedacht over de politieke implicaties van elk missiewerk. Het lijkt wel dat er na de grote Spaanse ideeënstrijd in de 16e eeuwse missionering en na de eerste eeuw Propaganda Fide alleen maar defensief en ad hoc is gereageerd. Hoe naïef ook hebben wij ons nog in dit voorbije decennium een identificatie van missiewerk met ontwikkelingshulp laten aanpraten. Hoe truttig zijn Afrikaanse en Aziatische critici van ons geestelijk imperialisme begraven onder een menigte erudiete details opgeslagen in de historische archieven van Europa. Hoe wreekt zich eigenlijk op dit punt de bedrijfsblindheid (de kerkelijke wereld) van de 19e eeuwse katholieke restauratie waaruit de nieuwe missionering voortkwam. Juist bij een studie over het Portugese patronaat blijkt dat zeer duidelijk. In nagenoeg alle missionaire publicaties hierover krijg je een menigte details over allerlei kerkelijke competentiekwesties, maar nauwelijks vragen over het koloniale systeem zelf, over onze legitimatie daarvan via het missiewerk. Misschien dat juist de Portugese missies omdat ze manifest maken wat overal latent aanwezig was en is de beperktheden van ons oude kerkbegrip en missiebegrip het duidelijkst laten zien. Was in ons perspectief het maatschappelijk probleem feitelijk niet gereduceerd tot de som van individuele problematieken en waren deze in de kern niet religieuze problemen? Lag daar ons werk niet? En kon daarom dat werk niet gemakkelijk samengaan met een uitermate grote distantie van de concrete samenleving, van afkeer zelfs van het vigerende sociale systeem? Door zoveel mogelijk „nieuwe mensen" te vormen probeerde men daar zover mogelijk vanaf te blijven. Dit werk van mens tot mens is onuitputtelijk en miljoenenvoud herhaalbaar. Eenmaal komt het moment dat de oude kerkelijke en maatschappelijke constellatie bezwijkt onder de druk van duizenden van deze „nieuwe mensen". Wat deed het er dus toe in welke constellatie men werkte (het is trouwens overal wat), als men maar kon werken. „Politieke" vragen ontstaan dan pas als de kerk niet werken mocht of van alle kanten in haar werk gehinderd werd. Maar ook dan gaat de ingeboren neiging om ook die moeilijkheden tot betreurenswaardige incidenten te verkleinen verder zijn werk doen. Een beroep op het geweten van enkele machtige relaties (het zijn toch aardige mensen in de omgang) is dan voorlopig weer het summum van politieke interventie en belangstelling.

En hoe vreselijk abstract zal ook dit weer overkomen bij mijn collega's ginder opgeslorpt door een op zovele mensen gericht pastoraat: het helpen van mensen bij hun dagelijkse zorgen, tekortkomingen, goede dingen; het steunen van mensen bij het zoeken van een school, een baantje, een wijder horizont, het voorbeeld van de Heer Jezus Christus?

VERTALING VAN DE IN DE TEKST GEBRUIKTE KLASSIEKE LATIJNSE EN PORTUGESE TERMEN

* Wij hebben ditmaal deze termen laten staan in de tekst, omdat het hier termen uit historische documenten betreft. Wij laten hier de Nederlandse vertaling van deze termen volgen.

blz. 284

jus presentandi	= recht om de candidaat aan te wijzen, dus niet alleen voor te dragen
jura honorifica	= ererechten
patrono ..... egenus	= „aan de beschermheer valt de eer toe, de last, de inkomsten, hij draagt voor, zit voor, verdedigt en voorziet in de behoeften van de armen"
Infante	= tot het koninklijk huis behorend
reconquista	= herovering van voormalig christenland op de islam

blz. 285

real of regio	= koninklijk

blz. 286

more evangelico	= met alleen het evangelie als wapen
dilatatio da fé e do imperio	= verbreiding van het geloof en van het Rijk

blz. 287

ut ad negotia ... institueret	= „opdat terzake de bekering van de ongelovigen een commissie van kardinalen worde ingericht"
Junta Magna	= opperste vergadering van de Indiënraad

blz. 289

De Indiarum Jure	= over het rechtsbestel in de Indiën

blz. 290

funda	= grote landgoederen
Renasçença missionaria	= missionaire heropleving
bisschop-relect	= bisschop die voor een bepaalde zetel, c.q. Peking is aangewezen, maar deze nog niet heeft ingeno-

men, dus zijn benoemingsbrief nog niet heeft overgedragen aan het interim-bestuur, het kapittel

blz. 291

dubbel-jurisdictie	= gebied met een tweevoudig kerkelijk bestuurssystelsel, uiteraard bron voor competentietwisten
missões religiosas	= missie*werk* gericht op de bekering van de heidenen middels directe verkondiging van het evangelie of het indirecte werk
missões laicas of civilizadoras	= letterlijk leken- of beschavingsmissies, werk gericht op de beschaving (assimilatie aan de Portugese cultuur) van de autochtone bevolking
placet	= goedkeuring

blz. 292

Instituto de Missões Coloniais	= Instituut voor Uitzending naar de Koloniën
status quo ante	= situatie zoals ze van tevoren was

blz. 294

Rerum Novarum	= rondzendbrief over de sociale kwestie van Leo XIII in 1898
Quadragesimo Anno	= rondzendbrief over de sociale kwestie van Pius XI in 1938
Estado Novo	= letterlijk nieuwe staat, eigen benaming voor door Salazar ingericht staatsbestel
Ultramar Português	= Portugal overzee

blz. 296

Estatuto Missionario	= missiestatuut waarin de beschikkingen van het missie-akkoord nader worden geïnterpreteerd
Lições de Missionologia	= lessen in de missiewetenschap

Noten:

1) Cerqueira, S., L'Eglise catholique portugaise, in *Merle, M.*, Les Eglises chrétiennes et la décolonisation, Paris 1967, 465-502. Schebesta, P., Portugals Konquistamission in Südost-Afrika; Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches (1560-1920). St. Augustin 1967. m.n. Würdiging der Lusitanischen Konquista-Mission, blz. 415-436.

2) Silva Rego, A. da, O Padroado português do Oriente, Lisboa 1940; Silvo Rego, A. da, Lições de Missionologia, Lisboa 1961, 163-213; Wenzel, J., Portugal und der Heilige Stuhl, Lisboa 1958.

3) Cerqueira, S., a.w. blz. 468.

4) Silva Rego, A. da, Lições de Missionologia, Lisboa 1961, blz. 275.

5) Beckmann, J., La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale, Schöneck-Beckenried 1963.

6) Beckmann, J., a.w.

7) Silva Rego, A. da, a.w. blz. 130.

8) Silva Rego, A. da, a.w. blz. 342-343.

9) Accord Missionaire entre le Sainte Siège et la Republique Portugaise, in Brasio, Ant., Monumenta Historica, 5 Angola, vol. 5, blz. 678-687.

10) Discours du cardinal Cerejeira dans l'Emissora Nacional, in Brasio, Ant., Monumenta Historica, 5 Angola, vol. 5, blz. 689.

11) Cerqueira, S., geeft in zijn studie tal van voorbeelden van bisschoppelijke brieven zowel uit Portugal als uit Angola en Moçambique, waaruit duidelijk blijkt dat de hiërarchie niet wil.

12) Rossum, R. G. van, Witte Paters in Mozambique, Binnenkerkelijk geschil, Bijeen 1971.

13) Silva Rego, Ant. da, Lições da Missiologia, blz. 6, 9, 13, 73, 78, 93-96.

14) Copule no 18 (1971) geeft de brief van Veiga aan de portugese provincie, aan de bisschopsconferentie van Angola, het eigenlijke document van de 22 missionarissen, het antwoord van de bisschopsconferentie, de brief van Veiga aan zijn 21 compagnons, ondersteunende brief van 27 angolese leken, van 2 portugese lekenmissionarissen, beschouwingen van Veiga een jaar nadien.

15) het provincialaat van de Witte Paters in Boxtel stelde een bundel samen waarin opgenomen de brief van pater Van Asten algemeen overste, korte notities over Moçambique en de kerk daar, uittreksels uit de persconferentie van de Portugese minister van buitenlandse zaken, het verslag van de Witte Paters over hun missiewerk in Moçambique.

16) Informations Catholiques Internationales, no 138, 15 februari 1961. I.C.I. 5 jrg., no. 12, juni 1971 dossier: De Kerk in Portugal.

17) Problemas da Relaçao Igreja - Estado em Portugal, Lisboa 1969 (G.E.D.O.C.) Franse vert. I.D.O.C.-International, no 27, 1 juillet 1970, 48-68.

18) L.C.I. no. 12, 1971 dossier: De Kerk in Portugal.

19) Patronado and Apartheid, The Easter Message to the Nation by His Grace Father Emmanuel Milingo, Archbischop of the Catholic Church, Lusaka (Zambia) 1970.

Bibliografie van nederlandse missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1971

VERANTWOORDING

De afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica ontving van de redactie van Wereld en Zending de opdracht een bibliografie samen te stellen van gedurende het jaar 1971 in het nederlands en in Nederland of België verschenen missiologische publicaties.
De redactie tekende hierbij aan, dat het niet de bedoeling was om in andere taalvelden opgeschoten vruchten van nederlandse missiologen op te nemen. Derhalve zoekt men hier tevergeefs wat vanuit Nederland uitgezonden missionaire arbeiders in het engels, frans etc. in andere continenten publiceren; ook bijdragen van nederlanders aan internationale tijdschriften zoals de International Review of Mission (Genève) of het Bulletin van het Secretariatus pro non-Christianis (Rome) blijven buiten het vizier. Een uitzondering werd slechts gemaakt voor enkele in Nederland uitgegeven engelstalige dissertaties.

Meer dan de taallimiet gaf de gestelde tijdslimiet — een periode van 1 jaar — zijn grenzen aan deze bibliografie. Men verwachte niet hier nu zonder meer het Anliegen van de nederlandse missiologie uit te kunnen aflezen! Een overzicht — en analyse — van meerdere jaren zou hiervoor nodig zijn. Wellicht is het mogelijk om na een aantal jaren steentjes als de onderhavige te hebben laten metselen, eens een dieper gravende en meeromvattende analyse te laten maken?

Laat men de blik over de hieronder volgende 116 items gaan, dan zal niemand kunnen zeggen, dat de nederlandse missiologie in 1971 een vruchteloos jaar gehad heeft. Niet alle vruchten zijn echter even vlezig ..... Het minder vlezige kan echter ook een harde kern hebben.
Bij de aankondiging van de fusie tussen De Heerbaan en Het Missiewerk werd gesteld, dat het de taak van het gefuseerde blad zou zijn om voor een veel wijder publiek dan alleen het academische „informatie te verstrekken op een wijze, die wel wetenschappelijk verantwoord is, maar die toch vooral gericht is op de overdracht van kennis en informatie aan een bredere lezerskring" (cf. De Heerbaan, 1971, pp. 1—2). Mede hieraan gedachtig werd bij de samenstelling van deze bibliografie niet na het doornemen van de meer wetenschappelijke theologische tijdschriften halt gehouden. In beperkte mate werden ook bijdragen uit andere bladen opgenomen.
Missiologische doctorale scripties en enkele andere gestencilde niet-handelsuitgaven hebben eveneens een plaats ontvangen.

Een enkel woord over de gevolgde indeling. Deze loopt grotendeels parallel aan de bibliografie van de International Review of Mission zoals die sinds januari 1972 door Mr. A. F. Walls van het Scottish Institute of Missionary Studies verzorgd wordt. Gezien het betrekkelijk gering aantal items moest er met een beperkt aantal rubrieken volstaan worden, en kon er niet voor ieder — op zich daarvoor in aanmerking komend — gegeven een eigen subrubriek ingevoegd worden. Door nummering van de publicaties was het mogelijk waar nodig een enkele verwijzing te geven.

Leiden, 5-4-'72 G. V.-G.

A. ALGEMEEN

Geschiedenis van Missie en Zending

1. Butselaar G. J. van, *Nous sommes de la même race tous les habitants de la terre.* Enkele aspecten van het werk van de Mission Vaudoise (Mission Romande) in Zuid-Afrika, 1872—1881 . Scriptie doct. examen theologie V.U. Amsterdam, 1971. 64 pp. (st)
2. Camps Arnulf (ofm), Een nieuw monumentaal werk van Pater Jozef van Hecken cicm (Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van Oost-Mongolië, bisdom Je-ho-erh, deel II, 1970, 283 pp.), *Het Missiewerk* L, 1971—1, pp. 58—60.
3. Vries J. L. de, *Sending en Kolonialisme in Suidwes-Afrika. Die invloed van die Duitse Kolonialisme op die Sendingswerk van die Rijnse Sendinggenootskap in die vroeëre Duits-Suidwes-Afrika, 1880—1914/18.* Dissertatie Protestantse Theologische Faculteit Brussel, 11 maart 1971. 372 pp. (st)

Theologie van de Zending

Bijbels

4. Mulder H., Wederkerige assistentie en vervreemding van kerken in de nieuwtestamentische tijd. *De Heerbaan* XXIV, 1971-41, pp. 228—290.

Systematisch

5. Bijnen Toon van, (svd), Naar Oecumenische Missiologie. (N.a.v. de Europese Conferentie over Missiestudies 25—28 aug. 1970 te Oslo), *Kerk en Missie* no. 182, april 1971, pp. 67—72.
6. Camps Arnulf (ofm), De Nijmeegse bijdrage aan de beoefening van de missiologie van 1963 tot 1970. *Het Missiewerk* L, 1971-1, pp. 5—21.
7. Camps Arnulf (ofm), Nieuwe missionaire structuren voor nieuwe missionaire taken. *Het Missiewerk* L, 1971-3, pp. 155—166. (Idem, *Euntes* IV, Kessel-lo 1971, pp. 604—615).
8. Engelen J. M. van, Missiewerk in het perspectief van de toekomst, *Het Missiewerk* L, 1971-3, pp. 131—154.

9. Golterman W. F., Proselitisme. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* XXV, 1971-2, pp. 171—185.
10. Haes P. de, Het Evangelie als Bevrijding. *Kerk en Missie* no. 184, nov. 1971, pp. 176—186.
11. Jansen Schoonhoven E., Naar nieuwe wegen van gehoorzaamheid. De Frankforter Verklaring getoetst. *Zendingsblad* der Ned. Hervormde Kerk, 1971-2, 3, 4 en 6.
12. Jansen Schoonhoven E., Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica — wat het wil en wat het doet. *Het Missiewerk* L, 1971-2, pp. 93—101.
12a. Kerkhofs J., Begin van een nieuw kerkbeleven? De derde Romeinse Synode, *Streven* XXV, dec. 1971, pp. 227—239.
13. Mees E. L. H. J., *Het debat rond 'Christianity in World History' van dr. A. Th. van Leeuwen,* doct. scriptie Theologische Faculteit Nijmegen, 1971 pp. 127 + IX (st).
14. Pycke Nestor, Evangelizering is bevrijding. *Kerk en Missie* no. 184, nov. 1971, pp. 186—189.
15. Rosin H. H. en Winsen G. van, *Missio Dei. Term en functie in de zendingstheologische discussie.* Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Leiden 1971, 57 pp (st).
16. Rubbens A., Enkele aspecten van de missieactiviteit van de kerk. *Collationes.* Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal, 1971-2, pp. 187—200.
17. Rullmann J. A. C., „Présence chrétienne" als legitieme zendingsmethode. *De Heerbaan* XXIV, 1971-5/6, pp. 295—310.
18. Veen R. J. van der, Zending in de verbouwing. *Missieaktie* XXVI, 118, nov. 1971, pp. 183—188. (Idem *Voorlopig* III, 1971-3, pp. 85—90).
19. Verkuyl J., *De boodschap der bevrijding in deze tijd.* Kampen 1970, 2e herz. druk 1971.
20. Verstraelen F. J., Kontinuïteit en missionering. Een fundamentele beschouwing. *I.D.*-Informatiedienst.Woord en wederwoord van Nederlandse Missionarissen, 1971-7.
21. Winsen G. A. C. van, *Missio 1900—1970. Fasen van Rooms-Katholieke bezinning op een kerngedachte.* Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Leiden 1971, pp. 61 (st).

De Christelijke Boodschap temidden van de Religies

22. Cuppen G. M. M. (smm), *De religiositeit van de Ameto. Partner in dialoog,* scriptie doct. theologie (missiologie) Nijmegen 1971, 177 pp. (st)
23. Hebly J. A., Een nieuw avontuur van de Wereldraad van Kerken. ('Dialogue with Men of other Faiths'), *Theologie en Praktijk* XXXI, 1971-2/3, pp. 65—76.

24. Heyligers A. R., Dialoog met niet-christelijke godsdiensten (de dialoogstudie van de Wereldraad van Kerken), *Gemeenschap der Kerken* XXV. 1971-9, pp. 171—174.
25. Hoeckman R. (op), Angst en bevrijding, een anthropologisch gegeven met missiologisch belang. *Het Missiewerk* L, 1971-3, pp. 192—197.
26. Manuputty-Manusama C. L., *Dialoog met de Islam.* Scriptie doct. examen theologie R.U. Leiden, 1971, 31 pp. (getypt)
27. Middelkoop P., De zin van de term „bezoeken" (Hebr. paqad) in het Tweede Gebod. De Heerbaan XXIV, 1971-5/6, pp. 330—364.
28. Mulder D. C., Toespraak of Samenspraak? *Voorlopig* III, 1971-3, pp. 95—98.
29. Rosin H. H., Interreligieuze Dialoog? *Rondom het Woord* XIII, 1971-4, pp. 419—430.
30. Sarpong Mgr. Peter, Voorouders en Christendom. *Het Missiewerk* L, 1971-4, pp. 227—238.
31. Schoffeleers J.M. (smm), Voorouderverering en Christendom in Malawi: scheiding of samengaan? *Het Missiewerk* L, 1971-4, pp. 238—255.
32. Steemers H. (sma), Bijbelse gedachten over voorouders. *Het Missiewerk* L, 1971-4, pp. 219—227.
32a. Slomp J., Joden, Christenen en Muslims: Een driehoeksverhouding? *Verkenning en bezinning,* reeks geschriften over de verhouding van de kerk en het Joodse volk V, 1971-3, pp. 36.

Zie ook: 76, 99, 103.

De Christelijke Boodschap temidden van Politieke en Sociaal-Economische Vragen

33. Politieke dimensie van de oecumene
1. Missionair kolonialisme
2. Racisme (extern kolonialisme)
3. 'Gast'arbeiders (intern kolonialisme)
Kosmos en Oecumene V, 1971-2, 3, 4. Bijdragen van A. Th. van Leeuwen, Daniël de Lange, Harry Haas e.a.
34. Hogema J. M., Blijven of gaan? Naar aanleiding van het vertrek van de Witte Paters uit Mazambique. *I.D.*-Informatiedienst. Woord en Wederwoord van Nederlandse Missionarissen 1971-12.
35. Rossum Rogier van, Witte Paters uit Mozambique. Binnenkerkelijk geschil. *Bijeen* IV, 1971-8, pp. 30, 31.
36. Slomp, J. en Draisma T., Zending en Politiek, *Gereformeerd Weekblad* 17 sept., 24 sept. en 19 nov. 1971.

Ontwikkelingsproblematiek

37. Bos J., Uw overvloed kome hun gebrek ten goede ..... (n.a.v. de conferentie van Montreux jan. 1970), *De Heerbaan* XXIV, 1971-2, pp. 106—117.

38. Bos J., *Zending-Werelddiakonaat-Ontwikkelingshulp-Ontwikkelingssamenwerking,* uitgave Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojekten (I.C.C.O.), Utrecht, 23 pp.
39. Brouwer A., De vreemdeling binnen onzen poorten. *ZD.* Zendingsblad van de Gereformeerde Kerken in Nederland LXIX, 1971-5, pp. 100—103.
40. *Doopsgezinden en Ontwikkelingssamenwerking.* Uitgave werkverband Doopsgezinden en Ontwikkelingssamenwerking 1971, 24 pp. (Bijdragen van H. Wethmar, A. Bokma en C. H. Koetsier).
41. *Kerken en Ontwikkelingssamenwerking,* Studierapport aangeboden door de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, 's-Gravenhage mei 1971, 202 pp. (Samengesteld door J. G. Waardenburg, G. P. H. Locher en L. J. Hogenbrink).
42. Koetsier C. H., Ontwikkeling een uitdaging voor de theologie. *Allerwegen* II, 1971-2, pp. 1—24.
43. Koetsier C. H., Ontwikkeling, een koekoeksei in het kerkelijk nest? *De Heerbaan* XXIV, 1971-2, pp. 73—92.
44. Koetsier C. H., Z.W.O.: Zending, werelddiakonaat en ontwikkeling. *Voorlopig* III, 1971-3, pp. 91—94.
45. Lagerberg C. S. I. J., Handelen in Essentialia. (Over de rol van de Kerk in de ontwikkelingsproblematiek). *Missieaktie* XXVI, 118, sept. 1971, pp. 154—160.
46. Peeters A. F., Perspectieven van het kerkelijk ontwikkelingswerk. *Kerk en Missie,* no. 182, april 1971, pp. 80—87.
46a. Sicking Th. Godsdienst en ontwikkeling, *Streven* XXIV, april 1971, pp. 451—463.
47. Song Choan-Seng, Ontwikkeling — christelijk dilemma en christelijke verantwoordelijkheid. (Tekst lezing voor 'Asian Ecumenical Conference for Development', Tokyo 1970). *De Heerbaan* XXIV, 1971-2, pp. 128—143.
48. Verkuyl J., *Onderweg naar één wereldsamenleving. Over de samenhang tussen wereldzending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking.* Serie: Cahiers voor de Gemeente, deel 9, Kampen 1971, 124 pp. Met literatuurlijst (pp. 113—120). Hoofdstuk IV, 'Bijbels-Theologische overwegingen' eveneens opgenomen in *De Heerbaan* XXIV, 1971-2, pp. 73—92.

Zie ook: 82, 83.

Vormen van Getuigenis en Dienst

Bijbelvertaling

49. Swellengrebel J. L., Bijbelvertaling en vertaalkunde. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* XXV, 1971-2, pp. 154—171.

Catechese en Pastoraal

50. Gennip J. J. A. M. van, De voortzetting van het werk. Gedachten bij gelegenheid van de week voor de Nederlandse Missionaris 1971, Centrum Lektuurvoorziening voor Missionarissen, Tilburg, 32 pp.
51. Kempeneers Joseph, De katechist in dienst van de kristelijke gemeenschap. *Kerk en Missie* no. 181, jan. 1971, pp. 18—25.
52. Laridon Eugene, Hoe de missie integreren in de pastoraal? *Kerk en Missie* no. 183, juli 1971, pp. 122—128.
53. Pinxteren J. N. van, Katechisten gevraagd en bevraagd. *I.D.*-Informatiedienst. Woord en Wederwoord van Nederlandse missionarissen, 1971-7.
54. Schram P. L., "Laity Abroad". Hoe verder? De Heerbaan XXIV, 1971-5/6, pp. 364—372.
55. Schreurs Mgr. Paul, Missionaire verantwoordelijkheid. De missionaire openheid van de plaatselijke kerk. *Kerk en Missie* no. 183, juli 1971, pp. 114—122.
56. Taylor Richard / Wethmar H., De Kerken en de Industrie. *Theologie en Practijk* XXXI, 1971-2/3, pp. 100—115.

Dienst der Genezing

57. Blankhart D. M., Het tiende Seminar für Christlichen Arztlichen Dienst. *Verre Naasten* XVI, 1971-5, pp. 10—15.
58. *Heel-Al, Het werk van christen-medici in de wereld.* Uitgave van de studiegroep Ontwikkelingssamenwerking van de Medische Faculteitsvereniging aan de Vrije Universiteit, in samenwerking met 'Kerk Overzee' en de 'Lucasstichting'. Samenstellers: Jan Flach en Peter Peerenboom.

Massamedia

59. Aske S., Over de interrelatie en coördinatie van massamedia. *De Heerbaan* XXIV, 1971-1, pp. 61—67.
60. Dulst A. J. van, Massamedia — marktplein van moderne samenleving. *De Heerbaan* XXIV, 1971-1, pp. 7—12.
61. Schaaf Y., De functie van massamedia in de derde wereld. *De Heerbaan* XXIV, 1971-1, pp. 12—25.
62. Verkuyl J., Het wereldfonds voor christelijke lectuur (C.L.F.) gaat en de organisatie voor de ontwikkeling van christelijke lectuur (C.L.D.) komt. *De Heerbaan* XXIV, 1971-1, pp. 34—42.
63. Werf S. van der, Uitgeverij en boekverspreiding in Afrika. *De Heerbaan* XXIV, 1971-1, pp. 42—61.

Zie ook 98.

Oecumenische samenwerking

64. Bruls Jean (sam), Voor een realistische oecumene in de missie. *Kerk en Missie* no. 181, jan. 1971, pp. 9—12.
65. Winsen G. van (cm), Oecumenische samenwerking in niet-westerse landen. *Missieaktie* XXVI no. 118, nov. 1971, pp. 192—205.

Zie ook: 70, 73, 88, 100.

B. AFRIKA

Algemeen

66. Heemstra C. M. van, Om verder aan te werken ..... Bericht over gezinswerk en kadertraining voor vrouwen (uitgaande van de All Africa Conference of Churches). *De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 198—207.
67. Oosthuizen G. C., Oorsake vir godsdienstige separatisme in Afrika. *Kerk en Theologie* XXII, 1971-3, pp. 248—259.
68. Pinxteren J. N. van, Afrika: Het zoeken naar identiteit door de Afrikaanse elite. *Het Missiewerk* L, 1971-2, pp. 61—72.
69. Pinxteren J. N. van, Het contestatieverschijnsel in Afrika, *Concilium* VII, 1971-8, pp. 52—59.
70. Verstraelen F. J., Zendingen, Kerken en Oecumene in Afrika. *Gemeenschap der Kerken* XXV, 1971-8, pp. 157—163.
71. Verstraelen F. J., Afrika in Zevenvoud. ('Wederkerige Assistentie' en 'Religie en Ontwikkeling' in afrikaanse context). Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Leiden 1971, 28 pp. (st)

Zie ook: 63.

Oost-Afrika

72. Baas H., Plaats en taak van de kerk in Rwanda. *De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 167—173.
73. Mbogorie J. M., Pogingen tot kerkeenheid in Kenya.*De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 185—189.
74. Mzengi, Z. D., De plaats en taak van de kerken in Tanzania. *De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 148—157.
75. Pinxteren J. N. van, Over de huidige situatie en de toekomst van de Rooms-Katholieke Kerk in Oost-Afrika: Kenya, Tanzania, Rwanda, *De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 173—185.
76. Pinxteren J. N. van, Tanzania: proefveld voor dialoog tussen christenen en islamieten. *De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 189—198.
77. Veld, H. van 't, Plaats en taak van de kerken in Kenya. *De Heerbaan* XXIV, 1971-3, pp. 157—167.

Zie ook: 31.

Egypte

78. Libois Ch. (sj.), Ervaringen in een Boven-Egyptisch dorp. *Het Missiewerk* L, 1971-4, pp. 262—282.

Mozambique

Zie: 22, 34, 35.

Rhodesia

79. Daneel M. L., *The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches.* 's- Gravenhage 1971, 527 pp. Diss. theologie V.U.

Zaïre

80. Mayala Antoine, De bewustwording van de leek in de Kerk van Kongo. *Kerk en Missie* no. 181, 1971, pp. 26—33.
81. Molier R., *Het Kimbanguïsme: van profetische beweging tot christelijke Kerk.* Scriptie missiologie Utrecht 1971, 47 pp. (st).

Zie ook: 70, 64.

Zuid-Afrika

Zie: 1.

Zuid-West Afrika

Zie: 3.

C. AZIE

Algemeen

82. Camps A. (ofm), De taak van het Christendom in Azië in het licht van de problematiek: godsdienst en verandering. *De Heerbaan* XXIV, 1971-2, pp. 117—128.
83. Montemayor Jeremias U., Een aziatische stem over Azië's ontwikkeling. Tekst lezing Asian Ecumenical Conference for Development, Tokyo, Japan, July 1970. *Allerwegen* II, 1971-1.

Zie ook: 47.

Filippijnen

84. Wulleman Frans, *Het Katholicisme op de Filippijnen: westers of eigenlands?* Scriptie doct. theologie (missiologie) Nijmegen, okt. 1971, 116 pp. (st)

India

85. Abhisiktanada Swami (Dom. H. Le Saux), Contemplatie: Indië's boodschap voor de Catholica en voor de wereld. *Collectiones.* Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal. 1971-4, pp. 476—484.
86. Bruggeman Antoon, Priesteropleiding in India. *Kerk en Missie* no. 183, juli 1971, pp. 131—135.
87. Lin J. van, De oprichting van de kerk van Noord-India. *Het Missiewerk* L, 1971-2, pp. 116—127.
88. Lin J. van, All-India seminar on ecumenism, Bangalore 27—29 December 1971. *Het Missiewerk* L, 1971-3, pp. 184—192.
89. Mulder D. C., Christus in India. *Wending* XXVI-3, mei 1971, pp. 226—234.

Indonesië

90. Boland B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, 's-Gravenhage 1971, 283 pp. Diss. theologie R.U. Leiden.

91. Camps Arnulf (ofm), Belangrijke besluiten van de Indonesische bisschoppenconferentie 1970. *Het Missiewerk* L, 1971-1, pp. 52—58.

92. Coomans M. (msf), Bezinning op de ambtsstructuur in het bisdom Samarinda. *Het Missiewerk* L, 1971-1, pp. 21—31.

93. Doorn C. L. van, Oost-Java. Een opmerkelijke dieptestudie van maatschappij en kerk. (N.a.v. Ph. van Akkeren, Sri and Christ. A study of the indigenous Church in East Java). *De Heerbaan* XXIV, 1971-5/6, pp. 310—330.

94. Groenen C. (ofm), Katholiek theologie onderricht in Indonesië. *Het Missiewerk* L, 1971-3, pp. 197—206.

95. Oranje L., Waar zijn we met de theologie in Indonesië? *ZD*. Zendingsblad van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1971-5, pp. 104—107.

96. Quarles van Ufford, Ph., *Wederzijdse assistentie. Een oriëntatiereis in Indonesië (3 sept.—7 okt.1970)*, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Leiden 1971, 12 pp. (st)

97. Rullmann J. A. C., De Sadrach Christenen. Hun betekenis voor vandaag. *Allerwegen* II, 1971-3.

98. Weelie T. van, Nieuwe golflengte voor de kerken in Indonesië. *De Heerbaan* XXIV, 1971-1, pp. 25—34.

Zie ook: 26.

Japan

99. Piryns Ernest (cicm), *Japan en het Christendom: naar de overstijging van een dilemma*. Utrecht 1971, 2 vols. 287 + 394 pp. Diss. Nijmegen.

100. Spae Jozef J. (cicm), Japan: op weg naar de oecumene. *Kerk en Missie* no. 181, jan. 1971, pp. 13—17.

Pakistan

101. Camps Arnulf (ofm), De oprichting van de Kerk van Pakistan: Lahore, 1—2 november 1970. *Het Missiewerk* L, 1971-2, pp. 127, 128.

102. Slomp J., Kerkelijke kaart van Pakistan. *ZD*. Zendingsblad van de Gereformeerde Kerken in Nederland LXIX, 1971-9, pp. 6, 7.

103. Slomp J., Studie van en dialoog met andere godsdiensten en culturen. *Gereformeerd Weekblad* 2 en 9 april 1971.

D. LATIJNS AMERIKA

104. Bakker H. W., *Marginaliteit en Integratie. Een studie over de ontwikkelingskansen van een rurale chileense samenleving*. Scriptie doct. theologie (missiologie), Nijmegen 1971, 164 pp. (st)

105. Eerenbeemt W. A. van den, *Millard Richard Shaull. Een noord-amerikaans theoloog in Zuid-Amerika*, Scriptie doct. theologie (missiologie) Nijmegen 1971, 181 pp. (st)

106. Hoff Frans Paul van der, *De Pinksterbeweging in Chili. Haar sociaal-economisch ethos. Een literatuuronderzoek in missiologisch perspectief*. Scriptie doct. theologie (missiologie) Nijmegen 1971, 162 pp. (st)

107. Rossum R. G. van, Het einde van een vendetta. Christenen en marxisten in Latijns Amerika. *Het Missiewerk* L, 1971-1, 2, 4, pp. 31—52, 101—116, 255—262.

108. Schuurman L., Priesters voor de Derde Wereld. *Gereformeerd Weekblad* 7, 14 en 21 mei 1971 (cf. ook *ZD*. juni 1971).
Predikanten voor de Derde Wereld. *ZD*. Zendingsblad van de Gereformeerde Kerken in Nederland LXIX, 1971-11, pp. 6, 7.

109. Vernooy J. (cssr), Werkelijkheid en toekomstvisie van de pastorale verzorging van de mens in Suriname. *Het Missiewerk* L, 1971-2, pp. 72—93.

110. Wit L. A. de, Volksreligie en onderontwikkeling in Latijns Amerika. *Het Missiewerk* L, 1971-3, pp. 167—183.

E. MISSIONAIRE JAARVERSLAGEN NEDERLAND

111. *De Nederlandse Zendingsraad 1969 en 1970*. Uitgave NZR Amsterdam, 1971, 89 pp. (st)

112. *De Hervormde Zending in 1970 — Jaarverslag 1970 van de Raad voor de Zending. Jaarverslag 1970 Gereformeerde Zendingsbond*. Uitgave Zendingsbureau van de Ned. Herv. Kerk Oegstgeest, bureau Gereformeerde Zendingsbond Zeist, 1971, 265 pp. (st)

113. *Oriëntatie 1971. Analyse en verslag betreffende het zendingswerk van de Gereformeerde Kerken in Nederland*. Samengesteld door J. C. Gilhuis e.a. Uitgave Zendingscentrum Baarn, 1971, 155 pp.

114. *Jaarverslag Nederlandse Missieraad* over 1970, door C. J. Hoogedoorn en Th. M. Bours, *Missieaktie* XXVI, 117, juli 1971, pp. 96—112.

115. *Jaarverslag PMW — Nederland over 1970*, door Nat. Bureau PMW. *Missieaktie* XXVI, 117, juli 1971, pp. 113—124.

116. *Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Gecombineerd jaarverslag over de jaren 1969 en 1970*. Utrecht/Leiden 1971, 27 pp. (st)

Cosmas Desmond, Het afgedankte volk. Bosch & Keuning, Baarn 1972, 272 pag., paperback *f* 14,50.

De uitgeverij Bosch en Keuning heeft onder de titel „Het afgedankte volk" een Nederlandse uitgave verzorgd van een boek, dat onder de titel „The discarded people" zowel in Engeland als in Zuid-Afrika grote aandacht heeft getrokken. Dit boek kwam eerst uit in Johannesburg als een uitgave van het Christelijk Instituut. Daarna kwam het in Engeland uit als Penguinboek. Het is verheugend, dat dit boek thans in Nederlandse vertaling is verschenen.
Ik wijd eerst enkele woorden aan de schrijver en daarna aan het boek.
Wie is de schrijver van dit boek?
Cosmas Desmond is een Rooms-Katholieke priester, die nu 38 jaar oud is. Hij is in de Fransciscaner orde als priester geordend in Engeland in 1959. Daarna werd hij direct uitgezonden naar Zuid-Afrika, waar hij eerst werkte onder de Zoeloe's en later als secretaris van de bekende aartsbisschop van Durban, Dennis Hurley, de moedigste van de Rooms-Katholieke bisschoppen in Zuid-Afrika. Gedurende die periode waarin hij de reportages maakte, die u in zijn boek vindt, was hij lid van de staf van het Christelijk Instituut, waarvan ds. C. F. Beyers Naudé de directeur is. Momenteel is hij getroffen door de politieke ban, d.w.z. dat hij huisarrest heeft, geen gelegenheid heeft bezoek te ontvangen, behalve van zijn dokter en zijn ouders, niets mag publiceren en iedere week zich melden moet bij de politie.
Wat is de reden dat deze dappere man gemuilkorfd is?
Er zijn twee duidelijk aanwijsbare oorzaken voor de politieke ban die hem trof. In de eerste plaats de publicatie van het boek „Het afgedankte volk", dat wij hierbij aankondigen. Ik was toevallig in Zuid-Afrika als gast o.a. van het Christelijk Instituut, toen dit boek door het Instituut gepubliceerd werd. Zowel de schrijver als het Instituut wisten, dat er maatregelen zouden worden genomen. Maar Cosmas Desmond was niet bevreesd. Hij wist, dat hij de waarheid had geopenbaard en dat de autoriteiten de waarheid *niet* zouden verdragen.
De tweede reden was gelegen in het feit, dat hij met een t.v.-team uit Engeland een film maakte, die in Engeland overal werd vertoond onder de titel: „The dumping ground", d.w.z. „de vuilnisbelt", die eigenlijk hetzelfde thema behandelt als „Het afgedankte volk".
Wij willen nu aandacht schenken aan het boek van Cosmas Desmond.
De verslagen van Cosmas Desmond concentreren zich slechts op één aspect van het apartheidsbeleid. Het behandelt *niet* de démoraliserende trekarbeid, de discriminerende loonpolitiek en arbeidsverdeling. Het behandelt ook niet de strafwetgeving en de politieke rechteloosheid van de grote meerderheid van de bevolking van Zuid-Afrika. Het behandelt alleen het *hervestigingsbeleid,* dat met harde hand langzaam maar zeker wordt uitgevoerd.
In het apartheidssysteem wordt namelijk de geografische ruimte van Zuid-Afrika ingedeeld in zgn. blanke gebieden en gebieden o.a. voor de zwarte Afrikanen, 13 % voor de zwarte meerderheid, 87 % voor de blanke minoriteit. Deze indeling van de geografische ruimte is geschied op basis van volstrekt *eenzijdige* beslissingen, waarin de betrokken meerderheden géén inspraak hebben gehad en nog geen inspraak hebben.
Een van de architecten van dit beleid zei mij eens: „Ergens in Pretoria liggen de uitgewerkte voorstellen van het 'Tomlinson-rapport' in een safe en langzaam maar zeker zijn de uitvoerders van dit beleid bezig deze plannen uit te werken." Nu zijn er — aldus deze woordvoerders — nog „zwarte kollen" in de blanke gebieden. En deze zwarte kollen moeten worden weggewerkt met allen die daarin wonen. Zulke zwarte kollen zijn o.a. de duizenden zwarte gezinnen, die als zgn. „werkpachters" leefden en werkten rondom bepaalde door blanken beheerde boerderijen. In verband daarmee komen de regeringsvrachtauto's systematisch naar deze „zwarte kollen". Dan wordt de bevolking van zo'n woongebied opgeladen en met harde hand overgebracht naar de zgn. thuislanden of Bantoestans. Deze thuislanden zijn overbevolkt, bieden geen economische toekomst-perspectieven, zodat dan de mannen toch gedwongen worden als *trek*arbeiders naar de grote steden of naar de zgn. grens-industrieën te gaan in de blanke gebieden, terwijl de gezinnen achterblijven in de desolate misère van wat dan met de weidse naam „thuisland" wordt aangeduid. Deze achtergeblevenen, vrouwen, kinderen, bejaarden, zieken, invaliden vormen „het afgedankte volk", „The discarded people".
Cosmas Desmond maakte zulk een hervestiging mee in een parochie waarmee hij te maken had, in Natal. Hij maakte mee hoe de parochianen van een gemeenschap bij Boschhoek, bestaande uit in gezinsverband levende families, uiteengescheurd werd en werd overgeplaatst naar de desolate ellende van 'Limehill'. „Ik heb", zo schrijft hij, „het lijden gezien van hele gezinnen, ondergebracht in tenten of in een klein hutje van zinken platen, van kinderen lijdend aan typhus, van anderen wier lijfjes waren uitgemergeld door ondervoeding of die zelfs lagen dood te gaan door ondervoeding." En toen hij dat eenmaal gezien had in „Limehill", d.w.z. kalkheuvel, vroeg hij toestemming om dat ook te mogen zien in tientallen andere hervestigingsplaatsen. Hij heeft die plaatsen gezien met zijn eigen heldere ogen, in 1968, in 1969, in 1970 in het rijkste land van het Afrikaanse werelddeel, met de grootste vooruitgang en de snelst groeiende economie en waarin de blanken de hoogste levensstandaard hebben van de gehele wereld.
In dit boek beschrijft hij *wat* hij gezien en gehoord heeft. In Natal, in Oost- en Noord-Kaap. In Centraal Transvaal, in West-Transvaal, in Noord-Transvaal en Oranje Vrijstaat. Dit zijn geen hysterisch opgeblazen verhalen. Dit zijn feiten, die nauwkeurig zijn afgecheckt, die goed gedocumenteerd zijn en waarin mensen met naam en toenaam worden genoemd.
Cosmas Desmond behoort niet tot degenen die menen, dat alleen in Zuid-Afrika zulke opeenhopingen van discriminatie en ellende te vinden zijn. Hij weet wel beter. Maar wat hem verontrust en terecht verontrust is, dat in Zuid-Afrika deze gruwelijke hervestigingspolitiek is uitgedacht en wordt verdedigd door een regering, die zichzelf christelijk noemt, die haar schijndemocratie als democratie aanduidt

en die van dag tot dag door haar propaganda-apparaat laat verkondigen, dat zij de bewaker is van wat zij noemt „de westerse beschaving in Afrika". Wat hem van diepe verontwaardiging vervult is, dat wat er gebeurt in de ellende van 'Limehill' en 'Morsgat' en 'Stinkwater' en 'Weenen' en hoe de cynische namen van deze hervestigingsgaten ook verder heten mogen, door ministers als D. C. Botha en P. Koornhof wordt verdedigd in naam van een ideologie, die de naam christelijk ijdel gebruikt.
Wat bij deze verhalen opvalt is niet alleen de objectiviteit, maar ook het diepe priesterlijke mededogen met de slachtoffers van een systeem, dat mensen en gezinnen als oud vuil behandelt en wegstopt in zgn. thuislanden, waarvan de leiders als bijvoorbeeld Buthelezi van Zoeloeland hoe langer hoe duidelijker uitschreeuwen dat het zo niet langer mag en niet langer kan.
Maar niet alleen word je in dit boek getroffen door deze objectiviteit en dit diepe mededogen. Je wordt ook diep getroffen door een merkwaardige combinatie van zedelijke verontwaardiging en medelijden over de mannen, die dit systeem toepassen. Als hij de officiële motivatie van dit systeem weergeeft, dan schrijft hij: „Je kunt bij zulke beweringen niet langer kwaad worden. Je krijgt een intens gevoel van medelijden met de moedwillige blindheid van de mannen die aan de macht zijn en dit afschuwelijke systeem toepassen."
Het is goed dat dit boek verschenen is in ons land.
In ons land zijn er velen, die de feiten van deze politiek eenvoudig niet kennen en niet *willen* kennen. Zij kunnen nu niet langer zeggen: „Wij hebben het niet geweten". Want ieder die wil kan het nu weten.
In ons land zijn er velen die ons vertellen, dat „de economie de regering van Zuid-Afrika wel dwingen zal" om op te houden met dit systeem. Het is goed, dat in dit boek met de feiten aangetoond wordt dat zulke redeneringen drog-redeneringen zijn, omdat deze heilloze politiek terwille van het blanke machtsmonopolie rigoreus en dwars tegen economische overwegingen heen door de Botha's en de Koornhof's wordt doorgezet tot elke prijs.
Het boek van Cosmas Desmond is zó overtuigend geschreven, dat niemand die er werkelijk kennis van neemt toeschouwer kan en mag blijven. Wij zijn erbij betrokken. Het gaat om een reusachtige klassenstrijd, die tevens een rassenstrijd is. Om allerlei redenen heeft de westerse wereld belang bij het handhaven van de status quo in Zuid-Afrika. Daarom zullen velen wel de neiging hebben dit boek dood te zwijgen. Maar dit boek mag niet doodgezwegen worden. Het vraagt om een partijkeuze. Een partijkeuze vóór de gediscrimineerden en de armen.
Het merkwaardige van deze tijd is, dat de stem van Bonhoeffer vanuit de gevangenis doorklinkt nadat hij gestorven is en wij versieren bij wijze van spreken zijn graf met grafkransen van woorden. De stem van Cosmas Desmond klinkt ook uit een soort gevangenis. Maar dit is de stem van de levende, die de gevangene is van een regering die haar apartheidsideologie bekleedt met de autoriteit Gods. Het wordt tijd dat wij wakker worden en het beroep op ons geweten en op onze keuze horen, dat van deze Fransciscaner priester tot ons allen uitgaat en vraagt om een beslissing.

Woord vooraf

De redactie van Wereld en Zending heeft het 350-jarig bestaan van de Congregatio pro Evangelisatione Gentium (voorheen Propaganda Fide) en het feit dat 150 jaar geleden de Pauselijke Missiewerken werden opgericht niet onopgemerkt voorbij willen laten gaan.

Drie bijdragen in dit nummer zijn daaraan gewijd. De bijdragen van J. Metzler en Th. Bours vormen eigenlijk een geheel. De eerste schenkt uitvoerig aandacht aan de vooral organisatorische reorganisaties, die zich door toedoen van het Tweede Vaticaanse Concilie in de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volkeren hebben voltrokken, waarop aansluitend een korte historische schets wordt gegeven over de Pauselijke Missiewerken. Th. Bours gaat dieper in op de grondslagen en doelstellingen van de Pauselijke Missiewerken, en wijst daarbij vooral op de betekenis die genoemde organisatie in de toekomst zal blijven hebben. Stephen Neill geeft vervolgens een Protestantse visie op de Congregatio pro Evangelisatione Gentium.

Onder de titel „Benadering van de archaïsche mens in religieuze gemeenschap" wil J. Kruyt voor de zending een leerzame geschiedenis beschrijven aan de hand van ervaringen opgedaan door zijn vader, Albert C. Kruyt. De verkondiging van het evangelie aan de archaïsche mens vraagt van de zendeling aan de ene kant deelgenoot te worden van diens leven en houdt aan de andere kant in dat hij die mens confronteert met het Woord.

De taak van de zending ten aanzien van het ontwikkelingswerk is de laatste jaren veel besproken en vaak misverstaan. In oktober 1971 schreef C. Lagerberg hierover een artikel in „Missieaktie" onder de titel „Handelen in essentialia". Zijn gedachte dat het belang van de Kerk in het ontwikkelingsproces vooral hierin is gelegen, dat zij normen en waarden stelt, die het begrip „ontwikkeling" inhoud geven en de moeite van het na-

streven waard maken, trok in Rooms-Katholieke kringen de aandacht van velen. In dit nummer werkt C. Lagerberg zijn gedachten hierover verder uit.

Een terugblik op de conferentie van de „International Association for Mission Studies", die van 19—23 augustus 1972 plaatsvond in Driebergen, wordt gegeven door F. Verstraelen. Daarna volgt een van de interessante bijdragen uit Afrika voor deze conferentie, namelijk van prof. E. A. Ayandele over de missionaire taak in de samenhang van religieuze gemeenschappen in het saecularisatieproces in Afrika, waaruit mevr. G. Verstraelen-Gilhuis de kerngedachten heeft verwerkt en vertaald en waarop zij voor onze lezers een inleiding heeft geschreven.

J. van Lin

J. METZLER

350 Jaar Propaganda Fide
De reorganisatie en het aggiornamento door Vaticanum II

Sinds 350 jaar bevindt zich in Rome een „missie-ministerie" van de Paus, of, om het weer te geven met de curienaam, de Congregatie voor de Geloofsverkondiging (de „Propaganda Fide"). Het is haar taak, in opdracht en naam van de paus en bisschoppen, de missionaire activiteit van de katholieke kerk overal ter wereld te begeleiden en te coördineren, de missies te steunen en de gelovigen te stimuleren tot missionaire inzet. De verantwoordelijke voor elke congregatie van de curie is een kardinaal. In de regel wordt hij geassisteerd door een aartsbisschop als secretaris. De Congregatie van „de Propaganda" heeft daarnaast twee toegevoegde secretarissen (co-secretarissen). Tot aan het concilie had de Congregatie uitsluitend kardinalen als leden — uitgezonderd de eerste tijd, toen ook religieuzen en prelaten lid waren — die regelmatig bijeenkwamen om zich te beraden over missionaire vraagstukken en beslissingen. Lopende zaken werden door ambtenaren of officials waargenomen. Een groot aantal consultoren stond te allen tijde beschikbaar, als deskundigen voor de oplossing van moeilijke vraagstukken. Op de Propaganda Fide in Rome bevindt zich ook een wetenschappelijke missiebibliotheek — de omvangrijkste van de kerk, met meer dan honderdduizend delen en meer dan 500 lopende missie-tijdschriften. Er is ook een onuitputtelijk missie-archief met een schat aan missiedocumenten, die ter beschikking staan van geleerden en studenten uit de gehele wereld voor wetenschappelijk onderzoek.
De voorbereidende commissies van het concilie en ook het concilie zelf hebben lange tijd gediscussieerd over de herstructurering van de missionaire activiteiten en van het bestuur van de Propaganda Fide. Het debat resulteerde in een grotere betrokkenheid van de missiewereld in het bepalen van de richting van de missie, maar ook in een vernieuwde aansporing voor het zo noodzakelijke missiewerk in deze tijd.
De nieuwe organisatie van missionaire activiteiten betekent geen breuk met het verleden, maar moet gezien worden als een organische evolutie

die beantwoordt aan de huidige noden in de wereld. Omdat in haar verantwoordelijkheid voor de verkondiging de Congregatie voor de Geloofsverkondiging een wezenlijk onderdeel is in de kerk, kon zij niet ontkomen aan de impulsen tot 'aggiornamento' binnen de universele kerk. Dit artikel zal pogen aan te tonen hoe deze vernieuwing tot stand gekomen is.

HET WAAROM VAN EEN PROPAGANDA FIDE IN ROME

In de eerste eeuwen van het christendom, evenals in de middeleeuwen en in het begin van onze moderne tijd, moest de missionaire organisatie aangepast worden aan de kerkelijke, politieke, geografische en sociale condities van de tijd. Naargelang de omstandigheden zonden bisschoppen, pausen, keizers en prinsen missionarissen naar heidense landen. Zij gaven waar mogelijk de nodige hulp en bijdragen.
In de tijd van de grote geografische ontdekkingen werd de organisatie van de missie-activiteiten door de pausen toevertrouwd aan de koningen van Spanje en Portugal, aan wie het beroemde „Koninklijke Patronage" werd toegekend. Dit systeem had gedurende enige tijd veel voordelen dank zij de missionaire inzet van deze twee grote katholieke landen, en ook dank zij hun wonderlijke avonturen op hun tochten overzee. Er werden missionarissen gestuurd naar de door de Spaanse en Portugese ontdekkingsreizigers ontdekte landen, terwijl de staat de kosten van hun reis en hun ondernemingen dekte. Bisdommen werden opgericht, bisschoppen aangesteld, kerken gebouwd en kloosters en religieuze huizen gesticht. Op deze manier bloeide er in de kerk onder de hoede van de „Koninklijke Patronage" een nieuw missionair élan.
Desondanks werden de misverstanden en nadelen van dit systeem spoedig duidelijk. Inmenging in kerkelijke zaken door de politieke overheid nam toe. Het „padroado" werd geleidelijk een machtsinstrument van regeringen, die maar al te graag hun invloed in de kolonies behielden, zelfs wanneer zij die verloren had aan andere landen zoals Nederland en Engeland. Het grootste nadeel van dit systeem was het nauwe verband tussen kerk en staat, tussen missies en politieke macht. Het werd noodzakelijk dat de paus nogmaals de leiding op zich nam van de missie-activiteiten en het algemene bestuur van de missies. Dit werd gerealiseerd door Paus Gregorius XV toen hij de Heilige Congregatie van de Propaganda Fide oprichtte. [1])

In deze nieuwe organisatie was het de bedoeling van de paus [2]) de missionaire krachten van de kerk, die in het verleden zeer vaak verstrooid waren geweest, te coördineren en meer eenheid te brengen in het bestuur van het missioneringswerk; orde op zaken te stellen in het missiewerk en de verkondigers van het evangelie ervoor te behoeden de uitbreiding van de kerk te vereenzelvigen met politieke macht; de missies te bevrijden uit de klauwen van het kolonialisme, het ontstaan van een inheemse geestelijkheid en hiërarchie te bevorderen, en de oprichting van nieuwe missieordes en instituten en het geven van financiële hulp aan te moedigen. Verder kreeg de nieuwe Congregatie de opdracht de organisatie te verzorgen van de zielzorg van katholieke gelovigen in gebieden waar het merendeel van de bevolking behoorde tot de orthodoxe en protestantse kerken, een dialoog aan te gaan met de protestanten en de pogingen tot hereniging met de Orthodoxen voort te zetten.
Vanzelfsprekend kon dit uitgebreide program niet binnen korte tijd of op gelijke manier overal worden gerealiseerd, maar het is altijd het ideaal van de Congregatie gebleven. Vooruitziende mensen hebben steeds getracht dit programma ten uitvoer te brengen. [3])
Het is onmogelijk binnen dit kort bestek deze nieuwe fase in de ontwikkeling van de kerk hier samen te vatten: de hulp die werd gegeven aan verre missies, aan die van de Oosterse kerk, of aan die missies onder de protestantse volkeren, of aan de bevordering van missie-instituten.
Het is volledig terecht dat een Duitse geschiedkundige [4]) deze reorganisatie van de missies een *mijlpaal* genoemd heeft in de verspreiding van het christendom. In feite werd hier een nieuw hoofdstuk begonnen in de missiegeschiedenis. Dit werd nog eens overduidelijk op het tweede Vaticaans Concilie waar zich tussen de concilievaders een aanzienlijk aantal kardinalen en bisschoppen bevond uit missielanden. Zij vertegenwoordigden alle kleuren en nationaliteiten en gaven een duidelijk beeld van de universele missie van de katholieke kerk.

DE HUIDIGE ORGANISATIE IN HET ALGEMEEN

Op het tweede Vaticaans Concilie werd zelfs de wens geuit om de Congregatie van de Propaganda Fide op te heffen en in haar plaats een nieuwe organisatie op te richten. In de uiteindelijke redactie echter van het decreet weigerden de concilievaders niet alleen om de Congregatie

op te heffen, maar gaven zij volledige goedkeuring aan haar macht en bevoegdheden en brachten zij zelfs enkele vernieuwingen aan in de structuur van de Congregatie.

„Voor alle missies en voor de hele missie-activiteit dient er slechts *één bevoegde Congregatie te bestaan, namelijk die „voor de voortplanting van het geloof", waardoor zowel het eigenlijke missiewerk als de samenwerking voor de missie overal ter wereld wordt geleid en gecoördineerd,* met behoud echter van het recht van de oosterse kerken." (ad gentes, 29)

Ofschoon deze tekst duidelijk is, moeten de termen 'missie' en 'missiegebied' evenwel gedefinieerd worden.

De concilievaders hebben een dergelijke definitie niet gegeven. [5]) De bevoegdheden en taken van de Congregatie van de Propaganda Fide — welke door de Apostolische Constitutie „Regimini Ecclesiae Universae" van 15 augustus, 1967 [6]) de nieuwe naam kreeg van Heilige Congregatie voor de evangelisatie van de wereld of Congregatie voor de voortplanting van het geloof — werden als volgt vastgelegd in het decreet Ad Gentes: „De Heilige Congregatie van de Propaganda Fide moet zowel de missieroeping en de missiespiritualiteit als de ijver en het gebed voor de missies bevorderen en tevens betrouwbare en volledige berichten erover verspreiden. Ze moet missionarissen werven en deze verdelen overeenkomstig de meer dringende behoeften van de gebieden. Ze moet een gericht werkplan opstellen, richtlijnen en beginselen voor een aangepaste evangelisering doen uitgaan en krachtige aansporingen geven. Ze moet een doeltreffende inzameling van hulpmiddelen aanmoedigen en coördineren; en deze verdelen zowel overeenkomstig de noodzaak of nuttigheid, als overeenkomstig de uitgestrektheid van het gebied, het aantal gelovigen en ongelovigen, werken en instituten, helpers en missionarissen." (no. 29)

Het decreet geeft speciale aandacht aan de interne organisatie van de Congregatie. Deze organisatie blijft wezenlijk dezelfde als die werd voorgeschreven in de oprichtingsacte, die werd uitgevaardigd in de Apostolische Constitutie „Sapienti Consilio" van H. Pius X op 20 juni, 1908. [7]) Voordien werden de belangrijke beslissingen toevertrouwd aan een groep kardinalen onder het voorzitterschap van de kardinaal-prefect, die allen door de paus aangewezen werden. Het conciliedecreet integreerde en breidde dit regeringslichaam uit met een nieuwe groep van „geselecteerde vertegenwoordigers van al degenen die aan de missiearbeid meewerken".

Dit aantal bestond eerst uit 24, later 25 (de secretaris van de Congregatie voor evangelisatie werd toegevoegd lid).

De besluiten in de 'beraadslagingen' van deze plenaire bijeenkomst tot stand gekomen, worden dan door de kardinaal-prefect of door de secretaris aan de Heilige Vader ter goedkeuring voorgelegd. Verantwoordelijk voor de uitvoering van deze beslissingen en van de lopende zaken van de dagelijkse administratie zijn de kardinaal-prefect, de secretaris, de twee co-secretarissen, en de onder-secretaris van de Congregatie, bijgestaan door een groep lagere ambtenaren, 'minutanti', redactiesecretarissen, archivarissen, protocollisten, en 'scrittori', of copyïsten.

Normale zaken maar met een zekere graad van belangrijkheid worden besproken in een vergadering, die tweemaal per week wordt gehouden waarbij de kardinaal-prefect, de secretaris, de twee co-secretarissen, de onder-secretaris en de 'minutanti' aanwezig zijn. Elke 'minutante' is verantwoordelijk voor een bepaalde streek of voor religieuze instituten of voor de zaken en de documenten die daarop betrekking hebben en hij heeft tot taak de aantekeningen voor te bereiden die aan de vergadering uitgereikt worden en de antwoorden voor te bereiden, die met betrekking tot de besluiten van de overheid moeten worden verzonden.

Er zijn ook een aantal raadgevers voor de Congregatie. Deze worden door de paus aangesteld. Zij zijn deskundigen op het gebied van missionaire aangelegenheden en volgens het decreet 'deskundig op grond van wetenschap en beproefde ervaring'. Het zijn bekenden van de Congregatie en worden in feite door haar voorgesteld. Het is hun taak om „zowel over de plaatselijke toestand in de verschillende gebieden en de denkwijze van de verschillende groepen van mensen, alsook over de aan te wenden methoden van evangelisering bruikbare inlichtingen te verzamelen en wetenschappelijk gefundeerde conclusies voor de missionaire arbeid en samenwerking voor te leggen". (no. 29)

Het huidige aantal raadgevers van de Congregatie is eenenzestig. Daaronder zijn vijf generale oversten van zustercongregaties, en vier mannelijke- en drie vrouwelijke leken. Het decreet Ad Gentes stelt vast, dat instituten van vrouwelijke religieuzen alsook lekenorganisaties op een passende manier vertegenwoordigd dienen te zijn onder de raadgevers. Het missiewerk in deze tijd kent problemen, die meer liggen op het gebied van de sociologie, de economie, de hygiëne, enz. die op meer doeltreffende

wijze behandeld kunnen worden door een lekenspecialist dan door een theoloog of een kanonist.

Op 6 maart 1971 benoemde Paulus VI voor de Congregatie voor de missie nog twee toegevoegde secretarissen (co-secretarissen), aartsbisschop Bernardin Gantin uit Cotonou en Simon Loudusamy Duraisamy uit Bangalore. Hun bevoegdheid is dezelfde als die van de secretaris. Aan hen zijn echter vooral de missionaire aangelegenheden van Afrika en Zuid-Amerika, respectievelijk die van Azië en Oceanië toevertrouwd. Ook werden aan hen specifiek missionaire zaken zoals juridische problemen, de commissie voor pastoraal, de commissie voor katechisten, de bisschoppenconferenties en de missionaire opleidingsinstituten toevertrouwd.

DE BUITENGEWONE LEDEN

De belangrijkste vernieuwing in het decreet is het aanstellen van nieuwe leden, die deel zullen nemen aan het bestuur van het dicasterium. Dit zijn de buitengewone leden. Volgens het decreet: „In het bestuur van dit dicasterium moeten geselecteerde vertegenwoordigers van al degenen, die aan de missiearbeid meewerken, een actief aandeel hebben met een beslissende stem: bisschoppen namelijk uit de hele wereld, na de bisschoppenconferenties gehoord te hebben, alsook bestuurders van instituten en pauselijke werken, op de wijze en overeenkomstig het plan door de paus van Rome vast te stellen." (no. 29)
De reglementen zijn vastgelegd in een aantal pauselijke documenten, zoals voorzien door het concilie, zodat deze beslissingen ten uitvoer gebracht konden worden. De belangrijkste hiervan zijn: de Motu Proprio, „Ecclesiae Sanctae" [8]) van 6 augustus 1966, die de algemene normen bevat voor de uitvoering van het conciliedecreet, de Motu Proprio „Pro comperto sane" [9]) van 6 augustus 1967, welke stelt dat diocesane bisschoppen lid moeten zijn van Romeinse Congregaties, en de Apostolische Constitutie, „Regimini Ecclesiae" van 15 augustus 1967 over de hervorming van de Romeinse curie. [10])
Naïeve en wantrouwende critici dachten contradicties in deze documenten te ontdekken met betrekking tot de taak van de nieuwe leden van het bestuurslichaam. Zij stelden, dat de voorschriften van deze documenten

tegen de geest van het decreet Ad Gentes waren, dat zij een inperking of zelfs een onderdrukking van de rechten van 'de vierentwintig' betekenden — rechten die hen gegeven waren door het concilie — en dat het resultaat de invloed teniet deed welke, in de geest van het concilie, de nieuwe leden zouden moeten hebben op de organisatie en de ontwikkeling van de meest belangrijke aspecten van het missiewerk. Er werd zelfs gesproken van 'sabotage' en 'uithollen' van de beslissingen van het concilie met betrekking tot de missies en van een „Romeinse centralisatie, die nog niet verdwenen was". [11])
Ter verheldering en om het wantrouwen weg te nemen publiceerde de Congregatie voor de evangelisatie op 26 februari 1968 een instructie, „De buitengewone leden en de raadgevers van de Heilige Congregatie voor evangelisatie". [12])
Mgr. Mariano Clementi, 'minutante' van de Congregatie en secretaris voor de commissie voor de revisie van synodes en bisschoppenconferenties, schreef: „Deze instructie beperkt zich niet, zoals een wellicht oppervlakkige lezing zou kunnen doen vermoeden — tot een herhaling van datgene wat alreeds door het concilie en de pauselijke documenten was voorgeschreven ten aanzien van de deelname van de nieuwe leden in het bestuur van de missies. Integendeel, deze deelname krijgt nu een exacte omschrijving, die geheel overeenkomt met de geest van de concilievaders.
Het is voorgeschreven dat vierentwintig vertegenwoordigers van de bisschoppen en van de missiewereld, aangesteld door de paus, naast de kardinalen van de Congregatie *actief* deel zullen nemen *aan de beraadslagingen van de bijeenkomst.* Dit betekent dat zij geen apart lichaam vormen buiten de Congregatie of een groep experts alleen voor advies of suggesties bijeengeroepen, maar dat *hun deelname op gelijke voet zal staan met die van de kardinalen in de bestuursstructuren van de H. Congregatie.*" [13])
In deze voltallige vergadering zullen de algemene reglementen uitgewerkt worden tot grotere doeltreffendheid van het missiewerk. De Richtlijnen voor de noodzakelijke aanpassing en voor een sterkere ontwikkeling zullen vastgelegd worden, en oplossingen zullen worden gezocht voor de meer belangrijke problemen van vitaal belang voor het evangelisatiewerk. In deze voltallige vergaderingen zullen dus de meer belangrijke beslissingen van de congregatie met betrekking tot de missies genomen worden, ideeën

zullen ter sprake gebracht worden, en projekten en ondernemingen zullen behandeld worden, die ter goedkeuring zullen worden voorgelegd aan de H. Vader, aan wie alleen het recht toekomt ze goed te keuren. Door deze assemblee zal de Congregatie voor de evangelisatie, als het hoofd van alle missies en missie-activiteiten, meer dan in het verleden een impuls ontvangen voor het dynamisch leiderschap, dat zij zich in haar inzet tot doel stelt." [14])
De fel bediscussieerde 'beslissende stem', die het decreet Ad Gentes toekent aan de leden van de Congregatie, wordt in de instructie aldus verklaard. De bisschoppen, de generale oversten en de gedelegeerden van het P.M.O. *hebben dezelfde rechten als de kardinalen in deze beslissingen.* De voltallige vergadering zal, wanneer noodzakelijk, één of twee keer per jaar plaatsvinden om zich bezig te houden met problemen van meer serieuze aard of welke betrekking hebben op algemene grondbeginselen.

De eerste van deze bijeenkomsten vond plaats van 25 t/m 28 juni 1968 in het gebouw van de Congregatie in Rome. De punten ter bespreking waren de volgende: 1. de vaststelling van de verhouding van de Heilige Congregatie en de bisschoppenconferenties tot de P.M.O.; 2. Initiatieven op diocesaan niveau voor de missies; 3. Algemene beginselen met betrekking tot de verhouding tussen de bisschop en de missie-instituten in missiegebieden. In twee fundamentele instructies werden de resultaten van de plenaire vergaderingen samengevat en uitgegeven als richtlijnen aan de missie. [15]) Ter regeling van de verhoudingen tussen de bisschoppen en de missie-instituten in de missiegebieden werden de "Suggested forms of contract in Mission Territories between residential bishops, or other local ordinaries, and missionary institutes" uitgegeven. [16]) Ook in de daarop volgende jaren heeft een plenaire vergadering plaatsgevonden, waarin verdere actuele missievragen behandeld werden, zoals: missieroeping en missie-opleiding, missionaire taken van leken, catechisten [17]), betrekkingen tussen de universele kerk en de plaatselijke kerken, betrekkingen tussen de Congregatie der Propaganda en bisschoppenconferenties. [18]) In oktober van dit jaar zal er wederom een plenaire vergadering zijn, die de algemene situatie rondom de missies en de huidige stand van de missiehulp zal bespreken.

Nieuwe maatregelen werden ook genomen met betrekking tot de details van de organisatie om de missie-activiteiten en diocesane samenwerking te bevorderen: „Opdat bij de uitvoering van het eigenlijke missiewerk de resultaten overeenstemmen met de doelstellingen, moeten alle werkers in de missie 'één van hart en één van ziel' zijn.
Het is de taak van de bisschop, als bestuurder en centrum van eenheid in het diocesane apostolaat, de missie-activiteit te bevorderen, te leiden en te coördineren, maar zo dat de spontane inzet van degenen die aan het werk deelnemen, in stand wordt gehouden en ondersteund. Alle missionarissen, ook de exempte religieuzen, zijn in de verscheidene werkzaamheden die betrekking hebben op de uitoefening van het heilig apostolaat aan zijn macht onderworpen. Om een betere coördinatie te bereiken, moet de bisschop, in zover dit mogelijk is, *een pastorale raad* in het leven roepen, waarin afgevaardigden die gekozen zijn uit de geestelijken, religieuzen en leken zijn vertegenwoordigd. Bovendien dient hij ervoor te zorgen dat de apostolische werkzaamheid niet wordt beperkt tot de reeds bekeerden alleen, maar dat een evenredig deel zowel van het personeel als van de middelen *wordt bestemd voor de evangelisering van de niet-christenen.*" (no. 30)
Het belang van bisschoppenconferenties werd nogmaals onderstreept. Het decreet Ad Gentes, zoals de andere conciliedocumenten met betrekking tot dit onderwerp, gaf enige waardevolle regels ter realisering van bisschoppenconferenties in de missiegebieden.
„De bisschoppenconferenties moeten", volgens n. 31 van het decreet, „in gemeenschappelijk beraad de meer ernstige vraagstukken en de dringende problemen behandelen, zonder echter de plaatselijke verschillen te verwaarlozen. Om het personeel en de hulpmiddelen, die ontoereikend zijn, niet te versnipperen en de ondernemingen niet onnodig te vermenigvuldigen, verdient het aanbeveling om met vereende krachten instellingen in het leven te roepen die het belang van allen dienen, zoals bijvoorbeeld seminaries, scholen voor hoger en technisch onderwijs, centra voor pastoraal, catechese, liturgie en de sociale communicatiemiddelen."
Op het moment zijn er *negenenveertig* bisschoppenconferenties in de missiegebieden en hun statuten zijn voor een periode van vijf jaar goedgekeurd door de Congregatie voor de evangelisatie. De vergaderingen van

de bisschoppen van Zuid-Amerika, Afrika, Madagascar en van andere gebieden tijdens het concilie toonden aan hoe nuttig deze broederlijke samenwerking tussen bisschoppen kan zijn.

PAUSELIJKE MISSIEWERKEN

Een belangrijke rol in de missie-activiteit der katholieke kerk, of beter in de onderlinge missiehulp, speelt het pauselijk genootschap voor de voortplanting van het geloof, dat dit jaar zijn 150-jarig bestaan viert. Het is niet alleen haar taak om de katholieken tot materiële steun voor de missies op te roepen, maar ook de gelovigen te interesseren in de missies in het algemeen, en te vragen om gebied voor de missies, alsook om hun hulp bij de werving van missieroepingen. Dit doet en deed het genootschap door de publicatie van talrijke missietijdschriften in allerlei talen. Juist door deze activiteit van het genootschap nemen katholieken deel in de missie van de gehele kerk. Door haar wordt letterlijk 'de gehele kerk missionair', zoals het concilie dat had gevraagd, en zoals het in feite voortvloeit uit de natuur van de kerk als volk Gods.
150 jaar geleden werd het Genootschap voor de voortplanting van het geloof opgericht door Pauline Jaricot. Maar al lang vóór haar werden pogingen in die richting ondernomen en suggesties gedaan tot oprichting van een algemeen werk van geloofsverbreiding. Men kan denken aan de China-missionaris Nicole Trigault S.J., die reeds in 1617 aan Paus Paul V een gedetailleerd plan voorlegde voor de oprichting van een „obra de la propagación da nuestra santa Fé" en het op aandringen van de paus aan de Spaanse koning voorlegde. [19]) Maar de tijd was nog niet rijp voor dit idee. De Congregatie van de Propaganda, die enige jaren later opgericht werd, nam van Rome het werk over om het christenvolk te interesseren in de missie en om tot materiële steun voor de missie op te roepen. Zij liet de bisschoppen collectes houden in de kerken, zij machtigde missionarissen om in christelijke landen geldinzamelingen te houden voor de missies. In de 18e eeuw werd zij bij voorkeur naar Mexico en Zuid-Amerika gezonden, omdat die landen in die tijd golden als de rijkste landen van het christendom! In het begin van de 19e eeuw, toen de Congregatie zich na de opheffing door de Franse revolutie opnieuw begon te organiseren en zocht naar nieuwe bronnen voor de materiële ondersteuning van haar werken, legde de Spaanse markies Ignazio Pérez de Sarriò (1719—1806), verzamelaar

van antiquiteiten en agronoom, een plan voor dat tot in de details overeenkomt met de sociëteit, 20 jaar later verwezenlijkt door Pauline Jaricot [20]) Of hij invloed had op het plan van Pauline Jaricot is niet duidelijk. De meest opvallende eigenschappen van het initiatief van Jaricot waren dat zij van leken uitging, dat de eerste leden en propagandisten leken waren, en dat het de intentie van de stichteres was alle missies te steunen zonder uitzondering. Het werk verspreidde zich verrassend snel in alle christelijke landen. De Romeinse Congregatie van de Propaganda Fide onderhield nauwe betrekkingen met het genootschap en richtte ontelbare verzoeken van missionarissen uit heel de wereld met aanbevelingen tot de directeuren in Lyon. Honderd jaar na de oprichting van het werk, dat steeds de warmste aanbevelingen van de pausen en van de Congregatie verkreeg, werd het werk op een nieuwe basis gezet. Het werd verklaard tot het exclusieve werk van de geloofsverbreiding van de Heilige Stoel. Sinds die tijd heet het het „pauselijke" werk voor de verbreiding van het geloof. [21]) De centrale werd van Lyon naar Rome overgebracht en de toenmalige secretaris van de Congregatie voor de Propaganda werd president. Daarmee werd een nog nauwere samenwerking tot stand gebracht met de Congregatie en een meer rechtvaardig en proportioneel gelijke verdeling van de missiegelden gewaarborgd. De verdeling geschiedt collegiaal door de nationale directeuren, die zich om die reden tweemaal per jaar naar Rome (of elders) begeven. In 1970 was er 30.6 miljoen dollar beschikbaar om verdeeld te worden.

Voor kinderen richtte Bisschop Forbin-Janson van Nancy in 1842 het Genootschap van de Heilige kindsheid op. Voorop stond bij hem om 'kinderen door kinderen te redden'. Zijn eerste gedachten gingen uit naar de kinderen van China. Na 1849 werd de vereniging vooral ingezet voor de vrijkoop van Afrikaanse slavenkinderen. Na 1855 werden de hulpakties gericht op de hele wereld. Ook dit werk werd in 1922 tot 'pauselijk' verklaard. Het hoofdkwartier bleef echter gevestigd in Parijs.

De bevordering van de opleiding van inheemse clerus werd ondernomen door Jeanne en Stephanie Bigard. In 1889 richtten zij daarom het St. Petrus Liefdewerk op, dat eveneens in 1922 een pauselijk genootschap werd en in 1929 zijn uiteindelijke statuten verkreeg.

Dan is er nog de Priester Missiebond te vermelden, wiens doel het is, de missionaire inzet van de priesters op te wekken zodat door hun invloed christenen met enthousiasme voor het evangelisatiewerk vervuld mogen worden. Dit werk werd begonnen in 1916 door toedoen van P. Manna P.I.M.E. Reeds vanaf 1912 ontstonden er echter in Duitsland op initiatief van J. Schmidlin Priester Missiebonden. In 1956 werd ook deze Missiebond 'pauselijk'.

Het door het concilie voltrokken aggiornamento van de plaats en de organisatie van de Congregatie van de Propaganda Fide, het feit dus dat mensen uit de derde wereld en de missies bestuurlijke functies gekregen hebben (de kardinaal-prefect Agnelo Rossi is Braziliaan, de twee co-secretarissen komen, zoals we gezien hebben, uit India en Afrika), de herwaarderingen van het werk voor de verbreiding van het geloof en de nauwe samenwerking met de Congregatie van de Propaganda Fide, dit alles geeft de gerechtvaardigde hoop dat de missiegedachte onder het katholieke volk in onze tijd niet verdwijnt, dat de huidige missiecrisis overwonnen zal worden, en dat de missie nog meer dan zij tot nu toe altijd met grote vanzelfsprekendheid gedaan heeft, werkzaam kan worden voor de geestelijke en materiële ontwikkeling der volkeren.

1) Voor de geschiedenis en het werk van de Sac. Cong. de Propaganda Fide zie de 25 delen van de Bibliotheca Missionum, vooral deel I, XXII, XXIII. Het beste werk tot dusver over de Sac. Cong. de Prop. Fide was van de protestantse schrijver Otto Mejer, „Die Propaganda, ihre Provinzen und ihre Recht. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland". Göttingen, 1952. Van meer recente datum is het eerste deel van de gehele geschiedenis van de Congregatie uitgegeven door Herder, Freiburg: „Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 years in the service of the missions". Vol. I/1 en Vol. I/2 (1971—1972).
2) Cfr. de bulle „Inscrutabili Divinae Providentiae", 22 juni 1622 in Collectanea S.C. de Prop. Fide, deel I, Romae, 1907, p. 2—4.
3) Mgr. Francesco Ingoli, 1578—1649, de eerste secretaris van de Propaganda Congregatie, was met name verantwoordelijk voor het op gang zetten van het programma van de Congregatie.
4) Anton Huonder S.J., 300 Propaganda. In: Die Katholische Missionen, 50 (1921—1922), p. 65—69.
5) Zie André Seumois O.M.I., Le problème de la réorganisation territoriale de la S.C. de Prop. Fide. In: Euntes Docete, XX (1967), Roma, p. 263—283.
6) AAS, 59 (1967), p. 885—928.
7) AAS, 1 (1909), p. 7—19.

8) AAS, 58 (1966), p. 757—787.
9) AAS, 59 (1967), p. 881—884.
10) AAS, 59 (1967), p. 885—928.
11) Zie Le Missioni Cattoliche, 97 (1968), p. 65—66; en Herder Korrespondenz, 22 (1968), p. 168—169.
12) Gepubliceerd in: Bibliografia Missionaria, Anno XXXI (1967), p. 169—172.
13) Zie Bibliografia Missionaria, Anno XXXI (1968), p. 173—177.
14) Idem, p. 174—175.
15) Idem, Anno XXXII (1969), p. 235—294, met twee commentaren.
16) Idem, Anno XXXIII (1970), p. 197—208.
17) Idem, Anno XXXIV (1971), p. 190—219.
18) Idem, Anno XXXV (1972), p. 192—197.
19) Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria, Rerum, deel I/1, Freiburg, 1971, p. 35—36.
20) Propaganda Archieven: Scritture riferite nei Congressi Missioni, Miscellanee, deel I, f. 558r—563v.
21) Motu Proprio „Romanorum Pontificum", 3 mei, 1922.

(vert.: J. Van Den Hengel)

TH. M. BOURS

De Pauselijke Missiewerken Samenwerkingsverband van vijftig kerkprovincies

De drie missiegenootschappen, die in 1922 het predicaat „pauselijk" kregen, nemen om een aantal redenen een eigen plaats in binnen de veelheid van andere organisaties en initiatieven ten bate van de missionering.

Op de eerste plaats omdat zij zijn ingebouwd in de hiërarchische structuur van de Kerk. De bedoeling hiervan was en is hun bestaan en hun bloei toe te vertrouwen aan hen die verantwoordelijk zijn voor de pastoraal op diocesaan en parochieel niveau. Hierdoor is de geestelijke en materiële steun aan de missionering losgemaakt van toevallige omstandigheden als „missionaris-op-vakantie" of „missieklooster-in-de-omgeving". Dat factoren als deze eigenlijk „toevalligheden" zijn kunnen wij, Nederlanders, ons nauwelijks voorstellen gezien ons grote aantal missionarissen (nog altijd rond 8.000) waarvan er jaarlijks zo'n 1200 enige maanden op verlof zijn. Zij zijn lid van ongeveer 100 verschillende Orden en Congregaties. Deze aantallen zijn in de Katholieke Kerk uniek. Maar niet meer ver weg ligt het moment waarop factoren als boven genoemd ook in ons land „toevallige" worden: het aantal missionarissen zal in versneld tempo afnemen en het sluiten van kloosters zal toenemen. Wie staat dan borg voor een daadwerkelijke en constante belangstelling voor héél de wereldkerk? Dit zullen de pastorale werkers op diocesaan en parochiëel niveau moeten zijn. In dit opzicht (maar niet alleen in dit opzicht) zullen de Pauselijke Missiewerken (PMW) aan actualiteit winnen. Aan de nationale leiding de opdracht en de uitdaging de missionaire belangstelling levend te houden.

Op de tweede plaats nemen de PMW een eigen plaats in omdat zij subsidie geven aan de jonge kerken zelf en wel tot ontplooiing van hun kerkzijn ten dienste van mens en wereld. Het boven vermelde teruglopen van het aantal missionarissen heeft ook financiële consequenties. Met de buitenlandse missionarissen valt ook weg het financiële achterland waarop wij geheel of gedeeltelijk steunden. In de mate waarin het aantal missionarissen afneemt en/of het aantal landeigen pastorale werkers toeneemt, wordt de financiële druk op de jonge kerken groter. Bij alle eigen inspanning – al is die nog zo groot – zal de overgrote meerderheid nog jaren aangewezen zijn op subsidie van buitenaf. Er is nog een andere factor waardoor de financiële last van menige jonge kerk groter is geworden. Het is relatief gemakkelijk flinke subsidies te krijgen voor projekten die liggen in sociaal-economische sector. Geen enkele instantie echter geeft subsidie voor de lopende kosten als zo'n projekt eenmaal van start is gegaan. Al naar gelang de aard van het projekt en de economische situatie van het gebied waar het projekt ligt, komen deze kosten geheel of gedeeltelijk ten laste van de kerken. Zij moeten dus een vaste post van te verwachten inkomsten hebben, een post die – voor zover mogelijk – gegarandeerd is. *Alle* kerken hebben hier recht op. De financiële situatie kan en mag niet staan en vallen met het feit of de bisschop dan wel een van zijn naaste medewerkers handig en vrijpostig genoeg is om in Europa of Noord-Amerika fondsen te vinden. Bovendien – en dat geldt in alle geval voor ons land zeker –: de belangstelling van potentiële gevers gaat duidelijk meer de kant uit van projekten in de persoonlijke sfeer of in de ontwikkelingssector dan naar kerkewerk. En juist hier dreigt – tegen de achtergrond van het bovenstaande – een levensgroot gevaar.
De eigen inzet van de kerken in de Derde Wereld ten dienste van mens en wereld is onmisbaar basiswerk voor vol-menselijke ontwikkeling. Hun werk is er op gericht de menselijke en religieuze grondslagen te leggen of te ontplooien op basis waarvan ontwikkelingswerk ten goede komt aan een harmonische en voluit-menselijke vooruitgang. Juist omwille van het ontwikkelingswerk is dit basiswerk onmisbaar. Het wordt verricht door de kerkelijke werkers, hetzij priester, hetzij religieus, hetzij leek. Deze hebben recht op een redelijk honorarium en een minimum van sociale voorzieningen; zij moeten de middelen hebben om pastoraal werk te doen zowel in de breedte als in de diepte; zij moeten ook de mogelijkheid hebben voor verdere scholing en studie. Voor de jonge mensen die zich aanbieden als kerkelijk werker moeten er opleidingsmogelijkheden zijn die aan hoge eisen voldoen. Vele kerken zijn in een vicieuze cirkel geraakt of dreigen daarin terecht te komen: onvoldoende middelen voor een goede honorering met als gevolg dat goed gevormde werkers af-

vloeien naar of gemakkelijk weggekocht worden door overheidsdiensten of de industrie. Het grote kapitaal, dat in hun opleiding werd geïnvesteerd, kan niet rendabel worden bij gebrek aan middelen hen in leven en aan het werk te houden. Dan maar een minder gedegen opleiding, zodat dit gevaar minder groot wordt? Het zou alleen maar betekenen „van de regen in de drup komen".
Die garantie van een vast bedrag voor *elke* jonge kerk is alleen te geven door een centrale instantie, die het geheel overziet en waar iedere mogelijkheid tot bevoordeling of achterstelling structureel is geblokkeerd. Hiermee komen wij aan een volgend aspect van de eigen plaats van de PMW. Zij zijn een coöperatie van meer dan 50 kerkprovincies – gevende en ontvangende – die samen de internationale raad vormen, binnen welke in een open dialoog de prioriteiten en bijstandsprogramma's worden vastgesteld. Het presidium, dat gevormd wordt door de secretaris van de Congregatio pro Evangelisatione Gentium als voorzitter en twee secretarissen, doet voorstellen op basis van enerzijds de beschikbare gelden en anderzijds de binnengekomen subsidie aanvragen. De voorstellen worden door de internationale raad besproken. Deze gang van zaken is binnen de Rooms-Katholieke Kerk uniek. In de huidige tendens van rechtstreeks contact van Rome met afzonderlijke kerkprovincies staat hier een model van onderling contact en beraad tussen kerkprovincies. [1])

Nog een laatste punt. In een groeiend aantal ontvangende kerken zijn of worden de PMW opgericht. Hierbij staat centraal een formulering van Vaticanum II (Decreet over de missie-activiteit van de Kerk, no. 38) waarin de educatieve taak van de PMW uitdrukkelijk bevestigd wordt. „Want aan deze werken moet rechtens de eerste plaats toegekend worden, aangezien zij het middel zijn . . . om de katholieken van hun jeugd af met een echt universele en missionaire gezindheid te doordringen . . ."
In het begin van deze bijdrage schreven wij dat de PMW in onze landen de missionaire gezindheid safe moet stellen; in de jonge kerken hebben zij de opdracht die gezindheid te wekken en tot bloei te brengen. Hier gaat het echt niet om fondsen te werven – de bevolking is er te arm voor – maar om de inbouw van de missionaire gedachte in heel de pastoraal.

[1]) Bij het Pauselijk Missiewerk van de Kinderen is de procedure enigszins anders, maar dit is binnen deze bijdrage niet relevant.

STEPHEN NEILL

De Propaganda Fide in een proces van transformatie

„Wie ter wereld was Ingoli?" Ik kan mij voorstellen dat zelfs als in een vergadering van goed op de hoogte zijnde kerkhistorici de vraag gesteld wordt: „Wie was Ingoli?", er geen antwoord gevonden wordt. Als ik de vraag in een examenopgave opneem, zal ik antwoorden ontvangen variërend van „een metgezel van Franciscus van Assisi", „een Waldenser verbrand vanwege ketterij" en „een renaissance kardinaal" tot „de familienaam van Paus Leo XIII".
Onder allen die langdurige en diepgaande invloed over bepaalde tijdvakken van de kerkgeschiedenis uitgeoefend hebben, ken ik niemand die zichzelf zo volledig met zijn werk geïdentificeerd heeft en tegelijk zijn persoonlijkheid zo totaal achter zijn ambt verborgen heeft als Francesco Ingoli (1574-1649). Hij had waarschijnlijk nooit het gezegde van zijn tijdgenoot René Descartes opgevangen, „goed geleefd heeft hij die zich goed op de achtergrond gehouden heeft" („bene vixit qui bene latuit"); als hij dat gehoord had, zou het hem uitstekend als een motto voor zijn eigen leven gediend hebben. Ingoli werd nooit bisschop of kardinaal; toch oefende hij zijn functie als eerste secretaris van de H. Congregatie voor de Voortplanting van het Geloof meer dan een kwart eeuw uit; hij had een invloedrijke positie binnen de grote westerse kerk zoals nauwelijks door enig ander levend man geëvenaard kon worden.

ONTSTAAN

De redenen voor de oprichting van de nieuwe Congregatie zijn wel bekend. De Pausen van de 15e en 16e eeuw hadden de wereld verdeeld tussen de koningen van Spanje en Portugal en hen bijna onbeperkte volmacht gegeven om de volken te evangeliseren, hetgeen gepaard ging met uitgebreide privileges vereist voor de uitoefening van deze geweldige taak. Zoals mgr. Mulders terecht opgemerkt heeft, zou deze opdracht, die algemeen het Patronaat (Padroado in het Portugees) genoemd wordt, beter Vicariaat genoemd kunnen worden; de Stedehouder van Christus

heeft deze koningen aangesteld als zijn plaatsbekleders met bijna absolute volmachten voor het uitvoeren van hun bijzondere taak. Dit zou wel eens minder vreemd toegeschenen kunnen hebben aan de mensen van die tijd dan het ons nu voorkomt. Het is voor ons moeilijk ons te verplaatsen in de dagen waarin de christelijke vorst als een kerkelijk personage werd beschouwd. Hij was geen bisschop, priester of diaken, maar hij was een geordineerde dienaar van God. De Engelse Reformatie kan niet verstaan worden zonder te beseffen dat Hendrik VIII zijn positie als christelijk vorst buitengewoon serieus opvatte; de beschuldiging dat de Paus zich zijn rechten wederrechtelijk had toegeëigend, was voor hem veel meer dan een bruikbare kaart in het diplomatieke spel. Tot op 1918 stelde de Keizer van Oostenrijk de bisschoppen binnen zijn gebied aan, al geschiedde dit natuurlijk wel met instemming van de Paus.

Er zijn overvloedige bewijzen dat de koningen van Spanje en Portugal hun taken voortvloeiend uit de pauselijke opdracht serieus namen, en voortdurend zurgvuldige aandacht gaven aan de wijze waarop deze uitgevoerd werden. Misschien kon er in de Eeuw van de Ontdekkingen geen beter systeem uitgedacht worden. Maar gezien vanuit Rome waren er zeer verwerpelijke elementen in het stelsel zoals zich dit in de loop der jaren ontwikkelde. De koningen zorgden er inderdaad zeer goed voor om alle correspondentie tussen Rome en hun bezittingen overzee te controleren; in het nakomen van de daarbijbehorende verplichting om Rome op de hoogte te houden van wat er in deze gebieden gebeurde waren zij achtelozer. Toen het Patronaat werd opgericht, was er geen reden om aan te nemen dat andere mogendheden zouden opstaan, die in staat waren om de twee dominerende maritieme mogendheden van de wereld uit te dagen. Maar aan het eind van de 16e eeuw was het duidelijk dat Engeland, Nederland en Denemarken een uitdaging vormden die niet genegeerd kon worden, en dat deze landen zich natuurlijk niet bekommerden over beslissingen en gaven van de „man der zonde" in Rome. Bovendien was de taak veel te groot gebleken voor de twee Katholieke mogendheden, zelfs toen zij op het toppunt van hun kracht waren. Bisdommen bleven jaren vacant; het administratieve werk werd doeltreffend door de vicarissen-generaal uitgevoerd en er was gewoonlijk wel een aanvoer van rondtrekkende prelaten (geen vagebonderende bisschoppen, maar volkomen respectabele bisschoppen, niet in staat door politieke

wisselvalligheden hun bisdommen te bereiken, of op andere wijze vastgehouden in centra als Goa of Cochin) voor het uitvoeren van bisschoppelijke functies. Maar dit was geen substituut voor adequate en continue leiding; afnemende ijver had de geest van avontuur en vooruitgang ondermijnd.

Het was duidelijk dat er iets gedaan moest worden. Na enkele vertragingen en mislukte pogingen riep Paus Gregorius XV tenslotte in 1622 de H. Congregatie voor de Voortplanting van het Geloof in leven, bestaande uit dertien kardinalen en twee prelaten, tesamen met een secretaris voor de uitvoering van zaken (namelijk Ingoli). Het is een merkwaardige aangelegenheid, dat de naam van deze commissie een woord aan de talen van modern Europa heeft toegevoegd: *propaganda*, bijna altijd in pejoratieve zin gebezigd als het gebruik van een oneerlijk middel om de menselijke geest te beheersen en te beïnvloeden. Niets kan echter verder geweest zijn van de gedachten van de Paus en de eerste secretaris van de Congregatie; de Church of England kon prat gaan op een soortgelijk onschuldig instrument, het Genootschap voor de Verbreiding van het Evangelie in den vreemde (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts), opgericht in 1701. De taak van de Propaganda bestond eenvoudig in het organiseren, leiden en uitbreiden van de missionaire arbeid van de Rooms-Katholieke Kerk.

HOOFDLIJNEN BELEID

Binnen korte tijd had Ingoli de hoofdlijnen van het te volgen beleid uitgezet:

I. Volledige *informatie* over ieder aspect van de missie-arbeid moest in Rome worden verzameld. De archieven van de Propaganda zijn tot op deze dag een geweldige – en grotendeels ongeëxploreerde – schat van de meest uiteenlopende informatie. Ingoli's beleid om de hoofden van religieuze orden en andere geestelijken waar ook ter wereld rapporten te vragen, begon zeer spoedig dividend op te leveren; hij ontving nooit alles wat hij verlangde, maar er kwam oneindig veel meer binnen dan er vroeger ooit beschikbaar was geweest.

II. Een dusdanige ontwikkeling van het systeem van de *Apostolische Vicarissen* dat, zonder formeel inbreuk te maken op het Patronaat en het alleenrecht van de koningen om bisschoppen aan te stellen, de Paus toch

overal zijn eigen vertegenwoordigers had, die in onmiddellijk contact met Rome stonden en een beleid konden uitvoeren dat niet over de hele linie parallel hoefde te lopen met hetgeen zich in de vroegere missies ontwikkeld had. Toen het systeem later gecompleteerd werd door de aanstelling van apostolische delegaten, directe vertegenwoordigers van de Paus die voorrang hadden boven alle andere prelaten en te allen tijde onmiddellijke toegang tot het Vaticaan, was een centralisatie van krachten bereikt zoals waarschijnlijk niet langs enige andere weg bereikt zou zijn, en zeker niet tot stand was gekomen zolang het werk eenvoudig was toevertrouwd aan een groot aantal religieuze orden, die volledig onafhankelijk opereerden en soms met elkaar in conflict waren.

III. Het introduceren van de *seculiere* geestelijken op de missievelden; zij waren hiervan in de praktijk vrijwel volledig uitgesloten geweest sinds het begin van de moderne missionaire beweging. Ingoli heeft misschien niet gezien dat een der resultaten van dit beleid zou zijn, dat de zuidelijke mogendheden (Italië, Spanje en Portugal) hun primaat in de missionaire wereld zouden moeten opgeven, en dat Frankrijk voor een eeuw de grootste leverancier van missionarissen in de wereld werd. Zelf door en door Italiaan voelde hij misschien, dat niet alle veranderingen verbeteringen waren; aan de andere kant was er ook altijd in Rome een oprecht internationalisme en de secretaris heeft wellicht gevoeld dat het er niet zoveel toe deed door wie het werk gedaan werd, mits het maar gebeurde. Hij had het vrijwel zeker bij het juiste eind als hij dacht dat in veel gevallen seculiere geestelijken betere bisschoppen zouden opleveren dan leden van religieuze orden; het is zeer moeilijk voor iemand die zijn hele leven in dienst van een orde gewerkt heeft om de rustige onpartijdigheid, die een der belangrijkste kenmerken van de bisschop behoort te zijn, op te brengen.

IV. Nadruk op het leren van *talen* door missionarissen, en het verschaffen van *literatuur* in vele talen om hen bij hun werk behulpzaam te zijn. De steun die van alle zijden binnenkwam, was verrassend; binnen vijf jaar na de oprichting van de Propaganda konden haar persen in vijftien talen drukken. Catechismussen, werken over liturgie en dogmatiek, moraal en apologetiek begonnen overal ter wereld in de missies te circuleren. Ingoli was een man van de Contra-Reformatie; het lijkt onwaarschijnlijk dat hij de liberale ideeën van Zumarraga, de eerste bisschop van Mexico, gedeeld zou hebben, zodat hij voorzieningen trof voor vertalingen van de Schrift in de talen van de wereld; Trente had voor een lange tijd de gedragslijn om de Bijbel als een voor leken te gevaarlijk boek te beschouwen, vastgelegd. Nergens heb ik ook een aanwijzing gezien dat het onderzoek van de niet-christelijke godsdiensten een onderdeel van het programma van de veeltalige pers vormde; maar hier ben ik misschien onrechtvaardig ten aanzien van wat in iedere eeuw als een grote en humane onderneming gegolden zou hebben.

Ingoli is niet algemeen populair bij de kerkhistorici. Zijn deugden, die door allen toegegeven worden, worden naar men zegt „gecompenseerd" door ernstige fouten. Zijn intense nauwgezetheid en concentratie op het werk heeft wellicht een zekere onvermurwbaarheid en neiging om zijn eigen gang te gaan verborgen. Hij was doorgaans onbuigzaam en werkte langs de lijnen van bepaalde vastgestelde beginselen uit het begin van zijn loopbaan. Zijn diplomatie was soms meer handig dan echt eerlijk, en het lijkt dat hij er niet van overtuigd geraakt is, dat de kortste weg tussen twee punten altijd een rechte lijn is. Zijn critici vonden hem tezeer bevooroordeeld ten opzichte van de religieuze orden, en met name voor wat betreft de Jezuïeten; Ingoli zou geantwoord hebben, dat een overtuiging gebaseerd op een overlast van bewijs nauwelijks als een vooroordeel beschreven kan worden.
Natuurlijk heeft de Propaganda fouten gemaakt, en soms zeer ernstige fouten.

EEN MISLUKT EXPERIMENT

Ingoli moet zich soms afgevraagd hebben wat voor ondoordachte ingeving hem gebracht heeft tot de geheime wijding van de jonge Brahmaan Matthew de Castro als potentieel bisschop van Japan. *) Matthew bereikte zijn verre bisschopszetel nooit, en keerde terug naar zijn geboorteland India, waar hij een berg van moeilijkheden veroorzaakte voor een zeer groot aantal mensen. Van zichzelf uit reeds niet iemand om een werkelijke of vermeende belediging te vergeten of vergeven, begon hij, zoals hij het zelf bekend maakte, „de Paulisten er ongenadig van langs te geven" (de Paulisten waren de Jezuïeten die zo genoemd werden naar

hun St. Paulus College in Goa). Hij heeft waarschijnlijk minder succes met zijn goede bedoelingen gehad dan hij verwachtte; maar zijn afschuw van de Jezuïeten werd slechts geëvenaard door hun afschuw van zijn persoon. In hun jaarlijkse brieven verwijzen ze beleefd naar hem als de „aper exterminator", het everzwijn uit het woud van Psalm 80 : 13. Toen hij zich terugtrok naar een meer verwijderd deel van India, rapporteerden zij: „en de wind ging liggen, en er was een grote kalmte".
Ingoli was reeds bijna tien jaar dood toen zijn protégé naar Rome teruggeroepen werd om de laatste negentien jaren ver verwijderd van de woelingen voor wier ontstaan hij zelf in grote mate verantwoordelijk geweest was, door te brengen.
Ik vermoed, dat er nog heel wat kennis te vergaren is over deze erratische prelaat. Zijn staat van dienst bemoedigde niet een herhaling van het experiment, al hebben wij de namen voor twee andere Indiase Apostolische Vicarissen uit die periode (speelden deze het ooit klaar om gewijd te worden; zo ja, hoe en door wie?). Zoals het geval was met de ene Chinese bisschop, Gregory Lo († 1691) werd het experiment echter beschouwd als prematuur en de 18e en 19e eeuw hebben zo goed als niets te vertellen wat betreft het creëren van nationale episcopaten. Toch is het moeilijk te betwijfelen dat Ingoli strategisch juist was, al kan hij tactisch ernaast gezeten hebben; de keuze van de persoon kan verkeerd zijn geweest. Zeker was het juist om te zien dat geen Kerk als blijvend beschouwd kan worden voordat zij mensen uit het eigen volk heeft voortgebracht om iedere mogelijke kerkelijke functie te vervullen.

EVALUATIE 17e EEUW

De snelle ontwikkeling van de apostolische vicariaten was tesamen met het systeem van de apostolische delegaten ongetwijfeld een geschikt medium voor centralisatie en supervisie in de wereld waarin de communicatie nog traag en onbestendig was. Er kan nauwelijks aan getwijfeld worden, dat de Propaganda veel te traag in tempo was om zichzelf uit te schakelen in vele delen van de wereld door het oprichten van inheemse, of op zijn minst lokale hiërarchieën. Natuurlijk kunnen er allerlei aannemelijke redenen aangevoerd worden – de vooruitgang in de missies ging erg langzaam; de juiste mensen konden niet gevonden worden; scherp toezicht van Rome was nodig gebleken door moeilijkheden die de kop

opgestoken hadden wanneer deze supervisie teruggetrokken werd; enz. enz. Maar het continueren van een abnormale situatie kon niet goed zijn voor het leven van de kerk. De normale situatie was van het begin af aan geweest die van de territoriale bisschop die tesamen met andere bisschoppen een provincie vormde. Wat betreft het uitstellen van het creëren van hiërarchieën moet het oordeel zijn, dat dit een van de blinde vlekken in het beleid van de Propaganda en het pauselijk bestuur is geweest. India moest tot 1886 wachten voordat een eigen hiërarchie in het leven werd geroepen; de factor van het voortbestaan van het Patronaat verschafte onvermijdelijk speciale problemen, problemen die echter niet anders konden worden opgelost dan door de terugkeer van de abnormale naar de normale situatie.
Niettemin, wanneer alles wat er te zeggen valt gezegd is en in aanmerking genomen is dat alles wat door mensen gedaan wordt onvolmaakt is, heeft de Propaganda in de 27 jaar waarin Ingoli, slechts in beperkte mate gecontroleerd door kardinalen die in meerheid buiten Rome woonden, haar koers uitzette, een geweldige hoeveelheid werk verzet en heel veel goeds tot stand gebracht. Zij heeft de souvereiniteit van de Paus over de hele missie-arbeid van de westerse kerk opnieuw bevestigd. Zij heeft laten zien waar de macht van het Patronaat begrensd kon worden. Zij heeft een geweldige hoeveelheid informatie over de missies verzameld, zoals nooit tevoren gedaan was. Zij heeft 46 nieuwe missies in het leven geroepen, en heeft niet minder dan 300 nieuwe missionarissen gevonden om deze te bemannen. Zij heeft de fundering gelegd voor een betere opleiding van missionarissen voordat zij naar hun respectievelijke arbeidsterreinen vertrokken.
Iets van de rede en edelmoedige geest van Ingoli kan misschien gedistilleerd worden uit de instructies die tien jaar na zijn dood aan de nieuwe Apostolische Vicarissen werden gegeven:

> Beschouw het niet als uw taak en oefen geen enkele pressie uit op de volken om hun gewoonten, zeden en gebruiken te veranderen, tenzij zij duidelijk in strijd zijn met de godsdienst en de gezonde moraal ... Probeer niet uw eigen landen bij hen te introduceren, maar alleen het geloof, dat geloof dat de zeden en gewoonten van geen enkel volk veracht of verwerpt, altijd veronderstelt dat zij niet verafschuwd mogen worden, daarentegen liever wil dat zij beschermd en bewaard worden. Het is zeer diep verworteld in de natuur van alle mensen om meer dan iets anders in de wereld de tradities van hun eigen land en dat land zelf te bewonderen, lief te hebben en

te waarderen ... Maak geen aanstootgevende vergelijkingen tussen de gewoonten van deze volken en die van Europa; doe daarentegen uw uiterste best uzelf daaraan aan te passen. Bewonder en prijs alles wat lofwaardig is. En ten aanzien van wat geen lof verdient ... zult gij voorzichtig genoeg zijn er geen oordeel over te geven, of tenminste niets gedachtenloos of op een buitensporige wijze te veroordelen.

Meer dan drie eeuwen later is het onmogelijk om de rustige en tolerante gedachtengang van de auteurs van deze regels niet te bewonderen. Het zou alle missionaire instanties, zowel Katholiek als Protestant, goed gedaan hebben als een dergelijke geest zowel degenen die missionaire werkers opleidden en uitzonden als degenen die op hun verzoek uitgingen, bezielde. Er kan niet gezegd worden dat dit altijd het geval is geweest.

18e EN 19e EEUW

De Propaganda kon niet onaangetast blijven door de meer bekrompen en strengere geest die de Rooms-Katholieke wereld in de 18e eeuw beheerste. Ongetwijfeld waren er fouten en overdrijvingen in de methode van accommodatie zoals die door Matthew Ricci in China en Robert de Nobili in India aangenomen was. Het kan echter slechts worden betreurd dat met de strenge toon van de Bul „Omnium Sollicitudinum" van 1744 ieder experiment van de baan geveegd werd; er werd gefixeerd dat alles op de hoog-Romeinse wijze moest worden uitgevoerd zonder de minste variatie of aanpassing aan enige lokale situatie. Misschien is dit de reden dat wij de grootste missionarissen in de 16e of 17e eeuw zoeken en niet in de 18e of 19e eeuw.
Op één kritiek punt van haar roeping moet het oordeel zijn, dat de Propaganda vrijwel volledig gefaald heeft – het aanmoedigen van roepingen voor het inheemse priesterschap en het tot stand brengen van lokale episcopaten in ieder deel van de wereld. Iets werd ongetwijfeld gedaan. Toch werd in de veertiger jaren van de 19e eeuw het hart van de jonge Apostolische Vicaris van Zuid-India, de Marion Brésillac, gebroken door het heftige verzet van zijn collega-missionarissen ten aanzien van een uitbreiding op grotere schaal van het aantal Indiase priesters. Toen 60 jaar later pater Vincent Lebbe naar voren trad met nog opzienbarender voorstellen voor een onmiddellijke ontwikkeling van een Chinees episcopaat, ontmoette hij precies dezelfde oppositie. Zulke mensen konden niet gevonden worden. Er waren geen geschikte candidaten. Iedere stap in deze richting zou volkomen prematuur zijn.
Zonder twijfel zouden dergelijke raadslieden als zij in de Raad Gods aanwezig waren geweest de Almachtige verteld hebben dat de Incarnatie van zijn Zoon in hoge mate prematuur was, en dat het zeer ongepast was dat dit zou gebeuren in een uithoek van de wereld als Palestina en onder een onderontwikkeld volk als de Joden.

KENTERING IN 20e EEUW

In 1922, toen de H. Congregatie haar derde eeuwfeest vierde, was zij op het toppunt van haar macht en invloed. Niet minder dan 529 iurisdicties in ieder deel van de wereld van IJsland tot aan de Zuid-Pacific waren aan haar zorgen toevertrouwd. Haar oorspronkelijke privileges waren hier en daar wat beperkt; niettemin was het een organisatie met een geweldige invloed in de christelijke wereld. Echter, „zij had hier en daar grijze haren zonder het zelf in de gaten te hebben". De Propaganda zoals zij toen was, behoorde tot een wereld die reeds aan het verdwijnen was. Dat dit gebeurde, moet in hoofdzaak worden toegeschreven aan de visie en het initiatief van drie Pausen: Benedictus XV, Pius XI en Pius XII. Benedictus XV was niet de man om iets van de grond te krijgen. Als Pius XI ergens een besluit over had genomen, wee degene die hem trachtte te weerstaan. Natuurlijk hadden de Pausen medewerkers van aanzien; drie ervan verdienen speciale vermelding: de kardinalen Van Rossum, Fumasoni-Biondi en mgr. – later kardinaal – Costantini. Deze zes mensen samen brachten de Rooms-Katholieke Kerk voor wat betreft haar missionaire arbeid uit de Middeleeuwen in de moderne wereld. Juist een jaar later, in 1923, ging de kogel door de kerk door de wijding van mgr. Tiburtius Roche als bisschop van Tuticorin, de eerste Indiase bisschop van de Latijnse ritus. Sindsdien is de consecratie van prelaten van iedere ras en kleur ingeburgerd; onder mijn meest intieme Afrikaanse vrienden is een van de jongere Rooms-Katholieke bisschoppen in Kenya. De internationalisatie van het college van kardinalen is een ander teken van de moderne wereld die in mijn tijd over ons gekomen is.

TOEKOMST?

In zekere zin is het werk van de Propaganda voltooid. Het behoorde tot

een tijd waarin kerken onrijp waren en speciale zorg vroegen. Maar, wanneer kerken volwassen worden, werpen zij weg wat tot de kindertijd behoorde: dat soort bevoogding is een hindernis en geen hulp voor hun groei. De Propaganda overleefde de herorganisatie van de Congregaties, uitgevoerd door Paus Pius X in 1908, alhoewel met aanzienlijk verminderde voorrechten en volmachten. Het was duidelijk, dat zij niet het Tweede Vaticaanse Concilie op enigerlei wijze in zijn traditionele vorm kon overleven. Wij hebben het onderscheid tussen oudere en jongere kerken praktisch afgeschaft. Wij hebben zeer uitvoerig onze relatie met de niet-christelijke wereld en met de andere godsdiensten, waardoor mensen op de een of andere wijze naar God gezocht hebben, opnieuw doordacht. Er zal altijd een behoefte blijven aan commissies of andere lichamen in het centrum van het leven van de kerk voor het onderhouden van het contact tussen de kerken, en tussen de kerken en de niet-christelijke godsdiensten; maar deze organen zullen veranderen met de veranderende vormen van het leven van de kerk zelf. Dat wil niet zeggen dat alle verandering noodzakelijk verbetering is; maar taken eens aanvaard moeten plaats maken voor nieuwe taken, die nú ondernomen moeten worden. En oude organisaties moeten bereid zijn tot het ondergaan van transformaties, die vrijwel niets van de oude structuur overhouden en toch iets van de oude geest kunnen bewaren in de nieuwe vormen waarin deze uitgedrukt wordt.

*) Matthew de Castro ontving bij zijn wijding de instructie om zo Japan onbereikbaar was als apostolisch vicaris naar de binnenlanden van India (nl. Idalcan, dat buiten het Portugees gebied lag) te gaan. Zie over deze eerste Indiase bisschop van de R.K. Kerk de literatuur vermeld in Mulders' *Missiegeschiedenis* en het artikel van A. J. Nevins (MM) in de *Concise Dictionary of the Christian World Mission.* (noot vertaalster)

(vert.: G. Verstraelen-Gilhuis)

J. KRUYT

Benadering van de archaïsche mens in religieuze gemeenschap

I. VOORAFGAANDE OPMERKINGEN

1. In zijn Inleiding in de Zendingswetenschap behandelt Bavinck uitvoerig De Zendingsbenadering. [1]) Het ligt in de aard van een Inleiding dat groter nadruk valt op de veelzijdigheid van wat wij onder de term „benadering" samenvatten dan dat er gelegenheid is op bepaalde aspecten dieper in te gaan. In dit opstel zou ik vanuit de praktijk iets willen zeggen over de gezondene die midden in een gemeenschap wordt geplaatst van archaïsch religieuze aard met de opdracht „verkondig hun het evangelie" (Mark. 16 : 15). Hoe staat hij daar met zijn eigen achtergronden tegenover mensen die geheel leven uit de hunne? Hoe begint hij en komt hij verder in dit dichte oerwoud van hem vreemde overlevering en praktijken? Daartoe zou ik een en ander willen beschrijven van de ervaringen van A. C. Kruyt [2]) gedurende de eerste 15 jaren van zijn arbeid op Celebes (nu Sulawesi) in het voormalige Nederlands Indië. Ik kies deze ervaringen behalve omdat die mij zeer goed bekend zijn ook, omdat het hierbij gaat om de ontmoeting van een nog geheel vrij Toradja-volk met een nederlandse zendeling die nog alles moest leren en die dit dan ook op zijn manier deed. Het eigen karakter van deze ontmoeting, dat bepaald wordt door de aard der Toradja's en hun achtergronden enerzijds en de persoon van Kruyt anderzijds sluit in, dat het hier niet gaat om een voorbeeld ter navolging, maar wel om een geschiedenis ter lering.

2. Een enkele opmerking nog over de term „benaderen". Hiermee bedoel ik, dat wij *naast* de ander komen staan. Dat wij alles doen om het voor hem geloofwaardig te maken, dat de boodschap die wij brengen, ons gezamenlijk aanspreekt; dat wij gezamenlijk, dus in de zin van *kita* [3]) onder de tucht staan van hetzelfde Woord Gods. Wij moeten ervan doordrongen zijn, dat onderwijzen en onderwezen worden, aanspreken en aangesproken worden onafscheidelijk met elkaar gaan en elkaar vruchtbaar maken. „De kerk als Gods knecht op aarde is tegelijk subject en object van dit onderricht, zij is bezig te „lehren" en zij is bezig te „lernen", zegt Miskotte. [4])

Wij, zendelingen, ervaren het steeds, hoezeer de inspanning van een ons inleven in de ons vreemde leef- en denkwereld vruchten draagt voor een nieuw verstaan van de boodschap die wij brengen. Willen wij komen tot een zodanige prediking, dat ons getuigenis werkelijk ons gezamenlijk aanspreekt, dan zijn twee dingen daartoe nodig:

a. In de eerste plaats dat wij ons zo werkelijk en zo indringend mogelijk *deelgenoot* maken *van hun leven*. Hier zijn grenzen die wij in acht moeten nemen, want iedere gemaaktheid, overdrijving wordt onmiddellijk doorzien en aangevoeld. Wij zijn geen Toradja [5]), en wanneer een van ons meent goed te doen met sirih-pinang te kauwen, dan wordt dit aangevoeld als gewild. Daarom is ook hier de juiste maat en wederzijds aanvoelen van wat wezenlijk is van groot belang.
b. En hiernaast moet ten tweede duidelijk uitkomen dat de boodschap die wij brengen ons allen *confronteert* met het Woord dat niet naar de mens is. God heeft zijn eigen weg in de wereld en met de mens.

Wij gaan nu deze beide punten nader uitwerken: de participatie aan het leven van de archaïsche mens en daarna de confrontatie met de boodschap van het evangelie.

II. PARTICIPATIE

1. Betekenis hiervan

Van verschillende kanten is met nadruk de betekenis van de participatie voor de archaïsche mens naar voren gebracht. Opgenomen te zijn in het deelgenootschap van een groot geheel geeft aan de individu de geborgenheid die hij nodig heeft om in het leven van ontelbare wisselvalligheden zich veilig te voelen. En dat niet alleen: hij heeft duidelijk een grond nodig om op te gaan en te staan, een bodem waarin hij als een plant geworteld is en waaruit hij de krachten ontvangt om als mens te kunnen leven. Dit levensgeheel waaraan hij deel heeft, omvat de gemeenschap waarin hij geboren is. En deze gemeenschap strekt zich uit over de levenden met wie hij dagelijks omgaat èn over de afgestorvenen die deelgenoten blijven. Dit deelgenootschap, deze samenbinding is niet gegrond op een vrije keuze van de mens, een plechtig afgelegde afspraak, maar behoort wezenlijk tot het mens-zijn. Vandaar dat Taylor zeggen kan, dat voor de Afrikaan geldt: „Ik participeer, ergo ben ik". [6])

Wanneer wij ons goed rekenschap ervan hebben gegeven hoe allesbeheersend deze participatie is, dan worden ons twee aspecten duidelijk van de wijze waarop de oproep tot bekering, die van de verkondiging van het evangelie uitgaat, door de hoorders verstaan, ervaren wordt. Dan begrijpen wij in de eerste plaats wat het inhoudt de overgeleverde participatie los te laten, de beproefde zekerheden en de van nature gegeven verbanden met de voorgeslachten te verbreken. Om daarvoor in de plaats een deelgenootschap te aanvaarden dat op een volkomen andere grond opgebouwd is. Niet op het natuurlijk en voor de mens zonder meer duidelijk gegeven feit van bloedverwantschap, maar op vertrouwen in de werkelijkheid van de *beloften* van God, die in Christus tot ons zijn gekomen. Gevraagd wordt deel te nemen aan een gemeenschap die berust op een oprecht geloof in de trouw van een God, die *gepredikt* wordt, die in het woord tot ons komt en door zijn woord verstaan en geloofd wil wezen. Doordat de nieuwe gemeenschap van een totaal andere aard is dan de oude, moet ook de wijze van deel hebben veranderen. Hoe het mogelijk is dat een mens deze oude, vertrouwde participatie durft loslaten en in staat is zich toe te vertrouwen aan de God van het Woord dat mens geworden is, is een wonder. Want de greep van de participatie aan de gegeven natuurlijke gemeenschap is machtig.

En in de tweede plaats verstaan wij dan ook, dat de overgang van de participatie aan de levensgemeenschap der traditie naar die van de gepredikte God, niet gegrond kan worden op een individuele beslissing. Mijn deelgenootschap gaat niet mij alleen aan, maar doordat ik in de gemeenschap met mijn functies en verhoudingen geïntegreerd ben, daardoor ben ik gebonden. Wanneer een gezelschap echt gezellig bij elkaar is, de sfeer opgewekt en er een algemeen onderling contact is, kan de hele stemming in elkaar klappen, wanneer er een opstaat en zegt: ik ga naar huis. De aardigheid vloeit weg als de lucht uit een lekke band. In nog veel indringender mate is een lid van een functionerende levensgemeenschap door vele en wezenlijke banden gebonden, waardoor hij tegenover de anderen verplichtingen heeft. Dit geldt uit de aard der zaak nog te sterker voor personen die een leidinggevende rol in hun gemeenschap vervullen. Voor hen kan een persoonlijke overtuiging nog geen voldoende grond zijn voor een individuele beslissing. Daarvoor moeten wij, individualistische westerlingen, begrip hebben.

2. *Onze intrede*

Het gaat dus om te beginnen om onze intrede in de gemeenschap en om steeds wezenlijker participatie aan wat voor deze gemeenschap essentieel is. Van beide kanten moeten vele misvattingen en daarop gegronde misverstanden worden overwonnen. Dat vraagt van beide zijden een volgehouden wil om elkaar te begrijpen, een oprechte bereidheid elkaar ernstig te nemen en voor elkaar open te staan. Ik zeg met nadruk: van beide zijden. Want hoe nauwkeuriger ik mij beijver om na te voelen welk een indruk wij op de Toradja's in ons optreden hebben moeten maken, des te groter eerbied heb ik voor de trouwhartigheid en het doorzicht van hen, die vooral in die eerste vijftien jaren aan een wezenlijk begrijpen van de bedoeling van de prediking en haar dragers hebben gewerkt. Inderdaad gewerkt, want wij kunnen ervan verzekerd zijn, dat in de onderlinge gesprekken en in de eigen overleggingen van deze mannen en vrouwen heel veel kritiek en spot aan het adres van deze blanken en hun boodschap is losgekomen. En toch werden zij gegrepen en waren zij trouw aan wat zij eerst aanvoelden en geleidelijk aan ook helderder leerden zien.

Wij willen bij het begin beginnen. Heel eenvoudig. En ook in het minst niet volledig. Alleen maar een greep hier en daar. En ik wil mij ook beperken tot die periode, waarin de Toradja zich tegenover de blanke man nog geheel vrij voelde, nog alles durfde zeggen, zijn gezindheid nog duidelijk liet blijken. De tijd toen Kruyt nog kon schrijven: op dat feest werd ik volkomen genegeerd. Dat is mij tot mijn schade nooit overkomen. In die tijd waren de heel gewone dingen van iedere dag de plaats en gelegenheid van intreden in de deelname aan het leven van de gemeenschap. Meeeten met de gastheren van hun voedsel, mee-zitten op hun wijze op hun vloer en op hun matjes, slapen onder hun rijstschuren of in hun voorhuizen. Waarom het hier gaat is, dat wij een eerlijke bereidheid tonen tot deelname aan hun wijze van leven, waarin zij zich thuis voelen; dat wij juist op dit zo uiterst gevoelig gebied niets van meerderwaardige vooroordelen tonen. Vandaar dat het zo belangrijk is gewoon, vanzelfsprekend deel te nemen. Want men neemt scherp waar en voelt haarfijn aan. Elders vestigde ik de aandacht erop, hoe men het voedsel, dat men verbouwt en eet, *die twee behoren bij elkaar,* ziet als wezenlijk voor eigen wezen. [7]) Erkent men dit voedsel als volwaardig en neemt men deel aan deze wijze van instandhouding van het eigen leven, dan betekent dit een participatie die

samenbindt en toegang verleent.

Bovendien heeft dit samen eten van elkaars voedsel nog een betekenis die wij dankbaar moeten aanvaarden. Kruyt vertelt in zijn dagboek 1903 (16 nov.): na de avondmaaltijd vertelt hij ten huize van Papa i Wunte het verhaal van Elisa te Dothan. Hoe de vijand de stad Samaria wordt binnen geleid en op aanwijzing van Elisa op een maaltijd wordt onthaald. Kruyt besluit dan: „en na dien hebben de Syriërs de strijd niet meer hervat." Waarop Papa i Wunte de opmerking maakte: „Natuurlijk, ze hadden immers met de Joden gegeten." Samen eten is in hoge mate „gezellig" bijeen zijn en daarin zijn de Toradja's meesters. „Gezellig", in dit woord ligt de term „gezel", dat volgens De Vries (Etymologisch Woordenboek) betekent „die tot dezelfde woning behoort". Zo voelen de Toradja's het nog sterk. Wie deelneemt is in de gemeenschap binnen gekomen en hoort erbij, participeert.

Met deze vorm van deelgenootschap hebben wij geen moeite, wij verstaan die gemakkelijk. Er zijn echter ook vormen, die ons meer moeite kosten. Ik noem één voorbeeld. Het was september 1893. Kruyt was toen nog zonder zijn gezin op Poso. Op een dag komt de vrouw van een van de hoofden bij Kruyt aanlopen en vraagt om het portret van zijn vrouw te zien, waarvan zij gehoord had. Toen zij het bekeek zei zij: „Wanneer uw vrouw gekomen is, ga ik naar haar toe om een baadje te vragen." Hoe hebben wij die woorden te verstaan? Is dit de uiting van een neiging om straks ervan te halen wat ervan te halen is? Of naast en met een zekere hebzucht toch óók, misschien zelfs in de eerste plaats iets anders? Het volgende brengt ons op het m.i. juiste pad. In 1904 vertelt Kruyt van het hoofd Tarame van Lambogia: „Zo'n man, die zich helemaal als radja voelt en die beschikken wil over leven en dood van anderen, is een onding in de democratische maatschappij der Toradja's. In kleinigheden valt dit op. Ik gaf hem een pakje gambir. [8]) Wanneer ik dit aan Papa i Melempo of Papa i Wunte deed, zouden dezen bestormd worden met vragen om een stukje. Aan Tarame durfde niemand vragen." Waarom het ons hier gaat is, dat afvragen van iemands overvloed een vorm van aanvaarding van die persoon is als deelgenoot aan het gemeenschappelijk leven. Bij het zien van het portret van mijn moeder zei deze vrouw op haar manier: kom binnen en zet u naast mij.

Zo moeten wij leren de mensen te verstaan en op hun wijze met hen te

verkeren. Dit sluit in dat wij hun soepelheid leren hanteren, maar ook op hun wijze ons persoonlijk gezag duidelijk laten uitkomen. Van elk een voorbeeld.

Vanaf 1903 bereidde Kruyt vestigingen voor van guruposten meer het binnenland in en zag hij uit naar een geschikt punt van waaruit hij zou kunnen werken. De hoofden van de dorpen om en bij het meer zagen dit met zorg. Kruyt vertelt in verband hiermee het volgende (juni 1904): Meermalen hebben mensen van het meer mij gezegd: „Ge moet niet meer naar ons opschuiven (dus: geen woning onder ons bouwen); dat ge ons bezoekt vinden we erg prettig." Wanneer ik nu hierop botweg antwoordde „dat doe ik toch", dan zouden ze boos worden. Daarom antwoord ik hen met een deel van een van hun bekende verhalen. Lamoa (de godheid) had namelijk een leguaan gevangen uit boosheid, omdat deze de kippen van de mensen opat. Iedere dag vroeg Lamoa aan het dier: „Zul je nu geen kippen meer eten?" en elke dag antwoordde de leguaan: „Ik zal ze eten." Lamoa kon niets met hem beginnen en liet hem tenslotte maar weer lopen. Allen schieten in de lach en begrijpen zonder boos te worden.

Maar het kan nodig zijn pittiger op te treden. In 1904 vestigde Kruyt zich te Kuku, veertig km het binnenland in. Daartoe was de toestemming nodig van de hoofden van Kuku en de omringende dorpen. Na veel geduldig praten was die verkregen. Niettemin waren er nog enige verderaf wonende hoofden die met de gang van zaken het niet eens waren en meenden niet voldoende inspraak te hebben gehad. Typerend in zo'n geval is, dat men genoegdoening zoekt in het opleggen van een boete. Kruyt vertelt dan (mei 1904), dat van de hoofden die verstoord waren over de vestiging te Kuku, Tampoanda te Tanono de heftigste was. Daarom bezocht hij dit hoofd het eerst. Kruyt vertelt als volgt verder: „Het hoofd antwoordde ruw, dat hij niet boos was op mij, maar op de hoofden te Kuku. Ik had verlof gevraagd, dus had ik niets misdaan, maar die hoofden hadden hem ook in de zaak moeten kennen, daarom had hij hen beboet. Ik zei, dat dit wel mogelijk was, maar nu ik mij te Kuku had gevestigd (dus daar thuis hoor), zou ik niet toestaan dat de hoofden daar om mijnentwil in moeite zouden komen. Als hij met geweld op de boete stond, dat zou ik erover denken die te betalen. Maar hij moest wel weten wat dit betekenen zou: kinderen die nog in de slendang gedragen werden toen ik hier kwam, hebben nu zelf kinderen in de slendang, en nooit heb ik ooit iemand beboet.

Maar ik eiste dan ook dat niemand mij beboette. Na lang heen en weer praten verklaarde Tampoanda nors, dat hij in de zaak zou berusten."

Wie kan in deze volkomen vrije gemeenschap, die nog geheel naar eigen normen en spelregels leeft, in volle ernst spreken van „Ik heb nog nooit iemand beboet", zonder zich belachelijk te maken? Dat kan alleen hij die als gezaghebbend persoon tot de gemeenschap is toegelaten en in staat is in volle zin de taal van die gemeenschap te spreken. Daarom breng ik nog zéér in het kort de taal ter sprake.

3. *Leren ons te bewegen in hun taal*

De archaïsche mens is taalgevoelig. Bij intuïtie weet en doorleeft hij wat taal voor hem is. Ik zie voor mij een man uit Bo'e, een dorp aan het meer. Hij boeide mij uitermate door de manier, waarop hij zijn jongste ervaringen vertelde, die hij bij het zetten van zijn fuiken gehad had. Dat hele gebeuren kreeg door de verwoording ervan een eigen leven, eigen betekenis. Hij zette wat hij deed en wat er plaats had overeind tot een zinvol geheel. Hij sprak en gaf gestalte aan wat anders in een stroom van automatisch verrichte daden in een algemeen gebeuren van iedere dag vervloeid zou zijn tot „niets bijzonders". In zijn spreken gaf hij leven en bestendiging aan het ongrijpbare steeds maar voortgaande in de tijd. En onder het vertellen straalde zijn gezicht van vreugde. Hij had klaarblijkelijk het gevoel dat hij bezig was iets wezenlijks te doen, niet minder wezenlijk dan het zetten van de fuiken zelf. Ik luisterde met blijde verwondering en heb pas veel later begrepen, waarvan ik hier getuige was geweest.

Genesis 1 vertelt ons hoe God sprak en door zijn woord de natuurlijke processen, al wat in de tijd langs de weg van oorzaak en gevolg tot stand komt, als zijn schepping overeind zette en een doel en sprake gaf. Hoe Hij dit zodanig deed dat Hij tenslotte tot de slotsom komen kon: Zie, het is zeer goed (Gen. 1 : 31). Wat een onvoorstelbare vreugde moet dat aan God gegeven hebben. En dan zie ik weer het gezicht van deze eenvoudige to Pu'umboto voor me, die de blijdschap kende van zijn taal te mogen hanteren als een middel, een kracht om het verwarrende, ondoorzichtige gebeuren overeind te zetten tot een gestalte die zin heeft en een gezel is in het leven. [9])

Zo moeten wij de taal, *hun* taal leren verstaan èn gebruiken. Wat dit vraagt weet ieder onzer, die aan deze opdracht getild heeft. Ik kan hierop

niet verder ingaan en moet het bij deze aanwijzing laten. Want het is een onderwerp op zichzelf, vooral wanneer wij gebruik maken van inzichten en perspectieven, die de nieuwere taalonderzoekingen ons bieden. Ik meen dat zij in verband met onze opdracht onze volle aandacht waard zijn.

III. CONFRONTATIE

Wanneer wij willen spreken over confrontatie, dan is het nodig steeds goed voor ogen te houden wat onze taak is. Heel in het kort zou ik die in twee punten onder woorden willen brengen.

1. Onze taak is het evangelie te verkondigen (Mark. 16 : 15). Het gaat dus niet om een nieuwe religie, ons doel is niet „verbreiding van het christendom", maar alleen de prediking van het evangelie, dat geloofd wil wezen. „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben." [10]) Waarom het gaat is dat „wat in de heilige schriften verteld wordt (en niet betoogd), geschilderd (en niet bewezen) van de éne en énige, de levende God, van zijn Naam, van zijn Deugden, van zijn daden en van de presentie Zijner werkelijkheid in onze wereld" duidelijk wordt verkondigd, zegt Miskotte. [11])
2. Onze taak is verder te verzamelen tot „gemeenten", „waaruit de lof, in lied en daad, opgaat door de éénheid des Geestes".[12]) „*Hier* grijpt plaats, hier grijpt ons aan het wonder der *liefde,* van de liefde, die kennis is, van de kennis, die liefde is . . . Dit is het teken dat de liefde echt is: dat zij de Tegenwoordigheid leeft en dat in die Tegenwoordigheid het ganse leven een *aangezicht* krijgt en de daden Gods verheffen voor onze ogen tot eeuwige tekenen, die niet uitgeroeid zullen worden." [13])

Dit verzamelen tot gemeenten is hier niet aan de orde. Daarom vestigen wij onze aandacht alleen op de verkondiging. Daartoe wil ik enige karakteristieke trekken naar voren brengen.

1. *Bijbelse geschiedenis*

Uit mijn prille jeugd herinner ik mij nog zeer duidelijk, hoe mijn moeder uit een kinderbijbel voorlas, wat mij zeer boeide. Wij zaten daarbij op de vloer, mijn moeder met de rug tegen de wand. En ik ruik nog de eigenaardige geur van de gebatikte sarong die ze placht aan te hebben. En ik

zie voor mij de plaatjes die de verhalen verluchtten. Deze geschiedenissen, verhaald naar de bedoeling en in de geest van de Schriften, waarin zij tot ons gekomen zijn, doen iets *geschieden* overal daar en steeds wanneer zij doorgegeven worden. Hier komt de functie van de taal tot haar volle recht op de wijze, die al zéér summier ter sprake is gekomen. De daden Gods worden door het verhaal uit de onwerkelijkheid van het gebeuren van rondom losgemaakt en in de werkelijkheid van ons heden gesteld. Zo is God in ons midden, is Hij tegenwoordig: „Gij omgeeft mij van achteren en van voren (zowel in de ruimte als in de tijd) en Gij legt Uw hand op mij. Het begrijpen is mij te wonderbaar, te verheven, ik kan er niet bij." (Psalm 139 : 5—6)

Ja, zei Tadengki van Bujumbajau, maar onze voorouders zijn ons ook nabij, wanneer het gaat om handhaving van de door hen gegeven normen. Een kabosenja (hoofd) van Lamusa had bloedschande gepleegd met zijn dochter. Daarom kregen Papa i Wunte en ik de opdracht deze kabosenja te doden. En wij waren daartoe in staat, doordat de schuldige, die anders zó op zijn hoede placht te zijn, door de voorouders in de war gebracht was en juist tòèn verzuimde zijn speer en zwaar bij de hand te houden. (dagboek okt. 1899). Wat is nu het verschil met het gebeuren met de Arameeërs in Dothan (2 Kon. 6), dat Tadenki aanleiding gaf tot het doen van zijn verhaal? Toch dit, dat het bijbelse verhaal de levende God aanwezig stelt in ons leven van verleden, heden en toekomst, terwijl Tadenki alleen spreken kan van hulp door „slaven van God" verleend, om te spreken in de woorden van de Toradja's zelf. God roept ons op en maakt ons de weg vrij om tot Hem te gaan zoals de krokodil zwemt, namelijk recht op zijn doel af. Miskotte wijst ons erop: „De Schrift vraagt linea recta — en let daarop — „wat gebeurt er?" „Ik zal bij U zijn, zoals ik bij U zal zijn." Hoe? Dat zult ge wel merken. Gods zijn is nergens dan in hetgeen Hij *doet* te vinden." [14]) Deze aanwezigheid van God in zijn daden plaatsen de verhalen midden in ons leven van heden. *Ons* leven, inclusief, *kita.* Maar op grond waarvan spreekt gijlieden, blanken, van *kita?* Wij kennen de God van uw prediking niet. Wij hebben *onze* goden, exclusief, *kami.* Hier komt ter sprake het verhaal van de grote daden Gods, waardoor wij allen tezamen mogen deel hebben aan zijn zorg en barmhartigheid. De archaïsche mens heeft grote eerbied voor wat er plaats greep in den beginne. Want daar ligt de grondslag van ons leven. Wat tòèn tot aanzijn

kwam is nog steeds de bron van levenskracht voor al wat heden leeft. Welnu, luistert naar het verhaal van de weldaad Gods in den beginne, toen Hij de aarde uit de chaos opriep tot een geordende woonplaats voor de mens en tenslotte het eerste mensenpaar schiep, van wie wij allen afstammen. De éne God die voor ons allen tezamen dezelfde God en Vader zijn wil. In den beginne heeft Hij daartoe de grondslag gelegd. De boodschap die wij u brengen geldt daardoor ons allen, *kita.*

2. *Gesprek*

Het is duidelijk dat een prediking, die uitgaat van een zich gezamenlijk stellen onder de tucht van het woord dat wij brengen, eigenlijk pas werkelijk tot zijn recht komt in de vorm van een gesprek. Dit vraagt een hoge mate van soepelheid van geest en een goede taalbeheersing. Meermalen tekent Kruyt aan, hoe hij een bijbelverhaal niet helemaal kon uit vertellen, doordat de luisteraars hem voortdurend met vragen en opmerkingen bestookten, waardoor hij zijn eigen plan moest loslaten. Maar meestal liet men hem uitpraten en kwam het gesprek daarna. De onderwerpen waarvoor men de grootste belangstelling toonde waren wel in de eerste plaats die, welke in verband staan met het leven hiernamaals. „Wat gebeurt er met de „ziel" wanneer iemand sterft?" Het is met name naar aanleiding van de gelijkenis van de Rijke man en Lazarus dat dit onderwerp ter sprake komt.

Kruyt is ten aanzien van dit onderwerp steeds zeer aanschouwelijk geweest en heeft zich vergaand aan de bestaande voorstellingen aangepast. Hij vertelt hoe hij 's avonds na de maaltijd met een groep mensen om een walmende harsfakkel bijeen zit en de bekende vraag weer ter sprake komt. Hij zegt dan: Wanneer iemand sterft, scheidt de ziel zich van het lichaam af, zoals de walm van die fakkel daar zich van de vlam los maakt. De ziel is onzichtbaar en dus lichter dan het lichaam. Het lichaam blijft daardoor op de aarde en vergaat, zoals we allen zien kunnen. Maar de ziel is licht en gaat dus naar boven en leeft bij God. Er is dus geen onderwereld. Het enige dat de ziel zwaar kan maken, waardoor hij niet bij God kan komen, is zijn gebondenheid aan de aarde. Alleen Jezus kan hem daarvan los maken, waardoor de ziel vrij kan opstijgen. In mijn boek [15]) heb ik bezwaren besproken tegen deze verzelfstandiging van de ziel en het gebruik van de termen uit de inheemse taal daartoe. Daarop ga ik hier niet verder

in. Alleen wil ik nog hierop wijzen, dat de belangstelling van de hoorders voor dit onderwerp en de bereidheid van de prediker om op hun niveau en met hun begrippen van gedachten te *wisselen,* ook de prediker beïnvloedt. En dit is toch de bedoeling èn het gevaar van een echt gesprek.

Een ander onderwerp dat de hoorders steeds boeit, is het geding om een schuld. Dit sluit wel heel duidelijk aan bij wat de harten en hoofden bij herhaling in de praktijk van het leven bezig houdt. „Terwijl ik met hen zat te praten," vertelt Kruyt, „kwamen successievelijk Papa i Lupi, Tadengki en Papa i Langi. Zij vertelden mij dat zij met de lui van Bala'ani over een schuldzaak gingen beraadslagen. Ik zei: dan zullen wij hier eerst een andere schuldvraag bespreken, en daarop vertelde ik de gelijkenis van de twee schuldenaars met haar toepassing. Waar ik dit verhaal vertelde, pakte het steeds, nu weer." Niettegenstaande de omstandigheid, dat deze drie hoofden andere zaken aan hun hoofd hadden, traden zij dadelijk in deze gespreksgemeenschap binnen. Zij namen deel aan de bepaling van hun houding in de bijzondere situatie, waarin deze gelijkenis hen stelde. In de loop van een gesprek om de harsfakkel kan het ook komen tot een frontale aanval. Het onderwerp was de gelijkenis van de talenten. Bij een bespreking van de bedoeling van deze gelijkenis zei Kruyt: „Jullie bent net honden en katten. Die leren van hun ouders herten, varkens en muizen vangen, maar dat is ook het enige dat ze kennen van geslacht op geslacht. God heeft ons echter geestesgaven *(kanoto ndaja)* gegeven en die moeten wij ontwikkelen, hiermede moeten wij nagaan wat van God is, en wanneer gij Gods woord telkens afwijst met gezegden als 'zouden wij knapper willen wezen dan onze voorouders?' of 'onze voorouders hebben ons zulks niet gezegd', dan begraaft ge uw talent en daarvan zal God u rekenschap vragen."

3. *Eigen manier van God te ontmoeten*

De Toradja is pragmatist. Van alle dingen vraagt hij zich af: wat is het nut ervan? En dit in de zin van: hoever kom ik ermee om mijn doel te bereiken? Is het in deze zin doelmatig, dan is het ook waar. In dit opzicht is typerend het woord *asa,* dat „echt", „waar", „betrouwbaar" betekent. Vergissen wij ons echter niet bij het zien van deze betekenissen, waaraan wij onze eigen inhouden geven. Want Adriani geeft als verhelderend voorbeeld in zijn woordenboek de zin *pau asa setu, pau ndapenangika:* dat is

ware taal, taal waarmee men het wint. Je ziet ze al bij elkaar zitten, geheel in beslag genomen door het woorden-steekspel. Hij die erin slaagt de ander uit het zadel te stoten, heeft het ware woord gesproken. Want zijn woorden zijn gebleken nuttig effect te hebben, je kunt er iets mee doen. Deze gedachte leeft steeds op de achtergrond en soms duidelijk op de voorgrond, wanneer de Toradja het evangelie hoort en ermee bezig is. Daarmee hebben wij deugdelijk rekening te houden. Daarom moeten wij in de prediking en in de gesprekken zo nauw aan de handtastelijke werkelijkheid van dit leven aansluiten als de oude profeten in Israël deden. Want dat is *pau asa,* ware taal, taal die midden in de menselijke wereld staat en de nood van iedere dag toont te kennen en aan te durven.
Voorbeelden hiervan heb ik op een andere plaats gegeven voor wat de landbouw, de verborgen machten, de chaos en de verhouding van de mens tot God aangaan. [16]) Ook al weer als voorbeeld van pragmatisch denken wil ik hier enkele gesprekken naar voren brengen, die ons tonen welke betekenis men hecht aan lichamelijke gezondheid als zichtbaar teken van de waarheid van het gepredikte woord. Zo zei Papa i Bubusi tegen Kruyt in de loop van een gesprek: „Ja, Jezus moet wel veel macht hebben, want ik merk nooit iets van ziekte bij jullie." En in mei 1908 tekent Kruyt aan: „Ik hield 's avonds voor de eerste maal op Bantjea (aan het meer) godsdienstoefening. Mijn onderwerp was weer de schepping: wij, mensen, zijn van één geslacht, wij hebben dus maar één God, die zich in Jezus heeft geopenbaard. Uma i Nggolo zei de macht van die God te erkennen. 'Zolang ik je ken (hij noemt mij zijn zoon), zie je er net eender uit, niet ouder of slechter en daaraan erken ik te zien, dat ulieder God de sterke is. En dat je vader nog leeft! Wat is dat bij ons anders: geen ouden van dagen, allen gaan bij ons gauw dood'."
Het zijn de tekenen zoals men die ziet en verstaat, die samen met de woorden die wij spreken, de harten en gedachten bezig houden. In september 1908 had Kruyt een uitvoerig en rustig gesprek met het belangrijke en zeer intelligente hoofd Talasa. Vanaf het begin van zijn werk op Midden-Celebes had hij zeer veel aanraking met Talasa gehad en zeer goede verwachtingen voor de doorbraak van een overgangsbeweging van hem gekoesterd. In dit gesprek nu bekende Talasa geen vertrouwen meer te hebben in de overgeleverde dienst der goden, op één uitzondering na: de dienst aan de *anitu* in de *lobo,* de dorpstempel, achtte hij waar, omdat hij

drie maal daardoor van een ziekte genezen was.
Wanneer wij overdenken hoe men op landbouwgebied met de werkelijkheid van Gods macht en liefde al experimenterende bezig was, moet het ons toch wel opvallen hoe God klaarblijkelijk de mens in zijn zoeken naar zekerheid tegemoet komt. Gideon stelde zijn voorwaarden, en tot twee maal toe lezen we: „en God deed alzo in die nacht" (Richt. 6 : 36—40). Thomas stelde zijn voorwaarden en Jezus voldeed daaraan (Joh. 20 : 24 vv.). En wij moeten ons rekenschap ervan geven dat veel en veel meer in deze zin met het gepredikte woord wordt omgegaan dan wij waarnemen. Wij mogen vertrouwen dat God daarin op eigen wijze de zijnen aanspreekt en tot zich leidt. Wij zijn geroepen om te getuigen en dat hebben wij zo verstaanbaar te doen als in ons vermogen ligt. Maar het verstaan van de boodschap en de toewending tot Hem is uitsluitend zijn werk en voor ons allen, *kita,* een geheimenis.

SAMENVATTING

Tenslotte zou ik al het uiteengezette nog op een andere manier willen samenvatten. Langeveld karakteriseert de omgang van de opvoeder met zijn opvoedeling als „gepreformeerd paedagogisch veld". [17]) Wat bedoelt hij daarmee? Niet *alle* omgang is opvoedend gericht, maar kan elk ogenblik in opvoedend bezig zijn overgaan. Wanneer wij met de kinderen op een zondagavond spelletjes doen, dan is dit een vorm van omgang zonder meer. Maar zodra een van de kinderen om de een of andere reden ruzie gaat maken, kan het nodig zijn als opvoeder op te treden. Naar analogie van de plaats van de opvoeder in het leven van de onvolwassene kunnen wij zeggen, dat voor ons de omgang met hen aan wie wij het evangelie te brengen hebben, gekarakteriseerd kan worden als gepreformeerd missionair veld. In onze zeer veelzijdige en indringende omgang met de mensen onder wie wij wonen, komen wij voortdurend in aanraking met de religie, die aan hun leven in alle facetten gestalte geeft. Daardoor wordt de omgang op vele en vaak onverwachte ogenblikken geleid tot een missionair prediken, getuigen, protesteren soms. Hiertoe moeten wij steeds bereid en in staat zijn. Dit waait niemand aan, zoals we ook al wel gezien hebben. Daarom zou ik twee grondbeginselen naar voren willen brengen die voor ons van overwegend groot belang zijn.
1e. Wanneer wij met archaïsche religie in aanraking komen, worden wij

getroffen door velerlei dat ons als klare onzin aandoet. Ik meen te moeten zeggen dat zodra de gedachte bij ons opkomt: „wat een onzin", er een rood licht moet opgaan. Want de archaïsche religie doet zich aan onze waarneming voor in *vormen,* die ons vreemd zijn. En nu zijn wij tezeer geneigd om dingen die wij niet begrijpen, met de beoordeling „onzin" van ons af te gooien. Terwijl wij toch pas van iets dat wij begrijpen, kunnen bepalen of het al dan niet zinvol is. Nauwgezette bestudering van archaïsche religie heeft m.i. voor ons de grote waarde van ons in te leiden in een geesteswereld, die weliswaar niet de onze is, maar waaraan wij nauwer verwant zijn dan wij vanuit onze west-europese cultuur vermoeden. Bovendien dwingt deze studie ons naar de achtergrond van deze religie te *zoeken.* Want wij hebben hierin te doen met een zoeken van *mensen,* „of zij Hem tastende vinden mochten" (Hand. 17 : 27). Mensen aan wie wij naar Gods wil verwant zijn. Daarom gaat het voor ons om de vraag: wat bedoelen zij? waarvan gaan zij uit? welke nood spreekt uit hun religieuze praktijk en voorstellingen? Van nature, dus van onszelf uit, staan wij aan dezelfde kant als zij. En dit moet maken, dat onze afwijzende kritiek door zelfkennis heen waarachtig en geloofwaardig wordt.

2e. En dan in de tweede plaats nog dit. Onze taak is het de heilsboodschap positief te verkondigen. Deze verkondiging wekt door haar opbouwende werking de geest van verzet tegen het heidendom uit eigen kracht op. Niet wij maar de hoorders zelf moeten de dienst aan de goden en geesten doorzien en als in strijd met Gods bedoeling met zijn schepselen afwijzen. Wij horen dan ook steeds en steeds weer in het getuigenis van hen die welbewust tot de gemeente zijn toegetreden: Ik heb leren zien en belijden, dat alleen in Christus ons het heil gegeven is, dat wij allen nodig hebben. De afwijzing van de heilsweg der traditie en de toewending tot die van het evangelie is een zaak tussen de aangesproken mens en God, waarbij wij alleen bescheiden hulpdiensten kunnen en mogen willen verrichten. Want vooral wanneer het om zogenaamde onontwikkelden gaat, lopen wij groot gevaar van in de weg te gaan staan. Om maar weer een term uit de pedagogiek te gebruiken: wij moeten transparant zijn en in de loop van onze zendingswerkzaamheid steeds meer worden, totdat wij tenslotte onzichtbaar worden en alleen de Heer blijkt aanwezig te zijn.

1) J. H. Bavinck: Inleiding in de Zendingswetenschap, Kampen 1954, blz. 85—156.
2) In 1858 werd J. Kruyt als zendeling naar Oost-Java uitgezonden, waar hij in 1917 stierf. Zijn jongste zoon, Albert C. Kruyt, begon februari 1892 het werk op Midden-Celebes en kreeg kort daarop (1895) N. Adriani als taalgeleerde van het Ned. Bijbelgenootschap naast zich. Deze twee hebben de Toradja-maatschappij nog leren kennen in haar vóór-koloniale vrijheid.
3) In het Indonesisch staat *kita:* wij, waarbij de aangesproken persoon is ingesloten, naast *kami:* wij, waarbij de aangesproken persoon is buitengesloten.
4) K. H. Miskotte: Bijbels ABC, 2e druk, Amsterdam 1966, blz. 27.
5) Vgl. het voortreffelijke artikel van B. A. Joinet „Ik ben een vreemdeling in het huis van mijn Vader", blz. 209—222 van deze jaargang.
6) John V. Taylor: The Primal Vision, London 1963, blz. 50.
7) Jan Kruyt: Het zendingsveld Poso, Kampen 1970, blz. 83.
8) Uncaria gambir, een zeer gewaardeerd ingrediënt bij het sirih-pinang kauwen; in de handel gebracht in de vorm van kleine kubusjes en verpakt op de manier die wij kennen van lucifersdoosjes. Een pakje gambir bevatte een aanzienlijk aantal van deze kubusjes.
9) Vgl. Max Beckmann: „Ik heb geen behoefte aan abstracte dingen. Ieder ding is al irreëel genoeg, zó irreëel, dat het pas werkelijkheid kan worden, wanneer ik het geschilderd heb." Openbaar Kunstbezit 1971, blad 14a.
10) D. Bonhoeffer: Wiederstand und Ergebung, München 1962, blz. 246.
11) Bijbels ABC, blz. 204.
12) Bijbels ABC, blz. 71.
13) Bijbels ABC, blz. 217.
14) Bijbels ABC, blz. 141.
15) Het zendingsveld Poso, blz. 89—90 en 268.
16) Het zendingsveld Poso, blz. 83—88.
17) M. J. Langeveld: Beknopte theoretische paedagogiek, Groningen 1959, (7e druk) blz. 33.

C. S. I. J. LAGERBERG

De oude kerk en de ontwikkeling van de derde wereld

1. KERKBEELD EN ONTWIKKELINGSSTRATEGIE

1.1 Het is onder katholieken heel snel een goede gewoonte geworden onder 'kerk' niet zozeer het instituut als wel 'Gods volk onderweg' te verstaan. Maar er is ook het andere kerkbeeld, het hiërarchisch geordende instituut van de wereldkerk, onvolkomen en soms vooral verkalkt, maar niettemin het instituut waarin een transcendentale waarheid geborgen is, die appelleert aan de uiterste ambities van een mens en een existentiële overgave eist.
In haar eeuwenlange activiteit in de arme landen van de derde wereld heeft deze kerk zich met haar kader vooral gericht op de geestelijke verheffing, de persoonlijke bevrijding en de waardigheid van de individu. Het is de kerk, die het vooral opneemt voor de zwakste individuen: de slaaf, de vrouw, de gevangene, de melaatse, de allerarmste.

1.2 Met welk kerkbeeld, met welke kerkelijke beleving is de oplossing van het ontwikkelingsprobleem van de derde wereld nu het meest gediend? De definitie van het ontwikkelingsprobleem zoals deze zich presenteert in moderne stromingen is betrekkelijk eenvoudig. De wereld zit verkeerd in elkaar, de rijken worden steeds rijker en de armen armer, er is een herverdeling nodig van macht en middelen door een structurele verandering. Deze strategie is even eenvoudig als dubieus, maar ze is op maat gesneden voor Gods volk onderweg: laten we lief zijn voor elkaar, de oorlog en het imperialisme van regeringen en concerns wegstemmen en zowel middelen als macht in rijke en arme landen kunnen herverkaveld worden; utopia wordt onder een democratische wereldregering met communaal bezit van de productiemiddelen werkelijkheid. Het zou mooi zijn als het zo was. Er is een andere ontwikkelingsstrategie, die het ontwikkelingsprobleem niet alleen verklaart uit de verkeerde machtsverhoudingen in de wereld, maar evenzeer uit een individuele levenshouding, die zich niet verdraagt met ontwikkeling zoals wij die thans verstaan. Deze ontwikkelingsstrategie

bekommert zich dus niet alleen om de structuren, maar vooral om de mens in die structuren. Het is de strategie, die niet alle heil verwacht van de revolutie, maar in de diepte boort en zich beweegt op elk niveau waar het probleem speelt, aan de voet van de samenleving en in de elitaire top, in rijke en arme landen beide.
Een dergelijke ontwikkelingsstrategie heeft behoefte aan een kerkbeeld waarbij mensen in geweten worden aangesproken zich in hun persoonlijke levensomstandigheden te gedragen zoals de ontwikkeling van anderen dat verlangt: integer, ijverig, ontheven, deskundig, gewetensvol, verantwoordelijk. Is het toeval dat zelfs deze woorden ouderwets aandoen en niet schijnen te passen in een tijd waarin zelfverwerkelijking centraal staat? Het lijkt er immers op of degene die zich inzet voor het bewerken van dit type persoonlijke volwassenheid een perspectief nodig heeft dat over deze tijd en ruimte heenreikt. Het is eigenlijk op grond van de relativering van tijd en ruimte, dat een pleidooi voor een wijdere dimensie van de persoonsontplooiing uiterst modern wordt.
Hoe dit zij, de ontwikkelingsstrategie, die het zoekt in sociale structuurverandering en de strategie die een betere mens verlangt, hebben beide recht van bestaan. Het gaat echter niet aan modieuze ontwikkelingsbewegingen en het daarbij behorende kerkbeeld zonder meer voorrang te geven op die oudere, diepgravende aanpak, die soms zo ontmoedigend moeilijk is. In beide gevallen wordt overigens duidelijk hoezeer religieuze opvattingen en ontwikkeling onderling verbonden zijn.

2. ONTWIKKELINGSKWALITEITEN VAN RELIGIE

2.1 Het is nodig de verbondenheid van ontwikkeling en religie (zoals die binnen een kerk gestalte krijgt) wat scherper te duiden.
Een belangrijke taak van de kerk is de bepaling van normen en waarden in een maatschappij; zij doet dat op verschillende niveaus: het gaat om de individuele mens, om de maatschappelijke verhoudingen en tenslotte om het cultuur-ideaal zoals dat voor een bepaalde maatschappij min of meer vast ligt.
In het voorgaande bleek reeds, dat de normbepaling voor de individuele mens op het ogenblik vanuit een verschillend kerkbeeld duidelijk uiteenloopt. Het scheelt nogal wat of een kerk zelfverloochening en gehoorzaamheid voorop stelt, dan wel zelfverwerkelijking en zelfbevestiging. Maar

ook wat de maatschappelijke verhoudingen betreft is het fundamenteel of er berusting in de bestaande machtsverhoudingen wordt voorgehouden of democratisering. Of men het cultuur-ideaal stelt van het monogame huwelijk en van het grote gezin, dan wel de ontkoppeling van sexualiteit en voortplanting voorstaat, maakt voor ontwikkeling een kolossaal verschil.

2.2 Die verbondenheid van kerk en ontwikkeling gaat echter verder; er ligt een rijke traditie van praktisch ontwikkelingswerk, van diakonie of hoe men het noemen wil in de kerkelijke activiteiten. Men kan de activiteiten van krachtige katholieke organisaties, zoals missionerende kloosterorden en -congregaties, niet alleen verdelen naar sectoren waarin men werkzaam is, zoals gezondheidszorg, onderwijs, jeugdbegeleiding e.d., maar ook naar landen of continenten waarop men zich specialiseert. In dit veld van praktische activiteiten komt de dieper liggende verwarring in de ontwikkelingsideologie van de kerk het sterkst naar voren.

3. TUSSEN PONTIUS EN PILATUS

De vergrijzing en het opdrogen van het missionaire potentieel in de kerk van Nederland bewijst, dat de oude aanpak niet meer inspireert; de vrijblijvendheid van de aanhangers van het nieuwe kerkbeeld zet echter niet zichtbaar zoden aan de dijk.
De praktijk van de kerkelijke ontwikkelingsinspanning vanuit Nederland is nu dan ook hoofdzakelijk: koffers pakken en weg wezen. De doekjes voor het bloeden zijn: verwijzing naar het isatie-proces (er moet geafrikaniseerd, gesurinamiseerd etc. worden), naar de verantwoordelijkheid van de staat (onderwijs, gezondheidszorg), naar internationalisatie van het hulpproces (uitzending van deskundigen, budgettaire hulp) en soortgelijke ontsnappingclausules. Van solidariteit met de ontwikkelingslanden blijkt slechts uit protesten tegen kolonialisme, rassendiscriminatie e.d. Het protest richt er zich dan ook veelal op, dat anderen het beter moeten doen. De anderen zijn dan gewoonlijk degenen tegen wie wij op andere gronden reeds bezwaren hebben; kortom, het protest is sterk aan de eigen emancipatie gebonden. Men mist echter een positieve inbreng zoals (om eens aan twee protest-categorieën te refereren) een ontwikkelingsplanning voor herstelwerkzaamheden in de East-Central State in Nigeria of in Zuid-Vietnam, laat staan dat we gezamenlijk in aktie zijn om de rassenhaat in

Burundi of het migratieprobleem van Java op te lossen, ofschoon de kerken daar toch aanwezig zijn.

4. BENADERING VANUIT DE PROBLEMATIEK

4.1 Zou men zich vanuit een volledige solidariteit met de arme landen en vanuit de realiteit van onze ontwikkelingsinspanning ginds nu eens afvragen wat de kerk daar kan doen, dan komt men tot een totaal afwijkend beeld van datgene wat thans en vogue is. Dan dient niet de snelle liquidatie van de daadwerkelijke bijdragen aan de kerken ginds voorop te staan en evenmin de druk op het westerse thuisfront om allerlei machtsposities prijs te geven, maar dan keren wij ons met alle verworvenheden van een sterk evoluerende tijd tot de mens in die landen, die onze liefde heeft en daaraan ook beantwoordt.

4.2 De prioriteiten juist stellend moet men dan oog hebben voor de normerende functie van een kerk op de verschillende niveaus: het individuele, het sociale en het culturele. In de ontwikkelingslanden wordt veelal krampachtig geworsteld om het vinden van de eigen identiteit; dictatoriale of semi-dictatoriale regimes, steunend op gestapo-achtige veiligheidsdiensten missen volstrekt de macht fundamentele menselijke rechten vanuit een geloofwaardige positie hoog te houden. Zolang een kerk ginds die functie vervult, al dan niet met een missionaire inbreng, verdient zij steun. Het is dan minder belangrijk, dat het een kerk kan zijn onder leiding van een bisschop met een zwaar gouden kruis of een kerk met autochtone priesters, die kinderen hebben. Essentieel is de geloofwaardigheid in die speciale context. Natuurlijk zou het fraai zijn als wij die kerken konden steunen in het ontwikkelen van een eigen liturgie, in de conceptie van een eigen priesterschap, in het gestalte geven aan de eigen religiositeit, maar dient juist niet daar haar vrijheid en eigenheid te liggen?

4.3 Op het culturele vlak kan de stellingname van de kerk beslissend zijn in enkele vitale ontwikkelingsproblemen. De kwaliteit van het gezinsleven is daarbij een kardinaal probleem. Het kiezen voor goede ontwikkelingsmogelijkheden van een kind zal in vele gevallen betekenen, dat men tevens opteert voor minder kinderen. Een kerk die de menswaardigheid van het bestaan centraal stelt, zowel voor de ouders als voor de kinderen, heeft zich verwijderd van de trivialiteit der technische middelen tot kinderbe-

perking. Zij kan die keus aan de verantwoordelijkheid van betrokkenen laten. Zij behoeft slechts haar stem te verheffen als het gaat om de stevige abortus, de bedreiging van het duidelijke leven van een ongeboren mens. Een dergelijke stellingname in het probleem van de bevolkingsexplosie is zo principieel, dat de kerk in het individuele vlak aan kan dringen op onthouding en trouw en geloofwaardig zijn.

4.4 In dit vlak is het dan weer niet zo belangrijk of de kerkelijke vertegenwoordiger celibatair is of niet, zolang zijn leefwijze voldoende overtuigend is om de ander te kunnen bijstaan in diens persoonlijke problematiek. Of de vertrouwelijkheid van die bijstand nu gewaarborgd wordt in een vaderlijke verhouding, in collegialiteit of in afhankelijkheid, dat doet er minder toe. De pastorale arbeid van de kerk is uit een oogpunt van ontwikkeling echter van centrale betekenis als een mens persoonlijk en in geweten wordt aangesproken het beste van zichzelf te geven zonder berekening van het onmiddellijke, directe eigen- of groepsbelang.
Het is een geheel andere zaak of de celibataire, in armoe levende, nederige religieus niet geloofwaardiger is dan elke ander. Het is mijn persoonlijke overtuiging, dat juist de benarde mens in de ontwikkelingslanden de ander geheel opeist, zoals dat het geval is met een kwetsbaar kind. Wij dienen elkanders zekerheid te zijn.

4.5 Stelt men in de activiteiten van de kerk deze normgevende functie centraal en acht men daarom een voortbestaan van de institutionele kerk, compleet met hiërarchie, noodzakelijk, dan blijven er nog een aantal, meer aansprakelijke, taken die vooral een herformulering behoeven. Men zou hier kunnen spreken van de „klassieke" taken van de kerk in de derde wereld, zoals onderwijs, gezondheidszorg, landbouw, of iets minder klassiek: gemeenschapsontwikkeling, vakbeweging, vrouwenemancipatie, jeugdapostolaat, buurtwerk e.d.
Hier kan men met die institutionele kerk veel minder uit de voeten. En dat is geen wonder, want het gaat nu niet meer om die taak die de kerk als het ware per monopolie heeft, de predikende en zelfs profetische taak die het perspectief stelt van het rijk Gods, maar om de aanvullende en vervangende taak, die de kerk samen met anderen volbrengt. Hier lijkt ineens de totale gemeente, het volk Gods onderweg, veel meer het geëigende instrument om ontwikkelingsactief te worden. Het is geen toeval dat de ontwikkelingsinspanning van de kerk in het verleden ook in dienst stond van die kerk, het etiket droeg van die kerk en speciaal op de verbreiding van die kerk gericht was. Zo leverde de kerk in haar aanvullende taak van onderwijs en gezondheidszorg niet zozeer een bijdrage aan de taak van de overheid, maar zij ging er veeleer een eigen winkel van maken. Voor wat de gezondheidszorg betreft sloot zij zich zelfs op in het curatieve vlak, waar de evangelische inspiratie, de oude caritas-gedachte, het gemakkelijkst werkterrein vond. Gezondheidszorg is tegenwoordig eerder een zaak van zorg voor de gezonde dan van zorg voor de zieke mens, maar die zorg voor de gezonde mens, de preventieve gezondheidszorg, de milieusanering, de geestelijke gezondheidszorg ligt minder in de lijn van de traditionele kerk dan de oprichting van hospitalen, leprozerieën en dergelijke. Men moet daarmede de kostelijke bijdrage van de kerk in de vorm van voorbeeldige Rooms-Katholieke ziekenhuizen etc. niet kleineren; nog lange tijd zal men in ontwikkelingslanden juist omwille van die voorbeeldigheid behoefte houden aan deze hospitalen, maar het aanvullende karakter ligt dan in de kwaliteit van de inspanning.
Hetzelfde geldt voor het onderwijs: er is weinig behoefte aan katholiek onderwijs naast het openbare, al is de kwaliteit van het katholieke onderwijs dikwijls een voorbeeldige zaak. Zou men het dus in principe moeten afstoten, dan dienen wij er ons overigens eerst op te bezinnen hoe dat mogelijk is zonder de regeringen van ontwikkelingslanden met hun jeugdige bevolking een budgettaire strop om de hals te hangen.

4.6 Distantiëren wij ons dus van die duidelijke staatstaken waarin de kerk in het verleden terecht, maar toch op minder juiste wijze actief is geworden, dan blijft er een breed terrein van vorming over waar de overheid van de meeste ontwikkelingslanden in geen halve eeuw aan toe komt. Het is het terrein van het urbanisatieproces, want wij nemen nu maar gemakshalve aan, dat de kerk het ten plattelande met het activeren van landbouwprojekten goed en belangeloos doet. In de steden echter, waar de nieuwe machtsposities ontstaan, waar de corrupte of onmachtige regeringsapparaten zetelen, waar de werkloze jeugd rondhangt, waar de verkrotting slag over slag toeneemt, waar prostitutie in alle gradaties voorkomt, daar staat de oude institutionele kerk onthand. Daar kan zij met haar kader van religieuzen hoogstens nog gist zijn voor Gods volk onder-

weg, maar daar kan zij zelf niet meer doordringen in alle geledingen van de samenleving waar het dolgedraaide stuk speelt. Het komt hier aan op een verruimde kerk, die een totaler verantwoordelijkheid draagt.
Een voorbeeld moge dit duidelijk maken. In het maatschappelijk opbouwwerk in een wijk kan men zich theoretisch een religieuze zuster als sociaal werkster denken die haar taak doet vanuit de beschutting van het klooster. Zij kan zich tot op grote hoogte identificeren met de mensen voor wie zij werkt. Veel efficiënter lijkt echter degene die in een wijk woont en werkt en in teamverband met enkele gelijkgestemde wijkbewoners de gehele buurt, christelijk of niet, bewerkt en op de knelpunten steunt. Het gaat dan om de eenheid van een wijk die van bestuurders of politici rechten weet af te dwingen; het gaat om milieusanering en behuizing die men in self-help weet te realiseren; het gaat om een fatsoenscode die drug-peddling, prostitutie en onverantwoord ouderschap veroordeelt; kortom, het gaat om de praktische vertaling van christendom door christenen naar allen. Het is een droeve waarheid, dat arme mensen zich aan hun schoenveters omhoog moeten trekken, maar het mysterie van ontwikkeling bestaat juist daarin, dat het kan. De geschiedenis van de 'credit unions' of liever van de roterende spaarkassen, ook in de steden, is in dit opzicht verbluffend. Mensen blijken telkens weer in staat iets te besparen, als het doel duidelijk en nabij is; het gaat om het activeren van de bereidheid. Het is duidelijk, dat er voor ontwikkeling die op zo laag niveau en in zoveel sectoren speelt een nieuw élan nodig is dat niet voorkomt uit de hiërarchische structuur van de oude institutionele kerk en evenmin uit de abstracte hulpverlening van de rijke wereld, al kunnen beide voor de initiatieven een thuishaven zijn. Het is een élan, dat alleen voort kan komen uit de brugfunctie van het volk Gods met de gehele ontwikkelingsmaatschappij; een brugfunctie die daarin bestaat, dat kleine geïnspireerde christelijke kernen zich aankoppelen aan positieve elementen in die maatschappij om van daar uit verouderde en gecorrumpeerde structuren met toewijding en integriteit te saneren. Solidariteit met zulke kernen in ontwikkelingslanden (en het zullen in meerderheid autochtone kernen zijn) lijkt een kerkelijk antwoord op het ontwikkelingsvraagstuk. Misschien het enige antwoord.

F. J. VERSTRAELEN

Het eerste intercontinentale missiologencongres

Driebergen, 19—23 augustus 1972

Gedurende vier dagen waren een 120-tal protestantse en rooms-katholieke missiologen uit alle continenten in Driebergen bijeen om zich te bezinnen op het thema „Zending in de context van religies en secularisatie" en om te komen tot de definitieve oprichting van een Internationaal Genootschap voor Missiologie (International Association for Mission Studies = IAMS). In zijn woord van welkom maakte prof. dr. W. C. van Unnik, voorzitter van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) de opmerking, dat de missiologie zich als discipline wel laat had aangediend binnen de theologie en dat — vergeleken met andere wetenschappers — de missiologen zich wel héél laat internationaal organiseerden. Niet tè laat, want de 'JAMMED' wereld had meer dan ooit behoefte aan onderzoek en reflectie, welke — naar hij hoopte — door de 'IAMS' zou worden bevorderd. Prof. dr. H.-W. Gensichen (Heidelberg), die optrad als voorzitter, maakte er op attent, dat het passend was deze oprichtingsbijeenkomst van de IAMS in Nederland te houden. Hij verwees naar het initiatief van de Leidse hoogleraar Antonius Walaeus precies 350 jaar geleden tot oprichting van het eerste missionaire Seminarie, het Seminarium Indicum in 1622.
Europese missiologen waren eerder al bijeen geweest te Selly Oak/Birmingham in 1968 en te Oslo in 1970. Tijdens deze laatste bijeenkomst werd in principe besloten om de 'Association' te internationaliseren. Prof. dr. Olav G. Myklebust (Oslo), die als secretaris van de IAMS-in-oprichting ijverde voor het bekendmaken van de IAMS ook buiten Europa, kon in Driebergen mededelen, dat zich nu al in totaal 205 personen en 35 studie- en onderzoekscentra als lid hadden opgegeven, waaronder een bemoedigend aantal uit Noord-Amerika, Azië en Afrika. De afdeling Missiologie van het IIMO, dat samen met 'Kerk en Wereld' opkwam voor de praktische organisatie van de conferentie, had zich tot taak gesteld er naar te streven om de oprichtingsbijeenkomst van de IAMS ook werkelijk intercontinen-

taal te doen zijn. Dank zij financiële assistentie van enkele kerkelijke instellingen en een subsidie van het Ministerie van Wetenschappen kon het een 30-tal Afrikanen en Aziaten laten deelnemen.

Het programma van de conferentie bestond uit verschillende delen. Daar was als hoofdschotel de behandeling van het *thema* 'Mission in the context of religions and secularization'. Dit thema, dat door het voorlopige bestuur van de IAMS was aangegeven en nader uitgewerkt, werd ingeleid door vier lezingen.

Prof. dr. E. A. Ayandele, historicus van de bekende 'Ibadan-school' uit Nigeria, bracht een Afrikaans gezichtspunt naar voren (is opgenomen in dit nummer); dr. H. Waldenfels (Duitsland) inventariseerde de religieuze en secularisatie situatie in verschillende Aziatische landen, waarbij de Koreaan dr. Won Yong Ji in een co-referaat speciale aandacht vroeg voor het 'Christelijk getuigenis ten opzichte van de vooruitgang van het Marxisme in Azië'; dr. William Reyburn (U.S.A.), die uitgenodigd was een visie te geven vanuit een intercontinentaal standpunt, concentreerde zich op 'seculaire cultuur en geestelijke waarden', waarin hij zich met name bezig hield met het zich uitbreidende verschijnsel van de 'jeugd-cultuur' als reactie op het verlies van eigen identiteit onder invloed van een verzakelijkende technocratie en de (on)waarden van een wereldwijd zich verbreidende markt-economie.

De groeps- en plenaire discussies bracht de *kritiek* aan het licht, welke door een vijftal deelnemers uit verschillende werelddelen op het eind van de conferentie al evaluerend werd samengevat: het thema bleek te pretentieus; de 'context' kon slechts generaliserenderwijs benaderd worden, waardoor de plurale werkelijkheid niet tot zijn recht kwam; er was te weinig helderheid en vaak een te grote simplificatie in het hanteren van de kernbegrippen 'religies' en 'secularisatie', waardoor de analyses niet voldoende scherp werden; en bovenal in de worsteling om de 'context' was men aan de plaatsbepaling van 'mission' zo goed als niet toegekomen, zeker niet tot een herbezinning op wat zending in deze constellatie inhield. Toch waren er duidelijke aanzetten van een ernstig streven 'mission' af te stemmen op de werkelijkheid in plaats van op een imaginaire wereld. Men probeerde 'mission' te benaderen niet zozeer vanuit een 'tegenover'-positie, alswel vanuit een existentieel betrokken-zijn bij de diepste aspiraties van de hedendaagse religieuze en gesecularisseerde mens in een geest van 'coöperatie' (een begrip dat meer inhoud schijnt aan te bieden dan het modewoord 'dialoog', dat zo goed als niet werd gebruikt). Door de tijdsfactor bleef het geheel echter onbevredigend. Toekomstige conferenties zullen zich duidelijker moeten beperken om grotere scherpte van focus en meer diepgang te kunnen krijgen.

Tijdens de conferentie werden ook een twintigtal *rapporten* gepresenteerd, waarin in kort bestek een indruk werd gegeven wat er op missiologisch terrein in verscheidene landen en instituten werd gedaan en nagestreefd (o.m. in Pakistan, Korea, Nigeria en Zuid-West Afrika). Enkele papers behandelden ook meer inhoudelijke onderwerpen, zoals bijvoorbeeld vragen met betrekking tot de kunst van jonge kerken (dr. J. F. Butler, Engeland) en een interpretatie van 'mission' vanuit een dialectisch gebrachte 'metanoia'-gedachte, die boven de verkeerde alternatieven van conservatief-progressief en traditie-revolutie uit wil komen (prof. dr. W. Kohler, Berlijn).

Enige aandacht werd ook besteed aan het vervolmaken van de *'instrumenta studiorum'*. Om in de toekomst tot een centrale documentatie te kunnen komen, werd — realistisch — voorgesteld om de plaatselijke en nationale inspanningen op het terrein van bibliografie en documentatie beter te synchroniseren door te pogen eenzelfde classificatiesysteem te ontwikkelen. Een commissie van vier werd hiertoe in het leven geroepen. Afzonderlijke groepen hielden zich verder bezig met 'China' (zowel de Lutherse Wereldfederatie als Selly Oak Colleges hebben hiervoor een researchproject op stapel staan), met 'Latijns-Amerika' (o.l.v. de enige vertegenwoordiger uit dat continent, de Braziliaan Rev. Isac Aço) en met de (verouderde?) problematiek van 'adaptatie' (op initiatief van een senior-lecturer van de Universiteit van Nigeria te Nsukka, Mgr. S. N. Ezeanya).

De meeste deelnemers namen verder deel aan een *excursie* naar Lelystad, waar met name de landdrost dr. Otto, een heldere uiteenzetting gaf over de problemen en plannen van de gemeenschapsopbouw in een totaal nieuwe setting. Vermeld dient ook te worden de zondagsdienst o.l.v. Rt.Rev. John Sadiq, bisschop van de verenigde kerk van Noord-India en de veelbetekenende ochtendwijdingen: Dr. Louis Mascarenhas uit Pakistan demonstreerde samen met een Indiase collega een stuk christelijke verzoening en dr. J. L. de Vries uit het door rassendiscriminatie geteisterde Zuid-West Afrika confronteerde de aanwezigen met slechts enige bijbel-

teksten en een gebed . . . en verder stilte!!!
Tot slot *de formele vergadering* van de IAMS. Door 74 stemgerechtigde leden werd de voorgestelde constitutie na enkele wijzigingen aangenomen en de IAMS was een feit. Vervolgens werd, ondanks enkele (te weinig strategische en tactische) pogingen om een meer representatief (jongeren, Derde Wereld) executief lichaam te formeren resp. uit te breiden, het vroegere voorlopige bestuur herkozen met toevoeging van één nieuw lid. Het *nieuwe bestuur,* dat als een 'overgangs'-bestuur moet worden beschouwd, bestaat uit: prof. dr. H.-W. Gensichen (Duitsland), voorzitter; prof. dr. A. Camps (Nederland), vice-voorzitter; prof. dr. O. G. Myklebust (Noorwegen), secretaris; dr. Gerald Anderson (U.S.A.), dr. S. J. Samartha (Genève/India), prof. Andrew Walls (Groot-Brittannië) en dr. Ludwig Wiedenmann (Duitsland). Tot hun taak zal o.m. behoren het beoordelen van toelating tot de IAMS van nieuwe leden, het verder onderzoeken van de mogelijkheden om te komen tot een 'International Journal' voor de IAMS en het voorbereiden van de volgende conferentie in 1974. Om deelname vanuit de 'Tweede Wereld' te vergemakkelijken werd voorgesteld om de volgende conferentie ofwel in Oostenrijk of Zweden te houden.

Terugblikkend op deze conferentie mag men — naast alle kritiek, die terecht met betrekking tot de 'onmogelijkheid' van het thema werd geuit — vaststellen, dat Driebergen 1972 dit als groot en vèrstrekkend resultaat had, dat er nu een Internationaal Genootschap voor Missiologen tot stand is gekomen. Er zal stellig een grote impuls en inspiratie kunnen uitgaan van de IAMS 'ter bevordering van een academische studie van theologische, historische, sociale en praktische vragen verband houdend met de missionaire dimensie van de christelijke boodschap' (constitutie IAMS). Een onderpand, dat iets van de idealen van de IAMS verwerkelijkt zal worden, is gelegen in de 'fellowship', die in Driebergen te bespeuren viel. De oude oecumenische rot, dr. Charles Ranson, karakteriseerde Driebergen 1972 als: een open gemeenschap zonder culturele en denominationele inhibities, welke vaak kenmerkend zijn voor internationale en oecumenische bijeenkomsten.
De 'open' start van de IAMS te Driebergen bergt in zich de mogelijkheid en hoop op een rijke, vruchtbare toekomst.

E. A. AYANDELE

Zending temidden van religies en secularisatie-Een visie uit Afrika

TEN GELEIDE

Een van de sprekers op de internationale missiologen conferentie in Driebergen (aug. 1972) was prof. E. A. Ayandele uit Nigeria. Prof. Ayandele is een vertegenwoordiger van de 'Ibadan School of History'. De historische afdeling van de Universiteit van Ibadan heeft afgelopen jaren een baanbrekende rol gespeeld bij het totstandkomen van een nieuwe afrikaanse historiografie: een opnieuw schrijven van Afrika's geschiedenis, maar nu vanuit het gezichtspunt van het eigen continent en de eigen samenleving. Van de in de Ibadan History Series en elders uitgegeven studies hebben er verscheidene de christelijke zending — die immers in veel opzichten een sleutelpositie innam in de geschiedenis van Afrika in de 19e en begin van de 20e eeuw — tot onderwerp. Het zou de moeite waard zijn aan deze publicaties eens een samenvattende boekbespreking te wijden in Wereld en Zending.
Van de hand van prof. E. A. Ayandele verscheen in 1966 (bij Longmans, Londen) *The Missionary Impact on Modern Nigeria. A political and Social Analysis.* Vanuit artikelen in de Journal of the Historical Society of Nigeria groeide een uitvoerige biografie van de in kerk en samenleving in West-Afrika zo'n uitzonderlijke rol spelende afrikaanse bisschop James Johnson: *Holy Johnson. Pioneer of African Nationalism 1836—1917* (Frank Cass, Londen, 1970). Aan Mojola Agbebi, voorman van de in 1888 gevormde Native Baptist Church — de eerste zich geheel los van westerse zending opstellende kerk in Nigeria — werd een kleinere studie gewijd: *A visionary of the African Church. Mojola Agbebi (1860—1917)* (East African Publishing House, Nairobi 1971). Bekend werd ook het samen met prof. J. F. Ade Ajayi in het Festschrift voor Bengt Sundkler geschreven opstel: Writing African Church History *(Crossing the Frontiers,* Uppsala 1969, pp. 90—108).
Ayandele maakt ook deel uit van het bestuur van de Society for African Church History.

Op verzoek van de redactie volgt hieronder een nederlandse weergave van het grootste gedeelte van de tekst van de voor Driebergen voorbereide lezing. Gezien de beschikbare ruimte moesten sommige gedeelten samengevat (aangegeven door []) of weggelaten (. . . .) worden.
Bij het lezen van prof. Ayandele's boeiende betoog komen wel enige vragen op — vragen die ook ter conferentie niet alle voldoende aan bod konden komen. Hij maakt soms de indruk op een (begrijpelijk) reactionaire wijze waar het 'missions' betreft feiten die in een bepaald gebied zijn voorgekomen te generaliseren. Zijn statistische gegevens wijken wel heel sterk af van wat algemeen wordt aangenomen. De terminologie en de criteria voor het positief of negatief waarderen van gegevens zijn niet altijd duidelijk. Het is echter de moeite waard van zijn benaderingswijze kennis te nemen. Niet in de laatste plaats moet de christen uit het Westen zichzelf ook de kritische vraag stellen, waarom deze bijdrage niet anders dan zo kon zijn.

(G.V.-G.)

(. . . .) Wanneer men bedenkt, dat in post-koloniaal Afrika duizenden, ja miljoenen Afrikanen niet slechts de naam Christen dragen, maar hoogstaande mensen zijn, die liever voor hun geloof zouden sterven dan terugkeren tot de afrikaanse traditionele godsdienst of onverschillig worden ten aanzien van religie, mag de geestelijke invloed van het christendom op een aanzienlijk deel van de afrikaanse bevolking ten volle erkend worden . . . Het verbazingwekkende is niet dat deze godsdienst niet aanvaard is door de meerderheid van het afrikaanse volk, maar dat zij een zo aanzienlijke numerieke overwinning behaald heeft en zo vele duidelijk oprechte bekeerlingen gemaakt heeft op dit continent. Want zoals wij verderop in deze lezing zullen zien, werd het christendom in de vorige eeuw verbreid in een tijd waarin neutraliserende machten van geweldige omvang de blanke man bij zijn binnendringen en later binnenvallen in Afrika op de voet volgden. Vandaag, meer dan tien jaar nadat de koloniale mogendheden zich juridisch en politiek uit het grootste deel van dit continent teruggetrokken hebben, zetten Afrikanen zich nu zelf met toewijding in voor de groei en verbreiding van het christendom buiten het gebied van de Islam. En de macht van de kerk is zelfs zo verstrekkend geweest, dat afrikaanse staatslieden, die het politieke koninkrijk boven al het andere stelden, en die graag de kerk op haar eigen terrein zouden willen houden, gedwongen zijn geweest zich in te houden zelfs ten overstaan van zogenaamde provocatie door kerkleiders. Zo moest de vergoddelijkte Kwame Nkrumah zich vernederen, omdat zijn uitwijzing van de blanke bisschop Rosevaere door de Ghanese Anglicanen afgekeurd werd: Hij trok zijn bevel in. (. . . .)
Het komt mij voor, dat niettegenstaande de vele seculariserende factoren in het nieuwe Afrika, de christelijke zending niet meer hoeft te vrezen, dat het christendom ooit van de kaart geveegd zal worden, zoals dit bij twee vroegere pogingen om delen van dit continent te christaniseren het geval was. In zeer veel delen van het continent wordt de godsdienst beschouwd als Afrika's kostbaarste bezit, waarvan de relevantie voor de sociale en politieke aspiraties van de afrikaanse volken alom aanvaard is. Het christendom is min of meer geaccepteerd en zou nog veel acceptabeler zijn, als de blanke clerus zich uit zijn leidinggevende positie terugtrekt, als de van huisuit westerse kerken zich ontdoen van de europese en amerikaanse verpakkingen, waarin het christendom in Afrika gebracht werd; als de afrikaanse traditionele godsdienst zijn veerkracht en vitaliteit verliest.

CUMULATIE VAN SECULARISERENDE MACHTEN

Maar dat wil niet zeggen, dat de christelijke zending vandaag zich niet met enorme seculariserende machten heeft te meten. . . . Hoewel de secularisatie niets nieuws of speciaals is voor Afrika, is het wezenlijk te onderstrepen, dat zij grotendeels binnenkwam in het kielzog van de blanke religieuze, economische, politieke en culturele invasie van Afrika, ongetwijfeld de belangrijkste ervaring van de Afrikanen sinds het midden van de 19e eeuw. In dit verband is het van belang op de hoogte te zijn over de eenheid en harmonie van godsdienst en politiek in het traditionele afrikaanse milieu. Ja, geen beschouwing van de perspectieven voor de zending in het hedendaagse Afrika, waar godsdienst en seculaire levenshouding hand in hand gaan in een eigenaardige en gevaarlijke harmonie, kan begrepen worden zonder een adequate kennis van de pre-koloniale afrikaanse wereld, waar het christendom een beslissende inbreuk op maakte in de 19e eeuw. In deze wereld — of het nu het geïslamiseerde noordelijke deel van het continent betrof of het veel grotere deel waar de afrikaanse traditionele godsdienst de boventoon voerde — bestond secularisme als

zodanig nauwelijks (....)
Het is een ironie dat hoewel de nieuwe missionaire inzet begon in een tijd, dat er in verschillende delen van Europa met name Frankrijk (dank zij het 18e eeuwse Rationalisme en de Franse Revolutie), een uiteengaan van kerk en staat zich begon te ontwikkelen, de activiteiten van de zending in het pre-koloniale Afrika ingezet werden met het credo, dat er geen onderscheid tussen het religieuze en het seculaire mocht zijn. Voor de zendelingen was de blanke in Afrika een 'christen' niet slechts in naam; in kleding, gedrag en gedachten was hij een product van een eerbiedwaardige 'christelijke' beschaving. Zo werd van de koopman verwacht, dat hij de leider van de gewijde handel, een leverancier van het christendom was; zo werd de consul of marine officier geacht een goed kerklid en een fervente supporter van de zendeling te zijn. Over zo goed als de hele linie presenteerde zich de britse of franse bestuursambtenaar openlijker als 'christen' in zijn beroep dan hij thuis in zijn eigen land in Europa zou doen. En de britse regering stak haar patronaat van het christendom niet onder stoelen of banken door overal in het imperium voor koloniale kerken te zorgen. Er zijn overvloedige bewijzen, dat in de 19e eeuw in Afrika de consul of marine officier met fysieke hulp voor de missionaire belangen opkwam. Afrikaanse heersers ontdekten tot hun schrik, dat men niet ongestraft de zendelingen volgens de wetten van de samenleving kon behandelen en dat zij het christelijk geloof ruimte moesten geven, waar gedreigd kon worden met de fysieke macht van de blanke. In de tweede helft van de 19e eeuw bereidde in verscheidene delen van Afrika het stalen zwaard de weg voor het zwaard van de geest. [1]) Het was een les, die de Afrikanen al te goed leerden, tot uiteindelijke schade van het christelijk geloof. Want door te geloven, dat de zendeling, handelaar en consul vogels van hetzelfde pluimage waren, won de mening, dat het christendom de godsdienst van de blanke was, sterk veld.
De overtuiging, dat het christelijk geloof de godsdienst voor de blanke was, was zeer gangbaar in de eerste jaren van het koloniale tijdperk. In de ogen van de Afrikaan drong de missionaris samen met de bestuursambtenaar binnen. Hij was de heer in de kerk, terwijl de bestuursambtenaar de heer in de staat was. Door heel Yorubaland bijvoorbeeld stond de Anglicaanse kerk bekend als *'Sosi Ijoba'*, dat is „Gouvernements kerk" en de mening was algemeen verbreid, dat men om betere papieren bij het koloniale bestuur te hebben verplicht was het christelijk geloof te aanvaarden.
Dat zendelingen met bestuursambtenaren — potentieel een seculaire macht — geassocieerd werden, compromitteerde niet slechts de beginselen van het christendom in de ogen van geletterde en ongeletterde Afrikanen, die zich begonnen te verwonderen over de dichotomie van de eisen van de Schrift en de tyrannie van het koloniale bewind. Een grotere bedreiging voor de positie van de zendeling was het feit, dat bij het voortduren van de koloniale periode, de bestuursambtenaren meer en meer demonstratief seculair werden in hun levensbeschouwing en gedrag. Het britse imperium, zo begonnen zij te argumenteren, was multi-religieus en een christen was niet noodzakelijk een betere burger dan de Hindoe, Moslim of 'heiden'. Zo won de idee van de *scheiding tussen kerk en staat* veld, een zeer invloedrijke gedachte in onze tijd nu de staat geheel seculair geworden is.
De secularisatie van de staat in koloniaal Afrika over een periode van ongeveer 60 jaar is een gegeven van grote betekenis. Tegen deze achtergrond zouden christelijke missionaire instanties vele van de problemen die men nu graag aan de periode na de onafhankelijkheid toeschrijft moeten evalueren. Want Fransen en Britten, de grootste koloniale mogendheden in Afrika, prentten het de Afrikanen in, dat in het leven niet de godsdienst, maar de mate en het niveau van de materiële welvaart die bereikt kon worden van belang was. Het was een nieuwe en zeer gevaarlijke opvatting. (....) Zo werd de ideale mens degene die het onderwijs boven alles stelde en daardoor jurist, arts, ingenieur of hoofdadministrateur kon worden. Want het onderwijs werd de open toegang tot de europese levensstijl. Hij droeg europese kleding, vertrok uit de woonplaats van de 'grootfamilie' naar het nieuwe stadsgedeelte, dat in de koloniale tijd ontstaan of uitgebreid was, had officieel één vrouw al had hij in het geheim minnaressen, speelde cricket of tennis, sprak meer engels of frans dan zijn eigen taal en stond minachtend tegenover zijn ongeletterde landgenoten, ten aanzien van wie hij zich oneindig superieur voelde. Zijn ambitie was om bij de blanke te horen; hij werd lid van diens vrijmetselaarsloge, was er trots op familiair met hem om te gaan, en had de vurige wens eens de kans te hebben diens land te leren kennen, terwijl hij ontstellend onkundig was ten aanzien van zijn eigen land. Hij was weliswaar altijd nog een kerklid — de geestelijkheid hoorde immers ook tot zijn sociale klasse — maar gods-

dienst was een sociale aangelegenheid en de kerk was voor hem de meest geschikte plaats om zijn sociale status te adverteren.
De secularisatie van de staat in de koloniale periode nam echter andere vormen aan ten koste van de christelijke godsdienst. Misschien de belangrijkste hiervan was de *vervreemding van de ontwikkelde elite* en de politieke leiders van de kerk, een vervreemding die hen de idee van een christelijke theocratische staat of van een staat waarin de christelijke religie erkend zou worden, als een factor in de opbouw van de natie, deed opgeven. Het resultaat was, dat deze vervreemde afrikaanse leiders meer en meer een seculaire levensopvatting toegedaan raakten. Waren zij geschokt door het feit, dat hun politieke aspiraties niet langer bereikt konden worden door middel van de kerk, een instantie die naar hun verwachtingen politiek nuttig voor hen zou zijn, zij waren verbijsterd toen ze doorzagen dat de missionarissen deel uitmaakten van de koloniale structuur, en eerder een negatieve dan een positieve factor vormden bij hun wens en poging om zich van het imperiale juk te ontdoen.
De schok van de politiek-bewuste elite over het falen van de kerk om een seculaire instantie in hun voordeel te zijn, moet verklaard worden. Evenals in de pre-koloniale tijd de blanke missionaire leiders baden om de komst van het koloniale bestuur, dat zij beschouwden als de beste voorwaarde voor het planten en verbreiden van het christendom, zo wilden politiek bewuste Afrikanen de kerk gebruiken voor zuiver seculaire doeleinden. Het christelijk geloof was naar hun mening relevant voor de politieke, sociale en economische aspiraties van modern Afrika. Of men naar West-Afrika in de 19e eeuw of naar Oost- en Centraal-Afrika in de 20e eeuw kijkt, er zijn overvloedige bewijzen, dat in het oordeel van de leiders van de ontwikkelde elite het christendom binnengehaald moest worden, omdat het Afrika van de koloniale overheersing zou bevrijden, nieuwe afrikaanse naties creëren en de basis vormen voor een continentale afrikaanse staat, waarin de christelijke deugden van liefde, bezorgdheid voor de naaste en broederschap in praktijk gebracht zouden worden.
Het ideologisch potentieel van het christelijk geloof om het nationale of raciale bewustzijn van de Afrikanen — of welk volk ook — te doen ontwaken — werd scherp doorzien door de ontwikkelde elite van West-Afrika in de 19e eeuw. De principes van gelijkheid van alle volken voor God — onafhankelijk van ras — legden het wapen bloot, dat de leiders van de

nationalistische elite tegen de blanke meesters in kerk en staat hoopten te gebruiken. Onder de leidinggevende denkers van de ontwikkelde elite in 19e eeuws West-Afrika bestond de sterke overtuiging, dat het christendom een sine qua non was voor de grootheid van een volk. Om het met de woorden van Edward Wilmot Blyden, een afrikaanse missionaire patriot uit die dagen te zeggen:

> „Ik heb het geheim van Engelands grootheid ontdekt. Het ligt, besef ik, in die diepe eerbied die in de hoge kringen van het land voor God en Zijn Woord bestaat; in die overal aanwezige instanties, die overal aan het werk zijn om de misdaad te onderdrukken en in iedere hoek van het imperium waarheid en gerechtigheid te verbreiden ..., het moet onsterfelijk zijn zolang als zijn politici door christelijke principes geleid worden." [2])

Op verscheidene wijzen brachten kennis van de Bijbel en de concepten van Vrijheid, Liberalisme en Nationalisme, die in het 19e eeuwse Europa opgeld deden, de afrikaanse helpers van de zendelingen er toe om te dromen van een staat, of een reeks van staten, waarin deze concepten effectief gemaakt zouden worden. Mensen die het christendom beschouwden als de genadeslag voor het tribalisme en racisme zagen deze godsdienst als *een antwoord op hun visie van een multi-ethnische staat.* Ja, op zijn minst één man, James Johnson, droomde van een continentale afrikaanse staat (in principe het soort staat waar Nkrumah recentelijk om vroeg), die hij zag als het logische resultaat van het aanvaarden van het christendom door de hele afrikaanse bevolking. En ook vandaag wordt de visie, dat het christendom logischerwijze de raciale barrière zou moeten wegvagen, krachtig staande gehouden door de leiders van enige van de Aladura kerken in West-Afrika, die graag naar Europa en Amerika zouden gaan om de volken van deze continenten te christianiseren.
Maar eerder dan te helpen bij het creëren van afrikaanse naties, waren de missionarissen betrokken bij het doen verdwijnen van het inheemse staatsbestel. Het christelijk geloof zelf is hier niet voor te blameren; het is instructief te noteren, dat dit onderscheid gemaakt werd door verscheidene afrikaanse leiders uit de koloniale periode, die teleurgesteld waren, dat blanke missionaire leiders nauw samenwerkten met bestuursambtenaren in het doen voortbestaan van het koloniale bewind. De koloniale

meesters in kerk en staat waren er niet op gebrand om de principes van het christendom van de Bijbel toe te passen, of hun afrikaanse volgelingen toe te staan het christendom voor politieke doeleinden te gebruiken. Eerder gebruikten de blanke meesters de kerk om over de Afrikanen te heersen, een logische zaak binnen het koloniale systeem; zij verstevigden het kerkelijk imperialisme, dat in de 19e eeuw gevestigd was en keurden de pogingen van Afrikanen af om het christendom te institutionaliseren op een andere wijze dan die van de van huisuit westerse kerken, zodat het niet onder blanke heerschappij zou vallen.
Ziende dat eerder dan hun nationale en politieke aspiraties te hulp te komen, de kerk het imperiale interesse van hun blanke heersers in verscheidene richtingen versterkte, werd de nationalistische ontwikkelde elite letterlijk vijandig ten aanzien van de kerk en niet weinigen verwierpen het christendom ronduit als een imperialistische instelling. Het resultaat was, dat gedurende de koloniale periode de zogenaamde politieke agitator, gewoonlijk voortkomend uit de meest ontwikkelde kringen en bestemd om een van de leiders in het nieuwe Afrika te worden, een overwegend seculaire levensopvatting kreeg, door en door politiek. De anti-missionaire aanvallen van deze nieuwe klasse gedurende de koloniale periode zijn veelvuldig en laten voor een groot deel de meer en meer ingedronken seculaire levenshouding van deze toekomstige politieke leiders van Afrika zien. Deze elite leiders — Herbert Macauley, Nnamdi Azikiwe, Jomo Kenyatta, Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda, Julius Nyerere, Kamuzu Banda, om er een paar te noemen — waren er allen op uit een Nieuw Afrika in politieke termen te ontwerpen, zonder aandacht te hebben voor het christelijk geloof of de kerk als relevant voor het Nieuwe Afrika. (....)
Het feit, dat afrikaanse politieke leiders niet gemotiveerd waren om de kerk of het christendom als een instrument voor de transformatie van Afrika te zien, had zijn climax in de secularisatiepolitiek van de staat reeds voorgestaan door de koloniale heersers. Dus toen er politieke partijen geformeerd gingen worden — en de politiek is ongetwijfeld de belangrijkste factor in Afrika vandaag — werd de godsdienst volkomen buiten de partijpolitiek gehouden. Dientengevolge zijn buiten het gebied van de Islam de politieke partijen geheel seculair.
[Alleen op het gebied van het *onderwijs* behield de zending de goodwill van de elite. De recente overname van het onderwijs door de seculaire

staat is een van de zwaarste slagen voor de zending sinds de 19e eeuw naar mijn mening.]

Op nog een andere wijze heeft de zending de laatste honderd jaar bijgedragen aan de evangelisatieproblemen in Afrika vandaag. Dit bestond in de *associatie van christendom en europese cultuur* in termen van oorzaak en gevolg. Hoewel gedurende de koloniale tijd verscheidene missionarissen zich bewust waren van hun dwalen met betrekking tot Afrika's culturele erfenis — dankzij de onderzoekingen van anthropologen en enige missionarissen zelf — heeft de gelijkstelling van de seculaire cultuur van Europa en Amerika met het christendom onberekenbare schade toegebracht aan de incarnatie van het christelijk geloof van de Bijbel in het afrikaanse milieu. Zelfs tot op vandaag is het zeer moeilijk voor de christelijke zending om haar kerkelijke organisaties te dekoloniseren. (....) Het is van wezenlijk belang te onderlijnen, dat vanaf de 19e eeuw tot op vandaag er nooit afrikaanse leiders [3]) ontbroken hebben, die in hun oprechte toewijding aan het christelijk geloof gewaarschuwd hebben, dat de universele kerk van Christus niet in Afrika gevestigd kan worden, voordat de missionarissen ophouden met het pousseren van hun cultuur ten koste van het Evangelie of aan Afrikanen europese of amerikaanse vormen en verplichtingen op te leggen. Voortvloeiend uit de foutieve benadrukking van de cultuur van de metropool en de niet wezenlijke aspecten van de godsdienst — inclusief het zich aanmatigen van speciale volmachten door de priesters waardoor het innerlijke en spirituele een ondergeschikte positie krijgt — is het feit, dat de van huis uit westerse kerken zich ontpoppen als meer werelds dan geestelijk. Dit is de les die zo doeltreffend en schrijnend voorgehouden wordt door *Aladura* organisaties in West-Afrika en sommige van de 'Separatisten'-Kerken in Zuid-Afrika. Of men de opkomst van Garrick Braide in de Niger Delta, of van Wade Harris in Ivoorkust en het Westen van de toenmalige Goudkust of van Babalola en Oshitelu in Yorubaland overpeinst, men kan er niet omheen, dat, in zeer belangrijke mate, de bewegingen die deze substantieel geestelijk begaafde charismatische leiders stichtten en leidden, voortkwamen uit het feit, dat zij overtuigd waren, dat de van huis uit westerse kerken primair op deze wereld gerichte menselijke functies vervulden; dat deze westerse kerken nooit met succes aan West-Afrika de werkelijke boodschap van het christendom ge-

bracht hadden, dat zij intrinsiek spiritueel steriel waren en moreel bankroet.

In Zuid-Afrika waar Afrikanen reeds gedurende lange tijd door hun onderdrukkers worden vertrapt, kunnen de afrikaanse christenen de gevestigde westerse kerken, en met name de Nederduits Gereformeerde Kerk, slechts zien als menselijke middelen voor het bereiken van wereldlijke doeleinden, maar niet als authentieke takken van de Universele Kerk. Ofschoon terneergeslagen door machteloosheid onder blanke onderdrukkers ontlenen vele Afrikanen geestelijke troost aan het christelijk geloof; zij verlustigen zich in het geloof en de hoop dat, zoals Lazarus die tot de hemel toegelaten werd, hun lijden uitgewist zal worden bij de omvorming van het vergankelijke naar het onvergankelijke; dat zij zullen eindigen in eeuwige zaligheid, terwijl hun blanke onderdrukkers, de rijken, gebonden worden om in de Hel in eeuwige pijn hun tanden te knarsen. [4])
Het is van belang te benadrukken, dat het hoog tijd is voor christelijke missionaire instanties er mee op te houden om afrikaanse kerken in de door de blanke onderdrukte en geëxploiteerde gebieden in Centraal- en Zuid-Afrika af te doen als bastaards en onwettige kerken, die het christelijk geloof, zoals dat in de Bijbel geleerd wordt, niet in praktijk brengen. Zeker zien deze kerken zelf zich niet zoals zij door 'christelijke' tegenstanders of zelfs geleerden voorgesteld worden. [5]) Zoals het geval is bij de veel gehoonde 'Afrikaanse' kerk in West-Afrika, hebben ook de *'separatistische'* en *'onafhankelijke' kerken* van Zuid-Afrika niet de bedoeling het christelijk geloof te verwerpen. Veeleer trachten zij het christelijk geloof van de Bijbel in het afrikaanse milieu in te planten. Het is zeker fout om te suggereren of te beweren, zoals Sundkler dit gedaan heeft in zijn beroemde boek over de Bantoe 'Profeten', dat Afrikanen in Zuid-Afrika het christelijk geloof trachten tegen te werken of terugkeren tot de afgodendienst. Ja, het bijzondere van de 'Separatisten' kerken in Zuid-Afrika is juist, dat velen van hun leiders de waarheden van het christelijk geloof scherp doorzien en vastberaden verkondigen. Dat hebben zij tenminste voortdurend gezegd. Het was niet de bedoeling van deze onderdrukte christenen om het christelijk geloof van de Bijbel verkeerd uit te leggen. Wie het christendom wel verdraaid hebben, dat zijn de racisten.
In de taal van Charles Domingo, en Kunda geboren in Portugees gebied

aan de Shire River en een predikant van de Zevendedagsbaptisten, in 1911:

„Er zijn te veel tekortkomingen onder alle Europeanen in Nyasaland, de drie samenwerkende groepen: de zendelingen, het bestuur en de handelsondernemingen of geldmakers, spelen onder één hoedje en kijken spottend neer op de inheemse bevolking. Het verbaast ons soms te zien, dat deze drie samenwerkende instanties uit Europa komen en dat er een opschrift 'Christendom' bij hoort. En als men vergelijkt of een vergelijking maakt tussen de *Heer* van deze naam en zijn dienaren, schrikt het iedere Afrikaan af om in de *Heer* van die naam te geloven. Als wij voldoende macht hadden om ons met Europa te verstaan, zouden wij willen adviseren om 'christendom' door 'europa-dom' te vervangen. Daarvoor is het leven van de drie samenwerkende instanties te bedriegelijk, te roofzuchtig, te veel een aanfluiting. In plaats van 'geef' zeggen zij 'pak weg'. Van 6 uur in de morgen tot 5 of 6 uur 's avonds wordt Gods wet zoals die in Jacobus 5 : 4 te lezen is met voeten getreden." [6])

Ik kan deze sectie betreffende de seculariserende machten waar de christelijke zending zich vandaag mee heeft te meten niet afsluiten zonder verwijzen naar de wel heel bijzondere situatie in *Zuid-Afrika,* waar de kerk verwereldlijkt is en de hoogste principes van het christelijk geloof op gevaarlijke en desastreuse wijze gecompromitteerd worden. Tot verbazing van de christelijke wereldopinie buiten de Zuid-Afrikaanse Republiek zijn de afrikaanse regeringsleiders vurige belijders en aanhangers van een christendom, dat voorziet in de belangen van de staat ten koste van morele, sociale of politieke gerechtigheid ten aanzien van de niet-blanke bewoners van de Republiek. Terloops zij opgemerkt, dat 95 % van de Afrikaanders lid zijn van de NG kerk en tenvolle emotioneel, spiritueel en psychologisch gebonden aan het christendom, dat zij geïnterpreteerd hebben in het licht van hun omgeving, ervaringen en raciale vooroordelen. (. . . .)
De Republiek van Zuid-Afrika ontstond (volgens de afrikaander-theologie) op de door God geopenbaarde en bedoelde wijze door het aanvaarden van de politiek van apartheid en onderscheid van de verschillende raciale groepen, zoals door God ten tijde van de schepping gewild. Dit is de eerste wet, die ten koste van alles in acht genomen moet worden. Dat wil zeggen, dat de verschillende raciale groepen afzonderlijke kerken moeten bezoeken

en dat onder geen voorwaarde niet-Europeanen tot het lidmaatschap van de NG kerk toegelaten kunnen worden. Alleen afrikaander leden van deze kerk kunnen claimen, dat zij echte christenen zijn, die door de wil van God gemachtigd zijn om politieke rechten en gezag uit te oefenen. Het burgerschap van de Afrikaander in Zuid-Afrika is een 'voorbode en doorgangsweg tot de pelgrimage naar de hemelse berg, het burgerschap van het Hemels Koninkrijk en het uiteindelijk eeuwig Koninkrijk van God'. [7]) Hij gelooft, dat de staat door God geordineerd is, en onafhankelijk van zijn burgers bestaat. In iedere staat is God de bron van gezag en macht, ongeacht of leiders en onderdanen dit erkennen. In de 'christelijke' staat van Zuid-Afrika erkent men Gods souvereiniteit, die berust bij de Afrikaander leiders als Gods aardse rentmeesters. Maar in niet-christelijke staten — zoals de andere staten in Afrika — wordt de souvereiniteit van het volk of van degenen die de macht hebben erkend.

Als consequentie van deze Afrikaander theorieën over de staat en de souvereiniteit kunnen de Afrikaanders Liberalisme, Democratie en Communisme bestempelen als producten van het ongeloof, dat de staat moet uitroeien. Daarentegen wordt de exclusieve controle van de macht door de Afrikaanders gerechtvaardigd. Omdat zij zichzelf als de enige 'christenen' beschouwen, is het hun plicht de sterkste politieke factor in het land te worden en het stemmen moet hun uitsluitende recht zijn: want zij alleen zijn als 'christenen' 'politiek rijp'. Zou een regering besluiten Gods wil te weerstaan door met democratie en communisme te flirten, dan zijn de burgers verplicht een dergelijke regering, die het goddelijk mandaat verloren heeft, omver te werpen. Op die manier wordt in Zuid-Afrika het christendom verwereldlijkt en getransformeerd in een politieke filosofie, waaraan de leiders van de Nederduits Gereformeerde Kerk voorrang geven boven het christendom van de Bijbel. Het is een filosofie die prostitutie bedrijft met het christelijk geloof en de racistische en uitsluitend politieke aspiraties van de Afrikaanders sublimeert. (. . . .)

Dit alles ontkent niet, dat Afrikaanders geloven, dat andere rassen christen kunnen worden. Immers het evangelisatie- en zendingswerk van de Nederduits Gereformeerde Kerk strekt zich zelfs uit tot Nigeria, waar de calvinistische organisatie het werk onder de Tiv in 1911 begon. Maar in de opinie van de Afrikaanders blijven andere rassen en leden van andere kerken op zijn best tweederangs christenen.

Maar afgezien van de seculaire en seculariserende krachten, die het seculaire milieu in het grootste deel van hedendaags Afrika hebben voortgebracht, moeten de zendingsinstanties nog tot de ontdekking komen, dat de Islam noch de afrikaanse traditionele godsdienst bezweken zijn. Ofschoon beide verzwakt zijn door de opkomst van de seculaire staat in het Afrika van de twintigste eeuw, heeft deze verzwakking de vooruitzichten voor de evangelisatie door de christelijke zending onder de Moslims en de aanhangers van de traditionele godsdienst toch niet vergroot. (. . . .)

Praktisch alle *Moslem staten* zijn veel minder fanatiek dan hun voorzaten en hebben een houding van vriendschappelijkheid en samenwerking aangenomen ten opzichte van westerse landen, welke in de negentiende eeuw vanuit religieus gezichtspunt als 'ongelovig' werden beschouwd. Het leiderschap in de Moslem landen is nu ontglipt aan de bewakers van de versteende dogmata van die eens zo roerige religie en overgegaan op de meer wereldse en openlijk gesecularisseerde verwesterde beschermheren zo niet aanbidders van westers-georiënteerde opvoeding, wetenschap en techniek.

De groei van het secularisme in de Islam zônes van Afrika is echter nog niet van voordeel geweest voor de christelijke zendingsinstanties. Alle factoren, welke de christelijke zendelingen er toe brachten toe te geven, dat het christendom nooit de Islam zou kunnen veroveren, blijven van kracht.

[In Noord-Afrika duurt de klassieke verachting van de ongelovigen voort; in het woudengebied van West-Afrika heeft de Islam het christendom statistisch overvleugeld.]

In de Moslem zône blijven de prestaties van de Islam in de laatste eeuwen de trots van de Moslim. Want in die zône was de Islam een humaniserende kracht, een omvormer van de maatschappij tot een diepgang, welke nooit door het christendom waar ook in Afrika te bereiken is. De Islam heeft de goden wezenlijk uitgeschakeld (waar het christendom nergens in Afrika in geslaagd is), en hetzelfde geldt voor mensenoffers, kindermoord en kannibalisme. Het heeft alcoholisme taboe verklaard (een ideaal dat het christendom nooit heeft kunnen bereiken), het heeft het literaire onderwijs ingevoerd en verbreid, en de Moslims er toe gebracht een wereldwijde blik te verwerven. De Islam heeft op beslissende wijze invloed uitgeoefend

op de rechtspraak, de administratie, het karakter, de vooroordelen, de gewoonten, het gedrag, de manier van kleden, de geschiedschrijving en de talen van de volken. Vermeldenswaard is ook het feit, dat de Islam bij zijn aanhangers eigenwaarde, zelfvertrouwen en het vermogen tot een onafhankelijke levensstijl en missionaire aggressiviteit heeft ontwikkeld en bevorderd. (....)
Zelfs al kan men zich afvragen, of zij een hoogste geestelijke vervulling bereiken of kunnen bereiken in een godsdienst met een vreemde taal (het arabisch), hun aanzien in de samenleving, zelfs onder de christenen, is erg hoog niet op de laatste plaats vanwege de kracht, die toegeschreven wordt aan de door de malams vervaardigde amuletten. De bekering van de 40 miljoen Moslims in Afrika door de christelijke zending moet uitgesloten worden geacht. De christenen zouden zich daarentegen bezorgd moeten maken, dat de Islam het leeuwenaandeel zou kunnen krijgen in de bekering van de resterende 65 miljoen 'heidenen' in Afrika. De christelijke zendingsinstanties zouden kennis moeten nemen van de strategie van de Islam bij het winnen van de sympathie van de aanhangers van de traditionele religie ten koste van het christendom.
[Met betrekking tot de zendingsstrategie van de Islam valt op, dat hun zendelingen altijd Afrikanen zijn, dat hun benadering van het culturele erfgoed nooit 'beeldenstormend' is, dat hun bekering eerder gericht is op gehele families dan op het individu en dat zij een omvorming wisten te bereiken zonder verbitterde tegenstand en fysiek geweld op te roepen, welke kenmerkend waren voor de geschiedenis van de christelijke zending in Afrika. In moreel opzicht moet verder het door de Islam behaalde resultaat om alcoholgebruik effectief te verbieden niet worden onderschat. Tenslotte zou het de moeite waard zijn om een sociologisch onderzoek in te stellen om na te gaan waarom in gebieden waar beide godsdiensten zich gelijkelijk inzetten om aanhangers te winnen, de Islam meer succes boekt in de steden, het christendom daarentegen meer in de dorpen.]

Nog tot voor kort heeft de christelijke zending het geweldige fenomeen van de *Afrikaanse Traditionele Godsdienst* onderschat. Deskundigen, [8]) die net begonnen zijn onder de oppervlakte door te dringen, hebben tot hun schrik en verbazing ontdekt, dat de afrikaanse traditionele godsdienst

nog even veerkrachtig is als altijd en doorgaat een zeer sterke invloed uit te oefenen op de zogenaamde christenen.
Niettegenstaande de beeldenstormende inspanningen van Moslims en christenen blijven heilige plaatsen en bosjes en idolen in overvloed bestaan, bekend aan iedereen en grotelijks vereerd door hun aanbidders.
[Dat de afrikaanse traditionele godsdienst zo onderschat wordt, is gelegen in het feit, dat zijn aanhangers voornamelijk boeren zijn, die in materieel opzicht de armste laag van de bevolking uitmaken. Deze mensen behoren wat hun kosmologische en religieuze wereldopvatting betreft wezenlijk tot de vóór-koloniale periode. In de materiële, sociale, geestelijke en politieke transformatie van het afrikaanse continent zijn deze 'heidenen' toeschouwers gebleven, geen deelnemers.]
De geschiedenis heeft zich niets aangetrokken van deze 'heidenen', omdat zij weigerden de moderne geschiedenis van Afrika te aanvaarden. Toch is alleen al hun aantal — ruwweg geschat op 65 miljoen — ongeveer het dubbele van het aantal Moslims en zeven maal zo groot als dat van de christenen. Maar hoe angstaanjagend dit ook zijn moge, het is niet zozeer het grote aantal aanhangers van de Afrikaanse Traditionele Godsdienst dat de christelijke zending bezorgd zou moeten maken, als wel het feit, dat op *zeer weinig uitzonderingen na,* de Afrikaanse Christen in zijn hart 'heidens' is gebleven. De christen valt terug op de Afrikaanse Traditionele Religie om psychisch bevrijd te worden van de kwaadwilligheid van geesten en de dodelijke invloed van heksen. De vraag kan worden gesteld, of er wel ergens afrikaanse christenen zijn, die zulke wezenlijke aspecten van hun traditioneel leven — dat puriteinse geesten zo tegen de borst stuit — hebben opgegeven zoals titelaanspraak, amuletten, geloof in het bestaan van buitennatuurlijke krachten, geheime genootschappen, oeroude gewoonten bij naamgeving, begrafenissen en huwelijken. (....)
Ik herinner me al te wel de nadruk waarmee de Oba van Lagos, Adeyinka Oyekan (een christen) te kennen gaf, dat hij geloof schonk aan de geesten van de overledenen wier graven hij mij liet zien in zijn paleis in december 1969. Ook schiet mij als vanzelf te binnen een zeer ontwikkelde Oba in Ijebuland, die geschoold was door de zending en de hebreeuwse naam Abraham had, namelijk de Alaperu van Iperu, die nu vierendertig jaar de scepter heeft gezwaaid. Deze Oba nam mij mee naar de tuin achter zijn paleis en liet mij voorwerpen zien, waaraan zojuist offers waren gebracht

en die een godheid voorstelden, welke naar zijn zeggen hem kinderen had geschonken! (....)
Dat het christendom slechts als een laagje vernis in Afrika aanwezig is, zoals blijkt uit het krachtig voortleven van de Afrikaanse Traditionele Religie onder de aanhangers van het christendom, is niet de grootste uitdaging aan de christelijke zending. Een veel groter en meer verbijsterend probleem is de complete bijna ondoordringbare en ondoorgrondelijke aard van de traditionele godsdienst.
Toch is een grondige kennis stellig vereist alvorens de christelijke zendingsinstanties zouden kunnen beginnen met een effectieve evangelisatiestrategie onder de miljoenen 'heidenen' in Afrika. Want er bestaan feitelijk geen geschreven documenten uit de eerste hand over de Afrikaanse Traditionele Godsdienst. In dit opzicht zijn de onderzoekingen van christelijk georiënteerde of beïnvloede theologen over de Afrikaanse Traditionele Godsdienst van een zeer beperkte waarde. Geen enkele aanhanger van deze religie heeft het nodig geacht om zijn godsdienst te beschrijven of te ontleden om begrip te wekken bij mensen buiten zijn groep, behalve dan zo nu en dan als informanten voor missionaire of anthropologische 'tolken'. De aanhangers blijven ongeletterd en staan onverschillig tegenover iedere geschreven documentatie over hun religie. Bovendien zijn verscheidene uitingen van eredienst verbonden met taboes en eden tot geheimhouding, welke kennis van de diepere waarheden van deze religie slechts voorbehouden is aan de duidelijk bevoordeelde ingewijden. De christelijke onderzoeker, die niet van plan is zich aan te sluiten bij religieuze groepen of culten heeft slechts toegang tot de uiterlijke verschijnselen van de godsdiensten. Degenen die dieper willen doordringen moeten veel jaren uittrekken om geduldig kennis te vergaren, vertrouwen te wekken en ze moeten blijven zoeken, vragen en uitleggen, terwijl altijd nog de twijfel voortduurt in hoeverre het verzamelde materiaal en de gevormde oordelen authentiek zijn.
De Afrikaanse Traditionele Godsdienst zal door de christelijke zending ook om andere redenen au serieux genomen moeten worden. Het is wezenlijk om de eigenschappen te onderkennen, waarmee de traditionele religie voortgaat aantrekkingskracht uit te oefenen op de aanhangers van het christendom en wel met de bedoeling om het christendom reëel, praktisch en tegelijk toch wáár christendom te doen zijn. In dit opzicht hebben de

Aladura-kerken een les voor de andere kerken, want zij wedijveren met de Traditionele Godsdienst in het bezweren van heksen, de directe aanroeping van God bij het oplossen van de problemen van alle dag, zoals kinderloosheid, onvoldoende regen, pech in het zakenleven of in een liefdesaffaire.
Niet minder belangrijk is de geestelijke rijkdom van de aanhangers van de Traditionele Godsdienst: men zou graag zien, dat de christenen deze in dezelfde mate bezaten. (....) De boodschap en verplichtingen van de Traditionele Godsdienst zijn te vatten; zij worden begrepen, gewaardeerd en met het hele hart aanvaard omdat alles voor de zelfrealisatie van hun leven relevant is. De voorwerpen van hun verering hebben de hoogste betekenis. In de veeleisende rituelen van hun godsdienst leven zij, bewegen zij en hebben ze hun bestaan. Hun hele zijn wordt in beslaggenomen door aanbidding, gebed, gezang en zoenoffers — waarbij zij de taal en woordenschat van hun eigen volk gebruiken, waarin alles meeresoneert. Het is hùn godsdienst die doorgaat de instinctieve houding, ethiek en esthetica, zoniet de wereldbeschouwing van miljoenen afrikaanse Moslims en christenen te vormen. Zij zijn de werkelijke bewaarders van het traditionele waardesysteem dat een wezenlijk erfdeel van de meeste Afrikanen blijft.
Het is echter niet voldoende voor de hedendaagse christelijke missionaire instanties om een adequate strategie voor het tot staan brengen van de statistische vooruitgang van de Islam en het winnen van de 'heidenen' voor Christus aan te nemen en in praktijk te brengen. Het is even belangrijk dat een grondig en wetenschappelijk onderzoek betreffende de kwaliteit van het christelijk leven van de negen miljoen christenen in Afrika ondernomen wordt en dat maatregelen getroffen worden om deze te verbeteren opdat de christenen een waar zuurdesem in het afrikaanse deeg worden. (....)

Tot zo ver heeft de nadruk gelegen op christelijke missionaire instanties in Europa en Amerika in de context van godsdiensten en secularisatie in Afrika. Maar *missionaire instanties in Afrika* moeten niet vergeten worden. Want zowel van huisuit westerse kerken als onafhankelijke 'afrikaanse' kerken zijn betrokken in missionaire activiteiten die de aandacht van missiologen vragen.
Wat de westerse kerken betreft, is men gedwongen tot de conclusie te

komen, dat vergeleken met de veel gesmade zgn. afrikaanse kerken, zij op het terrein van de evangelisatie niet genoeg doen. Het zijn min of meer gevestigde kerken, die hun pleegouders — de missionaire organisaties in Europa en Amerika — de zware last van de missionaire arbeid in Afrika laten voorttorsen. Inderdaad is het aantal blanke zendelingen in Afrika eerder toe- dan afgenomen in landen waar politieke onafhankelijkheid verkregen werd. Wel hebben in verscheidene denominaties de zendelingen zich teruggetrokken van bestuursfuncties in de kerk. Het algehele resultaat van dit verschijnsel is, dat de van huis uit westerse kerken niet alleen lethargisch zijn met betrekking tot missionaire arbeid — in een tijd waarin miljoenen 'heidenen' open staan voor christelijke invloed —, maar dat deze kerken kenmerken hebben gekregen die het beeld van de kerk in de sociologische context van het moderne Afrika weinig geloofwaardig maken. Want de (van huis uit westerse) kerk is geworden tot een bureaucratie vergelijkbaar met het bureaucratische systeem van de staat. (....) De menselijke en sociale problemen van alle dag hebben de aandacht ten koste van het primair zuiver geestelijke doel van het bestaan van de kerk. Inherent aan het ingewikkelde hiërarchische patroon van het kerkbestuur is het feit, dat de kerkelijke functionarissen sociologisch gezien tot de elite van het huidige Afrika behoren. Ondanks de gewoonte van dienaren van het Evangelie om over hun salarissen te klagen — salarissen die men gaarne vergelijkt met die van functionarissen in dienst van de seculaire staat — blijven zij behoren tot de hoogste gelederen van de elite in het huidige Afrika. Vergeleken bij de meerderheid van hun gemeenteleden stelt hun levensstijl, zowel in kwalitatief als in materieel opzicht, hen op een zeer hoge plaats, tot de onthutsing en verbazing van de marxistische interpretatoren van het klassesysteem in de huidige afrikaanse samenleving.

De betekenis van de identificatie met deze burgerlijke levensstijl is, dat de capaciteit van de westerse kerken voor doeltreffende evangelisatiearbeid verzwakt is. Met de betrekkelijke armoede van de *Aladura* evangelisten voor ogen, kunnen potentiële bekeerlingen tot het christelijk geloof nauwelijks de gevestigde westerse kerken serieus nemen, wanneer zij spreken over het verzamelen van schatten in de hemel, terwijl de kerkelijke hiërarchie duidelijk achter de aardse schatten aan zit. De op deze wereld gerichte uitingen van de westerse kerken zijn, alles in aanmerking nemend, een

van de *Aladura* organisaties, waarover gelukkig onderzoekingen begonnen zijn, belangrijke onthullingen te doen. Zijn deze kerken zonder uitzondering gesticht door leden van van huis uit westerse kerken, die vonden dat deze kerken het wereldlijke voor het geestelijke inruilden, de documenten en privé-dagboeken van de stichters die ontdekt zijn laten het buiten twijfel, dat zij intens geestelijke mensen waren, met al hun kracht op zoek naar de dingen van de geest. De tijd die de leden van deze kerken dagelijks wijden aan gebed en aanbidding is beschamend voor de leden van de westerse kerken. Het geloof dat de *Aladura* hebben in de goddelijke genezingskracht van geopenbaarde tekenen, formules en geheimzinnige namen, gewijd water, hevig emotioneel geladen gebeden etc. is ongelooflijk. In tegenstelling tot de leden van de westerse kerken zien de Aladura's hun kerken de toverij bezweren, de zieken genezen en hun aanhangers rust van geest geven. Niemand die de openbaringen, ontleend aan authentieke stukken van Garrick Braide van de Niger Delta, van Joseph Babalola, Mozes Orimalade en Joseph Ositelu van Yorubaland en William Wade Harris van de Grebo (Liberia), doorgenomen heeft, kan er aan twijfelen, dat God deze intens religieuze charismatische leiders gebruikt heeft voor het doen van wonderen en het winnen van duizenden zielen voor Christus, op een wijze zoals nooit aan de van huis uit westerse kerken geopenbaard werd. (....) En hoezeer ook het bestaan van de Aladura's door de op seculair prestige gerichte westerse kerken genegeerd wordt, toch moeten zij op internationaal niveau [9]) beschouwd worden als wettige geledingen van de universele kerk. Hun recente missionaire prestaties zijn ontegenzeggelijk verbazingwekkend.

En evenals de christelijke zendingsinstanties en de westerse kerken in Afrika veel kunnen leren van de missionaire strategie van de Moslims in Afrika, zo kunnen zij ook veel waardevols leren van de Aladura organisaties, ten opzichte waarvan men tot dusver een vanuit de Schrift niet te rechtvaardigen farizese 'ik-ben-heiliger-dan-jij' houding aan de dag gelegd heeft. Neem bijvoorbeeld het succes waarmee deze Aladura kerken de religieuze emotie, affectie, betrokkenheid, toewijding, extase, geloof en hoop — deel uitmakend van het 'afrikaanse' traditionele religieuze systeem — hebben weten te behouden bij hun mensen in hun nieuwe geloof. Zou dit alles eigen geworden zijn aan de miljoenen leden van de van huis uit westerse kerken, dan zou de kerk in Afrika een model, ja hèt model, gewor-

belangrijke reden voor de opkomst van verscheidene van de Aladura kerken in West-Afrika en soortgelijke kerken in andere delen van Afrika.
Het is hier de plaats enkele opmerkingen te maken over het verschijnsel den zijn voor de andere takken van de universele kerk in andere delen van de wereld.
Want, zoals herhaaldelijk met nadruk door geïnformeerde critici gezegd is, de afrikaanse christen voelt zichzelf nog een vreemdeling in de geprefabriceerde kerk, die het continent in de 19e eeuw vanuit Europa en Amerika binnengebracht is. Behalve de taal, is alles waarvan hij zich in de eredienst bedient kant en klaar voor hem gemaakt — liederen, de melodie waarop deze gezongen worden, de liturgie, de gebeden (in sommige gevallen), de theologie, de architectuur van de kerk en het interieur daarvan. Hoe zouden Afrikanen zich geestelijk thuis kunnen voelen in zo'n exotische atmosfeer? Gelukkig is dit een vraag die afrikaanse kerkleiders zich uit intellectuele en geestelijke overtuiging zijn gaan stellen. Hoe eerder deze vraag gesteld wordt op een internationale conferentie als deze met betrekking tot zending in niet-blanke landen des te beter, opdat de kerk in Afrika moge beginnen te horen bij de ware universele kerk, waar duizenden zendelingen zo lang voor geijverd hebben in dit op een na grootste continent ter wereld.

1) E. A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842—1914.* (A Political and Social Analysis). Longmans 1966. Roland Oliver, *The Missionary Factor in East Africa.* Longmans 1952. R. I. Rotberg, *Christian Missions and the Creation of Northern Rhodesia 1880—1924.* Princeton 1965.
2) British Museum London. Gladstone Papers E. W. Blyden aan Gladstone 25/3/1861. (zie over Blyden o.a. R. W. July, *The Backgrounds of Modern African Thought,* London 1968, pp. 208—234; van zijn geschriften zijn verscheidene recentelijk herdrukt. Vert.)
3) Zie E. A. Ayandele, *Holy Johnson,* pp. 301—306; E. A. Ayandele, *A Visionary of the African Church, Mojola Agbebi 1860—1917,* pp. 12—20; E. B. Idowu, *Towards an Indigenous Church,* Oxford 1965; C. G. Baëta (ed.), *Christianity in Tropical Africa,* O.U.P. 1968 (de bijdragen van E. B. Idowu, V. Mulago en John Mbiti).
4) Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed* (A study of modern messianic Cults), vertaald uit het italiaans door Losa Sergio, London 1963, pp. 3—62.
5) B. G. M. Sundkler, *Bantu Prophets of South Africa.* London 1948; F. B. Welbourn, *East African Rebels,* London 1961.

6) Aangehaald in R. I. Rotberg, *The Rise of Nationalism in Central Africa.* Harvard 1965, p. 71.
7) Aangehaald in William Vatcher Jr., *White Laager,* London 1965, p. 112.
8) Zie de korte maar briljante samenvatting van de Afrikaanse Traditionele Godsdienst door prof. Geoffrey Parrinder in: Colin Legum (ed.), *Africa* (A Handbook), Praeger 1971[4], pp. 458—468.
9) E. A. Ayandele, *"A Legitimate Branche of the Church Universal",* bespreking van H. W. Turner, *African Independent Church* 2 vols., Oxford 1967 in *ORITA,* Ibadan Journal of Religious Studies IV-1, June 1970, pp. 44—61.

(vert.: G. Verstraelen-Gilhuis)

Verzoek betreffende Bibliografie van Nederlandse Missiologische Literatuur

Publicaties die in aanmerking komen om opgenomen te worden in de Bibliografie van Nederlandse Missiologische Literatuur (uit Nederland en Nederlands-talig België) over het jaar 1972, welke zal verschijnen in Wereld en Zending 1973-2, gelieve men te zenden naar:

Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica
afd. Missiologie,
Boerhaavelaan 43, Leiden (Nederland).

Door deze medewerking kan deze Bibliografie zo volledig mogelijk worden.

Aan dit nummer werkten mee:

J. Metzler,
archivaris van de H. Congregatie voor evangelisatie te Rome.

Th. M. Bours,
priester van het bisdom Roermond; secretaris van het Pauselijk Missiewerk in Nederland en secretaris-penningm. Nederlandse Missieraad.

Stephen Neill,
was o.a. bisschop van de Anglicaanse kerk in India, associate secretary van de Wereldraad van Kerken, gedurende enkele jaren verbonden aan de universiteit van Hamburg als missioloog, directeur van de World Christian Books series; wereldbekend publicist op het terrein van de geschiedenis van de jonge kerken; thans hoogleraar aan de universiteit van Nairobi, Kenya.

J. Kruyt,
van 1916—1953 als zendeling werkzaam geweest op Midden-Celebes (Poso), waar zijn vader dr. A. C. Kruyt pionier-zendeling is geweest samen met dr. N. Adriani.

C. S. I. J. Lagerberg,
opgeleid tot indoloog in Leiden; werkzaam geweest als bestuursambtenaar in Irian-Barat; thans werkzaam als wetenschappelijk hoofdmedewerker voor ontwikkelingseconomie aan de universiteit van Tilburg.

F. J. Verstraelen,
adj.-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, Leiden.

E. A. Ayandele,
hoogleraar in de geschiedenis aan de universiteit van Ibadan, Nigeria; een van de grondleggers van de "Ibadan Schools of History".

Ter inleiding

Op veler verzoek besloot de redactie om op korte termijn een themanummer te wijden aan de politieke dimensie in de arbeid der oude en jonge kerken en in de arbeid van die organen die zich bezighouden met de wederzijdse assistentie tussen de kerken in de huidige wereldsamenleving.

In dit nummer vindt u eerst een artikel van prof. dr. J. Verkuyl, dat de bedoeling heeft de lezers in te leiden in deze thematiek.

Daarna volgen twee artikelen die gewijd zijn aan de vervulling van de missionaire taak in sociaal-politieke conflictsituaties. Het artikel van drs. R. G. van Rossum is gewijd aan Chili. Dr. C. F. Beyers Naudé bracht op weg naar het eredoctoraat aan de Vrije Universiteit in Amsterdam in zijn vaart een artikel mee, dat heet van de naald ingaat op de situatie in Zuid-Afrika.

Daarna volgen drie artikelen die onze aandacht richten op het verleden, namelijk zending en missie in de ambivalente periode van zendingsgeschiedenis en koloniale geschiedenis. Hoewel de schrijvers in het geheel niet van plan zijn om de negatieve kanten van die periode te camoufleren, hebben zij met vreugde gewerkt aan het uitbeelden van figuren, die tegen de stroom hebben geroeid in die tijd. Prof. dr. A. Camps werpt het licht op Lebbe (missionaris in het „oude" China), Las Casas in Latijns Amerika en Van Lith in Indonesië. Dr. C. L. van Doorn wijst op zijn vrienden Hendrik Kraemer, Aart Nortier e.a. en mevr. W. S. F. van Doorn-Snijders beschrijft de betekenis van die merkwaardige Schot, de homo oecumenicus voor Afrika, J. H. Oldham.

De vraag hoe het zgn. „thuisfront" van missie en zending pleegt te reageren op deze ontwijfelbare politieke dimensies van vroegere zendingsactiviteiten en de huidige organen van de missio politica oecumenica heeft drs. C. H. Koetsier bewogen tot een slotartikel.

Voorts vindt u buiten dit speciale thema om een bespreking van het proefschrift van dr. Q. J. Munters van de hand van de sociologe drs. Mady A. Laeyendecker-Thung en een reactie op die bespreking van dr. Munters.

J. Verkuyl, eindredacteur

J. VERKUYL

Missio politica oecumenica

Dit inleidende artikel is gegoten in de vorm van enkele stellingen. Deze vorm is gekozen, omdat dit artikel is ontstaan uit een oecumenisch beraad, waaraan Rooms-Katholieke en Protestantse theologen, juristen en sociologen deelnamen. In dat beraad was mij opgedragen wat ik meende te moeten zeggen in de vorm van stellingen weer te geven. Het voordeel van deze vorm is, dat nu eenmaal over stellingen nagepraat moet worden en dat stellingen gevolgd moeten worden door „illustraties uit de praktijk". In dit nummer hebben anderen die tweede taak vervuld. Sommige van deze stellingen worden niet nader toegelicht, omdat daarbij verwezen kan worden naar andere publicaties.

I De Missio Dei (Gods zending) en de op de Missio Dei afgestemde missiones ecclesiarum (zendingstaken der kerken) hebben door alle eeuwen heen een politieke dimensie gehad en zullen die altijd hebben. Aan de kerken is immers opgedragen de verkondiging en manifestatie van het totale Evangelie en de totale Wet Gods aan de totale mensheid. De totaliteit van Evangelie en Wet includeren de „missio politica oecumenica".

De bedoeling van deze eerste stelling is niet om te zeggen, dat de beloften en eisen van God opgaan in het politieke, maar ze includeren het politieke aspect wel. Als in het zendingsmandaat van Mattheus 28 : 18–20 tot vier maal toe het woordje *al* klinkt *(alle* macht, *alle* volken, *alle* dagen en *al de geboden)* dan wordt in dat alles omvattende mandaat, dat *alle* volken en *al* de dagen en eeuwen omvat ook betrokken de missio politica oecumenica. God is diep geïnteresseerd in het politieke en sociale leven, omdat Hij de Bevrijdende God is. Dat Zijn Rijk niet overeenkomt met het *schema* van deze wereld betekent niet, dat het niet *voor* deze wereld bestemd is. Men ziet dat a.h.w. in contrastwerking voor zich in de heilsgeschiedenis. Het is merkwaardig hoe sterk in de Bijbel naar voren komt hoe bepaalde centrale figuren als staatsvijanden werden beschouwd, omdat zij tegen het schema van deze wereld (vgl. Rom. 12 : 1) ingingen en hoe zij hier en nu leefden als kolonisten van een nieuwe „politeuma", zoals het luidt in Philippenzen 3 : 20, d.w.z. van een nieuwe alomvattende orde van zaken. Mozes was een politieke vluchteling in Midian. David was een man die gezocht werd door de autoriteiten en gevlucht was met z'n mannen in de bergen. Daniël en zijn vrienden worden getekend als mannen van het passieve verzet tegen een despotie, die hun vrijheid van godsdienst bedreigde. Jezus van Nazareth staat in de annalen van Tacitus vermeld als een arrestant en gevonniste en Hij is tot de politieke misdadigers gerekend (vgl. Marcus 15 : 28). In Marcus 13 lezen wij, dat Jezus aan zijn discipelen zegt: „Ze zullen u arresteren". Iemand heeft de Handelingen der Apostelen genoemd „het boek der arrestaties". Het is inderdaad frappant hoeveel pagina's van dat boek gevuld worden met de verhalen van arrestaties. Petrus, Stephanus, Paulus, Jacobus, de broer van Jezus zijn geëxecuteerd door de autoriteiten. De Openbaring van Johannes is geschreven door een politieke dwangarbeider in de zoutmijnen van Patmos volgens oude tradities.

Het is onloochenbaar, dat er een politieke dimensie is geweest in heel de openbaringsgeschiedenis, want dat is de geschiedenis van die God die het te doen is om de bevrijding van mensen en samenlevingen. En daarom hebben de taken van het volk van die God ook altijd geïncludeerd een missio politica oecumenica. De belijdenis: „Jahwe is God" (O.T.) en „Jezus is de Heer, de Kurios" (N.T.) is altijd ook een politieke belijdenis geweest en deze belijdenis heeft altijd geleid tot politieke keuzen en taken.

II In het Oude Testament vormde de roeping van Israel om de „maquette van het heil" op te bouwen in een voorlopige theocratie het teken van de nadering van het hart- en wereld-veroverende Messiaanse Rijk, waarin gerechtigheid woont.

III In het Nieuwe Testament behoorde bij de ecclesiae, die vergaderden rondom het Apostolisch woord en de eucharistie de politieke diakonia bewust en onbewust altijd en overal tot de dimensies van de christocentrische open gemeenschap der gemeenten die gericht waren op de Heer en Zijn Rijk [1]).

IV De relatie kerk, staat, samenleving heeft zich in de loop der eeuwen voltrokken volgens allerlei zeer verschillende kaders, patronen en

tradities: de Rooms-Katholieke, de Calvinistische, de Lutherse, de Piëtistische, de Mennonitische, enz.
Het is verheugend dat in de theologische ontwerpen van de laatste decade vanuit een nieuwe bezinning op de bijbelse boodschap een meer convergerende, oecumenische visie op deze relatie groeit, waarin mensen uit verschillende tradities van elkaar leren en samen leren van de bijbelse boodschap.

Het is opvallend, dat in deze laatste decade in onderlinge samenwerking de relevantie van de bijbelse boodschap midden in de realiteit van de sociale en politieke vragen steeds meer aan het licht treedt. Hoe groot de verschillen ook mogen zijn tussen de verschillende theologen die bezig zijn met deze relevantie, één ding houdt zowel in Azië als in Afrika en Latijns Amerika als in West-Europa en de Verenigde Staten vele jongere en oudere theologen bezig, namelijk de vraag naar de betekenis van het op ons toekomende Messiaanse Rijk voor ons leven en werken in de concrete geschiedenis.
De Japanner Masao Takenaka, de Latijns Amerikaan Rubem Alves, de Nigeriaan Ayandele, de Indiër M. M. Thomas zijn daar evenzeer op gespitst als Jürgen Moltmann en J. Metz. Men zou kunnen zeggen, dat men zoekt naar een „theologia oboedientiae", een theologie die hand- en spandiensten verricht bij het geven van vorm en gestalte aan de gehoorzaamheid aan Gods beloften en eisen.
Het heeft geen zin om de onderlinge verschillen in deze theologische ontwikkelingen te ontkennen. Paul Abrecht denkt anders dan Richard Shaull en Rubem Alves verschilt van Jürgen Moltmann, enz., maar hierin zijn zij een, dat ze allen bezig zijn met de sociale en politieke dimensie van deze bijbelse boodschap. Deze groeiende oecumenische betrokkenheid bij wat ik gaarne noem een theologie der transformatie valt in alle zes werelddelen te constateren.

V De ambivalentie in de verhouding tussen missie, zending en kolonialisme bevat veel lessen waarvan wij in deze tijd moeten leren.

Voorzover wij in het Westen meedenken over de missio politica oecumenica is het nodig de les te leren, die de ambivalente verhouding tussen

zending en kolonialisme ons leert. Zowel in West-Europa als in Oost-Europa verschijnt vrij veel retrospectieve literatuur over de relatie tussen zending, missie en kolonialisme in de eeuwen van kolonialisme en semi-kolonialisme. Men denke aan de stroom van literatuur over de debacle van de zending in China; men denke aan de kritische analyse van de relatie zending en kolonialisme door de Ibadan School of History en door dr. Jan de Vries ten aanzien van Z.W.-Afrika. De les is een beschamende les.
Maar anderzijds mag niet worden vergeten, dat er vele zendings- en missiefiguren waren, die zowel in de pre-koloniale periode als in de koloniale periode zich geheel hebben ingezet voor de bevolkingen van de gekoloniseerde landen. De bijdragen van dr. en mevr. Van Doorn en van prof. Camps in dit nummer hebben ten doel om zulke figuren in het licht te stellen.
Nu de donder van Gods gericht over de periode van het kolonialisme is gegaan, is het goed om temidden van deze oordelen met nieuwe aandacht te vragen naar de wil van God in de sociale en politieke vragen.

VI Het is nu nodig om in onderling contact op nationaal en internationaal niveau te komen tot opbouw van een missio politica oecumenica.

De Wereldraad van Kerken heeft vanaf het begin ingesteld de Commissie voor Internationale Zaken, waarvan momenteel dr. Niilus de directeur is. Dit is een belangrijk orgaan, waarin de politieke dimensie van de bijbelse boodschap benadrukt wordt. In de laatste jaren is een van de verheugende verschijnselen, dat in deze commissie figuren uit Azië, Afrika en Latijns Amerika meer dan in het begin een belangrijke rol spelen.
Een ander orgaan, waarin de groeiende consensus ook met de Rooms-Katholieke kerk tot uiting komt, is Sodepax (Committee on Society, Development and Peace of the World Council of Churches and the Pontifical Commission on Justice and Peace). Het is te hopen, dat dit orgaan weer goed gaat functioneren en door de periode van stagnatie heenkomt.
Het is verheugend, dat daarmee een begin is gemaakt met het instituteren van oecumenisch overleg tot beoefening van de missio oecumenica.

VII Voor de vervulling van de taak der missio politica oecumenica is nodig het gezamenlijk *onderkennen wat de wil van God is in de wisselende situaties van landen en volken.* (vgl. Rom. 12 : 2).

Missio politica oecumenica kan alleen ernstig genomen worden als het gezamenlijk onderkennen van de wil van de levende God centraal staat. Wat houdt het onderkennen van Gods beloften en eisen in?
In het licht van de bijbelse boodschap wil ik pogen enkele noties te noemen, die naar voren komen in allerlei pogingen om op deze vragen aarzelend een antwoord te geven.

1. Voor het onderkennen van de wil Gods is nodig het geloof, dat de God en Vader van Jezus Christus *ook nu Zijn bevrijdend werk voortzet onder de volkeren.* Daar waar de liefde tot God en de naaste ontspruit, daar is Hij aan het werk van wie Jezus gezegd heeft: „Mijn Vader werkt tot nu toe en Ik werk ook". (Joh. 5 : 17) En daar waar egoïsme en goddeloosheid en onrecht woekeren, daar dreigt „God, who acts" – zoals de Oudtestamenticus G. E. Wright hem noemt – met zijn onheil, waarschuwend en wenkend tot ommekeer van personen, groepen en instellingen [2]).
2. De tweede notie is die van de *vervulling der tijden.* De Zoon des mensen is gekomen in de volheid des tijds. (Gal. 4 : 4) En omdat Hij in het centrum der tijden gekomen is, staan nu alle tijden onder Zijn bevrijdende heerschappij. En nu zien wij, dat er telkens perioden aanbreken waarin het oordeel rijp is over onmenselijke ontwikkelingen en waarin er ommekeer *moet* komen. In onze tijd rijpt het oordeel voor wie ogen heeft om te zien over alle blank, zwart, bruin, geel racisme, over de wanorde in de wereldeconomie, over de bewapeningswaanzin, over de chaos in de ecologische vragen, enz. enz.
3. In de derde plaats is nodig grondige analyse van lokale situaties. Men kan niet vanuit Rome of Genève alleen oordelen over situaties in China of Zuidelijk Afrika, in Bolivia of in Bangladesh. Om te weten wat in bepaalde situaties de wil van God is, is nodig allround informatie in samenwerking met degenen die in de lokale situatie leven en werken.
4. In de vierde plaats is nodig het *toetsen* van de situaties aan de kriteria van de Wet en de Profeten: de liefde tot God en de naaste. Andere kriteria zijn er ook heden ten dage niet als wij in de vervulling van de missio politica de sociale en politieke processen willen toetsen aan Gods wil.
5. En tenslotte is het nodig om bij de vervulling van de missio politica contact te onderhouden met het „volk Gods" over deze hele planeet. Missio politica oecumenica kan en mag daarom niet het resultaat zijn van een kerkelijk onder-onsje, of van één „confessionele familie", of van 'Genève' zonder de ecclesia Romana of van de ecclesia Romana zonder 'Genève'. Missio politica moet beoefend worden in oecumenische samenhang, wil ze werkelijk oecumenisch zijn in plaats van een nieuwe uiting van ecclesiastisch tribalisme [3]).

Het is niet mogelijk deze noties nu verder uit te werken. Samenvattend zou ik willen zeggen, dat voor de vervulling van de missio politica oecumenica de oude praescriptief-legalistische methode onbruikbaar is. Wij kunnen de wil Gods ook niet aflezen uit de situatie-zonder-meer, en zeker niet uit de doorsnee-opinie-van-het-kerkvolk. Wij moeten ook op onze hoede zijn voor een al te déliberatieve ethiek, die blijft hangen in de overwegingen van de gevolgen van onze ethische beslissingen, een vorm van politieke ethiek waaraan de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad van Kerken in de eerste fase van haar geschiedenis nogal geleden heeft onder invloed van de te déliberatieve ethiek van Reynold Niebuhr.
Missio politica oecumenica is haar naam alleen dan waard als het onderkennen van de wil *Gods* haar uitgangspunt is.

VIII Het is een vorm van Pelagianisme als de kerken volstaan met de formulering van ethica politica. De kerken moeten ook rekening houden met de persoonlijke en institutionele weerstanden tegen de gehoorzaamheid aan de wil Gods en het is daarom de roeping van de kerken om met de haar ten dienste staande middelen het *op gang komen van processen,* die tot verandering kunnen leiden, tot stand te helpen brengen.

Een van de meest typerende symptomen in de huidige crisis in het kerkelijk leven, die overal te onderkennen valt, is dat vooral de jongere generatie beu is van uitspraken van kerken, die niets kosten en niet ge-

volgd worden door pogingen om mee te werken aan veranderingen. De diepste wortel van de crisis is, dat de tijd van kerkelijk verbalisme voorbij is. De distantie tussen kerkelijke uitspraken en sociale en politieke praktijk wordt hoe langer hoe meer beseft.
De fout van het kerkelijk verbalisme was, dat men bewust of onbewust dacht, dat het voldoende is om bepaalde uitspraken te doen en statements te lanceren. Men onderschatte en onderschat de diepe weerstanden tegen de gehoorzaamheid aan Gods wil in ons aller leven en samenleving. Men onderschatte in verband daarmee de taak om niet alleen profetische uitspraken te doen, maar ook mee te helpen aan het op gang brengen van processen, die kunnen leiden tot beïnvloeding van het sociale en politieke leven in de geest van deze uitspraken.

IX Voor de effectuering van wat in de achtste stelling is gezegd, is het nodig dat zowel in het Noorden als in het Zuiden aandacht wordt geschonken aan de sociale ethiek in de theologische opleiding, aan de politieke dimensie in de prediking, in de catechese en vooral ook in het vormingswerk. Het is ook de taak van de kerken om de leden der kerken aan te moedigen tot verantwoordelijke deelname aan pressure groups en frontierbewegingen, aan kritische politieke partijen en organisaties en in bepaalde situaties aan verzetsbewegingen en bepaalde vrijheidsbewegingen.

Het is opvallend hoe weinig aandacht tot voor kort in de zgn. ontwikkelingslanden werd geschonken aan de sociale en politieke ethiek in de theologische opleidingen. In het gedenkboek voor J. H. Bavinck heb ik daarover in 1965 een artikel geschreven. Gelukkig is er nu veel verbetering ingetreden. Maar het is een feit, dat de sociale ethiek in vele opleidingen nog een stiefkind is [4]).
In de catechese ontbrak tot voor kort de politieke dimensie geheel. In het vormingswerk beperkten velen zich in de ontwikkelingslanden uitsluitend tot wat genoemd wordt gemeentetoerusting in engere zin en ontbrak de sociale ethiek vrijwel geheel. Prof. Z. K. Matthews, de bekende „Bantoe" hoogleraar, die enkele jaren geleden stierf in New York, wees er in allerlei publicaties op, dat het nu de tijd is in Afrika om fundamenteel in te gaan op die vragen en taken die in de koloniale tijd door de koloniale machthebbers op hun manier werden aangepakt en die nu door de burgers van de jonge staten zelf moeten worden aangepakt. Wanneer nu

– aldus Matthews – in theologisch onderwijs, in catechese en vorming deze vragen taboe blijven, dan wordt dat onderwijs en dan wordt die vorming ghetto-onderwijs en dan wordt de prediking spiritualistisch.
Masao Takenaka maakt in zijn geschriften terecht dezelfde opmerking. Zowel dr. P. D. Latuhihamallo als dr. Sutarno hameren in Indonesië ook op dit aambeeld. Als dr. T. B. Simatupang, de man die het Indonesische leger opbouwde, zijn levensgeschiedenis vertelt, dan is het meest aangrijpende, hoe de kerken in de wordingsjaren van de Indonesische Republiek die mannen die in die geschiedenis grote verantwoordelijkheid droegen weinig „Weisung" gaf bij het tegemoettreden van de meest elementaire vragen waarmee zij worstelden en hoe pas later in het contact met de oecumene hem veel duidelijk werd van het overvloedig licht, dat vanuit Gods beloften en eisen viel over deze vragen.
Toen prof. dr. O. Notohamidjojo samen met enkele vrienden een boek schreef over „Christelijk geloof en politiek" (1948), was dat het eerste boek dat gesprekstof bood aan predikers, catecheten, vormingsleiders, politici om na te denken over de missio politica oecumenica.
Ook aan Rooms-Katholieke zijde breekt het inzicht baan, dat de periode van het verbalisme voorbij is en dat het er om gaat mensen aan te moedigen tot actieve deelname aan de processen, die tot verandering leiden. Paus Paulus heeft – om één illustratie te geven – in 1971 een apostolische brief geschreven aan Kardinaal Maurice Roy, dat de meest acute problemen die van het priesterschap zijn en die van vrede en recht. Hij schreef: „Laat ieder zichzelf onderzoeken om te zien wat hij tot nu toe gedaan heeft en wat hij moest doen. Het is niet genoeg om principes te herhalen, om verklaringen af te leggen over intenties, om met de vinger te wijzen naar schreeuwend onrecht en om profetische veroordelingen te uiten, deze woorden zullen werkelijk gewicht missen, tenzij ze worden begeleid door ieder individueel door een meer levendig besef van persoonlijke verantwoordelijkheid en effectieve aktie."

X Vanuit de assisterende zendings-, missie- en diakonale instanties in het Noorden moeten veel meer beurzen beschikbaar worden gesteld voor de opleiding van deskundigen op het terrein van sociale en politieke ethiek, van journalisten, van politicologen, van sociologen in en voor de ontwikkelingslanden, zodat er in de ontwikkelings-

landen mensen naar voren kunnen treden, die bewust kunnen participeren aan de missio politica oecumenica.

Deze stelling behoeft nauwelijks toelichting. Als men de beurzen nagaat, die vanuit het Theological Education Fund beschikbaar zijn gesteld voor het vormen van theologische kaders, dan constateert een van de directeuren met teleurstelling, dat er te weinig beurzen voor de opleiding van sociaal-ethici worden gevraagd.
Vanuit Indonesië kwam het verzoek aan bepaalde zendingsorganen om ook „niet-theologische beurzen" – zoals het in de aanvraag luidt, beschikbaar te stellen, en wel voor de opleiding van sociologen, politicologen, ontwikkelingseconomen, enz. Ook beurzen voor de opleiding van gespecialiseerde journalisten zijn erg nodig.
Paus Johannes XXIIIe maakte eens de opmerking, dat als Paulus nu leefde hij journalist zou zijn geworden. Deze opmerking toont een diep besef voor het feit, dat dagbladen, radio- en T.V.reportages momenteel diepere invloed uitoefenen dan preken en dat er behoefte is aan journalisten, die niet de dienaren van de publieke opinie zijn, maar die de moed hebben de verschijnselen te toetsen aan de Wet en de Profeten. Als dat zo is, dan zullen de assisterende instanties in hun beurzenbeleid daarmee rekening moeten houden.
Emilio Castro van Uruguay, de bekende secretaris van de oecumenische beweging in Latijns Amerika, die thans benoemd is tot directeur van de afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken, antwoordde onlangs op een vraag wat de westerse landen kunnen doen voor Latijns Amerika het volgende: „Het is niet belangrijk als men in Amsterdam of Londen ons vertelt wat wij in onze situatie moeten doen, maar het is wel belangrijk als er eens beurzen gegeven worden aan jonge Latijns Amerikanen om ontwikkelingseconoom of politicoloog te worden".
Het lijkt mij nuttig naar zulke stemmen te luisteren.

XI Het is zeer wenselijk om *regionale consultaties* te bevorderen en met christenen uit de betrokken regio's om in te gaan op concrete noden, problemen en conflicten in de betrokken regio's.

Conferenties als die over „Kerk en Samenleving" van 1966 zijn buitengewoon nuttig, maar ze komen toch niet verder dan tot „sweeping generalisations" en ze kunnen ook niet verder komen. Maar daarnaast is het nodig om tot regionale consultaties te komen.
De Cottesloe Conferentie van 1960 heeft *in* Zuid-Afrika de stoot gegeven tot bewustwording meer dan enige conferentie op wereldniveau ooit had kunnen doen. Het optreden van de All Africa Conference of Churches in samenwerking met de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad van Kerken en met de kerken in de Soedan en de politieke vluchtelingen uit de Soedan in Oeganda is een ontroerend exempel van wat in regionale conferenties kan worden bereikt als men beschikt over veel geduld en een lange adem. De Driebergen Consultatie van de Indonesische en Nederlandse Raad van Kerken in 1972 gaf de stoot tot een concrete behandeling van dat oude en nieuwe zeer, dat in de verhouding tussen beide landen nog zo dringend om voortgaande behandeling roept.
De vele consultaties van het Programma tot Bestrijding van het Racisme zijn illustraties van missio politica in loco geruggesteund door nationale raden van kerken en de Wereldraad.
Siegfried Groth, de dappere Missionsinspektor uit Wuppertal, die zich zo intens bemoeit met Namibië, pleit in zijn boekje: „Kirchliches Handeln oder politische Aktion (Modell Südwestafrika)" voor zulke consultaties over Z.W.-Afrika die liggen binnen de middelen der betrokken kerken, met het doel bij te dragen tot een dienst der verzoening in de lokale sfeer.
Het komt mij voor, dat daar waar de vuurhaarden van conflicten branden en de machtigen en de machtelozen elkaar bedreigen de kerken moeten trachten om te doen wat ze kunnen om te komen tot verandering en opheffing van pat–stellingen of conflictsituaties. Het aantal situaties dat schreeuwt om zulk bevrijdend handelen heeft een naam en die naam is: „Legio".

XII Het is echter ook nodig om op wereldniveau in oecumenisch verband de structuren te ontwikkelen, die nodig zijn voor oecumenisch politiek en sociaal overleg ten behoeve van de armen en ontrechten in de huidige wereldsamenleving.

Het pleidooi voor regionale consultaties in de vorige stelling heeft niet ten doel om de betekenis van internationale kerkelijke organen als de Commissie voor Internationale Zaken en Sodepax te onderschatten. In-

tegendeel, zulke internationale organen moeten juist doen wat ze kunnen om structuren te scheppen waardoor het mogelijk wordt aandacht te schenken aan die regio's die internationale aandacht nodig hebben.
In de laatste decennia hebben wij meer geleerd om de boodschap der bevrijding, die in de Bijbel tot ons komt, te lezen met de ogen der armen, der onderdrukten, der hongerigen, der slachtoffers. Oecumenische organen op het terrein van missio politica oecumenica hebben geruggesteund door de kerken de taak om te speuren op deze globe en de vraag te stellen: waar heerst onderdrukking, waar wordt de onmenselijkheid tot systeem gemaakt en wat kunnen wij doen om de slachtoffers te helpen en om mee te werken aan de strijd tegen onmenselijke systemen en ideologieën?
Wanneer in concrete situaties en regionale consultaties aandacht wordt geschonken aan zulke onmenselijke systemen en aan slachtoffers daarvan, dan zal het blijken, dat om zulke situaties tegemoet te treden samenwerking nodig is met mensen in de lokale sfeer en mensen die op wereldniveau invloed kunnen uitoefenen. Ik noem een enkel voorbeeld: Het is niet voldoende contact op te bouwen met de bevrijdingsbewegingen in en rondom de Portugese overzeese gebieden, maar ook met de Nato-officials en met de E.E.G.-autoriteiten, die invloed op Portugal kunnen uitoefenen *als zij dat willen.*
De situaties waarin de nood en de ontrechting ten hemel schreien, roepen om oecumenische structuren van overleg, waarin druk wordt uitgeoefend op allen die meehelpen om die situaties te laten voortbestaan.

XIII Een van de taken van de missio politica oecumenica is om mee te strijden voor de vrijheid van godsdienst in samenhang met de andere mensenrechten.

In dit inleidende artikel willen wij ook aandacht schenken aan de oecumenische roeping der kerken om in samenhang met andere gemeenschappen en organen grote aandacht te blijven schenken aan de vrijheid van godsdienst en aan situaties waarin die vrijheid misschien wel met de lippen wordt beleden, maar in feite wordt ontkend en vertreden.
De contemporaine geschiedenis is in het bijzonder ten aanzien van de vrijheid van godsdienst niet te vergelijken met de doorbrekende dageraad, maar een beklemmende duisternis heeft haar overvallen van de zijde van

totalitaire staatkundige systemen en van bepaalde religies, die hun aanspraken op het mensenleven door aanwending van aardse macht menen tot gelding te moeten brengen. In die situatie is het de oecumenische roeping der kerken om alert te blijven en voor het fundamentele recht op praktische uitoefening der godsdienstvrijheid op te komen met alle middelen die in overeenstemming zijn met de roeping der kerk.
Ik heb in sterke mate de indruk, dat door gevoelens van moedeloosheid en machteloosheid de aandacht voor dit fundamentele recht en het élan voor de strijd daar voor bezig was te verflauwen; terwijl de strijd voor deze vrijheid lang een centrale plaats innam.
De zendingshistoricus Karl Mirbt heeft in het „Festschrift" voor de 70ste verjaardag van Adolf von Harnack (Tübingen 1921) laten zien hoe in 85 verdragen, afgesloten tussen Europese mogendheden en staten in Azië en Afrika in de 18e en 19e eeuw het recht op godsdienstvrijheid werd opgenomen. De opname van een paragraaf over de vrijheid van godsdienst werd zelfs tot een vaste gewoonte en droeg derhalve heel vaak slechts een formeel karakter. In de geschiedenis van het westerse kolonialisme en in de daaraan voorafgaande fase is dit recht zonder twijfel vaak gemanipuleerd met politieke bijbedoelingen, maar zoals Karl Mirbt aantoont is toch in die periode het besef, dat godsdienstvrijheid tot de fundamentele mensenrechten behoort en daarom beschermd moet worden, gegroeid.
Uit veel zuiverder motieven ontstond in 1947 de „Universele verklaring omtrent de rechten van de mens", die in 1948 in Parijs door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties werd aanvaard. Het was slechts een verklaring „to organise international proud and shame", maar toch heeft deze verklaring op heldere wijze de aandacht van de lidstaten gewekt voor de fundamentele mensenrechten, inclusief de vrijheid van godsdienst.
Veel belangrijker nog was het feit, dat gedurende de wordingsgeschiedenis van de jonge staten in Azië en Afrika vooral vanuit de nationale raden van kerken in allerlei publicaties en middels lobby-groepen meegewerkt werd aan het verankeren van de vrijheid van godsdienst in de constitutie van de jonge staten. In India bijvoorbeeld werd onder leiding van M. M. Thomas, de tegenwoordige voorzitter van het executieve comité van de Wereldraad van Kerken, grote invloed op de constitutionele formulering

der godsdienstvrijheid uitgeoefend door vertegenwoordigers van alle religieuze gemeenschappen en dwars tegen alle weerstanden in. De publicatie „Religious freedom", Bangalore 1956, een symposionboek met bijdragen uit de voornaamste religieuze gemeenschappen, geeft daarvan een boeiend verslag.
Ik heb in mijn dissertatie dat verhaal o.a. voor de wording van de grondwet in Indonesië verteld. [5])
Het is niet mijn bedoeling voort te gaan met deze retrospectie. Ik constateer slechts, dat het gevaar nu groot is, dat de belangstelling voor dit fundamentele recht op de achtergrond raakt. Het is alsof men ook in de christelijke kerk het gevoel heeft, dat de strijd om dit fundamentele recht vechten tegen de bierkaai is. Het gevaar is bijvoorbeeld niet denkbeeldig, dat men ten aanzien van de relatie tussen China en Taiwan geneigd zal zijn dit recht te verkopen voor een schotel linzenmoes, oftewel voor wat commerciële belangen in plaats van juist in die situatie de nadruk te leggen op de betrekkelijke vrijheid, die in dit opzicht in Taiwan heerst en die ten voorbeeld te stellen aan China om van daar uit ook voor de religieuze gemeenschappen in China zelf meer vrijheid te vragen als voorwaarde voor een definitieve settlement van deze uiterst gevoelige relatie. Hetzelfde geldt voor een eventuele schikking tussen Noord- en Zuid-Korea. Ook in de relatie tussen de E.E.G. en Oost-Europa zal over de vrijheid van godsdienst niet mogen worden gezwegen. Vrijheid van godsdienst is immers van de diepste betekenis in het waarachtige bevrijdingsproces van samenlevingen.
Terecht heeft Lukas Vischer onlangs geschreven, dat in plaats van te versagen in onze ijver daarvoor, wij nu meer dan ooit moeten opkomen voor dit recht [6]).
Maar ik ben het met hem eens, dat wij goed moeten beseffen, dat vrijheid van godsdienst niet zoals vroeger zo vaak geschiedde, losgemaakt mag worden van de andere fundamentele rechten van mensen, sociale economische, culturele, politieke. Alle mensenrechten zijn *inclusief*, alle mensensenrechten zijn *ondeelbaar* en daarom staan ze in *onderlinge samenhang*. Solidariteit eist in de missio politica oecumenica identificatie met de slachtoffers van raciale, sociale en politieke onderdrukking, maar tevens identificatie met de slachtoffers van totalitaristische systemen, die mensen knevelen in hun vrijheid van godsdienst. De christelijke kerken

hebben de roeping zich in te zetten voor de realisering van alle mensenrechten. De kerken moeten zich daarom ook inzetten voor degenen, die door rechtse of linkse dictaturen beroofd zijn van hun godsdienstvrijheid. Plaatsvervangend moet de oecumene spreken voor diegenen die in vele landen niet openlijk spreken kunnen over deze zaak.
Het is verheugend, dat behalve Lukas Vischer ook Jürgen Moltmann met verfrissend élan deze zaak der mensenrechten aan de orde begint te stellen in zijn voorstudie: „Theologische Basis der Menschenrechte und der Befreiung des Menschen", een studieprojekt van de Presbyterian Alliance. Ik citeer uit die voorstudie met instemming deze zin: „Kerken, die de zaak der mensen tot hun zaak maken, zullen 'church for others' moeten zijn en wel in het bijzonder voor hen die van de meest fundamentele vrijheden beroofd zijn".
Missio politica oecumenica die die naam waard is, zal niet mogen dulden, dat terwille van de commercie, of van nationale belangen de vertreding van de godsdienstvrijheid in allerlei gebieden ongewaarschuwd doorgaat. Midden in de seculaire oecumene zal de kerkelijke oecumene moeten opkomen voor alle mensenrechten, en dus ook voor dit diepste recht. In de 19e eeuw had de kerk de neiging de godsdienstvrijheid los te maken van de andere mensenrechten (sociale, economische). In de 20e eeuw heeft de kerk de neiging de andere rechten, raciale, sociale, economische, los te maken van de diepste vrijheid die bestaat, de godsdienstvrijheid. Het wordt tijd, dat wij nu de communicatie zich herstelt in de gehele wereld, de interrelatie der rechten en vrijheden weer in het centrum van de aandacht plaatsen.

Samenvatting

De Finse theoloog Seppo A. Teinonen was de eerste die een brochure schreef over dit thema, dat sindsdien veelvuldig wordt behandeld en die de titel draagt: „Missio politica oecumenica". Hij geeft op pag. 66 van zijn brochure de volgende treffende samenvatting, die ik met dank aan de auteur hier overneem:
„De kerk wordt niet langer gezien als een deel van het Corpus Christianum, maar als een deel van het Lichaam van Christus en als het eschatologische volk Gods. Tengevolge daarvan wordt oecumenische politieke

activiteit niet langer gezien als een twijfelachtige zijlijn van 'lagere spirituele waarde' of als een 'middel tot echt-religieus werk', maar oecumenische politieke activiteit wordt hoe langer hoe meer gezien als de derde dimensie van de ene zending van de kerk in de wereld"[7]).
De samenstellers van dit themanummer zijn één in deze overtuiging.

[1]) In mijn boekje: „De boodschap der bevrijding in deze tijd" en in mijn bijdrage in het boekje: „Verantwoorde revolutie" heb ik getracht deze bijbelse noties uit te werken.
[2]) Zie: "God, who acts" van G. E. Wright, Londen 1958.
[3]) Deze noties zijn door mij verder uitgewerkt in de serie over „De Bijbel" band 4 no. 60, Haarlem 1971, pag. 1918 vv.
[4]) In: „Christusprediking in de wereld", pag. 210 vv.
[5]) J. Verkuyl, „Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid", Kampen 1948.
[6]) In: Study Encounter, Vol. VIII, no. 2, 1972, Genève.
[7]) Seppo A. Teinonen, Missio politica oecumenica (A contribution to the study of the theology of ecumenical work in international politics), Helsinki 1961, pag. 66.

R. G. VAN ROSSUM

Missie in sociaal-politieke conflictsituaties: enkele latijnsamerikaanse aantekeningen

1. WIJ ZIJN PARTIJ

De honderden nederlandse missionarissen die sinds het einde van de vorige eeuw zijn gaan werken in één van de latijnsamerikaanse kerken hebben daar bijna automatisch een levenslange afkeer voor politiek opgelopen, juist omdat veel van hun latijnsamerikaanse collega's er tot over de oren in zaten. Ze zullen trouwens van huis uit weinig politieke feeling hebben meegekregen. Hun werk aan de basis – er moest immers van alles van de grondaf worden opgebouwd – heeft hen overigens ook weinig ruimte gelaten voor politieke vluchten. In de woelige zestiger jaren zijn de meeste van hen gewoon doorgegaan, aan de basis, in allerlei werk voor zieken en gezonden, zich ver houdend van de politieke passies die ook ettelijke van hun bisschoppen bezighielden. Hun werk definieerde ook hun *thuisfront:* een simpele kerk- en ontwikkelingsfilosofie concreet in een zich steeds uitbreidende litanie van werken. Waar anderen praten doen we tenminste wat ten bate van het volk. Anderen brengen juist dat „doen" in het geding, de filosofie er achter, de vormen waarin, de noodzakelijke compromissen, de efficiëntie ervan. De bundeling van een serie postconciliaire documenten over sociale vraagstukken 'Between Honesty and Hope' is daar een voorbeeld van. De omvang van die kritiek wordt duidelijk uit de maandelijkse documentaire uitgaven van NADOC in Lima, CIDOC in Cuernavaca, SEDOC in Petropolis, LADOC in New York, IDOC in Rome, enz.
Hervorming van de kerk staat in het vaandel van veel latijnsamerikaanse katholieken geschreven. Naarmate die echter werkelijk wordt aangepakt, blijken de sociale complicaties. In Latijns Amerika veronderstellen hervormingen binnen de kerk nu eenmaal veranderingen in de samenleving: deze laat de kerk niet zomaar hun gang gaan. En uiteraard hebben in dit continent kerkelijke hervormingen een aanmerkelijke weerslag op het evenwicht van sociale krachten.

De twee *processen* (kerkelijke en sociale hervorming) blijken in de zestiger jaren nauw met elkaar *verbonden*. Voor veel kerkmensen was en is dit een ontnuchterende ervaring. Het staat bijvoorbeeld vast dat veel latijnsamerikaanse bisschoppen tijdens en na het concilie een grote openheid toonden voor die wijdere kerkelijke beweging die men kan aanduiden als „terug naar de evangelische armoede" en in die geest de conciliestukken gingen interpreteren en uitvoeren. Die openheid was evenwel gebaseerd op een stuk individuele spiritualiteit, op ethische motieven. Pas in de leerschool van de praktische uitvoering van de conciliestukken werd hen duidelijk dat er meer werd gevraagd dan persoonlijke soberheid, verhuizen naar een ander huis, het aantrekken van een burgerpak. Geëist werd een zich losmaken van de historische figuur kerk verbonden met de traditionele leidende klassen, een loskoppeling vooral van de rijke westerse wereld. En dat verklaart veel aarzelingen. Het betekent afstand doen van *de macht om goed te doen.*
Niet voor niets vindt José Comblin dat het grote feit in de latijnsamerikaanse kerken van vandaag gelegen is in het zich opdringen van *het probleem van de praxis.* Op de wijze waarop dat nu gebeurt hebben de katholieken dat probleem nooit gesteld. Centraal staat niet de kwestie van het samengaan van de horizontale en van de verticale dimensie van het christelijke geloof, maar wel van het samengaan van wat men als kerk zegt en van wat men als kerk doet.
Dit bewustwordingsproces is breed genoeg om de kerkgeschiedenis van de zestiger jaren in Latijns Amerika ermee te *typeren.* Het is uiteraard niet uit het niets ontstaan. Het reageert op voorafgaande katholieke houdingen; op het 19e eeuwse liberale en conservatieve katholicisme, op „de sociale leer van de kerk", op de christendemocratie en aanverwante organisatievormen. Hierop is het juiste een radicale kritiek. Het wenst het sociaalkatholicisme te overstijgen.

In dit artikel wil ik mij bezighouden met de weg daarnaartoe. Niet dus met het eindpunt, de bevrijdingstheologie; niet met het werk dat neerslag en ontstaansbron is van die theologie. Ik volg het evangelisch advies „laat de doden hun doden begraven" niet op, omdat ik het voor mij en voor u zo belangrijk vindt te weten, welke doden begraven moeten worden; duidelijker nog, welke lijken nog boven de grond staan.

Het is immers pas een kerkelijke minderheid die op zoek is. Een minderheid door tal van gevaren bedreigd, het verlies van historisch perspectief bijvoorbeeld. Maar ook gevaren van de kant van hun broeders, van ons dus, die via ons geld, onze mensen en ideeën meespelen en partijkiezen. Een studie als die van *David E. Mutchler* 'The Church as a Political Factor in Latin America' of een artikel als dat van *Yves Vaillancourt,* 'The crisis of ILADES', in Vispera april 1971, laat nog eens duidelijk zien dat kerkelijk Europa niet alleen in Latijns Amerika present is met missionarissen die zich zetten aan simpel basiswerk, maar ook met tal van researchcentra gericht op onderzoek en vorming van tal van maatschappelijke leiders.

2. DE LANGE WEG NAAR MEDELLIN

– *De verdediging van de rechten van de kerk* werd met Leo XIII het eerste en men kan wel zeggen tevens enige beginsel van „katholieke politiek". In Europa konden de katholieken daarvoor zich heel geschikt bedienen van nieuwe democratische en parlementaire instellingen; in sommige landen werden daarvoor de aloude conservatieve partijen omgevormd in katholieke partijen.
Die mogelijkheden kende men in Latijns Amerika niet, wel is er hier en daar een duidelijke invloed aan te wijzen van „de sociale leer der kerk" op verschillende conservatieve politieke groeperingen.
Afhankelijk van overigens beperkte industrialisatiepogingen en de daarmee gepaard gaande sociale gevolgen is aan een aantal latijnsamerikaanse katholieken het nieuwe menselijke leed, de religieuze en maatschappelijke ontworteling niet ontgaan. Men had daarvoor het aloude caritatieve antwoord gepaard met het idee dat dit leed en deze ontworteling niet onder katholieke verantwoordelijkheid viel, maar Latijns Amerika aangedaan sinds vrijmetselaars en liberalen de kerk in het midden lieten en zich overgaven aan europese en noordamerikaanse modestromingen.
De verdediging van de rechten van de kerk als direct antwoord op de sociale problematiek leidde in Europa zowel als Latijns Amerika tot die typische houding welke alle tijdelijke zaken afmeet aan *hun repercussies voor de kerk.* Een verenging van de horizont tot de kerkelijke wereld, nog versterkt bij hen die geschoold in de eigen taal van de sociale leer der kerk leerden de sociale problemen te duiden los van de taal van de poli-

tieke en sociale bewegingen van de 19e en 20ste eeuw. De „sociale waarheid" hield immers in dat men zich buiten die bewegingen, hun diagnoses en therapieën hield.

– De opkomst van een katholicisme meer volgens romeins model in de dertiger jaren bracht via de Katholieke Aktie naast de aloude caritas *sociale aktie*. Was binnen de europese kerken de Katholieke Aktie een stroomlijning volgens hoogkerkelijk recept van reeds bestaand initiatief, in Latijns Amerika was haar opkomst heel wat moeizamer, katholieke organisaties waren spaarzaam en moesten van de grondaf worden opgebouwd. Europese pastores leverden hier belangrijk bemiddelingswerk.
Het typerende van de katholieke sociale aktie die met name na de Tweede Wereldoorlog zich sterk ontwikkelde was volgens *Jesús Garcia Gonzalez*, 'Développement et/ou Libération?', in Lumen Vitae 1971, 559-584 haar sectorale aanpak, haar leerstellige marginaliteit en haar duidelijk aan de pastoraal ondergeschikte, incidentele strategie. D.w.z. ijverige mensen storten zich hals over kop in de problemen zonder deze in hun samenhang te zien en zonder ook onderling samen te werken. Elke sector had werk genoeg om helemaal op te gaan in de eigen zorgen. De kerkelijke leiding stond welwillend jegens dit werk, maar die welwillendheid was wel afhankelijk van het feit of het sociale werk niet in mindering kwam op het eigenlijke pastorale werk. De leiding der kerk zag er geen direct kerkelijke taak in; het werk engageerde de pioniers en hun volgelingen, niet de kerk, niet de katholieke gemeenschap. Men kwam hieruit via een actualisering van het aloude onderscheid tussen de eigenlijke geloofsleer waaraan iedereen zich verbonden moest weten op geloofsgronden en daarnaast de sociale ethiek van de kerk; jegens deze was men omwille van haar „rationaliteit en voorzichtigheid" wel respect verschuldigd, maar de latijnsamerikaanse bisschoppen waren meestal de eersten om met hun rationes en hun voorzichtigheden Latijns Amerika vrij te pleiten.
In de jaren na de Tweede Wereldoorlog is er veel energie gestoken in deze katholieke sociale aktie, leerschool voor tal van jongeren uit de middengroepen en voor tal van zielzorgers die daarmee verstarde zielzorgpatronen konden doorbreken. Het werk zelf had echter geen *wezenlijke* invloed op de kerk zelf, het bleef met veel individuele ijver verricht kerkelijk *randwerk*. Ook de theologie liet het volledig afweten tenzij men de

goedkope constructie van de suppletie (niet de taak van de kerk, maar waar anderen het niet doen, moet de kerk wel inspringen in afwachting van) voor theologie verslijt.
– Ondertussen had de christendemocratie in Europa al een hele ontwikkeling doorgemaakt. Ontstaan bij de verspreiding van het algemeen kiesrecht als kritiek op de identificatie tussen katholiek en conservatief ligt haar eigenlijke betekenis in de *loskoppeling* van de door Leo XIII gemaakte twee-eenheid: herstel van de rechten van de kerk is oplossing van de sociale problematiek.
Jacques Maritain leverde met zijn twee wijzen van handelen, het geestelijke en het tijdelijke, de theoretische rechtvaardiging van die ontkoppeling. Nodig was nu een *eigen sociale politiek:* de sociale leer van de kerk moest *specifiek* genoeg zijn om de katholieken weg te houden uit de andere sociaalpolitieke bewegingen, waartoe men in theorie vrij was.
De kerkelijke leiding zal dan ook steeds sterker die specifiteit gaan benadrukken. Het is de fase van *de derde weg:* de christendemocratie berust op het postulaat dat er een tussenweg bestaat tussen de conservatieve bewegingen enerzijds en de reformistisch-revolutionaire bewegingen anderzijds, tussen rechts en links dus. Deze derde weg heeft niet woordelijk, maar feitelijk zijn fundament in de „sociale leer der kerk": deze geeft de grote beginselen, de Katholieke Aktie dient die naar omstandigheden te verbijzonderen.
Hét beginsel van katholieke politiek wordt nu actief zijn in de eigen katholieke organisaties. M.a.w. nog stelt zich voor de katholiek het probleem van de praxis niet.

Terwijl de europese christendemocraten zich al gauw tevreden stellen met het bevorderen van de hervormingen van het europees reformisme in het algemeen, handhaven zij in de theoretische uitgangspunten de specificiteit van de derde weg. Na de Tweede Wereldoorlog zal de franse MRP die wel vasthield aan de derde weg verdwijnen.
In Latijns Amerika echter trachtten de christendemocraten onder leiding van Chili tot op het eind vast te houden aan hun *specifieke karakter:* de katholieke sociale leer is zodanig dat ze een speciale ontwikkelingsoptiek inhoudt en kan daarvan de beginselen verschaffen. Nadat de Brazilianen begin 1960 reeds tot andere inzichten waren gekomen, krijgen

de Chilenen onder Frei in 1965 de kans hun derde weg aan de werkelijkheid te toetsen. Hiermee lopen wij evenwel iets vooruit op ons verhaal.

– Onder druk van buiten begint tegen het einde van de vijftiger jaren de sociale aktie van de kerk aan een herformulering van haar doelstellingen. De katholieke sociale aktie met op haar krediet een kwantitatief en kwalitatief toenemend aantal activiteiten schuift deze geleidelijk aan het schema *ontwikkeling - onderontwikkeling* binnen. De te hooi en te gras aanpak wijkt voor het ontwikkelingsmodel: om allerlei redenen achterop geraakte samenlevingen kunnen hun ontwikkeling programmeren op bestek van de westerse welvaartsstaat. Economisch denken, individu- en prestatie gerichte ethiek, ondernemingsklimaat, versterking van de infrastructuur zullen leiden tot een betere benutting van de aanwezige middelen en steeds meer mensen bereiken.

De werken der kerk kunnen gemakkelijk in dit schema worden ingepast, ook al omdat deze sterk afhankelijk zijn van europese brains en bronnen die met de opkomst van het fenomeen vasten- en adventsaktie rijkelijk gaan vloeien.

Met de sociale leer van de kerk achter de hand konden we trouwens de idee koesteren ons niet weerloos uit te leveren. De sociale leer én onze praktische lokale ervaringen stonden borg voor kritiek op *het economisch exclusivisme* van deze kapitalistische ontwikkelingstheses.
Garcia Gonzales wijst terecht op twee spitspunten van eigen katholieke correcties: het werk van de Fransman *Lebret* en van de Belg *Vekemans*. De equipes van Lebret zagen onderontwikkeling als een globaal feit dat alle aspecten van de sociale werkelijkheid raakt; integrale problematiek eist integrale en harmonische ontwikkelingsaanpak, gelijktijdig handelen in de diverse sectoren van het maatschappelijk leven. Wat lokaal en regionaal op grote cussessen kon wijzen werd getransponeerd op breder nationaal vlak als ware het mogelijk ongestraft die omstandigheden te scheppen waarbinnen het mogelijk was de ingeslapen energie van de massa te wekken en te mobiliseren.
In 1956 vragen de chileense bisschoppen aan de leiding van de jezuietenorde in Rome om een aantal sociale wetenschappers. Met de geleidelijke opmars van Allende's linkse coalitie in het vooruitzicht en de daarvan

verwachte aanslag op het kerkelijk onderwijsnet en mogelijk op andere kerkelijke werken moest er eenheid komen in het politiek tussen christendemocratie en conservatieven verdeelde kerkelijke kamp. De belgische socioloog Roger Vekemans stak al gauw boven de anderen uit (Poblete: godsdienstsociologie; Bigo: de ideoloog met verdiende sporen in de franse Action Populaire; Zanartu, Wehner, Aroyo: economie; Hurley: massamedia; Larrain: psychologie; Gaete: filosofie; Ochagavia, Ossa: theologie). Ervan overtuigd dat op korte termijn de middelen ontbraken voor eigen research richtte men zich naar de studies van CEPAL en andere VN-organisaties en poogde, overtuigd van het niet afgewerkte van de kerkelijke sociale leer te komen tot een goede christelijke anthropologie en een stuk sociale ethiek aansluitend bij de typische problematiek van de chileense en latijnsamerikaanse situatie. Op zeer voortvarende wijze werd gewerkt aan de verspreiding van de nieuwe ideologie: het handelen van de leken moest immers „gericht" worden en de jezuieten zouden daartoe als adviseurs optreden. De teams van het Centro de Investigasion y Accion Social en van het tijdschrift Mensaje werden onder het ene dak gebracht van het Centro Bellarmino.
Eén blik in het reeds aangegeven werk van *Mutchler* laat het enorm aantal lijnen zien dat in de beginjaren vanuit dit Centro Bellarmino naar alle mogelijke organisaties, samenlevingsniveaus werd getrokken. Er was uiteraard contact met de hoogste kerkelijke autoriteiten, met Frei en de top van de christendemocratie, met organisaties van boeren, studenten en slumbewoners, met kerkelijke en niet-kerkelijke donor-instanties over heel Europa en Noord-Amerika. Deze enorme concentratie, eerste opgave van de 'social-minded Jesuits', leidde vanaf 1966 tot een even snelle fragmentatie.
Vanuit Vekemans' eigen DESAL, aanvankelijk zeer sterk gesteund door Misereor, werd onderontwikkeling vooral gezien als het resultaat van een sinds de kolonialisatie bevroren sociale stratificatie, gevolg van het over elkaar schuiven van diverse bevolkingsgroepen; een superpositie die het kenmerk is gebleven van alle aspecten van het politieke, culturele, religieuze, economische en sociale leven. Bijgevolg is het *marginale karakter* dat de lagere strata van de bevolking aankleeft *globaal*. De mens en marge wordt fundamenteel gekenmerkt door het ontbreken van passieve participatie (heeft geen toegang tot de goederen, bronnen en diensten

van zijn land) en van actieve participatie (geen toegang tot de middelen en de niveaus waar de beslissingen vallen en de verantwoordelijkheden liggen). In zeer waardevolle studies zijn deze mechanismen in diverse regionale situaties verder uitgezocht.
Integratie van deze mensenmassa in de participerende samenleving moet als tegengif gaan werken van deze marginalisering. De mensen moeten dus de instrumenten krijgen voor actieve zowel als passieve participatie, platformen die dienden als springplank naar de participerende samenleving, die „herodiaans" van aard eenmaal besprongen door allerlei mensen van binnenuit zou veranderen.
Een enorme trits organisaties moesten hiertoe worden opgezet of omgebouwd. *Promoción popular* werd als mobilisatiestrategie en als structurering van de amorfe volksmassa hét programmapunt.

Het is duidelijk dat hierin allerlei belangen en ervaringen bij elkaar kwamen: de kerkelijke ervaringen op lokaal gebied, het politiek belang van de christendemocraten, de wens voor een eigen kadervorming als alternatief voor de marxistische ervaringen op dit gebied, ervaringen met gemeenschapsontwikkeling. Vergeleken evenwel met de braziliaanse katholieke avantgarde die in haar conscientisatieprogramma's principieel uit wilde gaan van het volk zelf, blijft de vooronderstelling van deze promoción popular dat het initiatief, de richting en de uitwerking ervan in handen is van de door Vekemans zelf als „herodiaans" betitelde klassen. Het is zeker dat Vekemans' miljoenenbedrijf na moeilijkheden met de kardinaal van Santiago, met de top van de christendemocratie en de Misereor ook in het netwerk is geraakt van soms duidelijk suspecte organisaties.
Juist omdat bijvoorbeeld de groep rond het blad Mensaje zich sterker verwant voelde met de volksmassa en de linkervleugel van de christendemocraten werd dit een breekpunt voor de oorspronkelijke jezuietensolidariteit.
De analyse van DESAL raakte het verschijnsel van de buitenlandse afhankelijkheid niet; ook het onderliggende theologisch concept, – Richard Shaull had er vanuit Brazilië al jaren tevoren op gewezen –, kwam niet uit boven het aloude theologisch dualisme der twee werkelijkheden en aktievelden; er bleef onderschikking van het tijdelijke aan het geestelijke, m.a.w. ontwikkeling in dienst van de pastorale aktie. Garcia Gonzales

zegt zeer terecht: de *intrinsiek promoverende waarde* en kracht van de geopenbaarde boodschap wordt nog niet gezien. De term *pre-evangelisatie* wordt gebezigd in chronische en ancilliaire zin: ontwikkeling dus voorafgaand aan, in dienst van evangelisatie. De sociale politiek van deze katholieke beweging die dus mikte op integratie in de participerende samenleving, beschouwd als hoedster van vooruitgang en welzijn, baseerde zich liever op het stichten van kaders, het structureren van volksorganisaties dan op wat de Brazilianen waren gaan zien als dynamisering van binnenuit. Critici stelden dat de succesvolle promotie van enkelen de verdere verbloeding van de marginale massa veeleer versnelde.

– De *christendemocratie* aan de macht, de specifiek christelijk geachte ontwikkelingsstrategie in het vuur van de werkelijkheid geraakte niet op een aantal onderscheiden terreinen (landhervorming centraal Chili, chilenisatie van de kopermijnen, woningbouwprogram), maar wel als *revolutie* in vrijheid in een volslagen impasse. Immers al gauw bleek de inconsistentie van de christendemocratie juist als *specifiek* program van sociaal en politiek handelen, feitelijk een voortdurend heen en weer tussen de beide afgewezen wegen, een permanente strijd op twee fronten.
Comblin: haar voornaamste moeilijkheid stak in de afwezigheid van een echt *politiek* aktieprogram. Men dacht dat te bezitten in een mixture van hoogstaande ethische bedoelingen en een aantal uitgekiende ontwikkelingstechnieken. Deze laatste waren voorhanden, in de eerste waren de oude christendemocratische leiders getraind in de school van Maritain. Men dacht bovendien dat de europese christendemocraten hen op het pad van de derde weg waren voorgegaan en zag niet dat deze het al lang hadden opgegeven christendemocraat te zijn. Deze konden een totale adhesie aan het parlementarisme belijden, omdat zij de ambitie niet meer hadden radicale hervormingen door te voeren; deze konden zich uitleveren aan de technocraten omdat ze zich met hart en ziel gewonnen hadden gegeven aan de neokapitalistische samenleving wier specialisten nu eenmaal de technici zijn.
In Chili moesten de christendemocraten constateren dat zowel de trouw aan de parlementaire instellingen als het vertrouwen in de technici van het internationale deskundigendom hen steeds verder de weg opsleepten van het door het kapitalisme beheerste wereldstelsel.

De tijdelijke uitweg welke de europese christendemocraten kenden, terugvallen op een belangengemeenschap van sterke katholieke organisaties en vandaaruit een centrumpositie gaan innemen was in Chili nauwelijks aantrekkelijk, want hierop brak in 1969 de katholieke solidariteit. Vasthouden aan de specifiek christelijke inbreng had overigens ook de conciliementaliteit niet mee, die het beginsel van het specifieke en daardoor verplichtende karakter van de katholieke instellingen losliet.
Aan de vóóravond van de verkiezingen van 1970 was de verkiezingscampagne niet meer zoals in 1964 'simply a christian-marxist confrontation. It seemed rather to be a struggle engaging reactionary Christians (with Allessadri), reformist Christians (with Tomic and Christian Democracy), and revolutionary Christians (with Allende and his new Popular Unity coalition). That is to say, politically the Church's image was now multi-dimensional'.
Nadat een eeuwlang *het probleem van de praxis* was versluierd ging het zich nu weer in alle scherpte aandienen. Juist hierom treden revolutionaire christelijke bewegingen (priesters voor de derde wereld, christenen voor het socialisme, Onis, Golcanda) in de picture: de deelname van de katholieken aan de concrete processen van de geschiedenis. Het was niet meer voldoende lid te zijn van een katholieke partij of zich toe te vertrouwen aan katholieke organisaties waaraan men zich kon toevertrouwen ómdat het welbehagen van de kerkelijke leiding erop rustte.
Niet Chili's ervaringen met de christendemocratie, maar de braziliaanse ervaringen vóór de militaire coup worden referentiepunt. Welk een diepgaande geloofscrisis deze ommezwaai vraagt schetste *Manuel Ossa*, 'Christians involved in Politics', in het januari-nummer 1970 van het blad Pastoral Popular.
Ze betekent niet enkel een dramatische ervaring voor de individuele christen, ook voor de Kerk zelve: de enorme inzet van velen in de sociale aktie, de ervaring van de wereld daarbij opgedaan, de toenemende adhesie van de kerkelijke leiding is praktisch *vóór* de kerk blijven staan, heeft de kerk zelf niet *wezenlijk* geraakt.

3. HET BEVRIJDINGSBESTEK

Sociale hervormingen kunnen niet blijven stilstaan voor de kerk; werkelijke sociale hervormingen betekenen een kerk die de leidende klassen, de

westerse wereld loslaat, betekenen een kerk die de houding en de praktijk opgeeft alle zaken af te meten naar hun gevolgen voor de kerk zelf, betekenen een kerk die afrekent met de dubbelzinnigheden in „de sociale leer der kerk" en begint met het opgeven van de identificatie tussen christelijke bijdrage en deze leer.
Stonden de kerkelijke verklaringen van Mar del Plata (1966) nog duidelijk binnen het bestek van ontwikkeling en integratie, nadien verschuiven inspiratiebron en aandachtsveld. In Medellin wordt *bevrijding* niet ook nog een taak voor de kerk, maar *centraal object van heel de pastoraal.*
De betekenis hiervan, de verwerking waren de kerkelijke leiding reeds voorgeleefd sinds de braziliaanse Movimento Educação de Base de grondelementen van de conscientisatie had opgenomen en daarin overigens wreed werd gestoord.
Een definitieve punt feitelijk achter twee *dualismen:* het verstaan van de latijnsamerikaanse samenleving als samengesteld uit twee onherleidbare groepen zonder band met elkaar; het verstaan van het godsdienstig-kerkelijke als gescheiden van de tijdelijke wereld, als gericht op een andere wereld zonder band met deze wereld. Positief, een visie op een duidelijk éne werkelijkheid, een globaal éne samenleving met overheersings- en onderdrukkingsmechanismen tussen de samenstellende delen; een visie op de intrinsieke betrekking tussen het worden van de menselijke wereld en het heilsplan Gods.
De bevrijdingstheologie ziet zichzelf niet als weer eens een poging tot reflectie op een voorbijgaande situatie, een situatie die men dankzij de inzet van de gelovigen te boven zal komen. Ze wil juist de traditionele leerstellige benadering gedicteerd door de eisen en de nood van het moment voorbijstreven. Bevrijding is binnen deze wijze van denken en doen niet enkel zorg voor een stuk strategie voor nu, maar vooral het zoeken, het doorgaand proces van een volk onderweg dat poogt zijn tijdelijke, menselijke projekten te realiseren en daarin gewaarschuwd blijft om zich te kunnen blijven vrijmaken van alle immanentische gehechtheden welke dat proces afremmen en blokkeren.

Garcia Gonzales trekt twee hoofdconclusies uit deze theologische ader van de bevrijding: – een nieuwe bepaling van de totale zending van de

kerk; – een integraal aanvoelen van de bevrijding die vraagt om een specifieke praxis.
De kerk wordt niet gezien als een heilsplaats, maar als een sacrament, een teken van heil. Waar de opbouw van een rechtvaardige samenleving opgenomen wordt in de heilsgeschiedenis, speelt de kerk toch een eigen rol in die opbouw. Guttierez wijst op haar tweevoudige functie: een *hermeneutische,* d.i. de kerk interpreteert de tekenen van de tijd en begeleidt de zin van het menselijk handelen conform Gods heilsplan; *een kritische,* d.i. de kerk legt elk absolutisme en elke afwijking van Gods heilsplan bloot en wel door haar eschatologisch bewustzijn; ze beoefent haar vrijmakende functie door het telkens weer signaleren van het provisorisch karakter van elke historische situatie.
Wil ze deze functies in zichzelf ontwikkelen en tot gelding brengen, dan moet ze van het aloude vertrouwde abstracte, algemene en ontijdelijke niveau af en de ongewisse weg op van de medewerking aan de bevrijding en authentieke ontplooiing van het onderdrukte volk.
Dat impliceert een verificatie van al haar bedieningen, instituten en programma's op de vraag of die werkelijk hun bijdrage leveren aan de bevrijding en ontplooiing van de mensen. Momenteel kent Latijns Amerika met name op catechetisch gebied een enorme herijking van het materiaal, de hoek van inval en de mensen zelf die het doen moeten. Onbehagen in het feitelijk functioneren van het enorme onderwijsnet van de kerk resulteert nog vrij zelden in resolute oplossingen; wel is er een sterke weerstand tegen dat internationale katholieke assistentiewerk dat blijft voortwerken met de oude instituties. Cuernavaca was en is daar een markant voorbeeld van.
Dit alles gaat niet zonder een toenemende polarisatie binnen de kerken en zonder een herziening van de plaats van de kerken in heel de latijnsamerikaanse samenleving.

C. F. BEYERS NAUDÉ

Die missionêre taak van die kerke in die sosiaal-politieke konfliksituasie van Suid-Afrika

Suid-Afrika het die afgelope jare in toenemende mate die fokuspunt van wêreldaandag geword, nie vanweë uitstaande wetenskaplike prestasies nie (met uitsondering van die hartoperasies uitgevoer deur prof. dr. Chris Barnard), nie vanweë betekenisvolle akademiese vordering of sosiale verandering of teologiese besinning nie, maar vanweë die rassebeleid wat dié land aanvaar het en besig is om te probeer uitvoer. Hierdie beleid, algemeen bekend as apartheid of selfstandige ontwikkeling, het die land nie alleen in konflik gebring met 'n groot aantal lande en organisasies buite Suid-Afrika nie, maar veroorsaak in toenemende mate spanninge, frustrasies, verontregting en verbittering tussen die wit en die swart bevolkingsgroepe in die land. (As ek die term „swart" in Suid-Afrikaanse konteks gebruik, behalwe waar anders aangedui, sluit ek daaronder al drie die gekleurde bevolkingsgroepe in, nl. die Afrikane (Bantoe), Kleurlinge en Asiërs). Hierdie konflik is, volgens die leiers van die heersende politieke party – die Nasionale Party – besig om geleidelik te verminder en sal in sy geheel op vreedsame wyse verdwyn sodra die ideaal van die beleid van selfstandige ontwikkeling nl. afsonderlike gebiede of state vir die agt hoofetniese Afrikane (Bantoe-) groepe bereik worde. Waar dit voorkom asof die konflik vermeerder moet dit – volgens leiers van hierdie party – hoofsaaklik toegeskryf word aan die bose beïnvloeding van die opstokery en aanhitsing tot revolusie en geweld wat deur die internasionaal-georienteerde kommunisme veroorsaak word. Sommige van hierdie leiers is daar vas van oortuig dat daar 'n grootskaalse, wêreldwye komplot gesmee is om Suid-Afrika met lis of geweld (of met albei) omver te werp en dat hierdie duistere magte hulle gewillige werktuie vind o.a. ook onder geestelikes en predikante in die steun wat hulle verleen aan hierdie massale aanslag op die gees en die goedere van die Suid-Afrikaanse gemeenskap. 'n Groot deel van die blanke inwoners van ons land word deur hierdie vreesaanjagende voorstelling so beindruk of oorheers dat hulle geheel en

al blind raak of bly vir die feit dat die teëstand nie eerstens kom vanuit die buiteland niet, maar vanuit die harte van die miljoene swart Suid-Afrikaners wat deur hierdie politieke sisteem veronreg word.
Leidende figure op alle terreine van die lewe, swart sowel as wit, is egter oortuig daarvan dat die verdere implementering van hierdie beleid niks anders as toenemende spanning en verbittering gaan meebring nie en dat dit aanleiding moet gee tot gevoelens van woede en haat wat een of ander tyd tot 'n gewelddadige uitbarsting moet kom. Selfs al sou, vanweë die meedoëlose politieke, polisie- en militêre kontrole, die blanke in staat wees om enige grootskaalse ge-organiseerde verset in die kiem te smoor, sal dit die spontane uitbarsting van lang-opgekropte frustrasie nie kan verhinder nie – asook nie die toename in verbittering of haat wat met elke sodanige insident gepaard gaan nie.

Telkens word die vraag deur persone gestel wat 'n studie maak van die verskynsel van sosiaal-politieke konflik in die wêreld waarom skyn dit asof in Suid-Afrika die apartheidsvraagstuk alle ander vraagstukke oorheers en beheers. Waarom, word gevra, het dié saak so'n geweldige greep op die denke en handel van soveel mense en instansies, insluitende die Kerk? Die antwoord, hoe skrikwekkend ookal, is eenvoudig en voor die hand liggend: omdat rasse-identiteit die deurslaggewende faktor geword het van elke faset van die lewe en handeling van elke inwoner van die land. In geen geskrif van die afgelope aantal jare word hierdie feit treffender weergegee as in Die Boodskap aan die Volk van Suid-Afrika (1968):

> „Maar in Suid-Afrika word dit van elkeen verwag om te glo dat iemand se rasse-identiteit die belangrikste saak oor hom is. Totdat iemand se rasse-identiteit vasgestel is, kan daar eintlik geen beslissing geneem word nie; maar eers as dit vasgestel is, kan daar gesê word waar hy mag woon, met wie hy mag trou, watter werk hy mag doen, watter opvoeding hy mag ontvang, wie se gasvryheid hy mag geniet, waar hy mediese behandeling kan ontvang, waar hy begrawe kan word – en die antwoord op 'n menigte ander vrae kan verstrek word as hierdie essensiële vaststelling eers gemaak is. Ons word dus geleer dat ons rasse-identiteit die finale en allerbelangrikste bepalende faktor is in die lewe van mense. Die gevolg van hierdie geloof in rasse-identiteit is dat diegene oor wie se rasse-klassifikasie daar twyfel bestaan, geteister word deur 'n tragiese onsekerheid en hulpeloosheid. Sonder rasse-identiteit, so kom dit voor, kan ons niks doen nie: hy wat rasse-identiteit het, het die lewe: hy wat nie rasse-identiteit het nie, het nie die lewe nie. Dit kom neer op 'n ontkenning van die basiese stellinge van die evangelie. Dit staan in verset teen die Christelike begrip van die wese van die mens en van die gemeenskap. In die praktyk lê dit strenge beperkinge op aan die vermoë van Christenbroeders om mekaar te dien en te ken, en selfs om aan mekaar eenvoudige gasvryheid te betoon. Op 'n eiemagtige wyse beperk dit iemand se vermoë om gehoorsaam te wees aan die gebod van die evangelie om sy naaste lief te hê soos homself."

As verweer teen bogenoemde onthullende en verdoemende stelling word soms aangevoer dat apartheid of rasse-diskriminasie in baie ander lande en gemeenskappe van die wêreld aangetref word en dat dit dus uiters onbillik, ja onchristelik en immoreel, is om Suid-Afrika die sondebok vir die wêreld se onopgeloste rasse-sondes en rasse-vooroordele te maak. Die antwoord op hierdie verweer is eenvoudig:

(1) Suid-Afrika maak met trots daarop aanspraak om 'n Christelike land met 'n Christelike owerheid te wees ('n aanspraak wat, na die beste van my wete, vandag nie meer deur enige ander owerheid in die wêreld gedoen of gehandhaaf word nie). Daarom moet dié land verwag dat sy rassebeleid, wetgewing en praktyke getoets sal word aan die norme van die Heilige Skrif – by name die Nuwe Testament – om dié aanspraak te bevestig of te weerspreek. Wie sowel die Skrif as die wese en praktyk van apartheid ken weet baie goed dat ons uit eie mond veroordeel staan. Apartheid is 'n verwerping en 'n bespotting van alles wat waarlik Christelik is.

(2) Suid-Afrika is die enigste land ter wêreld waar diskriminasie op grond van ras en kleur in die wetgewing van die land vasgelê is en so meedoenloos toegepas word. Rasse-vooroordeel, individuele of groepsdiskriminasie, rassisme – dit word in baie dele van die wêreld nog aangetref maar in geen ander land van die wêreld dra dit die amptelike sanksie van soveel onderdrukkende rassewette as in ons land nie.

Dit bring ons vanself by die volgende vraag – 'n vraag wat die verwarring van miljoene Christene deur die wêreld weerspieël: Hoe is dit moontlik dat 'n blanke bevolking (by name die Afrikaners d.w.s. die afstammelinge van Geuse en Hugenote) wat deur die jare as so 'n diep godsdienstige, gelowige volk gekenmerk was, aktief die leiding kon neem in die ontwerp en implementering van 'n beleid wat onteenseglik so immoreel is dat dit die toets van ware Christelikheid nooit kan deurstaan nie? En hoe is dit moontlik dat, nou dat die besef van die onchristelikheid daarvan tog tot baie meer kerkmense deurgedring het, daar nie 'n veel groter individuele en georganiseerde verset daarteen na vore kom nie?

Dit is van uiterste belang vir sowel Kerk as samelewing in Suid-Afrika dat 'n indringende teologies-sosiologiese studie onderneem moet word wat sal beoog om die verklaring te bied vir die skynbaar ernstige teenstrydigheid van bogenoemde verskynsel om sodoende die oë te open van baie Christene vir die pynlike waarheid van die gevaarlik-noue verbinding van vroom-godsdienstigheid met konservatisme, van piëtisme met rassisme, van paternalisme met kolonialisme. Dit val nie binne die bestek van hierdie kort artikel om 'n analise van die situasie te doen en aan te dui watter faktore tot hierdie toestand aanleiding gegee het nie. Twee opmerkings moet hier egter gemaak word:

(1) Dit is onjuis om te beweer dat dit die Afrikaner is wat die konsep van apartheid geskep en ge-implementeer het. Lank voor 1948 (toe die Nasionale Party die beleid van apartheid as sy vernaamste beleidstuk aanvaar het) is apartheid in baie vorms deur *alle blankes* in Suid-Afrika, Engels- sowel as Afrikaanssprekend, beoefen, geniet en verdedig. Wat wel waar is, is dat die Afrikaner die ideologiese motivering en inhoud daaraan gegee en dit in wetgewing vasgelê het. Dit was die Afrikaner, met sy tipies-reglynige Calvinistiese denke, wat apartheid tot sy logiese konsekwensie op elke terrein van die lewe probeer voer het – en daarmee die sluimerende en potensiële konfliksituasie tot 'n harde, meedoënlose, sigbare werklikheid omskep het. Maar alle blanke kultuurgroepe het aan hierdie proses meegedoen en hulle steun daaraan verleen.

(2) Dit is ook onjuis om te beweer dat alle blankes in die land apartheid ondersteun of verdedig het. Dwars deur al die jare was daar individue, groepe en organisasies wat hulle afkeer van en verset teen rassediskriminasie en rasse-onreg in die duidelikste taal denkbaar te kenne gegee het, binne sowel as buite die Kerk. Ek noem hier slegs die talle kerklike uitsprake teen die onreg van apartheid afkomstig van die „Engelstalige" kerke; die Boodskap aan die Volk van Suid-Afrika van die S.A. Raad van Kerke (1968); die hoogstaande wetenskaplike studierapporte van SPRO-CAS (Studieprojek oor Christendom in Apartheidssamelewing), onderneem onder gesamentlike beskermheerskap van die Christelike Instituut en die S.A. Raad van Kerke. Ek verwys ook na „'n Beroep op die Gewete" gerig aan Katolieke in Suid-Afrika (1972), maar veral – en dis van deurslaggewende belang omdat ons hier uitsluitlik die stem van die swartman hoor – die „Essays on Black Theology" wat kort na die verskyning daarvan in die ban gedoen is. Melding moet hier ook gemaak word van sekulêre organisasies soos die S.A. Instituut vir Rasseverhoudinge, Nusas, die Black Sash en die Civil Rights League wat wir baie jare die stryd voer vir die verwydering van rasse-onreg uit die lewe van ons land. Die kritiek van radikale swart kant teen hierdie „liberale" groepe is egter dat die blankes nie hulle protes bevestig en bekroon het met prysgawe van goed en bloed in die stryd om geregtigheid nie – en tot 'n groot mate is hierdie kritiek geregverdig.

Wie graag 'n meer volledige, goed-gefundeerde uiteensetting verlang van die wesenlike aard en die volle omvang van die konfliksituasie in Suid-Afrika op sosiaal-politieke gebied word verwys na die wetenskaplik-hoogstaande ses studierapporte van SPRO-CAS waar eminente kenners en spesialiste in hulle onderskeie vakgebiede 'n deeglike en duidelike analise gedoen het van die politieke, sosiale, opvoedkundige, ekonomiese, juridiese en kerklike situasie en waarin konkrete aanbevelinge gedoen word om die hele sisteem van apartheid langs die weg van vreedsame maar radikale verandering te verwerp en te laat vervang deur 'n meer regverdige en menslike politieke, sosiale, opvoedkundige, ekonomiese, juridiese en kerklike struktuur. Hierdie studie – wat 'n logiese konsekwensie was van die Boodskap aan die Volk van Suid-Afrika – het vir eens en vir altyd 'n einde gemaak aan die poginge van die groot meerderheid van blankes in Suid-Afrika wat hulle morele verantwoordelikheid wou ont-

duik deur die skynbaar-indrukwekkende verweer: „Dis nou alles goed en wel om apartheid te veroordeel – maar wat is die alternatief?".

MISSIONÊRE TAAK VAN DIE KERKE

My taak is egter nou om te probeer aandui wat die missionêre taak van die Kerk behels in die situasie waarin Kerk en samelewing hulleself bevind. Dit kom my voor dat die kerke in Suid-Afrika geroepe is om hulle aandag aan die volgende te gee:

I. KERK EN LIDMAAT

Voordat die Kerk homself die reg toe-eien om die staat en samelewing aan te spreek en op sy plig te wys is hy geroepe om by homself te begin. „As die Kerk wens om 'n getroue getuie en 'n effektiewe middel te wees om te help in die totstandkoming van 'n meer regverdige sosiole orde moet dit sy eie lewe en regering in ooreenstemming met die Evangelie van Jesus Christus organiseer" (Spro-cas: Apartheid and the Church – Report of the Spro-cas Church Commission). Dit behels dat die kerke wat apartheid as onchristelik verwerp sal insien dat hulle 'n dubbele plig het om te vervul:

(a) dat alle middele aangewend sal word om die blanke lidmate bewus te maak van die onreg wat dié politieke beleid op elke gebied van die lewe die swart en bruin inwoners van Suid-Afrika aandoen. Die blanke moet besef dat hy, wetend of onwetend, as onderdrukker optree, leef en as sodanig medeaandadig is aan 'n proses van verontregting en verontmensliking van mense van 'n ander huidskleur as hyself. Die kerke moet die blanke help om homself te sien soos wat die swartman hom primêr sien: onderdrukker van die swartman

(b) die kerke moet hulleself in solidariteit van woord en daad skaar aan die kant van die onderdrukte, die verontregte, die uitgeworpene, die regtelose. Die swartman moet kan sien en hoor en ondervind dat die kerke „hande en voete sit waar hulle mond is" in vereenselwiging van die stryd om geregtigheid – nie om teen die witman te stry nie, maar teen die onreg waarvoor die witman bewustelik of onbewustelik verantwoordelik is.

Om dit te kan doen is dit nodig dat die kerke die volgende stappe onderneem:

(1) Omvattende kerklike en waar enigsins moontlik, ekumenies-gekoordineerde programme van opvoeding van die denke, houding en oordele van blanke lidmate moet onderneem word. Hierdie program moet die prioriteit van elke kerk wees. Volledige gebruik moet gemaak word van die studierapporte en inligtingstukke van Spro-cas, die S.A. Instituut vir Rasseverhoudinge, en ander organisasies om informasie te versprei, ook as teëwig vir die eensydige en skeefgetrokke inligting wat regeringsinstansies baiekeer voorsien. Hierdie program moet ook insluit die skepping van baie meer geleenthede waar wit en swart Christene mekaar kan ontmoet, kan konsulteer en mekaar kan konfronteer. Veral moet die Kerk die uitdaging in die oë sien en vra: hoe kan ons die witman bevry van die slawerny van vrees waarin hy al vir soveel dekades vasgevang is en waarvan hy 'n slagoffer geword het?

(2) Die kerke moet onmiddellik alle vorme en oorblyfsels van sigbare rassisme in die lewe van die Kerk verwyder bv. ongelyke salarisse, ongelyke verteenwoordiging in kerklike posisies (veral dié waarin mag gesetel is), aparte gemeentes georganiseer bloot op grond van ras in woon- en werksgebiede waar wit en swart wel saam kan aanbid.

(3) Die kerke moet 'n baie ernstige ondersoek doen na sy finansiële prioriteite bv. t.o.v. geboue of uitgediende vorms van sending om veel meer steun te verleen aan swart behoeftes, swart programme en programme van gemeenskapsontwikkeling.

(4) Die hele saak van teologiese opleiding moet heroorweeg word om die sillabusse so te wysig dat die betekenis van die teologie vir die praktyk van die menslike lewe baie meer beklemtoon word. 'n Bediening van die Evangelie wat losgemaakt is van die politieke, ekonomiese, opvoedkundige en sosiale werklikhede is 'n onding.

(5) 'n Besondere verantwoordelikheid rus op die swart kerkleiers om swart lidmate in hulle toestand van psigologiese en materiale verknegting bewus te maak van hulleself, hulle menswaardigheid, hulle potensiaal en hulle verantwoordelikheid. Dit kan gedoen word deurdat swart leiers programme, kursusse, konferensies en aksies sal orga-

niseer vir die swart lidmate van die kerk waarin alle sake wat die welsyn van die swart gemeenskap raak, bespreek word en aksieprogramme ontwerp word om verandering te weeg te bring. Elke kerk moet sulke programme aanmoedig en ondersteun as teken van hulle solidariteit met mede-Christene wat 'n stryd om geregtigheid voer.

II. KERK EN STAAT

In toenemende mate word die kerke en Christene in Suid-Afrika, wat die rassebeleid van die regerende party as onchristelik veroordeel en dus opponeer, gedwing tot die besef dat 'n konflik tussen staat en Kerk ontwikkel het wat, hoe pynlik ookal, dié kerke gaan dwing om een of ander tyd in openlike konfrontasie tussen staat en Kerk te staan te kom. Geen kerk in Suid-Afrika verlang dat dit sover sal kom nie. Almal soek die vrede tussen Kerk en staat. Die huidige Regering, op sy beurt, ontken dat daar enige konflik tussen staat en Kerk is en beweer dat daar alleen opgetree word teen individuele predikante wat die perke van hulle geestelike roeping as Evangeliedienaars oorskry of wat die veiligheid van die staat in gevaar stel. Die lang lys en toenemende aantal van kerklike werkers wie se visums geweiger is, verblyfspermitte ingetrek is, gedeporteer, ingeperk en ge-intimideer is loënstraf egter hierdie bewering van die staat dat daar nie teen die Kerk opgetree word nie. Enige optrede van die kant van die staat teen 'n individuele kerklike werker wat lewe en handel in gehoorsaamheid aan die Evangelie is 'n optrede teen die Kerk. En as beweer word dat sommige geestelikes deur hulle optrede die veiligheid van die staat bedreig dan antwoord ons:

(a) as gehoorsaamheid aan Gods opdrag 'n bedreiging inhou vir die veiligheid van die staat is daar iets radikaal verkeerd met sodanige staat en sy beleid. Staatsekuriteit gegrond oorwegend op onderdrukking en verontregting van 'n groot deel van die inwoners van die land en gehandhaaf deur vorms van strukturele geweld vorm 'n bedreiging vir veiligheid en vrede. Geregtigheid, waarheid en verdraagsaamheid vorm die enigste betroubare grondslag vir staatsveiligheid;

(b) as dit waar is dat geestelikes die wette van die land oortree is die aangewese weg van die staat om sulke persone voor die gereg te daag en in die openbaar die vermeende oortreding te bewys. So nie verval alle morele gronde waarop die staat optree en word ernstige onreg gepleeg teenoor die Kerk as instelling sowel as teenoor die betrokke individu.

In die huidige situasie van toenemende spanning en konflik tussen Kerk en staat is dit nodig dat die kerke weer duidelik stel waar hulle staan. Duidelik moet gestel word dat die Kerk die gesag van die owerheid erken om te regeer in ooreenstemming met die eise van Gods Woord; lidmate moet onderrig word oor sowel die pligte as die perke van hierdie gesag; die reg van die Christen tot wetsverbreking onder sekere omstandighede moet duidelik geleer word asook die reg van die staat om in sulke gevalle op te tree en die prys wat sodanige lidmaat dan vrywillig en blymoedig moet betaal. Meer as ooit vantevore moet elke kerk soek om by wyse van vertoë tot plaaslike, provinsiale en landsowerhede alle vorme van onreg onder die aandag van die owerheid te bring en oral waar hy kan moet elke kerk daadwerklike geestelike en materiële ondersteuning verleen aan elke persoon. Christen sowel as nie-Christen, wat 'n slagoffer geword het van onregverdige regeringsoptrede. Voortdurend moet vir die owerheid gebid word – maar eweseer en eweveel vir almal wat, op watter manier ookal, ly as gevolg van onchristelijke staatsoptrede.

III. KERK EN EKONOMIE

Die aanduiding en kritiese oorweging van die implikasies van die staatsbeleid van apartheid op de voorsiening van die daaglikse brood van die mens is 'n wesenlike deel van die Kerk se missionêre taak. Christus het duidelik geleer dat die mens van brood alleen nie kan lewe nie, maar eweseer ons geleer om die voorsiening van ons daaglikse brood te sien as 'n behoefte wat deur God erken en deur ons dus eerbiedig moet word. In 'n ekonomiese struktuur waar die wette van die land en die selfbelang van die blanke daarvoor sorg dat die gemiddelde inkomste per blanke 13 maal soveel is as dié van die Afrikaan (Bantoe), dat die gaping tussen die inkomste van blankes en swartes die afgelope aantal jaar *vermeerder* in plaas van verminder het, het die kerke 'n onontwykbare taak om hierdie kennelike onreg aan die kaak te stel, hulle lidmate aan te spreek

en uit te daag en alle gewettigde stappe te neem om hierdie onreg met wortel en tak uit te roei. Swartmense moet gehelp word om hulleself op 'n verantwoordelike maar effektiewe manier te mobiliseer om die noodsaaklike billike eise vir loonsverbeteringe te stel. Druk moet uitgeoefen word op alle werkgewers om toe te sien dat ekonomiese diskriminasie verdwyn. In dié opsig kan die kerke in Suid-Afrika 'n baie belangrike bydrae tot ekonomiese verandering lewer deur die saak baie meer stelselmatig op te neem met beleggers, firmas, nywerhede en kapitaalinstansies binne sowel as buite Suid-Afrika om 'n kode van billike indiensnemingpraktyk op te trek en as basis vir regverdige ekonomiese behandeling van werkers aan te bied.

Die kerke moet ook al die kanale van opvoeding en voorligting tot hulle beskikking aanwend om die swart en bruin werkers te help om hulleself te mobiliseer om vir die regte van die arbeider op te kom. Die hele veld van stedelike sending (urban mission) moet hersien en met veel groter visie en erns deur die Kerk aangedurf word – veral waar dit die swartman raak. Dit is dringend nodig dat dit geskied langs die weg van betydse vreedsame verandering en nie langs die weg van gewelddadige revolusie nie. Maar te lange uitstel van eersgenoemde bring onvermydelik laasgenoemde te weeg.

IV. KERK EN DIE REG

Hier is 'n groot veld wat braak lê nl. dat die kerke in Suid-Afrika baie meer gereeld samesprekings, konferensies en diskussies moet voer met alle persone en instansies wat die wette van die land maak en administreer. In die studieverslag van Spro-cas wat handel oor die Wetgewing en die Reg word uitvoerig aandag gegee aan regsbeginsels en regspraktyke wat vir die Christelike oortuiging van geregtigheid onaanvaardbaar is. 'n Groot verantwoordelikheid (en 'n geweldige taak!) wag hier op die kerke om alle persone betrokke in die beoefening van die reg te verseker van die kerke se steun en simpatie, maar ook van die besorgdheid van die Kerk oor die verkragting van regstandaarde as gevolg van ons apartheidswetgewing. Alle Christene wat betrokke is in die toepassing van ons wette moet duidelijk gekonfronteer word met die eise van geregtigheid en die noodsaaklikheid dat vanuit die kringe van die regsprofessie self die leiding geneem word om die onreg van diskriminerende wetgewing te verwyder.

Die hoë agting wat die blanke in ons land vir 'n regter het lê 'n besondere verantwoordelikheid op sulke manne om in hulle uitsprake die aandag van owerheid en onderdaan te vestig op wette (bv. Rasseklassifikasie, Groepsgebiede, Ontug, Gemengde Huwelike) was kennelik onregverdig is, waar sulke sake voor hulle dien of onder hulle aandag kom. Evangelieverkondiging is soms baie meer effektief van 'n regbank as van 'n preekstoel.

V. KERK EN OPVOEDING

As gevolg van die studenteproteste wat die afgelope maande in Suid-Afrika rondom die diskriminasie in opvoeding opgeklink het en die wye publisiteit wat dit geniet het, ag ek dit nie nodig om verder uitvoerig op hierdie saak in te gaan nie. Die blanke (en by name die Christen) wat teen hierdie tyd homself nog nie op hoogte gestel het van die talle en ernstige vorme van rasse-diskriminasie en rasse-onreg wat op die gebied van opvoeding gepleeg word nie, bewys daarmee die onopregtheid van sy Christelike geloof – en bewys terselfdertyd ook 'n groot ondiens aan die saak van goeie menslike verhoudinge.

Maar wat van besondere belang is, is dat die kerke dit as een van hulle hooftake sal sien om tydig en ontydig die aandag van blankes te vestig op die absoluut onregverdige en onaanvaarbare van ons huidige diskriminasie in die onderwys. Die lang geskiedenis van die Kerk se aandeel in die onderwys van ons land gee die kerke sowel die geleentheid as die verantwoordelikheid om die groot werk van voortgaande inligting, volgehoue opvoeding en oproep tot bekering van 'n sisteem van onreg en ongelyke geleenthede tot 'n sisteem van ope opvoeding met gelyke geleenthede aan te durf en voort te sit. Die kerke het in dié opsig 'n unieke geleentheid wat hulle in die verlede baiekeer versuim het – en dié versuim moet goedgemaak word: hier en nou.

Ek sou graag nog 'n paragraaf oor die Kerk en sosiale verhoudinge wou bygevoeg het maar weens die drukte van tyd waaronder ek staan om hierdie artikel betyds vir publikasie te voltooi moet dit ongelukkig agterweë bly.

Laat my toe om ten slotte twee verdere aspekte van die missionêre taak van die kerke te beklemtoon:

(1) *Groter eenheid na binne en buite:* Een van die grootste oorsake van die Kerk se swakheid om sy roeping in Suid-Afrika te vervul lê in sy verdeeldheid. As die kerke vroeër die evangeliese eis van eenheid erken en in toepassing gebring het, kon die beleid van rasse-diskriminasie nooit so ver gevoer gewees het en soveel skade en pyn besorg het nie. Daarom is dit dringend noodsaaklik dat elke kerk alles in sy vermoë doen om sy eenheid in konfessie, in diens en in aksie tot uitdrukking te bring. Dit veronderstel ook dat die eenheid met die Kerk as liggaam van Christus buite die grense van ons land gehandhaaf en versterk moet word. Dit sluit in nie alleen die nouere eenheid met kerke van ooreenstemmende konfessie nie, maar ook met ekumeniese liggame. Ten spyte van verskille wat daar tussen die lidkerke en die Wêreldraad van Kerke mag wees oor steun aan beweginge wat geweld as enigste middel dien tot bevryding, wil ek ernstig pleit dat lidmaatskap behou moet word. Suid-Afrika kan eenvoudig nie bekostig om in nog groter isolasie te verval nie – en dit geld veral vir die kerke.

(2) *Inniger verbintenis van individuele Christene:* 'n Baie nouer gemeenskap moet gebou word tussen dié Christene van alle kerke wat soek na 'n sterker eendragtige belydenis en getuienis van hulle geloof en lewe in die huidige situasie. 'n Getuigende Christengroep is nodig, 'n „belydende gemeenskap", wat bereid is om die volle konsekwensies van hulle geloof uit te werk, onder die oë te sien en in toepassing te bring. Hulle is reeds daar – Christene uit alle kerke en stande en rasse; hulle getal is klein maar groot genoeg om die kern van 'n „belydende Kerk" te wees wat gehoorsaamheid aan God stel bo gehoorsaamheid aan die mens – en wat bereid is om, met Gods hulp, die prys vir daardie gehoorsaamheid te betaal. Mag God gee dat hulle na vore sal tree om die kerke as institusies te help om hulle missionêre taak in die huidige situasie te sien en in die geloof te aanvaar.

A. CAMPS

Spanning tussen kolonialisme en missie: Las Casas, Lebbe en Van Lith

Ongetwijfeld was de context van de missie-periode die aan de huidige voorafging, het koloniale tijdperk. Elke missie-historicus zal kunnen vaststellen, dat de praktische missionering meestal niet aan die beïnvloeding ontkwam. Maar elke geschiedvorser weet ook, dat er steeds missionarissen geweest zijn, die het gevaar zagen en met moed en overtuiging opkwamen voor de mensenrechten van het gekoloniseerde volk. Hoe blij was bijvoorbeeld een Franciscus Xaverius in de zestiende eeuw toen hij twee jaar in Japan werkzaam mocht zijn, een land zonder koloniale binding, waar hij voor het eerst de christelijke boodschap mocht brengen zonder het toeziende oog en het meestal slechte voorbeeld van de Portugezen. [1]) En waarom trok Roberto de Nobili weg uit Goa en andere portugese enclaves in India? Het was omdat hij „het andere India" wilde leren kennen, het India met een eig encultuur en een eigen filosofie en een eigen religieuze wijsheid, die hij direct zonder omweg van een Portugees christendom wilde confronteren met het Evangelie. [2]) Ook de missie onder de Groot Mogols, zoals keizer Akbar en zijn opvolgers in Noord-India, stond in het teken van wegtrekken uit de belemmerende Portugese context; de grote Hieronymus Xaverius, een familielid van Franciscus Xaverius, vergeleek zichzelf bij zijn aankomst in Lahore met een stom standbeeld, want hij kon met zijn Portugees niet meer terecht en moest Perzisch gaan leren en zich diep ingraven in de cultuur van de Mogols. [3]) Het beeldenschrift en een gedetailleerd overzicht van de cultuur van de Azteken in Mexico zijn voor ons bewaard gebleven ondanks het optreden van de Spanjaarden tegen de Azteken, dankzij de jarenlange minitieuse arbeid van een Bernardino de Sahagun, die zo veel in handschrift opschreef, dat ook nu nog het meeste op publicatie ligt te wachten in een paar Europese bibliotheken. [4]) Zo kan men doorgaan met het uit de geschiedenis naar voren halen van grote figuren, die positief stonden ten opzichte van andere volken, culturen en godsdiensten en die opkwamen voor de eigen rechten

van de niet-westerse en niet-christelijke mens. Zijn niet de reducties in Paraguay en elders grootse pogingen geweest hele stammen van Indianen in Zuid-Amerika te behoeden voor de Spaanse invloed en het tot slaaf maken van deze Indianen? Men kan kritiek hebben op de feitelijke gang van zaken in de reducties in de zin, dat er te weinig naar gestreefd werd de Indianen tot zelfbestuur te brengen, maar de eigenlijke bedoeling van de reducties is gedurende eeuwen een weldaad geweest voor de inwoners ervan. [5])

In deze bijdrage beperken wij ons tot enkele markante voorbeelden. Wij kiezen Las Casas uit om de vroege missiegeschiedenis van Latijns Amerika te laten oplichten. Daarna komt Pater Lebbe uit België naar voren om een situatie te schetsen, die zich voordeed in het begin van deze eeuw in China. Tenslotte wenden wij ons naar Indonesië, waar de Nederlandse Pater Van Lith een vooruitziende blik toonde.

1. LAS CASAS EN DE MENSENRECHTEN VAN DE INDIANEN

Bartholomeus de las Casas werd in 1474 te Sevilla in Spanje geboren; hij studeerde rechten aan de universiteit van Salamanca en vertrok in 1502 naar het eiland Hispaniola (tegenwoordig Haïti en San Domingo). Hij leefde er als elke Spanjaard toen en bezat zijn eigen Indianen, die op zijn landgoed moesten werken. In 1510 priester gewijd, gaat zijn leven gewoon door, ook na 1512 wanneer wij hem op Cuba aantreffen. Maar hij had geluisterd naar de preken van Montésino, die een felle aanklacht tegen het Spaanse encomiende systeem waren, en op den duur gaf de Las Casas zijn bezittingen op en ging zich geheel wijden aan de verdediging van de mensenrechten van de Indianen. Wij zien hem nu voortdurend de oceaan oversteken om in Spanje bij de hoogste instanties van het hof te pleiten voor de Indianen.

In 1515 gebeurde dat voor de eerste keer en een commissie van onderzoek gaat met hem terug. Omdat de commissie zijns inziens niet fel genoeg optrad, gaat hij in 1517 weer naar Europa om zijn stem te verheffen tegen het onrecht de Indianen aangedaan. Men kan zich dat onrecht moeilijk te erg voorstellen. Daarom wilde Las Casas ergens helemaal opnieuw beginnen en aantonen dat men de Indianen ook menselijk kon behandelen. In een kustgebied van Latijns Amerika wilde hij een nieuw kolonisatieplan uitvoeren: hij wilde zijn titel, die hij bij zijn eerste bezoek

aan Spanje gekregen had, namelijk die van protector van de Indianen, waarmaken. Hij wil een 'conquista de la paz' (een vreedzame verovering). Hij wil er heen gaan met spaanse boeren en 50 ridders onder leiding van franciscanen en dominicanen. Het gaat er om een alternatief koloniaal systeem uit te werken. Uiteindelijk vindt het vertrek plaats in 1520 met 70 personen, waaronder geen enkele ridder. Na veel tegenslag komt men op de kust van Cumana (tegenwoordig Venezuela) aan, maar ook daar zijn er moeilijkheden. Zijn mannen staken en de kapitein gaat toch op handel uit en dan overvallen de Indianen de statie. Het mislukken van dit experiment heeft Las Casas diep aangegrepen.

In 1522 wordt hij lid van de orde van de dominicanen, omdat hij voelt dat hij een groep achter zich moet hebben. Jaren van studie volgen en van schrijven. Bekend is zijn werk: „Over de enige wijze van geroepen worden tot het christendom", waarin hij een missie-methode bepleit bestaande uit verstandelijke overreding en uit „zacht trekken van de wil". Oorlog wordt erin uitgesloten. Verder komt er een latijnsamerikaanse missiegeschiedenis uit zijn hand en een werk over de eigenheid van de bevolking aldaar. Deze zijn de grondslag van al zijn verder werken.

Na een reis naar Mexico en waarschijnlijk ook naar Peru volgt zijn benoeming als prior van het klooster op S. Domingo. Hij werkt er met succes aan het stichten van vrede tussen een Indiaanse hoofdman en de Spanjaarden. In 1534 zien wij hem in Nicaragua, waar na de spaanse verovering er van de 600.000 inwoners nog maar een 15.000 over waren. Opnieuw wil hij een land zoeken waar de Spanjaarden nog niet gekomen zijn om van de grond af aan opnieuw te beginnen. Dit idee blijft door zijn hoofd spelen. In 1536 is hij in Guatemala, leert er de taal en vervangt er de bisschop. Weer zijn er onderhandelingen met de spaanse gouverneur om in een onbetreden land opnieuw te beginnen. Nu mislukt het omdat de oversten van zijn orde er tegen zijn, dat leden buiten de kloosterlijke observatie leven. Las Casas eindigt ditmaal in Mexico, in een soort internering in een klooster. Daarna is hij weer spoedig in Guatemala. In 1540 gaat hij weer naar Spanje om meer missionarissen te krijgen en om een betere orde van zaken te doen ontstaan: in verband met het beoorlogen van de Indianen, het tot slaaf maken van hen en het invoeren van het encomienda-systeem (Indiaanse dorpen toevertrouwd aan een blanke om voor hem te werken). Hij werkt er aan een nieuwe wetgeving voor Latijns

Amerika. Daarom schrijft hij zijn beroemde relaas: „Korte verhandeling over de vernietiging van de Indiën". Intussen werkt hij weer aan een plan om los van de Spanjaarden ergens een model-missie op te zetten. Ook nu gaat het niet door, want hij wordt tot bisschop benoemd in het bisdom Chiapa in Guatemala. Hij neemt het aan, omdat hij hoopt in een aangrenzend gebied, dat nog onbetreden was door Spanje, zijn ideaal te kunnen verwerkelijken. Met nieuwe wetten versterkt komt hij er aan en begint al direct de oppositie van de Spanjaarden te ervaren, terwijl de nieuwe wetten dan gesuspendeerd worden. Maar het lukt hem het zogenaamde krijgsland, het onbezette land, binnen te komen, waar een paar dominicanen hem voorgegaan waren. Hij wordt er groots ontvangen door de Indianen en Las Casas spreekt over een pinksterstorm. Terug in zijn eigen diocees beginnen de moeilijkheden weer met de spaanse bevolking en er vallen felle woorden aan beide kanten. Het lukt hem toch betere toestanden voor de Indianen te bewerken (vrijlating van slaven, minder belasting betalen voor de Indianen, biechtvaders mochten geen absolutie geven aan slavenhouders etc.). Er is nog een periode, waarin Las Casas in Mexico werkt aan het doen doordringen van de nieuwe wetgeving, waartegen oppositie gekomen was.
Wegens al deze moeilijkheden besluit hij voorgoed naar Europa te gaan om het lot van de Indianen te behartigen. 73 jaar oud in 1547 zien wij hem aan het hof in Valladolid de zwaarste strijd van zijn leven voeren. Een zeer geleerd en aan het hof invloedrijk man, dr. Juan Ginés de Sepúlveda, wordt zijn grote tegenstander. Deze man had een geschrift klaar, waarin tekort gedaan werd aan de mensenrechten van niet-christenen, vooral van de Indianen. Las Casas gaat strijden om publicatie te voorkomen. In andere publicaties gaan de twee elkaar te lijf. Het eindigt in een groot theologen-dispuut, die moeten beslissen. Van augustus tot midden september 1550 duurt dit bijeenzijn van grote theologen en juristen. Voor- en tegenstanders van de oorlog tegen de Indianen wisselen elkaar af en schriftuurteksten worden aangehaald en uitgelegd. Las Casas krijgt zes dagen om zijn standpunt te geven. Een tweede zitting vond plaats in 1551 en de laatste zitting was in 1557! Een duidelijke beslissing kon de commissie niet geven, maar Las Casas had bereikt dat de problemen op hoog niveau doorgesproken werden en dat het geschrift van de Sepúlveda niet gedrukt werd.

Las Casas blijft in Spanje als lid van de Indiënraad, en tractaten blijven uit zijn pen vloeien. 20 juni 1566 sterft hij, 92 jaar oud. De beschermer van de Indianen had zich ontwikkeld tot een groot theoloog en iurist, die door al zijn activiteiten bijdroeg tot het ontstaan van het internationale recht. Het is ook een uniek feit, dat Spanje — anders niet zo tolerant — deze interne kritiek op het koloniale systeem zo openlijk toeliet. [6])

2. PATER VINCENT LEBBE IN CHINA

In Gent in België werd in 1877 Frederic Lebbe geboren. In 1895 werd hij lid van de Congregatie voor de Missies te Parijs, ook wel genoemd de Lazaristen. In Parijs tijdens zijn studiejaren werd hij beïnvloed door moderne gedachten van historisch kriticisme, bijbelse vernieuwing, liturgische beweging en christelijke democratie. In 1901 werd hij naar China gezonden, waar de gevolgen van de Boxer-opstand nog volop zichtbaar waren. In China werd hij priester gewijd. Opvallend is zijn werkzaamheid in Tientsin van 1906 tot 1916. Hij probeerde er banden te leggen tussen het christelijk geloof en het opkomend Chinese nationalisme en nationale vernieuwing. Het werd zijn ideaal om de kerk te bevrijden van de al te nauwe banden met de politiek en de cultuur van het Westen. Men moet niet vergeten, dat China in de negentiende eeuw geopend was voor het Westen onder druk van Engeland, Duitsland, Rusland en niet te vergeten Frankrijk. Vooral Frankrijk oefende een zogenaamd protectoraat uit, later ook Duitsland. In vele havenplaatsen hadden deze landen concessies in bezit en door middel van verdragen met de Chinese regering werd door deze landen het beschermheerschap over missionarissen en christenen uitgeoefend. In tijden van vervolgingen van christenen, zoals tijdens de Boxer-opstand waarvan Mgr. Hamer uit Nijmegen het dodelijk offer werd, sloegen de protectoraatsmachten hard toe en veroverden nog meer rechten. Ook moest de Chinese regering voor elke gedode christen en missionaris elk jaar een bepaald bedrag betalen. In 1900 schreef een Vicarius Apostolicus, toentertijd de hoogste katholieke autoriteit in Peking, dat zijn ideaal was: naast elke kerk een frans consulaat te hebben en naast de vlag van het Vaticaan zou steeds de driekleur van Frankrijk moeten wapperen. [7]) Deze toestand werd door bijna alle missionarissen als normaal aangevoeld en zij meenden zo zekerheid en veiligheid voor zichzelf en voor hun christenen te kunnen opbouwen. Het is daarom niet te ver-

wonderen, dat toen Pater Lebbe andere wegen insloeg door contact te zoeken met het Chinese nationalisme, hij tegenstand en misverstand ontmoette. Hij werd verwijderd uit Tientsin en verplaatst naar Zuid-China. In 1917 stuurde hij een opvallende brief naar zijn bisschop, Mgr. Reynaud. Aan deze brief moeten wij speciale aandacht geven.
Hij schrijft erin, dat de Chinese christenen het recht en de plicht hebben patriottistisch te zijn precies zoals de christenen in Europa en Amerika dat recht en die plicht hebben. De missionarissen in China moeten daarom in deze zaak handelen zoals de priesters in Europa en Amerika. Het nationalisme is een creatief élan van toewijding en opoffering, een groot ideaal en een grote kracht. Daarom mag de missie het nationalisme onder de christenen niet onderdrukken. De kerk moet zich losmaken en zich bevrijden van de buitenlandse protectoraatsmachten: na zeventien jaar werken in China vooral onder de geletterde mensen is het Lebbe's overtuiging geworden dat het onderdrukken van het nationalisme het grootste obstakel voor de bekering van China is. Daarna komt de kwestie van de inheemse clerus ter sprake en Lebbe pleit er voor, dat inheemse priesters toegelaten worden tot elke verantwoordelijkheid die er in de kerk te nemen is tot en met het episcopaat toe. Want alleen een nationale clerus kan de ziel van het volk peilen, doordringen, begrijpen en bekeren. Eerste plicht van de missionaris is daarom zulk een clerus op te leiden. Een clerus, die steeds maar weer hulp van een buitenlandse clerus moet zijn, wordt zelf ook beschouwd als een buitenlandse clerus. En juist op dit punt kan Lebbe zich beroepen op het standpunt van de Pausen in Rome en van de leiders van het missie-ministerie, de Propaganda Fide in Rome, die steeds weer opkwamen voor de inheemse clerus tegen alle tegenwerking van de missionarissen in. De Bulle Maximum Illud van Paus Benedictus XV van 1919 bevestigt volledig het standpunt van Pater Lebbe en gaf zijn tegenstanders een gevoel van hopeloosheid. Lebbe's oproep in zijn brief: „de winter, de lange winter van onze missies in China is voorbij. Het uur is gekomen, geloof me, dat wij een nationale kerk moeten stichten, die levend, vruchtbaar, die het zuurdeeg in de massa zal zijn, vlees van het vlees van het volk, bloed van zijn bloed, geheiligd in Christus, de enige mogelijke uitweg die beloften voor de toekomst inhoudt", vond weerklank in dat pauselijk schrijven.
In 1920 wordt Lebbe naar Europa gezonden om daar te werken als

aalmoezenier van de Chinese studenten. Hij neemt het op zich en schept er een organisatie voor. In hetzelfde jaar wordt hij naar Rome geroepen door Kardinaal Van Rossum, de Nederlander aan het hoofd van de Propaganda Fide die hem begreep. Hij wordt door de Paus ontvangen en hij mag namen noemen van Chinese priesters, die volgens hem in aanmerking kwamen voor het episcopaat. Tot zijn vreugde bevonden verschillenden van hen zich onder de eerste zes Chinese bisschoppen, die Paus Pius XI persoonlijk consacreerde te Rome in 1926. Voor Lebbe moet dit een diepe voldoening geweest zijn.
Op gezag van een van deze Chinese bisschoppen vertrok Lebbe in 1927 weer naar China. In navolging van hem stelden verschillende europese wereldheren of seculiere priesters, die dus niet tot een orde of congregatie behoorden, zich onder de leiding van chinese bisschoppen en dit was het begin van een nieuw instituut, de zogenaamde SAM of wel de Société des Auxiliaires des Missions, waarvan de hoofdzetel in Leuven is en die zich in de rangen van de inheemse clerus scharen onder leiding van Aziatische of Afrikaanse bisschoppen. In 1927 stichtte Lebbe in China te An-kwo de kleine Broeders van Johannes de Doper en de Theresiaanse zusters, die een monastiek leven moesten verbinden met een actief en sociaal apostolaat. Tijdens de oorlog tussen China en Japan stelden Lebbe en zijn broeders zich ter beschikking van het Chinese leger als een groep van vrijwillige geneeskundige hulpspecialisten. In 1938 werd Lebbe door de Chinese regering gevraagd de verantwoordelijkheid op zich te nemen voor het in het leven roepen van een patriottistische en culturele beweging voor het geheel van China. Geheel uitgeput stierf Lebbe in Chung King in juni 1940. Hij werd tot nationale held uitgeroepen en zijn Chinese naam: Lei Ming-yuan werd opgetekend in de officiële annalen van China, opdat het nageslacht zou weten wat deze man betekend had voor de Chinese natie. [8]) In Europa bleef hij echter nog lang een omstreden figuur.

3. PASTOOR F. VAN LITH S.J. IN INDONESIE

Franciscus Georgius Josephus van Lith werd geboren in het Brabantse Oirschot op 17 mei 1863 en verhuisde met zijn ouders vier jaar later naar Eindhoven, waar zijn vader deurwaarder was. Hij koos niet het beroep van zijn vader zoals deze gaarne gewild had, maar studeerde eerst voor onderwijzer en daarna kwam hij op de Latijnse School te Gemert. Toen

trad hij in in het noviciaat der paters Jezuïeten in Grave, deed zijn filosofische studies in Engeland gedurende drie jaar en kwam terug naar Nederland als leraar aan de afdeling handel van het College te Katwijk. Weer na drie jaar vinden wij hem terug in Maastricht voor zijn theologische opleiding, waar hij in 1894 priester gewijd werd. Onverwacht kreeg hij daarna een benoeming tot missionaris in het voormalige Nederland Oost-Indië, waar hij zonder veel enthousiasme in 1896 aankwam. De missieoverste zag in die dagen uit naar een talentvolle en intelligente man om de missie onder de Javanen te beginnen samen met pater Hellings, die reeds met de studie der Javaanse taal bezig was. Het Nederlandse antwoord op dit verzoek van de missieoverste werd royaal beantwoord door het zenden van meerdere pastoors, waaronder pastoor Van Lith. Hij begon zijn werkzaamheden in Semarang, waar hij grote ernst maakte met de studie van de Javaanse taal. Een half jaar later werd hij naar Moentilan verplaatst. Hij ging er midden in de dessa wonen en begon aan een uitvoerige oriëntering. Hij bewonderde het Javaans om zijn rijkdom en schoonheid en de Javaanse literatuur omdat daaruit bleek, dat de Javaan een roemrijk verleden had en diepzinnig kon denken. Zijn overtuiging groeide, dat het er niet om ging zo snel mogelijk zo veel mogelijk Javanen te dopen. Veeleer moest men doordringen in de Javaanse wereld en contactmiddelen scheppen. De catechist als contactman blijkt tegen te vallen en zo komt langzamerhand vooral wanneer Pastoor Van Lith de leiding in de Java-missie krijgt, de nadruk te liggen op goede onderwijzers. Er komt een kweekschool te Semarang, die na een zwerftocht door Zuid- en Midden-Java te Moentilan terecht komt. Dit gebeurde in 1904 en daar ontstond de missiemethode van Moentilan.

Pastoor Van Lith was een man van het experiment. Zijn kweekschool had niet als eerste doel het bekeren van mensen, maar een veel bredere doelstelling. Java is geen Flores, zei Van Lith. Het Javaanse volk is een groot en machtig cultuurvolk en het heeft geen zin enkelingen eruit te halen en deze te dopen. De Javaanse cultuur als geheel moet beïnvloed worden en daartoe zijn juist goed opgeleide onderwijzers noodzakelijk. De missie moet deelnemen aan het opvoeden van Javaanse hoofden en onderwijzers en daartoe diende de kweekschool en daartoe wilde Van Lith een opleidingsschool voor hoofden stichten, wat hem echter niet gelukte. Van Lith paste de principes van adaptatie aan de Javaanse mentaliteit en

élitevorming toe. Dit was des te belangrijker, omdat na de overwinning van de Japanners op de Russen in 1905 het Oosters Réveil opkwam in Azië en dit had ook zijn invloed op het emancipatiebewustzijn van de Javanen. Van Lith was zijn tijd ver vooruit en had begrip voor deze zaken. In 1911 kreeg zijn kweekschool voorlopige erkenning en in 1912 kwam de vaste erkenning. Nu konden de door hem opgeleide onderwijzers overal op Midden-Java in regeringsscholen aangesteld worden. Zij hadden geleerd de Javaanse cultuur tot herleving te brengen. Uit hen zijn ook de eerste priesterroepingen gekomen en Van Lith gaf hen latijnse les. Zo groeide er op natuurlijke wijze een seminarie te Moentilan, dat zou moeten zorgen voor Javaanse geestelijke leiders. Voor Van Lith was dit de gewoonste zaak van de wereld.

Pastoor Van Lith had naam gemaakt als onderwijsspecialist voor Midden-Java. Hij was herhaaldelijk op en neer geweest naar de hoofdstad van Indië om erkenning voor zijn school te krijgen. Zo werd hij in het regeringscentrum bekend. Hij was echter ook bekend geworden als de Vader der Javanen wegens zijn grote liefde en deskundigheid in verband met de Javaanse taal en cultuur. Langzamerhand draagt hij zijn onderwijsverantwoordelijkheid over aan medewerkers en gaat zijn aandacht uit naar politieke zaken. Hij werd lid van de Onderwijsraad, van de commissie ter herziening van de Staatsinrichting, bestuurslid van het Java-instituut enz. Spreekbeurten en vergaderingen wisselden elkaar voortdurend af.

Onze aandacht gaat nu vooral uit naar Van Lith's werk in de Herzieningscommissie, die een nieuw rechtsbestel voor de hele archipel moest ontwikkelen, omdat de regering in Den Haag meer bevoegdheid wilde geven aan de Nederlanders en de autochtone bevolking in Indië. Van Lith werd zo gedwongen een visie te ontwikkelen op de onafhankelijkheidsbeweging. Hij zag zeer duidelijk in, dat ieder voor zelfbestuur was, maar ook dat de meningen verschilden wanneer het er over ging aan wie dat zelfbestuur gegeven moest worden, want dan was niet ieder vóór de autochtonen. Van Lith ontwikkelde een profetische visie op de hele politieke ontwikkeling. Hij ziet helder in, dat iedere Nederlander, ook de katholieke, in Indië gebonden is aan het koloniale nederlandse bestuur, dat een voortzetting is van het handelsinstituut de O.I. Compagnie. Een onbevangen oordeel over de politieke toekomst van de autochtoon is daarom voor

Nederlanders zeer moeilijk. De eerste bezorgdheid van Van Lith is dan ook, dat er geen bestel komt waarin de macht komt te liggen bij de in Indië wonende Nederlanders: „De Nederlanders en wat met hen samenhangt zijn alle in mindere of meerdere mate verbonden aan de firma Nederland, voorheen genaamd O.I. Compagnie, handelend in koffie, thee, suiker enz. en zijn daardoor van zelf betrokken bij de partij der werkgevers". [9]) Pastoor Van Lith stemde dan ook in de Herzieningscommissie tegen het voorstel, dat in de Volksraad een meerderheid van zetels zou toekennen aan de in Indië wonende Nederlanders. Hij pleitte voor een twee-kamerstelsel: in één kamer zouden de vertegenwoordigers van de autochtone bevolking een overweldigende meerderheid moeten hebben, en in de andere zouden de belangengroepen, de Nederlanders, de meerderheid moeten hebben. Elk wetsvoorstel zou door beide kamers goedgekeurd moeten zijn alvorens kracht van wet te krijgen.
Toch wenste Pastoor Van Lith niet dat Indië onafhankelijk zou worden in zijn dagen. Over Indonesië spreekt hij in het geheel nog niet, want voor hem was Indië een veelheid van volken, die ieder hun eigen taal en cultuur hadden. Hij was tegen het Maleis, omdat hij zo voor het Javaans was. Maar hij voorzag wat zou gaan gebeuren. Hij schreef, dat, indien de wetgeving verlegd zou worden naar de Indische Nederlanders toe, dat dan buiten het parlement een grote botsing zou ontstaan: „maar daar buiten wordt de grote botsing voorbereid, niet de botsing der voormannen, maar de botsing van de massa's, die ten slotte niet anders eindigen kan, dan in de uitdrijving van de vreemde Nederlander". [10]) Ook schreef hij: „Voorbij is de periode der overheersching van het blanke ras. Niet voor eeuwig zal één blanke stand houden tegenover 100.000 Aziaten. Het is spelen met vuur hooghartig te willen domineren over iederen Javaan, enkel en alleen, omdat hij een Javaan is. Erken de rechten van den Inlander, wilt gij op den duur uw eigen rechten erkend zien. Doe vrijwillig afstand van gewaande eigen rechten en gehate voorrechten. In de Kerk van Christus bestaat geen Jood en geen Romein of Griek dus ook geen Nederlander en geen Javaan en wat in de Kerk reeds van den beginne af de wet geweest is, dat wordt nu ook buiten haar tot wet gemaakt: Nederlanders, Indo's en Javanen zullen voortaan als broeders samenwonen, of anders binnenkort volstrekt niet samenwonen." [11]) „Een nieuwe tijd en een nieuwe wereld wordt ingeluid en wie wijs is, bereidt zich daarop voor." [12]) Muskens

tekent hierbij aan, dat dit alles geschreven werd toen Sukarno nog maar juist zijn studie in Bandung begonnen was en toen er van een werkelijk allesomvattende onafhankelijkheidsbeweging nog geen sprake was. [13])
Pastoor Van Lith formuleerde zijn gedachten zo, omdat hij voor alles wilde vermijden, dat de katholieken aan de verkeerde kant zouden komen te staan. Hij had apostolische motieven naast politieke! De autochtone bevolking moest weten waar zij met de Katholieke Kerk aan toe was! Daarom wekten de teksten uit zijn boven geciteerde brochure groot opzien, niet in het minst onder de katholieke Nederlanders in Indië. Vooral zijn uitlating over de plaats waar de missionaris moest staan, ondervond tegenspraak: „Iedereen weet nu, dat wij missionarissen als bemiddelaars wensen op te treden; maar ook, dat mocht het onverhoopt komen tot een breuk, en wij gedwongen zijn partij te kiezen staan zullen aan de kant van de Inlanders". [14]) De katholieke Javanen hebben hem echter wel begrepen, want zij richtten in 1923 een eigen politieke partij op, waarvan een lid van 1924—1927 een zetel had in de Volksraad. Pastoor Van Lith heeft dat nog mogen beleven voor zijn overlijden in 1926. [15])

Las Casas, Lebbe en Van Lith hebben de spanning tussen kolonialisme en missie gekend en aan den lijve ervaren. Maar belangrijker is het, dat zij alle drie kozen voor de juiste oplossing. Het is goed dit ook eens te vermelden!

1) Georg Schurhammer S.J., Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit, Band III, Freiburg, Basel, Wien 1972.
2) Vincent Cronin, A Pearl to India, the life of Roberto de Nobili, London 1959; en: André Rocaries s.j., Robert de Nobili s.j. ou le sannyasi chrétien, Toulouse 1967.
3) A. Camps o.f.m., Jerome Xavier s.j. and the Muslims of the Mogul Empire, Schöneck-Beckenried 1957.
4) Brokstukken uit de nalatenschap van Sahagun zijn gepubliceerd in: Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, deel III, IV en V, Stuttgart 1949 en vv.
5) Clovis Lugon, La république des Guaranis (1610—1768): les Jésuites au pouvoir, Paris 1970.
6) Joseph Höffner, Kolonialismus und Evangelium: spanische Kolonialpolitik im goldenen Zeitaler, Trier 1969²; Benno M. Biermann o.p., Las Casas und seine Sendung, Mainz 1968; Barthélémy de las Casas: L'Evangile et la force, présentation, choix des textes et traduction par Marianne Mahn-Lot, Paris 1964; Bartolomé de Las Casas, Kort relaas van de verfoesting van de West-Indische landen, bezorgd en van een nawoord voorzien door Michel van Nieuwstadt, Amsterdam 1969.

7) Mgr. Alphonse Favier, Péking, histoire et description, Tournai 1900, p. 269.
8) Jacques Leclercq, Vie du Père Lebbe, le tonnerre qui chante au loin, Tournai-Paris, 1964² (hiervan bestaan duitse en engelse vertalingen): de geciteerde brief staat op pp. 204—212. Zie ook: Lettres du Père Lebbe, choisies et présentées par P. Goffart et A. Sohier, Tournai 1960.
9) Franciscus van Lith s.j., De politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-Indië, 's-Hertogenbosch-Antwerpen 1922, pp. 14—15, ook verschenen in Studiën 54 ('s-Hertogenbosch 1922) pp. 280—296, 323—346.
10) Idem, p. 26.
11) Idem, p. 40.
12) Idem, p. 27.
13) M. P. M. Muskens, Indonesië: een strijd om nationale identiteit, Bussum 1970², p. 381.
14) Van Lith, De politiek, p. 39.
15) L. van Rijckevorsel s.j., Pastoor F. van Lith S.J., de stichter van de missie in Midden-Java 1863—1926, Nijmegen 1952.

C. L. VAN DOORN

Zending in de eindfase van het kolonialisme

In zijn "Students of Asia" (1917) geeft Sherwood Eddy een levendige beschrijving van een zendingspost in India. De zending werkte toen vanuit een vast centrum — een "missionstation". Men kan wel zeggen, dat — zij het met wijzigingen verband houdend met de gegeven situatie — zijn beschrijving model staat voor de wijze van werken in Azië en Afrika van de verschillende denominaties. Dit werk heeft vrucht gedragen. Door woord en daad is het Evangelie bekend geworden in delen van de wereld voor wie het vreemd was. De verlossing, waarvan het Evangelie spreekt, werd persoonlijk gebracht en ontvangen. Maar dit persoonlijke heeft ook velen vrij gemaakt om zich in te zetten voor vernieuwing en bevrijding in eigen samenleving.
De erfenis van de zending is nu door de kerken in de derde wereld aanvaard. De overdracht en de aanpassing ervan aan de nieuwe verhoudingen gaf veel haken en ogen. Voor een deel zijn de moeilijkheden, die de overdracht gaf terug te voeren op de wijze van werken van de oude zending. Maar weinigen zagen, dat er een tijd zou komen waarin de overdracht van de verantwoordelijkheid zou moeten plaats vinden. Men kende ook weinig de vreugde, die het zicht daarop zou kunnen geven. Toch kende men in het oude zendingstijdvak ook varianten in de arbeid, waarin wij nù, achteraf, de tracees mogen zien van de wegen, die nu in de tijd van „zending, diakonaat en ontwikkelingssamenwerking" voor ons liggen. Ik noem enkele, die men nieuwe accenten in de oude arbeid zou kunnen noemen:
1. het breken met institutionele vormen in het leefpatroon zoals de koloniale verhouding die kende. Ik denk daarbij aan wat de zendingsarts Aart Nortier deed, die met zijn verplegers(-sters) excursies maakte; met studenten van de artsenschool ging kamperen en daarmee met alle koloniale conventies brak. Mede als gevolg hiervan kwamen er samenkomsten

van gemeenten met de zendeling in zelfgebouwde grote „gubugs", veldhutten, waarin echt-vrije gesprekken gevoerd werden. Javaans vormingswerk van je reinste pracht!
2. het wekken van nieuwe initiatieven bij leerlingen van opleidingsscholen. Zo op de Solose kweekschool, waar de verhouding van leraar en leerling en het stimuleren van moderne vormen van jeugdwerk de school een bijzonder cachet gaf. Het is niet overdreven gesteld wanneer men, wat zich om en in de christelijke universiteit van Salatiga ontwikkeld heeft terugvoert op de oude Solose stimulansen.
3. het bestrijden van bepaalde tendensen in het sociaal-economisch bestel. Op het sociale vlak heeft de oude zending zich — zij het al te sporadisch — ingezet voor zaken, die nu de bijzondere aandacht hebben in de ontwikkelingsarbeid. In delen van Azië en Afrika werd de zending al vroeg verontrust over de gevolgen van de westers-industriële penetratie. Zij heeft geattendeerd op breuklijnen, die in de samenlevingsverbanden zichtbaar werden. Zo zag zij op vele plaatsen de fatale gevolgen van de groei van het grootgrondbezit. De documentatie hiervan kan men vinden in de oude zendingsverslagen van het werk in het vroegere Noord- en Zuid-Rhodesië. Een groeiende samenwerking van missie en zending ging op de gevaren die men zag terug. Van wat nu aan de orde is in de ontwikkelingssamenwerking op het terrein van „landreform" en „landredistributie" werd reeds vroeg gesignaleerd door hen die de wacht hielden op de breuklijnen in het sociale bestel. Dit is ook gebeurd bij de massale trek van de landbevolking naar de nieuwe economische centra. Wat nu in het vormingscentrum van Mindolo (Zambia) verricht wordt, gaat terug op de impulsen van mensen die in het voetspoor gegaan zijn van de weg die Merle Davis in zijn boek uit het begin van de dertiger jaren in zijn boek "Modern Industry and the African" gewezen heeft. Maar genoeg over het vooroorlogse zendingswerk. De zending is naar het woord van Stephen Neill "one of the great revolutionary forces in world history ... in many cases inconscious, and the missionaries themselves have often been unaware of what they were doing" ("Revolution and Mission" in: "The Concise Mission-Dictionary").
In vele gevallen echter tendeerde de zending, hoe revolutionair ook in haar uitwerking, naar conservatief denken en handelen. In de strijd hiertegen kwamen enkele figuren naar voren aan wier leven en werken wij

verder aandacht willen geven. Wij richten ons daarbij vrijwel uitsluitend op Indonesië.

Woorden als bevrijding en vernieuwing behoren niet alleen tot de vocabulaire van onze tijd. Gedurende de laatste eeuwwisseling waren er onder de westerse bewoners van Aziatische landen enkelen die een nieuwe verhouding tot de autochtone bevolking nastreefden. In de zending in Indonesië treden twee mannen naar voren, die elk op eigen wijze voor de mensen waaronder zij werkten een nieuwe tijd zagen aanbreken, eerst Adriani, daarna Kraemer. Adriani, wiens werkterrein in de binnenlanden van Celebes lag, zag mede als taak van de zending het leiden van mensen uit de ban van de traditionele heidense machten, zonder dat zij zouden breken met het positieve dat in hun eigen traditionele cultuur verborgen lag. Kraemer, die van een later tijdvak was, zag als een van zijn levenstaken de medearbeid in de door velen ingezette pogingen de Indonesische volken te begeleiden in het zich vrijmaken uit de ban van het koloniaal bestel, een bestel waaraan ook de zending van zijn tijd nog met vele draden verbonden was. Op hun weg vonden zij aanvankelijk medetrekkers onder mensen, die op humanitaire gronden het bevrijdingsproces wilden bevorderen. Op zichzelf was dit niet iets nieuws. De strijd tegen de slavernij werd ingezet door de Quakers en voortgezet door Wilberforce, die "a formidable ally in the non-religious humanitarianism of the new age" vond. Ook bij Adriani vindt men iets wat hiermede te vergelijken is. Letten wij op de beginjaren van de nationale beweging op Java. Adriani stond daarbij aan de bakermat, als vriend van Kartini. In Indonesische geschriften die over de nationale beweging handelen, kiest men veelal als vertrekpunt de merkwaardige geschiedenis van de regentsdochter Kartini, die zich langzaam losmaakte van oud-Javaanse tradities en de vrijheid koos. Onder „de vrienden van hart" behoorde Adriani; Kartini schreef hem veel, brieven waarin zij haar hart uitstortte. Ook vertelde zij hem hoe zij in 1896 sterk gegrepen was door het bijwonen van een dienst in de Javaanse zendingskerk van Kedung Pendjalin. Kartini is een schakel geweest tussen de Toradja-Adriani en de Adriani die een bijzondere belangstelling voor Java kreeg en daarmee ook voor de opkomende nationale beweging. Op het kruispunt van levenspaden ontmoette Adriani rond Kartini de mannen en vrouwen, die de grondleggers geweest zijn voor

wat onder de Europeanen de „ethische richting" genoemd werd, de humanisten van hun tijd; Van Deventer en de zijnen.
Wij komen nu tot de relatie Adriani-Kraemer. Het is voor mij nog altijd de vraag inhoeverre de oude Adriani de jonge Kraemer of de jonge Kraemer de oude Adriani beïnvloed heeft. Zeker is wel dat Kraemers meer radicale aanpak van de grote problemen in wereld en kerk niet direct aan de meer tot het persoonlijke geneigde levenshouding van Adriani verwant is. Het is niet uitgesloten, dat de bijdrage van Adriani in de toenmalige Synthese-reeks „Geestelijke stromingen op Java" mede door het contact met Kraemer uit zijn pen is gekomen. Het ligt echter evenzeer voor de hand dat de bij Kraemer steeds meer tot ontwikkeling gekomen gave in de omgang met Indonesiërs tot luisteren en meeleven aansluiting vond in wat hem in Adriani tegemoet getreden was.

In de tijd dat Kraemer in zijn studentenjaren meer en meer ging inzien dat zijn tijd een resolute houding tegenover het toenmalige "establishment" vroeg, in het bijzonder in de koloniale vragen, waren er onder zijn medestudenten reeds velen die kritisch tegenover de koloniale situatie stonden. Men vond ze onder studenten, die zich voorbereidden voor een werkkring in Indonesië — a.s. indologen, „indische" juristen, tropische land- en bosbouwkundigen, ook studerenden aan de zendingsschool in Oegstgeest. En vooral ook zij, die zich met taalstudie bezig hielden, bevestigden in hun houding tegenover het koloniale gebeuren de stelling van Schumpeter dat wie kritisch leert omgaan met geschriften geneigd is tot een kritische beschouwing in het maatschappelijk gebeuren. Zij die zo dachten en voelden, zochten aanraking met hier te lande studerende Indonesiërs en Chinezen en verenigden zich met hen in het „Indonesisch Verbond van Studerenden (I.V.V.S.). Kraemer zelf was door zijn — ik mag wel zeggen — volkomen betrokkenheid op het werk van de N.C.S.V. niet in staat zich actief in het Indonesisch Verbond te bewegen. Wel stond hij er positief tegenover. Na omstreeks vijf jaar bestaan te hebben (1915—1920) verdween het I.V.V.S. door wat wij als studenten toen zagen als een te felle houding van de Indonesiërs, die kort daarop overgingen tot de oprichting van de „Perhimpunan Indonesia", de P.I.' die zo'n grote invloed heeft gehad op de stromingen die tot het zelfstandig-worden van Indonesië heeft geleid. Onder de Nederlandse studerenden in het tijdvak van de

Eerste Wereldoorlog, die èn in het Indonesisch Verbond èn in de N.C.S.V. zich intensief met het kolonialisme bezig hielden komt tot uiting wat Trevelyan als een historisch fenomeen zag: "Evangelism and humanitarism — often though not always allied — are forces of the new age". [1])

Het is tijd weer naar Indonesië terug te keren. In de eerste helft van deze eeuw is daar onder de Europeanen de strijd gestreden tussen wat aangeduid kan worden als het harde en het milde kolonialisme. Reeds in de beginjaren van de ethische beweging vinden wij er de eerste kleine symptomen van. Hoewel de grondlegger van de ethische richting, Van Deventer als uitgangspunt van zijn streven „de principiële aanvaarding van toekomstig zelfbestuur voor Nederlands-Indië" zag, bleek wat hij beoogde in de voortgang der beweging toch het streven van een voogd, die het kind dat hem ter bescherming is toevertrouwd, niet los kan laten. Met dit al, ook zijn begeren het Indonesische volk door volksopvoeding en volksonderwijs te leren op eigen kracht te steunen, ging velen al veel te ver. Propaganda om fondsen bijeen te brengen voor een stichting (de latere Tjandistichting) teneinde scholen in het leven te roepen, die dienstbaar zouden kunnen zijn voor de indianisatie tot hoge rangen vond weinig weerklank en leverde onder het op Java belegde suikerkapitaal niets op — men vond het in die kringen allesbehalve verstandig „inlanders" wijzer te maken dan zij al waren. [2]) Zonder op de kwestie „kapitaal-koloniaal handelen" dieper in te gaan — er waren ook industriëlen — o.a. Stoop en Stork — die in vooruitziende blik en progressieve opvattingen de meeste van hun tijdgenoten uit het Indische bedrijfsleven ver vooruit waren, is het duidelijk dat in het algemeen gesproken de voorstanders van een compact-hard kolonialisme een machtige invloed in het koloniaal gebeuren hebben gehad.
De zending en ook de meer revolutionair ingestelden van haar dienaren hebben nooit een directe strijd met het harde kolonialisme gevoerd — ja niet kunnen voeren. Als het gebeurde bleef het bij schermutselingen, zo op Oost-Java. En wat het milde kolonialisme betreft: daar had de zending in haar verschillende diensten zelf deel aan. Er waren er maar weinigen die dit doorzagen, behalve Kraemer maar enkelen.
Wat ontwikkelde zich in wat als onbaatzuchtige politiek gold? Was het dan niet wat velen droomden als weg van „wingewest naar zelfbestuur"?

Er kwamen allerlei diensten tot ontwikkeling, die de sociaal-economische opbouw van Indonesië tot doel hadden. Welvaartsambtenaren drongen tot diep in de dessa door. Het dorpshoofd zag in de loop van het jaar zo successievelijk de landbouwkundige, de man van het volkscredietwezen, van de coöperatie, de veearts verschijnen. De traditionele bindingen met zijn dorpsgenoten en met zijn Indonesische meerderen verslapten. Kwam er dan geen overdracht van verantwoordelijkheid aan Indonesische deskundigen? Dat gebeurde niet of zeer weinig. Wat was er aan de hand? Laat het antwoord komen van een buitenlander, die Indonesië in de dertiger jaren bezocht, Furnivall. Hij schreef:

> The multiplication of welfare services and other Government activities in tropical dependencies involves the entertainment of a large European establishment and the elaboration of *the western superstructure over native life.* (onderstreping van mij v. D.). Considerations of economy would tend gradually to replace the Europeans by natives and in the interest of social education it is desirable that they should be replaced by natives so far and so fast as is consistent with efficiency. But experience suggests that the process is likely to be slow . . . It is always an easy matter to find plausible arguments for the employment of more welfare officers, and such proposals are likely to engage the sympathy of the colonial power because they expedite development, provide more appointments for Europeans, pacify discontent among the unemployed native intelligentsia by providing more jobs, and enable the foreign Government to display its benevolent aspirations at the expense of its native subjects. [3])

Het geciteerde maakt voldoende duidelijk dat het streven naar zelfbestuur langs de weg der geleidelijkheid moest verzanden. Zelfs de overdracht van verantwoordelijkheid op verschillende terreinen, wat ik zelf propageerde, bracht in de gegeven structuur geen oplossing. Het is goed en nodig dit te stellen tegenover hen die in de gegeven stand van zaken mogelijkheden zagen naar een nieuwe mensheid, de verbroedering van Oost en West. De paladijn onder deze lieden was de Kat Angelino, wiens boek [4]) waarvan de auteur van de overheid ruime gelegenheid kreeg om het te schrijven en door Kraemer in zijn kritische beschouwing er over in het tijdschrift „Koloniale Studiën" (1931), hèt boek van de Kat Angelino genoemd

werd. Ik herinner mij nog als de dag van gisteren hoe Kraemer tijdens een N.C.S.V. conferentie (1930) op de heide van Nunspeet naar me toe kwam en zei: „heb je het nieuwe boek van de Kat al gezien, kortweg geweldig". In dat geweldig zat zowel een grote bewondering als een fundamenteel — neen. In zijn kritische beschouwing die niet minder dan bijna 100 pagina druks omvat valt hij de door hem hooggeschatte schrijver fel-bewogen aan. De Kat Angelino had het aangedurfd om aan het koloniaal gebeuren een bijzondere plaats te geven in de synthese van geestelijke werelden op deze aarde. Wat zich voltrekt in de kolonie is dienstbaar aan het grote synthese-doel van de geschiedenis. In zijn synthese wil de Kat Angelino geen enkel verschil uitwissen, maar „ze omvademen in een dynamische harmonische eenheid". [5]) Het verontrustende in deze visie is, dat volgens de Kat Angelino de overheid deze synthese beweging volkomen in handen heeft. Heeft iemand als Gandhi dan geen functie, vraagt Kraemer. Bewijst hij dan niet, dat „in de volheid des tijds een volk zichzelf beter kan verlossen, dan de meest welwillende Regering"? [6]) In de grond der zaak heeft de Kat Angelino „de nieuwe krachten van het Oosten niet verstaan, ze alleen maar voor zijn synthetische zegewagen willen spannen". [7]) Hij ziet niet in, dat de overheid in de koloniën de fundamentele invloed, die het Westen zelf grotendeels maakte tot wat het is, mist.

Ik heb in het voorgaande getracht iets aan te duiden wat het in zending in de overgangsjaren van het koloniaal beheer betekende daarin te leven en te werken. Wij zagen iets van het leven van twee mensen, geheel verschillend van aard en instelling, die beiden elk op eigen wijze hun weg gingen.

Adriani was zich wel bewust van het koloniaal klimaat, maar er niet ten diepste verontrust over. Ook in dat klimaat vond hij de gemeenschap met Indonesiërs in zijn open-zijn voor wat hen bewoog. In het spoor van Adriani kwamen geestverwanten waarvan Javanen en Soendanezen getuigden die wisten door hen verstaan te zijn niet alleen persoonlijk als mens, maar ook als deelgenoot van hun volk. In het leven en werken van mensen als Bavinck, Schuurman en ook Arps was het wonder van het direct menselijke, van hun kind Gods zijn, voor wie het een telkens weer terugkerende blijdschap was in gemeenschap met de Indonesische wereld te leven. Zij konden

zichzelf wáár maken en kregen zo ingang om van de waarheid te getuigen. Adriani, die ons als studenten de Toradja-ceremonieën voordanste en voorzong, Schuurman, „een van de fijnste mensen, die de zending ooit in haar dienst heeft gehad" (Kraemer), de man van „over alle bergen", Bavinck, de geleerde, die zielsgelukkig in de bijzondere samenkomst van de „jeugdclubjes van vijf" de kaarsjes aanstak en Arps, die samen met zijn vrouw het in-Soendanese-stijl-leven verstond, zij vonden toegang waar anderen gesloten harten vonden. En waar zending is, naar het woord van Hoekendijk (Van den Heuvel herinnert er aan in zijn boekje: een nieuw zendingstijdperk?) verkondiging plus dienst plus gemeenschap, dan zat het met deze mensen zowel wat 1 als 2 als 3 betreft wel goed. Hun medemenselijkheid was wijd en diep, maar grensde zich toch af van een algemeen humaniteitsideaal. Omdat zij wisten van Christus' heerlijkheid. „Een heerlijkheid als van de Eniggeborene van de Vader, vol van genade en waarheid." In het getuigen hiervan hielden zij zich aan het kernwonder der openbaring „de nederigheid van Jezus Christus" waarover Schuurman in zijn „Discipelschap en Apostolaat" reeds vóór zijn uitzending naar Indonesië schreef [8]) en waaraan hij zich gehouden heeft.
Anders dan bij Adriani lijkt het niet mogelijk in het laat-koloniale tijdvak mensen te vinden, die aan Kraemer herinneren. Wel waren er, die hem op zijn weg wilden volgen. Mensen, die wat de „ziener" zag, enigermate wilden realiseren. Die aan wat door Kraemer overhoop gehaald en losgewoeld was — en dat was nogal wat! — op zijn aanwijzing, nieuwe vormen gaven in kerk en zending. Daarbij ging het om versterking van gemeenschapszin. Op andere wijze dan bij de „Adriani-mensen", minder persoonlijk van mens tot mens, meer gericht op de samenleving als geheel. Als voorbeeld kies ik, wat zich op het terrein van het onderwijs voltrok. Ten tijde van het „milde" kolonialisme viel de nadruk zowel in de scholen van de overheid als bij het gesubsidieerde onderwijs bijna uitsluitend op kennisoverdracht. Als gevolg van wat door Kraemer bepleit was kon de zending een begin maken in het toenmalige Nieuw-Guinea met een meer gericht project-onderwijs. Verder streed hij in de politiek-geladen sfeer, waarin overheid en nationalisten elkaar ontmoetten, voor de zgn. „wilde scholen", die voor hem uitingen waren van eigen inheems initiatief; voertuigen op de weg van het zelfstandig handelen. Anders dan Wells zag hij de wereld niet "pending between education or catastrophe" maar "pending between regeneration or catastrophe". [9])

Dat regeneratie alleen van binnen uit kan komen is ook begrepen door hen, die nà Kraemer in Indonesië in contact bleven met wat het oude Ned.-Indië zag als een wild gedoe van revolutionair ingestelde jongeren. Met jongeren, die later leiding zouden gaan geven aan het nieuwe Indonesië. Mede als gevolg van dit contact kon een zendingsarts later het boek „De zending en het Indonesisch nationalisme" schrijven; een boek dat na de zelfstandigwording gebruikt is op Indonesische kadercursussen omdat zoals een van die cursusleiders verklaarde, niemand beter dan deze arts vertolkt had wat de kern van de nationale beweging geweest was.

In de inleidende paragraaf van het postuum uitgegeven opstel van Kraemer: „Lekebeschouwingen over de koloniale politiek" (± 1932) staat: „Kraemer heeft evenmin als enig zendingsarbeider vóór de oorlog voor directe dékolonisatie gepleit". Dit is juist. Mede door allerlei arbeid, die op hem afkwam [10]) richtte hij zich minder op de vragen van het politiek-koloniaal gebeuren. Zijn Tambaram-boek (1937) "The Christian message in a non-christian world" geeft uiterst voorzichtige beschouwingen over wat politiek aan de orde was. Zelfs wijst hij op het gevaar om wat "by its nature relative is (social order, state, culture) absolute" te maken. [11])
Ik zie twee redenen, die tot deze terughoudendheid leidden. De eerste is de reactie op het tot het kookpunt komende nationalisme zowel in Duitsland als in Japan in de periode 1935—1939. Delen van het Tambaram-boek zijn geschreven nà de grote Oxford conferentie over "Church, Community and State", een conferentie waar een officiële Duitse delegatie ontbrak en waar de komende dreiging sterk werd aangevoeld. In diezelfde tijd was er ook de verontrusting over het groeiend religieus nationalisme in Japan. Ook de nationalistische leiders in India en Indonesië voelden zich op de tweesprong. Een fel verzet tegen het kolonialisme van democratisch gezinde machten zou kunnen leiden tot het slachtoffer worden van heersers, die geen scrupules kenden.
De tweede reden is niet „tijdbepaald". Kraemer wist dat een volk in de beslissende fase van zijn bestaan het niet van welwillende buitenstaanders moet hebben. In zijn kritiek op de Kat Angelino's boek had hij gesproken van „de volheid des tijds" — een bijbels woord, dat in dit verband profaan klinkt — en toch het duidt precies aan waar het om gaat. Kraemer ver-

wachtte dit komende. Later zou hij schrijven: „Hetgeen zich reeds minstens 30 jaar lang voor opmerkzame waarnemers aangekondigd had, is na de oorlog overweldigende werkelijkheid geworden". Mèt de opmerkzamen heeft hij uitgezien naar de dag waarop er een eind zou komen aan de beklemming van het koloniaal gebeuren. Kraemer heeft zich nooit direct in de politiek bewogen. Wat hij wel deed is dit: hij bewoog de politiek, de „trend van het geheel".

vert. 3): De uitbreiding van het aantal welfare-diensten en andere gouvernementele activiteiten in tropische koloniale gebieden sluit in het opbouwen van een brede Europese ambtenarenlaag en de uitwerking van een westerse superstructuuh over het nheemse leven. Overwegingen van economische aard tenderen langzaam naar het vervangen van Europeanen door inheemsen en in het belang van sociale vorming is het wenselijk, dat zij worden vervangen door inheemsen inzoverre en zo snel als overeenstemt met efficiency. Maar de ervaring leert, dat het proces vermoedelijk langzaam zal zijn ... Het is namelijk altijd nogal gemakkelijk om plausibele argumenten te vinden voor het inzetten van meer welfare-personeel en zulke voorstellen wekken blijkbaar de sympathie van de koloniale machten, omdat ze ontwikkeling bevorderen, meer benoemingen voor Europeanen verschaffen, ontevredenen onder de werkloze inheemse intelligentsia kalmeren en het koloniale regime in staat stellen om zijn vewwillende aspiraties ten toon te stellen ten koste van de inheemse onderdanen.

1) G. M. Trevelyan. History of England, p. 599.
2) Elisabeth M. L. van Deventer-Maas door W. A. van Goudoever, p. 104.
3) J. S. Furnivall. Colonial Policy and Practice, pag. 599.
4) A. D. A. de Kat Angelino: Staatkundig beleid en bestuurszorg in Nederlands-Indië (3 dl. 1929/1930).
5) Opwekker 1932 (waarin het Kol. Studiën art. geheel is opgenomen), p. 148.
6) o.c. p. 157.
7) o.c. p. 179.
8) dr. B. M. Schuurman. Over alle bergen, p. 104.
9) Uit de nalatenschap van dr. H. Kraemer, 1970, p. 120.
10) Zijn terreinonderzoekingen. Zie: From Missionfield to Independent church, 1958.
11) The Christian message in a non-christian world, p. 93.
12) Uit de nalatenschap, p. 70.

W. S. F. VAN DOORN-SNIJDERS

Oldham als mens in de spanning tussen kolonialisme en zending

Het lijkt wenselijk in het kort de lijn van ontwikkeling in dit leven te trekken. Joseph Houldworth Oldham werd geboren 1874 in Bombay en overleed 1969 in Engeland. Na studie in Oxford en Edinburgh werkte hij drie jaar als algemeen secretaris van de Y.M.C.A. in Lahore. Niet lang daarna werd hem de voorbereiding en organisatie van de eerste wereldzendingsconferentie in Edinburgh (1910) opgedragen. Daarin slaagde hij zó, dat hij onmiddellijk aangewezen werd als secretaris van het daar gevormde 'Continuation Committee' en – na de Glasgow-conferentie van 1921 – van de op die conferentie opgerichte 'International Missionary Council'. Daarnaast was hij hoofdredacteur van de 'International Review of Missions' (IRM). Na de Eerste Wereldoorlog was hij de spil in de wederopbouw van de internationale zending. Daarna fungeert hij min of meer als het radarscherm waarop de geestelijke stromingen in de wereld zichtbaar worden en geeft hij leiding aan het zendingsdenken daarover. Sinds 1938 houdt hij contact met de jongere zendingsgeneraties via de Newsletter. Van 1942-1947 fungeert hij als voorzitter van de 'Christian Frontier Organization'.
Zijn durende doofheid belemmert hem bij optreden in het publiek. Direct contact met de actuele zending had hij weinig, maar door studie en reizen was hij de stuwende motor achter veel wat zich na de Eerste Wereldoorlog ontwikkelde. Vooral ook in de oecumene. Hij besefte misschien als geen ander hoezeer de gemeente van Christus een universele gestalte moest krijgen in de wereld van heden om het getuigenis over haar Heer geloofwaardig te maken.

De eerste bijdrage die ik onder ogen kreeg, is zijn verslag van de eerste bijeenkomst van de internationale zendingsvertegenwoordigers te Crans in 1920. [1]) Daar ging het in hoofdzaak om de overneming van het werk van de in de Eerste Wereldoorlog uit Engelse gebieden verdreven Duitse zendingsarbeiders. Maar er duiken ook al allerlei politiek-sociale vragen

op, met name op het terrein van het onderwijs. Er wordt gezegd, dat zendingsorganisaties niet onverschillig kunnen blijven tegenover het 'disintegrating effect of Christian teaching as of western civilization generally on existing social fabrics and the natural concern of government in this matter'. Daartoe wordt meer samenwerking met regeringen nodig geacht op het terrein van onderwijs, arbeidsregelingen in Afrika en nationale bewegingen in India. Op grond daarvan wijst het 'Continuation Committee' diverse studiecommissies aan ter voorbereiding van een internationale zendingsorganisatie. Zeer zorgvuldig wil men het interdenominale karakter van het Duitse zendingswerk handhaven. Kort daarvoor was in de IRM al een bespreking van Oldham verschenen over het boek van Leonard Woolf: 'Empire and Commerce in Africa', waarin hij de waarheid erkent van diens resultaat van een door Labour opgezet studieonderzoek. Woolf's stelling is, dat de contacten van de Britse regering in Afrika geleid worden door het belang van de handel. Al bestrijdt Oldham de eenzijdigheid van dit onderzoek en toont andere invloeden op de regeringsmaatregelen aan, toch erkent hij de kracht van het commerciële motief. Merkwaardig is zijn opmerking, dat in de christelijke planning voor Afrika economische belangen niet de eerste plaats mogen innemen. In hetzelfde nummer van de IRM [2]) was een artikel van hem verschenen onder de titel 'Nationality and Missions'. Op de vraag wat 'nationality' los van de politieke organisatie betekent, typeert hij die als een instinctieve verbondenheid, geboren uit gezamenlijke ervaringen, gemeenschappelijk belang en toewijding aan gemeenschappelijke idealen. Hij ziet daarvan duidelijk de gevaren, vooral als – zoals in het Westen – economische doeleinden, steunend op militaire macht de nationale politiek gaan overheersen. Ten opzichte van deze vragen moet een zendingsarbeider het nationale erfgoed van het volk waaronder hij werkt, leren verstaan (hij citeert hierbij K. T. Paul in diens 'How missions denationalize India'). Maar ook moet hij zich verzetten tegen de uitsluitend economische aspecten van het westers nationalisme. Oldham ziet dat daartoe een sterke, levende band moet gaan bestaan tussen de christenen van alle naties.

Dan komt zijn deelname aan de 'Conference on International and Missionary Questions', Glasgow 1921, waar een dringend appèl gedaan werd

op de studentengeneratie van toen om zich voor de zending beschikbaar te stellen. De Christian Student Movement gaf er een verslag van uit onder de titel 'Christ and Human Need'. Onder de vele sprekers was ook Oldham, die met zijn toespraak 'God, the supreme reality' een diepe indruk maakte. Wij hadden het voorrecht de conferentie te kunnen bijwonen. Ik herinner mij nog enkele zinnen daaruit, o.a.: 'He is the God whose character and heart is revealed in Jesus Christ' en ook: 'We need a new vision of what the life of men was meant to be'. Wie Oldham volgt in zijn levenswerk bemerkt, dat hier de toetssteen ligt voor zijn levensinzet. En duidelijk werd zijn oproep gehoord tot wat hij noemde 'the new adventure of extending a helping hand to the peoples of Asia as they struggle to a new day'. In de jaargang 1921 van de IRM [3]) is een krachtige oproep te vinden op de zendingsarbeiders onder de titel: 'Christian Mission and African Labour'. Omdat na het bovenvermelde artikel over 'Nationality and Missions" hierin duidelijk wordt zijn inzicht in de sociaal-politieke vragen waarmede de zending geconfronteerd wordt, ga ik hier wat uitvoeriger op in, omdat hier ook duidelijk wordt de voor Oldham karakteristieke wijze van aanpak ook ten opzichte van het koloniaal regerende land. Hij doorziet aan de ene kant van hoe vitaal belang voor de volken van Afrika zal worden de juiste oplossing van de vragen rond land en arbeid, waartegenover de zending niet onverschillig kan blijven. Tegelijkertijd ziet hij de houding van het koloniale bewind als gedicteerd door de belangen van de eigen burgers, in dit geval de kolonisten in Kenya. Het geloof, dat mensen geroepen zijn kinderen Gods te zijn, laat zich niet verenigen in zijn oog met een ontkenning van hun mogelijkheden zich economisch en als mens te ontplooien. Daarom begint hij, gesteund door bisschoppen en leiders van verschillende kerkelijke denominaties in Afrika een protest naar het parlement te zenden, waardoor in het 'House of Lords' een wet op de gedwongen arbeid door Afrikanen voor particulieren verworpen wordt. Als gevolg hiervan dringen dan de voor de 'Lambeth Conference' in Londen aanwezige bisschoppen aan op een nader onderzoek naar wat 'trustyship' voor een koloniale macht inhoudt. Zij menen dat een nationale politiek van een christelijke natie 'the test of conformity with Christian conceptions of life' moet kunnen doorstaan. Voor hen is daarin fundamenteel de waarde van de menselijke persoonlijkheid en de waardigheid van elk individu in Gods oog. In het memo-

randum aan de staatssecretaris terzake wordt uitdrukkelijk uitgesproken dat als 'trustyship' iets betekent, het op alle mogelijke wijze de groei van een gezond en onafhankelijk inheems leven moet bevorderen. Met steun van diverse kerken vragen de bisschoppen om een koninklijke commissie van onderzoek naar de leidende beginselen van de Rijkspolitiek in Brits Oost-Afrika. Zij vragen ook om richtlijnen voor het inheemse onderwijs, dat niet alleen door de zending gedragen kan worden. Van nu af krijgen onderwijsvragen bij Oldham een bijzondere nadruk. Hoe duidelijk hij de nadelen van het heersende koloniale onderwijs ziet, blijkt uit zijn bespreking van Mayhew's 'Education of India'. Hij ziet daarin als de betekenis van het westers onderwijssysteem, dat het leidende figuren produceert die op gelijk niveau met de koloniale macht gedachten kunnen uitwisselen. Maar hij wijst erop, dat het onderwijs het 'home' en vooral de vrouw negeert, niet rekent met de in de Hindoe-traditie verankerde plaats van de goeroe en het algemeen heersende analfabetisme laat bestaan. Hij verklaart de tegenstand tegen het zendingsonderwijs van Hindoese en Moslimse zijde uit de identificatie ervan met het koloniale onderwijs, gekenmerkt door zijn raciaal en discriminerend karakter.

Omstreeks dezelfde tijd schrijft Oldham in opdracht van de 'United Council for missionary education' zijn beroemde 'Christianity and the race problem' (binnen twee jaar zes drukken). Hij ging daarin in op alle theorieën als zouden andere rassen minderwaardig zijn en op de moeilijkheden er mee samen te leven (o.a. bij intermarriage). Aan het eind tekent hij de leidende beginselen, die het – als christen – handelen hierin moeten beheersen.

In 1927 komt de internationale conferentie van Lezoute bijeen. Vooral als gevolg van de onderzoekingen van de 'Phelps Stokes' commissie staan daar vooral de vragen van het onderwijs in de dorpen van Afrika en de opleiding van leerkrachten daarvoor in het centrum. Oldham wordt nu een vertrouwd adviseur van het Britse 'Colonial Office' in onderwijszaken. Voortaan werken de internationale zendingsorganisaties nauw samen met regeringsinstanties in de anglophone gebieden in Afrika. Mee daardoor komt er veel meer aandacht voor 'native law and custom'.

Bij Oldham zelf groeit steeds het besef van de noodzakelijkheid van het optreden van de kerk van Jezus Christus als een sterkere eenheid in de wereld van het tweede kwart van de 19e eeuw. Hij was een van de

eersten, die de dreiging besefte van nazi-Duitsland en die zich verdiepte in de totale machtsideeën van Rusland, ook al zag hij de bewogenheid van het Marxisme, dat hieraan ten grondslag lag. Bij de Oxford-conferentie van 1937 werkt hij nauw samen met Visser 't Hooft. In hun boek 'The Church and its function in society' wordt naast de vraag naar het wezen van de Kerk vooral die van haar functies in de samenleving onder ogen gezien. Merkwaardig is hierin de intensieve samenwerking van leidende figuren in Oost en West. Er werd geen stuk geschreven of die kregen gelegenheid hun commentaar te geven.

De Tweede Wereldoorlog onderbrak de voorbereiding tot de Wereldraad van Kerken, zijn oude droom. In 1948 kreeg deze in Amsterdam eindelijk gestalte. Aan het voorbereidend materiaal voor het onderwerp van de conferentie 'Men's disorder and Gods design' had ook Oldham een belangrijk aandeel. Van hem zijn de bijdragen over 'Technics and Civilization' en over 'Responsible Society' (!).

Dan komt de ouderdom ook bij hem. In de laatste jaren van zijn leven zien wij hem voor langere tijd in Afrika, waar hij zijn 'leisure' ter beschikking stelt van de 'Capricorn African Society' (CAS). In 1955 schrijft hij voor hen 'New Hope for Africa', waarin hij met aandrang pleit voor samenwerking van allen die betrokken zijn in de groei van een Afrikaans nationalisme, vooral ook voor de westerse mens die er zijn 'home' heeft gevonden. Met het oog op het voorkómen van de verbrokkelende en destructieve tendens die hij allerwegen ziet opkomen. Heeft hij geloofd dat de blanken bereid zouden zijn zonder crisis hun superieure positie los te laten?

Overziende alle ontwikkelingen die zich gedurende het lange leven van deze grote, stille figuur voltrokken hebben en waaraan hij zulk een belangrijk aandeel heeft gehad, komt mij onwillekeurig de gestalte van Daniël voor de geest. En dan denk ik ook aan de enkele woorden waarmee Stephen Neill zijn korte biografie beëindigt: 'a deep, inner devotional life never obtruded, was behind everything that he did'.

1) IRM, 1933, pag. 481—494.
2) IRM, 1920, pag. 372—383.
3) IRM, 1921, pag. 183—195.

C. H. KOETSIER

Politieke zending in een wereld in nood

EEN VISIE OP ZENDING

„Eerst het Evangelie, dan komt de rest vanzelf", dat was de reaktie van een oudere dame, meelevend kerklid, op de vraag wat de taak van de kerk in het ontwikkelingsvraagstuk zou moeten zijn.
Het is duidelijk, wat zij met dit antwoord bedoelde. Evangelie, daaronder zal zij de verlossende boodschap van verlossing verstaan, die door directe woordverkondiging moet worden gebracht. Die boodschap richt zich allereerst tot de enkeling. Het doel moet zijn de bekering van deze enkele mens tot Christus, zodat deze de vergeving der zonden en de eeuwige zaligheid ontvangt. Dan komt „de rest" vanzelf. Die rest, daaronder zal deze vrouw dan verstaan de vernieuwing van de samenleving, van staat en maatschappij. Deze vernieuwing is alleen mogelijk wanneer zoveel mogelijk mensen komen tot de persoonlijke aanvaarding van Jezus Christus als Heiland en Zaligmaker. Het geheim van overwinning van allerlei sociale en economische nood ligt in de omzetting van mensen door Christus.
In dat „dan komt de rest vanzelf" ligt een rangorde, een stellen van prioriteiten. Er ligt ook een afgrenzing in van de taak van de kerk. De kerk behoort zich te beperken tot het eerst nodige: de evangelieverkondiging. Ze moet zich niet werpen op „de rest" want dat is haar taak niet. Dat komt immers „vanzelf". Wanneer het Evangelie gezaaid is, zal het opschieten en vruchten voortbrengen.
Niet de structuren, maar wij, zal een leuze zijn, die deze vrouw uit het hart gegrepen is.

Het zou een vergissing zijn, deze christin vals piëtisme te verwijten. Zij heeft immers wel degelijk aandacht voor de verantwoordelijkheid van de christen in de samenleving. Zij heeft oog voor de noodzaak te werken aan de verandering en vernieuwing van de samenleving, ook van de politiek. Zij wenst echter een duidelijke afgrenzing van de taken van kerk en

christen. De christen behoort in de samenlevingsverbanden zijn verantwoordelijkheid te beleven. Langs deze weg behoort de kerstening van de samenlevingsverbanden, ook de politiek, gerealiseerd te worden. Het zou door Abraham Kuyper zo gezegd kunnen zijn.

Ik ben ervan overtuigd dat velen, die de zending een goed hart toedragen, er zo over denken. Zij leven mee met wat op de zendingsvelden gaande is. Zij stellen zich op de hoogte van de ingrijpende veranderingen, die daar plaatsvinden. De zelfstandigwording van de zendingsgemeenten verheugt hen. Zij verwelkomen de gedachte van het partnerschap, waarbij niet langer het beleid eenzijdig vastgesteld wordt aan deze kant. Ook zien zij zeer wel in dat de blanke zendingsarbeiders geen dominerende rol meer mogen vervullen, maar beschikbaar moeten zijn voor taken, die de inheemse leiding van de kerken overzee noodzakelijk vinden.

Deze zendingsvrienden staan als regel ook niet afwijzend tegenover de groei van het werelddiakonaat. Zij kennen hun Bijbel en weten daarom dat de Heer niet alleen bewogen was over de geestelijke nood van de mensen, maar ook over hun materiële nood. In navolging van Hem dient daarom ook de dienst der barmhartigheid aan de verre naaste bewezen te worden. Zij willen echter wel zending en werelddiakonaat dichtbij elkaar houden. Een werelddiakonaat, dat zich beperkt tot de menslievende daad, loopt gevaar te vervlakken tot pure medemenselijkheid. Wat is dan eigenlijk nog je boodschap? Wat onderscheid je dan van humanistische activiteiten? Daarom zien zij graag het Woord bij de daad gevoegd. De prediking van het behoud van de zondaar door genade alleen mag niet verzwegen worden.

GEEN ZENDINGSGELD VOOR PROGRAMMA TOT BESTRIJDING VAN HET RACISME

Deze zendingsvrienden hebben dan ook grote moeite met bijvoorbeeld de steun van zendingsorganen aan het Fonds tot Bestrijding van het Racisme. Dat is toch geen zending! Deze steun gaat voor een deel naar revolutionaire bewegingen in Zuidelijk Afrika. Hoe men ook moge denken over deze opstandelingen en hun strijd, het behoort toch niet tot de bevoegdheid van de zending om dergelijke bewegingen te steunen. Op verschillende wijze is aan deze verontrusting uiting gegeven. Door brieven naar

de zendingsbureaus, door ingezonden stukken of, als men heel boos geworden is, door intrekking van zijn zendingsbijdrage.
„Ik wil niet dat mijn zendingsbijdrage gebruikt wordt voor politieke doeleinden, laat staan voor steun aan geweld van terroristen", zo brengt men in sommige gevallen zijn verontwaardiging tot uiting. Of, om het met een fragment uit een discussie over de steun aan dit fonds binnen deputatenkring weer te geven: „Hoe kunt u de gift van de Gereformeerde Zending aan dit fonds verdedigen als zending? Dat moet u mij eens uitleggen", aldus de ene deputaat. Antwoordt de andere: „Omdat Christus in zijn zendingsbevel niet alleen bevolen heeft om te dopen, maar ook: leert hen onderhouden al wat ik u bevolen heb. Daarom is deze gift voor mij zending."

EEN ANDERE VISIE OP ZENDING

Deze episode uit een discussie brengt mij bij een andere categorie christenen, ook meelevende kerkleden meestal en zendingsvrienden. Deze groep, die overigens evenmin als groep optreedt, staat minstens sympathiek tegenover of neemt zelf actief deel aan allerlei akties en activiteiten, die niet zo direct onder de noemer zending geboekt staan. Ze lopen wel eens een wereldwinkel binnen of staan er zelf achter de toonbank, zijn ieder jaar in de vredesweek present, of het nu gaat om „ontwikkelingswerk als thuiswerk" of „De Macht van Europa". Naast hun zendingsbijdrage gaat er een giro naar het Medisch Comité Vietnam of ze geven een deken voor Angola. Velen zijn ook deelnemers aan de X-Y-aktie. Ja, meer dan dat, zij zouden het ook best vinden als de plaatselijke kerk een bedragje aan de wereldwinkel zou geven als betuiging van sympathie. Zij waarderen het als zendingsinstanties zich wel eens op het politieke vlak begeven, bijvoorbeeld destijds toen de Hervormde Zending zich met de „Nieuw-Guinea kwestie" bemoeide. Men kan zich verkijken op „het achterland", wanneer men veronderstelt dat zulk soort activiteiten alleen maar boze reakties oproepen.

HET ZEISTER ZENDINGSGENOOTSCHAP OP DE POLITIEKE TOER

Het Zeister Zendingsgenootschap heeft tenminste geen financieel nadeel ondervonden van zijn brief aan de Nederlandse regering over de suikerplantage „Mariënburg". Evenmin was dit het geval toen er een brief ging naar de regering waarin:

- aandacht werd gevraagd voor de uittocht van Surinamers naar Nederland en de daarachter liggende structurele problematiek van Suriname;
- kritiek werd uitgeoefend op de Nederlandse ontwikkelingshulp aan dit rijksdeel, die te weinig ten goede komt aan de arbeidsmarkt.

De brief zegt:

„Wij weten met zekerheid te kunnen stellen dat het merendeel van de emigranten niet naar Nederland vertrekt omdat ons land hen zo aantrekt, maar omdat het eigen land hen geen bestaansmogelijkheid en geen toekomst heeft te bieden. Wij willen niet ontkennen dat de Nederlandse regering in heden en verleden geen belangrijke steun heeft gegeven aan de ontwikkeling van Suriname. Het is echter evident, dat deze steun niet tot resultaat heeft gehad, dat de Surinamers voor Suriname behouden blijven.
Naar onze mening ligt de oorzaak daarin, dat de verleende hulp te veel gericht was op de industriële ontwikkeling van Suriname en daarbij in eerste instantie slechts ten goede komt aan enkele industriële ondernemingen, en te weinig zich richtte op de sociaal-maatschappelijke sector. Het is echter juist op dit punt, dat de Surinamer zich onzeker en uiterst kwetsbaar voelt, zowel in het heden als met het oog op de toekomst.
Wij zouden er daarom met klem bij u op willen aandringen, dat de Nederlandse steun aan Suriname zich gaat concentreren op de mensen zelf en op hun directe behoeften. Hierbij denken wij aan de verwerking van delfstoffen in Suriname zelf, zodat er meer ruimte komt op de arbeidsmarkt en een groter deel van de winst Suriname zelf ten goede komt. Maar tegelijk daarmee denken wij aan voorzieningen in de sociaal-maatschappelijke sector, zoals het begin maken met een ouderdomsverzekering door hiervoor gedurende een aanloopperiode de kosten te betalen, alsmede andere op de omstandigheden aangepaste voorzieningen. Zonder krachtige en meerjarige hulp, zowel financieel als technisch, op het gebied van de directe welzijnsbevordering is er voor de Surinamers in hun land geen toekomst. Daarbij mag zeker ook bedacht worden, dat de vele hier werkzame Surinamers hun bijdrage leveren aan onze welvaart. Het lijkt

ons in dit verband niet meer dan rechtvaardig, dat wij een evenredige bijdrage leveren aan het sociale welzijn en de maatschappelijke zekerheid van Suriname."

Dit lijkt mij een uitstekend voorbeeld van „politieke zending". Zoals gezegd, er zijn hierop nauwelijks negatieve reakties van de zijde van de contribuanten gevolgd. Men moet hierbij wel overwegen dat het „achterland" van de Suriname-zending grotendeels gevormd wordt door donateurs en niet door gemeenten, waarin de zending als onderdeel van de kerkelijke activiteiten mee-functioneert.

Tegenover deze globale aanvaarding van „politieke zending" staan berichten uit de Verenigde Staten, waar de United Presbyterian Church een sterke terugval in zijn zendingsinkomsten meldt, welke o.m. te wijten zou zijn aan de openlijke veroordeling door deze kerk van het Amerikaanse optreden in Vietnam, van haar financiële steun aan het proces van Angela Davis en haar veroordeling van het Amerikaanse imperialisme in Zuid-Amerika. De verklaring, die deze kerk over dit laatste onderwerp heeft uitgegeven, is een stoutmoedig staaltje van zelfkritiek en ontrafeling van allerlei mythen omtrent de Amerikaanse aanwezigheid in dit continent. Het is m.i. ook een sterk voorbeeld van „politieke zending".

In eigen land treffen wij in de zendingsbladen, zowel het Gereformeerde als het Hervormde, zowel als in het Rooms-Katholieke „Bijeen" een toenemende aandacht voor de politieke en maatschappelijke vraagstukken, waarmee de kerken in de zogenaamde „Derde Wereld" te maken hebben.

Samenvattend kunnen wij zeggen dat wij bij met de zending meelevende kerkleden in 't algemeen twee stromingen aantreffen: een stroming die een sterke scheiding voorstaat tussen het Evangelie en „de rest", waarbij het Evangelie in engere zin wordt opgevat en hoofdzakelijk betrokken wordt op de enkele mens. De andere stroming meent dat Evangelie in een bredere zin moet worden verstaan en dat onder zending ook mee begrepen moet worden het onder de kritiek van het Evangelie stellen van de mondiale structuren, waarin dus een politieke dimensie aanwezig is.

De politieke tendensen zijn sterk onderstreept in Uppsala, waar het rapport van Sectie II „Renewal in Mission" een aantal situaties opsomt, die voor de zending vandaag prioriteit zouden moeten hebben.
Daaronder zijn er minstens drie, die de zending duidelijk op politiek terrein brengen:

1. *Machtsconcentraties.* Als zodanig worden genoemd: regeringen, grote internationale concerns, het militaire apparaat, de massamedia. Ook de kerken staan hierbij vermeld. Deze machtsconcentraties kunnen het menselijk bestaan ernstig bedreigen.
2. *Revolutionaire bewegingen.* In sommige gevallen zien zij die zich verzetten tegen het onrecht geen andere weg meer dan gewelddadig verzet. De kerken staan hier voor een immense uitdaging. Zij moeten hun houding bepalen ten aanzien van het al of niet juiste van de keuze van de revolutionairen.
3. *De verhouding tussen de economisch ontwikkelde en de ontwikkelingslanden.* De kerk, aldus het rapport, dient in de discussies omtrent wat gedaan moet worden voor een rechtvaardiger verdeling van de welvaart in de wereld, missionair present te zijn. De wereldwijde ontwikkelingstaak heeft een missionaire dimensie.

Hoe weten wij in deze tijd waar onze zendingstaken liggen?
Uppsala noemt enkele missionaire criteria:

- komt de kerk door haar zendingswerk te staan aan de kant van de armen, de werklozen, de misbruikten, de vergetenen, de mensen zonder uitzicht?
- biedt zij aan christenen de mogelijkheid om in te gaan op de noden van anderen en daarbij, via de levensverbanden waarin die anderen staan, betrokken te raken?
- schept het de beste gelegenheid om, samen met anderen, de tekenen der tijden te onderkennen en om op weg te gaan in de richting van de komende mensheid?

Het rapport waarschuwt dat het toetsen van het bestaande werk aan deze criteria verlies van prestige en geldelijke inkomsten kan betekenen en een

zich losmaken van veel wat in het verleden in trouw en geloof op de zendingsvelden tot stand is gebracht.

HET LEVEN STEEDS MEER GEPOLITISEERD

Het is niet te verwonderen dat Uppsala zo dringend aandacht vraagt voor politieke vraagstukken. Wij zijn ons steeds meer bewust geworden van de politieke implicaties die ons handelen heeft. Er is haast geen kwestie meer, of er zit wel een politieke kant aan. In toenemende mate blijkt er een in elkaar grijpen van economische, sociale, religieuze en politieke factoren. Veel minder dan vroeger accepteren mensen het dat ze object van politieke beslissingen zijn. Vroeger was politiek een zaak van weinigen, die over velen beslisten. Vandaag weigeren miljoenen langer als object behandeld te worden. Ze willen subject zijn: zelf de politiek bepalen. Dit proces zal zich nog verder doorzetten als de massa's in de derde wereld zich meer en meer van hun situatie bewust worden. Dit alles werkt de politisering van het leven in de hand. Dit zet ook zijn stempel op activiteiten, die in het kader van de zending worden verricht.
Een aanvraag om zendingsartsen ter beschikking te stellen voor Zuid-Afrika heeft politieke aspecten. De zending ziet zich geconfronteerd met de vragen van de bestrijding van het racisme. De kwestie van de politieke gevangenen in Indonesië raakt de zending. De Suriname-zending ziet zich geroepen om zich tot de regering te wenden. De Witte Paters verlaten Mozambique omdat zij binnen het kader van de Portugese koloniale politiek niet langer kunnen werken.

De politieke aspecten van zending, vroeger latent aanwezig, soms bewust ontweken, dan weer onbewust verwaarloosd, zijn meer dan ooit manifest geworden. Het valt nu pas op dat in een missiologisch standaardwerk als dat van J. H. Bavinck „Inleiding in de zendingswetenschap" geen aparte aandacht gegeven wordt aan zending en politiek.

DE 4 DUIVELSKRINGEN

Jürgen Moltmann heeft in zijn rede voor het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken in Utrecht, augustus van dit jaar, erop gewezen dat de wereld zich binnen de dreiging van vier „Teufelskreise" bevindt. Hij zei er uitdrukkelijk bij „ich spreche als politischer Theologe". Deze

duivelskringen (waarbij ik aan een wat letterlijke weergave van de term de voorkeur geef boven de officiële vertaling met vicieuse cirkel, omdat anders veel van de spanning, die dit woord bevat, verloren gaat) zijn:

1. armoede en uitbuiting;
2. geweld en onderdrukking;
3. raciale en culturele vervreemding;
4. de verwoesting van het milieu.

Temidden van deze vier duivelskringen, die op een ontzettende manier de wereld bedreigen, bevindt zich ook de kerk. Ze vormen een viervoudige uitdaging voor de wereldkerk. Van haar wordt een antwoord verwacht. De problemen van armoede, vrede, racisme en milieu schreeuwen om een kerk, die rekenschap weet af te leggen van de hoop die in haar is. Zoals het konijntje verstart voor de blik van de slang, zo verstarren veel mensen vandaag voor de schok-ervaring van de toekomst. Er is een afgrond van godverlatenheid en hopeloosheid. Alleen de boodschap van de gekruisigde Heer, die de verlatenheid plaatsvervangend doorstaan heeft, opent de toekomst weer.
De kerk kan dus de duivelscirkels doorbreken, door rekenschap van die hoop af te leggen. Maar dat moet dan zijn *„hoop-in-aktie"*. Zonder concrete aktie blijft de hoop abstract en vaag. Maar zonder de christelijke hoop schieten alle aktieprogramma's te kort en worden pragmatisch.

ZENDING EN AKTIEGROEPEN

Het lijkt mij dat Moltmann met het motief *„hoop-in-aktie"* ons bijzonder behulpzaam is om duidelijker de zendingstaak van de kerk te verstaan. Het lijkt erop alsof het programma van Uppsala eerder opgepikt wordt door allerlei aktiegroepen dan door de kerken. Het onthullen van de machtsrelaties gebeurt grondiger en stelselmatiger in allerlei vrije groepen dan in kerkelijke instituten. Philip Potter zei eens: wellicht zijn het de aktiegroepen, die ijveren voor betere wereldstructuren, die het missionaire werk van vandaag verzetten. Maar de structuur van de kerk biedt voor hen onvoldoende plaats. Ze staan grotendeels buiten de kerkmuren. Zo dreigen wij – als zendingsraden en zendingscommissies – gebonden aan onze machtsstructuren, machteloos te staan tegenover de uitdagingen van onze tijd.

Zendingsorganen en aktiegroepen lopen beide gevaar van eenzijdigheid vanuit het motief van de hoop-in-aktie. Wanneer de eerste slechts spreken over hoop, zonder dat in concrete daden van bevrijding te uiten, wordt dat spreken leeg en ongeloofwaardig. Als echter de aktiegroepen slechts de aktie zonder meer beoefenen, dreigen ze los te slaan van het anker dat de christelijke hoop is en dan ontaardt hun aktie in fanatisme. Dan is er ook geen wezenlijk alternatief voor het neerhalen van de bestaande orde. Dan zal de ene oppressieve structuur vervangen worden door de andere.

ZENDING IN KONINKRIJKSVERBAND

Zij die de zending van Gods kerk liefhebben, dienen die zending allereerst in Koninkrijksverband te plaatsen. Het Evangelie is veel breder dan een individuele heilsboodschap. Het Koninkrijk van God heeft ook met politiek te maken.
Philip Potter zei het zo: zending is van nature politiek omdat het Evangelie politiek is. Op de agenda van de vergadering van de Internationale Zendingsraad stonden in 1921 al politieke kwesties als de opiumwetten in China en dwangarbeid in Kenya. Jezus' woorden en daden hadden politieke consequenties en zij leidden tot politiek optreden tegen Hem.
Wanneer wij de zending zien in het perspectief van het Koninkrijk, dan omvat ze zowel het individuele als het structurele. Het persoonlijk heil wordt dan niet opgeofferd aan structurele maatschappijkritiek. Maar evenmin doet eenzijdige aandacht voor het persoonlijke element dan het structurele vergeten. De leuze is: eerst het Evangelie, dan komt de rest van zelf, is simplistisch en naïef. Simplistisch, omdat ze uitgaat van een versimpelde opvatting van Evangelie, die te kort doet aan de directe boodschap die het Woord van God heeft voor machten en overheden. Of, om met dr. A. H. van den Heuvel te spreken in „Een nieuw zendingstijdperk?": De confrontatie met deze machten is zendingstaak. „Machten", hebben we van het Nieuwe Testament geleerd, zijn geestelijke realiteiten, die geestelijk moeten worden dienstbaar gemaakt, om politiek en sociaal dienstbaar te functioneren. Daarmee is politieke vorming en politieke aktie – in alle partijen – als zending onderkend. (a.w. pag. 20, 21).
Naïef, omdat het „dan komt de rest vanzelf" volstrekt voorbij ziet aan de realiteit. Het waren Indonesische nationalisten, die, zoals prof. Verkuyl

vertelt, de zending verweten dat zij te weinig de politieke aspecten van de oud-testamentische profetenboodschap hebben belicht en toegelicht. De rest komt dus kennelijk niet vanzelf. Vooral niet als het Evangelie individualistisch dreigt te worden versmald. Of, positief gezegd, de rest komt alleen vanzelf, als het Evangelie als de bevrijdingsboodschap van het allesomvattend Rijk wordt verkondigd. Maar dan is de rest geen rest meer, maar deel van de hoofdzaak.

Rekening houden met de politieke dimensie van zending betekent allerminst verpolitisering van de zending. Het betekent niet dat zending een instrument wordt van een politieke partij of ideologie. Integendeel, het veronderstelt een ont-ideologisering van zending, een zending, die omdat ze zich niet laat koppelen aan enigerlei politieke stroming, zich vrij kan opstellen tegenover de machten en haar vrijheid ten dienste stelt van de vertwijfelde slachtoffers van onrecht en uitbuiting.

ZENDING TER PLAATSE

Hoe kan nu die politieke dimensie van zending in de plaatselijke gemeente tot zijn recht komen? Dat kan alleen wanneer zending niet een geïsoleerd stuk kerkelijk werk is, dat het hart van de gemeente niet raakt. Daar waar zending of missie vooral gezien worden als een welwillend bedrijf dat kerken uit rijke landen in arme landen uitoefenen en dat onze financiële steun en meeleven vraagt, daar zal zending commissiewerk zijn, bijzaak, maar geen hoofdzaak. Daar zal ook licht geïrriteerdheid ontstaan, als landelijke zendings- of missieorganen zich bemoeien met zaken van racisme, ontwikkelingssamenwerking, recht en onrecht.
Een conclusie uit een onderzoek in een classis van de Gereformeerde kerken, in 1970 ingesteld naar het missionair functioneren van de gemeente, luidt: „de bearbeiding van de Gemeente in prediking en pastoraat en ook de inrichting of de structuur van de Gemeente zijn niet voldoende afgestemd (geweest) op het bijbrengen van dit bewustzijn dat de gemeente naar haar wezen gezonden gemeente is".

En: „Het missionair functioneren wordt veelal slechts gezien als een zaak van het al dan niet functioneren van een zendingscommissie ten aanzien van de geldwerving voor de verplichte quota".

Slechts een ingrijpende vernieuwing van de structuur van de plaatselijke gemeente kan hierin verandering brengen. Dr. A. W. Kist heeft in zijn dissertatie „Antwoord aan de Machten" daarvoor een blauwdruk gegeven. Hij stelt daarin voor in de gemeente een samenlevingsberaad in te stellen. Dat zal zich bezig moeten houden met de houding van de gemeente temidden van de samenlevingsvragen. De vraagstukken van elke dag zouden veel meer ingebracht moeten worden in de gemeenschap van de christenen ter plaatse. De politieke aspecten behoren daarbij. Ook de missio politica. Zending in de brede context van de enorme politieke vragen van vandaag. Zaken waar de gemeente mee bezig moet zijn op haar eigen wijze. Dan wordt politieke vorming als zending onderkend, waarbij zaken van gerechtigheid en vrede in wereldverband aan de orde komen. De gemeente in haar geheel zal via de woorddienst, het leerhuis en de sacramenten de politieke vragen brengen in de gemeenschap der heiligen. Een gemeente die een werkplaats is van de nieuwe gemeenschap van de Heer die de bevrijder is van het leven van mens en wereld zal geen moeite hebben met de politieke dimensie van zending in een wereld in nood. Zij zal helpen de duivelskringen te doorbreken in de kracht van de opgestane Heer.

Naar een sociologie van de missionaire onderneming?

Opmerkingen bij Q. J. Munters, Rekrutering als roeping. Sociologische overwegingen met betrekking tot het missionaire handelen, Meppel 1970.

Twee jaar geleden verscheen een proefschrift van Munters, waarin een pleidooi wordt geleverd voor de ontwikkeling van een „sociologie van de missionaire onderneming". Tegelijk wordt in dit boek verslag uitgebracht van enkele onderzoekingen onder Jehovah's Getuigen (J.G. hieronder), een groep die opvalt door haar spectaculaire groei. Beide onderwerpen lijken belangrijk genoeg om in een missiologisch tijdschrift te behandelen. Bovendien brengt M. ze met elkaar in verband en dat levert een aantal fundamentele problemen op.

Missionair handelen als „inlijvingspoging"

Het hoofdaccent van M.'s studie ligt namelijk op de sterke recruteringsactiviteit van de J.G.'s en de methoden waarmee zij buitenstaanders in hun groep inlijven. M. presenteert het onderzoek hiernaar als een specimen van de bepleite „sociologie van de missionaire onderneming". Om dat vol te houden maakt hij echter de m.i. onnodige bokkesprong, in álle missionaire handelen directe of indirecte, bewuste of onbewuste „inlijvingspogingen" te herkennen. Hij bekent dat hij de grootste moeite heeft het begrip „missionaire activiteit" nader te bepalen, gezien de onduidelijkheid waarmee missie en zending momenteel zelf hun doeleinden aangeven (p. 11), maar na een verkenning in de missiologische literatuur meent hij toch aan de interpretatie als „inlijvingspoging" te moeten vasthouden, ook als het om landbouwprojekten of medische arbeid gaat. Men wil daarbij immers o.m. kennis, opvattingen en idealen overdragen, men streeft dus naar „cultuur-overdracht" en zulke „cultuur-overdracht" heeft ook plaats wanneer een sociale groep buitenstaanders inlijft. M. heeft bij deze interpretatie de overdracht van „profane" waarden op het oog (landbouwtechnische kennis, hygiënische methoden, arbeidsethos etc.); toch wil hij de missionaire activiteit uitdrukkelijk onderscheiden van „profane" inlijvingsprocessen (zoals b.v. plaatsvinden wanneer mensen toetreden tot een politiecorps, een politieke partij e.d.). Missionair handelen beoogt z.i. „religieuze inlijving"; hij stelt ook voor dit handelen te karakteriseren als „proselytering" (p. 27). M.i. blijft hij daardoor in dezelfde onduidelijkheid steken als waarin missie en zending zèlf verkeren ten aanzien van hun doelstellingen. Bovendien gaat het sociologisch gezien, wat vér, om de cultuur-overdracht die bij technische projekten plaatsvindt, geheel onder de noemer van „inlijving" te brengen. Men kan deze op sociologisch niveau ook bestuderen als een vorm van acculturatie, als een leerproces, als „attitude change", d.w.z. als een veranderingsproces dat plaats heeft zonder dat er inlijving van personen in sociale groepen mee gepaard gaat. M.i. had de schr. geen moeizame interpretatie van de missionaire doeleinden nodig gehad om vast te stellen, dat

inlijvingspogingen vanuit missionair gezichtspunt belangwekkend zijn, naast tal van andere sociale processen.

Inlijving bij J.G.'s en bij christelijke kerken

Uit Munters interviewgegevens over inlijvingsprocessen bij de J.G.'s (b.v. pp. 158 t/m 196) blijkt in ieder geval dat hier een boeiend onderwerp aan de orde is. Het is echter de vraag in hoeverre ze nu inzicht verschaffen omtrent inlijvingsprocessen bij christelijke kerken. Wij hebben hier volgens M. te doen met een groep die grote „structurele openheid" vertoont en tegelijk sterke „culturele geslotenheid", d.w.z. dat ze zich in beginsel tot iedereen wendt en er ook in slaagt grote aantallen nieuwe leden toe te voegen, terwijl ze tevens van die nieuwe leden vergt zich te conformeren met opvattingen die sterk afwijken van wat de meerderheid der bevolking in het algemeen aanvaardt. Er heeft daardoor een ingrijpend omwentelingsproces plaats bij de betrokkenen, de J.G.'s houden langdurig en frequent contact met hen, ze worden pas officieel opgenomen in de groep wanneer zij er zich volledig mee geconformeerd hebben en er daadwerkelijk aan deelnemen. Er verstrijkt in de meeste gevallen dan ook een langdurige periode tussen het eerste contact dat de J.G.'s met een buitenstaander hebben en zijn uiteindelijke toetreding (p. 178 e.v.). Wij hebben verder te doen met een groep die een veel beperkter visie heeft op de doeleinden van haar missionaire arbeid dan de christenen (p. 201). Desondanks zijn ze volgens M. in zekere zin „voorbeeldig" voor deze laatsten zowel door o.a. hun onwrikbare roepingsbesef als hun efficiënte inlijvingsstrategie (p. 201).
Nu zou het wel eens kunnen zijn — M. suggereert dit zelf min of meer (p. 80) — dat deze beide kenmerken juist te danken zijn aan de „culturele geslotenheid" van de J.G.'s en hun beperkte opvatting van de missionaire taak. Door hun strategie slagen de J.G.'s erin grote groepen nieuwe leden op te nemen en tegelijk te voorkomen dat deze de gang van zaken in het genootschap verstoren. Ze weten twee, vaak tegenstrijdige sociale processen: snelle groei én behoud van continuïteit, met elkaar te verenigen (p. 77). Maar als dat zo is, rijst de vraag of groepen die minder „cultureel gesloten" willen zijn, wellicht van ándere inlijvingsstrategieën gebruik moeten maken om continuïteit te behouden. Om hierin duidelijkheid te verkrijgen, is het nodig te onderzoeken wat voor inlijvingsstrategieën er nog meer zijn, wat het specifieke is van die der J.G.'s in vergelijking b.v. met die van Pinkstergroepen, politieke partijen of — om een ander spectaculair inlijvingsproces te noemen — de vroegere ontgroening van studentencorpora. M. laat ons hierover in het ongewisse.

Sociologie van de missionaire onderneming

Dit duidt op een onopgelost probleem in zijn „sociologie van de missionaire onderneming". Dit nieuwe specialisme moet zich z.i. met alle aspecten van het missionaire werk bezighouden, b.v. in het Westen: organisatie of propaganda van missionaire instanties en overzee: de rol van missionaire werkers, de verbreiding van christelijk geloof of het uitblijven daarvan etc. (p. 49 e.v.). Het is volgens M. niet gezegd dat daar inzichten uit zullen voortkomen die van belang zijn voor de missionaire

praktijk; sociologie heeft haar eigen gezichtspunten en probleemstellingen (p. 63). De praktische relevantie is a.h.w. een incidenteel bijproduct; het is ook de vraag of missionaire werkers er toegankelijk voor zijn. Maar het is al evenmin gezegd dat dit sociologische specialisme wetenschappelijk relevant zal zijn; ook dat zal achteraf moeten blijken (p. 63/4).
Daarmee is de schr. m.i. in een valkuil terecht gekomen, die zich vaak voordoet op het grensterrein tussen sociologie en maatschappelijke praktijk. Er leiden twee dwaalwegen naar toe: enerzijds de neiging zich speciaal bezig te houden met sociologische studie van het terrein waarop men werkzaam is (het missionaire, het medische, het maatschappelijk werk b.v.), anderzijds de weigering te kiezen tussen theorie-beoefening en praktijk-advisering. Het gevolg is dat men niet tot algemene inzichten komt en dus niet weet of de verworven kijk op het onderzochte object ook van toepassing is op andere dan de onderzochte situaties. In M.'s geval: of de verworven inzichten omtrent de Jehovah's van toepassing zijn op andere godsdienstige groepen.
In plaats daarvan zou ik theorie-beoefening en praktijk-advisering sterker willen scheiden. Voor de eerste taak zijn m.i. veel abstracter gezichtspunten gewenst: in het onderhavige geval vergelijkt men dan inlijvingsprocessen van b.v. „cultureel én structureel open" groepen met die van „cultureel open en structureel gesloten" groepen; men gaat na of er nog andere inlijvingsmethoden te vinden zijn dan de bovengenoemde (b.v. strenge selectie van op te nemen nieuwe leden, noviciaats- of afzonderingsperioden, strenge straffen ingeval van afwijkend gedrag etc.) en onder welke omstandigheden de ene dan wel de andere methode het meest effectief is. Dergelijk onderzoek kan leiden tot een algemeen toepasbare „inlijvingstheorie". De ontwikkeling van zulke theorieën vereist specialisering op grond van *theoretische* gezichtspunten; het studieobject is dan niet meer het missionaire handelen van één bepaalde groep, maar b.v. de relatie tussen omstandigheden, inlijvingsstrategieën en snelheid van groei in *verschillende* groepen en in verschillende sectoren van de maatschappij.
Vanuit de *praktijk* zal men aan zulke studies in de regel niet toe komen; m.i. kan de stap naar de sociologie van daar uit vruchtbaarder gezet worden door een praktijk-adviseur, die — al naar het zich voordoende praktijkprobleem — nu eens inzichten put uit het éne, dan uit het andere sociologische specialisme. Vanuit het missionaire werk zouden dat b.v. kunnen zijn: organisatiesociologie, de studie van massacommunicatieprocessen, de sociologie van de hulpverlening, van acculturatieprocessen etc. (om het door M. aangeduide rijtje van missionaire problemen, die hij alle in zijn „sociologie van de missionaire onderneming" onderbrengt, te volgen).
Bij deze werkwijze is er m.i. eerder kans dat missionaire werkers toegankelijk zijn voor sociologische inzichten dan wanneer men een nieuw specialisme tracht te ontwikkelen waarvan noch de praktische, noch de wetenschappelijke relevantie gewaarborgd is. Dit alles doet overigens niets af aan de waarde van Munters' waarnemingen omtrent de J.G.'s.

Mady A. Thung

Rondom de sociologie van de missionaire onderneming

Dankbaar maak ik gebruik van de mij geboden gelegenheid om zo beknopt mogelijk te reageren op de kritische opmerkingen van Mady Thung. Aannemende dat de doorsnee lezer van dit tijdschrift minder in zuiver sociologische dan in missiologische en missionaire problemen zal zijn geïnteresseerd, wil ik een uitgesproken sociologische vak-discussie trachten te vermijden; zo ga ik hier b.v. niet in op de door Mady Thung aan de orde gestelde kwestie van de verhouding tussen inlijving, acculturatie en attitude change, hoe interessant ook voor de socioloog.

De dialoog missiologie-sociologie

Ik kan mij heel goed voorstellen, dat Mady Thung het als sociologe maar erg omslachtig vond, al dat moeizame geïnterpreteer van missionaire doeleinden. Ook zonder al die moeite had ik toch wel kunnen vaststellen, dat inlijvingspogingen vanuit missionair oogpunt belangwekkend zijn?
Inderdaad — maar wat was mijn bedoeling? In het eerste deel van mijn proefschrift heb ik benadrukt dat ik positief wilde ingaan op de invitatie van missiologische zijde om 'on speaking terms' te komen met de sociologie. Wetende echter dat er binnen de missiologie ook weerstanden bestaan tegen nauwe relaties met de sociologie, heb ik gemeend niet toe te moeten geven aan de verleiding van rechttoe-rechtaan-procedures. Ik wilde voorkomen dat mijn denkbeeldige missiologische en missionaire gesprekspartners al bij voorbaat zouden terugdeinzen bij zo'n profane stelling dat in veel missionair handelen een inlijvingspoging kan worden herkend. Met opzet viel ik niet onmiddellijk met deze stelling in huis; ik heb hem als het ware door missiologen zèlf laten formuleren. Vandaar dat aparte hoofdstuk waarin vrijwel uitsluitend missiologen aan het woord kwamen. Omslachtig? 't Is maar net, hoe je 't bekijkt. Ik was en blijf van mening, dat de dialoog missiologie-sociologie minder gebaat is met resolute sociologische standpuntbepalingen dan met behoedzaamheid en slechts ogenschijnlijke 'omslachtigheid'.

Missionair handelen en inlijving

Volgens Mady Thung zou ik in mijn proefschrift een 'onnodige bokkesprong' hebben gemaakt door in àlle missionaire handelen directe of indirecte, bewuste of onbewuste inlijvingspogingen te herkennen. Ik moet dit nadrukkelijk tegenspreken. Duidelijk heb ik gesteld (p. 33) dat het onjuist zou zijn om te menen dat zending, missie, evangelisatie e.d. *uitsluitend* gericht zouden zijn op recrutering en inlijving. Mijn opponente gaat nog een stapje verder wanneer zij stelt dat missionair handelen mijns inziens 'religieuze inlijving' zou beogen. Ik zou, zo schrijft zij verder, missionaire activiteiten uitdrukkelijk hebben willen onderscheiden van 'profane' inlijvingsprocessen. Al met al zou ik in dezelfde onduidelijkheid zijn blijven steken als waarin missie en zending zèlf verkeren ten aanzien van hun doelstellingen.
Laat ik hierop als volgt mogen reageren. Het was er mij niet om te doen duidelijkheid te scheppen inzake de vraag naar de doeleinden van het missionaire handelen. Het is niet aan de socioloog om dat te doen. Wat de socioloog wèl kan doen, is een poging doen om te komen tot een sociologisch hanteerbare werkdefinitie van missionair handelen. Ik ben daarom begonnen met te stellen: missionair handelen is sociologisch te verstaan als een vorm van doelgericht en gemotiveerd sociaal handelen. Een dergelijke omschrijving vraagt om een nadere precisering: wèlke doeleinden worden nagestreefd en wèlke motieven spelen een rol bij het missionaire handelen? Wat de nagestreefde doeleinden betreft kwam ik, zoals gezegd, tot de conclusie dat veel missionair handelen zich richt op inlijving. Veel missionair handelen is erop gericht, anderen te winnen voor bepaalde — niet noodzakelijk religieuze of uitsluitend religieuze — opvattingen, waarden, perspectieven enz., en/of voor bepaalde — evenmin noodzakelijk religieuze — sociale eenheden. Ik weet niet precies wat Mady Thung onder 'religieuze inlijving' verstaat; mocht zij bedoelen de inlijving in de christelijke gemeente of het winnen voor het christelijke geloof, dan zal uit het bovenstaande duidelijk zijn, dat ik daarvoor alle ruimte laat, maar dat de missionaire doeleinden veelal verder reiken dan deze 'religieuze inlijving'. Misschien echter bedoelde Mady Thung iets anders met de term 'religieuze inlijving' en wilde zij daarmee iets zeggen over de missionaire motieven; 'religieuze inlijving' zou dan 'religieus *gemotiveerde* inlijving' betekenen. Daar zit wat in. Ik heb, wat de missionaire motieven betreft, op grond van een uitvoerige analyse van alle mogelijke missionaire motieven, gemeend te mogen concluderen dat de missionaire onderneming in haar lange geschiedenis primair is voortgestuwd door religieus gefundeerde motieven (p. 47) en dat het besef, van Godswege tot missionaire dienst geroepen te zijn, het basismotief is geweest voor veler missionaire inzet. Vandaar mijn karakterisering van veel missionair handelen: *recrutering als roeping*.
Hoe Mady Thung tot de conclusie is kunnen komen dat ik missionaire activiteiten uitdrukkelijk heb willen onderscheiden van 'profane' inlijvingsprocessen, is mij onbegrijpelijk. Was niet mijn hele 'vertaalarbeid' van missionaire doeleinden erop gericht om in het bijzondere (i.c. het missionaire werk) het algemene (i.c. inlijvingsprocessen, al dan niet 'profaan') te zien?

Sociologie van de missionaire onderneming

Moest ik in het bovenstaande steeds bedenkingen naar voren brengen tegen het betoog van Mady Thung, geheel anders sta ik tegenover haar opmerkingen verderop in haar bijdrage. Zo stem ik van harte in met haar suggesties m.b.t. de vergelijkende studie van cultureel en structureel open resp. gesloten groepen. Ik ben haar dankbaar voor deze opmerkingen en erken wat dit betreft graag de tekortkomingen van mijn onderzoek onder de Jehovah's Getuigen. Er is voor de sociologie van de missionaire onderneming nog volop werk aan de winkel!

Nog een enkel woord tot slot over deze sociologie van de missionaire onderneming en dan met name over de mogelijke relevantie daarvan. Ik heb mij daarover heel bescheiden uitgelaten. Anders echter dan Mady Thung meent, zie ik noch in de praktische noch in de wetenschappelijke relevantie een 'incidenteel bijproduct'. Ik wilde geen pleidooi voeren voor een interessante hobby waarvan zin en nut in de lucht hangen. Wat ik wilde beklemtonen is, dat de praktische noch de wetenschappelijke relevantie van een sociologie van de missionaire onderneming vanzelfsprekendheden zijn: steeds weer opnieuw zal het relevantie-bewijs moeten worden geleverd (p. 63). Aan het slot van haar betoog stelt Mady Thung een werkwijze voor die de praktische en wetenschappelijke relevantie misschien zou kunnen waarborgen, namelijk een duidelijke scheiding tussen praktijk-advisering en theoriebeoefening. Ik weet nog niet, wat ik van deze suggestie moet vinden. Aan de voorgestelde scheiding kleven immers ook nadelen, zoals bijvoorbeeld het gevaar van een te grote distantie bij de theoreticus en een te geringe distantie bij de praktijk-adviseur. Maar al met al toch wel een suggestie die het overwegen waard is.

Q. J. Munters

Aan dit nummer werkten mee:

J. Verkuyl,
hoogleraar in de missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

R. G. van Rossum,
docent aan het missiologisch instituut van de Katholieke Universiteit te Nijmegen en aan de hogeschool voor theologie te Heerlen.

C. F. Beyers Naudé,
vroeger moderator van de Nederduits Gereformeerde Kerk van Transvaal; na het Cottesloe-beraad van 1960 stichter van het maandblad 'Pro Veritate' en mede-oprichter van het Christelijk Instituut van Zuid-Afrika; in okt. 1972 eredoctor van de Vrije Universiteit te Amsterdam vanwege zijn verdienste in de relatie tussen theologie en praktijk, vooral ten aanzien van de strijd tegen raciale ongerechtigheid.

A. Camps,
hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

C. L. van Doorn,
studeerde aan de landbouwhogeschool te Wageningen; van 1922—1924 werkzaam in sociaal-economisch dessa-onderzoek op Midden-Java; van 1924—1937 in dienst van de N.C.S.V. voor de christelijke jeugdarbeid en het studentenwerk in Indonesië; ging in 1937 over naar de zending van de Ned. Herv. Kerk en werkte toen in Indonesië ten dienste van de Soendanese kerk.

W. S. F. van Doorn-Snijders,
studeerde geschiedenis; was intens betrokken met haar echtgenoot samen in studentenwerk en andere sociale arbeid in Indonesië.

C. H. Koetsier,
secretaris voor kerk en ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken in Nederland.