

Wereldraad van Kerken (1948-2018)

Perspectief



Foto cover:

“Oecumenische ontmoeting van paus Franciscus en de Wereldraad van Kerken op 21 juni 2018 in Geneve”

(foto van Albin Hillert, WCC)

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief is een uitgave van de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl



3. Een manier om de Kerk als sacrament te verstaan.	39
4. De Kerk als sacrament van de wereld (sacramentum mundi).....	42
5. De Wereldraad van Kerken (Geloof en Kerkorde, FO) over de Kerk als teken.....	46
6. De Wereldraad (FO) over het thema na 1990	49
7. Conclusie	51

Dialoog tussen Rooms-katholieken en Oudkatholieken stuit op grenzen..... 52

Drs. Geert van Dartel

1. Ecclesiologische vragen	53
2. Mariale dogma's 1854 en 1950.....	55
3. Specifieke verhelderingen	56
4. Slotopmerkingen.....	58

The Rishi People and the Catholic Church..... 60

Sergio Targa sj.

1. Missionary initiatives from the second half of the 19 th century.....	61
2. Jesuit Mission in the 20 th century	62
3. Missionary institute of the Xaverians	64
4. The snake and the frog	66

Dagboeknotities Syrië-reis 18-23 april 2018..... 70

Drs. Geert van Dartel

Personalia 87

Colofon..... 89

3. Een manier om de Kerk als sacrament te verstaan.	39
4. De Kerk als sacrament van de wereld (sacramentum mundi).....	42
5. De Wereldraad van Kerken (Geloof en Kerkorde, FO) over de Kerk als teken.....	46
6. De Wereldraad (FO) over het thema na 1990	49
7. Conclusie	51

Dialoog tussen Rooms-katholieken en Oudkatholieken stuit op grenzen..... 52

Drs. Geert van Dartel

1. Ecclesiologische vragen	53
2. Mariale dogma's 1854 en 1950.....	55
3. Specifieke verhelderingen	56
4. Slotopmerkingen.....	58

The Rishi People and the Catholic Church..... 60

Sergio Targa sj.

1. Missionary initiatives from the second half of the 19 th century.....	61
2. Jesuit Mission in the 20 th century	62
3. Missionary institute of the Xaverians	64
4. The snake and the frog	66

Dagboeknotities Syrië-reis 18-23 april 2018..... 70

Drs. Geert van Dartel

Personalia 87

Colofon..... 89

Redactioneel

Drs. Geert van Dartel



De Wereldraad van Kerken viert dit jaar zijn 70 jarig bestaan. Hoogtepunt was de zitting van het Centraal Comité in juni en de ontmoeting met paus Franciscus die speciaal naar Genève gekomen was om het Centraal Comité toe te spreken. Op 23 augustus wordt het 70 jarig bestaan gevierd in de Nieuwe Kerk in Amsterdam waar de Wereldraad van Kerken in 1948 werd opgericht. Dit nummer van Perspectief openen we daarom met twee bijdragen over de Wereldraad van Kerken.

Ds. Karin van den Broeke, lid van het Centraal Comité van de Wereldraad en tot voor kort preses van de generale synode van de Protestantse Kerk in Nederland kijkt terug op de geschiedenis van de Wereldraad. De gezamenlijke zoektocht naar gerechtigheid en vrede vanuit de kracht van het kruis kenmerken de Wereldraad van Kerken tot op de dag van vandaag.

Van Katharina Kunter ontvingen we een historische bijdrage over de rol van de Wereldraad van Kerken tijdens de Koude Oorlog. In dit artikel laat zij zien dat de speelruimte van de Wereldraad om in de Oost-West tegenstelling een eigen geluid te laten horen maar heel beperkt was.

Anton ten Klooster, die onlangs promoveerde op een proefschrift over de zaligsprekingen bij Thomas van Aquino, schetst de hoofdlijnen van de apostolische brief *Gaudete et Exsultate* van paus Franciscus en legt uit waarom deze tekst een goed aanknopingspunt biedt voor een oecumenisch gesprek tussen katholieken en protestanten.

Ton van Eijk hield eerder dit jaar een lezing voor het Oecumenisch Forum voor Katholiciteit over de Kerk als sacrament. In deze lezing verheldert hij hoe de term 'sacrament' in de katholieke ecclesiologie en in de oecumenische dialoog over de Kerk gebruikt wordt en wat daarin aan de orde is. Het gebruik van het term 'sacrament' in de ecclesiologie vindt



hij niet onopgeefbaar, mits het mysterie en tekenkarakter van de Kerk maar behouden blijven.

In 2016 verscheen het tweede rapport van de Internationale Rooms-katholieke / Oudkatholieke Dialoogcommissie. Hierin worden de open vragen uit de eerste ronde hernomen en uitgediept. Ik las het rapport en schreef er een commentaar bij. Mijn conclusie is dat de reflectie op de open vragen weliswaar wat meer helderheid heeft gebracht, maar dat het herstel van kerkgemeenschap daardoor nog niet dichterbij is gekomen.

Sergio Targa sj. is van 1991 missionaris in het bisdom Khulna in Bangladesh. Hij werkt er met en voor de Rishi bevolking, de groep van onaanraakbaren. In dit artikel geeft hij een overzicht van de missionaire pogingen van de Katholieke Kerk onder de Rishi bevolking vanaf het midden van de 19^e eeuw. De afgelopen twintig jaar is de Katholieke Kerk in Khulna sterk gegroeid. De relatie tussen de Rishi bevolking en de Katholieke Kerk is complex en leerzaam voor beide.

We sluiten dit nummer af met de dagboek aantekeningen van mijn reis naar Syrië in april van dit jaar. Het was een indrukwekkende reis die voerde naar Damascus, Homs en Aleppo. Ik bezocht onder andere het graf van p. Frans van der Lugt sj. in het klooster van de Jezuïeten in Homs. De afgelopen jaren heeft de Katholieke Vereniging voor Oecumene het werk van Caritas Syrië gesteund. Graag willen we dat in de komende jaren blijven doen. U kunt daar aan bijdragen door een gift over te maken op rekening NL73 INGB 0001 0876 28 ten name van Katholieke Vereniging voor Oecumene o.v.v. Caritas Syrië. Veel dank daarvoor!

Geert van Dartel

Hoofredacteur

Zeventig jaar Wereldraad van Kerken

van institutie naar beweging

Ds. Karin van den Broeke



1. Jubileumjaar 2018

Dit jaar viert de Wereldraad van Kerken haar zeventigjarig bestaan¹. Nederland stond aan de bakermat: de oprichting vond plaats op 23 augustus 1948 in Amsterdam. De eerste secretaris-generaal was de Nederlandse theoloog dr. W.A. Visser 't Hooft. Het jubileum zal op en rond 23 augustus 2018 in Nederland feestelijk gevierd worden.

Op 21 juni 2018, direct na de vergadering van het centraal comité van de Wereldraad van Kerken in Genève waarin 70 jaar Wereldraad van Kerken gevierd werd, bezocht paus Franciscus de Wereldraad van Kerken ter gelegenheid van het jubileum. Naadloos sloot hij aan op de oproep vanuit de Wereldraad van Kerken aan leden van haar lidkerken en aan alle mensen van goede wil om een pelgrimage van gerechtigheid en vrede te gaan. 'Ik verlangde ernaar om hier te zijn', sprak de paus, 'als een pelgrim die zoekt naar eenheid en vrede.' Met een verwijzing naar Paulus sprak de paus over 'Walking in the Spirit', waarbij hij de Wereldraad van Kerken zag als deel van die beweging die de genade van de Geest allang kent. Hij sprak zijn dankbaarheid uit voor het vinden van broeders en zusters die de weg gaan waarop hij als pelgrim wil invoegen. 'Christus vraagt om eenheid, en een wereld waarin de meest kwetsbaren te lijden hebben onder verdeeldheid vraagt ons om eenheid', sprak de paus uit.² Met het benoemen van samenhang tussen het verlangen naar eenheid en de roep om wereldwijde gerechtigheid demonstreerde de paus dat er sprake is van 'Walking, praying and working together'.³



2. Zichtbare eenheid van kerken

Het bezoek van de paus en zijn toon van 'samen op weg zijn' sluit aan bij hoe de Wereldraad van Kerken haar streven naar eenheid op dit moment vormgeeft. Waar meer institutionele eenheid mogelijk is, is dat kostbaar. Het samen gaan van de weg van vrede en recht is echter op zich al een teken van echte verbondenheid.

Dat betekent dat er in zeventig jaar nogal wat veranderd is. 'We intend to stay together', klomk het in 1948 in Amsterdam. In een wereld die de pijn van twee Wereldoorlogen nog vers in het geheugen had, klomken deze woorden. 'Man's disorder and God's Design' was het thema van de Eerste Assemblee in Amsterdam waarin de Wereldraad van Kerken werd opgericht. De schaamte om het kwaad dat mensen elkaar aan kunnen doen was volop aanwezig. Na de Eerste Wereldoorlog ontstonden wereldwijd initiatieven om tot samenwerking te komen op verschillende terreinen, na de Tweede Wereldoorlog zien we dat nog sterker. Het thema van de Eerste Assemblee weerspiegelt het eigene van een Wereldraad van Kerken: het is met het perspectief van Gods ontwerp voor ogen dat menselijke tekortkomingen overwonnen kunnen worden. De schaamte over waar de mens toe in staat is gebleken in de Wereldoorlogen wordt gekoppeld aan schaamte over verdeeldheid tussen kerken, het zoeken naar eenheid wordt beschouwd als een antwoord op dat wat God van ons vraagt en als iets dat God ons in wezen al geschonken heeft.

Voor de Rooms-Katholieke Kerk past het in de tijd van de oprichting niet om zich bij de Wereldraad van Kerken aan te sluiten: de erkenning van een verscheidenheid aan kerken verdraagt zich niet met de leer van de Ene Kerk die gestalte heeft gekregen in de Rooms-Katholieke Kerk. Sinds Vaticanum II is er vanuit de leer meer ruimte voor de oecumenische beweging gekomen. Sinds de jaren zestig zijn er officiële vormen van samenwerking tussen de Wereldraad van Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk. Zowel paus Paulus VI (1969) als paus Johannes II (1984) bezochten de Wereldraad van Kerken. In de gezamenlijke activiteiten heeft lange tijd vooral nadruk gelegen op het nadenken over ecclesiologische vraagstukken en op het onderzoeken van de mogelijkheid of meer institutionele eenheid mogelijk is. Op die zoektocht zijn fraaie mijlpalen aan te wijzen. Zo is het verschijnen van het BEM-rapport⁴ van Faith and Order⁵ over doop, avondmaal en ambt een beroemd document waar tot op de dag van vandaag gebruik van gemaakt wordt

als basisstuk voor het gesprek tussen kerken om te komen tot meer zichtbare eenheid. Op het terrein van wederzijdse dooperkenning zijn forse stappen gezet. Tegelijkertijd is er teleurstelling, bijvoorbeeld bij diegenen die op de oecumenische reis uitgekeken hebben naar wederzijdse eucharistische gastvrijheid.

Een zeer verheugende stap in de oecumene werd gevormd door het toetreden van het merendeel van de Orthodoxe kerken, inclusief de Russisch-Orthodoxe Kerk, tijdens de Assemblee in 1961, New Delhi. Aanvankelijk ligt de nadruk nog vooral op Oosters-Orthodoxe Kerken, vooral uit Oost-Europa, in de loop der tijd zal ook het aantal Oriëntaals-Orthodoxe Kerken toenemen. Het brengt een nieuwe sprankeling in de wereldwijde gemeenschap. De vreugde uit 1948 om een wereldwijde gemeenschap, die op dat moment vooral uit Protestantse en Anglicaanse Kerken bestaat, wordt verdiept. De ontmoeting met de Orthodoxe Kerken brengt nieuwe uitdagingen in het ecclesiologische gesprek. Verschillen in visie over eucharistische gastvrijheid worden beschouwd als een onderwerp voor theologische reflectie, niet als een reden om elkaar uit te sluiten binnen het geheel van de Wereldraad van Kerken.

Het vormen van een gemeenschap van kerken waarvan, naast kerken uit West-Europa en Noord-Amerika, ook de Russisch-Orthodoxe Kerk lid is, betekent dat er tijdens de Koude Oorlog een gemeenschap van kerken bestaat die politieke scheidslijnen overstijgt. Ook dit groeit uit tot één van de krachtige kanten van de Wereldraad van Kerken: het netwerk van kerken overstijgt sociale en politieke scheidslijnen en levert daarmee op verschillende plaatsen concrete bijdragen aan verzoening. Het streven naar meer kerkelijke eenheid als een dienst van vrede en verzoening op aarde sluit aan bij hoe de oprichters van de Wereldraad van Kerken de roeping van de Wereldraad verstonden.

3. Samenhang tussen eenheid, gerechtigheid en vrede

Rond het ontstaan van de Wereldraad van Kerken wordt grondig nagedacht over de aard en roeping van de Wereldraad van Kerken. De Wereldraad van Kerken is geen 'superkerk', maar bevordert kerkelijke eenheid. De Wereldraad erkent de verscheidenheid aan kerken in haar midden en stimuleert het oecumenisch gesprek in en tussen haar lidkerken. De Wereldraad zoekt contact met andere oecumenische organisaties. Zij ondersteunt

lidkerken in hun missionaire werk. Wanneer de Wereldraad uitspraken doet, dienen die breed gedragen te worden. Uitspraken kunnen gaan over kwesties die het kerkzijn van een grote groep lidkerken raken of over wereldwijde vraagstukken. Het lidmaatschap van de Wereldraad kan lidkerken nooit dwingen standpunten te aanvaarden die zij niet zelf bevestigd hebben.⁶ Juist die wat ingewikkelde constructie, van verbondenheid zonder zelfstandigheid aan te tasten, van een organisatie die niet zelf kerk is, maar die wel voluit kerkelijk wil zijn in haar handelen, maakt dat er tot op de dag van vandaag veel aandacht is binnen de Wereldraad van Kerken voor de wijze waarop besluiten genomen worden en voor de vraag namens en tot wie men spreekt in verklaringen. Wie voor het eerst een vergadering van één van de geledingen van de Wereldraad meemaakt, moet misschien even wennen aan de gehanteerde procedures. Bij besluiten wordt zoveel als mogelijk gestreefd naar consensus, er is een uitgebreide procedure⁷ die erop gericht is om consensus te bereiken en om, wanneer consensus niet haalbaar is, minderheidsstandpunten in elk geval goed te verwoorden. Bij verkiezing van personen wordt ernaar gestreefd om te komen tot een verdeling die recht doet aan een verschillende werelddelen, kerkfamilies en geslachten en waarin ook de representatie van gehandicapten en van inheemse volkeren gewaarborgd is. Zowel het streven naar consensus als het recht willen doen aan de diversiteit binnen de Wereldraad van Kerken vindt zijn grond in het nadenken over de aard van de Wereldraad van Kerken: het onderling gesprek wordt bevorderd, diversiteit wordt erkend en er wordt gezocht naar het zichtbaar maken van de eenheid die er is. Die zichtbare eenheid is binnen de Wereldraad van Kerken nooit een doel op zich. De eenheid van kerken is altijd gerelateerd aan verzoening, gerechtigheid en vrede.

De jaren tachtig van de vorige eeuw worden wel de hoogtijdagen van de oecumene genoemd. Het reeds genoemde BEM-rapport verscheen in 1982 als een belangrijke theologische bijdrage aan meer kerkelijke eenheid. In 1983 riep de Assemblee alle lidkerken van de Wereldraad van Kerken op tot het meedoen in een conciliair proces van inzet voor gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping. De koppeling die vanaf het ontstaan van de Wereldraad van Kerken gemaakt wordt, tussen kerkelijke eenheid en gerechtigheid en vrede op aarde, is vanaf dat moment heel expliciet aanwezig. Voor de jubileumviering in 2018 is een infographic⁸ gemaakt waarin een korte typering van

zeventig jaar Wereldraad van Kerken gegeven wordt. Van de negen gegeven karakteristieken zijn er vier die expliciet betrekking hebben op gerechtigheid en vrede (care for creation, overcoming racism, churches' commitment to children, wcc human rights resources office for latin america), bij drie karakteristieken staat kerkelijke eenheid voorop (commitment to unity, theological convergence, sharing spiritual riches in song and prayer), één karakteristiek overstijgt kerkelijke eenheid en spreekt over verbondenheid met andere religies (interfaith dialogue) en één karakteristiek slaat de brug tussen theologie en gerechtigheid (seeing God's image in all human beings). Bij het zien van deze verschillende karakteristieken is het essentieel deze in samenhang met elkaar te zien. Waar critici de Wereldraad soms 'te politiek' noemen, is voor de Wereldraad de vertaling van geloof naar een concrete praktijk essentieel. Tijdens de 10^e Assemblee in Busan wordt het Unity Statement⁹ aangenomen. Daarin stelt de Assemblee dat de Wereldraad van Kerken op haar oecumenische reis meer heeft leren zien van Gods roep tot de eenheid van de schepping. Waar in 1948 gesproken wordt over kerkelijke eenheid ten dienste van verzoening op aarde, wordt het woord eenheid inmiddels gekoppeld aan een verstrekkender perspectief. 'Het is de roeping van de Kerk', zo stelt het Unity Statement, 'om voorsmaak te zijn van de nieuwe schepping, profetisch teken voor de gehele wereld van het leven dat God bedoelt voor allen, dienaar van het goede nieuws van Gods Koninkrijk van gerechtigheid, vrede en liefde verspreidt.'

4. Public Issues

Vanuit de samenhang tussen geloof, theologie en maatschappelijk handelen spreekt de Wereldraad van Kerken zich uit over onderwerpen die het publieke leven betreffen en benut zij, waar mogelijk, haar kerkelijk netwerk om een bijdrage aan gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping te leveren. Reeds decennialang zijn er statements vanuit de Wereldraad over een zorgvuldige omgang met de schepping. Rond de klimaatop in Parijs, 2015, werkte de Wereldraad nauw samen met ACT Alliance en de Lutherse Wereldfederatie om te lobbyen voor een goed klimaatakkoord. In de precaire verhouding tussen Rusland en Oekraïne bevordert de Wereldraad van Kerken gesprek tussen kerken in Oekraïne en kerken in Rusland, in de hoop dat dit aan verzoening bijdraagt. In Colombia is de

Wereldraad ondersteunend betrokken geweest bij het vredesproces. In Noord- en Zuid-Korea is de Wereldraad van Kerken volop ondersteunend aanwezig.

Een indrukwekkend voorbeeld is de rol die de Wereldraad van Kerken in Zuid-Afrika gespeeld heeft. Als de Wereldraad van Kerken, in een reactie op het bloedbad in Sharpeville op 21 maart 1960, de Zuid-Afrikaanse kerken voor adviesoverleg uitnodigt, trekt de Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) zich terug uit de Wereldraad. In de vergadering van het Central Committee in 2016, Trondheim, herkreeg de NGK op haar verzoek haar lidmaatschap. In een bewogen toespraak riep synodevoorzitter Nelis Janse van Rensburg in herinnering dat de Wereldraad van Kerken apartheid veroordeelde, maar de Nederduitse Gereformeerde niet uitsloot. 'Wij zelf sloten de deur', stelde de synodevoorzitter. Met schaamte over het verleden en met dankbaarheid voor de openheid van de Wereldraad van Kerken trad de NGK in 2016 opnieuw toe. Het typeert de werkwijze van de Wereldraad van Kerken. Het gesprek wordt gezocht, zoveel als mogelijk met alle betrokkenen. De veroordeling van apartheid was helder, voor de Wereldraad betekende dat niet dat de NGK geen lid meer van de Wereldraad van Kerken zou kunnen zijn.

De kracht van het samen kerkzijn over politieke en maatschappelijke scheidslijnen heen, is blijvend een kracht van de Wereldraad van Kerken. In het huidige centraal comité zijn China en Taiwan beiden vertegenwoordigd. Oost- en West-Europese kerken, wier regeringsleiders wezenlijk verschillende denken over het vluchtelingenvraagstuk in Europa, ontmoeten elkaar binnen de Wereldraad en zoeken gezamenlijk een weg om gerechtigheid te dienen. Vertegenwoordigers van kernwapen bezittende of -houdende landen vormden een delegatie om gezamenlijk Hiroshima en Nagasaki te bezoeken bij de herdenkingen op 6 en 9 augustus 2015. De delegatie beschouwde het als een onderdeel van de Pelgrimage van Gerechtigheid en Vrede om zich na thuiskomst (nog meer) in te zetten voor een wereldwijd verbod op kernwapens.

Dat de 'public issues' benaderd worden vanuit christelijk perspectief, betekent dat het perspectief van verzoening en de opdracht tot het zoeken naar gerechtigheid en liefde altijd overeind blijft, ondanks alle menselijke fouten en tekortkomingen. Om het met woorden van het Unity Statement te zeggen: 'De Kerk, als lichaam van Christus, belichaamt de verenigende, verzoenende en zelfopofferende liefde van Jezus voor de wereld aan het

kruis. In het hart van Gods eigen leven in gemeenschap is altijd een kruis en altijd opstanding.'

5. Van institutie naar beweging

In de 10^e Assemblee van de Wereldraad van Kerken liet de Wereldraad ook een oproep uitgaan aan haar lidkerken en aan alle mensen van goede wil om een Pelgrimage van Gerechtigheid en Vrede¹⁰ te gaan. Expliciet wordt hierbij gerefereerd aan 1948: waar toen de oproep klonk 'to stay together', klinkt in de Message van de 10^e Assemblee de aansporing aan alle mensen van goede wil 'to move together' en 'to join in a pilgrimage of justice and peace'. Samen optrekken met alle mensen van goede wil. Het sluit het streven naar zichtbare kerkelijke eenheid niet uit. Dat blijft ook de roeping van de Wereldraad van Kerken. Een accentverschuiving heeft echter wel plaatsgevonden. Kerken worden geacht plaatsen van compassie te zijn, de interreligieuze dialoog heeft een plaats gekregen in het werk van de Wereldraad van Kerken, het perspectief is verbreed. Binnen dat bredere perspectief past ook een wat lossere kijk op wat kerkelijke eenheid betekent. Tijdens de laatste jaren is wereldwijd de Evangelische Beweging sterk gegroeid. Ook hiermee wordt goed samengewerkt. Vanuit de Wereldraad van Kerken is het initiatief genomen om te komen tot het Global Christian Forum, dat geloofsgesprekken bevordert en waarin vertegenwoordigers van veel christelijke kerken en geloofsgemeenschappen, waaronder met name ook veel Evangelicale gemeenschappen, elkaar ontmoeten.

6. De Wereldraad van Kerken anno 2018

In zeventig jaar is de Wereldraad van Kerken gegroeid van 147 naar 350 lidkerken. Op talloze plaatsen zijn zichtbare tekenen geweest van het vermogen om te verzoenen en om ongerechtigheid te veranderen dat kerken in zich dragen. Daar waar die tekenen ontbreken, is de boodschap van hoop en de erkenning van het kruis onontbeerlijk.

Aard en roeping van de Wereldraad van Kerken blijven voortdurend onderwerp van gesprek. Ook de mate waarin leden van lidkerken zich betrokken voelen bij het grotere geheel is een punt van aandacht. Tegelijkertijd is er een zekere ontspanning gekomen op de weg die de Wereldraad van Kerken gaat. De institutionele vraag is niet de meest

wezenlijke. Het beeld van de Pilgrimage of Justice and Peace inspireert en bemoedigt ook de Wereldraad zelf.

Onderweg worden de goede gaven van God gevierd en wordt pijn gedeeld. Zo blijkt het mogelijk om, gedragen en geroepen door de drie-enige God, onrecht te transformeren op de weg van vrede en recht. In Amsterdam werd in 1948 koers gekozen, met vreugde en dankbaarheid kunnen we vieren dat zeventig jaar later velen samen optrekken, luisterend naar en geleid door de Geest die van Christus is uitgegaan.

¹ Bij het schrijven van dit artikel heb ik dankbaar gebruik gemaakt van twee jubileumuitgaven van de Wereldraad van Kerken: Pilgrimage of Faith: introducing the World Council of Churches, Donald W. Norwood, Geneva 2018 en The Ecumenical Review 70.1, March 2018, Geneva 2018

² <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/papal-visit/homily-of-the-pope-francis-during-the-ecumenical-prayer-at-the-wcc>

³ <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/papal-visit/speech-of-the-pope-francis-during-the-ecumenical-meeting-at-the-wcc>

⁴ Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order paper no. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982

⁵ Commissie van de Wereldraad van Kerken die theologische ondersteuning verleent bij het zoeken naar zichtbare eenheid tussen Kerken. Van deze commissie maken naast deelnemers vanuit de Wereldraad ook vertegenwoordigers van de Rooms-Katholieke Kerk en van andere niet-lidkerken deel uit.

⁶ The First Six Years, 1948-1954: A Report of the Central Committee of the World Council of Churches on the Activities of the Departments and Secretariats of the Council. Geneva, 1954

⁷ The Permanent Committee on Consensus and Collaboration bewaakt toepassing van Constitution and Rules en doet waar nodig voorstellen tot wijziging aan de besluitvormende organen.

⁸ <https://www.oikoumene.org/en/wcc70/70th-anniversary/WCC70thInfographiccompressed.pdf>

⁹ Unity Statement, 10th Assembly World Council of Churches, Busan 2013

¹⁰ Message of the World Council of Churches 10th Assembly, Busan 2013

Gab es einen Dritten Weg?

Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg

Dr. Katharina Kunter



In einem persönlichen Rückblick hat der jahrelang in unterschiedlichen Gremien und Gruppen der europäischen Ökumene engagierte protestantische Theologe Laurens Hogebrink aus den Niederlanden vor einiger Zeit selbstkritisch festgehalten:¹

„(...) Unumstritten ist heute, dass in den 40 Jahren des Kalten Krieges das kirchliche Leben Osteuropas weitgehend von den kommunistischen Regimen behindert wurde, in der ehemaligen Sowjetunion sogar 70 Jahre lang. Weniger wird gesehen, wie sehr die weltweite Ökumene dadurch mitbehindert war. Das Bewusstsein, dass die Ökumene nach der „Wende“ in Europa von 1989 eigentlich vor einem Neuanfang stand, war damals kaum anwesend.“

Hogebrink, einer der wenigen engagierten protestantischen Ökumeniker, der nicht nur frühzeitig ein Gespür für die politischen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa seit den 1980er Jahren entwickelt hatte, sondern auch über zahlreiche – und nicht nur offizielle – kirchliche Kontakte in Mittel- und Osteuropa verfügte, thematisierte hier ein schwieriges ökumenisches Thema. Seine Kritik lautete: Nicht nur die mittel- und osteuropäischen Kirchen und ihre kirchlichen Repräsentanten wurden von der sozialistischen Parteipolitik instrumentalisiert und hatten deshalb nur wenig eigenen Gestaltungsspielraum. Sondern der Systemkonflikt zwischen Ost- und West und die Einbindung in die Bipolaritäten des Kalten Krieges begrenzte auch die Wirkmächtigkeit ökumenischer Institutionen wie beispielsweise die des Ökumenischen Rates der Kirchen, die der Konferenz Europäischer Kirchen oder auch der konfessionellen Weltbünde wie etwa des Lutherischen Weltbundes. Alle diese Organisationen gehören zur im weltweiten Protestantismus verwurzelten und in der Mitte des 20. Jahrhunderts gegründeten institutionellen Ökumenischen Bewegung und residieren in Genf.

1. Zur Forschungssituation²

Hogebrinks Einsicht ist auch bis heute, fast 30 Jahre nach dem Ende des Kalten Krieges in Europa, kein ökumenischer Konsens geworden. Das gilt sowohl im Hinblick auf die kirchlich-ökumenische Geschichtsschreibung, als auch für die wissenschaftliche Aufarbeitung.

Nach wie vor gibt es keine übergreifende, empirisch erarbeitete und historisch argumentierende Darstellung, die sich der Ökumene und den Kirchen im Kalten Krieg von der Zeit seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis 1991 widmet. Der einzige Versuch ist bis heute eine Momentaufnahme aus dem Jahr 1992 geblieben, nämlich Owen Chadwicks „The Christian Church in the Cold War“, die zwar auf keinerlei Archivstudien basierte, trotzdem aber nach wie vor ein beeindruckend breites, überkonfessionelles Portrait des Christentums im Ost-West-Konflikt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeichnet.³ Die breitesten Kontroversen um die Rolle des Ökumenischen Rates der Kirchen hat die aus drei Einzelteilen bestehende Studie von Gerhard Besier, Armin Boyens und Gerhard Lindemann aus dem Jahr 1999 ausgelöst. Sie erschien unter dem Titel „Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg 1945-1990“.⁴ Ungeachtet unterschiedlicher kritischer Einwände, die von verschiedenen Seiten gemacht wurden, handelt es bei diesem Werk aber nicht um eine breite historische Überblicksstudie, sondern um abgeschlossene Beiträge zur Evangelische Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Rat der Kirchen seit 1948, zum Themenkomplex Protestantismus, Kommunismus und Ökumene in den USA sowie zum Verhältnis der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

Im Rückblick betrachtet gab es zwar bis zum Ende der 1990er Jahre einen kurzen „Boom“ internationaler Forschungsprojekte, die sich mit der Rolle der Kirchen und der Ökumene im Kalten Krieg beschäftigten. In Deutschland wurden vor allem die Rolle der Kirche in der DDR sowie die gegenseitigen deutsch-deutschen Kirchenbeziehungen in der Bundesrepublik und in der DDR erforscht; in diesem Kontext war auch die Rolle der Ökumene von Interesse. Zu erwähnen ist ferner ein sich über mehrere Jahre erstreckendes internationales Projekt, das sich auf den Protestantismus in Osteuropa in den unterschiedlichen Epochen der kommunistischen Herrschaft konzentrierte und in diesem

Kontext ebenfalls immer wieder den Einfluss und die ambivalente Rolle der Ökumene und des Ökumenischen Rates der Kirchen streifte.⁵ Daneben trat vor allem die Theologische Fakultät in Helsinki mit unterschiedlichen Projekten und Einzelstudien zu der Ökumene und den Kirchen im Kalten Krieg hervor.⁶ Einen besonderen Forschungsschwerpunkt bildeten hier naturgemäß einerseits die auswärtigen Beziehungen sowie die kirchlichen und theologischen Austauschprozesse und Perzeptionen der finnisch-lutherischen Kirche zu den Kirchen im kommunistischen Herrschaftsbereich.

Doch von diesen internationalen Projekten der 1990er Jahre abgesehen, dominieren seitdem entweder kirchengeschichtliche Einzelstudien das Feld oder haben sich Historiker des Themas angenommen.⁷ Die Struktur, die Mission und die komplexen Handlungs- und Diskursebenen des ÖRK sind dabei allerdings von außen offensichtlich weniger gut zu erfassen.

Die folgenden Ausführungen geben vor diesem Hintergrund einen Überblick über die Rolle des Ökumenischen Rates der Kirchen im Kalten Krieg. Dazu wird zunächst 1) auf das mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 einhergehende Dilemma einer Ökumene zwischen Ost und West in der Frühphase des Kalten Krieges in den späten 1940er und 1950er Jahren eingegangen. Sodann wird 2) der Blick auf die Position des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Zeit der Entspannungsphase seit den späten 1960er Jahren gerichtet und 3) die Frage der politischen Instrumentalisierung des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Zeit des Kalten Krieges erörtert.

2. Der Kalte Krieg als Metageschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen

Der Ökumenische Rat der Kirchen (auch Weltkirchenrat genannt) ist ein weltweiter Kirchenzusammenschluss, der im August 1948 in der Formierungsphase des Kalten Krieges 1948 in Amsterdam gegründet wurde. Durch seine mehr als 349 Mitgliedskirchen deckt er ein breites konfessionelles Spektrum ab; zu ihm gehören eine Vielzahl unterschiedlichster protestantischer Kirchen weltweit sowie anglikanische und orthodoxe Kirchen, aber auch Kirchen, die sich der Pfingstbewegung zuordnen lassen (die Katholische Kirche ist allerdings kein Mitglied). Der Weltkirchenrat ist in mehr als 140 Ländern, in allen sechs Kontinenten, vertreten, und repräsentiert mehr als 572 Millionen Christen, wobei der größte Teil aus Europa stammt. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist also sowohl eine

internationale Organisation wie auch ein repräsentatives Kirchengremium, an dem sich zahlreiche Entwicklungen und Konflikte der Zeitgeschichte und der Kirchengeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verdeutlichen lassen.

Der Kalte Krieg bildete eine Art Metageschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen, denn sein impliziter Antagonismus zwischen West und Ost und seine verschiedenen Phasen prägten auch die großen Debatten, Kontroversen und Richtungsentscheidungen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Deutlich war das bereits bei seiner Gründungsversammlung im August 1948 in Amsterdam. Hier verkörperten in der Sektion 3, die den Titel „Die Unordnung der Welt“ trug, die beiden Hauptredner, der amerikanische Außenpolitiker John Forster Dulles und der tschechische Theologe Josef Hromádka, die neue Bipolarität der Welt: Beide vertraten zwei diametral entgegengesetzte Konzepte darüber, welchen Weg die Kirchen und die Ökumene angesichts der zunehmenden Spannungen zwischen Ost und West einschlagen sollten.⁸ Dabei warb Dulles für die freie Gesellschaft und die individuellen Menschenrechte und warnte die Ökumene vor dem Kommunismus und seinem inhärenten Totalitarismus. Hromádka sah dagegen den bourgeoisen, kapitalistischen Westen als eine Hauptursache für den Nationalismus und Faschismus der 1930er Jahre und die dann folgende Katastrophe des Zweiten Weltkrieges an und setzte jetzt seine ganzen Erneuerungshoffnungen auf die neuen sozialen Bewegungen aus dem Osten, den Sozialismus und Kommunismus. Welchen Weg sollte da die Ökumene einschlagen? In Anlehnung an den Schweizer Theologen Karl Barth plädierte der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam für einen von den beiden Supermächten USA und UdSSR unabhängigen „Dritten Weg“ und formulierte:

„(...) Die christliche Kirche sollte die Ideologie beider verwerfen, des Kommunismus und des Laissez-Faire-Kapitalismus, und danach trachten, die Menschen von der falschen Vorstellung zu befreien, diese beiden stellten die einzige Alternative dar. Beide haben Versprechen gemacht, die sie nicht einlösen können. (...) Es gehört zu der Verantwortung der Christen, neue schöpferische Lösungen zu suchen, die es nicht zulassen, dass Gerechtigkeit und Freiheit sich gegenseitig zerstören.“⁹

Ob es freilich tatsächlich einen solchen „Dritten Weg“ in einer bipolaren Welt geben konnte, blieb für den Ökumenischen Rat der Kirchen während der zweiten Hälfte des 20.

Jahrhundert eine grundlegende und offene Frage. Vor allem bei den Debatten im Ökumenischen Rat der Kirchen um die Menschenrechte und die Religionsfreiheit in Mittel- und Osteuropa sowie über die Friedenssicherung in Europa zeigte sich, dass sich diese Themen nicht unabhängig von den konkreten politischen Kontexten ihrer kirchlichen Vertreter diskutieren und gestalten ließen. Sie wurden zu einer Zerreißprobe für den Ökumenischen Rat der Kirchen und lähmten in vielerlei Hinsicht engagierte Solidarität oder mutige Initiativen.

3. Der Ökumenische Rat der Kirchen in der Ära der Détente

Mit dem Tod des sowjetischen Staats- und Parteichefs Stalin 1953 veränderte sich das politische Klima in Ost- und Westeuropa. Die lange, grausame Zeit der stalinistischen Verfolgungen und Repressionen ging zu Ende; Stalins Nachfolger Nikita Sergejewitsch Chruschtschow und Leonid Breschnew versprachen eine neue politische Orientierung. Die Idee einer „Friedlichen Koexistenz“ zwischen West und Ost, der Entspannung und der Détente wurde zur neuen außenpolitischen Prämisse der sozialistischen Außenpolitik. Ihr Kernelement war die Annahme des Status Quo in Europa, die beiden Supermächte UdSSR und USA sollten also die Realität des geteilten Europas akzeptieren. Auf der politischen Ebene wurden hierfür die multilateralen Europäischen Sicherheitskonferenzen, an denen 35 Staaten, darunter die USA und Kanada, teilnahmen, maßgeblich. Sie begannen 1973 und wurden später unter dem Namen „Konferenzen für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE)“ bekannt. Ihren Abschluss bildete die Schlussakte von Helsinki 1975. Sie eröffnete eine neue, innereuropäische Dynamik eröffnete.

Vor diesem Hintergrund richteten sich auch die Kirchen in Europa und die Ökumene neu aus. Der KSZE-Prozess, nach 1975 auch als Helsinkiprozess bezeichnet, eröffnete dabei neue Möglichkeiten der Ost-West-Begegnungen, die nun langsam, aber in vielerlei Hinsichten einfacher und unkomplizierter wurden. Zum ersten Mal in der Nachkriegszeit konnten nahezu alle osteuropäischen Kirchen Delegierte zu ökumenischen Treffen im Ausland schicken. Das brachte einen Schub in die internationale Konferenzökumene und ermöglichte zugleich eine stärkere Professionalisierung der repräsentativen Ökumene. Das anfangs von der Sowjetunion hineingebrachte politische Stichwort von der „Friedlichen Koexistenz“ zweier feindlich gegenüberstehender Systeme kennzeichnete nun unzählige

Begegnungen, Tagungen, Vollversammlungen und Konferenzen der Ökumene. Der Ost-West-Konflikt wurde zum Dreh- und Angelpunkt neuer gemeinsamer Aktivitäten. Hier diskutierten Kirchenfunktionäre, die auf östlicher Seite meist sehr staatsloyal waren, häufig auf einem sehr abstrakten Niveau über verschiedene theologische Herausforderungen wie die Säkularisierung oder den Weltfrieden. Strittige Themen, wie die konkreten Menschenrechtsverletzungen oder die alltäglichen Repressalien für Christen in den sozialistischen Diktaturen, wurden aber in der Regel auf dieser Ebene ausgeklammert. Damit wurde seit den 1970er Jahren jedoch zugleich in Kauf genommen, dass die noch die 1950er und frühen 1960er Jahre in den meisten westlichen Kirchen und kirchlichen Kreisen dominante antikommunistische Perspektive nach und nach verlassen wurde. Die konkreten Repressalien und Einschränkungen, unter denen die Christen in Osteuropa zu leiden hatten, gerieten im Westen aus dem Blick. Zugleich aber brachte die Entspannungspolitik eine stärker von Partnerschaftlichkeit und gegenseitigem Lernen geprägte Perspektive. Wer sich auf protestantischer Seite in den Ost-West-Beziehungen engagierte, nahm den Dialog zumeist als ein Friedenskonzept sehr ernst.¹⁰

Von Beginn an unterstützte der Ökumenische Rat der Kirchen dabei verschiedene kirchliche Initiativen für einen gesamteuropäischen Entspannungsprozess, wie offizielle Stellungnahmen von 1972 und 1973 verdeutlichen.¹¹

Der Furcht, von den weltlichen politischen Kräften beider Systeme unter dem Vorwand der Entspannungspolitik missbraucht und instrumentalisiert zu werden, versuchten die Mitglieder der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA; engl. Commission of the Churches on International Affairs; CCIA), der Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die kirchliche Außenpolitik, dadurch zu begegnen, dass sie das europäische Menschenrechtsthema der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in einem globalen Kontext ansiedelten und behandelten. Als ein Beispiel dieser Strategie kann die 1973 im österreichischen St. Pölten stattgefundene ÖRK-Konsultation "Human Rights and Christian Responsibility" betrachtet werden, die einen Katalog von sechs grundlegenden Menschenrechten formulierte. Dieser, in ökumenischen Kreisen breit rezipierte Ansatz, versuchte ausdrücklich, über das westlich liberale und individuelle Menschenrechtsverständnis herauszukommen.¹² Die Bedeutung dieser Politik und der gleichzeitige Einfluss der Schlussakte von Helsinki kam schließlich auf der Fünften

Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Dezember 1975 in Nairobi zum Ausdruck. Nachdem dort zwei Priester der Russisch-Orthodoxen Kirche, Gleb Yakunin and Lev Regelson, in einem offenen Brief den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgefordert hatten, die Verletzung der Religionsfreiheit in der Sowjetunion mit einer öffentlichen Stellungnahme des ÖRK scharf zu verurteilen, brach der Konflikt aus.¹³ Die offiziellen Kirchenvertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche fühlen sich angegriffen und betonten, dass sie eine solche Stellungnahme nicht mittragen würden und drohten mit dem Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Auf der anderen Seite sah sich der Ökumenische Rat der Kirchen einem hohen Druck westlicher Medien ausgesetzt. Vor allem im konservativen kirchlichen und politischen Spektrum Westeuropas sah man in der Zurückhaltung des Ökumenischen Rates der Kirchen gegenüber den Menschenrechtsverletzungen in der UdSSR eine stillschweigende Bevorzugung oder Tolerierung sozialistischer und kommunistischer Politik. Der Ökumenische Rat der Kirchen setze sich zwar gegen Rassismus und Apartheid in Südafrika ein, schweige jedoch gegenüber den Menschenrechtsverletzungen im Osten, lautete der Vorwurf.

Nach langen Diskussionen entschied der damalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, der karibische Methodist Philip Potter, den kontroversen Teil der Schlussresolution so um zu formulieren, dass die Mitglieder der Russisch-Orthodoxen Kirche diese akzeptieren konnten. Als Konsequenz dieser Entscheidung erschien nun nur noch ein kleiner Hinweis, der besagte, dass die Vollversammlung „beträchtliche“ Zeit damit verbracht habe, über die angebliche Verweigerung der Religionsfreiheit in der UdSSR zu debattieren (im Original: „alleged denials of religious liberty“).¹⁴ Das Ende der Resolution formulierte dann noch einmal abstrakt, dass die Ökumene Christen aus beiden politischen Lagern Europas verbinde und sie als Glieder des Leibes Christi nicht schweigen dürften, wenn sich in dieser Welt Probleme ergäben – die gegenseitige Beratung müsse jedoch Ausdruck christlicher Liebe sein.

Die Debatten von Nairobi verdeutlichten einer breiteren Öffentlichkeit, wie politisch kontrovers das Thema Menschenrechten und der Religionsfreiheit in Mittel- und Osteuropa im ÖRK diskutiert wurde. Die unterschiedlichen Haltungen, wie sie von den verschiedenen Mitgliedern der Ökumene zum Umgang mit den Mitgliedskirchen in Mittel-

und Osteuropa vertreten wurden, verhinderten daher klare Stellungnahmen oder sogar eine einheitliche Strategie.

Dabei standen auf der einen Seite diejenigen, die für eine offene Diskussion des ÖRK über die Verletzung der Religionsfreiheit in der UdSSR, aber auch in den anderen osteuropäischen Staaten plädierten. Hierzu gehörten z.B. der Generalsekretär der Nederlandse Hervormde Kerk, Albert van den Heuvel, oder der Direktor der ÖRK-Abteilung „Faith and Order“, Lukas Vischer, als auch Mitglieder des schweizerischen Instituts „Glaube in der 2. Welt“ und des britischen Keston College. Sie alle versuchten, sich durch Briefe und eine gezielte Öffentlichkeitsarbeit für sowjetische Dissidenten, verfolgte oder inhaftierte Kirchenmitglieder bei den verantwortlichen Politikern einzusetzen und bemühten sich um persönliche Kontakte mit Oppositionellen und Kritikern. Erfolgreich waren ihre Bemühungen im Ökumenischen Rat der Kirchen insofern, als dieser auch auf ihren Druck hin nach Nairobi 1976/77 zwei große KSZE-Kolloquien in Montreux über Inhalte und Auswirkungen der Schlussakte von Helsinki und die Verletzungen der Religionsfreiheit ausrichtete.

Dieser stärker konfrontative Ansatz erfuhr jedoch viel Kritik, beispielsweise von Leopoldo Nilus und Dwain Epps, den beiden Führungskräften in der CCIA. Ihrer Meinung nach war es wichtiger, die offizielle Position der Russisch-Orthodoxen Kirche zu stärken, da sonst schnell die kirchliche Gemeinschaft zerstört werden könne, und den Betroffenen eher Schaden als Nutzen zugefügt würde.¹⁵ Zudem wollte man bei der CCIA die Religionsfreiheit nur im Kontext der gesamten Menschenrechte und in ihren globalen Bezügen betrachten und auf keinen Fall als ein separates oder primäres Anliegen, dem außerdem von Ländern der Dritten Welt der Vorwurf des Eurozentrismus gemacht werden konnte.¹⁶

Nach den beiden Konsultationen über die Rolle der Kirche im KSZE-Prozess in Montreux 1976/77 zeichnete sich allmählich die zukünftige außenpolitische Linie des ÖRK ab: Demnach war öffentliche Kritik und Auseinandersetzung mit der Russisch Orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen aus sozialistischen Ländern abzulehnen, da dies die bestehenden Fronten weiter verhärtete. Vielmehr sollte den Kirchen in den mittel- und osteuropäischen Ländern Gelegenheit gegeben werden, ihre ökumenische Dialogfähigkeit unter Beweis zu stellen. Die Formulierung einer ökumenischen Menschenrechtspolitik des Ökumenischen Rates der Kirchen, die auf der Universalität der Menschenrechtsidee

basierte, war damit gescheitert. Stattdessen sprach man nun in Genf davon, wie notwendig die "Globalisierung" des ökumenischen Menschenrechtsengagements sei und betonte dabei die Interdependenz von individuellen und sozialen Menschenrechten.

4. Eingeschränkte Handlungsspielräume und globale Dimensionen

Die hier geschilderten Entwicklungen werfen die Frage nach den Handlungsspielräumen der ökumenischen Akteure auf. Sehr viel deutlicher als noch in den 1990er Jahren lässt sich mittlerweile belegen, wie sehr kirchliche Repräsentanten aus den sozialistischen Mitgliedskirchen auf der ökumenischen Bühne politischen Weisungen folgten und die Plattform des Ökumenischen Rates der Kirchen als ein Forum zur Profilierung sozialistischer Außenpolitik betrachteten. Nur sehr, sehr selten konnten sie ohne staatliche Aufsicht und Führung auf den ökumenischen Zusammenkünften agieren oder ökumenische Kontakte gestalten. Das gilt in besonderer Weise für die Repräsentanten der orthodoxen Kirchen aus den ehemals kommunistischen Ländern. Erst jüngst erklärte zudem Patriarch Filaret, das Oberhaupt der Ukrainisch Orthodoxen Kirche, dass alle Hierarchen der Russisch Orthodoxen Kirche mit dem KGB zusammengearbeitet hätten.¹⁷ Ähnliches belegt Momchil Metodiev in seiner auf ausführlichen Archivrecherchen beruhenden Studie zur Bulgarisch Orthodoxen Kirche.¹⁸

Die enge Verflechtung von östlichen Kirchen mit dem Staat und den Geheimdiensten allein reicht jedoch nicht aus, um die Osteuropapolitik des Weltkirchenrates und sein öffentliches Schweigen zur Menschenrechtspolitik der Sowjetunion seit den 1960er Jahren zu erklären. Sprangen die linksintellektuellen kirchlichen Milieus des Westens tatsächlich einfach auf den Modezug des „Sozialismus“ auf und verschlossen – naiv oder ideologisch motiviert – ihre Augen vor den repressiven Lebensumständen des Christentums in Mittel- und Osteuropa? Die dazu von der deutschen Historikerin Hedwig Richter vertretene These, dieses Ausblenden sei Ergebnis eines im Zeichen der Krise etablierten neuen Legitimationsmythos von „Revolution“ und „Änderung“, überzeugt dabei nur bedingt.¹⁹ Denn Richter nimmt die Säkularisierung der westlichen Gesellschaften als Ausgangspunkt ihrer Argumentation. Die seit den späten 1960er Jahren im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Stimmen eines demokratischen Sozialismus, einer revolutionären Aufgabe der Kirche oder einer an den Armen orientierten Befreiungstheologie kamen jedoch freilich

gerade aus den Ländern der „Dritten Welt“, in denen Kirche und Religion nicht in einer säkularen Legitimationskrise steckten.²⁰

Diese Einsicht lässt weiter fragen, inwiefern der Kalte Krieg in der bisherigen ökumenischen Geschichtsschreibung überhaupt angemessen historisch erfasst wird. Die meisten Arbeiten, durchaus legitim, betonen vor allem die Dichotomie zwischen West und Ost aus einer europäischen Perspektive. Gleichwohl finden sich dabei auch Vorstellungen, die eine angemessene Einordnung der Geschichte des ÖRK in die Grundlinien der internationalen Geschichte erschweren. Dazu gehört beispielsweise das Bild, das der Ost-West-Konflikt auf der ökumenischen Agenda seit den 1960er Jahren durch den Nord-Süd-Konflikt abgelöst wurde oder auch die Ansicht, dass der Kalte Krieg ein Konflikt des Nordens gewesen sei – und er mit der Schwerpunktverlagerung zu den Kirchen des Südens und zur Entwicklungsthematik zwangsläufig an Relevanz in der Ökumene einbüßen musste.²¹ Doch greift auch diese Erklärung zu kurz. Der Kalte Krieg war ein Katalysator für beinahe sämtliche Kriege und kriegerischen Konflikte in der „Dritten Welt“ (z.B. Koreakrieg, Indochina, Vietnam, Angola, Kongo, Suez-Konflikt etc.) wie auch in Lateinamerika. Neben anderen Faktoren, wie etwa der Dekolonisierung, der Entstehung eigener Nationalbewegungen, historisch gewachsener ethnischer Spannungen oder lokaler Machtrivalitäten wurzelte aber der Begriff und das Bild von einer „Dritten Welt“, die sich neutral und unabhängig von der Ersten und Zweiten Welt etablieren könne, direkt in der ideologischen Systemkonkurrenz zwischen der Sowjetunion und den USA. Analog zur UNO, in der seit den 1960er Jahren die Bewegung der Blockfreien, einen weltweit öffentliche politische Plattform fand, verstanden sich daher auch zahlreiche im Weltkirchenrat engagierte kirchliche Repräsentanten aus der „Dritten Welt“ in Afrika oder Asien, sowie aus Lateinamerika als eine politisch neutrale, aber antikolonialistische Kraft, obwohl selbstverständlich in ihren Herkunftsländern Amerikaner oder Sowjets gleichermaßen um politischen, wirtschaftlichen und militärischen Einfluss rangen. So entstanden in den langen 1960er Jahren neue Allianzen zwischen kirchlichen Vertretern der sogenannten Ersten, Zweiten und Dritten Welt und mit ihnen auch neue, nicht mehr primär auf Europa orientierte theologische und politische Akzente, etwa im Verständnis von Gerechtigkeit oder Sozialismus. Das führte einerseits dazu, dass spätestens seit den 1970er Jahren traditionelle antikommunistische Argumentationen im Ökumenischen Rat der Kirchen abgelöst wurden. Andererseits wurden aber zugleich auch die ökumenischen

Debatten um Sozialismus oder Kommunismus entsprechend „ent-europäisiert“ oder auch „ent-westlich“.²²

5 . Theologischer Paradigmenwechsel im Ökumenischen Rat der Kirchen

Auf seiner Gründungsversammlung in Amsterdam 1948 hatte sich der Ökumenische Rat der Kirchen das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ zu Eigen gemacht. Damit definierte er als ein wesentliches Ziel der ökumenischen Bewegung, dass sich ihre Mitglieder für eine auf der individuellen Verantwortung des einzelnen Christen aufbauende demokratische, gerechte und soziale Gesellschaft einsetzen sollten. Dieses Konzept wurde allerdings seit den 1960er Jahren zunehmend in Frage gestellt. Einen Wendepunkt markierte hier die vom Ökumenischen Rat der Kirchen verantwortete Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966: Vertreter von Kirchen aus der „Dritten Welt“ kritisierten das Stabilität und Ordnung erhaltende Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ als ein „westliches“ Konzept und forderten, dass die Ökumene angesichts der dramatischen sozialen und politischen Umbrüche der Dekolonisierungsprozesse nach neuen Wegen suchen müssten, wie sich die Kirchen an den revolutionären Veränderungen in ihren Ländern beteiligen könnten. So entwickelten sich Themen wie Entwicklung, Humanisierung, Menschenrechte, Rassismus, Befreiung und Solidarität mit den Armen zur neuen Agenda des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die Vollversammlung in Uppsala 1968 stellte die Weichen dafür, dass diese Themen auch in der programmatischen Arbeit und der Struktur des ÖRK verankert wurden. Durch die wachsende Anzahl von Vertretern aus der „Dritten Welt“ lösten sich die Debatten aus der Blockkonfrontation zwischen Ost und West in den 1970er Jahren allmählich auf und wurden nun im Ökumenischen Maßstab global diskutiert. Der Ökumenische Rat der Kirchen beschloss neue Aktionsformen, z.B. die Hilfsaktionen im sog. Biafra-Konflikt, das Programm zur Bekämpfung des Rassismus oder auch die Alphabetisierungsprogramme unter der Leitung von Paulo Freire. Weitere Kristallisationspunkte dieses ökumenischen Politisierungsprozesses waren beispielsweise die Einrichtung eines Kirchlichen Entwicklungsdienstes, die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972/73, auf der der Neokolonialismus des westlichen Christentums hart attackiert wurde. Doch nicht nur die programmatische Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen durchlief in den 1960er und

1970er Jahren einen tiefgreifenden Transformationsprozess, sondern auch die ökumenische Theologie. Anders als in der Anfangsphase der ökumenischen Bewegung der 1920er Jahre, als die beiden ökumenischen Bewegungen „Glaube und Kirchenverfassung“ und „die Bewegung Praktisches Christentum“ jeweils für die getrennten Bereiche der Theologie und des christlich-sozialen Einsatzes standen, kam es nun im Ökumenischen Rat der Kirchen zu einer Vermischung dieser beiden Bereiche. Dies führte zu Konflikten: War man dabei „über der ‚Horizontalen‘ der kirchlichen Weltverantwortung den eigentlichen Lebensgrund der Kirche, das Gottesverhältnis, also die ‚Vertikale‘, zu vernachlässigen“?²³ Diese Debatte wurde stellvertretend auf der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1971 in Löwen zwischen dem russisch-orthodoxen Theologen John Meyendorff und dem lateinamerikanischen reformierten Theologen José Míguez Bonino geführt. Die Kritik an Meyendorffs Vortrag von Míguez Bonino war unüberhörbar: nicht der Rückzug in das Theologisieren, sondern nur das sich Hineinstellen in die Konflikte der Welt könne die Kirchen – und damit auch die Menschheit – zusammenführen. Dies setze eine Theologie „von unten“ voraus, d.h. eine Theologie aus der Perspektive des Kreuzes. In der Folgezeit vollzog die ökumenische Theologie einen Paradigmenwechsel, der sich zunehmend mehr an einer Kirche der Armen und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie orientierte. Das bedeutete den teilweise radikal erzwungenen Abschied der bis dahin dominanten angelsächsisch-liberalen Interpretation der Menschenrechte im Ökumenischen Rat der Kirchen. Sie wurde ersetzt durch Diskussionen und Debatten um die zweite Generation der Menschenrechte, die sozialen Menschenrechte und in ihrem Kontext um soziale Gerechtigkeit. Zurückzuführen war diese Umorientierung vor allem auf drei Faktoren: a) die parallel verlaufenden Diskussionen und Diskurse in den verschiedenen Organisationen der UNO (der Ökumenische Rat der Kirchen hatte und hat seine Büros in Genf in unmittelbarer Nähe zu den in Genf gelegenen Unterorganisationen; es gab und gibt zahlreiche institutionelle und personelle Kooperationen), b) die mit der Dekolonisierung einhergehende zunehmende Repräsentanz von Kirchen der sog. „Dritten Welt“ und der von ihnen mit Vehemenz vertretene Primat der „sozialen Gerechtigkeit“, c) dem Aufstieg engagierter (und durchaus partiell staatskonformer) DDR- und Ostblockvertreter, die sich in den politischen Diskussionen für die sozialen Menschenrechte stark machten und dabei auf viel Sympathie stießen.

6. Fazit

Die hier kurz skizzierten Entwicklungen bestätigen die anfangs formulierte These, dass der Kalte Krieg als ein Metanarrativ des Ökumenischen Rates der Kirchen gelten kann. Die politische Bipolarität war dabei eine Klammer, die der Ökumene mit ihren Begnungsmöglichkeiten zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd, einen existenziellen Sinn verlieh. Die christliche Überzeugung, dass politische Grenzen nicht das Ende der christlichen Gemeinschaft sind, war dabei einerseits sinnstiftend und ermöglichte ökumenische Gemeinschaft. Sie war aber zugleich auch verhindernd und lähmte dynamische Prozesse. Der Bewahrung des Status Quo in Europa wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen ein größerer Stellenwert eingeräumt, als der Unterstützung destabilisierender christlicher Dissidenten oder christlicher Freiheits- und Bürgerrechtsbewegungen in Mittel- und Osteuropa.

¹ Laurens Hogebrink, Ökumene und Kalter Krieg. Ein Erfahrungsbericht, in: Joachim Garstecki (Hg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, Stuttgart 2007, 190. - Der vorliegende Artikel wurde leicht bearbeitet in einer russischen Version gedruckt: Был ли третий путь? Всемирный совет церквей в период холодной войны // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. 2017. №1. С. 147–163. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-147-163> (= Was there a Third Way? The World Council of Churches in the Cold War Period, in: State Religion Church No. 1 (35) 2017, 147–163 unter www.religion.ranepa.ru) (in Russisch).

² Die folgenden Ausführungen stellen eine Zusammenfassung meiner bisherigen Arbeiten zum Ökumenischen Rat der Kirchen dar, auf entsprechende Arbeiten wird kurz verwiesen.

³ Vgl. Owen Chadwick, The Christian Church in the Cold War, London 1992.

⁴ Gerhard Besier, Armin Boyens und Gerhard Lindemann, Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg 1945–1990, Berlin 1999. Zur Debatte siehe u.a. den Literaturbericht von Thomas Bremer „Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges – Eine Rückschau“, in: Theologische Revue 99 (2003), 177–190.

⁵ Vgl. etwa Peter Maser/Jens Holger Schjørring (Hgg.), *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen 2002; Jens Holger Schjørring/Hartmut Lehmann (Hgg.), *Im Räderwerk des real existierenden Sozialismus. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, Göttingen 2003; Peter Maser/Jens Holger Schjørring (Hgg.), *Wie die Träumenden? Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen 2003; Katharina Kunter/Jens Holger Schjørring (Hgg.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandaufnahme aus der Ökumene*, Erlangen 2007.

⁶ Vgl. jetzt u.a. Antti Taipo Laine, *Ecumenical Attack against Racism: The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968-1974*, Helsinki 2015; Matti Peipponen, *Ecumenical Action in World Politics. The Creation of the Commission of Churches on International Affairs (CCIA), 1949-1949*, Helsinki 2012; Juha Merilainen, „Whose Dollars, his Religion“: The WCC, the LWF, and the Reconstruction of European Protestantism in the Early Cold War years, 1945-1948, in: *Communio viatorum*, LIV (2012), 14-24; Ders. *Die finnischen Orthodoxen „zu Diensten der Regierung der Vereinigten Staaten“: Patriarch Athenagoras als Botschafter des Westens 1949*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 23 (2010), 290-303; ferner die Aufsatzsammlung „Christliche Beiträge zur Europäischen Integration – Die politische Rolle der Kirchen“ in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 19 (2006); die Zusammenfassung von Hugh McLeod/Risto Saarinen/Aila Lauha, *North European Churches. From Cold War to Globalisation*, Tampere 2006.

⁷ Vgl. z.B. u.a. Hedwig Richter, „Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2011), 408-436; Diane Kirby (Hg.), *Religion and the Cold War*, Basingstoke 2003; Martin Greschat, *Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges*, in: *Ökumenische Rundschau* 29 (2000), 7-25.

⁸ *Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Tübingen/Stuttgart 1948.

⁹ *Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Bethel 1949*, 55f.

¹⁰ Siehe beispielsweise Heiko Overmeyer, *Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk*, Frankfurt a.M. 2005.

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich und mit weiteren Belegen Katharina Kunter, *Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968-1978*, Stuttgart 2000.

¹² Vgl. CCIA (Hg.), *Human Rights and Christian Responsibility*, Geneve 1975.

¹³ Ausführlicher Katharina Kunter, „Die Schlussakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975-1977“, in: Ökumenische Rundschau 49 (2000), 43-51.

¹⁴ Ebd., 44.

¹⁵ Siehe beispielsweise die Briefe von Leopoldo Nilus vom 13.2.1976 und 7.7. 1976 in: Archiv der CCIA/Helsinki-Colloquium-July 1976/Correspondence and Archive of the Commission of Churches for International Affairs (Geneve)/Helsinki Colloquium Montreux July 24.-28.7.1976.

¹⁶ In einem Memorandum betonte Dwain Epps am 28. Mai 1975: „(...) It is indeed incredibly how little attention people are giving in Europe, and if I may say so especially in Eastern Europe, to some of the broader world-wide dimensions of the current steps towards Security and Cooperation in Europe. The Third World does not take this as a gift given to them by generous Northerners“ (in: Archiv der CCIA/Helsinki-Colloquium Background Materials pre 1976). Vgl. ferner Ninan Koshy, Religious Freedom in a Changing World, Genf 1992.

¹⁷ GZW News vom 19. März 2012: Ukraine: Patriarch Filaret: Alle Bischöfe haben mit dem KGB kollaboriert.

¹⁸ Momchil Metodiev, Between Faith and Compromise. The Orthodox Church and the Communist State in Bulgaria, Sofia 2010. Weiterhin Lucian N. Leustean (Hg.), Eastern Christianity and the Cold War 1945-1991, New York 2010.

¹⁹ Hedwig Richter, Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2011), 408-436.

²⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden ausführlich Katharina Kunter/Annegreth Schilling (Hg.), Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, Stuttgart 2014.

²¹ Vgl. u.a. zur ökumenischen Nord-Süd-Dimension Günter Krusche/Martin Stöhr/Karl Heinz Dejung, „Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg“, in: Sonderheft Junge Kirche 1 (2001) oder Geiko Müller-Fahrenholz, Instrumentalisierung der Theologie zu politischen Zielen? Aspekte des Nord-Süd-Konfliktes während des „Kalten Krieges“, in: Hand Jürgen Joppien (Hg.), Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges. Kontexte-Kompromisse-Konkretionen Frankfurt 2000, 290-298.

²² Vgl. hierzu ausführlich Kunter/Schilling, Globalisierung (wie FN 19).

²³ Vgl. hierzu ausführlich und weiterführend Odai Pedroso Mateus, José Míguez Bonino and the Struggle for Global Christian Unity in the 1970s, in: Kunter/Schilling, wie FN 19, 237-254.

Heiligheid, met de hulp van Gods genade

Aanzetten tot een oecumenisch gesprek over *Gaudete et Exsultate*

Dr. Anton ten Klooster



“Verheugt u en juicht” (Mt. 5:12) zegt Jezus tegen degenen die omwille van Hem vervolgd worden. Het zijn woorden die qua toon passen bij het pontificaat van paus Franciscus. Met deze woorden, in het Latijn geciteerd als *Gaudete et Exsultate* begint hij dan ook zijn exhortatie ‘over de roeping tot heiligheid in de wereld van vandaag’. Het is een document dat optimistisch en realistisch spreekt over de mogelijkheid tot onderscheidend Christelijk leven. De term ‘exhortatie’ betekent ‘aansporing’ en zo kan het document het beste gelezen worden. Franciscus besluit met de wens “dat deze bladzijden zullen helpen om de hele Kerk in staat te stellen om haarzelf opnieuw toe te wijden aan het bevorderen van het verlangen naar heiligheid”.¹ In deze bijdrage zal ik de hoofdlijnen van de exhortatie schetsen en vervolgens aanzetten geven voor een oecumenisch gesprek over kernthema’s uit het document, te weten het Doopsel als grond van de roeping tot heiligheid, de Schrift als leidraad voor het leven en de vraag naar de verhouding tussen genade en de eigen menselijke vermogens.

1. Stijl en structuur van de exhortatie

Het eerste wat de lezer opvalt is de laagdrempelige stijl van de exhortatie. De paus gebruikt alledaagse voorbeelden over gadgets en afleidende beeldschermen, en hij spreekt regelmatig de lezer direct en zeer persoonlijk aan. Zo schrijft hij: “Laat me je iets vragen: zijn er moment waarop je jezelf stil in de aanwezigheid van de Heer brengt, waarop je rustig tijd met Hem doorbrengt, waarop je je laaft aan zijn blik? Laat je jouw hart ontvlammen door zijn vuur?”² Dit is een ongebruikelijke stijlfiguur voor pauselijk documenten maar het zal voor velen een prettige leeservaring opleveren. Door deze stijl wordt het aansporende karakter onderstreept. We hebben hier niet te doen met een leerstellige uiteenzetting of een document van kerkelijke discipline. *Gaudete et Exsultate* is

een aansporing die uit het pastorale hart van paus Franciscus komt. Tegelijkertijd is het geworteld in de Bijbel en in de traditie van de katholieke kerk. Zo citeert hij uitspraken van heiligen, het werk van de middeleeuwse theologen Bonaventura en Thomas van Aquino en werken van zijn directe voorgangers Johannes Paulus II en Benedictus XVI. Ook noemenswaardig is dat hij vasthoudt aan zijn gewoonte om documenten van regionale bisschoppenconferenties te citeren. Franciscus put dus uit de rijkdom van de traditie van de kerk en maakt gebruik van de wijsheid van de wereldkerk.

De exhortatie valt in vijf delen uiteen. In het eerste deel poneert Franciscus de “roeping tot heiligheid” onder verwijzing naar het Tweede Vaticaans Concilie. In de constitutie over de kerk wordt gesteld dat het God “behaagd [heeft] de mensen geenszins afzonderlijk, zonder enig onderling verband, te heiligen en te redden, maar hen tot een volk te verenigen dat Hem naar waarheid zou erkennen en in heiligheid zou dienen”.³ Deze heiligheid is “het meest aantrekkelijke gezicht van de kerk”.⁴ Daar waar heiligheid zichtbaar wordt door martelaarschap is ook sprake van een Christelijk getuigenis dat over kerkgrenzen heen gaat. Deze gedachte van een “oecumene van het bloed” keert steeds terug in het spreken van paus Franciscus. Deel twee van de exhortatie gaat in op twee belangrijke obstakels voor een juist verstaan van heiligheid, te weten de oude ketterijen van het gnosticisme en Pelagianisme. De theologische fundering voor dit gedeelte werd een maand eerder gepubliceerd in een brief van de Congregatie voor de Geloofsleer.⁵ Na deze obstakels weg genomen te hebben gaat de paus in het derde deel in op de zaligsprekingen (Mt. 5:1-12) als “de identiteitskaart van de Christen”. Wie wil weten wat het betekent om een goed Christen te zijn, kan het antwoord vinden in deze woorden van Jezus in de Bergrede, aldus Franciscus.⁶ Op de inhoud en het belang van de zaligsprekingen in deze brief zal ik straks verder ingaan. De delen vier en vijf van de exhortatie gaan in op de wijze waarop heiligheid nagestreefd wordt in het dagelijks leven. Positief bezien wordt zij nagestreefd door tekens van liefde voor God, en dit is het onderwerp van deel vier. De paus benoemt vijf kerneigenschappen van heilige en gelukkige Christenen: een zekere zachtmoedigheid, humor, bevlogenheid, gemeenschapszin en “een geest van gebed en een behoefte aan gemeenschap met God”.⁷ Het nastreven van heiligheid in het dagelijks leven is echter ook een geestelijke strijd, en dit vormt het onderwerp van het vijfde en laatste deel. De gelovige strijdt tegen zijn

zwakheden maar ook tegen de duivel, die de paus uitdrukkelijk ziet als meer dan een mythe, symbool of idee.⁸ Het is dus zaak om te onderscheiden of ingevingen van de Heilige Geest afkomstig zijn of van de geest van de wereld of de duivel. Deze gedachte van 'onderscheiding der geesten' is typisch voor de Ignatiaanse spiritualiteit waar de paus als Jezuiet vanzelfsprekend uit put.⁹ Dit is ook van belang voor discussies over de uitleg van het veelbesproken document *Amoris Laetitia* waarin de term 'onderscheiding' een belangrijke rol speelt.

Gaudete et Exsultate is een bijzonder rijk én praktisch document. Het verdient aanbeveling het allereerst als een persoonlijke gids te lezen. Dat is de uitdrukkelijke bedoeling van de paus en op die manier is het document ook het meest aansprekend voor de lezer. In het kader van het oecumenisch gesprek kan het echter ook behulpzaam zijn om meer studieuze naar bepaalde aspecten te kijken. Ze vormen namelijk een verdere verheldering van het katholieke denken over de heiliging van de mens, een thema dat steeds terugkeert in de discussies en gesprekken tussen Rome en Reformatie. Daarbij ligt de nadruk op het Doopsel als basis van de roeping van de mens, de Schrift als leidraad voor het leven, en de verhouding tussen genade en vrije wil. In het vervolg van deze beschouwing zal ik dan ook achtereenvolgens deze onderwerpen behandelen, met de bedoeling om openingen te bieden voor een oecumenische dialoog op basis van de pauselijke exhortatie.

2. Het Doopsel als basis voor de roeping tot heiligheid

Twee dingen zijn duidelijk in het geheel van de exhortatie: iedere gelovige is geroepen tot heiligheid, en deze roeping wordt hem of haar toevertrouwd in het Doopsel. Meteen in de eerste alinea maakt de paus duidelijk dat "[Jezus] wil dat we heiligen worden en dat we geen genoegen nemen met een bleek en middelmatig bestaan".¹⁰ In de Schrift is die roeping tot heiligheid aanwezig, waarover straks meer. De paus relateert de roeping aan het Doopsel. In dit sacrament wordt een opdracht gegeven en krijgt de gelovige tegelijkertijd de middelen om deze te vervullen. Wanneer geloof en leven moeizaam worden is het zaak om te onderscheiden "hoe we beter de missie kunnen vervullen die ons bij ons Doopsel is toevertrouwd".¹¹ De genade van dit sacrament kan "vrucht dragen in een weg van heiligheid", zo schrijft de paus en hij spoort de lezer aan: "Laat alles open zijn naar God, keer je in elke situatie tot hem. Raak niet ontmoedigd, want de kracht van

de Heilige Geest stelt je in staat om dit te doen. En heiligheid is uiteindelijk de vrucht van de Heilige Geest in je leven".¹²

Deze nadruk op het sacrament van de doop is een eerste aanknopingspunt voor dialoog rond de exhortatie. Daarbij is het allereerst van belang om te bevestigen dat het Doopsel ons allen tot Christen maakt en met elkaar verbindt op een manier die kerkgrenzen overschrijdt.¹³ Vervolgens is de vraag: wat betekent het om gedoopt te zijn? En hoe verhouden we ons tot de gedachte dat dit sacrament daadwerkelijk de genade geeft die nodig is voor een Christelijk leven? Wanneer we op deze punten tot een gedeeld verstaan kunnen komen, kan *Gaudete et Exsultate* een basis zijn voor het gesprek over de roeping van alle Christenen.

3. De Schrift als leidraad

Zoals gezegd staan de zaligsprekingen in het hart van de exhortatie. Pauselijke documenten putten per definitie rijkelijk uit de Schrift maar de keuze voor de zaligsprekingen maakt een verfrissende indruk. Deze beginwoorden van de Bergrede zijn namelijk lange tijd naar de achtergrond geschoven. Dat komt voort uit een zekere verlegenheid met het hoge ideaal dat er in uitgesproken wordt. Voortdurend worden vormen van uitleg voorgesteld die het morele appèl zodanig duiden dat het geneutraliseerd wordt.¹⁴ Toch is er in de katholieke traditie een lange uitlegtraditie die juist de Bergrede in het hart van het Christelijk leven stelt. Augustinus stelde dat men "daar op het gebied van de hoogste morele normen volgens mij de volmaakte christelijke levensstijl [zal] aantreffen".¹⁵ Voor Thomas van Aquino valt de nieuwe wet van God samen met de genade van God in de harten van de gelovigen. In de woorden van de Bergrede komen we echter het dichtst bij een geschreven versie van die nieuwe wet.¹⁶ Recent zijn deze inzichten meer nadrukkelijk naar voren gebracht in pauselijke uitspraken. Paus Johannes Paulus II noemde de Bergrede "de Magna Charta van de moraal van het evangelie", en gaf de zaligsprekingen de nodige aandacht in de herziene versie van de Catechismus.¹⁷ Franciscus sluit dus aan bij een lange traditie en bij zijn directe voorgangers.¹⁸

Er zijn vele manieren om de zaligsprekingen te duiden. Zo worden ze soms passief verstaan, als beschrijving van verschillende situaties waarin een mens zich kan bevinden. De paus kiest echter voor een interpretatie die benadrukt dat een gelovige er voor kan kiezen om te leven naar de woorden van de zaligsprekingen. De beste illustratie van dit gegeven is de uitleg van "zalig de treurenden, want zij zullen getroost worden". Gaat het hier om mensen op de bodem van de put die opgebeurd moeten worden? Of worden hiermee de leerlingen op verdere afstand gezet van de wereld? Dat laatste is bijvoorbeeld de interpretatie van Dietrich Bonhoeffer, die bij deze woorden noteert: "Met elke verdere zaligspreking wordt de kloof tussen de discipelen en het volk dieper. Steeds zichtbaarder worden de discipelen weggeroepen. (...) Zij zien dat het schip waarop feestgedruis klinkt reeds lek is."¹⁹ De paus ziet het treuren ook als iets dat ingaat tegen een maatschappelijke stroom die de nadruk legt op vermaak, plezier en afleiding. Maar de treurenden drijven niet weg van de samenleving. Zij hebben oog voor het lijden dat de wereld niet wil zijn, en voelen compassie voor hun naaste. Zij treuren omdat ze in de samenleving staan en scherper dan anderen zien dat naasten lijden.²⁰

Voor elk van de zaligsprekingen is een dergelijke beschouwing te schrijven. De kern van Franciscus' aansporing is dat Jezus in deze woorden "met grote eenvoud uitlegt wat het betekent om heilig te zijn (...) De zaligsprekingen zijn de identiteitskaart van de Christen. Dus als iemand vraagt 'wat moet ik doen om een goed Christen te zijn?', dan is het antwoord helder. We hebben te doen, ieder op zijn eigen manier, wat Jezus ons gezegd heeft in de Bergrede".²¹ In een paar zinnen zet de paus een optimistische visie neer: we zijn geroepen tot heiligheid, en we kunnen die weg ook gaan omdat we een concrete gids gekregen hebben. Een oecumenische lezing van de zaligsprekingen zou kunnen beginnen met een open uitwisseling over de vraag of de Bergrede een plaats heeft in ons denken over wat het betekent een 'goed mens' te zijn. En, zo ja, of we die woorden dan als haalbare kaart zien of vooral als een herinnering aan ons eigen tekort. De uitlegggeschiedenis van de Bergrede suggereert dat katholieken zich sneller zullen thuis voelen bij de eerste uitleg en protestanten bij de tweede. Zien we dat ook terug in onze gesprekken? En als dat niet zo is, wat zegt dat over de bronnen waar we uit putten voor ons geestelijk leven?

4. Genade en vrije wil

In *Gaudete et Exsultate* neemt de paus een gedachte op die met name de middeleeuwse theologie domineerde, namelijk dat geluk en heiligheid in zekere zin uitwisselbare termen.²² Ook de nadruk op het belang van de goddelijke deugden van geloof, hoop en liefde suggereert een vertrouwdheid van de paus of diens *ghost writer* met deze theologie.²³ In het werk van bijvoorbeeld Thomas van Aquino spelen de theologische deugden een cruciale rol bij het spreken over de weg die de mens gaat naar het eeuwige geluk bij God. Het begin van deze weg ligt bij God en zijn genade. Door genade wordt de mens bewogen tot geloof, en door de genade worden in het sacrament van het Doopsel de goddelijke deugden ingegoten. Het voert op deze plaats te ver om verder uit te wijden over deze theologie maar het belang ervan zit in de nadruk op het primaat van de genade. Dat ook in *Gaudete et Exsultate* de genade voorop komt valt direct op. Ds. Bas van der Graaf stelde zelfs "Dit is volstrekt protestants, dacht ik bij het lezen van de passages over het geloof dat van genade leeft en niet van je eigen prestaties".²⁴ Hoewel zijn enthousiasme begrijpelijk is, vermoed ik dat het spreken over genade in de exhortatie juist gevormd is door de bronnen van vóór de Reformatie die Franciscus heeft gebruikt.

Deze nadruk op de genade verklaart mede de felle bewoordingen waarmee de paus afstand neemt van de oude ketterij van het Pelagianisme. Deze term duidt verschillende ideeën aan die met elkaar gemeen hebben dat ze een te grote nadruk leggen op de vermogens van de vrije wil van de mens. Zo wordt onder Pelagianisme onder meer de gedachte verstaan dat de mens zich op eigen kracht kan voorbereiden op het ontvangen van de genade van God. In discussies tussen Rome en Reformatie heeft lang het verwijt geklonken dat het katholieke spreken over "meewerken met genade" een overblijfsel van deze ketterij is. In de gemeenschappelijke verklaring over de rechtvaardigingsleer is dit punt verhelderd.²⁵ De paus signaleert nu echter een nieuwe manifestatie van het Pelagianisme, die bestaat in "rechtvaardiging door eigen inspanningen, de aanbidding van de menselijke wil en hun eigen vermogens. Het gevolg hiervan is een zelfgerichte en elitaire genoegzaamheid, ontdaan van ware liefde".²⁶ Het bezwaar van de paus lijkt hier voornamelijk het elitaire karakter er van te betreffen. Zo wordt het leven van de kerk "een museumstuk of het bezit van een select gezelschap", schrijft hij.²⁷ In een verdere

oecumenische studie van *Gaudete et Exsultate* zou dit aspect van het document verder uitgediept kunnen worden tegen de achtergrond van het doorlopende gesprek over de rechtvaardigingsleer. Hierbij zou tevens verder gesproken kunnen worden over de terloopse opmerking dat heiligheid “een vrucht van de Heilige Geest” is (Gal. 5:22), een gedachte die vaak wordt getypeerd als karakteristiek voor de Lutherse theologie.²⁸ Een meer persoonlijke gespreksvraag zou kunnen zijn: is er in mijn eigen geloofsleven ook sprake (geweest) van prestatiedrang? Hoe ga ik daar mee om, en durf ik meer op God te vertrouwen dan op mijn eigen vermogens?

6. Het gesprek beginnen

Aan het begin van dit artikel gaf ik aan dat het bedoeld is om aanzetten te geven tot een oecumenisch gesprek. Er is veel meer te zeggen over de rijke tekst van de exhortatie, over de theologische achtergrond er van en over bijvoorbeeld de delen van de tekst die gaan over het karakter van de gelovige.²⁹ Uit de eerste reacties blijkt in ieder geval dat *Gaudete et Exsultate* in zowel katholieke als protestantse kringen een snaar heeft geraakt. Daarom kan het document een basis vormen voor oecumenische dialoog. De eerste plaats daarvoor is de plaatselijke geloofsgemeenschap. Is het bijvoorbeeld mogelijk om met meerdere kerken in stad of dorp een studieavond over dit document te beleggen, met ruimte voor het gesprek over de eigen roeping van iedere gedoopte? Het is te hopen dat dit soort initiatieven van de grond komen, het document verdient het.

¹ Paus Franciscus, apostolische exhortatie *Gaudete et Exsultate* #177. Voorts: ‘GE’.

² GE #51.

³ Tweede Vaticaans Concilie, constitutie *Lumen Gentium* #9.

⁴ GE #9.

⁵ *Congregatie voor de Geloofsleer*, brief *Placuit Deo*, Vaticaanstad, 2018.

⁶ GE #63.

⁷ GE #147.

⁸ GE #160-161.

⁹ GE #166-175.

¹⁰ GE #1.

¹¹ GE #174.

¹² GE #15, cf. 33.

¹³ Tweede Vaticaans Concilie, decreet over de oecumene *Unitatis Redintegratio* #3.

¹⁴ Vgl. S. Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1995, p. 134-140.

¹⁵ Aurelius Augustinus, *Het huis op de rots* l.2, p. 58.

¹⁶ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae q. 106.

¹⁷ *Veritatis Splendor* #15; *Catechismus van de Katholieke Kerk* #1716-1729.

¹⁸ Paus Benedictus XVI sprak ook regelmatig over de zaligsprekingen, voor de achtergrond van zijn denken zie: J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i.B., Herder, 2011, p. 100-108.

¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Navolging*, Baarn, Ten Have, 2006, p. 69.

²⁰ GE #75-76.

²¹ GE #63.

²² GE #64.

²³ GE #56, 60.

²⁴ *Trouw*, theologisch elftal, donderdag 12 april 2018.

²⁵ Lutherse Wereldfederatie en de Rooms-Katholieke Kerk, *Gemeenschappelijke Verklaring over de Rechtvaardigingsleer*, 1999, #4.1, 20.

²⁶ GE #57.

²⁷ GE #58.

²⁸ GE #15; *Gemeenschappelijke Verklaring over de Rechtvaardigingsleer* #4.7, 39.

²⁹ GE #110-157.

De Kerk als sacrament

Dr. Ton van Eijk



1. 'Opstap'

Ik heb in mijn boek *Teken van aanwezigheid* (2000) een heel hoofdstuk (56 pp.) besteed aan het thema 'de Kerk als sacrament'. In zijn een tiental jaar later verschenen ecclesiologie (*Katholische Kirche. Wesen Wirklichkeit Sendung*, 2011/1) is Walter Kasper er heel wat sneller mee klaar. Hij brengt het ter sprake in deel II (Grundzüge katholischer Ekklesiologie) in een ruim drie bladzijden tellende sub-paragraaf (126-129) getiteld Kirche als universales Sakrament des Heils, een uitdrukking ontleend aan LG 48. In de tijd na Vaticanum II hebben veel (rooms-)katholieke theologen over het onderwerp nagedacht en geschreven. Tegelijk moet worden vastgesteld dat het weinig tot de verbeelding van de gelovigen heeft gesproken. Dat was wel het geval met de uitdrukking 'volk van God'. Die liet zich makkelijk verbinden met gedachten en praktijken die ook maatschappelijk breed werden gedeeld, zoals verantwoordelijkheid, medezeggenschap, inspraak, democratisering. Dat beeld gaf ook de gewone gelovige het idee dat de Kerk van hem/haar is en dat hij/zij mede die Kerk draagt. Aan 'volk van God' werd vaak de kwalificatie 'onderweg' toegevoegd, waardoor er ruimte kwam voor voorlopigheid en historiciteit. Het thema van de sacramentaliteit van de Kerk is door de gemiddelde gelovige nauwelijks gerecipieerd. Het was het doorsnee katholieke kerkbegrip tamelijk vreemd en is, aldus Kasper, *theologische Gelehrtensprache* gebleven (126) en zal dat ook in de toekomst blijven (129).

Nog één keer brengt Kasper het thema met zoveel woorden ter sprake tegen het einde van deel II en van zijn boek, in een sub-paragraaf van tweede bladzijden getiteld Kirche als eschatologisches Zeichen. Hier vermijdt hij de controversieel gebleken term 'sacrament' en geeft de voorkeur aan 'teken'. De Kerk is 'quasi-sakramentale

Vergegenwärtigung des Eschaton' (*quasi* zal hier dezelfde functie hebben als *veluti* in LG 1) en, even later en dan in het Latijn, 'sacramentum futuri' (vgl. Rm. 5,14).

Deze vluchtige blik in de ecclesiologie van Kasper, die toch solide katholiek mag heten, leert ons dat het thema van de sacramentaliteit in een katholieke ecclesiologie niet dominant hoeft te zijn om toch katholiek te kunnen worden genoemd. Kasper's ecclesiologie wordt beheerst door het thema *communio* waarvan hij sinds de evaluatie van het concilie in 1985 verkondigt dat het het centrale thema van het concilie is. Het treft gelukkig dat zeker sinds de Vijfde Wereldconferentie van de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad (Santiago de Compostela 1993, *On the Way to Fuller Koinonia*) ook deze Commissie daar grote belangstelling voor heeft. – Overigens moeten we natuurlijk niet uitsluiten dat onderwerpen die in de ene ecclesiologie worden verbonden met de 'Kerk als sacrament' in een andere onder het hoofd 'Kerk als *communio*' worden behandeld.

2. De Kerk als sacrament: een modern thema met oude wortels

Voor de aanduiding van de Kerk als sacrament worden oude bronnen aangevoerd. Toch is het een modern thema. De historische context waarbinnen het gelanceerd werd doet ertoe. Het verschijnt in de jaren 60 van de vorige eeuw bijna tegelijkertijd in gezaghebbende teksten met universele reikwijdte. Want de instanties die deze teksten de wereld instuurden waren het Tweede Vaticaans Concilie (1962-64) resp. de vierde Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken in Uppsala (1968). We plaatsen de twee teksten naast elkaar.

Vat. II, dogmatische Constitutie *Lumen Gentium*: in de openingsparagraaf van deze Constitutie zetten de concilievaders uiteen wat zij zien als het wezen en de zending van de Kerk in deze tijd:

In Christus is de Kerk als het ware het (of: een) sacrament, dat is het (een) teken en het (een) instrument, van de innige vereniging (*unionis*) met God en van de eenheid (*unitatis*) van heel het menselijk geslacht...

Vervolgens verklaren zij waarom zij het gewenst vinden wezen en zending op deze manier te formuleren:

De tijdsomstandigheden maken deze taak van de kerk dringender dan ooit om te bereiken, dat alle mensen, nu zij door velerlei sociale, technische en culturele banden hechter met elkaar verenigd zijn, ook hun volledige eenheid in Christus zullen vinden.

De auteurs stellen vast dat de wereld zich steeds meer naar de eenheid beweegt, achten dit een 'teken van de tijd' en dat is de reden waarom ze het in de ecclesiologie tot dan toe niet gangbare begrip 'sacrament' vervoegen met 'vereniging' en 'eenheid'. Aan een technologische en politieke eenheid die de tijd kenmerkt moet een religieuze ('vereniging met God', 'in Christus') beantwoorden; of beter nog: de eerste legt de bedding voor de tweede.

In Uppsala klinken soortgelijke woorden:

De Kerk durft van zichzelf te zeggen dat zij het teken is van de komende eenheid van de mensheid.

En ook hier wordt op een groeiende eenwording van de wereld gewezen:

Gods woord getuigt van de eenheid van de schepping en van de eenheid van alle mensen in Christus. Wij christenen, die deze eenheid vaak hebben ontkend, constateren hoe, door wetenschap en technologie, de wereld door banden van onderlinge afhankelijkheid samenhangt. Daardoor worden de volken zowel bedreigd als van elkaar afhankelijk gemaakt.

Verschillen tussen Vat. II en de Wereldraad zijn er ook: de eerste schatte de heilskansen van de moderne wereld positiever in dan de laatste die daarin ook negatieve tendensen aan het werk zag. Ook Leo Koffeman wijst daarop. Bovendien vermijdt de Wereldraad de term 'sacrament' en zal dat blijven doen. Hij kiest voor het minder beladen woord 'teken'.

(Daarover dus straks meer).

Ik noem de aanduiding van de Kerk als een sacrament modern, omdat ze een onderscheid veronderstelt tussen Kerk en wereld dat in de premoderne tijd zo niet kon worden gemaakt. In de tijd van de *chrétienté* (de christenheid als onderscheiden van christendom, *christianisme*) vielen die twee wel niet helemaal samen, maar waren toch heel nauw met elkaar verweven. Zeker als je kijkt naar de manier waarop het thema van de sacramentaliteit van de Kerk zich in de rooms-katholieke theologie na het concilie heeft ontwikkeld, moet je zeggen dat de Kerk zich op deze manier als teken/sacrament in en tegenover een autonome, seculiere wereld positioneert.

Vanwege de context van de lancering in de jaren 60 van de vorige eeuw mag de aanduiding van de Kerk als teken (Uppsala) of zelfs sacrament (Vat. II) modern worden genoemd. Tegelijk heeft ze oude wortels. Ze liggen in de term *μυστήριον*, zoals die in de deuteropaulinische brieven Kol. en Ef. wordt gebruikt. Het woord betekent het openbaar maken of worden van wat eerder verborgen was en wordt daarom wel met 'geheim(enis)' weergegeven. Het is dus een openbaringsterm. In het NT wordt *μυστήριον* behalve met het gelatiniseerde mysterium soms ook met *sacramentum* vertaald, hoewel dit woord een heel andere etymologische oorsprong heeft. Feit is dat uiteindelijk niet alleen mysterium maar ook sacramentum de lading hebben gekregen die dat Griekse woord in het NT en de Griekse patristiek heeft. Zo kon sacramentum worden betrokken op personen en gebeurtenissen waarin God zich openbaart. Hier blijkt dat het begrip sacramentum niet tot riten of rituelen kan worden beperkt. Zo wordt sacramentum de aanduiding van de bedoeling (of het plan, *design*) die God heeft met de geschiedenis van de mensen zoals deze in die geschiedenis aan het licht treedt. Niet alle *μυστήρια*/mysteria/sacramenta hebben hetzelfde gewicht; zo worden die van het OT gezien als beelden (typen, schaduwen) van die van het NT (ik denk dat dit onderscheid in de katholieke traditie scherper gemaakt wordt dan in een protestantse; het concilie van Trente heeft zich erover uitgesproken, *DH* 1602). Christus is uiteraard het eerste *μυστήριον* (etc). In Ef. en Kol. is de betekenis van dat woord duidelijk een christologische.

Maar heeft het ook een ecclesiologische betekenis? Is ook de Kerk in dit *μυστήριον* opgenomen? Hierover gaan de meningen uiteen. Hoewel zowel Luther als Calvijn bekend waren met een ruimer gebruik van het woord sacramentum, neigden Luther en Melancton ertoe Christus als het enige sacrament en de kerkelijke rituelen als

sacramentele tekenen te beschouwen. Zij worden in onze tijd gevolgd door Karl Barth en Eberhard Jüngel en in ons land door Leo Koffeman in zijn proefschrift. Daarentegen is de eveneens gereformeerde Jürgen Moltmann van mening dat het heilswerk van Christus niet tot zijn leven op aarde (het *Leben Jesu*) mag worden beperkt en maakt ook het werk van de Geest in de Kerk en in de wereld op weg naar de voltooiing deel uit van het *μυστήριον*. Overigens hebben de Duitstalige katholieke theologen die aan de oorsprong stonden van de herontdekking van het bredere sacramentsbegrip even gesproken van de Kerk als *Ur-* of *Grundsakrament* (oorspronkelijk of fundamenteel sacrament). Die benamingen zul je daarna gelukkig niet meer horen.

Ik voeg hieraan twee opmerkingen toe.

Μυστήριον etc. blijkt een gelaagd begrip te zijn. Het gaat altijd om een manifestatie van het goddelijke, maar die manifestatie heeft niet altijd dezelfde intensiteit of werkingskracht (efficaciteit). Zo is in de katholieke traditie een onderscheid gemaakt tussen sacramenten en sacramentaliën; die laatste zijn rituelen waaraan minder kracht en betekenis wordt toegeschreven dan aan de zeven rituelen die sacramenten worden genoemd. Ook binnen het klassieke zevental sacramenten bestaat een rangorde; er is een verschil in waardigheid (*dignus*) van de verschillende sacramentenzegt het concilie van Trente, (*DH* 1602); zo gelden doop en eucharistie als de *sacramenta maiora*. En ik meen dat ook de verhouding tussen deze twee niet in alle kerken op dezelfde manier wordt bepaald. Nog een ander voorbeeld: Vat. II heeft van het bisschopsambt gezegd dat het de apex of plenitudo van het sacramentum ordinis is; er is dus verschil in sacramentaliteit (betekeniskracht) tussen de wijdingen van diaken, presbyter en bisschop.

Een tweede opmerking ligt in dezelfde lijn. Als we het hebben over de Kerk als sacrament, hebben we het niet over wat men doorgaans verstaat onder de Kerk als instituut, maar over de Kerk als (gestructureerd!) volk van God. Dit volk is het teken, is subject van sacramentaliteit, niet alleen in zijn rituele, maar ook in zijn morele handelen. Maar niet alle handelingen van de Kerk hebben dezelfde tekenwaarde. En als je in die handelingen een onderscheid maakt tussen heiligende, verkondigende en bestuurlijke (het *munus triplex*), zal de tekenwaarde van die drie niet drie keer dezelfde zijn.

Terugkijkend op de introductie van de aanduiding van de Kerk als sacrament in de eerste paragraaf van LG vraag ik me af of de concilievaders hier niet consequent de term mysterium hadden moeten blijven gebruiken die ook het opschrift is van het hele eerste hoofdstuk. De term sacrament is in de Westerse traditie toch teveel belast met de controverse over de zeven of twee rituelen. Daarom blijft de Wereldraad met deze term moeite hebben.

3. Een manier om de Kerk als sacrament te verstaan.

Ik heb in *Teken van aanwezigheid* geprobeerd de uitdrukking 'de Kerk is als het ware het sacrament' te verhelderen aan de hand van het begrip symbolische orde. Dat is in de theologie een nieuw begrip dat ontwikkeld is in de culturele antropologie. Daar moeten we niet van schrikken. Het geloof dat naar inzicht en begrip zoekt mag proberen dat geloof met inzichten van buiten de eigen bijbelse en liturgische taal te verhelderen. Zo werden in de middeleeuwse scholae de aristotelische begrippen eidos en hulè (*forma* en *materia*) opgenomen als de twee wezenlijke elementen waaruit de rite van ieder sacrament bestaat. Ik heb me hier zeer afhankelijk gemaakt van de Franse theoloog Louis-Marie Chauvet, die zichzelf schatplichtig weet aan de filosofie van Heidegger, de psychoanalyse van Lacan en de taalfilosofie van De Saussure.

Een symbolische orde is het geheel van tekens waardoor, of liever nog waarin wij toegang hebben tot de werkelijkheid of waarin die werkelijkheid ons als geordend en zinvol verschijnt. Als wij dit begrip voor de Kerk gebruiken, dan is deze het geheel van tekens waarin wij toegang hebben tot de werkelijkheid die aan het licht treedt in het verhaal dat christenen vertellen en dat in de Bijbel geboekstaafd is: dat zijn God en zijn koninkrijk, Jezus Christus, gestorven en verzezen, en beider heilige Geest. De symbolische orde is voor een groot deel een constructie van taal. (Daarom had ik het net ook over 'het verhaal')

Wat heb ik nu in dat begrip 'symbolische orde' gevonden dat ik vruchtbaar acht voor de ecclesiologie? In een symbolische orde treed je binnen, je leert je op een bepaalde manier in de werkelijkheid te plaatsen en tot die werkelijkheid te verhouden. Je ertoe verhouden betekent dat je er niet mee samenvalt. Hier komt een inzicht uit de psychoanalyse te hulp. Een mens begint zijn leven met de imaginaire versmelting met de moeder. Het is de fase

waarin hij samenvalt met de werkelijkheid. Hij wordt pas een eigen ik, een subject, wanneer die oorspronkelijke fusie gebroken wordt. Dan gaat hij zich tot de werkelijkheid verhouden en gaat spreken in termen van ik en jij en hij, van ik en ander. Het is als de verdrijving uit het paradijs van de onmiddellijkheid en van het bezit van de volheid. Deze breuk is pijnlijk en nooit eens en voor al voltrokken. De imaginaire onmiddellijkheid en volheid blijven trekken; intreden in de symbolische orde geschiedt procesmatig. En er is terugval mogelijk (regressie). Binnentreden in de symbolische orde betekent het pijnlijke afscheid van het bezit van de volheid en de onmiddellijkheid. De toegang tot de werkelijkheid is altijd bemiddeld. Je beweegt je van de onmiddellijkheid naar de bemiddeling.

Dit inzicht komt weliswaar van ver buiten de theologie, maar is mij behulpzaam in het rechte te spreken over de Kerk als sacrament. Je kunt het een analogie noemen: zoals een mens een subject, een eigen ik, wordt wanneer hij de imaginaire versmelting met de moeder opgeeft, zo wordt iemand een christengelovige in de symbolische orde die de Kerk is. Hij geeft iedere idee van een fusie of versmelting met de goddelijke werkelijkheid op en moet afzien van een imaginair bezit van de volheid. Intreden in een symbolische orde is berusten in het verlies van de volheid en onmiddellijkheid. De onmiddellijkheid moet plaats maken voor de 'middelijkheid' van de Kerk. Die middelijkheid moet niet worden begrepen als *intermédiaire* ('middel'), een instantie die zich tussen de gelovigen en de goddelijke werkelijkheid inschuift (en het zicht daarop benemen kan), maar als *médiation* ('midden'), dat wil zeggen een milieu of midden waarin God aanwezig komt doordat Hij ter sprake wordt gebracht. In het spreken en handelen van de Kerk treedt de goddelijke werkelijkheid aan het licht. Die bemiddeling is materieel, lichamelijk; ze omvat heilige geschriften, riten, ambten en een historische traditie waarvan niet alleen dogma's, morele voorschriften en juridische bepalingen, maar ook de levens van tot de verbeelding sprekende personen deel uitmaken.

Intreden in de symbolische orde betekent dus een breuk met of een afscheid van een gedroomde volle aanwezigheid. Van nu af zal iedere aanwezigheid gekenmerkt worden door het gemis daarvan en dus door afwezigheid. Als de Kerk het sacrament is van Christus' **a**anwezigheid, is zij tegelijk de plaats waar zijn **a**fwezigheid ook het pijnlijkst wordt gevoeld. Dit zouden we moeten bedenken als we de Kerk sacrament noemen. Volgens sommige, voornamelijk protestantse, theologen wordt daarmee teveel gezegd.

Gevreesd wordt dat de Kerk zo op gelijke hoogte met Christus wordt geplaatst of als een verlenging van Christus wordt beschouwd (*Christus prolongatus*). - De lutherse theoloog Ernst Käsemann was van mening dat de term 'sacrament' maar beter niet voor de Kerk kan worden gebruikt, omdat die de indruk wekt van de Kerk het verlengde van Christus te maken. - Om die vrees te bezweren zullen we moeten zeggen dat de Kerk weliswaar het sacrament is en tegelijk dat zij **maar** een sacrament is. Als zij sacrament van het Rijk Gods wordt genoemd houdt dat ook in dat zij het dat Rijk niet is, daar niet mee samenvalt. Hetzelfde moeten we bedenken als we in de ecclesiologie spreken van representatie en plaatsbekleding. Als we de uitdrukking Kerk als sacrament goed willen verstaan betekent zij dat de Kerk (of haar ambtsdragers) niet op de plaats van Christus gaat zitten.

Tenslotte, wat we hier met behulp van niet-theologische begrippen over sacrament en sacramentaliteit hebben gezegd, zouden we ook in meer vertrouwde woorden kunnen uitdrukken. Sacramentaliteit of de sacramentele bemiddeling speelt zich af in de tijd tussen Jezus' verblijf in onze wereld en zijn komst in heerlijkheid. Zij beweegt zich tussen een 'niet meer' en een 'nog niet'. De kerk leeft van een herinnering (Jezus is niet meer 'aards' aanwezig) en van een belofte (hij is nog niet aanwezig 'in heerlijkheid'). Zijn Aanwezigheid in de Kerk is door beide blikrichtingen bepaald. Terecht wordt de Kerk door Kasper en anderen dan ook een 'eschatologisch teken' genoemd; daarmee doen begrippen als historiciteit en voorlopigheid hun intrede. Zo wil 'gelooven [in] de Kerk' (*credere ecclesiam*) als sacrament zeggen, dat men haar zeer ernstig neemt en tegelijk haar voorlopigheid en betrekkelijkheid beaamt.

De hier gepresenteerde visie op de Kerk als een symbolisch netwerk of symbolische orde is door Chauvet ontwikkeld in het kader van een katholieke theologie van de sacramenten. Het lijkt me dat dit 'antropologisch vloertje' niet uitsluitend op de katholieke kerk van toepassing is en dat het kan dienen als verheldering van alle vormen van kerk(elijkheid). Het symbolisch netwerk, dat bestaat uit de drie elementen van heilige rituele handelingen, heilige geschriften en een heilige levensvoering, kunnen we in zeer uiteenlopende kerktypen in de een of andere vorm terugvinden. Wel zullen het gewicht van die drie elementen en de onderlinge verhouding niet in alle kerken hetzelfde zijn.

Een vraag die we ons dadelijk in het gesprek zouden kunnen stellen luidt: is de hier voorgestelde benadering in staat het probleem dat veel protestanten hebben met de uitdrukking 'Kerk als sacrament' weg te nemen?

4. De Kerk als sacrament van de wereld (*sacramentum mundi*)

In deze paragraaf raakt de theologie van de kerk aan een theologie van de wereld als geschiedenis.

In wat voorafgaat hebben we gezien dat in de uitdrukking 'de Kerk als sacrament' sacrament met verschillende woorden kan worden 'vervoegd': er worden betekenisvolle woorden voor of achter geplaatst die zeggen waarvan de Kerk het sacrament is. Zo horen we van de Kerk als 'het sacrament van vereniging (met God) en van eenheid (van de mensen)', 'het universele sacrament van het heil' (beide uit *LG*), 'het sacrament van het rijk Gods', of 'van de Geest' (Kasper, L. Boff) en 'eschatologisch teken'. In wat volgt wil ik aandacht besteden aan een uitdrukking die zich na het concilie vooral onder katholieke theologen heeft ontwikkeld. Ze onderscheidt zich van die andere uitdrukkingen doordat zij op een heel andere manier datgene invult waarvan de Kerk sacrament is: niet van de goddelijke werkelijkheid onder een of andere naam, maar van wat daarvan geheel onderscheiden is en daaraan zelfs tegengesteld lijkt, de wereld: *sacramentum mundi*. Ik wil nu laten zien hoe het tot deze toch wel verrassende uitdrukking gekomen is en wat men ermee wil zeggen.

Daarvoor neem ik mijn vertrekpunt in dat andere voor de ecclesiologie belangrijke document van Vat . II: de Pastorale Constitutie over 'de Kerk in de wereld van deze tijd', *Gaudium et spes* (*GS*). Het gaat me om hoofdstuk IV dat het eerste deel van dit document afsluit. Ik beschouw het als het hart van de Constitutie waarin de theologische basis wordt gelegd van wat in het tweede deel volgt. De verhouding tussen Kerk en wereld is er een van wederzijdse doordringing. De Kerk evangeliseert de wereld en wil de wereld winnen voor Gods koninkrijk. Maar niet alleen geeft zij aan de wereld, zij ontvangt ook van de wereld. Wat met dit 'ontvangen' wordt bedoeld kunnen we aflezen uit wat in par. 4 van de Constitutie wordt gezegd over 'de tekenen des tijds'. De Kerk, zo lezen we daar, moet de tekenen des tijds doorvorsen en in het licht van het evangelie interpreteren. Deze woorden

uit de mond van Jezus (Mt. 16,3) worden hier een slagje anders verstaan als 'verschijnselen, die vanwege hun frequent voorkomen en hun algemene verbreiding het gezicht van een tijd bepalen en waarin de noden en verwachtingen van de huidige mensheid tot uitdrukking worden gebracht' (formulering van M.-D. Chenu, de geestelijke vader van deze theologie). Dit is een belangrijke bouwsteen van een theologie van de geschiedenis, waarin bepaalde tendensen van de actuele geschiedenis met de ogen van het geloof worden gelezen als tekens van het evangelisch potentieel van een mensheid in ontwikkeling. Zoals de Kerk in het verleden voor de vervulling van haar zending haar voordeel heeft gedaan met de talen en begrippen van de verschillende volken en met de wijsheid van de wereld die de filosofie is, zo moet ook nu het hele volk van God met de hulp van de heilige Geest het gevarieerd spreken van onze tijd beluisteren, schiften en interpreteren en er in het licht van het woord van God een oordeel over geven' - alles ten dienste van een beter verstaan en een meer aangepaste verkondiging van de geopenbaarde waarheid (GS 44). De deelnemers aan het concilie hebben de groeiende eenwording van de wereld en van de mensheid waarvan in de aanhef van LG sprake is als zo'n teken gezien.

Deze theologie van de tekenen des tijds kan worden geplaatst in het bredere kader van een nieuwe positionering van de Kerk in een seculiere wereld – het onderwerp dus van de hele Constitutie GS. De katholieke kerk die hier aan het woord is wil tegenover de moderne wereld niet langer een negatieve houding aannemen, wat zij een groot deel van de 19^e eeuw gedaan had. Wie zich in de jaren 60 van de vorige eeuw met theologie heeft beziggehouden zal zich herinneren hoe prominent het thema 'secularisatie' daarin aanwezig was. Theologen zochten te verwoorden hoe de Kerk zich had te verhouden tot een autonome wereld waarin zij een minderheid was - en sindsdien in ons werelddeel nog meer geworden is dan toen! Ik herinner me de voor die tijd exemplarische titel van een boekje van Johann Baptist Metz *Zur Theologie der Welt* (1969). Voordat we deze theologie, die ook het concilie gestempeld heeft, opportunistisch noemen zouden we moeten bedenken dat er niet de minste geloofsgegevens voor in het veld worden gevoerd. Een theologie van de wereld (verstaan als *saeculum* en niet als *mundus* vanwege de negatieve, johanneïsche connotaties van dat woord) berust op de eerste plaats op het geloof in de schepping. Als geschapen is de wereld weliswaar van God en goden onderscheiden, maar

niet van God los. Haar autonomie is een door God gewilde. Een tweede geloofsgegeven dat deze theologie van de wereld en van de geschiedenis moet rechtvaardigen is dat van de incarnatie. Met de incarnatie is de wereld met behoud van haar autonomie, door God aangenomen en in zijn genadigheid geborgen. Dit heeft Edward Schillebeeckx ertoe gebracht van de wereld te spreken als 'impliciet' en 'anoniem maar reëel christendom', of zelfs van 'incognito-kerk', 'voor-kerk' en het voorontwerp van de kerk zelf'. Schillebeeckx keerde het bekende woord van Cyprianus om volgens hetwelk er buiten de Kerk geen heil is om en stelde dat er buiten de wereld geen heil is.

Vanuit gedeeltelijk andere vooronderstellingen sprak Karl Rahner van een 'anoniem christendom' en meende hij dat door de menswording de mensheid in een reële zin volk van God is geworden. Als je dat uitdrukt in termen van genade en bedenkt dat alle genade een graad van zichtbaarheid heeft, kun je begrijpen waarom Rahner spreekt van een 'quasi-sacramentele zichtbaarheid' van genade overal waar die werkzaam is. Er is dan sacramentaliteit in de wereld, 'buiten' de Kerk. De Kerk is dan zoveel als het in de geschiedenis aanwijsbare teken van genade, die zelf verder reikt dan de zichtbare Kerk. Er is gradatie in sacramentaliteit – dat zoals we hebben gezien geen nieuwe gedachte is in de katholieke theologie. In de kerk wordt expliciet genoemd (verkondigd, gevierd) wat in de wereld aan menslievendheid en broederlijkheid gebeurt, maar niet als heil van Godswegen wordt benoemd. Dat laatste gebeurt dan juist in de Kerk. Het verschil tussen Kerk en wereld is niet absoluut, maar betrekkelijk: wat in de wereld impliciet is of verborgen wordt in de Kerk manifest. Maar opgepast: geen enkele manifestatie of openbaring heft de verborgenheid van God in de geschiedenis op.

Tegen deze achtergrond is Schillebeeckx tijdens en na het concilie gaan spreken van de Kerk als sacrament van de wereld. Hij beschouwt deze uitdrukking en de eraan ten grondslag liggende theologie als een exegese van LG 1 (de tekst die we hebben gelezen). De uitdrukking is door anderen overgenomen of nog weer iets anders ingevuld. Zo spreekt de Peruviaanse theoloog Gustavo Gutierrez van de Kerk als 'sacrament van de geschiedenis'. Het inwisselen van 'wereld' voor 'geschiedenis' is natuurlijk niet verrassend: de moderne wereld kan niet anders dan als historisch, dat wil zeggen geworden en wordend, veranderend en veranderbaar worden gezien.

De bladzijden in mijn boek die ik aan de uitdrukking *sacramentum mundi* en de theologie die eraan ten grondslag ligt heb gewijd herlezend, moet ik bekennen dat ik ervan onder de indruk was. Ze bevrijdde je van een benauwd ecclesiocentrisme, omdat Gods koninkrijk groter is dan de Kerk en tekens ervan ook daarbuiten, in de wereld, in de geschiedenis worden opgericht. Dat bood inspiratie om ook in de wereld aan dat koninkrijk te bouwen: je kon met meer vertrouwen naar ontwikkelingen in die wereld te kijken en meer te zien dan alleen ontkerkelijking. Een theologie van de wereld en de geschiedenis had in een tijd van ontkerkelijking ook een troostfunctie. De vraag is of ze die nu nog kan hebben.

Toch heb ik me met het begrip *sacramentum mundi* nooit onverdeeld gelukkig gevoeld. Het maakt toch een verschil of je het woord 'sacrament' vervoegt of invult met woorden als eenheid, heil, genade, bevrijding, rijk Gods, heilige Geest of met wereld en geschiedenis. In het eerste geval gaat het om woorden die een ondubbelzinnig positieve betekenis hebben, het zijn heilsworden, in het tweede ben je daar niet zo zeker van. Die krijgen in de Kerk gestalte en worden door de Kerk bemiddeld. Maar de negatieve betekenis die het woord 'wereld' in de johanneïsche geschriften heeft kan niet genegeerd worden. En de geschiedenis is niet ondubbelzinnig heilsgeschiedenis, want daarin doet ook 'het mysterie van de wetteloosheid' (2Thess. 2,7) zijn heilloos werk. Zowel de deelnemers aan het concilie van de rooms-katholieke kerk als die aan de Algemene Vergadering van de Wereldraad in Uppsala zagen in de wereld een beweging van eenheid en zagen de Kerk als respectievelijk het sacrament of het teken ervan. Tegelijk kon hun niet ontgaan dat er in die wereld ook tegengestelde tendensen waren, zoals het uiteenvallen van de volken in machtsblokken en versplintering van het christendom.

In dezelfde lijn ligt de kritiek van de eveneens als peritus bij het concilie betrokken Franse theoloog Henri de Lubac. Hij ontkent niet dat *sacramentum mundi* goed kan worden verstaan in die zin dat de wereld de plaats is waar God verschijnt, als *milieu divin* (Teilhard de Chardin). Maar historisch gezien kan zij toch moeilijk als impliciet christendom worden gekarakteriseerd, daarvoor is zij toch teveel ook door de zonde getekend. De Lubac ziet het gevaar van een spiritualiteit die we tegenwoordig activistisch zouden noemen en die zich hoofdzakelijk richt op het ijveren voor een ideale maatschappij en een betere wereld. Met betrekking tot de verhouding van het sacrament Kerk tot de wereld stelt hij de

pregnante vraag of in laatste instantie de wereld het doel is van de Kerk of, omgekeerd, de Kerk het doel van de wereld? Hij sluit niet uit dat het hier gaat om accentverschillen.

De kritiek van de lutherse theoloog Edmund Schlink geldt de hele theologie van LG 1 en GS 40-45 (hoofdstuk IV). Hij vindt dat daarin het behoud en de vooruitgang van de wereld voorop staan en niet het ergerniswekkende woord van het kruis en de redding van de gelovigen *uit* de wereld. Dit lijkt een goed moment om te gaan zien hoe men binnen de Wereldraad en met name de Commissie voor Geloof en Kerkorde na Uppsala is omgegaan met het thema van de Kerk als teken.

5. De Wereldraad van Kerken (Geloof en Kerkorde, FO) over de Kerk als teken

Inderdaad heeft men spoedig na Uppsala een project op de rails gezet onder de titel *De Eenheid van de Kerk – de eenheid van de mensheid*. Al snel (Lima 1982) werd die titel gewijzigd in *De eenheid van de Kerk en de vernieuwing van de menselijke gemeenschap*. Men was beducht voor ‘de ideologie van de eenheid’ die genoemde Schlink en anderen Vaticanum II verweten. Men wilde de oecumenische beweging, die de eenheid van de Kerk tot doel heeft, niet uitsluitend dienstbaar maken aan al wat in de moderne wereld op eenheid gericht is. De eenheid van de Kerk is een specifiek doel dat zich bijvoorbeeld onderscheidt van die door de Verenigde Naties beoogde. Maar de bedoeling bleef het oecumenisch streven te verbinden met een breder doel, nu geformuleerd als de vernieuwing van de menselijke gemeenschap.

De eenheid van de mensheid berust theologisch op een gemeenschappelijke oorsprong, de schepping en een gemeenschappelijke bestemming, het rijk Gods. Deze twee geloofsbegrippen maken het mogelijk te spreken van een universele geschiedenis. Maar deze geschiedenis is niet ondubbelzinnig heilsgeschiedenis. Binnen deze geschiedenis is de kerk een teken. Op dit punt vertoont het denken binnen de Wereldraad gelijkenis met dat binnen de rooms-katholieke kerk. Maar mijn indruk is dat er binnen de Wereldraad van meet af aan meer aandacht is voor het specifieke karakter en het dubbelzinnige van dit teken. Al snel moest men vaststellen dat wat de wereld verdeelt (tegenstellingen van raciale, sociale aard) ook de Kerk verdeelt. En als in het NT de term ‘teken’ niet alleen

verbonden wordt met Jezus' wondertekenen maar ook met de aanstoot die mensen aan zijn woorden en daden namen, moeten we er rekening mee houden dat ook het teken dat de Kerk is een steen des aanstoets zal zijn, een teken dat de wereld weerspreekt (de evangelische theoloog Ernst Käsemann).

De kritiek die protestantse, vooral Duitse theologen eerder hadden geuit op de wijze waarop rooms-katholieke theologen op het concilie over de Kerk als teken en zelfs sacrament hadden gesproken zorgde ervoor dat binnen de Wereldraad met enige reserve over dit tekenkarakter gesproken werd. Zij herinnerden er graag aan dat de Kerk ook een *ecclesia Crucis* is en zelf onder het kruis en onder het oordeel staat.

In 1990 wordt dit project afgesloten met het document *Church and World* met de ondertitel die we al kennen: *The Unity of the Church and the Renewal of the Human Community* (FO 151). In hoofdstuk III van deze tekst wordt de Kerk geplaatst als middenterm tussen het rijk Gods en de mensheid. Als mysterie en teken verwijst zij naar en is zij dienstbaar aan het werk van de Drie-Ene God voor de redding en vernieuwing van de hele mensheid.' (III. 5). We zien dat intussen aan de eerder gebruikte term 'teken' nu die van 'mysterie' is toegevoegd en zelfs daarvoor is geplaatst en in die volgorde behandeld wordt. Het mysterie is christologisch en goddelijk van aard (Ef. en Kol.). Mysterie en teken zijn complementair; het zijn twee elkaar aanvullende ecclesiologische perspectieven, waarvan het ene de goddelijke aard (verwezen wordt naar Ef. en Kol.) en het tweede de menselijke aard van de Kerk uitdrukt (III. 23). De Kerk deelt in dat mysterie en daardoor is zij meer dan een teken dat naar de betekende werkelijkheid alleen maar verwijst als iets wat boven en buiten haar ligt. Het mysterie dat de Kerk is 'vult' het teken dat zij in en voor de wereld is (III. 17). Als teken is de Kerk altijd ook een menselijke, historische werkelijkheid. De spanning met haar mysteriekarakter wordt niet opgelost door de goddelijke en menselijke aard van elkaar los te maken (III. 23). Wat hier gezegd wordt over de eenheid van de goddelijke en menselijke natuur (*nature*) van de Kerk roept de herinnering op aan LG 8, waar we lezen dat '.... de aardse Kerk en de met hemelse gaven bedeelde Kerk' niet als twee dingen mogen worden beschouwd; 'ze vormen integendeel één complexe werkelijkheid, samengesteld uit een goddelijk en een menselijk element.' Door de spanningsvolle verbondenheid van mysterie en teken kan de Kerk een teken worden dat zichzelf weerspreekt. - Deze laatste zin kan eventueel worden toegelicht met

een lang gedeelte van nr. 48 van het Chantilly Report, een voorstudie van *Church and World*, als appendix 2 opgenomen in *Church Kingdom World* (1986, FO 131, p.173).

Zowel in LG 8 als in genoemde paragrafen van *Church and World* wordt onmiddellijk hierop gezegd dat de Kerk daarom voortdurend behoefte heeft aan hervorming en vernieuwing.

Verder wordt 'teken' nog nader gekwalificeerd als 'profetisch'. Daarmee wil men aangeven dat de verkondiging waartoe de Kerk zich gezonden weet zowel heil en belofte als oordeel impliceert.

Het woord 'sacrament' wordt vermeden. Toch lezen we in een andere passage dat de Kerk een middel (nr. III. 42) en zelfs 'een werkdadig teken, een instrument van Gods zending in deze wereld' is. 'Tekenen' en 'instrument' zijn dezelfde woorden waarmee in LG 1 het woord 'sacrament' wordt uitgelegd. Wel wordt eraan toegevoegd dat zij dat alleen is voor zover zij zich de nieuwe gemeenschap toont van hen die bereid zijn het rijk Gods te dienen tot eer van God en tot heil van de mensen (III. 8; vgl. 35). Mij dunkt dat door de wijze waarop in dit hoofdstuk van *Church and World* over de Kerk als mysterie en (profetisch) teken wordt geschreven de term 'sacrament' niet gemist wordt en dat sprake is van een grote overeenkomst tussen het spreken van de Wereldraad en dat van de rooms-katholieke kerk. Tot die conclusie kwam ik ook in mijn boek (p. 148). In een voetnoot (86, p. 508-509) bij de paragraaf over de sacramentaliteit van de Kerk zegt Kasper dat men intussen in deze kwestie een ecclesiologische basisovereenstemming kan vaststellen, en verder 'Der Begriff Sakrament hat damit als Schlagwort für die Unterscheidung zwischen katholischer und evangelischer Ekklesiologie ausgedient.'

Ik heb eerder gesuggereerd dat de deelnemers aan het concilie in LG de term 'sacrament' misschien beter hadden kunnen vermijden en hadden moeten blijven spreken van 'mysterie', aangevuld met 'teken en instrument'.

Twee losse opmerkingen tot slot.

- In het project van de Wereldraad vinden we niets terug van wat katholieke theologen in eenzelfde theologische context bezighield: de legitimiteit van de secularisatie of de erkenning van de autonomie van de wereld.
- Voor de gedachte dat de wereld geheiligd zou zijn door de incarnatie zijn protestanten huiverig, terwijl ze de Orthodoxie naar ik meen dierbaar is (Alexander Schmemmann).

6. De Wereldraad (FO) over het thema na 1990

Het FO-project dat onder de titel Eenheid van de mensheid – Eenheid van de Kerk begon is met *Church and World* afgerond. Maar ten vervolge op het Limarapport heeft FO zich een tiental jaren beziggehouden met het thema Kerk. In 2013 verscheen het eindrapport onder de titel *The Church. Toward a Common Vision* (FO 214; Ned. vert. *De Kerk. Op weg naar een gemeenschappelijke visie*). Hieraan waren twee eerdere versies voorafgegaan: *The Nature and Purpose of the Church* (1998, FO 181) en *The Nature and Mission of the Church* (2005, FO 198). In alle drie de teksten wordt aan het teken-karakter van de Kerk aandacht besteed.

In de tweede van deze drie teksten, **NMC**, wordt het tekenkarakter van de Kerk in twee secties behandeld: in sectie I (The Church of the Triune God) C 43-47 (The Church as Sign and Instrument) en in sectie II (The Church in History) A (The Church in History); maar alleen als ongenummerde grijze box tussen nrs. 48 en 49 zonder duidelijk verband met deze.

In **NPC** bestond deze tweedeling niet. Onder sectie II (The Church in History) is B 42-47 gewijd aan Sign and Instrument of God's Design; die paragrafen worden afgesloten met een eveneens ongenummerd kader met het opschrift Church and 'Sacrament' (dit laatste woord tussen aanhalingstekens).

In **The Church** keert het onderwerp niet meer terug onder het opschrift The Church in History, maar wordt het geplaatst onder sectie (Chapter) II (The Church of the Triune God) C 25-27 onder de titel Sign and Servant of God's Design for the World. Op de nrs. volgt

geen kader of box maar een cursief gedrukte alinea waarin nogmaals wordt gezegd wat degenen die de uitdrukking 'de Kerk als sacrament' gebruiken of niet gebruiken daarmee niet ontkennen (namelijk datgene wat de anderen een zorg is). De alinea eindigt met de vraag of dit mag worden gezien als een kwestie waarin legitieme verschillen in formulering compatibel en wederzijds acceptabel zijn.

Mij viel op dat het bijbelse begrip 'mysterie' niet afwezig is, maar ontbreekt in de opschriften. Nergens worden teken en mysterie als twee perspectieven op de Kerk naast elkaar geplaatst, zoals dat in **Church and World** was gebeurd.

Niet in **NPC**, wel in **NMC** en in **The Church** wordt aangegeven wat de betekenis is van de ongenummerde boxes resp. de eveneens ongenummerde cursief gedrukte passages: het gaat om bepaalde kwesties waarover vooralsnog verdeeldheid blijft bestaan zowel tussen als binnen de kerken.

Waarom spreken sommige kerken liever niet of helemaal niet van de Kerk als sacrament? Er worden in **The Church** (27) twee redenen gegeven:

1. omdat het onderscheid dreigt te worden verduisterd tussen de Kerk als geheel en de afzonderlijke sacramenten;
2. omdat men over het hoofd dreigt te zien dat de leden van de Kerk zondaars zijn.

Ad 1. Mij dunkt dat wie dat zegt nog de gevangene is van het 'klassieke' sacramentsbegrip van de middeleeuwse scholae, waarbij elk van de zeven sacramenten aan bepaalde kenmerken moet voldoen. Als je daarentegen uitgaat van het oudkerkelijke brede begrip van sacramentum en μυστήριον, valt het gebruik van zowel sacrament als mysterie voor de Kerk makkelijker te aanvaarden.

Ad 2. In de theologie, althans de rooms-katholieke, heeft men er geen moeite mee de in de geloofsbelijdenis heilig genoemde Kerk tegelijk een Kerk van zondaren of zelfs, zij het aarzelend, een zondige Kerk te noemen. Zowel de auteurs van **Church and World** als die van **Lumen Gentium** zijn in staat om hun uitspraken over de Kerk als mysterie, sacrament en profetisch teken gepaard te laten gaan met het besef dat de Kerk voortdurend bekering en hervorming nodig heeft.

7. Conclusie

Uit wat ik eerder schreef n.a.v. **Church and World** mag blijken dat ik bereid ben het ecclesiologisch gebruik van de term 'sacrament' op te geven, als men die van 'mysterie', liefst aangevuld met 'teken' maar handhaaft.

Dialogo tussen Rooms-katholieken en Oudkatholieken stuit op grenzen

Commentaar op het document Kerk en Kerkengemeenschap II, rapport van de Internationale Rooms-katholieke / Oudkatholieke Dialoogcommissie

Drs. Geert van Dartel



Aan het begin van de 21^e eeuw is de internationale dialoog tussen rooms-katholieken en oudkatholieken voortvarend ter hand genomen. In twee gespreksronden (2004-2009 en 2012-2016) is de weg verkend naar het herstel van volledige kerkgemeenschap.

In het eerste dialoograpport (2009) wordt de fundamentele overeenstemming in het theologische en kerkordelijke verstaan van de Kerk uiteengezet. Het model van *de communio communionum ecclesiarum*, verstaan als een universele gemeenschap van gemeenschappen van lokale Kerken, wordt aangereikt ten behoeve van het herstel van volledige kerkelijke gemeenschap. Naast de universele en lokale dimensie van de Kerk, krijgt daarin ook de regionale dimensie van de Kerk een belangrijke plaats.

Het eerste rapport sluit af met een uiteenzetting over vier thema's die om verheldering vragen: de relatie tussen de universele en lokale kerk (in het bijzonder het primaatschap van de paus), de Mariale dogma's van 1854 en 1950, de wijding van vrouwen tot de priesterlijke dienst en enkele vragen van kerkrechtelijke aard.

Tussen 2012 en 2016 vond de tweede ronde in deze internationale dialoog plaats. De commissie heeft de openstaande thema's doordacht en daarover weer een nieuwe tekst uitgebracht.

In het rapport komen de volgende thema's aan de orde:

- De open vragen met betrekking tot de ecclesiologie worden over twee onderwerpen verdeeld: de verhouding tussen plaatselijke en universele kerk én leergezag en onfeilbaarheid.
- De open vragen met betrekking tot de mariale dogma's van 1854 en 1950
- Specifieke Oudkatholieke opvattingen met betrekking tot de wijding van vrouwen tot de priesterlijke dienst en de innerlijke samenhang tussen Eucharistie en kerkelijke gemeenschap.

De opbouw van het rapport vertoont een zekere onevenwichtigheid. De tekst over de ecclesiologische vragen is een gezamenlijke beschouwing van de commissie; in de tekst over de Mariale dogma's van 1854 en 1950 worden rooms-katholieke en oudkatholieke opvattingen na elkaar geplaatst, er zit een dynamiek in de opeenvolgende stukken, maar de commissie is niet gekomen tot een gezamenlijke tekst over de Mariale dogma's; in het derde en laatste gedeelte over de wijding van vrouwen en de relatie tussen eucharistische en kerkgemeenschap worden opvattingen van de Oudkatholieke Kerk verhelderd. Een commentaar van Rooms-katholieke zijde ontbreekt omdat men niets toe te voegen heeft aan hetgeen is opgemerkt in het eerste rapport (57-62 en 11-13). De Rooms-katholieke positie ten aanzien van de wijding van vrouwen wordt in IRAD I inderdaad beknopt beschreven, een reflectie op de relatie tussen eucharistische en kerkgemeenschap in de context van de oecumenische verhoudingen ontbreekt echter.

1. Ecclesiologische vragen

Lokaal en universeel

Een voor het herstel van de kerkgemeenschap belangrijke stelling vinden we in nr. 39 van IRAD I: 'Als de paus niet uit de communio-structuur wordt losgemaakt, dan hoeft de op het Eerste Vaticaans Concilie geformuleerde leer over het primaat van de paus, zo blijkt uit deze overeenkomsten, in tegenstelling tot vroeger niet meer het gewicht te hebben van een meningsverschil dat oorzaak van scheiding is.'

Het tweede rapport probeert tot een nadere uitwerking te komen van de communio-structuur en de positie van paus en bisschoppen daarin. Daarbij gaat het zowel om de

relatie tussen de lokale, regionale en universele dimensie van de Kerk als om leergezag en onfeilbaarheid.

In het hoofdstuk over de verhouding tussen plaatselijke en universele kerk wordt de weg verkend van een ecclesiologie van de universele kerk naar een eucharistische theologie van de plaatselijke kerken die samen de universele gemeenschap van plaatselijke kerken vormen. Dit heeft consequenties voor het gewicht en de bevoegdheden van het pauselijk primaat. In een ecclesiologie van de universele kerk zijn de bevoegdheden anders dan in een ecclesiologie van de plaatselijke kerken waarin het universele primaatschap in de synodaliteit van alle plaatselijke kerken geïntegreerd is en daardoor wordt bepaald (zie nr. 15).

De voorgestelde vorm van de Gemeenschap van Lokale Kerken met regionale verbanden die nog in kerkrechtelijke bepalingen moet worden uitgewerkt zou een sterke inperking betekenen van gezag en competentie van de paus in de gemeenschap van lokale Kerken.

Leergezag en onfeilbaarheid

De paragraaf hierover (24-40) is er op gericht het leergezag te verankeren in de communio-structuur van de Kerk. De paus, is niet de enige toetssteen voor waarheidsvinding. Andere instanties voor waarheidsvinding zijn: de Heilige Schrift, de Traditie, het leergezag, de geloofszin van de gelovige (*sensus fidelium*) en de wetenschappelijke theologie.

Deze instanties voor waarheidsvinding veronderstellen elkaar. Het leergezag mag zich daarvan niet los maken of erboven stellen. Het gaat om een samenspel tussen deze instanties. De paus mag zich daarboven niet als hoeder van waarheid en eenheid verheffen.

Ook hier geldt dat voor de uitoefening van het leergezag in de toekomstige gemeenschap van kerken procedures en kerkrechtelijke bepalingen moeten worden uitgewerkt.

Aan het einde van de paragraaf worden nog wat relativerende opmerkingen gemaakt over de betekenis van het leergezag en kerkelijke sancties in het huidige tijdsgewricht.

Op zich zal er brede instemming zijn met de opvatting dat er meer factoren dan alleen het leergezag van de paus relevant zijn voor waarheidsvinding. Spannend wordt het pas bij de vraag hoe die verschillende instanties zich tot elkaar verhouden en hoe definitieve uitspraken

daarover tot stand komen en wie ze mag doen. Aan die vraag is de commissie niet toegekomen. De commissie keert zich in nr. 36 tegen een vorm waarin de paus als hoogste leraar zelfstandig uitspraken kan doen.

2. Mariale dogma's 1854 en 1950

De opgave van de commissie was om met de methode van de gedifferentieerde consensus de grond voor kerkscheiding tussen rooms-katholieken en oudkatholieken te overwinnen.

Duidelijker dan in het eerste rapport wordt in het vervolgrapport beschreven waarin het probleem gelegen is: herstel van kerkgemeenschap is niet mogelijk als één kant een door het hoogste gezag bekrachtigde leeropvatting huldigt, die de andere kant expliciet verwierpt (nr. 42).

In dit hoofdstuk worden de beide opvattingen opeenvolgend in een voortgaande dialoog beschreven. Er is zeker sprake van groeiend wederzijds begrip met betrekking tot de context waarin de mariale dogma's zijn verwoord en inhoud in het verlengde van Schrift en Traditie. Een gedifferentieerde consensus lijkt binnen bereik, maar wordt toch niet verwoord. Aan Oudkatholieke zijde wordt bevestigd dat beide dogma's wel in het licht van de Schrift verstaan kunnen worden, maar blijft men vasthouden dat de beide dogma's niet expliciet door de Schrift bekrachtigd worden. De wijze waarop beide dogma's voorzien van anathema afgekondigd zijn, zou onderwerp van oecumenisch overleg moeten zijn. 'Eine hermeneutisch sensible historische Aufarbeitung der gewachsenen Bekenntnisse wäre so für eine zu erstrebende Kirchengemeinschaft notwendig' (nr. 60).

Aan Rooms-katholieke zijde wordt vastgehouden dat er naar inhoud en formulering geen sprake is van nieuwe opvattingen, maar dat deze geïmpliceerd worden door het vroegkerkelijke verstaan van Maria zoals in het dogma van Efeze verwoord in de titel Theotokos. Voor het herstel van de gemeenschap zou het belangrijk zijn dat de Oudkatholieke Kerk deze dogma's erkent als legitieme ontwikkelingen en interpretaties van het vroegkerkelijke verstaan van Maria zonder deze dogma's expliciet te moeten aannemen.

In een slotreactie wijzen de oudkatholieken nog op enkele formele aspecten met betrekking tot de vaststelling van de dogma's (nrs. 63 en 64). Daarin wordt duidelijk dat oudkatholieken op de eerste plaats moeite hebben met de wijze waarop deze dogma's

tot stand zijn gekomen. Dit verwijst terug naar de paragraaf over leergezag en onfeilbaarheid.

Het is jammer dat de commissie bij dit onderwerp niet tot een gezamenlijke tekst is gekomen waarin de wederzijdse uitsluiting wordt overwonnen en eenduidig uitgesproken wordt dat de mariale dogma's geen grond voor scheiding tussen beide kerken meer zijn. Het probleem waar het uiteindelijk over gaat, is de bevoegdheid van de paus om zelfstandig leeruitspraken te doen. Als daarover overeenstemming bereikt wordt, zal het niet meer zo moeilijk om tot een gedifferentieerde consensus over de mariale dogma's te komen.

3. Specifieke verhelderingen

Wijding van vrouwen tot de priesterlijke dienst

In deze paragraaf wordt openhartig en eerlijk het proces beschreven dat in de Oudkatholieke Kerken geleid heeft tot het besluit om vrouwen te wijden tot de priesterlijke dienst.

Twee dingen vallen daarbij op: dat de druk vanuit de kerkelijke gemeenschappen in de West-Europese landen doorslaggevend is geweest en dat de lokale kerken niet tegelijk, maar na elkaar tot het besluit gekomen zijn om vrouwen tot de priesterlijke dienst te wijden.

Het besluit is weliswaar niet unaniem genomen, de Polish National Catholic Church in de VS verbrak de communio met de andere lokale oudkatholieke kerken, maar uiteindelijk wordt de verandering wel breed in de oudkatholieke kerken gedragen.

*Deze tekst geeft een goed inzicht in het proces dat tot het besluit heeft geleid. De worsteling wordt eerlijk en openhartig beschreven. Van rooms-katholieke zijde zou er ook een verhaal te vertellen zijn. De rooms-katholieke leden hebben zich hier niet aan gewaagd. Misschien omdat het ook niet de opdracht was van de commissie. Maar toch is het jammer. Ook t.a.v. dit onderwerp speelt het pausschap een grote rol. In IRAD I wordt volstaan met een verwijzing naar de apostolische brief *Ordinatio sacerdotalis* van 22 mei 1994. De kwestie betekent in dit tijdsgewricht een zware test voor het leergezag in de Kerk dat zich onder druk van diverse factoren duidelijk uit moet spreken.*

Eucharistische gemeenschap en kerkgemeenschap

Het principe van de vroege kerk dat eucharistische gemeenschap en kerkgemeenschap onverbrekkelijk bij elkaar horen, wordt door de partners in deze dialoog niet ter discussie gesteld.

In deze paragraaf wordt verhelderd hoe vanuit oudkatholiek perspectief dit principe uitwerkt binnen een gemeenschap van gemeenschappen van lokale kerken

Vanaf 1931 hebben de Oudkatholieke Kerken overeenkomsten met andere gemeenschappen gesloten waardoor intercommunie mogelijk werd. In nr. 83 wordt opgemerkt dat *„Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentaler Frömmigkeit oder liturgischer Praxis, die der andern eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, das jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glauben fest.“*

Op basis van dit uitgangspunt hebben de Oudkatholieke Kerken vanaf het midden van de jaren zestig overeenstemmingen gesloten met verschillende andere kerken (Onafhankelijke Kerk van de Filipijnen, de Spaanse Gereformeerde Kerk, de Katholiek-Apostolisch-Evangelische Kerk in Portugal.

In 1985 werd overeenstemming bereikt over deelname aan elkaars Eucharistie tussen de Oudkatholieke Kerk in Duitsland en de Evangelische Kerk van Duitsland. Binnen de gemeenschap van Oudkatholieke Kerken leidde dit tot veel discussie die in 1992 uitmondde in een verklaring *Eucharistiegemeenschap en kerkelijke eenheid*, die in dit rapport is opgenomen.

In verlengde hiervan is ook de recente overeenstemming tussen de Oudkatholieke Kerken de Lutherse Kerk van Zweden te zien.

Eveneens zijn de Oudkatholieke Kerken vanaf het midden van de jaren zestig geleidelijk overgegaan naar vormen van eucharistische gastvrijheid of open communie voor leden van andere kerken. Ook in Nederland is de Oudkatholieke Kerk een warm pleitbezorger van eucharistische gastvrijheid voor leden van andere kerken.

Deze paragraaf is erg belangrijk voor een goed begrip van het oecumenisch beleid van de Oudkatholieke Kerken die vanuit hun eigen positie en identiteit open verhoudingen nastreven en aangaan met lokale kerken van andere confessionele tradities. Bij deze paragraaf is om twee redenen een rooms-katholieke reactie van node: 1. de Rooms-katholieke Kerk is een verklaard tegenstander van intercommunie op de weg naar het herstel van kerkgemeenschap. De verantwoording van die positie wordt hier gemist. 2. In de praktijk van de oecumenische samenwerking botst het beleid van beide kerken als het gaat om sacramentele vieringen (eucharistische gastvrijheid, open communie, intercelebratie).

4. Slotopmerkingen

Het rapport heb ik meerdere keren zorgvuldig gelezen en weer laten bezinken. Soms word je geraakt en blij van oecumenische teksten. Die ervaring had ik bijvoorbeeld bij het rapport van de internationale anglicaans-rooms-katholieke dialoog *Mary, grace and hope in Christ* dat vanuit een diepe geloofsverbondenheid geschreven is. Zo'n zelfde leeservaring had ik beslist niet bij het lezen van dit nieuwe dialoograpport. Het is een zakelijke tekst over structuurkwesties en over enkele beladen vraagstukken die tot veel frictie en emotie leiden.

Vanuit Rooms-katholiek perspectief heb ik enkele vragen en opmerkingen bij deze tekst.

Ten eerste rijst bij mij de vraag of dit document wel recht doet en voldoende overwogen heeft wat de betekenis van de bisschop van Rome in de geschiedenis van de Kerk is geweest. Met name ook in de afgelopen eeuw. Het voorgestelde model komt over als een poging het pausambt aan banden te leggen, terwijl het zo belangrijk is dat er iemand is die in vrijheid namens de hele Kerk kan spreken. Het model van de Gemeenschap van Gemeenschappen van Lokale Kerken kan leiden tot veelvoud van gezagdragers die in hun eigen domein onaantastbaar zijn zonder het met elkaar eens te zijn. Het model kan de universaliteit van de Kerk ondergraven.

Ten tweede valt me een paradox op in de oudkatholieke opstelling. Strikt en vasthoudend in haar opstelling tegenover de Rooms-katholieke Kerk (mariale dogma's, pausschap), maar soepel en verbindend in relatie tot andere confessies. Kan het zijn dat het uiteindelijk een kwestie is van autonomie: zolang aan de autonomie niet getornd wordt, kun je verbindingen met anderen aangaan.

In haar theologie en ecclesiologie vinden Oudkatholieke Kerken aansluiting bij de orthodoxe eucharistische theologie. Dat is een steunpunt in de *dialogoog* met Rome. Het oecumenische *beleid* sluit eerder aan bij de Anglicaanse Gemeenschap met wie de Oudkatholieke Kerken al van 1931 een overeenstemming over erkenning van elkaars Kerk en ambt hebben gesloten.

Op basis van dit rapport is helaas niet te verwachten dat tussen de Oudkatholieke Kerken en de Rooms-katholieke Kerk op afzienbare tijd overeenstemming over het herstel van kerkgemeenschap bereikt zal worden. De behandeling van de open vragen hebben niet tot meer overeenstemming geleid, eerder tot verheldering van het verschil. Aan de ethische kwesties is men bovendien nog niet toegekomen.

Ten aanzien van het oecumenisch beleid (intercommunie, eucharistische gastvrijheid) zijn er tussen de Oudkatholieke Kerk en de Rooms-katholieke Kerk belangrijke verschillen die ten minste op nationaal niveau goed besproken zouden moeten worden.

The Rishi People and the Catholic Church¹

An historical perspective

Sergio Targa sj.



I feel honoured to have the chance to talk about the Rishi people of Bangladesh. As a matter of fact, I am proud that most of my close Bangladeshi friends are Rishi, and proudly so. I do believe that the Rishi, who are depreciatively known in Bangladesh as Muchi, are an extraordinary people who managed to survive despite centuries if not millennia of oppression and slavery. A minority within a minority, the Rishi remain a marginalised group in today's Bangladesh as well. Identified as an untouchable group because of their traditional dealings with dead cows and their hides, the Rishi people belong to the fifth caste, the one which does not exist, according to the Manava Dharma Shastra.² And in fact their existence has been denied and ostracised. Their being human beings have been consistently hidden beneath the hypocrisy of a caste system thought out and conceived of as a divine institution. The Manava Dharma Shastra speaks of all so called untouchable groups, in the following way:

*But the dwellings of 'Fierce' Untouchables and 'Dog-cookers' should be outside the village; they must use discarded bowls, and dogs and donkeys should be their wealth. Their clothing should be the clothes of the dead, and their food should be in broken dishes; their ornaments should be made of black iron, and they should wander constantly. A man who carries out his duties should not seek contact with them; they should do business with one another and marry with those who are like them. Their food, dependent upon others, should be given to them in a broken dish, and they should not walk about in villages and cities at night. They may move about by day to do their work, recognizable by distinctive marks in accordance with the king's decrees; and they should carry out the corpses of people who have no relatives...*³

1. Missionary initiatives from the second half of the 19th century

Reading these words, Rishi, Kaora, Dom, Methor⁴ etc. should not feel ashamed. We are the ones who should! Be as it may, in the last two centuries or so the Rishi people have gone through a series of major socio-economic transformations mainly due to their encounter with Christianity. And this is the argument of the present paper. But before entering the intricacies of such an encounter I wish to clarify that what I will be saying refers mainly to the Rishi population located in present day Khulna division in its relationship with that particular brand of Christianity represented by the Catholic Church. Rishi people, maybe with different names,⁵ are to be found all over Bangladesh, even though perhaps their highest concentration is located in the districts of Jessore and Khulna. The paper will attempt, summarily, a reading of the past and present of such a relationship. A relationship which I like to interpret with a metaphor Cosimo Zene reported in his book on the Rishi of Bangladesh. Asking a Rishi person what Christianity was for him, he answered: "We are like a snake which holds in its mouth a juicy frog, too big to be swallowed, but too good to let go."⁶ This metaphor gives us right from the beginning the sense of a complex relationship between Rishi people and Christianity, a relationship centred on both attraction and repulsion in the context of a difficult dialogue. We will come back to this later on.

I do not know if during the first wave of evangelisation carried out by the Portuguese in Bengal (1517-1834) Rishi people in Dhaka, Chittagong and other costal areas were missionised or not.⁷ What we do know is that a consistent attempt by the Catholic Church in contacting the Rishi started during the second wave of evangelisation in the second half of the 19th century in the southwestern areas of today's Bangladesh. Fr. Marietti arrived in the then Central Bengal Mission in 1856 as the pioneer and herald of a new Italian missionary institute, what later on took on the name of PIME. The PIME fathers soon realised that Muslims and Hindus were not interested in the new religion. They thus directed their attention to the Rishi population of the area around Jessore and Shimulia and to the Namasudras of Khulna and the Sundarban. The Rishi were, and largely still are, people of very low caste who are despised by all for their traditional work with leather and for this cursed with the mark of untouchability as already mentioned above. The PIME fathers worked among them until 1927, the year in which they decided to leave the mission among the

Rishi and move to the North of Bengal where tribal populations were apparently promising a new and more rewarding field of evangelisation. Fr. Costa, the last PIME father to leave the mission of Shimulia, summed up in one of his letters the feeling of dismay and of failure of the PIME Rishi mission: "I really do need to go back home for a while to boost my morale; I had too many disillusionments during these years among these Christians of mine, and I do feel really tired."⁸ The PIME mission among the Rishi had been marked by disillusionment and dissatisfaction. Missionaries often complained about the Rishi being too "hypocritical, selfish and sensual to accept Catholicism for pure motives."⁹ They often regretted that the Rishi people were ready to become Christian only "for money's sake."¹⁰ Unfaithfulness was apparently the characteristic of these people, who were ready to become Christians for a piece of bread and move back to Hinduism when bread was no longer on offer. Salesian fathers took up the Rishi mission in the area of Jessore and Shimulia up until 1952. Their brief experience, however, did not change the fate of the mission very much. The Salesians started up where the PIME had left off. They gave importance to education and religious instruction in particular. Perhaps they accentuated the spiritual line in their dealings with the Rishi and this did not help the Rishi gain confidence. Apparently, the Rishi were responsive to Christianity only when the missionary was responsive to their request for help and human dignity. The comments made by Mgr. Scuderi, the Apostolic Administrator, on the occasion of his pastoral visit to the Shimulia mission in 1937, are quite telling: "I think we should be more interested in the social and civil life of the people. The contact with the Father in matters not pertaining to religion is lacking. If I am not wrong, I see the need for us to be interested in them, their difficulties, quarrels, cleanliness, illnesses etc."¹¹ The Salesian fathers were eventually relieved of their work by the Xaverian fathers, another young Italian missionary institute.

2. Jesuit Mission in the 20th century

Around the same time of the PIME and Salesian missionary enterprises, the Jesuits were trying their luck with the Rishi of Satkhira and Borodol. These places depended canonically on the Calcutta Catholic diocese, while Jessore and Shimulia were juridically linked to the diocese of Krishnanagar. The Jesuit mission went through difficult phases. In 1925 first, and definitely in 1930, it actually collapsed and started up again only in 1937. Without

entering the details of the Jesuits' 34 year experience among the Rishi (1918-1952), I will simply attempt a short description of the relationship between Rishi people and Jesuit fathers. The mission was weak from an organisational point of view. It suffered from the outset from scarcity of missionary personnel. Two Jesuit fathers at most were present at any one time in the vast territory of Satkhira-Borodol. Most of the time, however, there was only one missionary. Besides, the zeal of the missionary in the field was not supported by the Church authorities back in Calcutta, who were quite sceptical about the possibility of a successful mission among the Rishi.¹² The mission's logistics were also weak. In the first period (1918-1930), the fathers followed the new mission going to and fro from Calcutta. It was only in the second period (from 1937 onwards) that a stable Jesuit presence was established in Satkhira. This, of course, would greatly contribute to the positive survival of the second mission. The pattern of Jesuit missionary activity reflected the theology of the time and the practical situation of the people. Usually, Jesuits visited Rishi villages that wished to become Christian. These requests were always linked to some problems that the Rishi hoped to solve with the help of the missionary. In this respect, the example of Borodol is quite enlightening. In April 1937, a delegation of Rishi from Borodol visited the Jesuits in Calcutta and told them that the whole village wished to become Christian. The Rishi of Borodol were oppressed by the local *zamindar* (i.e. big land owner) and the police. About ten of them were already in jail and the rest spent their days in fear. The positive answer of the Jesuits signalled the second start of the Satkhira mission.¹³ Perhaps, unlike other missionaries working in other areas, the Jesuits were not taken aback by the apparent disinterest of the Rishi in religious matters *per se*.¹⁴ Quite soon, the Jesuits understood that Rishi people were looking for security and protection, and they were quite prepared to provide it as far as they could.¹⁵ This, of course, did not prevent Rishi villages from being unfaithful to their new religion. The diaries of Satkhira mission are full of such instances. Sometimes it was because of an unlawful marriage, other times it was because the father refused to build a school or a tank or, again, sometimes the refusal to protect a criminal in a court of law led a village previously Christianised to revert back to Hinduism. There was also a conversion in missionary attitudes. In the first period up to 1930, Jesuits working in the area of Satkhira-Borodol used the stick more than the carrot. Rishi who reverted to Hinduism were abandoned and denied assistance when in need.¹⁶ Threats were sometimes

employed to discourage apostasy and security in money was demanded in order to guarantee the stability of conversions.¹⁷ The attitude of the fathers seems to have changed in the second period of the mission (from 1937). Fr. Koster wrote in March 1942: "(sic) Policy is to keep there (sic) catechist even if all leave. Stick to the post!"¹⁸ The context surrounding these words was the news that the Christians of Assassuni had left the Christian fold. Apparently, from a conception of conversion intended as event the Jesuits little by little sided towards a conception of conversion intended more and more as a process.

3. Missionary institute of the Xaverians

Both Jesuit and Salesian fathers were relieved in 1952 by a young Italian missionary institute, the Xaverians. In fact, the departure of the British in 1947 and the separation of Pakistan from what used to be British India led to the redrawing of political maps. Parts of what used to be the Krishnanagar Catholic Diocese (Shimulia and Jessore areas) had fallen now within the new entity of East Pakistan. The same happened to what used to be the most eastern parts of the Calcutta Catholic Diocese (Satkhira and Borodol areas). On 3 January 1952 the pope Pius XII erected the new diocese of Jessore which comprised the afore mentioned territories. After the refusal of Jesuits, Salesians and other missionary institutes to take charge of the new jurisdiction, the Xaverian Dante Battaglierin was appointed as the first Apostolic Administrator of Jessore Diocese on 19 January 1952. Ever since the Xaverian Missionaries have been working in what then became the Khulna Catholic Diocese (from 1956). Despite a difficult beginning the Xaverians took on with great zeal the task given them. Soon enough, as much as their predecessors, they realised that the Rishi people were the only ones open to evangelisation, not so the Caste Hindus and the Muslims. At the same time they also realised the difficulties connected to working with Rishi people. Often fathers working in Borodol, Satkhira and Shimulia lamented the lack of religious interest among their people, too aware of the fact that Rishi people were attracted to them more to fulfil their material needs than their spiritual ones. Equipped with a theology which in those days saw in conversion the only positive outcome of any missionary presence, those early missionaries often felt disheartened and on the brink of giving up. Fr. Bernacchi, for instance, in 1969 when asked to delay his departure in order to get his re-entry visa to East Pakistan abruptly refused, adding: "I wonder how you can

ask me to remember Pakistan...I too have the right to save my soul,"¹⁹ such had been his disillusionment and bitterness after 2-3 years in which he had been parish priest in Satkhira. Continuous quarrels, irregularities in marriages, power struggles between the matobbers (i.e. village elders) and the fathers, endemic poverty of the people and their begging attitude were what wore down little by little even the more determined among Xaverians. On top of this the all too easy policy of shifting fathers from one place to another within short spans of time did not contribute to stabilise the Rishi Christians who more than anything else were looking for security and protection. Things started to change after the celebration of the Second Vatican Council in the mid sixties. The theological conception of mission was being changed and conversion, although remaining a possible outcome, was no longer considered as the sole outcome of any missionary endeavour. Individual Xaverians started taking into serious consideration the socio-economic plight of their people, being convinced that before talking about religion the search for daily rice was to be addressed first. Suffice here to mention perhaps the biggest attempt at socio-economic development ever attempted by Xaverians. In 1967 Fr. Mario Veronesi, the then parish priest, was joined in Shimulia by Fr. Valeriano Cobbe. Together they revolutionised the Christian community in Shimulia by starting cooperatives, credit unions and a very ambitious irrigation project aimed at freeing the small farmers of the area, Christian, Hindu and Muslims alike, from the greed and the dominance of big landowners. Unfortunately, both these fathers encountered a tragic end few years later. In 1971 Fr. Veronesi was killed by Pakistani soldiers while trying to protect his Christians in Jessore. Two years later, Fr. Cobbe was shot at by unknown assailants, likely enough, paid for by those same people who could not stand the economic independence gained by the poor of Shimulia. The two decades following the war of independence saw a great deal of discussion among Xaverians, that this time on a communitarian bases started to think about the Rishi and about new ways of being present among them. The Xaverians, as a community, positively chose the Rishi as a privileged target of their mission in Bangladesh. As a result of this new thinking new ways of presence were devised. Fr. Paggi Luigi and Pierluigi Lupi started their presence in Chuknagar towards the end of the 70s with the explicit project to bring salvation to the Rishi through education. Conversion was not contemplated at this point. But it was not just a question of starting new activities, it was the task of renewing old ones as

well. Fr. Germano Antonio, appointed parish priest in Borodol in 1978 first with Fr. Colombara and then with Fr. Torresani started an aggressive social campaign against the poisoning of cows and the eating of carrion. It was believed in fact that without discarding these traditional habits, the Christians of Borodol would never be able to discard their Muchi label particularly in front of the surrounding non-Christian society.

The last 20 years or so have witnessed the growth of the Catholic Church in Khulna with local priestly ordinations even among Christians coming from Rishi background. This of course has been a matter of great pride for all of them and for us Xaverians as well. Together with the growth of local clergy these last two decades have also witnessed a sort of restructuring of the Xaverian presence. This in practice has meant a withdrawal from places of responsibilities, and regretfully, from the actual field of mission. The Rishi mission although still in theory remaining high in the Xaverian priorities in the last years has suffered quite a lot for lack of interest and personnel. Fr. Germano is right now the only Xaverian working among the Rishi. His life time commitment to the Rishi cause is undoubtedly praise worthy.

4. The snake and the frog

The above sketchy depiction of the history of the complex relationship between Catholic Church and Rishi people can also be read as the history of two intertwined stories. The first, the most obvious one, the story of Rishi conversion to Christianity, and the second, the less obvious one, the story of the Catholic Church's conversion to the Rishi cause. If it is true that in the intention of the Rishi respondent's, the snake of the metaphor mentioned above was the Rishi group and the frog represented instead the Church, it is also true that the metaphor can be read the other way round: the Church may represent the snake and the Rishi group, the frog. Often missionaries had lamented the lack of a pure religious intentionality in the Rishi approach to Christianity. But what about the missionaries, is it not true that the missionaries as well had a not so hidden agenda as far as Rishi were concerned? The Church did not make a positive choice of the Rishi until quite recently. The encounter in the beginning was casually determined by the realisation that Rishi people were open to the Gospel. Nobody, apparently, cared to ask the why of such openness. If another group had been open to it, the missionaries would have directed their care

towards them. The Rishi simply took advantage of the opportunity. It was the missionary which until recently could not understand the profound need of human recognition the Rishi were looking for in their movement towards Christianity. Pure intentions were lacking also on the Church's side. Because of a narrow concept of evangelisation, all that the missionaries were looking for was institutional aggregation to the established Church. The Rishi knew it, and intelligently took advantage of it. The beginnings were thus difficult: the Rishi's quest for earthly salvation were met or not met by the missionaries' offer of an eternal, over worldly one. The Church-snake could not let go the Rishi-frog, because at the end of the day it was the only frog it could get; on the other hand the Rishi-snake could not let go the Church-frog because it was the only one which could do something for them. Indeed, the Rishi were supposedly right in their approaching the Church. At first, their quest for human fulfilment was met by the caring and paternalistic hand of the fathers. Human promotion had then the characteristic of alms giving, a pietistic task which was to be carried out on an individual bases, outside of any socio-cultural and political reflection. The fathers often lamented that the Rishi Christians were confined to a sort of ghetto. But it was them who had contributed much to the building of that ghetto. It was only from the 70s onwards that the Church started looking at the Rishi with different eyes and thus began to think of their integration. At the same time it was in those years in which fathers commenced to understand that evangelisation was not all about church aggregation. Christianity is actually about bringing out the fullness of humanity hidden in any human being. It is eventually to point at Christ as to the ideal fulfilled man. It is liberation from any sort of slavery which must start right here and now. In this the Rishi were right. Father Luigi's experience in Chuknagar has been about evangelisation of this sort: the attempt to constitute a people with a restored human dignity without asking anything in exchange. Grace or gratuitousness has been his operative tool in his nearly 25 years spent with the Rishi people. Yes, the church in his missionaries has converted, but so has the Rishi. It is interesting to notice how old Christians of Rishi background try hard to hide their origins. At the time of conversion most of their forefathers changed their surname to disguise their roots. Today's Christians of Rishi origin, not only keep their surname, but are no longer afraid to declare their Rishi origins. What is more, they are proud of their being Rishi. Why should they be ashamed of their history: they are the victims. It is us, the victimisers, who should be ashamed of our history. But are we? If often Rishi people

experience a sort of inferiority complex, we, on the other hand, experience a superiority one in our dealings with them. Perhaps very few know that up until 1959 in the village of Anondobash under Bhabarpara parish, there existed two church buildings: one for the Christians of Rishi origins, the other for the rest. It was Fr. Alberton that pulled down one building and forced all the Christians to partake in the same liturgical services. The church became one for all the Christians, but at least up until 1996 the division between the two groups was all too evident. I do not know of similar arrangements in other Khulna churches. What I do know is that even today many Christians feel bad about having to mix up with fellow believers coming from a Rishi background. Marriages overcoming caste barriers are still too rare to allow us to speak of a full integration of Rishi Christians within the wider Catholic community. Even the Rishi priestly component of the local clergy does not seem often at ease with priests coming from different communities. And last but not least, the Church in Khulna in its globality does not seem to show too much interest in the Rishi cause. Often the Rishi issue has been pushed forward only by the church's foreign element. But even this latter, as of late, has diminished both interest in and work among the Rishi people. Certainly, Rishi people still need conversion, but so does the Church in all of its components.

The relationship between Rishi people and Church is not yet accomplished. The complex dialogue between snake and frog is in its continuous unfolding. Problems are still there. But it is important to acknowledge that the Rishi are a people of God and their response to God's call may assume different faces, not necessarily the face of the Church. The Church in its own right must remain an instrument of Rishi's redemption, worldly first, over worldly later. In its service to the suffering humanity, it must continuously remind the Rishi of God's gratuitous love.

.

¹ This paper first appeared in Bengali in the November-December 2006 issue of the *Mongolbarta*, a bimonthly publication of the National Training Centre, Jessore, Bangladesh. The views expressed in this paper are however solely of his author.

² See Wendy Doniger with B. K. Smith tr., *The Laws of Manu*. Penguin Books. London 1991, 10,4.

³ *Ibidem* 10,51-55.

⁴ Rishi are leather workers, Kaora raise pigs, Dom deal with corpses in the cremation ground, Methor are sweepers.

⁵ In Mymensingh district, for instance, the Rishi word is not known. They themselves give their name as Rubidas. They are however all the same identified as Muchi by Muslim and Hindu neighbours.

⁶ Zene C., *The Rishi of Bangladesh*. London: RoutledgeCurzon, 2002, p. XV.

⁷ In Di Costa J., *Bangladeshe Catholic Mondoli*. Dhaka: Protibeshi Prokashoni 1988, p.16 it is said that large numbers of low caste people were converted to Christianity. Who this people were and what their caste belonging was, it is not said.

⁸ Quoted in Zene C., *The Rishi of Bangladesh*. London: RoutledgeCurzon, 2002, p. 122.

⁹ Fr. Marietti quoted in Zene C., *op. cit.*, p. 110.

¹⁰ *Ibidem*. p. 110.

¹¹ Quoted in *ibidem*., p. 128.

¹² "Fr. Wanters had been insisting with the superior to put a man in the spot. Monsignor was prejudiced against the Muchis. In 1925, when the collapse of the Mission came, Fr. Wanters went to announce to the Superior of the Mission (Fr. M. Veys) the 'good news' that the Muchi mission was gone; Fr. Veys asked him: 'Why do you call it –good news?– To which Fr. Wanters answered: 'You must be happy that no man is needed there.'" In Germano A. ed., *Satkhira Mission: The Starting of the Mission in the Diaries of the Jesuit Fathers*. Vol. II: 1925-1939. Khulna, 1998. Unpublished manuscript, p. 2.

¹³ See Germano A. ed., *Satkhira Mission...* Vol. II, p. 13.

¹⁴ Fr. Koster wrote in January 1942: "It will take very long to make this people religious minded. They do not care for God nor for religion." In Germano A. ed., *Satkhira Mission: The Starting of the Mission in the Diaries of the Jesuit Fathers*. Vol. III: 1939-1943. Khulna, 1998. Unpublished manuscript, p. 41.

¹⁵ Fr. Deman writes in June 1937: "Where help and protection will come from, there will they go;" in Germano A. ed., *Satkhira Mission...* Vol. II, p. 14.

¹⁶ In June 1923 Fr. Dessa writes: "Many of those who have left us come for medicine, but of course I refuse." In Germano A. ed., *Satkhira Mission: The Starting of the Mission in the Diaries of the Jesuit Fathers*. Vol. I: 1917-1925. Khulna, 1998. Unpublished manuscript, p. 23.

¹⁷ See Germano A. ed., *Satkhira Mission...* Vol. I, pp. 20-21; 26-27.

¹⁸ In Germano A. ed., *Satkhira Mission...* Vol. III, p. 42.

¹⁹ Quoted in Cosimo Zene, *op. cit.*, p. 239.

Dagboeknotities Syrië-reis 18-23 april 2018

Drs. Geert van Dartel



Donderdag 19 april, Damascus

Na een lange reis ben ik vanochtend vroeg aangekomen in Damascus. Ik logeer in het bijzondere Beit Alwali Hotel in de Oude Stad. Het hotel dateert uit de 19^e eeuw. Drie oude Syrische huizen zijn tot een hotel samengevoegd. Het straalt rust en schoonheid uit.

Vanochtend was ik eerst bij Mgr. Nicolas Antiba, de patriarchaal vicaris van de Melkitische Kerk. Hij ontving me heel hartelijk. Enkele jaren geleden was hij bij ons in 's-Hertogenbosch. Dankzij Pour les Autres en enkele andere fondsen konden we zijn bisdom Bosra en Hauran financieel steunen. Mgr. J. van den Hende heeft voor deze reis een aanbevelingsbrief meegegeven waarin de bedoeling wordt toegelicht en namens de Bisschoppenconferentie de verbondenheid met de Kerken in Syrië wordt uitgesproken. De brief valt in goede aarde. 'Wij kennen elkaar', zegt de mgr. Antiba, 'maar het is belangrijk voor degenen rondom ons dat ook zij weten wat de achtergrond en bedoeling van je reis is.' We hebben een fijn en open gesprek. De



situatie is natuurlijk niet makkelijk. Veel jonge mensen zijn of willen weg. Daardoor neemt het aantal gelovigen af. De kerk wordt ouder. De mensen zijn wel zeer betrokken bij hun kerk. In de dagen die volgen kan ik dat zelf ook waarnemen. Ik vraag de bisschop wat zijn boodschap is voor mensen in Nederland. 'Bid voor vrede! en hou op met het sturen van wapens!', antwoordt de bisschop prompt. Zeven jaar oorlog heeft geleid tot meer dan 400.000 doden, 12 miljoen vluchtelingen (waarvan 7 miljoen in de emigratie), veel verwoesting in steden en op het land en de vernietiging van de industrie. Desondanks maken mensen die ik vandaag ontmoet een levendige en vitale indruk. Mgr. Antiba vertelt over het jongerenwerk. De kerk beschikt over een centrum waar jongeren uit het hele land samenkomen. De generator is stuk en hij weet niet hoe hij die kan vervangen. Is daarvoor steun in Nederland te vinden?



Bij aankomst bij het patriarchaat kwam ik meteen zr. Joseph Marie Chanaa van de Zrs. van Besançon tegen. Een in Nederland woonachtige vluchteling uit Damascus, deed eerder een beroep op ons om het werk van de Zrs. van Besançon in Damascus voor de armen en de studenten te ondersteunen. Na het gesprek met mgr. Antiba spreek ik met haar over het werk van de zusters in één van de mooie ruimtes van het patriarchaat. Zr. Joseph Marie heeft een

groep van 25 hoogopgeleide vrijwilligers gevormd. De groep wordt gedragen door een sterke spiritualiteit van een leven uit genade, broederschap en vreugde. Zr. Joseph Marie straalt dat uit. Al zes jaar zet ze zich samen met haar vrijwilligers in voor de ondersteuning van arme families en universitaire studenten. Tot nu toe werd het werk gesteund door Kerk in Nood, maar dat dreigt weg te vallen. In totaal worden 400 families met 20 euro per maand financieel ondersteund. Daarnaast gaat steun naar 106 studenten. Zr. Joseph Marie toont me later op de dag, als we het huis van de gemeenschap in Damascus bezoeken, de administratie die nauwgezet wordt bijgehouden. Ze hoopt dat de financiële steun uit

Nederland in de komende tijd gecontinueerd zal worden. Binnen een dag ontvang ik van haar een mail met de twee aanvragen.

Op het terrein van het Melkitisch patriarchaat is momenteel de school van de zusters van Besançon ondergebracht. Natuurlijk wil ik daar graag even naar toe. Zr. Fida informeert me over de achtergronden. Op grond van het patriarchaat en gebouwd met private middelen werd in 2007 een nieuwe school geopend in de wijk Zeremana, juist buiten het stadscentrum. De school had 3.000 leerlingen. De school bevond zich in 2012 midden in de vuurlinie en is verwoest. Alleen de muren



staan nog overeind. Sinds enkele jaren is de lagere school in noodlokalen ondergebracht op het terrein van het patriarchaat. De school telt op dit moment 160 kinderen in de leeftijd van zes tot twaalf jaar. In enkele andere ruimtes van het patriarchaat is een kleuterschool ondergebracht. We gaan er even binnen. De vier- en vijf-jarigen zingen ons vrolijk toe in vloeiend Frans: 'Bienvenue, Monsieur Printemps'. De kinderen hier zijn tijdens de oorlog geboren. Ze hebben nooit vrede gekend, maar in de klas heerst een aangename en opgewekte sfeer.



Op voorstel van zr. Fida rijden we 's middags naar Zeremana om het schoolgebouw te bekijken. Het complex staat onder toezicht van het leger, maar we mogen dankzij zr. Fida naar binnen. De ravage is enorm. Op de grond tussen het puin vinden we een foto van een diploma-uitreiking, die zr. Fida zorgvuldig schoonmaakt, en een brochure met op de omslag een foto van paus Benedictus met de leiders van de Katholieke Oosterse Kerken. Ik klop het stof ervan af en neem de brochure mee.



De school bevond zich zoals gezegd op de frontlijn tussen regering en rebellen. In de richting van het centrum van de stad is geen overmatige schade, maar de buitenwijken aan de andere kant van de school zijn compleet verwoest. Het herstel van de school zal deel moeten uitmaken van een grootschalig investeringsproject ten behoeve van de wederopbouw. Het is te hopen dat de zusters van Besançon en het patriarchaat van de Melkitische Kerk in aanmerking komen voor financiële ondersteuning. In alle landen van het Midden-Oosten, ook in Syrië, zijn de christelijke scholen een belangrijke sleutel voor het waarborgen van de christelijke presentie.

Samen met enkele medewerkers van Caritas Syrië wandel ik 's avonds doodgemoedereerd en ontspannen door de Oude Stad. Het is niet druk. Er zijn geen toeristen meer in Damascus. Veel winkels zijn gesloten. Toch zijn er nog enkele open. We lopen een winkel binnen met religieuze artikelen, een atelier van een vakman die mozaïeken maakt en een tegelwinkel. We komen aan bij het huis van Hanania, waar de H. Paulus van zijn blindheid genas, en sluiten aan bij de gebedsdienst die gaande is. Heel bijzonder. Daarna gaan we naar het restaurant City of Hope om een heerlijke Syrische maaltijd te gebruiken.



Samen met enkele medewerkers van Caritas Syrië wandel ik 's avonds doorgemoedereerd en ontspannen door de Oude Stad. Het is niet druk. Er zijn geen toeristen meer in Damascus. Veel winkels zijn gesloten. Toch zijn er nog enkele open. We lopen een winkel binnen met religieuze artikelen, een atelier van een vakman die mozaïeken maakt en een tegelwinkel. We komen aan bij het huis van Hanania, waar de H. Paulus van zijn blindheid genas, en sluiten aan bij de gebedsdienst die gaande is. Heel bijzonder. Daarna gaan we naar het restaurant City of Hope om een heerlijke Syrische maaltijd te gebruiken.

De eerste volle dag in Damascus was erg verrassend. Samen met Riad Sargi, directeur van Caritas Syrië, ben ik door de stad gereden. Het is druk op de weg en levendig in de stad. Het normale leven gaat ondanks de oorlog en het spoor van de verwoesting op een of andere manier gewoon door. Riad vertelt dat dat pas sinds een maand weer het geval is. Tot een maand geleden werd het centrum van Damascus bestookt en kon je niet zomaar over straat gaan. Maar nu is dat voorbij en kunnen mensen zich weer vrij bewegen. Alleen in de wijk Jarmuk, een wijk ontstaan uit een Palestijns vluchtelingenkamp, rommelt het. Onderhandelingen zijn mislukt en naar verwachting zal het leger met geweld de zaak beslechten. Diezelfde avond start het leger een offensief. Gedurende de nacht dringen de harde klappen ook door in het idyllische Beit Alwali.



Vrijdag 20 april

Na een goed ontbijt word ik opgehaald door Sandra Awad. Zij is directeur Communicatie van Caritas Syrië. We rijden naar het kantoor van Caritas dat zich in de christelijke wijk bevindt.



Aan de hand van een powerpoint schetst Sandra een beeld van het indrukwekkende werk van Caritas Syrië. Mede dankzij het internationale netwerk van Caritas Internationalis heeft Caritas Syrië een duidelijke focus, structuur en werkwijze. Het werk wordt gedaan door jonge, goed opgeleide en zeer gemotiveerde mensen. Caritas werkt volgens de uitgangspunten van het Emergency Appeal van Caritas Internationalis dat de volgende

programma's omvat: ondersteuning van arme families, medische zorg, ouderenzorg en educatie. Caritas Syrië beschikt in een groot aantal steden over lokale bureaus die volgens dezelfde principes werken. Ook in Damascus is er een lokaal bureau. Caritas Syrië zorgt voor de coördinatie, verzamelt de gegevens, controleert de administraties en legt verantwoording af aan de donors. In de kamer van Riad Sargi hangt een mooie foto van medewerkers van Caritas Syrië. De foto dateert van een paar jaar geleden. Het aantal medewerkers is sindsdien toegenomen van 175 naar 250 medewerkers.

Samen met twee medewerkers, Sarah Hazeem en Kinda Salibi, die pas kort bij Caritas Syrië werkzaam zijn, gaan we enkele centra bezoeken. Eerst doen we het medisch centrum aan. De directrice legt uit hoe het centrum werkt. Op basis van een intake wordt vastgesteld of mensen die een beroep doen op medische hulp aan de criteria voldoen. Het centrum heeft contracten met een aantal ziekenhuizen in de stad en financiert de medische zorg voor patiënten die in aanmerking komen. Caritas heeft zowel bij de mensen in Syrië als bij de ziekenhuizen een zeer goede naam. Ziekenhuizen werken graag samen met Caritas.

Even verderop spreken we met medewerkers van het sociaal centrum dat zich richt op de ondersteuning van arme families en ouderen. De ondersteuning gebeurt in de vorm van vouchers voor voedsel, verzorging en overige artikelen. Alles wordt ook hier goed geadministreerd. Samen met de directrice gaan we vervolgens naar het naburige park waar een moslima met haar vijf kinderen in oud volkswagenbusje bivakkeert. Ze is afkomstig uit Ghouta. Als het mogelijk is, zal ze terug gaan. Maar vooralsnog kan ze het hier nog even uithouden. Belangrijk is dat de kinderen naar school gaan en dat het veilig is.



Ik constateer nu al dat ik voor deze reis te weinig tijd heb ingepland. In het kantoor van Caritas Syrië neem ik afscheid van Riad Sargi. Hopelijk zien we elkaar gauw weer.

Homs



Voor het kantoor staat de taxi die me naar Homs zal brengen al klaar. Tarek, de chauffeur, zet er behoorlijk de sokken in en binnen twee uur zijn we bij het Safir hotel in Homs. Er is stevige bewaking aan de poort. Als de poort opengaat en we de oprit naar het hotel mogen nemen wordt duidelijk waarom: op de parkeerplaats staat een hele reeks witte VN jeeps.

Even later word ik opgehaald door Fadi en Rami, medewerkers van Caritas Homs. Tot mijn verrassing komen we even later aan bij het huis van de Jezuïeten waar pater Frans van der Lugt sj. op 7 april 2014 werd vermoord. Juist zijn er enkele gasten uit Italië aangekomen. Bij het graf van pater Frans hebben we een mooi gesprek. Pater Magdy, een jezuïet uit Egypte, vertelt over de grote fijngevoeligheid van pater Frans in de omgang met mensen die hij meenam op zijn voettochten. Als enige bleef hij in het klooster om het te bewaken. Volgens p. Magdy wilden beide partijen

eigenlijk van hem af. Zijn moordenaar is nooit gepakt. Wat voegt dat nog toe, verzucht p. Magdy. Zeker is dat de aanslag op pater Frans welbewust en heel gericht was. Ze wilden hem doden. De aanslag op p. Frans was een aanslag op het samenleven van de grote godsdiensten in Syrië. Het fanatisme is vreemd aan Syrië, het is van buitenaf geïmporteerd.

Het is heel bijzonder om op deze plek te zijn en even te bidden voor vrede in Syrië en de vrede tussen de godsdiensten.

Met de Italiaanse vrienden gaan we voor de lunch naar Julia's Palace, alweer zo'n bijzonder mooi en sfeervol restaurant. Tijdens het eten komt het tot een leuk gesprek. Bijzondere mensen, deze Italianen, die al twee jaar het leven van Syrische vluchtelingen in een tentenkamp in Noord-Libanon delen. Ze zijn voor het eerst in Syrië en net als ik door familie en vrienden geadviseerd om van deze reis af te zien.

Na de lunch ga ik met Fadi Zainoun, de directeur van Caritas Homs, naar het kantoor van Caritas dat in een appartement gevestigd is. Het is weekend en er is verder niemand vandaag en morgen. Het kantoor maakt een opgeruimde en goed gestructureerde indruk. Er werken 12 medewerkers, jong en hoogopgeleid. Het zijn juristen en leraren met een universitaire opleiding. Caritas Homs heeft een goede naam in Homs, zegt Fadi. In de afgelopen jaren heeft Caritas 12.000 families kunnen helpen. Er is een goede samenwerking met 7 ziekenhuizen in Homs. De stad is door de oorlog zwaar gehavend. De strijd werd twee jaar geleden door het leger beslecht. Het herstel van de stad zal pas echt kunnen beginnen als de vrede echt getekend wordt. Maar vooralsnog probeert men ook hier het beste ervan te maken en het gewone leven weer op te pakken.

Helaas is het niet gelukt om mgr. Jean Abdo Arbach, de nieuwe voorzitter van Caritas Syrië, te spreken. Hij was al onderweg naar Beiroet op het moment dat ik in Homs arriveerde.



Zaterdag 21 april, Aleppo

Na een goede nachtrust en ontbijt ben ik klaar voor de reis naar Aleppo. Zoals gewoonlijk ben ik te vroeg en besluit in de lobby wat te gaan lezen. Fadi Asswad van Caritas Syrië zou pas rond 10.00 uur komen. Om 9.15 staat er plots een jonge man voor me. De taxi naar Aleppo staat voor het hotel. Fadi was met de taxi vanochtend al om zes uur uit Aleppo vertrokken.



Ook de reis naar Aleppo verloopt voorspoedig. Zonder problemen passeren we de vele checkpoints. De bejegening door de militairen is zakelijk tot vriendelijk.



In Aleppo rijden we naar de Chaldeeuwse Kerk en het huis van mgr. Antoine Audo met wie ik de afgelopen jaren veel gecorrespondeerd heb. De bisschop is zelf niet aanwezig. Hij is voor een conferentie in het buitenland. Ik word verwelkomd door aboena Tony, de parochiepriester. De communicatie in het Frans gaat wat moeizaam, maar we komen er wel uit.

Om vijf is de avondmis waarvoor aboena Tony me uitnodigt. Hij verwacht niet zoveel mensen. En inderdaad bestaat het overgrote deel van de kerkgangers uit de oudere vrouwen. Maar de dienst is verkwikkend. Al kan ik de taal niet verstaan, het ritueel kan ik wel volgen. De gezangen zijn bijzonder mooi. De

hele kerk zingt. Aboena Tony zingt met welluidende stem door bij het uitreiken van de communie.

De avond staat in het teken van een concert van de Libanese zanger Gabriel Abdel Nour in de Orthodoxe Kerk gelegen op loopafstand van de Chaldeeuwse Kerk. Vandaag is het precies vijf jaar geleden dat de twee bisschoppen, Mor Gregorios Ibrahim Hanna (Syrisch-orthodox) en Paul Yazigi (Grieks-orthodox) en twee priesters werden ontvoerd. Sindsdien ontbreekt van hen ieder spoor. Voor hun leven wordt gevreesd. De kerk is stampvol. Op de eerste rijen zitten vertegenwoordigers van de 11 kerken die samen de Raad van Kerken van Aleppo vormen en vertegenwoordigers van het stadsbestuur van Aleppo waaronder de burgermeester. De Syrische Orthodoxe patriarch Afrem II is vanuit Damascus overgekomen. Ook de nuntius, mgr. Zenari en de Groot-Mufti van Syrië, Achmad Badreddin Hassoun, zijn er. Persfotografen en televisie-camera's leggen alles op beeld vast.

Gabriel Abdel Nour zingt religieuze liederen waaronder het Credo en het Onze Vader in het Aramees. Ook bezingt hij de stad Aleppo, die zo naar vrede verlangt.

Aan het einde van het concert volgen enkele toespraken. Patriarch Afrem II benadrukt in zijn toespraak dat Syrië niet kan bestaan uit één kleur. Christelijke kerken zijn voor Syrië van belang. Extremisten willen de christenen weg hebben uit Syrië, maar ze zijn daar niet in geslaagd. Hij bedankt het Syrische leger en roept vluchtelingen op naar hun land terug te keren.



Zondag 22 april



Op de laatste dag van dit te korte bezoek zal ik de medewerkers van Caritas Aleppo ontmoeten. De dag begint met een tour door de Oude Stad en een bezoek aan de Citadel die over Aleppo uitkijkt. Ik word bij de kerk opgehaald door Carlos en Eddy. Carlos, student economie, is hoofd communicatie van Caritas Aleppo. Eddy is de assistent en chauffeur van mgr. Audo. Hij is met de auto van de bisschop gekomen, een zwarte Buick uit 1994, een schitterende oldtimer.

Onze eerste stop is bij het Al-Farhatplein in de Oude Stad. Het is het

centrum van het kerkelijk leven in de Oude Stad. Direct aan het plein liggen de Maronitische kathedraal en de Rooms-katholieke Kerk die, gelegen in de frontlinie, beide zwaar beschadigd zijn. Van de Maronitische kerk was het dak ingestort. Inmiddels zijn herstelwerkzaamheden in beide kerken in volle gang. Dat is goed om te zien, maar pas het begin van de herstelwerkzaamheden in dit gedeelte van de Oude Stad. We lopen om de kerken heen om het achterliggende terrein te zien. Daar is alles met de grond gelijk gemaakt.





We verlaten het Al-Farhatplein en rijden naar de Citadel, een machtige middeleeuwse vesting, door de tijden heen een belangrijk strategisch bolwerk. We kunnen de citadel niet in, het is nu een militair object. Maar we mogen wel een stuk naar boven klimmen en hebben vandaar een goed overzicht over West- en Oost-Aleppo. Wat direct opvalt is de verwoesting in Oost-Aleppo.





We rijden terug naar de stad en maken een stop bij het college Terre Sainte van de paters Franciscanen. Het is een groot complex met sportvelden, een klein zwembad, een volkstuin en een aantal gebouwen. Eli, agronoom en adjunct-directeur van het centrum leidt ons rond. Binnenkort wordt hier ook een centrum voor psycho-sociale zorg voor de behandeling en begeleiding van kinderen geopend. We lopen door pas geschilderde

ruimtes. Het ruikt nog erg naar verf, maar voelt goed aan. Terre Sainte is een plek voor ontmoeting en recreatie voor christelijke families. Iedere zondagmiddag komen er zo'n 1200 mensen.

In Terre Sainte heeft ook de club voor ouderen van de Vincentiusvereniging onderdak gevonden. Hun verblijf in de Oude Stad is verwoest. Gelukkig kunnen ze bij de Franciscanen terecht. Ik ontmoet hen in een grote zaal. Langs de lange zijde zitten oude dames. Ik ga ze begroeten en raak meteen in gesprek. Ze spreken allemaal Frans. Twee bestuursleden van de Vincentiusvereniging, diaken George en Jozef zijn ook aanwezig. Ze vertellen over het werk van de Vincentius-vereniging voor ouderen in Aleppo. Tot nu toe was de vereniging zelfvoorzienend. Maar door de oorlog, de verwoesting van hun centrum en het vertrek van de rijke mensen, kunnen ze buitenlandse steun goed gebruiken. Ze nodigen me uit om vanavond nog wat verder met elkaar te praten. Maar nu moeten we verder.



In het kantoor van Caritas Aleppo bij de Chaldeeuwse Kerk heeft de staf zich al verzameld als ik aankom. Ik word hartelijk verwelkomd door George Kahal, de directeur. Aanwezig zijn de projectleiders voor educatie, medische zorg, psychosociale zorg, huisvesting, allemaal vrouwen. Iedereen stelt zich voor. Ik vertel iets over de Katholieke Vereniging voor Oecumene en het fonds Pour les Autres. George

onderstreept het belang van de gift van Pour les Autres en de Nederlandse Bisschoppenconferentie in 2016 die op een kritisch moment binnenkwam.



Caritas Aleppo is de grootste lokale Caritasorganisatie. De stad heeft ook vreselijk geleden onder de oorlog. Een jaar lang was men verstoken van elektriciteit. Ook het water was schaars. Aleppo was het industrieel centrum van het land. Maar alles is ontmanteld of verwoest. De nood in Aleppo is onverminderd groot, maar nu het gewapend geweld in Aleppo gestopt is, beginnen de fondsen voor noodhulp zich terug te trekken.

Het verwoeste Oost-Aleppo is een grote uitdaging. Alleen Caritas Aleppo is daar nu actief onder andere met een onderwijsproject dat kinderen uit beide stadsdelen samenbrengt. Magda, projectleider voor werk in Oost-Aleppo, biedt aan om vanmiddag nog

naar Oost-Aleppo te gaan om te zien wat daar gebeurt. Ze vertelt dat het in het begin heel moeilijk was om het vertrouwen van de mensen in Oost-Aleppo te winnen. Maar nu kent iedereen in Oost-Aleppo Caritas.

Samen met aboena Tony en Carlos stap ik bij mw. Magda in de auto. We rijden naar Oost-Aleppo en gaan eerst even op bezoek bij de burgemeester van de wijk en de secretaris. De sfeer is vriendelijk. We rijden door de straten vol kapotte huizen. Her en der zijn winkeltjes open. Het leven begint weer te ontluiken. Er wonen nu zo'n 9.000 mensen. Caritas vervult hier een voorhoederol.

Het gesprek met Caritas sluiten we af met een Syrische maaltijd in een restaurant. Het is er een drukte van belang. Families waarvan de kinderen de eerste communie hebben gedaan vieren hier hun feest. Aan het einde van de maaltijd een kleine verrassing: via de app een telefoontje van mgr. Audo uit een ver buitenland, die graag wil weten hoe het bezoek aan Syrië is verlopen.



Het wordt al weer avond. Ik wil nog graag naar de avondmis bij aboena Tony. De mis in de Chaldeeuwse kerk is mooi en ontroerend. Wat is dat toch dat die oude liturgie met veel zang zo aanspreekt. Aboena Tony wijst op het verschil met de Latijnse en Byzantijnse liturgieën die melodisch een grote reikwijdte in toonhoogte hebben. De Chaldeeuwse, Maronitische en Syrische gezangen hebben een kleiner bereik en roepen emotie op, ontroeren, zetten aan tot huilen. Zo is het.

Na de mis maken we een wandeling door de christelijke wijk. Er is veel leegstand. Mensen zijn weg gegaan en hebben hun huizen verzegeld. Wie weet of ze nog terugkomen. Anders worden de appartementen waarschijnlijk tegen de hoogste prijs verkocht. Een

appartement van 150 m2 kost al gauw 350.000 euro. We maken een praatje bij een kruidenier die zijn winkel weer heeft geopend. In 2016 werd zijn winkel door een granaat getroffen wat enkele familieleden het leven kostte en anderen ernstig en blijvend verwondde.

Aan het einde van de wandeling steken we nog even over naar de Grieks-katholieke St. Joriskerk waar vanavond uitbundig het begin van de feestdag van de H. Joris is gevierd met een processie en feestelijke liturgie. Het feest van de H. Joris is een belangrijk feest in de Oosterse Kerken. Alle Katholieke Oosterse Kerken vieren het op 23 april. Alleen Chaldeeërs een dag later. Niemand weet waarom.

Bij de ingang van de kerk ontmoeten we de bestuursleden van de Vincentiusvereniging. Er is een tafel gereserveerd in een naburig restaurant. Voor de tweede keer vandaag eet ik een uitgebreide Syrische maaltijd.



Joseph, de voorzitter van de vereniging, is al 55 jaar actief bij Vincent de Paul. Hij heeft ruim 60 jaar geleden in Libanon op een christelijke school gezeten die nog door Nederlandse jezuïeten werd geleid. Hij legt uit wat de dienst aan de armen, het charisma van Frederick Ozanam (1813-1853) de stichter van de beweging en zaligverklaard door paus Johannes Paulus II inhoudt. In Syrië bestaat de beweging al 120 jaar. Het is een christelijke instelling waarbij christenen van alle kerken betrokken zijn. Ze leggen zich toe op ouderenzorg, onderwijs en medische ondersteuning. Vanwege de oorlog en de grote schade zouden ze graag in aanmerking willen komen voor financiële ondersteuning vanuit Nederland zowel ten behoeve van de personeelskosten voor de staf als voor het onderhoud van de huizen waar de ouderen verblijven. Ook is financiële ondersteuning nodig voor kinderen die naar een christelijke school willen. Arme christelijke families kunnen dat zich niet veroorloven. Christelijke scholen zijn beter dan de publieke scholen en het is zo belangrijk dat christelijke kinderen in Syrië goed onderwijs krijgen.

De beweging is aangewezen op steun van buiten vanwege het vertrek van rijke christenen naar het buitenland. De ondersteuning vanuit het eigen land is sterk teruggelopen. Ik vraag of er samenwerking is met Caritas Syrië dat zich ook op het onderwijs richt. Dat blijkt niet het geval. Joseph vertelt dat de relatie met de kerken goed is, maar dat Vincent de Paul een eigen bestuur heeft en als onafhankelijke instelling functioneert. Onder verwijzing naar paus Johannes Paulus II zegt hij dat de beweging vanuit haar eigen charisma een belangrijke functie vervult als de rechterhand van de Kerk. Ik zeg toe dat ik het bestaan van de beweging Vincent de Paul in Syrië onder de aandacht zal brengen van de Nederlandse Vincentiusvereniging en dat ik een projectaanvraag van de beweging zal voorleggen aan het fonds Pour les Autres. De bestuurders verzekeren me dat bij een positief besluit voor een accurate administratie en verantwoording van de besteding zal worden gezorgd.

Het is al 22.00 uur geweest. Tijd om wat te gaan slapen. Om 01.00 uur vertrekt de taxi richting Beiroet.

Om 00.30 sta ik op. De taxi, een mooie witte Hyunda Azera, is op tijd. Ik bedank aboena Tony voor de gastvrijheid en zijn zorg. Fadi Asswad gaat gelukkig mee. We hebben een prima en ervaren chauffeur. De tocht naar de grens verloopt voorspoedig. Ook aan de grens gaat het allemaal best vlot. Pas in Libanon gaat het langzaam vanwege de verkeersdrukke. Mijn vliegtuig vertrekt pas tegen vijven. Al voor 10 uur ben ik op Beiroet-airport. Hopelijk gaat de laatste horde ook goed.

De afgelopen jaren heeft de Katholieke Vereniging voor Oecumene het werk van Caritas Syrië gesteund. Graag willen we dat in de komende jaren blijven doen. U kunt daar aan bijdragen door een gift over te maken op rekening

NL73 INGB 0001 0876 28

ten name van **Katholieke Vereniging voor Oecumene o.v.v. Caritas Syrië.**

Veel dank daarvoor!

Personalia

Ds. Karin van den Broeke studeerde theologie in Leiden. Zij was predikante in het Zeeuwse Kruiningen en tot 2004 studentenpredikant in Leiden. Daarna keerde ze weer naar Zeeland terug. Van 2008 tot 2013 was ze predikante in Wissenskerke-Geersdijk. Vanaf 2013 is ze predikante van de gemeente De Ontmoeting in Noord-Beveland. In 2013 werd ze door de Synode van de Protestantse Kerk voor een periode van vijf jaar als eerste vrouw gekozen tot preses van de generale synode. In 2016 werd ze gekozen tot lid van het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken. In 2018 werd ze voorzitter van het Nederlands Bijbelgenootschap.



Drs. Geert van Dartel studeerde theologie en economie in Nijmegen en Zagreb. Van 1983 tot 1994 werkte hij voor de stichting Communicantes in Nijmegen. Daarna trad hij in dienst van de Sint Willibrordvereniging die later overging in de Katholieke Vereniging voor Oecumene. Hij doceert oecumenische theologie aan de seminaries van Den Bosch en Breda, is bestuurslid van het Instituut voor Oosters Christendom, de stichting Communicantes en het Nederlands Bijbelgenootschap.



Dr. Ton van Eijk is priester van het bisdom Rotterdam. Hij was verbonden aan de voorgangers van de huidige Tilburg School of Catholic Theology te Amsterdam en Utrecht en aan de opleiding Bovendonk. Zijn onderwijs en publicaties liggen op de terreinen Kerk, sacramenten (met name de eucharistie) en oecumene. Van 1989 tot 1999 was hij voorzitter van de St. Willibrord Vereniging, van 1999 tot 2007 was hij voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland.



Dr. Anton ten Klooster is verbonden aan de Tilburg School of Theology en is priester van het aartsbisdom Utrecht. Hij promoveerde onlangs op een proefschrift over de uitleg van de zaligsprekingen door Thomas van Aquino, uitgegeven als: *"Thomas Aquinas on the Beatitudes: Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness"*, Leuven, Peeters, 2018.



Dr. Katharina Kunter studeerde geschiedenis en evangelische theologie in Giessen en Heidelberg. In haar onderzoek richt ze zich met name op de transnationale en globale geschiedenis van het christendom in de 20^e eeuw. Op 31 oktober 2017 hield ze op uitnodiging van de Protestantse Kerk in Nederland de eerste Reformatielesing over 500 jaar Reformatie. Bij uitgeverij Kok verscheen haar boek 500 jaar Protestantisme, een overzichtswerk van de geschiedenis van de Reformatie.



Sergio Targa sj. werd geboren in Brescia en studeerde theologie in Parma en Zuid-Aziatische studies (geschiedenis, filosofie en antropologie) aan de Universiteit van Londen. Hij werd in 1989 tot priester gewijd. In 1999 behaalde hij een master in de filosofie met een scriptie over oude geschiedenis van India. Hij doet onderzoek naar het hindoeïsme, de geschiedenis van India en Bengalen. Vanaf 1991 is hij als missionaris werkzaam in Bangladesh. Hij zet zich met name in voor de waardigheid van de Rishi-bevolking, de groep onaanraakbaren in het Zuid-Westen van Bangladesh.



Colofon

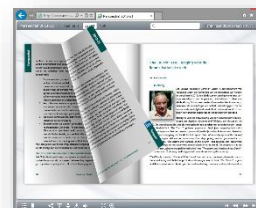
Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- Reflectie** Perspectief biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- Ruimte** Perspectief wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- Jongeren** Perspectief biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar, en is gratis als digitaal tijdschrift te bekijken op de website van de Katholieke Vereniging voor oecumene, of als PDF te downloaden. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



- Nieuwsbrief** Indien u op de hoogte gehouden wilt worden van de activiteiten van Perspectief kunt u zich voor de nieuwsbrief [hier aanmelden](#).
- Steunen** U kunt ons steunen door lid of donateur van onze vereniging te worden, of door een eenmalige bijdrage, zie hiervoor onze [website](#). De Katholieke Vereniging voor Oecumene is ANBI goedgekeurd.
- Redactie** drs. Geert van Dartel, prof. dr. Fred van Iersel, dr. Karim Schelkens, prof. dr. Peter-Ben Smit, drs. Leo van Leijsen, drs. Fokke Wouda, perspectief@oecumene.nl.

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief is een uitgave van de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl

