

Missiologische kroniek

Henri Bruning en Prof. H. van Straelen

I

Prof. Dr. L. Elders

EINDE 1961 publiceerde de heer Henri Bruning een studie van ruim 200 bladzijden getiteld *Vormkracht en Onmacht der Religie. Missionair christendom*, welke uit een langere inleiding bestaat en uit een reeks hoofdstukken, die zich alle bezig houden met vragen der missie-methodiek en de ontmoeting van christendom en andere godsdiensten bespreken¹⁾. Het onderwerp dat ter behandeling staat is belangrijk, en het is de moeite waard het boek kritisch te bestuderen. Het boek vraagt te meer om zulk een bepaling van zijn waarde omdat het van p. 64 tot 93 en van 113 tot 127 en op p. 128 een felle en zeer persoonlijke aanval richt op pater Dr. H. van Straelen S.V.D., bekend schrijver, missionaris en kenner van Japan. Tenslotte schijnt me de grote waardering van de heer B. voor het Oosten, met name voor het boeddhisme, typisch te zijn voor een bepaalde geestesgesteldheid in het na-oorlogse Nederland.

In de lange inleiding van p. 13 tot 62 ontvouwt B. zijn theorie over de liefde. Het komt me voor dat in deze inleiding inderdaad beginselen voorkomen welke de latere conclusies schragen. B.'s visie is in het kort deze: de wezenlijke liefde voor een christen is die tot de medemens; zodra in diens leven minder zuivere bedoelingen voorkomen is er geen liefde meer.

Ik zal nu B.'s teksten geven met enkele bemerkingsen. Op p. 14 (vgl. ook 24) lezen we: 'God vraagt geen liefde die rechtstreeks op Hem gericht is', en even verder: 'Als de liefde tot de mens het doel is van het (christelijk) leven....'. Aandachtig lezen van het boek heeft me de overtuiging gegeven, dat we hier geen slippertje van schrijvers pen moeten zien: B. ondergraaft stelselmatig het formele object van de goddelijke deugden, en het onderscheid tussen goddelijke en zedelijke deugden, tussen bovennatuurlijke godsdienst en natuurlijke godsdienst. Uiteraard wordt het begrijpelijk dat bij prijsgeving van dit alles een oecumene der godsdiensten (p. 209) mogelijk wordt.

Op p. 18 wordt betoogd dat veel van wat we uit liefde menen te doen geen liefde is, maar een samenstel van allerhand ongecontroleerde driften. De schrijver vermeldt spectaculaire bedrijvigheid, opportunisme, bang zijn.... Deze spiritualistische opvatting van de liefde brengt B. er toe op p. 35 te schrijven: 'In de praktijk van het kerkelijk leven speelt Christus' meest wezenlijke imperatief generlei rol in feite'. En met dergelijke beweringen gaat hij verder (zie p. 41). Door dit verkeerde begrip van de liefde komt hij er toe deze onjuistheden te schrijven. Het komt me voor dat eenzelfde opvatting hem er toe brengt zeer streng te zijn t.o.v. missionarissen, met name van Prof. v. S.

Op p. 48 vv. bespreekt B. de opvatting, die hij geenszins deelt, als zou godsdienst op God gericht en bovennatuurlijk moeten zijn. Hierop antwoordt de schrijver dat men tot de bovennatuurlijke waarheden van een religie slechts kan worden aangetrokken, als men haar lagere natuurlijke waarheden heeft herkend. Hij schijnt hiermee te willen zeggen, dat religie, alvorens geloofsact te

1) Uitgave Verbum Humanum, Arnhem.

worden van het bovennatuurlijke, een kenact van het natuurlijke is; ‘alvorens een verbinding te worden met God herstelt religie de verbinding van de mens met zich zelf’. Daargelaten dat dit geen antwoord is op de moeilijkheid omtrent de liefde, kan men het volgende opwerpen: B. gebruikt ‘religie’ hier in analoge zin. Het is mogelijk dat een natuurlijke religie voorafgaat aan een bovennatuurlijke: St. Thomas spreekt van een noodzakelijke kennis van enkele natuurlijke waarheden omtrent God. Maar eenmaal bovennatuurlijke religie geworden, heeft men te maken met een geheel ander fenomeen: de mens leeft dan in en vanuit een andere wereld. Zijn meest wezenlijke en diepste acten zijn dan rechtstreeks betrokken op God, zoals God is in zichzelf. Vanuit dit gezichtspunt is er volkomen discontinuïteit tussen natuurlijke en bovennatuurlijke godsdienst. Het is dan ook geheel onjuist wat B. schrijft: ‘Religie blijft zich altijd ergens en op beslissende wijze bewegen binnen het kenbare - het kenbare *leven* - zonder rechtstreekse gerichtheid op de wereld van het geloof’ (p. 49).

Een ander belangrijk onderdeel van zijn inleiding is B.'s theorie van de waarheid. Op p. 50 schrijft B. n.a.v. Joh. 14, 23: ‘Niet de waarheid in haar bovennatuurlijke grootheid en goddelijke luister, maar het doen van het kenbare goede, dat eerste nederige goede waarvan de kennis ons a.h.w. als geweten is ingegrift, is de bron der waarheid, van alle waarheid’. Op p. 58 lezen we: ‘En het is vanuit deze kleine voor de mens geheel kenbare.... waarheid dat alle overige goddelijke waarheid haar vertrekpunt neemt’. Hij maakt de waarheid te zeer afhankelijk van het doen van het goede. Zijn thesis draagt er toe bij het onderscheid tussen christendom en andere godsdiensten zeer te vervagen. De stelling kan gevaarlijk zijn en leiden tot een verwachten van het heil van 's mensen pogen allen. Dit soort beweringen wordt later herhaald (p. 120, 139).

Een niet minder vreemd aandoende stelling staat te lezen op p. 58 van de inleiding: ‘De toetssteen voor ons handelen is hier niet dat het in overeenstemming is met een goddelijke wil (die eerst in zijn hoogte.... moet worden ontsluitend), maar dat meest kenbare en onbetwistbare: de wil van de mens aangaande zichzelf’. Deze zinsnede moge juist zijn met betrekking tot Mattheus 7, 12, waarnaar het ‘hier’ van de schrijver verwijst, maar in het algemeen is richtsnoer voor ons gedrag het voorbeeld van Christus, Zijn woorden zoals de Kerk ons deze voorhoudt; Jesus zelf vraagt keer op keer het onderhouden van Zijn woorden en geboden, en bedoelde daarmee o.m. zeer concrete aanwijzingen, die de wil van de Vader vertolken.

Alvorens van de inleiding afscheid te nemen zou ik nog een van schrijvers stellingen willen aanvoeren, die ditmaal in vraagvorm is neergeschreven: de mens zou op elk gebied tot sublieme dingen in staat zijn; hij zou daartoe in staat zijn zonder ‘speciale’ genaden d.w.z. zonder andere genaden dan zijn natuurlijke vermogens (p. 24). Het is inderdaad katholieke leer dat de mens zonder de hulp der genade zekere goede daden kan stellen en zonden, afzonderlijk beschouwd, kan vermijden. Maar dat de mens op zedelijk gebied tot sublieme dingen in staat is, d.w.z. zonder de hulp van Gods genade over meerdere jaren een steeds groeiende volkomenheid van goedheid en rechtvaardigheid zou kunnen bereiken, is geenszins in overeenstemming te brengen met Romeinen 7, 14-25, Denzinger 105, Tridentinum sess. 5, can. 1; sess. 6, cap. 1, can. 5. Inderdaad, wanneer we steeds de katholieke leer over de noodzaak der genade voor ogen hebben, wordt het problematisch, of het boeddhisme duizenden mensen zedelijk tot ongekende hoogte heeft kunnen opvoeren.

In het eerste hoofdstuk van zijn werk bestudeert de heer B. dan de doorsnee missionarisspiritualiteit, en wel aan de hand van het *Aziatisch Dagboek* van Prof. Dr. H. van Straelen S.V.D. Schrijver valt verschillende passages in dit dagboek scherp aan, en veroordeelt ten sterkste de mentaliteit van waaruit het geschreven is. Zoals uit volgende hoofdstukken moet blijken, is de heer B. voorstander van een missioneringsmethode, welke in studie van de verschillende godsdiensten zou bestaan, in een nederig voorleven van het christendom te midden van het heidendom, zonder verwachting bekeringen te maken. Als ik het goed zie, heeft dit eerste hoofdstuk tot doelstelling het terrein voor te bereiden voor het uitwerken van zijn *nieuwe* missiemethode. Het is schrijvers goed recht suggesties te doen aangaande werkwijzen bij het apostolaat onder de heidenen, maar het is diep te betreuren dat hij dit doet via een zo persoonlijke aanval op een missionaris. Zoals men b.v. lezen kan op p. 74 tot 78 zou p.v. S. een blijmoedige utilitarian zijn, die overal in de wereld iets wil 'doen', maar wie het ontbreekt aan werkelijke diepgang; hij zou niet de aangewezen man zijn om aan het bekeringswerk onder volken in vreemde culturen deel te nemen; p. v.S. zou een aangenaam bestaan als wereldreiziger leiden, en veel te grof zijn om van de subtiele diepten der Japanse ziel iets te verstaan²⁾.

Alvorens enkele punten uit dit hoofdstuk afzonderlijk te bespreken zou ik twee zaken willen opmerken: a. wie is eigenlijk p.v. S.? b. op wat voor gegevens baseert zich de heer B.? P.v.S., in 1903 geboren, studeerde rechten, besloot in het Gezelschap van het Goddelijk Woord te treden; na zijn priester-wijding in 1932 was hij enkele jaren leraar aan het seminarie te Uden, vertrok toen naar Japan, waar hij dan onafgebroken tot 1942 verbleef. Deze eerste periode was een tijd van ingespannen arbeid, van uitgebreide studie van taal, volk, land en godsdienst, van apostolaat; het was ook een tijd van ontberingen, van een leven onder condities, waarvan de meesten in Nederland nu geen voorstelling hebben. Na uitwisseling als geïnterneerde midden in de oorlog volgen voortgezette studies aan de universiteit van Cambridge, en na de oorlog uitgebreide spreekbeurten in Europa en Amerika; vanaf 1949 verbleef p.v. S. vrijwel onafgebroken in Japan, ditmaal als hoogleraar aan de Nanzan-universiteit; in de zomermaanden maakte hij enkele malen Europa-reizen. In al deze jaren verschenen van zijn hand meer dan twintig boeken, meestal betrekking hebbende op de cultuur van Japan, zijn godsdiensten, missionaire methoden, enz. Ook is p.v. S. schrijver van meer dan 100 wetenschappelijke artikelen, afgezien van talloze publikaties van meer journalistieke aard in kranten en tijdschriften³⁾.

Het *Aziatisch Dagboek* neemt in zoverre een afzonderlijke plaats in, dat het een verzameling van overpeinzingen is die de auteur de moeite van het opschrijven waard vond. Het zijn zijn geheel persoonlijke meditaties en theorieën, naar aanleiding van gebeurtenissen en ontmoetingen. Indien nu de heer B. deze genomen had voor wat ze zijn, dan had hij er hoogstens een gevolgtrekking uit

- 2) De reizen van p.v. S. zijn meestal voor internationale congressen of voor gastcolleges aan diverse universiteiten, waarvoor hij herhaaldelijk uitgenodigd wordt, zowel in Frankrijk, Engeland als Amerika. Drie van zijn boeken worden er momenteel aan 's werelds grootste universiteiten gebruikt, vandaar die uitnodigingen. En wat die grofheid betreft, hij telt onder zijn Japanse vrienden vele kunstenaars en esthetici van naam, met wie hij samen Japanse gedichten leest.
- 3) Verwondert het de heer B. niet, dat p.v. S.'s manuscripten grif aangenomen worden door uitgevers van wereldformaat, zoals Brill, Casterman, Desclée de Brouwer, Herder, Echter, Ediciones Euramerica, Maruzen, Kyobunkan e.a.?

kunnen maken omtrent wat een missionaris die in een vreemd land leeft, in zijn hart nu eigenlijk denkt, en de moed heeft te publiceren. Evenwel, zonder enige aandacht voor het eigen karakter van dit literair genre behandelt hij het als een soort katechismus van verdorven missionarismentaliteit, en hij doet schromelijk de waarheid te kort⁴⁾. Ik wil niet zeggen dat alle formuleringen van het *Dagboek* even gelukkig zijn, of dat alle missionarissen die in Japan arbeiden alles onderschrijven wat p.v. S. beweert, maar het is mijn persoonlijke ervaring uit gesprekken met tientallen missionarissen dat er een soort innerlijke overeenstemming bestaat in de opvattingen over vele aspecten van het leven in Japan.

Van p. 65 tot 68 bespreekt B. wat p.v. S. schrijft over de vaagheid van de Japanse wijze van denken en uitdrukken, naar aanleiding van een Japans gedicht. B. tracht aan te tonen dat er zoiets als muzikale poëzie bestaat, waarin de betekenis der woorden wijkt voor het sentiment dat ze oproepen. Niemand zal dit betwisten, maar de vraag die beantwoord moet worden is deze: is er in het Japanse denken, en dus in de taal, groter vaagheid, meer gevoel dan in het Westers denken? Zo ja, waarom, en welke is onze waardebeoordeling? In het kort zou ik hierop dit willen antwoorden: de Japanse taal is agglutinerend, beschikt over een grote rijkdom van woorden om concrete aspecten der dingen aan te duiden, maar het abstracte is veel moeilijker toegankelijk; causale betrekkingen, handelende persoon enz. blijven in het normale taalgebruik uiterst vaag, ofschoon men bij bijzondere gelegenheden deze wel kan uitdrukken met behulp van omschrijvingen. Heeft men met Japanners te doen dan stelt men dikwijls vast dat hun gedrag gedeeltelijk bepaald wordt door motiveringen welke zijzelf niet rationeel verwerken, motiveringen welke onder de drempel van verstandelijk inzicht blijven. Men stelt ook algemeen vast welk een enorme opvoedende waarde het christendom heeft, doordat het in het innerlijk verstandelijk en zedelijk leven der gelovigen een grote mate van klaarheid, eenvoud en zekerheid brengt, die er eerst niet waren. De Japanse taal is een slecht vehikel voor het uitdrukken van meer abstracte gedachten; dit wordt bevestigd door het ontbreken van enige filosofen van formaat. B. noemt weliswaar de schrijver Suzuki, maar diens poëtische ontboezemingen hebben met werkelijke wijsbegeerte niets te maken. Overigens zou B. er goed aan doen er zich rekenschap van te geven dat de heer Suzuki het contradictie-principe loochent, maar toch even vrolijk verder schrijft; men hoeft nu eenmaal niets au sérieux te nemen⁵⁾. Ik geef gaarne toe dat het Japans een schone taal is, die bepaalde stemmingen als geen andere kan oproepen. Men bedenke echter dat waarheid en schoonheid slechts dan aspecten van eenzelfde zaak

- 4) Er staat heel duidelijk in de inleiding, dat het *Aziatisch Dagboek* korte aantekeningen bevat die neergeschreven werden, als er gewacht moest worden op trein, bus of telefoonaansluiting of tijdens een reis of na wat spitten. Heeft de heer B. dan nooit de meer wetenschappelijke werken van p.v. S. gelezen?
- 5) De heer B. vindt het vreemd, dat p.v. S. in plaats van verder naar Suzuki te luisteren maar liever gaat spitten. Hij vergewisse zich er echter van dat Aristoteles reeds schreef dat je met zulke mensen niet kunt praten: 'zo iemand is niet beter dan een plant' (Metaphysica 1006 a 14-15).

Voor een meer populaire weerlegging van Suzuki leze men: *The Lotus and the Robot* van Arthur Koestler. Twee maanden geleden verscheen in de *Japan Times* een wel zo armzalig verweer van Suzuki, dat iedere aandachtige lezer de overtuiging kreeg van de juistheid van Koestlers woorden. Verschillende Japanse Zen-boeddhisten staan zeer sceptisch tegenover Suzuki's 'denken', zoals mij bleek uit vele gesprekken.

zijn, als ze op hetzelfde niveau liggen; het is goed mogelijk dat de sensitieve waarheid en schoonheid van de Japanse litera-

tuur groot is, maar dat wat voor ons de eigenlijke waarheid is, wordt er nauwelijks door beroerd. Het kan ook gebeuren dat een eenzijdige ontwikkeling van wat ik de waarheid der zinnen zou willen noemen, de pas afsnijdt naar de werkelijke waarheid, die de mens moet gaan zoeken vanuit de diepste vragen, die uit zijn geestelijke existentie opwellen. Het klinkt bepaald alarmerend als B. schrijft dat het Aziatisch denken er nooit voor teruggedeeind is zich de *volstreckte eenzaamheid* van het menselijk leven bewust te zijn: dit schijnt nl. te beduiden dat het Aziatisch denken geen weg tot de Ander, die God is, heeft gevonden. Een denken dat de ‘volstreckte eenzaamheid’ der mensen proclameert is niet alleen onjuist, maar levensgevaarlijk en zou met meer recht, uit de maatschappij gebannen moeten worden dan de dichters volgens Plato.

Op p. 69 noteert de heer B. dan enkele kenmerken van het Oosters denken, dat nl. ‘het geen gedachten denken, juist de Oosterse manier van denken is’. Volgens B. zou p.v. S. hierin de oorsprong zien van alles wat niet juist is bij de Japanner. Ik zou gaarne van de heer B. vernemen wat hij zich precies voorstelt onder denken zonder gedachten. Bedoelt hij hiermee een buiten- of bovenbegripdenken? Is dit mogelijk? Zo ja, is het dan te verwachten dat iets dergelijks zich bij bredere lagen van een volk kan voordoen? Of is het wellicht een begonnen denkproces waarvan de intellectuele inhoud geleidelijk aan vervaagt, terwijl het sensitieve kennen en zekere affecten de geest in een bepaalde toestand houden? Volgens mijn ervaring in Japan zou dit soort denken wel eens een denken kunnen zijn met een minimum aan denken, waarin het irrationele beduidend sterker is dan het rationele.

Even verder op dezelfde bladzijde schrijft de heer B. dat het boeddhisme een produkt is van onvervaarde denkkracht, van een nooit aflatend ondervragen van de werkelijkheid. Deze bewering is volkomen uit de lucht gegrepen en flagrant met de feiten in strijd. De boeddhisten hebben zich in het Oosten nog niet eens ondervraagd over de werkelijkheid van Boeddha's leer, over de grondbeginselen; diegenen die met boeddhisten spreken krijgen sterk de indruk dat deze mensen zich nooit kritisch rekenschap geven of hun positie wijsgerig houdbaar is, of de werkelijkheid een pluriforme interpretatie toelaat of niet.

Om dit punt af te sluiten: degenen die in Japan leven zullen het met p.v. S. eens zijn, dat er hier op velerlei gebied een grote vaagheid heerst en irrationele momenten sterker meespreken dan elders. Men ziet dit op wetenschappelijk gebied, op sociaal gebied, op administratief gebied.

Op p. 70 schijnt B. te weerleggen wat hij zelf op de vorige pagina schreef over de onvervaarde denkwoede van het boeddhisme. Hij citeert nl.: ‘Ihr braucht nicht die Wahrheit zu suchen; hort nur auf, Ansichten zu haben’. Gezien de toestand waarin het mensdom zich bevindt, zou het wel zeer bevreedend zijn als men de waarheid zou kunnen vinden zonder er naarstig naar te zoeken. In dit verband werkt het bepaald komisch B. Pascal te zien citeren (diens woord over de ontoereikendheid van ons denken), terwijl het hele leven van Pascal - in klare tegenstelling tot dat der boeddhisten - een pogen is om de waarheid, voor zo ver toegankelijk, steeds helderder te formuleren. De heer B. moge bedenken dat het ‘niet-weten’ van het Westen iets geheel anders is dan dat van het Oosten. Indien men over moeilijke onderwerpen gaat schrijven moet men eerst de kunst leren onderscheidingen te maken.

Pp. 74-78 brengen ons dan weer een scherpe aanval op p.v. S. Uit wat deze zegt over drie of vier groepen van mensen (boeddhisten, romanschrijvers, wijs-

geren als Heidegger en enkele christelijke auteurs) distilleert de heer B. een theorie over p.v. S. Maar zou de heer B. zijn niet al te fraaie conclusie nu niet eerst eens met de werkelijkheid hebben kunnen confronteren? Als hij de werkelijke v. S. had gekend, zou hij gezien hebben dat zijn gevolgtrekkingen uit de Dagboek-teksten geen steek houden. Het is te betreuren dat de inleidende verhandeling over de christelijke liefde de heer B. niet tot enige voorzichtigheid heeft gestemd. Het komt me voor dat het niet toetsen van theorieën aan de werkelijkheid een wezenlijk bestanddeel van het denken van de heer B. is. Alvorens te betwisten wat iemand, die meer dan twintig jaar in een land leeft en een immense literatuur over dit land en zijn cultuur heeft verwerkt, schrijft, had de heer B. wellicht wijs gedaan eens enkele jaartjes hierheen te komen, en zwiingend zich te verdiepen in het Oosters leven.

Er zijn veel manieren om personen en zaken te beoordelen. Ik kan b.v. iemand als Heidegger zien als een exponent van zijn tijd, als een tragisch symbool van de Westerse mens, die met het atheïsme voor ogen voor de afgrond van het niets staat. Er is ook zo iets als een oordeel van de *sensus fidei*, een oordeel over de mens die zijn geloof heeft verloren, dat Heidegger afmeet tegen de dimensie van het kruis van Christus. Wat ik hier over Heidegger schreef kan ook toegepast worden op anderen als Simone de Beauvoir. Nu kan men wel bij voorbaat verwachten dat men in het dagboek van een missionaris ontboezemingen zal vinden, waarin hij personen en zaken afmeet tegen de ontzaglijke en ook vreeswekkende werkelijkheden van het geloof, voor welks verkondiging hij werkt. Het is merkwaardig dat men afwijzende oordelen over eigentijdse heidense filosofen zeer talrijk aantreft bij de Vaders en andere geestelijke schrijvers. P.v.S. staat hier dus waarschijnlijk in de grote stroom van de traditie, zonder dat men daarom al zijn opmerkingen nu even geslaagd hoeft te vinden.

Pp. 79 en 80 spreken over de religies in Japan. Nogmaals! bij irrationele phenomena als praktisch al deze religies zijn, lijkt het me volstrekt onmogelijk voor de heer B. om hierover ook maar iets van enige waarde te schrijven, als hij niet zelf langdurig hiermee in contact is geweest. Betrouwbare literatuur hierover bestaat niet. Overigens moet men bedenken dat dergelijke literatuur over deze godsdiensten (en dit geldt ten dele ook voor die over het boeddhisme) niet beoogt om de waarheid te vertellen, omdat het waarheidselement nu eenmaal uiterst gereduceerd is; het komt er op aan bepaalde ervaringen op te roepen. Men kan nu eenmaal niet geloven wat eventuele vertegenwoordigers er van zeggen of schrijven, omdat het idee van objectieve voorlichting onbekend is. (Over het ontbreken van de objectieve werkelijkheid in het denken van de Japanners zie Hajime Nakamura, *The ways of Thinking of the Eastern Peoples*, pp. 307, 471, 483, 584. Tokyo, 1960). Met kan het opkomen van al deze religies wellicht beschouwen als een teken van grote bewogenheid, zoals er was in het Romeinse Rijk van 100 tot 200 na Chr., maar vanwege het uitermate primitieve karakter er van kan men als missionaris slechts bidden dat deze hele godenkraam spoedig verdwijnt.

Op p. 80 moet p.v. S. het ontgelden, omdat hij zou geschreven hebben dat Japan geestelijk het armste land ter wereld is. Volgens de heer B. kan men het terecht het Hellas van het Oosten noemen (p. 68). Allereerst moet ik hier de heer B. corrigeren: deze woorden zijn niet van p.v. S. afkomstig, maar van een zeer prominente Japanse bisschop. Het is wel zeer bedenkelijk dat de heer B.

dit punt verzwijgt⁶⁾. Het moge me vergund zijn aan te duiden in welke zin men dit gezegde moet interpreteren: als we waarheid tot richtsnoer maken bij een appreciatie van een cultuur, dan heeft Japan inderdaad geen noemenswaardige wijsbegeerte of wetenschap voortgebracht. Ontegenzeggelijke prestaties op het vlak der schone kunsten schijnen het volk niet open gemaakt te hebben voor verlangen naar waarheid. Na een eeuw-lange beroering met het christendom is er nog nauwelijks een verlangen naar de objectieve waarheid te bespeuren onder de meesten. Japan is wellicht een van de landen waar God het verste afwezig is, althans te oordelen naar mensenmaat. De bewering van de heer B. dat Japan het Hellas van het Oosten genoemd zou kunnen worden, is wel zo met de feiten in strijd, dat men hierover nauwelijks nog hoeft te spreken. Japan heeft nl. constant haast al zijn vormen van culturele expressie overgenomen, in plaats van deze zelf te scheppen.

Van p. 80 tot 86 wordt dan de vraag van zonde- en schuldbesef besproken. Ook hier had de heer B. er goed aan gedaan eerst eens iets te bestuderen over het schuldbesef en zondebegrip in de verschillende culturen. Hij had in wetenschappelijke vakliteratuur wellicht gevonden, dat in Japan oorspronkelijk het woord zonde geen moreel vergrijp maar een overtreding van conventie, verder ook een bezoedeling en ongeluk beduidt. Dit is op zich niet bevreemdend, daar het zondebesef bij alle volken aanvankelijk uiterst rudimentair was (zie het artikel 'Sin' in Hasting's *Encyclopedia for Ethics and Religion*). Nu is het de grote vraag of momenteel onder de brede lagen der Japanse bevolking dit nog het geval is. Het antwoord zal gedeeltelijk afhangen van de vraag of men in Japan onderscheid maakt tussen een zedelijke en een fysieke orde; of men een sterk ontwikkeld persoonlijkheidsbesef heeft, of dat men nog zeer groepsgebonden denkt; of het animisme nog zeer levendig is, enz. Een studie van al deze vragen heeft mij er toe geleid te concluderen dat het zondebesef in de strikte zin van het woord hier niet sterk ontwikkeld kán zijn. Missionarissen met grote ervaring in de zielzorg bevestigen deze conclusie.

Op p. 86 spreekt B. van een waardering van het christendom voor andere godsdiensten. Nu zou de heer B. grote moeilijkheden hebben voor deze stelling getuigenissen in onze traditie te vinden. De weinige moderne auteurs die hij citeert, leggen theologisch gezien hier hoegenaamd geen gewicht in de schaal.

P. 87 verwijt p.v. S., dat deze voor de bekering van Japan veel verwacht van een doordringing van Japan met Westers cultuurgoed. De heer B. onderzoekt eens of wellicht niet een belangrijke groep missionarissen zo denkt, door jarenlange confrontatie met de feiten tot dit inzicht gebracht. Als ik het goed zie is p.v. S. geleidelijk van een aanvankelijk sterk geprononceerd acculturatie-standpunt tot dit inzicht gekomen. Welke feiten spreken er voor? Zoals de heer B. later schrijft, gaat er een praeparatio evangelica aan de komst van het Godsrijk vooraf. Nu zou het kunnen zijn dat de Japanse cultuur zoals ze momenteel is, deze praeparatio mist en dat een infiltratie van vaak materialistische Westerse waarden deze voorbereiding in gang zet. Deze theorie is zeer wel te verdedigen. Ik verwijs naar mijn studie *Eglise et Cultures* in: *Nouvelle Revue de Sciences Missionnaires*, 1962, pp. 1-28.

6) Een dergelijke onedele manoeuvre komt meerdere malen voor, waar v. S. zgn. geciteerd wordt, terwijl het uitspraken van anderen zijn. Zie p. 79.

Politiek Overzicht

Internationaal

EEN reeds lang slepende crisis in het Zuid-Oost-Aziatische Laos, grenzende aan Vietnam en Thailand, dreigde in de afgelopen maand tot een ernstige situatie uit te groeien. Reeds het vorig jaar werd hier geprobeerd een regering te vormen, waartoe de leiders der neutralistische partij, Soevanna Phoema, der communisten, Soevanna Vong, en van de Westersgezinde groep, Boen Oem, talrijke besprekingen voerden. Ook de 14-landenconferentie te Genève, onder voorzitterschap van Engeland en Rusland bemoeide zich met de kwestie en deed in december, na veel moeilijkheden te hebben overwonnen, een beroep op de 3 Laotiaanse prinses om een politiek akkoord tot stand te brengen en een gezamenlijke delegatie naar Genève te zenden. Verder was Laos een der weinige - zo niet het enige - punten, waarop Chroestsjef en Kennedy tijdens hun ontmoeting in Wenen vorig jaar tot overeenstemming wisten te komen: het zou nl. onafhankelijk en neutraal moeten zijn. Alle pogingen echter om een coalitieregering van de drie partijen o.l.v. Soevanna Phoema te vormen mislukten tengevolge van de tegenwerking van Boen Oem, die voor zijn partij de departementen van binnenlandse zaken en van defensie opeiste.

De V. St. hadden alle reden om te voorkomen, dat Laos opnieuw het terrein werd van een communistische opmars, daar dit groot gevaar zou opleveren voor de Westerse regeringen in Z.-Vietnam en in Thailand en bij verloren gaan van deze gebieden voor geheel Z.-O.-Azië; zij oefenden daarom al hun theoretische en praktische overtuigingskracht uit om Boen Oem te dwingen, maar zonder resultaat. Wel werden de besprekingen tussen de drie leiders te Genève voortgezet en kwamen er berichten, dat er een algemene overeenkomst over de vorming van een regering van nationale eenheid was bereikt, maar einde januari braken er gevechten uit tussen rechtse en communistische troepen rond de N.W. gelegen stad Nam Tha en Boen Oem weigerde verder te onderhandelen, zolang de strijd, waarvan beide partijen elkaar de schuld gaven, voortduurde. Opnieuw poogden de V. St. de rechtse leiders tot een akkoord te dwingen en zelfs verklaarde de onderminister van buitenlandse zaken, Averell Harriman, dat de verantwoordelijkheid voor een eventuele hervatting van de oorlog geheel zou berusten bij de rechtse Laotiaanse groep, maar Boen Oem liet tegen de zin van de V. St. het garnizoen van Nam Tha versterken en lokte zo als het ware een nieuwe aanval van de Pathet Lao uit. Deze volgde op 3 mei en na enige dagen was vrijwel geheel N.-Laos in handen der communisten. De laatsten schonden hiermee de wapenstilstand, die vorig jaar was gesloten, maar de eigenzinnige houding van Boen Oem was hiervan de oorzaak. De V. St. kwamen nu in een uiterst moeilijke positie, daar zij niets voelden voor de politiek van de rechtse partij, maar zich niet de weelde konden veroorloven deze een totale nederlaag te