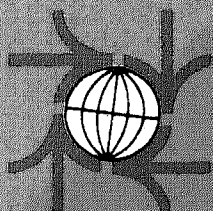


# Missionair Europa na 500 jaar

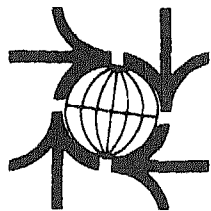


**Wereld en Zending**

**1992.1**

**Missionair Europa  
Na 500 jaar.**

Jaap van Slageren Corrie van der Ven	Ten geleide	1
Jaap van Slageren	Columbus en het gezicht van Europa	3
Klaus van der Grijp	'Amerika voor de Amerikanen'	13
Marieke Milder	Ontmoeting en confrontatie in Brazilië	23
Jef van den Ouweland	Latijns Amerika opent ons de ogen	30
Paul Tihon	Waarom de Belgen zo treurig zijn...	35
Bart Voorsluis	Zelfbeeld en kritiek. Enkele opmerkingen over de verhouding van Europa tot de Derde Wereld	38
Theo Witvliet	Europa en de anderen. Bespiegelingen over een kentheoretisch probleem	50
	Kroniek	
	Assemblée générale du DEFAP te Nîmes - Dr. Manas Buthelezi: kritisch zijn over partnerrelaties - Missiologisch Werkverband over Latijns Amerika - Een korte impressie van het christelijk sociaal congres - Tien jaar OJEC - Bijeenkomst 'Healing, wholeness and resistance' - Conferentie 'Armoede in Nederland en de Derde Wereld' - Verslag Pax Christi conferentie 'Worlds Apart - Worlds Together'	64
	Varia	81
Jan van Lin	Ontmoeting met Indianen uit Ecuador. Een thematisch verslag	81
Bé Jager en Gé Spielman	Godsdienst en burgerschap	90
	Boekbesprekingen	99
	English Summaries	111



# Wereld en Zending

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

## redactie

uit Nederland en België

### kernredactie

Dr. Jan van Lin, vz.  
Dr. Piet Bouman  
Drs. Jaap Kraan  
Dr. Karel Steenbrink  
Dr. Jaap van Slageren, eindred.  
Drs. Corrie van der Ven, adj. eindred.

### redactie

Toon van Bijnen  
Drs. Barend Drewes  
Drs. Wiel Eggen  
Dr. Henny Groenen  
Dr. Jan Jongeneel  
Dr. Jan Joosten  
Drs. Ina Koeman  
Drs. Arie Kramer  
Drs. Eric Manhaeghe  
Drs. Marieke Milder  
Drs. Hans Schravessande  
Drs. Marjeet Verbeek  
Dr. Anton Wessels  
Drs. Frans Wijsen

### directie

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

Wereld en Zending verschijnt vier maal per jaar en wordt uitgegeven door

Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingraad,  
Amsterdam

### adres redactie

Dr. J. van Slageren  
Prins Hendriklaan 37  
1075 BA Amsterdam  
tel. 020-6717654  
Voor toezending artikelen (in tweevoud) en boeken ter recensie

### administratie

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

### abonnementsprijs

f42,50/Bfrs. 790, — per jaar  
Buiten Europa f53, — /Bfrs. 985, —  
Studentenabonnement f26,50/Bfrs. 490, —  
Losse nummers f13,50/Bfrs. 250, — (incl. porto)

### copyright

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

ten geleide

## Missionair Europa na 500 jaar

Welke gevolgen hebben de vijf eeuwen na de 'ontdekking' van Amerika gehad voor missionair Europa? In dit themanummer wordt aandacht besteed aan de huidige identiteit van onze missionaire beweging. De superioriteitsgevoelens hebben voor een groot deel plaats gemaakt voor onzekerheid en soms zelfs cynisme. De vraag is of en hoe deze periode van twijfel vruchtbaar gemaakt kan worden.

De verschillende bijdragen in dit nummer laten zien dat de twijfel en zelfkritiek van de missionaire beweging in Europa, voortgekomen uit haar relatie met de Derde Wereld, kunnen leiden tot het werkelijk *kennen* van zichzelf en de ander. En dat is een belangrijk winstpunt voor de missiologie en de missionaire praktijk.

Het themanummer start met twee historische artikelen. In het eerste schildert **Jaap van Slageren** de geschiedenis van kerkelijk en

politiek Europa rond 1492. Hoe is destijds de missionaire beweging vanuit Europa in gang gezet? In het tweede artikel laat **Klaus van der Grijp** zien hoe wij onszelf tegenkomen in de Noordamerikaanse geschiedenis van economische groei en missionaire expansie, gedurende de 500 jaar.

Drie verhalen uit de praktijk geven weer hoe men als Europeaan in verlegenheid gebracht kan worden in de ontmoeting met mensen uit de Derde Wereld. **Marieke Milder** beschrijft haar ervaringen tijdens een verblijf in Brazilië en de verandering die dit verblijf teweeg heeft gebracht in haar manier van kijken en denken. **Jef van den Ouweland** verzamelde indrukken van jongeren die een tijd in de Derde Wereld hebben doorgebracht. Veel jongeren blijken concrete veranderingen te willen aanbrengen in hun (kerkelijk) leven in Europa. **Paul Tihon** luisterde naar mensen uit de Derde Wereld

die een tijd in Europa verbleven. Zij openen ons de ogen voor onze talloze eigenaardigheden.

Tot slot twee beschouwingen van Bart Voorsluis en Theo Witvliet. **Bart Voorsluis** analyseert de verschillende fasen waarin de cultureel antropologische wetenschap zich bevonden heeft en laat zien dat die fasen het veranderende zelfbeeld van Europa weerspiegelen: van zelfoverschatting naar zelfkritiek. Voorsluis koos als belangrijk uitgangspunt de publikatie 'Twijfel aan Europa' van Ton Lemaire. **Theo Witvliet** vraagt zich in zijn bijdrage af welke gevolgen de ontmoeting tussen de oude Wereld en de Nieuwe Wereld heeft gehad voor het huidige *denken*. Witvliet plaatst, náást de afstandelijkheid van het in Europa in zwang geraakte objectiverende denken, een wijze van denken waarbinnen 'de ander' in zijn anderszijn gerespecteerd en gekend wordt. Ook Witvliet maakt gebruik van de publikaties van Ton Lemaire, maar vooral ook van de zwarte godsdienstwetenschapper Charles H. Long.

### **Bericht aan de lezers betreffende nieuwe abonnementsgelden**

Door de stijging van de algemene kosten zoals druk en porti zijn wij helaas genoodzaakt de tarieven voor 1992 aan te passen. De abonnementsprijs wordt verhoogd van f 40,— tot f 42,50, c.q. van Bfrs. 745 tot Bfrs. 790. In het colofon van dit nummer worden de overige prijzen vermeld.

De directie

### **Varia**

In Wereld en Zending 1991/3 schreef Mario Coolen over plannen voor een ontmoeting tussen Ecuadoreanen en Nederlanders. Inmiddels heeft deze ontmoeting plaatsgevonden en **Jan van Lin** geeft hiervan verslag.

**Bé Jager** en **Gé Speelman** doen verslag van een vorig jaar op Cyprus gehouden conferentie met het thema 'Religion and Citizenship'. Een belangrijke vraag op de conferentie was: hoe reageren staten en godsdienstige gemeenschappen op etnische en religieuze minderheden in Europa en het Midden-Oosten?

Bij de samenstelling van dit themanummer waren betrokken: Mario Coolen, Henny Groenen, Klaus van der Grijp, Marieke Milder en Jef van den Ouweland.

*Jaap van Slageren  
Corrie van der Ven*

Jaap van Slageren

## **Columbus en het gezicht van Europa**

**1992 is voor velen aanleiding om de balans op te maken van 500 jaar Europese penetratie in de wereld. Men kan de krachten die dit proces gestuurd hebben analyseren. Men kan ook proberen na te gaan hoe die krachten zijn ontstaan en welke overtuigingen, motivaties en principes ten grondslag hebben gelegen aan de expansiebeweging van Europa.**

**Jaap van Slageren** blikt op de oude kaart van Europa. Zijn conclusie is dat de verovering van de Nieuwe Wereld (conquista) en de terugdringing van de islam (reconquista) in Spanje een duidelijke samenhang vertonen.

Een simpele omschrijving van het Europa van de late middeleeuwen valt niet te geven. Het beeld dringt zich op van een veelkleurig mozaïek met zowel positieve als negatieve kenmerken (Camps, 1991). De boodschap van de kerk functioneerde als een samenbindende factor en oefende een groeiende invloed uit op de Europese samenlevingsvormen. Het grote schisma tussen de kerken van het Westen en het Oosten (1054) en het zich aankondigende conflict tussen Rome en Reformatie veroorzaakten fragmentarisatie en desintegratie. Het christelijk humanistisch ideaal ontstond en gaf vorm aan gemeenschappelijke betrokkenheid en verantwoordelijkheid. De zucht naar welvaart gaf prikkels aan wetenschap en techniek. Een zeewaardig zeilschip en het kompas werden uitgevonden. Een machtig streven kwam op om de grenzen naar buiten te verleggen.

### **Periferie - centrum**

De Latijnsamerikaanse filosoof en kerk-historicus Enrique H. Dussel

(Dussel, 1985) maakt gebruik van het begrippenpaar centrum-periferie om het verschijnsel Europa te duiden.

Hij hanteert deze termen, niet om te beweren dat er een onoverbrugbare tegenstelling bestaat tussen Europa (centrum) en de rest van de wereld (periferie). Integendeel, zoals elke geschiedenis zo wordt ook Europa gedynamiseerd door een proces dat zich in belangrijke mate voltrekt via een interactieve werking tussen periferie en centrum. De echte impulsen voor het Europese denken en handelen zijn opgekomen uit die gebieden of levenssectoren waarop werd neergekeken en die dus als perifeer golden. De geschiedenis levert hiervan vele voorbeelden. Dussel wijst in dit verband met name op de invloed welke de marginaal geachte islamitische, respectievelijk joodse bevolkingsgroepen in de vorm van denkkraft op de middeleeuwse denkvormen hebben uitgeoefend. Zonder een moslim filosoof als Averoës en een joodse geleerde als Maimonides zou het mathematisch inzicht in Europa onderontwikkeld zijn gebleven en had een Thomas van Aquino zijn theologische inzichten niet tot een dogmatisch systeem kunnen uitwerken.

De goede verstaander heeft intussen al begrepen waar Dussel met zijn beoogd heen wil. Europa ooit zelf perifeer, profileerde zich als centrum van de wereld door zichzelf vervolgens een secundaire wereld te scheppen, de Derde Wereld, die op haar beurt inmiddels sterk in beweging is gekomen om kritisch-creatief op het oude centrum in te werken.

Maar om op de toestand van Europa in de late middeleeuwen terug te komen, wat stond Europa voor ogen en welke blokkades moesten overwonnen worden om het perspectief van vooruitgang gaande te houden? Laten we ons beperken tot het verschijnsel van de islam. Reeds aan het einde van het eerste millennium was de islam diep doorgedrongen in Europa: Spanje, Sicilië, Zuid-Italië, Marseille. Weliswaar was er ook sprake van een tegengestelde beweging. Grensverleggend verkeer begon op gang te komen vanuit Europa naar het Oosten. Het waren de Italianen (Genua, Venetië) die erin slaagden handelsbetrekkingen op te bouwen met het Midden-Oosten. Gaande in het voetspoor van Marco Polo (1254-1324) wisten zij zelfs door te stoten tot de gebieden van Oost-Azië. Misschien was het niet uitsluitend de islam die een rem zette op verdere ontwikkelingen, maar hij bleek wel een geduchte tegenspeler en daarom werd hem in toenemende mate het stempel van agressor en onderdrukker opgedrukt. Als strijdmiddel koos men het kruis: het werd als zegeteken ingezet tegen de wassende halve maan. We hebben het dan intussen over de geschiedenis van de kruistochten. Hiermee werd overigens het tegenovergestelde bereikt van wat men beoogd had. De kracht van de islam was verre van gebroken. De 'Gesel Gods', zoals de islam voortaan getypeerd zou worden, drong het

christelijke Westen steeds verder terug in een geïsoleerde positie. Toch was er geen reden om de hoop op ontluistering helemaal op te geven aangezien zich juist aan de rand van Europa, op het Iberisch-schiereiland, grote en voor christenen in Europa uiterst bemoedigende veranderingen begonnen te voltrekken. Tegen het einde van de 15e eeuw wisten Portugal en Spanje zich aan van de islamitische overheersing te onttrekken. Dat uiterst kwetsbare deel van Europa zou ook de springplank blijken te zijn om Europese invloed in de wereld te verspreiden. Hoe droegen deze beide landen bij aan de integratie van Europa en de wereld?

## De Spaanse ziel

Om de situatie van Spanje (1492) te begrijpen is het nodig de volgende historische feiten te noteren. In 711 slaagde een groep van ongeveer 7000 moslimstrijders erin om vanuit Noord-Afrika door te dringen in Spanje. Deze gewaagde oversteek naar het Europese continent bezorgde de Berberhoofdman Tarik ibn (zoon van) Ziyad onsterfelijke faam. In de rots van Gibraltar lezen we gemakkelijk de naam van de held terug: Jabal (berg) van Tarik. Al even spectaculair verliep hun mars over de Pyreneeën in 720. In 731 was het Karel Martel die hen bij Poitiers de voet dwars zette en zo voorkwam dat de islam rechtstreeks invloed kreeg op het geestelijk klimaat van Europa. Wat was het effect van de islamitische invloedssfeer op de samenleving en de cultuur van het Iberisch-schiereiland die bijna acht eeuwen heeft bestaan? Onder de Ummayaden-dynastie reikte het gebied tot een beschavingsvorm die haar weerga in de geschiedenis nauwelijks kent. Dit beschavingsproces wordt daarom ook als uniek gekenmerkt omdat het zich voltrok langs lijnen van wederzijds respect en samenwerking tussen moslims, joden en ook christenen. De val van genoemde dynastie in 1027 betekende een omslag. Rivaliserende belangen kwamen voorop te staan. De economisch-culturele neergang zette in. Vorsten uit het Noorden – het uiterste noorden van Spanje had zich aan de mosliminvloed weten te onttrekken – begonnen hun slag te slaan en slaagden erin steeds meer gebiedsdelen bij elkaar te sprokkelen. Dan is daar het huwelijk tussen Ferdinand van Arragon en Isabella van Castilië in 1469 dat van verstrekkende betekenis bleek voor de toekomst van Spanje. Het echtpaar was in staat om samen zo'n sterk front op te bouwen, dat de moslimheerschappij op den duur totaal ontregeld werd. In 1492 viel het laatste bolwerk, Granada. Het jaar dus waarin Columbus het zeegat koos met steun van het koninklijk echtpaar – met name van die van de koningin – werden de Moren deze stad uitgedreven, maar werd ook het uitdrijvingsdecreet van joden en marranen van kracht. Op basis van o.a. dit gegeven heeft Si-

mon Wiesenthal de interessante, maar tevens hoogst onzekere these ontwikkeld als zou Columbus zelf een marraan zijn geweest. Gestimuleerd en geholpen door joodse geldschietters zou hij op zoek zijn gegaan naar de verloren stammen van Israël in Azië, teneinde een toevluchtsoord te vinden voor zijn vervolgte volksgenoten (Wiesenthal, z.j.).

Deze feiten mogen voor zichzelf spreken, maar hetzelfde verhaal kan ook anders worden verteld. In een boeiend opstel heeft Saül Trinidad gewezen op een aantal paradoxen waarop men stuit wanneer men kijkt naar de binnenkant van de Spaanse geschiedenis (Trinidad, 1985). Enerzijds produceerde de moslimoverheersing een mensbeeld dat gekenmerkt werd door een houding van gelatenheid. Onder druk van de moslimpresentie groeide ook het slachtoffergevoel. Zelfhaat en de drang tot zelfvernietiging brachten velen ertoe bewust het martelaarschap te zoeken door openlijk de islam te provoceren met het lasteren van de namen van Allah en Mohammed. Inderdaad bestaan er verhalen van bewuste provocatie. Van Eulogius, de eerste Latijnse kerktheoloog die Mohammed als anti-christ typeerde, wordt verteld dat hij op deze wijze samen met een aantal anderen de dood vond in Cordoba. Hij zou begraven zijn bij Santiago de Compostela, het bekende pelgrimsoord waar volgens een christelijke volkslegende Jacobus (de broer van Jezus) zijn laatste rustplaats heeft gevonden. Het graf van Eulogius zou een extra dimensie aan de betekenis van deze plaats hebben gegeven als centrum van bezinning van de kruistochten tegen de islam, maar ook als herinnering aan een diep verankerd tragisch besef dat de Spanjaard nooit meer is kwijtgeraakt (Kerr, 1982). Maar volgens Trinidad heeft de Spaanse ziel nog een andere kant. De moslimbezetting genereerde in de Spanjaard een uiterst beperkte godsdienstige visie, die hij meende te moeten opleggen aan anderen. Vandaar ook de vele rokende brandstapels voor joden en christenen met andere meningen. De moslimoverheersing motiveerde de Spanjaard, aldus Trinidad, overigens niet tot een pure negatieve houding tegenover anderen zonder meer. Door zijn historische verleden voelde hij zich juist extra gestimuleerd om zijn geloof middels het aan de islam ontleende veroveringsmodel over te dragen op nieuwe volken en culturen. En zo zou men kunnen spreken van een naadloos verband tussen de Reconquista (de herovering) en de Conquista (verovering). Dat niettemin deze overgang aanzienlijke spanningen veroorzaakte en zelfs breuklijnen te zien gaf hoop ik verder aan te tonen.

## De Portugese geest

Hoewel er veel overeenkomsten bestaan tussen Spanjaarden en Portuge-

zen, biedt de Portugese wereld toch een heel andere aanblik. Ver voor de Spanjaarden uit slaagden de Portugezen erin koersen uit te zetten over de wereldzeeën. Rond 1480 beschikte men reeds over handelsposten aan de Goudkust, in de Congo-mond en op de Kaap. Het beroemde fort El Mina in het huidige Ghana, vond zijn voltooiing in 1484. Nadat in 1492 de koningin en de kroonprins van het Congo-rijk waren overgegaan tot het katholicisme, werd de koninklijke residentie omgedoopt tot Sao Salvador. Voor deze expansiedrift zijn verschillende oorzaken aan te voeren. Gewezen kan worden op de creatieve rol van de joden op de historische ontwikkelingen van Portugal. Na de eerste golf van pogroms in Spanje rond 1400 vonden velen van hen hier ruimte om een bestaan op te bouwen. Zij voerden in hun bagage niet alleen wetenschappelijk inzicht en technische kennis mee, maar verrijkten het land ook met hun cosmopolitische geest. De cartografie was het terrein van joodse specialisten. Bruggen werden geslagen naar het erfgoed van de antieke beschaving en de wetenschappelijke verworvenheden van de islam. De joodse inbreng werkte ook bevruchtend op kapitalistische tendensen in de samenleving. De koopmansgeest kwam op. De ontdekking van de Nieuwe Wereld wakkerde het handelselan steeds verder aan.

Maar hiermee is de Portugese drang naar buiten nog niet voldoende verklaard. Anders dan in Spanje had de moslimpresentie in Portugal een spiritueel bewustzijn gecreëerd dat zijn expressie vond in christelijk mystieke uitingsvormen, waarvan de droom naar een echte nieuwe wereld een essentieel onderdeel vormde. R. Bastide (Bastide, 1960) heeft in dit verband gewezen op de mystieke stroming van het *Sebastianisme*. Deze mythe gaat terug op verhalen rond Dom Sebastiaan die in de strijd tegen de Moren niet zou zijn gesneuveld, maar zich voor hen onzichtbaar zou hebben gemaakt. Vanuit zijn mysterieuze plek van verdwijning zoekt hij zich een weg terug om aan het volk de oude glorie terug te geven. De verwachte plaats van zijn verschijning was eertijds Portugal maar werd vervolgens de Nieuwe Wereld (Brazilië). Zo kreeg deze mythe de structuur van het verlangen naar een land zonder kwaad waar ook de strijd om het bestaan niet meer gevoerd hoeft te worden. Met andere woorden er is een Nieuwe Wereld met schier paradijselijk trekken die wenkt en naar Portugees besef ligt dit land onder handbereik.

De bekende mythe van de *Priester Johannes* is gebouwd op nagenoeg hetzelfde stramien. Hier gaat het om de voorstelling van het geheimzinnige christenrijk van de priesterkoning Johannes, dat zich zou uitstrekken in Afrika of Azië op onbereikbare afstand van de westerse beschaving. De mythe gaf vooral steun aan de idee dat men de islamitische omsingeling

zou kunnen doorbreken door de islam in de rug aan te vallen. Deze voorstelling is overigens niet van Portugese oorsprong, maar was beeld van het geprojecteerde verlangen van de hele westerse beschaving en werd vooral gekoesterd in kringen van het Vaticaan. Maar het waren de Portugezen die dit denkbeeld in de praktijk toepasten. De grote ontdekkingsreis van de Portugese prins, Hendrik de Zeevaarder, die er als eerste in slaagde rond de zuidpunt van Afrika, Kaap de Goede Hoop, te varen en het verre Azië te bereiken, stond in het teken van een heilig pogen om het christelijke avondland te redden (Hennig, 1937). Met hun reizen zijn de Portugezen er dus in geslaagd het handelsmonopolie van de Italianen te breken en zich als voornaamste Europese handelsnatie te profileren. De droom en de verbeeldingskracht blijken niettemin elementaire sleutels te zijn die toegang geven tot de oorsprongsgeschiedenis en het verstaan van de achtergronden van de Portugese handelsdrift en het kolonialisme.

## Europa missionair?

We hebben enige contouren ontdekt waarbinnen bewustzijnsprocessen in het oude Europa zich voltrokken en een caleidoscopisch beeld waargenomen van allerlei onderhuidse stromingen die mee hebben gewerkt in het historisch gebeuren. Het is nodig thans iets concreter te worden over de manier waarop kerk en politiek hebben samengewerkt om op de veranderingen in te spelen. Reeds in de 13e en 14e eeuw waren de franciscanen als missionarissen werkzaam in China. Hun bezigzijn ter plaatse ontrok zich nog volledig aan directe invloed vanuit het Vaticaan. In de 15e eeuw hebben we te maken met een geheel andere situatie. Bij monde van de paus grijpt de kerk dan elke gelegenheid die zich voordoet aan, om zich rechtstreeks te mengen in het debat over de toekomst van de nieuwe wereld die voor Europa opengaat. De pauselijke bul *Aeterni Regis* (1495) bevat reeds gedetailleerde afspraken met Portugal over de manier waarop het kerkelijk gezag het beste kon worden gediend. In de bul *Inter Caetera* van 1493 is vastgelegd hoe de scheidslijnen moesten lopen tussen de gebieden van Portugal en Spanje en hoe het opzicht moest plaats hebben (patronaatsrecht). Op basis van deze accoorden gloorde er evenwel geen perspectief voor Europa om sterk missionair naar voren te dringen. In feite werd daarmee de missionaire optie geheel afhankelijk gemaakt van politieke machtsstructuren en moesten evangelische verkondiging en verovering wel hand in hand gaan. Dit des te meer omdat de politieke overheden zich eveneens hadden verplicht tot de proclamatie van het christelijk geloof en het stichten van kerken. De geheel eigen verantwoordelijkheid van de missie moest dus opnieuw bevochten worden. Vooral in de Portugese gebieden bleek de

missie weinig ruimte te krijgen om onafhankelijk van de koloniale machthebbers evangelisch bezig te zijn. Voor de verschillende orden en congregaties was het bovendien moeilijk om door de barrières van de Portugese enclaves heen te breken en hun invloed te spreiden naar nieuwe gebieden.

Intussen leert de geschiedenis van Columbus 500 dat de onderlinge afspraak tussen kroon en altaar een verwoestende uitwerking heeft gehad voor de overzeese eigenlandse bevolking. Maar tevens komt aan het licht hoe de verschillende belangen vanaf het begin met elkaar gebotst hebben. Ver voordat het Vaticaan hierin aanleiding zou vinden wijzigingen in het missionaire accoord aan te brengen, waren het missionarissen die stemmen van protest lieten horen. Is er achteraf een reden te vinden waarom Rome niet zelf protesteerde? Was soms de Europese motivatie om te evangeliseren zo sterk dat men meende daarmee de conquista te kunnen rechtvaardigen? (Dussel, 1990). Of zat hier nog iets anders achter?

In een vroeg stadium heeft Columbus van zijn eerste ontdekkingsreis schriftelijk verslag uitgebracht. In een brief aan Ferdinand en Isabella schreef hij: 'Als "Cristobal" weet ik mij geroepen Christus te dragen en steeds verder te dragen de wereld in... En als "Colon" zal ik bijdragen aan de vernieuwing van de wereld... En nu ik dan als scheepskapitein de verovering van de Indische gebieden voltooid heb, draag ik krachtens goddelijke wilsbeschikking het exclusieve gezag daarvan over aan U, koning en koningin... Met deze overdracht zullen de schatkamers van goud, parels en zoveel kostbare zaken voor U opengaan om het arme Spanje weer tot welvaart te brengen'. Hij besluit zijn brief met de tekst van Jesaja 60:9-10; 'Want op Mij zullen de kustlanden wachten; en de schepen van Tarsis zullen de eerste zijn om uw zonen van verre aan te brengen; hun zilver en goud voeren zij mede, ter ere van de naam des Heren, uws Gods, voor den Heilige Israëls, omdat Hij u luister verleend heeft. Vreemdelingen zullen uw muren herbouwen en hun koningen zullen u dienen, want in mijn toorn heb Ik u geslagen, maar in mijn welbehagen heb Ik Mij over u ontfermd' (Trinidad 1985).

Dit schrijven van Columbus moge voor zichzelf spreken. Na zijn ontdekkingsstocht lijkt hij goed ingeschat te hebben welke voordelen de Nieuwe Wereld de Oude Wereld zouden opleveren. Maar de vraag blijft: waarom heeft de geestelijkheid van Rome de conquista niet onmiddellijk veroordeeld op het moment toen bleek dat deze zich voltrok in strijd met het gestelde doel? De belangrijkste oorzaak van dit kerkelijk falen is wellicht te zoeken in het verval van het pausdom waaraan Europa in deze beslissende fase van haar geschiedenis heeft geleden. Paus Alexander VI, die genoem-

de bul van 1493 uitvaardigde, staat in de geschiedenis slecht aangeschreven. Hij is wel getypeerd als een monster van verraad, hebzucht, veinzerij, wellust en bloedschande. Hij zou aan zijn einde zijn gekomen door vergiftiging nadat hij eerder menige tegenstander, die het op zijn rijkdom had voorzien, op eenzelfde manier uit de weg had geruimd. (Hofstede de Groot, 1854). Op kritische reacties vanuit het Vaticaan hoefde dus niet gerekend te worden. Vandaar ook de veelal eenzame protesten van een Antonio de Montesino en Bartolomeus de Las Casas die zich wel tegen de knechting en ontheemding van de Indianen hebben uitgesproken. Toch blijken zij niet de enigen te zijn geweest die de alarmklok hebben geluid. Ook in Spaanse overheidskringen heeft de conquista, zo blijkt, de gemoe-deren hevig in beroering gebracht.

## Ideaal en werkelijkheid

Wanneer we kennis nemen van de vroegste fase van het Spaanse kolonialisme komen verschillende gewaarwordingen op ons af. Om aan te geven dat er wel degelijk zo iets als een droom van een rechtvaardige wereld bestond wordt wel gewezen op de beroemde roman van Cervantes: *Don Quichotte* (Rycroft, 1961). In deze beroemde sage, een hoogtepunt van de laatmiddeleeuwse literatuur, zou dit gedroomde ideaal op dubbelzinnige wijze in beeld zijn gebracht. De heldfiguur Don Quichotte en zijn knecht Sancho Panza zijn getekend als elkaars contrast, maar vormen ook elkaars spiegelbeeld om aan te geven hoe op de situatie van de conquista wordt gereageerd. Don Quichotte zou dan staan voor het koloniaal ideaal. Zijn roeping volgend is voor hem geen prijs te hoog om het onrecht in de wereld ongedaan te maken. Maar het blijkt een vechten tegen windmolens te zijn. De wijze van reageren van zijn compaan vertolkt een soort redelijk alternatief. Zonder leeftocht, persoonlijk welzijn en vooral geld breng je het nu eenmaal niet zo ver in deze wereld. Al die dingen heb je gewoon nodig om in het dagelijks bestaan staande te blijven. Maar in de visie van Cervantes zou het daarbij niet blijven. Het ideaal blijft gelden en stelt elk mondiaal streven, dat gericht is op uitbuiting, onder permanente historische kritiek.

Een bijna identieke dubbelzinnigheid, waarin zakelijkheid zwaarder blijkt te wegen dan het gedroomde ideaal, valt ook te ontdekken in het beroemde koloniale debat, dat enige decennia na de ontdekking van Amerika in Spanje plaatsvond (Hanke, 1965). Over de vraag of de christelijke boodschap onder dwang aan de Indianen mocht worden opgelegd of dat men uit respect voor de eigen identiteit van de oorspronkelijke bevolking zich terughoudend moest opstellen, hadden zich rond het Spaanse hof twee

partijen gevormd die fel tegenover elkaar stonden. De zogenaamde pro Spaanse partij stelde dat gebruik van geweld geoorloofd was wanneer de inheemse bevolking weigerde zich op vreemde wijze voor het christendom te laten winnen. De pro Indiaanse partij was van mening dat de zorg voor de Indiaan als mens het doel van de invasie in de Nieuwe Wereld moest zijn. Zij waren uit op transformatie van de oorspronkelijke cultuur en zagen aan de einder van de Indiaanse leefwereld het duizendjarige rijk glore. Opvallend was dat de laatste partij, in tegenstelling tot koningin Isabella, koning Ferdinand aan haar zijde vond: 'Indianen zijn gerechtigd zich tegen bekeringsdwang alsmede slavernij te verzetten, omdat het hier om mensen gaat die je niet mag gelijkshakelen met joden, moslims en saracenen. Het is bovendien ongeoorloofd om zonder hun toestemming hun territorium te betreden'. Het onderscheid dat de koning hier hanteert stemt overeen met een opvatting die in brede Spaanse kringen bestond: moslims en joden zijn tegenstanders van het christelijk geloof en moeten dus vervolgd worden, de heidenen staan open voor het christelijk geloof en moeten dus bekeerd worden. Welnu, naarmate meer gegevens over geweldadigheden jegens de Indianen het moederland bereikten nam de discussie in alle hevigheid toe. Besloten werd een staatscommissie in te stellen met de opdracht de betrekkingen tussen Spanjaarden en de inheemse bevolking via duidelijke afspraken te regelen. In 1514 publiceerde de commissie, die onder leiding stond van Paulus Burgos – een voormalig rabbijn die tot het christendom was overgegaan – een manifest, dat een compromis bevatte. De volmacht van de paus, de koning en een ieder, die namens het wet- tige gezag belast was met de verkondiging van het evangelie, diende door de Indianen volledig erkend te worden. Primair op basis van vrijwillige samenwerking. In geval van tegenwerking en verzet was geweld toegestaan en mocht hun bezit en land verbeurd worden verklaard. Gesteld werd wel dat het manifest slechts geldigheid kreeg als de inhoud ervan via een publieke voorlezing aan een Indiaanse gemeenschap was meegedeeld.

In hetzelfde jaar nog werd het manifest in de praktijk toegepast. De gevolgen waren schrikwekkend. Het stuk werd gelezen ten overstaan van bo- men, hutten en dorpen, die de bewoners reeds bij voorbaat uit angst voor het aanstormende geweld verlaten hadden. Veelal vond de lezing plaats ver voordat tot de aanval werd overgegaan, in militaire kampen en op schepen of zelfs naderhand wanneer men de mensen reeds in boeien gesla- gen had. Bovendien las men voor in het Spaans en de onbegrepen reacties liet men voor rekening van de slachtoffers.



Zo gingen dus het imperialisme en de uitbuiting meedogenloos door. Sedert de verovering van de Nieuwe Wereld is het bloed blijven vloeien. Men zou zich kunnen afvragen hoe het gezicht, de identiteit van Europa door deze geschiedenis is getekend en welke terugslag dit heeft veroorzaakt op de ziel, de geest en het geweten van Europa. Is het beeld van Europa blijvend geschonden door geweldpleging en heerszucht aan de ene kant en schuldbesef en zelfhaat aan de andere kant? Of voelt zij ook verantwoordelijkheid op haar schouders drukken? Haarscherp heeft Dostojevski in *De Gebroeders Karamazov* met zijn passage over de Spaanse inquisitie aangegeven wat Europa de wereld heeft aangedaan: 'Hij (Christus) kwam heel voorzichtig naderbij, onherkenbaar, en toch herkende vreemd genoeg iedereen hem... De groot-inquisiteur... zij voerden hun gevangene naar het naargeestige hol in het oude paleis van de heilige inquisitie en sloten hem op achter slot en grendel'. De geschiedenis van Christus is die van de gekruisigde volken. Kan Europa zichzelf terugvinden door hen van het kruis af te halen? Of is in Europa een verborgen wachten speurbaar op Christus in de gestalte van Zijn volk en alle geknechte volken; een hunkering naar bevrijdende liefde, hoop, vergeving, licht en heil: een ontmoeting die aanzet geeft tot wereldwijde rechtvaardige verhoudingen (Sobri- no, 1991)?

### Literatuur:

Camps, A., OFM. 'The identity of Europe and Cultural Plurality, The Need for the "Third Eye"'. In: *Studies in Interreligious Dialogue*, 11 1991/2:163-173, Kampen.  
Bastide R., *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris 1960.  
Dussel, E.H., *Philosophy of Liberation*, New York 1985. 'De werkelijke motivaties voor de Conquista'. In: 1492-1992: De stem van de slachtoffers, *Concilium*, 1990-6: 31-40, Hilversum.  
Hanke, L., *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Boston 1965.  
Hennig, R., *Terrae Incognitae*, deel 3, Leiden 1937.  
Hofstede de Groot, P., De Heerschappij der Pausen, in Verheffing, het Toppunt en de Daling hunner Macht'. In: *Geschiedenis der Christelijke Kerk in Tafereelen*, (red. Hofstede de Groot, P.), deel 3:193-208, Amsterdam 1854.

Kerr, D.A., *Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours*. Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Selly Oak, Birmingham 1982.  
Rycroft, W.S., *Religion and Faith in Latin America*, Philadelphia 1961.  
Sobri- no, J., 'The Crucified People: Yahweh's Suffering Servant Today'. In: *The Passover to a New Spring, Voices From the Third World*, vol XIV, no 1, juni 1991:85-98, Colombo.  
Trinidad, S., 'Christology, Conquista, Colonization'. In: *Faces of Jesus, Latin American Christologies* (ed. Bonino, J.M.): 49-65, New York 1984.  
Wiesenthal, S., *Zeilen der Hoop, De geheime Missie van Christoffel Columbus* (vert.), Amsterdam, z.j.

Dr. J. van Slageren (1933) is sinds 1986 secretaris binnenland van de NZR.

## 'Amerika voor de Amerikanen'

Bij de herdenking van de 500 jaar is er vrijwel uitsluitend aandacht voor Latijns Amerika. Trachten we echter zicht te krijgen op onze rol als Nederlanders en Belgen in de gebeurtenissen sinds Columbus, dan moeten we constateren dat we in Latijns Amerika - de Nederlandse en Belgische kolonisatie ten spijt - goeddeels vreemdelingen zijn gebleven, terwijl de Verenigde Staten en Canada mede door onze emigratie zijn geworden tot wat ze nu zijn. In hun cultuur, in hun economie, in hun politieke denkbeelden komen we onszelf tegen. In dit artikel laat Klaus van der Grijp aan de hand van de geschiedenis van Noord-Amerika zien hoe het westers machtsmechanisme is ontstaan.

Het continent, dat Columbus ontdekte, was zeer beslist niet Latijns Amerika en het zou ook later niet Latijns Amerika genoemd worden. Het eiland, dat hij op 12 oktober 1492 als eerste aandeed, is nooit geïdentificeerd, maar was waarschijnlijk een van de Bahama's. En die behoren vandaag tot het grondgebied van de Verenigde Staten! Als wij terugzien op de 500 jaren sinds Columbus, gaat het niet alleen over wat de 'Latijnse' volken, Spanjaarden en Portugezen, van het continent aan de overzijde gemaakt hebben, maar over een geschiedenis waarin ook Britten, ook Fransen, ook Hollanders een prominente rol gespeeld hebben. Noord-Amerika hoort er helemaal bij. Als we spreken over de verdrukking en uitroeiing van inheemse volken, hebben we geen enkele reden om speciaal naar het Zuiden te kijken. Sterker nog: Doordat Noord-Amerika meer en meer een deel van de westerse samenleving is gaan vormen, legt juist de Noordamerikaanse geschiedenis het westers machtsmechanisme bijzonder duidelijk aan de dag.

## Motieven voor de kolonisatie

Dat Spanjaarden en Portugezen eerder hun weg naar de overkant vonden dan Hollanders, Britten en Fransen, is vanuit de politieke verhoudingen in het toenmalige Europa te verklaren. Maar ook toen de bezetting van Amerika's Noordoostkust met een achterstand van rond honderd jaar eenmaal begonnen was, bleek de motivering heel anders te zijn. In New England – geen goud, geen zilver, geen begerenswaardige handelswaren; zelfs geen tropisch of subtropisch klimaat, dat het verbouwen van exotische gewassen mogelijk gemaakt zou hebben. De Britse overheid was het er vooral om te doen, een dam op te werpen tegen de Spaanse gebiedsuitbreiding en tegen de uitbreiding van het rooms-katholicisme. En mensen, die naar Noord-Amerika gingen, gingen omdat ze het zelf graag wilden. Kleingrondbezit was een van de dingen die hen aantrok. Omwille van de mogelijkheid met eigen handen een eigen stuk grond te kunnen ontginnen, zijn al vroeg Europeanen geëmigreerd. Ook godsdienstvrijheid kon een motief zijn. Bekend is de episode van de Pilgrim Fathers: de puriteinen, die zich binnen het Engelse establishment slecht konden ontplooiën en voor wie de vestiging in Massachusetts (1621) zoveel betekende als de intocht in het Beloofde Land. Noord-Amerika werd bij uitstek een woonplaats voor mensen die het zelf moesten maken en die daarbij de goddelijke voorzienigheid aan hun kant wisten. Het motief van de bekering der inheemse volken dat bij de Spanjaarden zo zeer naar voren trad, speelde bij de emigratie naar de Britse koloniën een geringe rol. In het Canadese merengebied openden jezuiteten in de 17e eeuw hun missieposten, maar reeds voor de overdracht van de Franse bezittingen aan Engeland (1763) was de aandacht van de kerk duidelijk in de richting van de kolonisten verschoven.

## Economische groei

Terwijl Spanje en Portugal er zorgvuldig voor waakten, dat in hun koloniën geen eigen industrie ontwikkeld kon worden, bevorderden de bestuurders van de Britse nederzettingen de produktie van allerlei manufacturen. Massachusetts bijvoorbeeld bezat dertig jaar na de komst van de Pilgrim Fathers reeds zijn eigen textiel- en ijzerindustrie en bouwde zijn eigen schepen. In zulke omstandigheden kon Noord-Amerika reeds vóór zijn onafhankelijkheidsverklaring overzeese handelsbetrekkingen opbouwen. Het haalde rietsuikersiroop van de Antillen, destilleerde daaruit zelf de beroemde West Indian Rum en ruilde deze in Afrika in voor slaven, die op de Antilliaanse markt weer werden verkocht. In religieus opzicht ont-

waakte in diezelfde periode het bewustzijn, dat voor Amerika een bijzondere rol in de heilsgeschiedenis was weggelegd. De Great Awakening, die ca. 1740 de koloniale samenleving in beroering bracht, gaf de puriteinse theoloog Jonathan Edwards aanleiding te veronderstellen dat de goddelijke voorzienigheid haar werk van Oost naar West over de aardbol deed gaan en dat zij dit eerstdaags in het Westen – in Noord-Amerika dus – tot volle openbaring zou brengen. Een dergelijk roepingsbewustzijn hebben de Verenigde Staten na hun onafhankelijkheidsverklaring (1776) verder ontwikkeld: enerzijds in de vorm van een missionaire ijver, die onder de protestantse kerken wereldwijd zijn gelijke niet vond, anderzijds in de overtuiging, dat Noord-Amerika het aan de volkeren verplicht was zijn samenlevingspatroon en zijn culturele waarden overal waar dat mogelijk was uit te dragen.

## 'Amerika voor de Amerikanen'

De onafhankelijkheid van de Verenigde Staten stimuleerde, met een vertraging van bijna een halve eeuw, ook de zelfstandigwording van de Spaanse en Portugese gebiedsdelen. De regering in Washington haastte zich met de erkenning van de nieuwe Latijnsamerikaanse naties en wees bovendien met de verklaring van president James Monroe (1823) alle Europese interventie op het westelijk continent principieel van de hand. 'Amerika voor de Amerikanen', zo luidde, kort samengevat, de Monroe-leer. Maar wat in eerste instantie op een stellingname ten gunste van alle voormalige koloniën leek, kon gemakkelijk worden omgeduid als een vrijbrief voor de Verenigde Staten om zich, zonder door Europese mogendheden gehinderd te worden, als enige natie van het westelijk halfrond met de zaken van hun zuiderburen te mogen bemoeien.

## Sterren en strepen van pool tot pool

De Mexicanen kregen dit al spoedig te voelen. In de periode tussen 1836 en 1848 werden ze gedwongen Texas, Nieuw-Mexico en Opper-Californië aan de Verenigde Staten af te staan: dat was ongeveer de helft van hun grondgebied. Niet alleen de Indianen, maar ook de Spaanstalige, katholieke bewoners van die streken waren nu tot tweederangs burgers gedegradeerd. Verder kwamen Midden-Amerika en de Antillen steeds meer onder de invloed van het machtige Noorden. Geruggesteund door de regering in Washington viel de avonturier William Walker, die officieel in naam van een bankiersonderneming werkte, in de jaren 50 Midden-Amerika binnen en riep zichzelf achtereenvolgens tot president van Nicaragua, El Salva-

dor en Honduras uit. Reeds tijdens deze kortstondige episode koesterden de Verenigde Staten plannen voor de aanleg van een kanaal, dat de Atlantische en Pacifische kust zou verbinden. Pas hun interventie in een Colombiaanse burgeroorlog in 1899 en ten gevolge daarvan de afsplitsing van de satellietstaat Panama, maakte het mogelijk, zulke plannen te verwerkelijken. Inmiddels hadden de Verenigde Staten ook aan Spanje de oorlog verklaard (1898), ten einde hun invloed in het Caraïbische gebied (Cuba, Puerto Rico) en in de Stille Oceaan (Filippijnen) te vergroten. Amerika voor de Amerikanen... In 1912 zei president William H. Taft: 'De dag is niet ver meer, dat drie vlaggen met sterren en strepen op drie even ver van elkaar gelegen plaatsen de grootte van ons grondgebied aangeven: een op de Noordpool, een bij het Panamakanaal en een derde op de Zuidpool. Het hele halfrond zal in feite van ons zijn, zoals het moreel – dankzij onze raciale superioriteit – al van ons is.' Zes jaar later rechtvaardigde Tafts opvolger, Woodrow Wilson, met zijn beroemde Veertien Punten de interventie van de Amerikaanse strijdkrachten in Europa.

## Kerkelijk leven

De religieuze ijver, die de Verenigde Staten bij dit alles aan de dag legden, vindt zijn oorsprong in binnenlandse ontwikkelingen. Bij het begin van de 19e eeuw stond een veelvoud van kleine, zwak georganiseerde kerkgemeenschappen voor de uitdaging om zonder officiële steun van de overheid richting te geven aan een heterogene, snel groeiende bevolking. De pioniers, die over de Allegheny Mountains westwaarts trokken, het Mississippi-dal bezetten en doorstootten tot in het Verre Westen, deden dat in grote meerderheid niet op grond van religieuze motivatie. Kerkelijk gesproken vestigden zij zich in een niemandsland. Deze bevolking voor het geloof te winnen, haar de nodige pastorale zorg te bieden en haar te activeren binnen het kader van een geordend kerkelijk leven, was een enorme opgave. Genootschappen die in Europa een minderheid vormden, zoals de baptisten en de methodisten, brachten het er in deze omstandigheden het beste van af. Zij ontwikkelden een mobiel pastoraat (de methodistische 'circuit riders') en kerkstructuren die zo flexibel waren, dat ze de bevolking van de Moving Frontier steeds konden begeleiden. Hun onderlinge theologische verschillen waren vaak van ondergeschikt belang; een in golven voortgaande opwekkingsbeweging (the Second Awakening, 1790-1850) spoelde over de grenzen van alle 'denominaties' heen. De Noord-Amerikanen werden steeds meer wat ze sinds de koloniale periode al waren: mensen die het zelf moesten maken en die daarbij de goddelijke voorzienigheid aan hun kant wisten.

## Zendingsvolk

De koppeling van economische groei en missionaire expansie wordt bijzonder duidelijk onder woorden gebracht in een betoog van de congregationalistische predikant Josiah Strong, daterend uit 1885 en getiteld 'Our Country – its Possible Future and its Present Crisis'. Om de Verenigde Staten van hun produktieve overcapaciteit te ontlasten en daarmee de economische stagnatie van die dagen op te heffen, roept hij op tot verovering van de wereldmarkt, aanknopend bij de oude gedachte van Amerika's uitverkiezing. De Angelsaksen zijn volgens Strong bij uitstek dragers van het persoonlijke vrijheidsideaal en van een zuiver spiritueel christendom. Op grond daarvan beschouwt hij hen als het 'zendingsvolk' bij uitstek en ziet hij een beslissend moment in de wereldgeschiedenis naderen. 'Dan zal dit Angelsaksische ras met zijn onvergelykelijke energie, zijn superieure sterkte en de macht van zijn rijkdom als vertegenwoordiger ... van de grootste vrijheid, het zuiverste christendom, de grootste beschaving, zich over de hele aarde uitbreiden, nadat het reeds bijzonder agressieve eigenschappen ontwikkeld heeft, om aan de mensheid zijn instituties op te leggen. Naar het mij voorkomt zal dit machtige ras zich uitbreiden over Mexico, Midden- en Zuid-Amerika, de eilanden van de Stille Oceaan en Afrika, ja zelfs nog verder. Kan iemand er aan twifelen, dat het resultaat van deze rassenstrijd het overleden van de sterkste zal zijn?'

## Protestantisme in Latijns Amerika

Intussen begon zich in Latijns Amerika het protestantisme te verspreiden. De eerste aanzet daartoe kwam ongetwijfeld rechtstreeks uit Europa: van het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap, van de kleine kerkgemeenschappen van Britten en andere buitenlanders in de havensteden, van Duitse immigranten in de dunbevolkte gebieden van Brazilië, Chili en het bekken van de Río de la Plata. Ook mag gesteld worden dat het protestantisme, met zijn bijbels geïnspireerde vroomheid en zijn praktische leefregels, in het door de katholieke kerk sterk verwaarloosde Latijns Amerika hier en daar in vruchtbare aarde viel. Er zijn voorbeelden van groepsbekeering, die niet anders dan door de diepe religieuze behoefte van de betrokkenen te verklaren zijn. Niettemin speelde ook de ideologische invloed van de Verenigde Staten een onmiskenbare rol. De eerste poging tot protestantse propaganda in Mexico viel samen met de oorlog, die tot annexatie van grote gebiedsdelen door het noordelijk buurland leidde (1846-1849). Brazilië kreeg een protestantse impuls door de immigratie van

grondbezitters uit de zuidelijke Verenigde Staten, de 'verliezers' van de Amerikaanse burgeroorlog (1861-1865). Presbyterianen, congregationalisten, methodisten, baptisten, episcopalen stuurden hun zendingsarbeiders zuidwaarts.

## Religieuze vormgeving aan een ideaal

Hoewel het optreden van deze propagandisten geheel paste in de expansiepolitiek van hun land van herkomst, stond hun persoonlijke integriteit buiten alle discussie en waren zij van harte overtuigd dat zij aan de volken van het Zuiden, behalve het protestantse geloof, ook de zegeningen van de Noord Amerikaanse cultuur en samenleving konden bemiddelen. Onderwijs en medische zorg maakten evenzeer deel uit van hun zending als de evangelieprediking en vooral in de middenklasse waren er velen, die van zulke faciliteiten dankbaar gebruik maakten. De traditionele Latijns Amerikaanse samenleving gold als statisch, die van de Verenigde Staten daarentegen als dynamisch; door persoonlijke inspanning en door deugden te beoefenen als spaarzaamheid, matigheid en zelfdiscipline, kon men als individu maatschappelijke promotie maken. Het protestantisme werd door vele Latijns Amerikanen beschouwd als de religieuze vormgeving van dit ideaal.

## 'Werelddeel zonder Christus'

Omgekeerd hadden de protestantse zendingsgenootschappen de neiging, om voor hun publiek in de Verenigde Staten de samenleving in het Zuiden in de donkerste tinten af te schilderen. Op de in 1900 te New York gehouden Ecumenical Missionary Conference, die 170.000 tot 200.000 bezoekers moet hebben getrokken, werd Zuid-Amerika beschreven als 'een continent waar papen de lakens uitdeelden, zonder huiselijk leven, slachtoffers van anarchie, van idolatrie en van de dienst aan heidense of halfheidense godheden, gecontroleerd door de meest corrupte clerus, wiens enige instrument de handel in zielen is'. De zendingen riepen op tot gebedwaken en perscampagnes voor het 'werelddeel zonder Christus', waar de Spanjaarden 'wel het kruis, maar niet de Verlosser' hadden gebracht. Met vermindering van al te sterke anti-roomse motieven legde het in Panama, 1916, door Noord Amerikanen belegde Congress on Christian Work in Latin America de nadruk meer op de feitelijke ontkerstening van het onderhavige gebied. Ongeloof, materialisme en rationalisme holden, volgens hun waarneming, het Latijns Amerikaanse christendom uit; onwetendheid

vierde hoogtij; spiritisme en syncretisme vulden het vacuüm, dat daardoor ontstond. Daartegenover bevalen zij de verspreiding van de bijbel en de opvoeding van het volk in bijbelse zin als het meest doeltreffende geneesmiddel aan.

## Economische belangen

Het Noord Amerikaanse christendom moge dan zuiver spiritueel geweest zijn, zeker is dat 's lands materiële belangen daarbij geen schade leden. Terwijl de territoriale aanspraken in de 19e eeuw hun grenzen hadden bereikt, beleefden de aanspraken op de import van landbouwproducten en delfstoffen in de 20e eeuw een ongebreidelde groei. In de periode na de Tweede Wereldoorlog, toen het Europese aandeel in de economie van Latijns Amerika afnam, toonden de Verenigde Staten nog weer op een andere manier, wat het motto 'Amerika voor de Amerikanen' kan betekenen. Het deel van Mexico dat niet door hen geannexeerd was, leverde voor spotprijzen rubber, koffie, suiker, tabak en tropisch fruit. Tot 1910 was 80% van de Mexicanen van de landbouw afhankelijk. Achthonderd grootgrondbezitters, onder wie vele buitenlanders, bezaten bijna het hele nationale territorium en maakten met de belangen van Noord Amerikaanse ondernemingen gemene zaak. De Mexicaanse revolutie van 1910 maakte een eind aan het bewind van dictator Porfirio Díaz, maar de vervolgens doorgevoerde landbouwhervormingen werden door de noorderburen op allerlei wijzen – onder andere door militaire interventie – gedwarsboomd. Gemakkelijker te manipuleren waren de Midden Amerikaanse republieken Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica en Panama, samen bekend als de 'achtertuin' van de Verenigde Staten. De United Fruit Co. en andere ondernemingen maakten zich niet alleen meester van de bananenplantages, maar ook van openbare diensten zoals transport, stroomvoorziening, postdiensten en geldverkeer, waardoor zij grote invloed in de binnenlandse politiek kregen. Naderhand deden koffie, katoen en suiker de bananenexport concurrentie aan, maar de monopoliehouders bleven dezelfde. De douane bepalingen vielen in Midden Amerika altijd uit ten gunste van de exporteurs en konden bovendien gemakkelijk worden ontdoken. Door de New-Yorkse beurskrach van 1929 en de daarmee ingeluide crisis van het wereldkapitalisme stortte de Midden Amerikaanse economie ineen en begon er een gulden tijdperk voor dictators, die de protesten van woedende boeren in bedwang hielden. De regering in Washington wist ten opzichte van deze regimes niet beter te doen dan een politiek van Goede Nabuurschap in acht te nemen.

## Militaire interventie

In die tijd speelt in Nicaragua het epos van Augusto César Sandino, de guerrillaleider die met grote moed het volksverzet organiseerde, maar in 1933 vermoord werd. Spoedig na zijn dood kwam de dynastie van de Somoza's aan de macht. Na de Tweede Wereldoorlog gaf de waakzaamheid tegen het communisme de Verenigde Staten een extra motief voor politieke en militaire interventie. Dat bleek heel duidelijk bij de Noord Amerikaanse reactie op het hervormingsgezinde regeringsbeleid van Jacobo Arbenz in Guatemala (1952-1954). 'Het ijzeren gordijn valt over Guatemala!' riep de internationale propagandamachine en president Dwight Eisenhower gaf militaire steun aan de pro-kapitalistische vluchtelingen, die in 1954 hun land kwamen 'bevrijden'. Het lot dat Guatemala sindsdien getroffen heeft is algemeen bekend. De monocultures maakten de inkomsten van de producerende landen buitengewoon gevoelig voor de schommelingen in de Noord Amerikaanse economie. Zo was de katoenproductie in het Braziliaanse Maranhão in de 19e eeuw bezweken onder de moordende concurrentie van de Verenigde Staten, waar de grond van betere kwaliteit was en het produkt mechanisch schoongemaakt kon worden. Later nam de export van Braziliaanse katoen weer aanzienlijk toe, maar in 1939 dumpten de Verenigde Staten hun overschotten op de wereldmarkt en veroorzaakten daardoor in Brazilië een ramp. Iets dergelijks gebeurde met de Paraguayaanse katoenproductie in 1952.

## Nationale veiligheid

Nog sterker dan bij de invoer van landbouwprodukten zijn er Noord Amerikaanse belangen betrokken bij de winning van delfstoffen. IJzer en mangaan, nikkel en chroom, koper, zink en bauxiet zijn onmisbare grondstoffen voor de industrie; uiteraard ook voor de wapenindustrie. Om deze op peil te houden zijn leveranties uit Latijns Amerika van vitaal belang. Zij garanderen immers de nationale veiligheid. Om die reden werkte de Hanna Mining Co. in 1964 effectief mee aan de staatsgreep, waarmee in Brazilië vijftien jaren van harde dictatuur begonnen en kon zij vervolgens vrijwel onbeperkt de ertslagen in het Amazonebekken exploiteren. Om die reden had ook de Anaconda Copper Mining Co. in Chili haar aandeel in de val van Salvador Allende en hebben Standard Oil New Jersey, Chase Manhattan en de First National City Bank imperia opgericht, die hen tot ieders politieke controle in staat stellen. De ontwikkelingssamenwerking van de laatste decennia heeft de mechanismen van de overheersing alleen nog maar verfijnd. De Alliantie voor de Vooruitgang, het Internationaal Monetair Fonds en de Inter Amerikaanse Ontwikkelingsbank stelden aan

de hulpontvangende landen voorwaarden die, meer dan aan deze landen, aan het bedrijfsleven in de Verenigde Staten ten goede kwamen. Zo konden bijvoorbeeld goederen, die elders op de wereldmarkt goedkoper werden aangeboden, dankzij geconditioneerde subsidies van de genoemde instellingen, toch door Noord Amerikaanse producenten met behulp van Noord Amerikaanse transportbedrijven worden geleverd. De economische situatie tenslotte, die momenteel als 'schulden crisis' wordt aangeduid, is te verstaan als uiterste en bijna ongelooflijke consequentie van een sinds meer dan tweehonderd jaar zorgvuldig opgebouwd systeem van onderdrukking. Landen die zich kosteloos van hun bodemschatten hebben laten beroven en volken die generaties lang voor een hongerloon hun gezondheid geruïneerd hebben in de mijnen, op de plantages, in de fabrieken, worden nu geacht de rekening voor hun geraffineerde uitbuiting zelf in harde valuta te betalen.

## Gezagsgetrouw protestantisme

Nog steeds zijn de Verenigde Staten geïnteresseerd in hetgeen zich achter hun zuidgrens op godsdienstig gebied afspeelt. Het aantal kerkgenootschappen van Noord Amerikaanse oorsprong is in Latijns Amerika in de loop van de 20e eeuw verveelvoudigd. Tal van pinkstergroepen deden hun intocht, zoals de Assemblies of God, de Nazarene Church, de Four Square Gospel Church; ook genootschappen van heel andere oriëntatie, zoals de Zevende-Dagsadventisten en de Mormonen. Sommige van hen maakten op grond van redenen, die in de Latijns Amerikaanse samenleving zelf te zoeken zijn, een exponentiële groei door. Maar bij alle onderlinge verschillen stemmen ze hierin overeen, dat hun sterk op het innerlijk gerichte geloofsbeleving hen niet licht de maatschappij-kritische houding doet aannemen, waardoor de oudere genootschappen zich veelal hebben onderscheiden. Dat maatschappijkritiek in het huidige Latijns Amerika gelijk staat met verzet tegen de ongelijke machtsverhoudingen van Noord en Zuid, behoeft geen betoog. Daarom beschouwen de Verenigde Staten het met name sinds het presidentschap van Ronald Reagan als een zaak van nationale veiligheid, scherpe controle uit te oefenen op kritische religieuze bewegingen, zoals de bevrijdingstheologie, de kerkelijke basisgemeenschappen en de oecumenisch georiënteerde protestantse kerken. Met name het in Washington gevestigde Institute for Religion and Democracy heeft zich tot doel gesteld zulke bewegingen in te dammen, waartoe alle mogelijke middelen worden aangewend, terwijl het anderzijds de verspreiding van een sterk vergeestelijkt, maar gezagsgetrouw protestantisme aanmoedigt.

De geringe aandacht, die Noord-Amerika in de publikaties rond het Columbusjaar tot nu toe heeft gekregen, is eigenlijk bevreemdend. Niet alleen, omdat er rond de 'ontdekking' ook in dat deel van het continent uitbundige feestelijkheden in voorbereiding zijn, maar meer nog omdat de geschiedenis van het Zuiden een volkomen vertekend beeld oplevert, als men daarin de invloed van het Noorden buiten beschouwing laat. Dat de westerse cultuur, de vrije-markteconomie en de protestantse kerken zo'n dubieuze rol spelen, is betreurenswaardig. Schrijver dezes is zowel westerling als protestant en kan zich concreet geen ander economisch stelsel dan dat van de vrije markt voorstellen. Toch is het ongetwijfeld funester de feiten te verhullen dan ze onder ogen te zien. Niemand is gebaat bij een met de mond beleden solidariteit met armen en verdrukten, als daarbij de grootste oorzaken van hun verdrukking verzwegen worden. Of het christelijk geloof – in een katholieke, protestantse of nog andere versie – ooit een rol van betekenis kan spelen bij het terugdringen van onrecht in Amerika, zal de toekomst moeten uitwijzen. Maar laat men intussen van ons niet kunnen zeggen, dat wij de houding van struisvogels aannemen.

---

Dr. R.M.K. van der Grijp promoveerde in 1971 op 'Geschichte des spanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert'. Van 1971 tot 1978 doceerde hij kerkgeschiedenis te Leopoldo, Brazilië. Op dit moment is hij predikant van de Hervormde Stadszending te Utrecht en bekleedt hij een functie binnen de Raad voor de Zending te Oegstgeest.

## Ontmoeting en confrontatie in Brazilië

---

Van juli 1986 tot juli 1987 verbleef de auteur van dit artikel, in het kader van haar theologiestudie, samen met twee andere studentes een jaar in Brazilië. Zij woonden op verschillende plaatsen in kleine gemeenschappen van vrouwelijke religieuzen. Deze religieuzen hadden ervoor gekozen te wonen en te werken temidden van het arm gemaakte volk. De studentes probeerden met deze vrouwen het leven en werken in kerkelijke basisgemeenschappen te delen. In dat jaar had Marieke Milder veel ontmoetingen, maar ook confrontaties met Brazilianen, die haar bewust maakten van haar eigen positie. Aan de hand van een aantal voorbeelden vertelt zij hier iets over.

### Wat doe ik hier

De eerste vraag die op me af kwam in Brazilië (en die ik mezelf ook stelde) was: wat kom je hier eigenlijk doen? Een goeie vraag. 'Ik kom om iets te leren. Om te luisteren naar wat jullie beweegt. Om jullie vorm van kerk-zijn te leren kennen.'

Wanneer ik ergens alleen kwam, op een vergadering, in een bijbelgroep, of gewoon bij mensen thuis, bleek het luisteren echter moeilijk in praktijk te brengen. Mensen waren erg benieuwd van alles van mij te horen. Hoe het eruit zag in Nederland, of de mensen daar erg rijk waren, hoe ver het reizen was. Wanneer er een bijbelgedeelte werd besproken werd eerst gevraagd wat mijn visie was. Als er zich een probleem voordeed in de gemeenschap werd eerst mijn opinie gevraagd. Het was moeilijk om aan deze vragen weerstand te bieden en ze niet te beantwoorden, vooral wanneer ik een visie had op het besprokene. Gaandeweg ontdekte ik echter dat

ik hoe dan ook mijn mond moest houden, al lukte me dat in de praktijk niet altijd; wanneer ik iets had verteld, gaf vervolgens iedereen een variatie op mijn verhaal en kwam er weinig nieuws meer uit.

De ontdekking die ik deed was dat ik, hoe ik ook probeerde deel uit te gaan maken van de gemeenschap waar ik woonde, altijd een andere positie zou blijven houden. Het feit dat ik een Europese, gestudeerde en dus rijke vrouw was plaatste me op een voetstuk, en gaandeweg werd de sokkel wel wat lager maar ze verdween niet, hoe jammer ik dat ook vond.

Marlene, een huisgenote met een kritisch-theologische scholing, zei tegen me: 'Iedere buitenlander is per definitie een onderdrukker. Alleen: het is onmogelijk om dat tegen ze te zeggen. Je kunt mensen die hun benen onder hun achterste vandaan lopen voor anderen er niet van beschuldigen onderdrukkers te zijn. Maar ze zijn het wel.'

### **f 600,- per maand**

De positie die ik had bezorgde me een schuldgevoel. Ik wilde immers geen onderdrukker zijn. Maar ik kwam toch uit Europa en als Europeaan profiteerde ik toch mee van de uitbuiting van Brazilië? Ik voelde me ook schuldig over het geld dat ik te besteden had. Met de 600 gulden per maand waarover ik de beschikking had was ik rijk. Ik kon ruim voldoende bijdragen aan het huishoudgeld en daarnaast nog reizen, boeken en kleren kopen en foto's maken. Bovendien had ik een retourticket op zak, terug naar het welvarende Nederland. Wat stond me te doen? Ik probeerde in gesprekken met Brazilianen mijn schuldgevoel ter sprake te brengen, maar werd hierover snel op de vingers getikt door een van mijn huisgenoten. Zij zei: 'Je moet dat nooit zeggen. Zeg nooit dat je je schaamt of dat je een schuldgevoel hebt. De mensen begrijpen het niet en denken dat je echt schuldig bent en de vreselijkste dingen doet. Je moet het binnen houden; dat is jouw "soffrimento" (lijden).'

De parabel van de rijke jongeling was vaak onderwerp van gesprek bij de maandelijkse ontmoetingen die ik had met de twee andere stagiaires. We vroegen ons af of het toch niet beter zou zijn te kiezen voor armoede, al wist ik van mezelf dat ik die keuze nooit zou kunnen volbrengen. De Nederlandse pastoraal werker die ons begeleidde zei ons hierover: 'Het gaat er niet om te kiezen voor armoede. Niemand wil dat jij arm wordt als de Brazilianen, het minst de Brazilianen zelf. Daar is niemand mee gebaat. Het gaat erom te kiezen voor de *zaak* van de armen. Niemand neemt het een advocaat, die zijn leven op het spel zet om de boeren te helpen bij hun strijd om grond, kwalijk dat hij er een auto en een kleurentelevisie op na houdt. Het is de inzet die telt.'

Toch was daarmee de vraag naar de rol van het geld niet opgelost. Ik wilde graag anderen laten meedelen van mijn rijkdom. Maar hoe? Een huisgenote, zuster Alayde, runde in het stadje waar we woonden de 'serviço fraterno'. Dat was een winkeltje waar tweedehands kleren en brillen werden verkocht voor een lage prijs.

De spullen waren afkomstig uit Duitsland. Alayde vond het vernederend om kleren die door mensen uit Europa waren afgedankt te moeten verkopen aan arme Braziliaanse mensen. Toch koos ze ervoor om te verkopen en niet om weg te geven. Ze zei hierover: 'Wanneer de mensen moeten betalen behouden ze hun waardigheid én wordt het hun niet te gemakkelijk gemaakt. Mensen die de kleren echt niet kunnen betalen krijgen ze zo wel, de anderen betalen naar draagkracht. De buitenlandse paters die soms blanco cheques uitschrijven verpesten mijn werk. Daarmee kweek je geen solidariteit.'

Ik vond het moeilijk aan te voelen wanneer ik geld of goed kon geven of niet. Een vrouw bij ons uit de straat, die haast elke dag wel even binnen kwam lopen, durfde ik geen geld te geven, uit angst dat ze zich vernederd zou voelen. Toch schepte mijn derde huisgenote, Maria da Luz, regelmatig een plastic emmertje voor haar vol met bonen uit de pan die op het vuur stond. Maakte ik problemen die er niet waren? Uiteindelijk vond ik een oplossing. De vrouw werkte met twee andere vrouwen in 'mutirao', wat zoveel betekent als 'samenwerken'. Ze kochten op de markt de linnen zakken op waar de rijst en de bonen in hadden gezeten, wisten ze en bleekten ze, naaiden er spreien, bloesjes, tafekleden en andere spullen van, beschilderden die met textielverf en verkochten ze op bestelling. Ik deed een bestelling bij haar en betaalde een goede prijs.

Wanneer ik MOV-groepen vertel over kritisch consumeren vertel ik vaak dit verhaal, om duidelijk te maken wat de zin is van bijvoorbeeld het drinken van zuivere koffie. Dit alles betekent overigens niet dat ik denk dat het nooit goed is om iets te geven. Het werd mij alleen niet goed duidelijk in welke situaties het wel en niet kan.

Schuldgevoel is een slechte raadgever bij het zoeken naar solidariteit en de arm gemaakte mensen, ook hier in Nederland. Het slaat je lam en maakt je machteloos. Een collega van me zegt altijd: 'Ik ben niet schuldig, want ik vecht ook tegen het systeem. De mensen die collaboreren en niet in beweging komen zijn schuldig.'

### **Volksreligiositeit**

In het jaar Brazilië heb ik kennis kunnen maken met verschillende uitin-

gen van volksreligiositeit. Processies, rozenhoedjes, zegenen van huizen, verering van heiligen, allerlei elementen die ik in Nederland indeelde onder het hoofdstuk 'conservatief geloof' kwam ik tegen. Ik verbaasde me erover hoe mensen urenlang processies liepen of formuliergebeden baden en veronderstelde dat op plekken waar ik dit tegenkwam de bevrijdingstheologie nog niet erg was doorgedrongen. Gaandeweg ontdekte ik echter dat de mensen die uren in de rij stonden om te kunnen biechten of iedere avond naar het rozenkransgebed gingen dezelfde waren als degenen die hard werkten aan politieke bewustwording en op een heel concrete manier strijd voerden voor gerechtigheid. Hun religiositeit versterkte hen in hun strijd om bevrijding in plaats van dat het hen daarvan vervreemde. Ook hier bleek dat het geloof van de Brazilianen niet in mijn Nederlandse kaders kon worden ondergebracht.

Ik nam deel aan een missionaire week in een klein dorp, waarin een aantal pastoraal werkenden huisbezoeken deed, bijeenkomsten organiseerde en liturgische vieringen hield. Doel van de week was evangelisatie. Het viel me op dat er in de liturgie erg veel boete gedaan werd. Er werd elke ochtend heel vroeg een boeteprocessie gehouden en bij de vieringen 's avonds werd ook telkens ruime aandacht besteed aan een schuldbelijdenis, waarbij de mensen op hun knieën gingen zitten en hun zonden overdachten. Deze manier van boete-doen stuitte me tegen de borst. Ik kon niet begrijpen dat het boete-doen bij zou dragen aan de bevrijding van de mensen en ging hierover in gesprek met de pastoraal werkenden. Zij konden me niet uitleggen wat de zin was van de boete, maar trokken zich ook niks aan van mijn kritiek. Gelukkig maar. Pas later begreep ik dat mijn oordeel te snel was geweest en dat het boete-doen niet per definitie knechtend werkt. Het zondebesef is de mensen met de paplepel ingegoten vanaf het begin van het kolonialisme. Landheer en pastoor speelden onder een hoedje onder het motto 'hou jij ze arm, dan hou ik ze dom'. Dit van generatie op generatie overgeleverde zondebesef zit er nog diep in, maar is tegelijk niet zo loodzwaar dat de mensen erdoor worden teneergedrukt. Zondebesef kan ook algemener een besef van de zonden van de wereld zijn, die weliswaar niet door deze mensen zelf begaan worden maar waarvoor wel boete gedaan moet worden. Je zou kunnen zeggen: de armen doen boete voor ons zonder dat zij het weten. Zij zijn de heilige rest; hun leven is een leven zonder ijdelheid.

Wij Europeanen kunnen leren van die nederigheid en proberen om onze eigen grenzen te leren kennen.

Deze gebeurtenis was er een waarin ik opnieuw ontdekte dat het beter is om als Europeaan je oordeel over de wijze van leven en de religie van het volk op te schorten. Tegelijk maakte het me duidelijk hoe moeilijk het voor ons is om werkelijk te begrijpen wat de mensen bezighoudt. Het is

ten diepste een andere cultuur en een andere positie, die nooit de onze zullen worden.

Nog een voorval wil ik noemen om deze ontdekking te illustreren. Ik ging eens met een pastor mee op ziekenbezoek. We kwamen bij een ernstig zieke vrouw, die gelaten zei dat ze haar ziekte aan God te danken had en dat het wel haar straf zou zijn voor begane zonden. Protest van mij: God wil geen ziekte, God wil dat mensen gezond en gelukkig zijn. Later zei de pastoraal werker me: de gelatenheid kan ook een manier zijn om de ziekte te accepteren, te aanvaarden dat je ziek bent en dat er weinig aan gedaan kan worden. Onze Nederlandse begeleider voegde hier later nog aan toe: de berusting van de mensen heeft ook een economische noodzaak. Ze hebben eenvoudig geen geld voor een dokter of voor medicijnen. Dan zit er niets anders op dan je bij de situatie neer te leggen.

## Mijn vragen en hun vragen

Ik ging naar Brazilië met een uitgesproken ecclesiologische belangstelling. Vooral vragen rond het ambt hadden mijn interesse. Ik was benieuwd naar de wijze waarop in de kerkelijke basissgemeenschappen omgegaan wordt met kerkelijk leiderschap en welke rol de sacramenten daarin zouden spelen. Mijn verwachting was dat er een groot verzet zou zijn tegen de ambtsstructuur van de rooms-katholieke kerk. Maar niets was minder waar. Ik ontmoette nauwelijks mensen die kritiek uitspraken over de hiërarchische en patriarchale structuur van de kerk. Zelfs bij pastoraal werkenden, waaronder mijn huisgenoten, leefde het niet (of men sprak zijn/haar vragen niet uit tegenover mij). Mijn vragen waren niet de vragen van de mensen in Brazilië. Hun vragen hadden niet zozeer betrekking op de organisatie van de kerk, maar op de taak van de kerk. Wanneer je je druk maakt om de vraag hoe solidariteit met arm gemaakte mensen het beste gestalte kan krijgen, hoe hun strijd meegevoerd kan worden, hoe gewerkt kan worden aan meer rechtvaardigheid en hoe de mensen beter tot hun recht kunnen komen, verdwijnen de vragen rond ambt en sacramenten naar de achtergrond. Het zijn gewoon geen onderwerpen van gesprek omdat andere dingen urgenter zijn en eerst komen. De vraag naar kerkstructuren, naar de vorm van de kerk, wordt ondergeschikt gemaakt aan de vraag wat de kerk te doen staat, de inhoud van de kerk.

Dat stelt ook vragen aan onze Nederlandse manier van kerk-zijn. Hoeveel tijd, energie en frustraties worden er niet gestoken in intern-kerkelijke aangelegenheden, waarbij het doel niet gericht is op vrede en gerechtigheid maar op de oplossing van binnen-kerkelijke problemen? Kenmerk van het kerk-zijn in Brazilië zoals ik dat ben tegengekomen is dat het arm



gemaakte volk geen object is van pastorale zorg van de zijde van de pastor, maar subject van pastoraal handelen. Het objectiveren van de leden van de gemeenschap maakt dat zij worden tot consumenten van de kerkelijke supermarkt. Wanneer mensen zelf subject worden van kerk-zijn betekent dat in Brazilië dat zij de structuren van ongerechtigheid blootleggen en samen strijden voor bevrijding. Dan blijken er ineens heel andere vragen belangrijk dan die naar de bediening van de sacramenten of de wijding van vrouwen.

## Objectiveren

Nog één verhaal tot slot.

Vóór mijn reis naar Brazilië had ik een fototoestel gekocht, met als doel dia's te maken voor het thuisfront. Mijn Braziliaanse huisgenote Marlene, die me met dat toestel rond zag lopen, bevroeg me daarop. Ze vond dat het fotograferen afstand schiep tussen mij en de mensen; ik stelde me daarmee meer als toeschouwer dan als deelnemer op. Bovendien vroeg ze zich af met welk doel ik fotografeerde. 'Om de mensen in Nederland te laten zien hoe erg het hier is', was mijn antwoord. 'Weten de mensen dat dan niet?' was haar wedervraag. Tja... natuurlijk wisten de mensen dat wel. Bijna dagelijks zien we beelden uit de Derde Wereld op de televisie. En wel ergere dingen dan ik had gefotografeerd. Toch bleef ik erbij dat ik informatie wilde geven en aan bewustwording wilde werken met mijn dia's. Marlene gaf me hierop het advies dan maar geen foto's te nemen van de ellende van het volk, maar van de strijd van het volk; daarmee liet ik de mensen in hun waarde.

Hoe mooi foto's van mensen in ellendige situaties als 'plaatje' ook kunnen zijn, armoede heeft geen enkele esthetische, maar alleen een ethische waarde. Het meest duidelijk werd me dit gemaakt door een Braziliaanse die langere tijd in Nederland heeft gewoond. Zij zei: jullie hangen in Nederland toch ook geen foto's aan de muur van een zwerver of een verlopen drugsverslaafde? Ellende is er niet om te etaleren, daar stellen de mensen zelf helemaal geen prijs op. Ze willen liever dat je een mooie foto van hen maakt, waar ze goed op staan.

Objectiveren is een van de mooiste valkuilen voor het werken als pastoraal werk(st)er in Nederland of in de Derde Wereld met mensen aan de zelfkant van de samenleving. Het is net zoals racisme; het is erin geslopen voor je het weet. Praten over en beslissen voor mensen, alsof ze zelf geen recht van spreken hebben, hen bekijken als 'geval' en niet als mens getuigen van een houding die uitgaat van superioriteit in plaats van gelijkwaardigheid, alle goede bedoelingen ten spijt. Wanneer je 'ervoor gestudeerd

hebt' is het moeilijk in te zien dat je niet méér weet of kunt dan de mensen zelf. Opkomen voor gerechtigheid in plaats van het doen van liefdadigheid, zwijgen en luisteren in plaats van spreken en oordelen, het zijn allemaal dingen die we uit het leven en de strijd van de mensen in Brazilië kunnen leren.

## Tenslotte

Aan het eind van mijn stagejaar in Brazilië kwam de vraag op of ik, na mijn studie, terug zou gaan naar Brazilië om er voor langere tijd te werken. Gesprekken met verschillende mensen en mijn eigen ervaringen hebben me doen besluiten dat niet te doen. De ontdekking dat ik door mijn positie een afstand zou blijven hebben tot de arm gemaakte mensen, de gedachte dat de Brazilianen het zelf moeten doen en dat het ook nodig is om in Nederland te werken aan verandering van de structuren die de oorzaak van de armoede ginds en hier vormen gaven de doorslag. Toch hoop ik dat dit verhaal duidelijk maakt hoe waardevol een echte ontmoeting met mensen uit Latijns Amerika kan zijn. In de hoop dat hun strijd de onze wordt.

---

Dr. M. Milder heeft als diocesaan missiesecretaris bij het Diocesaan Pastoraal Centrum gewerkt. Vanaf oktober 1991 werkt zij bij Solidaridad.

## Latijns Amerika opent ons de ogen

---

Een verblijf in de Derde Wereld kan ons de ogen openen voor de werkelijke situatie aldaar, maar ook voor onze eigen situatie in Europa. De Vlaamse Vastenactie Broederlijk Delen organiseerde voor een aantal jongeren een verblijf in verschillende landen in Latijns Amerika, met de bedoeling dat deze jongeren na terugkeer op een nieuwe manier zouden gaan nadenken over hun eigen leven, de kerk en de samenleving waartoe zij behoren. Jef van den Ouweland verzamelde de meest opvallende indrukken van de teruggekeerden, die zeer concrete veranderingen voor ogen bleken te hebben ten aanzien van hun eigen leven en ten aanzien van de rooms-katholieke kerk in Europa.

Een jaar lang bereidden de jongeren zich intens voor op hun 'inleefbezoeken' aan basisgroepen en volksorganisaties in Latijns Amerika. Niet iedereen mocht zomaar mee. Ze werden geselecteerd op basis van hun motivatie voor deelname, alsook hun inzet als vrijwilliger in dienst van ontwikkelingssamenwerking of opbouwwerk. Men wilde op die wijze duidelijk afstand nemen van het groeiende oppervlakkige Derde Wereldtoerisme of een engagement van korte duur.

De volgende indrukken zijn afkomstig van deelnemers aan verblijven in Bolivië, Colombia, Peru en Ecuador.

### Invloed op eigen identiteit

De invloed van zo'n Latijns-Amerika-ervaring op de eigen identiteit en het persoonlijk leven van de bezoeker is groot. De deelnemers van dit 'ex-

posure'-programma zijn geraakt door de levensomstandigheden van arme mensen, die na 500 jaar lijden en strijd nog steeds gebukt gaan onder dezelfde uitbuitingsmechanismen. Indígenas worden nog steeds genegeerd, maar worden wel misbruikt als een soort attractie voor de toeristische sector. De onrechtvaardige toestanden zijn schrijnend, evenals de vele vormen van slavernij, aangepast aan deze tijd. Iemand beschrijft hoe zijn inzicht over de geschiedenis van Latijns Amerika, maar daardoor ook het inzicht in de geschiedenis van zichzelf en de betrokkenheid van Europa in de geschiedenis van anderen volkeren, grondig veranderd en verdiept is. Hij vindt dat wij, vanuit een statische opvatting van geschiedenis, gewend zijn om toestanden af te zwakken of om ze te bestuderen als voorbijgaande feiten. Dankzij de voorbereiding, het lezen van lectuur zoals o.a. 'De aderlating van een continent' van Eduardo Galeano en vooral door de ervaringen ginder werden zij geconfronteerd met de schokkende actualiteit van de geschiedenis.

Er spreekt uit de teksten vaak ook heimwee naar 'het leven in gemeenschap' en men onderlijnt het eigen onvermogen om, wat ginder mogelijk is, bij ons in een individualistisch gericht maatschappijmodel te realiseren. De Indianenculturen laten vermoeden hoe het er in de gemeenschappen van de eerste christenen aan toe ging, zoals het beschreven staat in de Handelingen van de Apostelen. In het algemeen hopen de deelnemers dat deze ervaringen zullen 'beklijven' en een blijvende oproep inhouden om te werken aan de eigen persoonlijkheid en levensstijl:

- De Derde Wereld zal mij nooit meer loslaten.
- De armoede van zoveel mensen is een vraag, een schreeuw naar onze - naar mijn - eigen levensstijl, en naar een rechtvaardige wereldeconomie en -politiek.
- Het is niet goed alleen maar de armoede van Derde Wereld-mensen te zien, we moeten ook gevoelig worden voor hun rijkdom aan fundamentele menselijke waarden zoals gastvrijheid, vriendschap, overlevingskracht, solidariteit, hoop op ooit 'hier en nu'.
- Ik mag de mensen en comunidades die wij bezocht hebben nooit meer loslaten in gedachten en contacten (via brief, foto's, projecten...) en solidariteit, want 'vergeten is ballingschap en gedenken is het geheim van verlossing'.
- In vertrouwen verder werken en leven tussen de armen, de migranten, de vluchtelingen hier en een open huis zijn waar ze terecht kunnen, wetende dat je zelf geen arme kan zijn zoals zij. Solidariteit met hen betekent dan voor mij het partij kiezen voor hen, onrein worden zoals zij en zelf machteloos en klein worden zoals zij en zoals God, Die ook onmachtig is, maar een trouwe partner.

In het lange proces van bevrijding en ontwikkeling kunnen wij kleine

stappen zetten en partij kiezen.

– We dienen onszelf te bevragen: ‘Hoe ga ik om met tijd en geld?’ Daarin ligt immers je waardenbepaling.

– De vraag is niet of je in God gelooft, wel in welke God! Kiezen voor je joods-christelijke God is, zoals Hij, partij kiezen voor wie in de marge wordt gezet. Hij plaatst de armen en kleinen in het centrum en zet zo onze wereld op zijn kop. Zij zijn de vindplaatsen van God vandaag.

Onder de indruk van de weerbaarheid van de Indianenbevolking in Latijns Amerika blijft de hamvraag hoe weerbaar wijzelf zijn.

## Europa

Zoals reeds aangestipt werd in wat vooraf ging hebben de deelnemers een dieper inzicht gekregen in de rol van Europa in Latijns Amerika en dit zowel in de voorbije 500 jaar alsook in de huidige realiteit. Het sprookje van ‘het ontdekken van een continent’ moet verder plaats maken voor de idee van ‘invasie, leeghalen van het Latijnsamerikaanse continent, Europese economische ontwikkeling dankzij het geroofde goud en zilver, de vrije markteconomie als een voortzetting van de strategie om economische onevenwichten in stand te houden, enz...’. Voor allen werd ginds duidelijker dat Europa een schuld heeft af te lossen en dat 1992 een belangrijk jaar wordt én voor Europa én voor Latijns Amerika. Ze roepen op tot waakzaamheid opdat de andere visie op het gebeuren, de andere kijk op de geschiedenis gezien door de ogen van de onderdrukte volkeren, voldoende gehoord zal worden bij de ‘herdenkingsfeesten’ van de 500 jaar weerstand en onderdrukking. Deze waakzaamheid vraagt om een concrete strategie:

– Het Westerse kapitalistische systeem zal alles doen om te overleven, te domineren, te beheersen ten koste van alles en fundamentele menselijke waarden dreigen uitgehold en/of verloren te gaan. Het zal daarom belangrijk zijn kleine/middelgrote gemeenschappen te vormen van mensen die door hun levenswijze een alternatief zijn. Wellicht zijn Derde Wereld-gemeenschappen hierbij ons tot steun en inspiratie. Het zal de geweldloze strijd zijn van de kleine David tegen het monsterverbond Goliath, een tijd van ballingschap waarin mensen en gemeenschappen achteruit én vooruit kijken en keuzes maken. Strijd en inkeer!

– De vluchtelingen die zich nu hier aanmelden zijn het zichtbare teken en de voorbode van het steeds dreigender Noord-Zuid-conflict.

– Het multiculturele samenleven zal met vallen en opstaan een voorbode zijn van het wereldburger-zijn, want de wereld is aan allen gegeven en er is genoeg voor iedereen, doch niet genoeg voor ieders hebzucht.

– Het is daarom belangrijk de Europese politiek op het gebied van land-

bouw, mensenrechten, economie... in de gaten te houden en te bestuderen, en waar nodig ook aan te klagen met vele organisaties en gemeenschappen, in de media en met lobbywerk.

## ‘We willen de kerk hier wakker schudden...’

Dat is een bedenking, die in verschillende bewoordingen terugkomt in de getuigenissen van de deelnemers aan het ‘exposure’-programma. Ze stellen prangende vragen naar de rol van de kerkelijke hiërarchie, haar benoemingsbeleid en haar houding tegenover niet-Europese culturen. Verschillende deelnemers hebben in Latijns Amerika waarachtige voorgangers ontmoet, die uitdrukkelijk gekozen hebben voor het volk waarin, waarvoor en waarmee ze opkomen voor recht en waarachtigheid, voor erkenning en eigen identiteit. Het zijn diegenen die ‘de jammerklachten van hun volk gehoord hebben’, en die ‘resoluut en daadwerkelijk kiezen voor de armen en voor een eigen indigena-kerk’. Men constateerde echter dat deze mensen vaak in de marge van een kerk leven, die meer en meer de voorkeursoptie voor de armen – verwoord in de Latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie van Medellín – schijnt te vergeten. Men vindt de houding van de kerk ontgoochelend, en teveel gericht op een centralistisch Rome, dat, in plaats van ‘gist te zijn in het deeg’, bezig is met navelkijkerij en het beveiligen van zijn structuren.

– Er is aan ons als groep uitdrukkelijk gevraagd om de kerk en de hiërarchie hier wakker te schudden.

– Ter gelegenheid van de 500ste verjaardag van de ‘ontdekking’ van Amerika zou de kerk ondubbelzinnig schuld moeten bekennen en vergiffenis vragen, omdat ze heel de geschiedenis door de indigena heeft miskend en steeds aan de kant is gaan staan van de kolonistoren en de economische en politieke machthebbers.

– De kerk dient uit te treden uit haar eigen problematiek om met de wereld en haar mensen bezig te zijn. Pas dan heeft zij zin en toekomst en heeft de wereld er deugd aan. Het komt erop aan medestanders te ontdekken tussen gelovigen en ongelovigen, in de Eerste, Derde en Vierde Wereld omdat het in Gods Rijk gaat om de verheffing, de opstanding van mensen en dat is de wil van onze God.

– Belangrijk zal het zijn om hier, in stad en land, kleine levende gemeenschappen te vormen, die over haar muren en grenzen durven kijken. Veel bijkomstigs zal dan wegvallen, het zal gaan om ‘n veerkrachtige pastoraal met kleine ‘p’, kleinschalig en geankerd in het leven van alledag, van gewone mensen met een uitgesproken toelag en voorkeur voor de armen en de kleinen. Het komt er niet op aan te evangeliseren, maar wel zich te laten

evangeliseren door de wereld van de armen en de kleinen.

– Ik vrees dat wij nu aan het groeien zijn naar een ‘tweekerkenstraatje’. Het gaat echter niet om het overleven van de kerk als instituut, maar om het in leven houden van de gerechtigheids-utopie, om de passie van God – niet als veiligheid en geborgenheidsleider van de nieuwe religiositeit van vandaag – maar als onze partner op onze uittocht uit het slavenhuis van modern consumisme en machtspolitiek.

– De kerk moet zich bezighouden met de ZIN-vraag. Ons economisch bestel is dodend voor de Derde Wereld, maar het maakt ook hier de mensen ziek: veel mensen zijn overspannen, depressief, ze zien het niet meer zitten, kunnen het psychisch niet meer aan omdat ze geen ZIN kunnen geven aan hun leven en werk en de band met de gemeenschap is doorgesneden. Werken is herleid tot geld verdienen en wordt absoluut niet meer ervaren als antwoorden op de noden van de gemeenschap. De Pacha Mama tarten gebeurt nooit ongestraft en wie zich afsluit van de gemeenschap sterft af.

Deze schrijver besluit zijn tekst met een uitspraak van de Indianenpriester Alvaro Ulcué uit Columbia, die zeven jaar geleden vermoord werd. Het is volgens hem ook voor ons allen in het Westen een oproep tot ‘opstaan’ en ‘opstandig zijn’.

‘Si el papa conociera la grandeza de los indígenas, si se metiera en la cordillera para ver cómo viven los indígenas, sacaría inspiración para gobernar la Iglesia y la iglesia daría un vuelco.’<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Indien de paus de grootheid van de Indianen zou kennen en indien hij het gebergte zou intrekken om er te zien hoe de Indianen leven, dan zou hij daar inspiratie uithalen om de Kerk te besturen, en de Kerk zou een omme-zwaai maken.

**J. van den Ouweland**, in 1973 als pastor gewijd in het bisdom Antwerpen, studeerde in 1982-1984 ‘toegepaste theologie’ in Lumen Vitae, Brussel. In 1985 kreeg hij als pastor een benoeming in Peru. Vanaf 1988 combineert hij dit werk met de verzorging van het vormingsprogramma van het ‘Collegium Pro America Latina’ te Leuven.

Paul Tihon

---

## Waarom de Belgen zo treurig zijn...

---

**In het internationale instituut ‘Lumen Vitae’ te Brussel staat de ‘interactie van culturen’ hoog in het vaandel. Eén van de manieren om deze interactie te bevorderen is het ondervragen van studenten van elders over de wijze waarop het kleine Belgische wereldje op hen overkwam toen ze er belandden. Lumen Vitae-stafmedewerker Paul Tihon noteerde enkele markante uitspraken.**

Natuurlijk zijn de buitenlandse studenten in het begin enigszins op hun hoede. Tenslotte is men beleefd en men wil de mensen uit het gastland niet kwetsen. Geleidelijk aan raakt men vertrouwd. Langzaam maar zeker komen de tongen los.

### Afrikaanse humor

Wat het eerst komt is de humor. Vooral bij de Afrikanen. De mensen uit Latijns Amerika zijn vaak, naar mijn mening, zeer serieus. In Afrika schiet men sneller in de lach.

Ik herinner me de volgende anekdote die door het ‘slachtoffer’ met een grote glimlach werd verteld. Een Afrikaanse student landt op onze nationale luchthaven. Zoals dat wel vaker gebeurt heeft zijn vliegtuig een behoorlijke vertraging. Niemand wacht meer op hem. Onze student voelt zich wat verloren en dat is te begrijpen: het is zijn eerste vliegreis. Een andere reiziger merkt zijn onzekerheid op en spreekt hem aan: ‘Zoekt u iemand?’ – ‘Ja, ik dacht dat men me af zou komen halen.’ – ‘Waar moet u heen?’ – ‘Ik weet het niet, ik heb een adres en een telefoonnummer.’ – ‘Goed, dan gaan we opbellen.’ De student had natuurlijk geen Belgische munten; dat is geen bezwaar, de barmhartige Samaritaan geeft ze hem en

draait het nummer. Niemand aan de andere kant van de lijn. Als ze het nog eens nakijken blijkt dat hij zich in een cijfer heeft vergist. Hij hangt weer op. Stomme verbazing bij de student: 'Het apparaat gaf notabene geld terug!'

### Gesloten deuren

Na enkele weken komen andere gevoelens, waar je minder snel voor uitkomt, tot uitdrukking, zoals vrees of angst. Maanden later heeft Gustave – of was het Augustinus? – ons verteld over de soort benauwdheid die hij ervoer, de eerste keer dat hij zich in een van die nauwe straten van Ixelles bevond, met huizen van drie of vier verdiepingen. 'Ik die slechts onze steden had gezien met laagbouw midden op de kavels of hoogstens huizen met één verdieping in sommige rijkere wijken, ik voelde me als in de diepte van een stenen afgrond. Al die huizen die tegen elkaar staan zonder tussenruimte waardoor je de blauwe lucht of groen ziet! En vervolgens al die gesloten deuren en al die mensen die voorbij komen, zonder dat ze je aankijken! Hoe kan men daarin leven?' Hij begreep nu waarom de mensen 'er treurig uit zagen'.

### Brusselse honden

Op een dag, al wat later in het jaar, hebben wij het gewaagd om een meer directe vraag te stellen, tijdens een bijeenkomst van de studenten: 'Wat heeft jullie geërgerd toen jullie hier kwamen?' Van alle antwoorden heb ik er één onthouden die zeer verhelderend was: 'de honden'.

De honden, dat is de slalom die je moet maken op sommige trottoirs van Brussel (ik herinner me nog het gebarenspeel van een student, dat de vergadering in lachen deed uitbarsten). Dat zijn de schappen met hondevoer in de supermarkten. Het is het contrast tussen het kleine aantal kinderen en het grote aantal honden: dure honden in grote auto's, elegante honden van 'chique dames', schoonheidssalons voor honden, een begraafplaats voor honden in Rosières, honden die door oude vrouwtjes vertroeteld en uitgelaten worden in de parken.

Al deze waarnemingen tezamen hebben aanleiding gegeven tot een geïmproviseerd mini-debat. In vijf minuten zijn we, volgens de methode van het instituut, overgegaan van een situatieanalyse ('zien') naar een beoordeling van de achtergrond ('oordelen') en naar een vraag over de taak van de Kerk ('handelen').

Vervangen de mensen de kinderen door honden? Natuurlijk, er zijn honden die als prestigeobject dienen, geveinsde hondenliefhebberij. Maar va-

ker – de sociologie getuigt ervan – zijn er honden in gezinnen met kinderen. Verklarende hypothese: de ervaring van een ander contact met de natuur, in de kunstmatigheid van de steden, de werelden van steen. Daarnaast, vooral in de wijken waar wij gewoonlijk wonen, een andere categorie honden: de honden die het enige gezelschap zijn van bejaarden.

### Evangelie

Bijgevolg zien we ons geplaatst voor een maatschappelijk probleem dat onze vrienden van de andere continenten verbaast (een maatschappij met zoveel bejaarden!) en choqueert: de eenzaamheid van bejaarden, dat is ongeveer ondenkbaar bij hen. Vaak zijn het armen temidden van de armen. Dientengevolge vragen ze ons ook om opheldering: is dit niet in strijd met het evangelie? Moeten we dit niet aan de kaak stellen, handelen?

In feite wordt er heel wat werk verricht, werk waarin de christelijke gemeenschappen betrokken zijn, met andere overigens. Om de beperkte oordelen recht te zetten noemen we er diverse vormen van: 'clubs voor de 3 × 20-jarigen, publicaties verzorgd door gepensioneerden, 'sport voor 65+ers', studiegroepen over 'zelfstandig ouder worden'... Maar dat zie je niet wanneer je een oude dame tegenkomt die haar geliefde hondje uitlaat. In onze koude streken is dat overigens een manier om jezelf te verplichten een luchtje te scheppen...

---

## Zelfbeeld en kritiek

**Enkele opmerkingen over de verhoudingen van Europa tot de Derde Wereld.**

**'Pourtant je rendais inconsciemment hommage á l'Europe en la reniant' (E. Morin)<sup>1</sup>**

---

Europa is wel het continent van de twijfel genoemd. Dat lijkt terecht, zeker wanneer we de laatste honderdvijftig jaar bezien. In de negentiende eeuw maakt zich van ons werelddeel een sluipend besef van verval en ondergang meester. En dat besef is, alle streven naar Europese eenheid ten spijt, nog lang niet geweken. Toch dateert de kritiek op de westerse beschaving al van vroeger dagen. Het optreden van Europa in de landen van de Derde Wereld speelt in deze kritiek een belangrijke rol. In deze bijdrage gaat Bart Voorsluis na welke invloed de verhouding tot de Derde Wereld heeft gehad op het beeld dat Europa van zichzelf ontwierp. Hij traceert voor dit doel met name de ontwikkeling binnen de culturele antropologie en neemt voor zijn betoog auteurs als Las Casas, Lemaire en Nappaul tot uitgangspunt.

'Al deze ontelbare mensen van allerlei soort schiep God simpel en argeloos ongecompliceerd... zij waren bescheiden, geduldig, hielden van vrede en rust... en waren vol begrip voor de leerstellingen van het goede.' In 1552 schrijft de dominicaner monnik Bartolomé de Las Casas zijn *Kort Relaa van de Verwoesting der Westindische Landen*, waaraan deze typering van de bevolking van West-Indië is ontleend. Dit geschrift, uniek in zijn tijd, bevat een beschrijving van het genadeloze optreden en de ongebreidelde roofzucht van de Spaanse conquistadores. De auteur wist waarover hij sprak; hij was ooggetuige en bracht geruime tijd als geestelijke in deze gebieden door. Op grond van eigen aanschouwing en geïnspireerd door zijn geloof was hij tot de diepe overtuiging gekomen dat de militaire acties van de Spaanse indringers moreel en juridisch gesproken van elke grond waren ontbloot. Die overtuiging maakte hem tot aanklager van de conquista

en zijn verontwaardiging over het optreden tegen de Indianen maakte hem tot levenslang onvermoeid pleitbezorger van hun rechten. Maar, helaas, met weinig resultaat. Wel was Las Casas de eerste die de Spaanse koning op de hoogte bracht van de gruwelen die in zijn naam werden bedreven; zijn bemoeienissen hadden zelfs een wetgeving voor de nieuwe Westindische onderdanen tot gevolg, waarin hun rechten werden vastgelegd. Maar Spanje was ver weg en de tegenstand vanuit de koloniën was zo effectief dat deze geen lang leven beschoren was. Ook gelukte het Las Casas een publieke discussie met de ideoloog van de conquista te bewerkstelligen, waarin hij zegevierde op alle punten. Maar, wederom, met weinig blijvend effect.

De argumentatie die de *Defensor Universal de los Indios* hanteert is veelal van juridisch-ethische aard. Het gaat hem vooral om het principe dat de Indianen, als onderdanen van de Spaanse koning, dezelfde rechten genieten als andere inwoners van het rijk. Maar door de formele argumentatie heen schemert de bange vraag: Wie zijn de eigenlijke barbaren, de zogenaamde onbeschaafde inheemse bewoners of de indringers uit het Westen? Het gebruik van het woord 'barbaren' in deze zin, als zelfkritiek, is opvallend. Van oudsher immers werd deze term gebruikt om de vreemdheid en inferioriteit van andere samenlevingen aan te duiden ('barbaroi' zijn 'brabbelaars', zij die het Grieks niet beheersen). Als zodanig getuigt het woord van een sterk ethnocentrische mentaliteit. De schrijver keert het echter om. 'Barbaarsheid' gebruikt hij om het eigen, Westerse optreden te diskwalificeren. Wellicht is er, gezien de handelwijze van de conquistadores, iets mis met de beschaving waaruit ze afkomstig zijn. Houdt de confrontatie met een vreemde cultuur ons misschien een spiegel voor?

### De Europese cultuur in verval

Twijfel en zelfkritiek – we zijn er sinds Nietzsche en Spengler zo van doordrongen dat ze bij ons, als Europeanen, lijken te horen. Het pleidooi van Las Casas wekt daarom onze diepe instemming en onze bewondering geldt hoofdzakelijk zijn vroege scherpe inzicht.

De Europese cultuur kan worden beschouwd als een hecht corpus, opgebouwd in de loop der eeuwen als een machtige levensordering, die vooral sinds de Verlichting wordt geschraagd door de idealen van redelijkheid en vooruitgang. Maar behalve trots en een aanzienlijke mate van arrogantie heeft zich aan de westerse beschaving ook het besef opgedrongen dat achter dit bouwwerk van zelfverzekerde burgerlijke civilisatie een aardige portie on-beschaving of zelfs barbaarsheid schuilging. Sinds de negentien-

de eeuw is deze strategie van het wantrouwen vast onderdeel van het geestelijk repertoire geworden dat met name de linkse intellectueel in Europa als het zijne beschouwt. Dat wantrouwen – soms leidend tot een diep pessimisme of nihilisme – is voortdurend gericht op de mogelijkheid dat al die verworvenheden van onze cultuur, de materiële welvaart, de rijke ontplooiing, de hoge geestelijke waarden, in feite alleen een illusie zijn. Ze zouden bovendien dienen om de werkelijkheid aan het oog te onttrekken. Er zou ten minste een hevige tegenspraak zijn tussen de hooggestemde idealen en de Europese werkelijkheid. De geschiedenis van Europa kon niet meer worden gelezen als een eenvoudige winst- en verliesrekening, waarin de prijs die voor de vooruitgang moest worden betaald een historisch-noodzakelijk offer betekende waarvan allen uiteindelijk beter zouden worden. Zo'n harmonie-model bleek naïef en zelfs gevaarlijk.

Belangrijk programmapunt van deze achterdochtsstrategie is daarom het herschrijven van de geschiedenis, in collectieve zin (Marx), maar ook in individuele (Freud) en morele (Nietzsche). Bij revisie van de historie zal dan blijken dat achter hooggestemde waarden diepgeworteld eigenbelang, achter rationaliteit driften (waarvan de superieure cultuuruitingen sublimaties zijn) en achter vooruitgang onderdrukking schuilgaan. Het besef dringt door dat de op het oog zo rationele en doorzichtige Europese beschaving beheerst wordt door een duistere Wil tot macht of een faustische drang.

Niettemin wordt dit besef geplaatst tegen de achtergrond van een motief dat voor het 'kritische Europa' kenmerkend zal blijken. Indien de illusie eenmaal als illusie zal zijn doorzien, is regeneratie van een vervallen Europese cultuur uit eigen bronnen mogelijk. Alleen een enkeling, die de Europese cultuur nadrukkelijk plaatst binnen een wereldgeschiedenis van andere culturen, gewaagt van een 'ondergang van het Avondland'. Overigens, ook hij ziet die ondergang pas in later tijd gebeuren.

## Europese zelfkritiek

In ons land heeft de cultuurfilosoof en antropoloog Ton Lemaire in zijn recente publikatie *Twijfel aan Europa* op een bijzondere wijze uiting aan dit besef gegeven. In dit boekje – kenmerkend genoeg een uitwerking van zijn afscheidscollage in Nijmegen – staat de notie 'zelfkritiek' centraal. Lemaire meent, overigens in het voetspoor van de Franse denker Edgar Morin, dat Europa slechts kan overleven door zich toe te leggen op haar eigen vermogen tot zelfkritiek en zelfreflectie.

Het bijzondere is echter dat, anders dan de meeste schrijvers over Europa, Lemaire deze begrippen plaatst in het perspectief van datgene wat niet

Europese of westerse werkelijkheid is, het 'andere'. Het gaat hem om de verhouding tussen Europa en de landen die tot de voormalige koloniën behoren, de verhouding tot de Derde Wereld. Bijzonder, maar niet uniek. In zekere zin herneemt Lemaire, zoals hij erkent, een opvatting die ook bij Las Casas te vinden is. Toch is er sindsdien veel gebeurd. De ontwikkeling van het Europese kapitalisme (dat destijds nog nieuw was), het imperialisme, het daarop volgende dekolonisatieproces, de positie van de nieuw-ontstane staten jegens Europa – dat alles wil de auteur honoreren. Een belangrijke vraag die hij wil stellen luidt: Wat leert ons de historische verhouding tussen Europa en de Derde Wereld? Lemaire is een cultuurfilosoof die antropologisch is georiënteerd. Dat geeft zijn betoog een interessant aspect. Hij mediteert over Europa, maar ziet haar in de Derde Wereld gereflecteerd. Het instrument van die reflectie is de culturele antropologie. Deze neemt een aparte en bevoorrechte plaats in het betoog van Lemaire in.

Krachtens een woord van Lévi-Straus – een woord dat de auteur met instemming aanhaalt – is antropologie als westers discours, gericht op de Derde Wereld, alleen maar mogelijk '...als poging tot vrijkoping, symbool van boetedoening'. Uiteraard wordt met 'mogelijk' hier bedoeld dat zij slechts als zodanig bestaansrecht heeft. De antropoloog dient zich dienstbaar en zelfs nederig op te stellen, een dienstbaarheid die getekend is door schuldbesef. Deze deemoedige houding vindt haar grond in wat Europa de Derde Wereld heeft aangedaan: uitbuiting en ontwrichting van de niet-westerse culturen en samenlevingsvormen. Deemoed past de Europeaan. Maar ook, en misschien nog sterker, de antropoloog. Die heeft immers veelal de ideologische rechtvaardiging verschaft voor het koloniale systeem. Reden genoeg om na te denken over de rol van de antropologie in verband met Europa.

De ontwikkeling van deze wetenschap is volgens Lemaire er één van doorgaande en radicale zelfreflectie; in die zin is de uitspraak van Lévi-Strauss te beschouwen niet alleen als beginselverklaring maar ook als (voorlopig) eindpunt. Die zelfreflectie heeft volgens Lemaire geleid tot zelfkritiek, waarin de Europese geest in een onthutsend licht is komen te staan. Begonnen als een universalistisch onderzoek naar instituties, denkwijzen en productievormen in niet-westerse culturen, heeft de culturele antropologie in ideologische zin lange tijd een legitimering van het westerse optreden in de Derde Wereld en van het kolonialisme betekend. Lemaire (en Lévi-Strauss) verklaart dit als volgt: Van dit onderzoek vormde de evolutie van culturen de grondslag. Het ging niet om een diversiteit van culturen maar om één begrip, 'de' cultuur. De rechtvaardiging van het kolonialisme bestond hierin, dat van alle culturen de westerse het verst was geëvolueerd (en dus het volmaaktst de idee van 'de' cultuur belichaamde) en

dientengevolge veruit superieur was. Die superioriteit zou verplichtingen scheppen; besef ervan zou moeten voorkomen dat onze beschaving in een vorig stadium terugviel. Maar ze betekende vooral de gedachte van een 'beschavingsoffensief' dat – geheel in de lijn van de Verlichting en herinnerend aan de vroegere bekeringsijver – diende te worden ondernomen. Dat de antropologie zich niet met de kolonisatie identificeerde was duidelijk. Ze verschaft haar niettemin een (wetenschappelijke) grond.

Een fundamentele verandering vindt plaats wanneer de antropologie zich afkeert van dit universalistische cultuurconcept en zich gaat richten op de bestudering van concrete praktijken in specifieke samenlevingen. Hier is, volgens Lemaire (en velen met hem, zoals de Franse denker Finkielkraut) de krachtige invloed te bespeuren van de Duitse 'verstehende' geesteswetenschappen. Deze vragen, geïnspireerd door de Romantiek en haar nationalisme, aandacht voor het eigen karakter en de bijzondere kwaliteit van specifieke samenlevingen en culturen. Er wordt nu veel minder naar algemene wetmatigheden gezocht; individuele eigenschappen kunnen op veel aandacht en waardering rekenen. Deze ontwikkeling dient volgens Lemaire positief te worden gewaardeerd – in tegenstelling tot Finkielkraut die hierin de teloorgang van de universele rede ziet. Overeenkomstig dit stadium van zelfreflectie van de antropologie wordt het begrip 'cultuur' ontdaan van alle elitaire connotaties die het in het verleden had en van toepassing verklaard op alle mensen en samenlevingsvormen; een gebruik dat zich tot op heden heeft gehandhaafd. Slechts wanneer de antropologie bereid is om het pretentieuze van 'cultuur' op te geven, kan het eigene van een cultuur goed worden beschreven. Een direct gevolg van deze benaderingswijze is een krachtig cultuurrelativisme. Maar, en dat is de keerzijde, ook breekt een nieuw humanisme zich baan, een oproep om andere culturen niet alleen aandacht maar ook waardering te schenken. Deze aanpak volgens de methode van de geesteswetenschappen ging idiografisch te werk; niet voor niets was de grote propagandist ervan, de Amerikaan Fr. Boas, uit de Duitse humanistische traditie afkomstig.

In het volgende stadium dat Lemaire in de ontwikkeling van de antropologie onderscheidt, gaat de zelfkritiek eerst recht onze Europese existentie raken. De zogeheten kritische of emancipatoire richting komt, langs een andere weg dan daarvoor, de innige samenhang van wetenschappelijke kennis en koloniale macht op het spoor. In feite, zegt men, gaat het om dezelfde verhouding tegenover de Derde Wereld: westerse wetenschap en rationaliteit zijn het actieve, beheersende subject; het gekende, passieve object is het 'andere', de Derde Wereld. Westerse kennis heeft hetzelfde gedaan als het imperialisme: ze heeft de niet-westerse culturen en denkwijzen 'gekoloniseerd'. Het betreft hier niet zozeer een dienstbaarheid aan kolonialisme, het gaat veeleer om een overeenkomst in grondstructuur

tussen rationaliteit en politieke houding. De grote inspirator van dit inzicht is de Frankfurter Schule van Adorno en Habermas, een filosofische richting die in de pretentie van universaliteit, gekoesterd door de westerse beschaving, de basis ziet van een totalitair denken. Het besef dat de antropologie een imperialistisch wetenschapsbegrip uitdraagt leidt tot twee conclusies. Ten eerste moet ze grondig van oriëntatie veranderen; ze moet gaan bijdragen aan de bewustwording van een noodzakelijke verandering in het Westen zelf (zoets als een revolutie). Bovendien dient de antropologie zich in te zetten, als bevrijdingsantropologie, voor de emancipatie van de (voormalige) koloniale samenlevingen.

Thans is volgens Lemaire de antropologie aangeland in haar voorlopig laatste ontwikkelingsfase, de ondermijning van de westerse rationaliteit zelf. Zelfs als instrument van emancipatie is die rationaliteit niet meer geloofwaardig. Er blijft geen plausible reden meer over om de wetenschappelijke benadering hoger aan te slaan dan mythe, religie of literaire uitingen. Er ontstaat dan ook een heftig debat over de waarde van mondelinge overlevering ten opzichte van schriftelijke. Rationaliteit zelf wordt als etnocentrisch ontmaskerd, ze getuigt van de 'intellectuele hegemonie van de westerse discours', zoals Scholte, een collega van Lemaire, opmerkt. De universaliteit, die tot uitdrukking komt in de poging de mensheid als één geheel te zien, blijkt alleen maar een blikrichting als alle andere te zijn. Wat nog rest is het post-modernistisch syndroom: relativisme, skepsis en ironie.

Een leerzame geschiedenis. Begonnen als uitdrukking van westerse suprematie is volgens Lemaire de antropologie thans manifestatie van de onzekerheid en het cynisme van Europa. De kernbegrippen van de Verlichting (productie, tolerantie, rationaliteit, vooruitgang) worden zelf als mythe ontmaskerd. Het 'grote verhaal' van de Aufklärung heeft zijn geloofwaardigheid verloren; het woord is aan het post-modernisme.

## De antropoloog als cultuurcriticus

Een leerzame geschiedenis, maar wat heeft ze ons te zeggen, behalve de – toegegeven, nogal ontluisterende – ontwikkeling van een wetenschapsgebied? Veel, volgens Lemaire; die geschiedenis is van groot belang om Europa te begrijpen. Want bij nader inzien blijkt de antropologie niet zozeer de geestelijke inventaris van Europa te weerspiegelen. Deze wetenschap behoort veeleer tot het beste wat Europa te bieden heeft, tot de fine fleur van haar rationaliteit; tevens vormt ze het geweten van de westerse beschaving – althans volgens Lemaire. De auteur brengt deze functie van de antropologie in verband met haar methode. Instelling en methodiek van de



antropoloog worden gekenmerkt door onvooringenomenheid. Om een vreemde samenleving te begrijpen moet hij zich met haar engageren. De participerende observatie is haar benaderingswijze. Deze houding betekend dat de antropoloog zich voortdurend oefent in het loslaten van zijn eigen cultuur. Hij zet zijn denkwijzen 'tussen haakjes' om die van anderen beter te kunnen begrijpen. Hem komen betekenis en reikwijdte van eigen denk- en belevingswijzen scherp voor ogen te staan. De antropoloog beseft daardoor de grenzen van zijn eigen cultuur. Dat maakt hem zeer geschikt als cultuurcriticus. Houding en methodiek van de antropoloog worden volgens Lévi-Strauss gekenmerkt door methodische *twijfel*. De antropoloog is exponent van de twijfel, 'bij uitstek een filosofische houding'. Lemaire stemt in met dit woord van Lévi-Strauss.

Distance, onvooringenomenheid, twijfel aan eigen uitgangspunten, beseft van de grenzen van de Westerse beschaving – het zijn alle kostbare verworvenheden van de Europese cultuur. De antropoloog hoedt een duur goed van onze beschaving. Hij radicaliseert de twijfel met grotere diepgang en principiëler dan Descartes dit heeft gedaan. Immers, anders dan Descartes beseft hij de culturele bepaaldheid van zijn eigen uitgangspunt. Hij plaatst zich daarmee in een typisch Europese traditie: de kritische vraag naar de 'ware' beschaving waaraan onze eigen, gerealiseerde cultuur dient te worden afgemeten.

Twijfel en zelfreflectie – Lemaire is ervan overtuigd dat ze tot het erfgoed van Europa behoren dat moet worden gecultiveerd. 'L'esprit qui nie toujours', zoals Edgar Morin, een Franse cultuurfilosoof voor wie Lemaire grote bewondering heeft, het noemt, 'der ewig verneinende Geist': Mefistofeles uit Goethe's Faust. Deze geest doortrekt de gehele Europese beschaving. Montaigne, Descartes, Pascal; maar ook Hamlet, Oblomow en Iwan Karamazow.

Toch rijst er een vraag. En wel deze: In hoeverre ondergraaft de cultuurbepaaldheid van onze twijfel deze twijfel zelf, zodat ze zich neutraliseert en tenslotte krachteloos wordt? Kan de twijfel voorkomen dat ze zichzelf buiten spel zet? Lemaire antwoordt op deze vraag, dat de cultuurbepaaldheid van het kritische denken dit niet per se veroordeelt tot uiting van westers ethnocentrisme. De twijfel hoeft zichzelf niet krachteloos te maken. Echter op één voorwaarde: Ze moet een niet-eindigende twijfel zijn. De twijfel moet steeds bereid zijn om de verworvenheden van Europa 'in Frage' te stellen. Dit is volgens Lemaire het meest adequate middel tegen westers ethnocentrisme. In deze zin kan van *universele* twijfel worden gesproken. En tegen deze achtergrond wil Lemaire een scherp onderscheid maken tussen radicale en totale twijfel. De radicale twijfel dient gecultiveerd en in stand gehouden te worden. De totale twijfel moet als uiting van defaitisme en nihilisme worden afgewezen.

Lemaires verwijt aan conservatieve scribenten over Europa is dat ze elke twijfel aan deze beschaving interpreteren als directe bijdrage tot haar ondergang. Op deze wijze geven ze blijk van hun onvermogen om radicale en totale twijfel van elkaar te onderscheiden. Twijfel aan Europa wordt door hen gelijkgesteld aan 'verraad'. Als dit 'verraad' moet worden genoemd, is Lemaire wel bereid deze beschuldiging op zich te nemen. Maar met dit verschil in interpretatie: Kritiek en twijfel zijn niet, zoals de zgn. verdedigers van Europa menen, destructief en nihilistisch. Ze zijn, evenzeer als zogeheten constructieve rationaliteit uiting van de Europese geest. Ze vormen een historische factor van grote betekenis. Kritiek is negatie en als zodanig zelf constructief. Ze is verbonden met openheid en discussie, met vrijheid van meningsuiting en het vormen van een eigen opinie. De negatie drukt een fundamentele onvoldaanheid uit over het gerealiseerde, de status quo. Negatie is, anders dan de conservatieven menen, in de Europese geschiedenis geen stagnerende en vernietigende, maar een voortstuwende en levenwekkende macht geweest. Ze is de verwarring die zichzelf opzoekt, het oneindige heronderzoek.

## Positieve kritiek?

Lemaire wekt met dit standpunt sympathie. Zijn opvatting houdt een wijder perspectief op Europa in dan vele conservatieve schrijvers, die de universaliteit van de Europese cultuur accentueren, kunnen aannemen. Europa is een intrigerende mengvorm van zekerheid en twijfel, arrogantie en zelfkritiek, van constructieve en kritische rationaliteit. Het is ten enen male verkeerd, terwille van een positieve houding jegens ons continent fundamentele tendenzen in onze cultuur te negeren of te verwaarlozen. Het is Lemaires verdienste hierop te hebben gewezen. Bovendien is de blikrichting die hij aanbeveelt om onze problemen te bekijken origineel en interessant te noemen. Toch zijn er enige vragen te stellen.

Ten eerste. Is de wijze waarop Lemaire zijn solidaire twijfel aan Europa met de antropologie verbindt wel verdedigbaar? Nog afgezien van de vraag of het antropologisch veldwerk zich in de door hem geschetste ontwikkeling zou herkennen, lijkt me de pretentie dat de antropologie door haar methode een 'bij uitstek filosofische houding' zou vertegenwoordigen niet wel houdbaar. Het mag zo zijn dat een antropoloog meer afstand tot zijn eigen cultuur moet nemen dan een andere wetenschapper. Maar hierin een radicalisering van de twijfel te zien die verder gaat dan de cartesiaanse, houdt in dat twee gebieden worden verward: het domein van het denken, van de reflectie en haar reikwijdte enerzijds en dat van de (culturele) werkelijkheid anderzijds. Deze visie betekent in feite een 'antropolo-

gisme', een verabsolutering van het antropologisch uitgangspunt. Ten tweede. Lemaire is ervan overtuigd dat kritiek en twijfel onderscheiden kunnen worden van defaitisme en nihilisme. Dat is ook wel zo. Niettemin zijn er in de kritische traditie waarop Lemaire zich beroept – die voornamelijk van linkse signatuur is – ook zeer sterke tendenzen naar het laatste. De 'dialectiek van de Verlichting' van Horkheimer en Adorno heeft een overweldigend pessimistische ondertoon, juist omdat de constructieve rationaliteit naar hun overtuiging niet meer tot de mogelijkheden behoort en de Europese cultuur in een ernstige crisis is geraakt (het boek is van even na de Tweede Wereldoorlog). Kritiek op en fundamenteel wantrouwen in de rede liggen heel dicht bij elkaar. Het nihilisme is in de Europese cultuur een factor van grote historische betekenis, zoals de twintigste eeuw ons leert. Lemaire houdt daarmee te weinig rekening in zijn ijver om de kritiek als een positieve tegen-instantie te interpreteren.

Ten derde. Het valt op hoezeer Lemaire in zijn beroep op de kritische traditie typisch Europees te werk gaat. Het gaat om een herstel van Europa op eigen kracht, uit eigen vermogen. De in verval geraakte en aan haar eigen vitaliteit wanhopende cultuur zou uit eigen bronnen kunnen worden geregenereerd. De vraag is of dit streven de hele exercitie die de auteur wijdt aan de positie van de antropologie niet sterk relativeert. Het lijkt erop alsof het inzicht in de verhouding tot andere culturen – hoezeer ook beladen met schuldgevoelens – uiteindelijk toch leidt tot een opnieuw ontdekken van de voortreffelijkheid van de eigen, Europese cultuur. In dit opzicht zou het woord van Lévi-Strauss – dat Lemaire, overigens in een ander verband, aanhaalt – van toepassing kunnen zijn: 'Car on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent'. In een intensief contact met het 'andere' kunnen we niet onszelf blijven, maar moeten we op dat 'andere' gaan lijken.

Bij Lemaire lijkt het er echter op dat het contact met andere culturen dat de Europese beschaving in de loop der eeuwen heeft gehad niet tot een werkelijke confrontatie heeft geleid met het 'andere', maar dat als resultaat van dat contact de Europese cultuur meer 'zichzelf' wordt, tot beter begrip komt van haar eigen motieven. Wellicht is dit inherent aan de zelfreflectie. Het spiegelbeeld blijft spiegelbeeld. Dat is, naast de kracht van de kritiek, tegelijk ook haar zwakheid.

## Onze universele beschaving

In dit opstel heb ik getracht enige lijnen te schetsen waaruit het zelfbeeld van Europa, in haar confrontatie met de Derde Wereld, is samengesteld. Het is een zeer grof beeld geworden, maar één ding lijkt helder: Voor een

aantal schrijvers en intellectuelen is de zelfverzekerdheid van Europa een drogbeeld. En dat in een situatie waarin de westerse beschaving het grootste deel van de wereld onder haar beslag heeft gebracht! Nu dat proces ten einde is gekomen, is Europa in voortdurende twijfel over haar verworvenheden. Dit is een merkwaardige en paradoxale situatie.

We mogen niet de hoop koesteren, aan deze situatie een einde te maken. Niettemin willen we de vraag stellen die voortvloeit uit het bovenstaande, nl: Is twijfel de kracht van Europa? Misschien is ons werelddeel gepreoccupeerd als het lijkt te zijn met twijfel en zelfkritiek, gebaat met een 'blik van veraf'.

Ik doel op een visie zoals die door V.S. Naipaul naar voren wordt gebracht. Naipaul, geboortig van Trinidad en oorspronkelijk van Indiase afkomst, is een controversieel maar briljant schrijver van romans, reisreportages en essays. Hij is, in al deze genres, in staat zich in te leven in een menigte van verschillende culturen (al blijft hij volgens sommigen te veel op een afstand). Drie boeken over India, één over de islam, over het kolonialisme in Zuid-Amerika, over de 'deep South'. Daarnaast een reeks intrigerende en complexe romans die spelen in Zuid-Amerika en Afrika, maar ook in Azië en Europa, en stad en platteland als achtergrond hebben.

Over identiteit en zelfkennis gesproken – Naipaul mag daarin een meester heten. 'Ik heb vele achtereenvolgende fasen van kennis en zelfkennis door-gemaakt. Identiteit was voor mij een complexe aangelegenheid. Ik kon vier, vijf, zes verschillende culturele denkbeelden in mijn hoofd meedragen', zegt hij in een recente lezing voor het Manhattan Institute in New York. Het onderwerp van deze voordracht, getiteld 'Onze universele beschaving. Over het islamitische fundamentalisme', is het favoriete en steeds terugkerende thema in Naipauls boeken: de verhouding tussen niet-westerse samenlevingen en de westerse cultuur, anders gezegd, de 'Kulturkampf van de moderne wereld'.

De vragen die Naipaul voorgelegd kreeg behoorden tot het type van: Verleent de hartstocht geldigheid aan het ethos? Hij bespeurt hierin bezorgdheid over bepaalde vormen van fanatisme 'ginds' (nl. in islamitische samenlevingen). Maar naast die bezorgdheid was er iets anders: terughoudendheid over het eigen oordeel. Naipaul heeft het, zegt hij, moeilijk met deze 'ethische schroomvalligheid'. Ze is geboren uit de vrees om de eigen cultuur te verabsoluteren. Dit besef is, meent hij, kenmerkend voor de westerse beschaving. Toch dient het Westen zichzelf niet te onderschatten. Naipaul is ervan overtuigd dat een schrijverschap als het zijne in een introverte en gesloten cultuur als de islamitische of hindoe-cultuur niet mogelijk zou zijn geweest. Er zijn culturen die, omwille van een geloofs-overtuiging, hun geest en psyche willen uitwissen, zodat ze in feite niets anders zijn dan dat geloof. Culturen die zo onder het beslag staan van in-

stituties en tradities dat elke nieuwe bijdrage, elke vorm van creatief schrijverschap wordt beschouwd als een toevoeging aan die traditie – en prompt overbodig wordt verklaard. 'Het was alsof iemand had gezegd: "Ik ben van plan een boek aan de bijbel toe te voegen"'.<sup>1</sup>

Naipaul wil spreken over 'universele beschaving', een beschaving die wordt gekenmerkt door openheid en ontvankelijkheid, die het product zijn van een intellectueel klimaat. Die universele beschaving kent een lange ontstaansgeschiedenis. 'Ze is niet altijd universeel geweest en evenmin was ze altijd zo aantrekkelijk als thans', zegt Naipaul. Hij spreekt van de koloniale expansie 'die tenminste drie eeuwen van racistisch getinte smet heeft geworpen die nog altijd pijn veroorzaakt'.

Naipaul heeft zelf over dit kolonialisme een indringend verslag geschreven (*The Loss of El Dorado*). Niettemin ziet hij de 'universele beschaving' als een groot goed. Zijn eigen gang in deze beschaving is er één geweest van de periferie naar het centrum. Zijn schrijverschap is pas begonnen toen hij zich in Groot-Brittannië had gevestigd. 'Vanwege deze gang heb ik wellicht een frissere kijk op sommige dingen dan zij voor wie die dingen alledaags waren'. Als kind in Trinidad had hij de christelijke leefregel ontdekt: Behandel anderen zoals je zou wensen dat anderen jou behandelen. In het hindoeïsme waaruit hij afkomstig was bestond zo'n humaniteit niet. De gedachte duizelt hem nog steeds: 'een zo volmaakt richtsnoer voor het menselijk gedrag'.

Tot deze universele beschaving behoort naar het inzicht van Naipaul ook het ontbreken van rigiditeit. In het denkbeeld van 'The Pursuit of Happiness' is dit uitgedrukt. Deze gedachte is, zegt hij, vaak voor kennisgeving aangenomen of verkeerd geïnterpreteerd. Streven naar geluk is datgene wat velen in de universele beschaving aantrekt. En het is wonderlijk hoezeer die gedachte, na alles wat in de twintigste eeuw is gebeurd, tot rijpheid is gekomen. Juist het denkbeeld van 'the Pursuit of Happiness' is van een enorme flexibiliteit. Ze bevat de idee van het individu, van verantwoordelijkheid, vrije keuze, intellectuele vrijheid; van roeping en prestatie, van vervolmaakbaarheid. Het is vooral de rekbaarheid van deze gedachte die Naipaul met verbazing en bewondering vervult. 'Ze laat zich niet reduceren tot een rigide stelsel. Ze kan niet tot fanatisme leiden'.

Velen onder ons zullen deze opmerkingen naïef en zelfs riskant vinden. Kan van dit soort denkbeelden niet ook een meedogenloos misbruik worden gemaakt. 'Pursuit of Happiness' – maar ten koste van wie? Naipaul beseft dat. Niettemin blijft hij de gedachte als grondslag van een universele beschaving waarderen en bewonderen. Het is de vraag of wij ons niet óók door een betrokken buitenstaander als hij is moeten laten beleren als het gaat om de vraag naar de waarde van de Europese beschaving.

1 'Toch, juist door haar af te wijzen, eerde ik Europa.'

#### Literatuur

B. de Las Casas, *Kort Relas van de Verwoesting der Westindische Landen. Bezorgd en van een nawoord voorzien door Michiel van Nieuwstadt; inleiding van Hans Magnus Enzensberger*. Amsterdam 1969.

T. Lemaire, *Twijfel aan Europa. Zijn de intellectuelen de vijanden van Europa?* Baarn 1990.

E. Morin, *Penser l'Europe*. Ed. revue et complétée, Paris 1990 (oorspr. 1987).

V.S. Naipaul, 'Onze Universele Beschaving. Een lezing voor het Manhattan Institute te

New York op 30 oktober 1990.' In: *NRC Handelsblad*, Zaterdagbijvoegsel 2 februari 1991. *The Loss of Eldorado*, Penguin Books Harmondsworth 1970 (oorspr. 1969).

**Dr. B. Voorsluis** (1946) studeerde filosofie en theologie in Amsterdam. Promotie in 1988 op een studie over E. Rosenstock-Huessy (Taal en Relationaliteit, Kok Kampen). Hij is part-time verbonden aan de Universiteit Twente en doceert aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU. Zijn belangstelling betreft, naast het joodse denken, ook het probleem 'Europa' en met name de wijsgerige dimensies ervan.

## Europa en de anderen

### Bespiegelingen over een kentheoretisch probleem

**Wat betekent de herdenking van de ontdekking van de Nieuwe Wereld voor de oecumenische missiologiebeoefening die Wereld en Zending voorstaat? In deze bijdrage tracht Theo Witvliet aan te tonen, dat de vijfhonderdjarige geschiedenis van Oude en Nieuwe Wereld ons confronteert met een probleem dat het hart van de missiologie, ja van elke missionaire en oecumenische theologie raakt: de kenbaarheid van de ander.**

Missiologie is, evenals godsdienstwetenschap, culturele antropologie en etnologie een wetenschappelijke discipline die bij uitstek is gericht op het kennen van de ander. Cultuur en religie van andere dan Europese volken bepalen van oudsher hun onderzoeksterrein. Zijn antropologie, etnologie en godsdienstwetenschap daarbij gericht op het bereiken van een zo groot mogelijke objectiviteit, de missiologie daarentegen is gebonden aan een normativiteit, omdat zij in het kader van de christelijke traditie op de een of andere wijze in haar onderzoek te maken heeft met de zendingsofdracht van het evangelie. Maar wanneer het waar is dat in bijbels-theologisch opzicht de zendingsofdracht niet los staat van het gebod van de naastenliefde, kan juist dit normatieve element inspireren tot het streven zo onbevooroordeeld mogelijk het anderszijn van de ander recht te doen. Daarmee is ook de missiologie, evenzeer als de godsdienstwetenschap en de antropologie, geconfronteerd met de vraag naar de kenbaarheid van de ander. Welke zijn de voorwaarden en vereisten voor een werkelijk kennen van de ander? Is het mogelijk door te dringen tot de kern van cultureel-religieuze ervaringen en uitdrukkingsvormen van Aziatische, Afrikaanse of inheems-Amerikaanse volkeren?

Bij de beantwoording van deze vraag is het van vitaal belang te bedenken, dat de genoemde disciplines deel uitmaken van het modern wetenschap-

pelijk denken, dat weliswaar in de achttiende eeuw met de Verlichting een hoge vlucht heeft genomen, maar waarvan de eerste aanzetten te vinden zijn in de periode van de renaissance en de ontdekking van de Nieuwe Wereld. De europeanisering van de wereld die vijfhonderd jaar geleden haar aanvang nam, in samenhang met de opkomst van de burgerlijke maatschappij en het 'economisch wereldsysteem' (Wallerstein), brengt een ingrijpende verandering met zich mee van mens- en wereldbeeld. Er ontstaat een zelfbewustzijn, dat wordt getypeerd door het woord 'modern'. Missiologie als wetenschappelijke discipline draagt dit modern-westerse zelfbewustzijn met zich mee, zoals dat eveneens het geval is met antropologie, etnologie en godsdienstwetenschap.

### Ton Lemaire

In zijn boek *De Indiaan in ons bewustzijn* (1986) werkt Ton Lemaire deze instelling uit voor wat betreft de antropologie. Hij laat zien dat het modern-antropologische bewustzijn de vrucht is van de antropologische revolutie die door de ontdekking van Amerika mogelijk is geworden. De ontdekking van Amerika en andere continenten heeft het traditionele mens- en geschiedbeeld ingrijpend veranderd. De afgrenzing van de Europese samenleving van andere samenlevingen, van de 'wilden' en de 'barbaren' of van andere 'rassen', vormt in zekere zin de historische bestaansvoorwaarde voor de antropologie. De verontwaardiging over de verwoesting van Indiaanse volkeren en culturen door de Spaanse en Portugese veroveraars inspireerde verdedigers van de Indianen als Bartolomé de Las Casas en Montaigne tot een positieve waardering van het anderszijn van de ander. Omdat deze denkers in ieder geval de wenselijkheid onderkennen van een onvooringenomen benadering van de ander, ziet Lemaire in hen voorlopers van de moderne antropologie.

Antropologie is de voortzetting en verwetenschappelijking van het vertoog over het anderszijn van de ander, dat in de eeuwen daarvoor plaatsvond. 'Dit vertoog cirkelde rond de tegenstelling tussen civilisatie en wildheid of barbaarsheid, de hoofdconcepten waarin de verhouding van Zelf en Anderen, van Europa en niet-Europa, werd gedacht.'<sup>1</sup>

Men zou kunnen zeggen dat voor de missiologie hetzelfde geldt, met dit verschil dat daarin de tegenstelling tussen Zelf en Anderen, civilisatie en wildheid of barbaarsheid verweven is met de fundamentele tegenstelling tussen christendom en paganisme. Ook de godsdienstwetenschap vooronderstelt dit vertoog over het anderszijn van de ander, al bestaat haar wetenschappelijk gehalte juist hierin dat zij zich van het normatieve karakter van de missiologie wil bevrijden om objectief-empirisch te kunnen werken.

Dit inzicht in de wordingsgeschiedenis van de genoemde wetenschappelijke disciplines maakt het vraagstuk van de kenbaarheid van de ander buitengewoon klemmend. Immers de onderscheiding tussen civilisatie en wildheid, christendom en paganisme is in feite een *hiërarchische* tegenstelling, die in het verlichtingsdenken waarvan de moderne wetenschap het kind is, parallel loopt met de tegenstelling tussen rede en mythe, patriarchaat en matriarchaat, cultuur en natuur, ontwikkeld en onderontwikkeld of primitief, Europa en Derde Wereld. Deze hiërarchische tegenstelling drukt een *machts*verhouding uit, die op het niveau van de taal en de ideologie de weerspiegeling vormt van politieke en economische machtsverhoudingen. Het zijn echter juist deze verhoudingen die belemmeren dat de ander recht gedaan wordt en die een 'objectieve' wetenschappelijke kennis in de weg staan. Hoe belangrijk de moderne ideeën over de eenheid van de mensheid en de menselijke geest, de vergelijkbaarheid van alle menselijke cultuur en de vrijheid van de menselijke geest om zich aan zijn historische bepaaldheid te ontworstelen ook zijn geweest en ook nu nog zijn, in feite is de verdenking gerechtvaardigd dat deze ideeën voor een groot deel in dienst hebben gestaan van een meer of minder verhuld ethnocentrisme. Is er een uitweg uit de fuik van het ethnocentrisme of, precieser gezegd, euro-pacentrisme?

De weg die Ton Lemaire in zijn boek *De Indiaan in ons bewustzijn* volgt, is de tracering van de beeldvorming van het anderszijn van de ander, in het bijzonder van de Indiaan, in de cultuurgeschiedenis van de Oude Wereld vanaf de renaissance. Deze geschiedenis van de verhouding tussen Zelf en Anderen is de geschiedenis van de Ander in ons bewustzijn. Lemaire schrijft: 'En hierin is mijns inziens de beslissende uitweg gelegen uit de gevangenis van het ethnocentrisme: om het Zelf van de Ander te kunnen kennen is het nodig om het Andere van het Zelf bewust te worden. Zelfkennis en zelfkritiek, beide als uitingen van een als problematisch ervaren civilisatie, zijn dus de voorwaarden tot een beginnende doorbreking van ons ethnocentrisme en daarmee tot kennis van de anderen.' Tegenover de kritische beschrijving van de beeldvorming van de Indiaan in de Europese cultuurgeschiedenis plaatst Lemaire de 'Indiaanse renaissance', het nieuwe Indiaanse zelfbewustzijn zoals dat tot uitdrukking komt in publicaties van Vine Deloria, J.D. Forbes en anderen. Zo ontmoeten bij Lemaire Europese zelfkritiek en Indiaans zelfbewustzijn elkaar op een wijze die in uiteraard bescheiden mate – men mag de ambivalenties van deze zelfkritiek op een fundamentele verandering in het westers zelfbewustzijn, waarbij de verlichtingsidealen van vrijheid, gelijkheid en broederschap/zusterschap het eigene van de ander niet wegdrukken, maar respecteren.

## Charles H. Long

Ton Lemaire is een Nederlandse cultureel antropoloog en filosoof, die is gefascineerd door de wereld van de Indiaan. Charles H. Long is een zwarte godsdienstwetenschapper, die gefascineerd is door de westerse beeldvorming van Afroamerikaan, Afrikaan en Indiaan. Hoewel beiden, de westerse antropoloog en de Afroamerikaanse godsdienstwetenschapper, van elkaar verschillen wat betreft herkomst en wetenschappelijke discipline, is er een opvallende overeenkomst in de wijze waarop zij het probleem van de kenbaarheid van de ander benaderen. De missioloog kan er, als Driete im Bunde, mijns inziens zijn voordeel mee doen.

*De Indiaan in ons bewustzijn* is een goed leesbaar boek, dat in de goede boekhandel en bibliotheek verkrijgbaar is.

*Significations* (1986) van Charles H. Long is een aanzienlijk moeilijker studie en in het Nederlandse taalgebied nauwelijks bekend. Ik wil hier daarom vooral Charles H. Long aan het woord laten, en aan het slot zelf enkele kanttekeningen plaatsen met de studie van Lemaire in het achterhoofd.

'De moderne godsdienstwetenschap is een kind van de Verlichting'<sup>2</sup> placht Joachim Wach zijn studenten voor te houden. Tot de leerlingen van de auteur van *Sociology of Religion*, die in 1943 vanuit Duitsland naar de Verenigde Staten kwamen, behoorde Charles H. Long. Met deze vaststelling was voor Long een fundamenteel probleem gegeven. Als iemand van Afroamerikaanse afkomst behoorde hij duidelijk niet tot de erfgenamen van de Verlichting. Integendeel, volgens de protagonisten van de Verlichting maakte hij deel uit van een volk dat in duisternis wandelt. Daarmee kwam Charles H. Long terecht in een dubbelzinnige positie. Aan de ene kant koos hij voor de godsdienstwetenschap omdat deze discipline naar zijn mening als enige recht kon doen aan de godsdienstige ervaring en praktijken van de gemeenschap waartoe hij behoorde; alleen deze discipline maakte de herkenning mogelijk van soortgelijke werkelijkheidservaringen veraf en dichtbij. Aan de andere kant werd het centrum van deze wetenschap gevormd door een westerse, blanke, moderne rationaliteit die de culturen van de gekoloniseerde en tot slavernij gebrachte volkeren bestempelde als irrationeel, prelogisch en primitief. Dat Long deze paradoxale situatie niet uit de weg ging, heeft wellicht te maken met een bepaalde intuïtie: 'Ik bemerkte dat er een structuur was voor het universele in de mensenwereld die, hoewel zij ontstond vanuit het verlichtingsdenken over 's mensen onderneming, een opening bood voor de authentieke expressie van anderen'<sup>3</sup>.

Charles H. Long is geen veelschrijver. Ondanks het feit dat hij voorzitter was van de American Academy of Religion en medeoprichter van het tijdschrift *History of Religions*, heeft hij wellicht daarom een minder bekende

naam dan zijn voormalige collega's aan de Universiteit van Chicago Mircea Eliade en Joseph Kitagawa. Long is een essayist in de beste zin van het woord: wat hij produceert is, hoe doordacht ook, bondig, experimenteel, onaf, aforistisch, intrigerend. Maar nu hij een aantal van zijn artikelen samengebracht heeft in de bundel *Significations* valt op hoezeer zijn stijl van schrijven uitdrukking is van de dubbelzinnigheid van zijn positie: zijn de spirituels en de blues zijn vlees en bloed, de Duitse filosofie van Kant en Hegel, de fenomenologie van Rudolf Otto en G. van der Leeuw en het Fransde structuralisme zijn evenzeer deel van zijn leven en denken geworden.

Long maakt gebruik van de middelen en verworvenheden waarover de moderne godsdienstwetenschap beschikt en er is geen sprake van dat hij de ontwikkeling die deze tak van wetenschap heeft doorgemaakt, ongedaan zou willen maken. Aan de andere kant weet hij vanuit zijn eigen biografische achtergrond hoezeer deze wetenschap is achtergebleven bij de norm van universaliteit die zij zichzelf heeft gesteld. Het centrum van het autonome wetenschappelijk bewustzijn heeft een periferie gecreëerd, heeft het 'anderszijn' in het leven geroepen door de specifieke godsdienstige ervaring van die volkeren en culturen die tot 'de ander' zijn gemaakt te 'be-tekenen' (signifier, signify) vanuit het westers ontwikkelingsdenken, vanuit bepaalde evolutietheorieën, vanuit vooronderstellingen die zijn geworteld in racisme of seksisme. Daarmee is voor Charles H. Long godsdienstwetenschap voor alles een hermeneutisch probleem, waarbij het niet slechts gaat om een andere inhoud, maar minstens evenzeer om verandering van stijl en structuur. Dit thema is in allerlei complexe variaties in *Significations* aan de orde, en wat Long hierover te zeggen heeft lijkt mij belangrijk genoeg om er hier de aandacht op te vestigen.

## Gecentreerd bewustzijn

Laat ik eerst een fors citaat geven, midden uit een essay over de methode in de godsdienstwetenschap: 'De Verlichtingsoriëntatie in de godsdienstwetenschap vertegenwoordigt de voortzetting van een klassieke westerse kentheoretische positie. Haar methodologieën, die een kritiek inhouden op vorige posities, vertoonden weliswaar de tendens het kentheoretisch centrum van onderzoek te herplaatsen wanneer nieuwe gegevens zich aandienen, maar toch bleven zij trouw aan het begrip van een gecentreerd bewustzijn als de *locus* (plaats) van onderzoek. Haar systematische onderzoek vooronderstelde de locus van een ordenend en gecentreerd intellect in het menselijk bewustzijn. Het probleem van het reductionisme in alle menswetenschappen heeft direct met deze kwestie te maken, en wel het

meest acut op het terrein van de godsdienstwetenschappen.<sup>4</sup>

Het probleem van 'reductionisme' in vertogen binnen de godsdienstwetenschappen beperkt zich voor Long niet tot al die pogingen die sinds de achttiende eeuw zijn ondernomen om het verschijnsel godsdienst te ontbinden in of te reduceren tot maatschappelijke of psychische factoren, of om het localiseren in een bepaalde (primitieve) fase van de ontwikkeling van het menselijk geslacht.

Het verwijt van 'reductionisme' slaat ook op wat men wel de religionistische richting in de godsdienstwetenschap noemt<sup>5</sup>, die, geworteld in de Romantiek, vanuit een historisch-filologische benadering tegenover het rationalisme van de Verlichting de nadruk legt op het onherleidbare van de religieuze ervaring, en, in het voetspoor van Schleiermacher, wel degelijk aandacht geeft voor het hermeneutisch probleem, voor het 'verstaan' (*Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie* heet de in 1926-1933 verschenen driedelige studie van Joachim Wach!).

Evenmin is het voor Long voldoende om, als reactie op rationalistische of speculatief-filosofische tendensen, alle accent te leggen op zo onbevooroordeeld mogelijk empirisch onderzoek, want dat is op zichzelf niets nieuws. Hartstocht voor de empirie was de Romantiek evenmin vreemd als de Verlichting!<sup>6</sup>

Het werkelijke probleem schuilt in wat Long aanduidt als de notie van een 'gecentreerd bewustzijn' als 'locus van onderzoek'. Dat geldt ook voor de religionistische richting! Dit bewustzijn is daarom 'gecentreerd', omdat het een intieme verbinding onderhoudt met woorden als 'wetenschap', 'modern', 'beschaving', normatief geladen begrippen die alles wat in ruimte en tijd van dit centrum verwijderd ligt naar de periferie dringen en degraderen tot voor-wetenschappelijk, primitief, irrationeel, onbeschaafd. De empirische, analytische, systematische benadering van godsdienstige verschijnselen vooronderstelt een autonoom ordenend bewustzijn dat in staat is deze verschijnselen – ervaringen, mythen, symbolen –, te doorlichten, transparant te maken.

Wat Long echter zijn lezers op verschillende manieren en met verschillende voorbeelden steeds weer duidelijk tracht te maken, is dat precies dit ordenend bewustzijn de toegang blokkeert tot de ondoorzichtige ervaring, de ervaring die elke transparante zin ontbeert, de opaciteit, van degenen die in hun dagelijkse vernederingen, pijn en ontberingen de last van de confrontatie met de moderne beschaving te dragen hadden en hebben.

Het is interessant op dit punt een verband te leggen tussen wat Long vanuit zijn Afroamerikaanse achtergrond en zijn godsdiensthistorische kennis zegt over dit ordenend bewustzijn en de notie 'dialectiek van de Verlichting', zoals die is uitgewerkt in het gelijknamige boek van Max Horkheimer en Theodor W. Adorno<sup>7</sup>. Beide grote mannen van de Frankfurter

Schule zagen de Verlichting als een historisch proces dat in een ver verleden op gang is gekomen, waarbij de rede, de logos, de duistere, angstaanjagende, chaotische natuurmachten tracht te bedwingen door de mythos terug te dringen, maar waarbij de mythos revanche neemt; cultuur, beschaving, vooruitgang, natuurbeheersing zijn in de moderne tijd onlosmakelijk verbonden met barbarij, uitbuiting, vernietiging en chaos. Beschrijven Horkheimer en Adorno, met het fascisme van het derde rijk voor ogen, deze dialectiek van rationaliteit en mythos vooral als een intern proces van de geschiedenis van de westerse beschaving (die voor hen nog lijkt samen te vallen met de geschiedenis zonder meer!), bij Long ligt daarentegen het accent op het feit, dat de rationaliteit van het ordenend bewustzijn de mythe, het wilde denken, de barbarij uit zichzelf verbant en projecteert op de ander, op Afrikanen, op Indianen.

Wat Columbus in 1492 aanvankelijk nog beleefde als een pelgrimage vanuit een sacraal centrum werd, aldus Charles H. Long<sup>8</sup>, een economische en militaire veroveringstocht die het begin vormde van wat Immanuel Wallerstein met recht het moderne wereldsysteem noemt. Maar in het kielzog van de economische en moderne verovering had een veel subtielere verovering plaats, de linguïstische. Daarmee bedoelt Long niet zozeer dat de overwonnen volkeren nieuwe, Europese talen kregen opgedrongen, als wel dat een nieuwe taal werd gecreëerd om nieuw geschapen werkelijkheid te 'betekenen'. Een symbolisch universum ontstond, waarin van Amerika werd gedroomd als een 'Nieuwe Wereld'<sup>9</sup>, waarin de inboorling werd gecreëerd en de wilde. Long spreekt van een metafysische wereld die door middel van archetypen haar betekenis oplegt aan de empirische en fysische werkelijkheid. Deze wereld bezit de macht van de mythe in die zin dat haar realiteit wordt ervaren en opgevat als normaal, natuurlijk. Het gevolg daarvan is een verschrompelde verbeelding, een verminderd realiteitsbesef dat blind is voor wat in het oog zou moeten springen. Long haalt in dit verband Doris Lessing aan die in het woord vooraf van *African Stories* schreef: 'en al is het waar dat de wreedheden van de witte mens tegenover de zwarte mens tot de zwaarste aanklachten behoren tegen de mensheid, *vooroordeel op grond van huidskleur is niet onze zondeval, maar slechts een aspect van de verschrompeling van de verbeelding* die ons verhindert onszelf te zien in elk schepsel dat ademt onder de zon.'<sup>10</sup>

## Het dubbele bewustzijn

De volken en culturen die het slachtoffer waren van de Europese veroveringsdrang konden zich aan dit symbolisch universum waarin zij waren opgenomen, niet onttrekken. Zij ondergingen een tweede schepping. Zij

werden opnieuw geschapen door de taal van de onderdrukkers. Deze schepping betekende een trauma dat op een of andere manier vroeg om nieuwe zingeving, nieuwe oriëntatie. Tegen deze achtergrond plaatst Long het ontstaan van de cargo-cult, van messianistische uitbarstingen, van vaak bizar aandoende heilsverwachtingen. Al deze religieuze verschijnselen wil hij nadrukkelijk verstaan binnen de context van het moderne wereldsysteem, waarop zij op een of andere wijze een reactie vormen. Zij kunnen niet worden verstaan in termen van de oudere religieuze bewegingen van onderdrukten in de wereld, omdat zij de specifieke aard van de moderniteit vooronderstellen.

Is moderniteit op zichzelf een vorm van (godsdienst)kritiek, dan vormen deze bewegingen een kritiek op de kritiek<sup>11</sup>, – en daarin ligt hun hermeneutische betekenis. De moderne westerse wereld schiep begrippen als ras, wilde en dergelijke. Deze categorieën maken integraal deel uit van het moderne bewustzijn met zijn generaliserende en kritische structuur: de meeste van die culturen die hebben geleid tot het ontstaan van godsdienstige bewegingen van onderdrukten werden voor de tweede keer 'geschapen' door de kritische categorieën van het Westen<sup>12</sup>. Zo ontstaat dan bij de onderdrukten dat dubbele bewustzijn waarover de Afro Amerikaanse politicus, historicus en socioloog W.E.B. DuBois spreekt in de beroemde passage uit zijn in 1903 verschenen *The souls of Black Folk*: 'De neger is zoiets als een zevende zoon, geboren met een sluier, en begiftigd met een zevende zintuig in deze Amerikaanse wereld, – een wereld die geen werkelijk zelfbewustzijn toestaat, maar iemand zichzelf slechts laat zien door de openbaring van de andere wereld. Het is een merkwaardige sensatie, dit dubbele bewustzijn, dit gevoel dat je altijd naar jezelf kijkt door de ogen van de ander, dat je je ziel beoordeelt naar het beeld van een wereld die toekijkt met geamuseerde minachting en medelijden... twee zielen, twee lichamen, twee onverzoende strevende krachten; twee idealen die met elkaar in oorlog zijn in één donker lijf, waarvan slechts de koppige kracht verhindert dat het uit elkaar wordt gescheurd.'<sup>13</sup>

Dit dubbele bewustzijn, dit geboren zijn met een sluier, is wat Charles H. Long opaciteit noemt, de donkere keerzijde van de Verlichting. De Verlichting trachtte, zoals het woord zelf aangeeft, de ondoorzichtigheid van de concrete vormen van menselijk leven en van de natuur te overwinnen en de werkelijkheid door middel van analyse transparant te maken. Opaciteit als tegenbegrip duidt niet alleen op de sociale en psychische conditie van diegenen die zich aan gene zijde van de moderne geschiedenis van de Verlichting bevinden, maar in de opaciteit manifesteert zich een anderszijn, dat vanuit de wereld van de Verlichting bezien, is besmet, bezoedeld en beladen met schuld. Wie echter aan de opaciteit voorbij gaat, blijft noodzakelijkerwijs gevangen in het rijk van de koele abstracties, in een

cleane wereld ver van het morsig, ondoorzichtig bestaan.

Deze wereld is gevaarlijk illusoir. Een 'werkelijkheid' wordt in beeld gebracht waarin de ander slechts verschijnt als object. Daarom vormt de opaciteit voor Long een *hermeneutische locus*. Hermeneutiek betekent in de grond van de zaak een poging tot zelfverstaan, zelfverstaan door bemiddeling van de ander, vanuit het principe van wederzijdse kritische onderzanding.<sup>14</sup> Een werkelijk kennen van de ander is voor Long niet mogelijk zonder een 'sich verstaan', een wederzijds verstaan tussen personen dat de objectiverende kentheoretische methodiek doorbreekt. Vanuit dit hermeneutisch principe trekt Long dan de volgende belangrijke conclusie: 'Het Westen mag dan de religieuze tradities van inheemse culturen in de moderne tijd ontmythologiseerd en ontmystificeerd hebben, een juiste bestudering van deze tradities zou ons in staat kunnen stellen om nu eens onze eigen discipline te ontmythologiseren en daarmee ons verstaan van het verschijnsel religie te verbreden.'<sup>15</sup>

## Zwarte theologie

In zijn essays richt Long zich echter niet alleen tot zijn directe vakgenoten. Hij heeft ook iets te zeggen aan zijn soulbrothers/sisters die een zwarte bevrijdingstheologie voorstaan. In de jaren zeventig nam hij actief deel aan de discussies over de zwarte theologie van James H. Cone, Gayraud Wilmore en anderen. Theologie binnen de kerk en christendom gaat, aldus Long, over macht, de macht van God maar evenzeer over de macht van die specifieke vorm van verhoog die handelt over deze macht. De zwarte theologie van James H. Cone en de Indiaanse theologie van Vine Deloria in diens boek *God Is Red* zijn protesten tegen de heersende theologie als een machtsverhoog dat impliciet God en Christus heeft voorgesteld als blank en transparant. Daardoor vindt er binnen deze theologie en binnen andere vormen van bevrijdingstheologie een omkering plaats: de ervaring van diegenen die in het heersende verhoog onzichtbaar waren gemaakt, wordt nu de hermeneutische locus.

Daarom spreekt Long liever van theologie van het ondoorzichtige, theologie van de opaciteit, dan van theologie van de bevrijding, omdat bevrijding juist een typisch verlichtingsconcept is. Maar tegelijk vraagt hij zich af of de term theologie wel bruikbaar is. De zwarte religieuze ervaring is altijd, alleen al vanwege haar Afrikaanse herkomst, breder geweest dan het bereik van kerk en christendom. Door vast te houden aan het begrip theologie, dreigen Cone en de zijnen terecht te komen in een ambivalente positie. Zij willen breken met theologie als een machtsverhoog dat de ervaring van opaciteit verdringt, maar daartoe begeven zij zich op het terrein van

de tegenstander met het risico in dezelfde machtsstructuur terecht te komen en zo, onder een ander voorteken, het heersende verhoog voort te zetten.

De theologie van de opaciteit moet daarom zoeken naar een andere structuur en stijl. De opkomst van deze vorm van theologische reflectie houdt de belofte in van structurele vernieuwing van het theologisch verhoog, maar alleen dan wanneer dit theologisch denken erin slaagt om theologie als machtsverhoog, als universeel-normatieve taal achter zich te laten en ruimte te scheppen voor de schoonheid van die verhalen, gedichten, liederen die zijn gegoten in de smeltkroes van verdrukking. 'Degenen die hebben geleefd in de culturen der onderdrukten weten iets over vrijheid wat onderdrukkers nooit zullen weten.' De theologen van de opaciteit zullen wat dit aangaat gemene zaak moeten maken met folkloristen, romanschrijvers, dichters en al die anderen die in hun arbeid bezig zijn iets bloot te leggen van de zin en de betekenis van de ondoordringbare ervaring, opgedaan in onderdrukte culturen.<sup>16</sup>

## Kanttekeningen

Met dit signalement van *Significations* hoop ik duidelijk gemaakt te hebben, dat Charles H. Long veel te zeggen heeft voor wie vanuit missionair-oecumenisch perspectief reflecteert op de vijfhonderdjarige geschiedenis van het westers zelfbewustzijn met betrekking tot 'de ander'. Al is niet alles nieuw wat hij zegt, daarom is het niet minder belangrijk. De verwantschap met *De Indiaan in ons bewustzijn* van Ton Lemaire is opvallend en zou nadere beschouwing verdienen. Ik moet mij hier echter beperken tot een enkele kanttekening.

1. Ik vraag me af of de opaciteit waarover Long spreekt, zo langzamerhand niet eveneens geldt voor onze westerse werkelijkheidservaring. Long doet op het feit dat gekoloniseerde volken een lijdenservaring hebben die geen uitzicht biedt op opstanding en bevrijding. Men kan hierbij bijvoorbeeld denken aan christelijke gemeenschappen in zwart Zuid-Afrika of Brazilië, die wel Goede Vrijdag zeer intensief, maar geen Pasen kunnen vieren. Voor het moderne denken en ook voor de moderne theologie is transparantie een kentheoretisch kernbegrip. Zo haalt Long Paul Tillich aan, die in diens *Systematic Theology* stelt dat in de kruisiging Jezus transparant werd, zodat door Hem de gelovige God kon zien.<sup>17</sup> Tillich laat zich hier kennen als een typisch modern theoloog, een verlichtingsdenker die de opaciteit, de godsverduistering van Jezus' kruisdood conceptueel wil doorlichten. Op zichzelf is daar niets tegen, immers de theologische syste-



matiek wil, zoals elk wetenschappelijk denken, verhelderen wat duister is. De vraag is evenwel of een theologie die de ervaringen van Auschwitz, Nagasaki, en de talloze andere lijdenservaringen in Derde, Tweede en Eerste Wereld werkelijk ernstig neemt, deze uitspraak van Tillich voor haar rekening kan nemen.

Het is veelzeggend, dat bevrijdingstheoloog Jon Sobrino, die leeft en werkt in El Salvador, in zijn christologie benadrukt dat Jezus' kruisdood een radicalisering betekent van het oudtestamentische verbod zich van God een beeld te maken: 'Aan het kruis is er geen beeld van God'.<sup>18</sup> De kruisdood betekent volgens Sobrino het einde van elke natuurlijke theologie. 'God kennen betekent het met God uithouden in Zijn lijden'.<sup>19</sup>

Vanuit zijn ervaring met het lot van de armen in El Salvador komt Sobrino tot de conclusie, dat concrete navolging van de Gekruisigde de enige weg is die tot kennis van de God van Jezus leidt.

De theologie is, ook in haar systematiek, veel vragender, veel fragmentarischer geworden, omdat de (post)moderne ervaring transparantie niet meer toelaat. Dat hangt ten nauwste samen met de maatschappelijke werkelijkheidsbeleving als geheel, waarin de grote negentiende eeuwse utopieën zijn verbrokkeld, en waarin wetenschap en technologie zo'n vlucht hebben genomen dat elk overzicht en uitzicht ontbreekt. De steeds dominanter wordende positie van de 'vrije' markteconomie en de media hebben Habermas doen spreken van de 'kolonisatie van onze leefwereld'. De uitdrukking is treffend, want is het niet de ontwikkeling van de markt geweest die een belangrijke, zo niet de belangrijkste drijfveer vormde voor die kolonisatie die de slachtoffers de ervaring van opaciteit gaf? Deze opaciteit slaat nu terug op de westerse wereld zelf, en dringt door tot in de allerpersoonlijkste levenservaringen van (post)moderne mensen.

Is met dit laatste inderdaad een proces aangeduid dat onze huidige situatie kenmerkt, dan zou het ook om deze reden van groot belang kunnen zijn de speurtochten van Long en Lemaire voort te zetten naar de wortels van het veelal verborgen etnocentrisme van de westerse wereld, en te zoeken naar alternatieve vormen van kennen waarin 'de Ander' en 'het Andere' tot hun recht komen.

2. Lemaire schrijft: 'Het christendom is precies die religie die als religie de ontheiliging van de kosmos heeft voltrokken en zodoende medeplichtig is aan de onspiritualisering van het menselijk leven.'<sup>20</sup> Met deze onspiritualisering doelt Lemaire op de vervreemding van de mensen onderling en op de vervreemding van de natuur. Deze kritiek op het spiritueel vacuüm van de westerse wereld betekent echter niet, dat Lemaire ingelijfd mag worden bij het post-modernisme. In zijn recente boek *Twijfel aan Europa* (1990) kritiseert Lemaire weliswaar het heerszuchtige, gewelddadige, im-

perialistische gezicht van Europa, maar verdedigt hij tevens een aantal westerse verlichtingsidealën: vrijheid van meningsuiting, twijfel en bereidheid tot radicale zelfkritiek. Hoezeer hij zich ook persoonlijk verbonden voelt met de natuur en leeft met een soort pantheïstisch natuurgevoel<sup>21</sup>, hij geeft de verworvenheden van de Verlichting niet op en houdt vast aan het kritisch-rationele denken. Dat geeft aan zijn leven en denken een bepaalde gespletenheid, of, om met W.E.B. DuBois te spreken, een dubbel bewustzijn.

Datzelfde geldt in feite voor Charles H. Long. Juist de godsdienstwetenschap, dat kind van de Verlichting, stelde hem in staat de religieuze *experience* van de eigen zwarte gemeenschap in verband te zien met vergelijkbare religieuze ervaringen en expressies van andere gemeenschappen vanaf en dichtbij. Daardoor kon hij afstand nemen van de heersende sociaal-culturele wetenschappelijke benaderingen, waarin de zwarte religieuze ervaring als een pathologisch verschijnsel werd voorgesteld. Zo kent ook Long de paradoxale situatie dat juist een wetenschappelijk denken, dat erfgenaam is van de Verlichting, hem in staat stelt de versmalde, objectiverende rationaliteit van de verlichtingstraditie onder radicale kritiek te stellen.

Het signaleren van deze paradoxale situatie brengt ons op het kernprobleem: de verstrengeling van een verlichtingsdenken dat *de facto* 'de Ander' buitensluit en vernietigt met een universeel verlichtingsdenken dat de redelijke, heerschappijvrije communicatie van alle mensen tot inzet heeft. Het is mijns inziens een illusie om te denken, dat de goede Verlichting van de geperverteerde los te koppelen valt, zolang de logica van de vrije wereldmarkt de geesten beheerst. De ineenstorting van reëel bestaande vormen van socialisme heeft de hoop op een nieuwe economische wereldorde de grond in geboord. Om te voorkomen dat cynisme en onverschilligheid steeds meer de overhand krijgen, om te verhinderen dat elementaire mensenrechten steeds vanzelfsprekender met voeten worden getreden, om ecologische catastrofes af te wenden, is het echter levensnoodzakelijk vast te houden aan de 'meerwaarde' van het verlichtingsdenken met zijn humane, kritische, op het geheel gerichte impuls. Dit denken postmodernistisch over boord zetten is levensgevaarlijk in een Europese context, waarin nationalisme, vreemdelingenhaat en racisme opnieuw de kop opsteken. Juist dit laatste maakt het mij moeilijk mee te gaan met Lemaire's verlangen naar een kosmische natuurervaring, die zich laat inspireren door de spiritualiteit van Indianen of van andere onderdrukte culturen. Lemaire schrijft: 'Terwijl Indianen bezig zijn hun eigen spiritualiteit terug te overen op vijf eeuwen kapitalisme en christendom, proberen sommige westerlingen zich binnen hun eigen traditie te ontworstelen aan de heerschappij van een wereldbeeld, waarin een mechanisering van de wereld sa-

mengaat met een abstracte christelijke God, die al te verenigbaar blijkt met de god der waren. Wat als animisme door de dominante opvatting tot archaische voorvorm van het ware bewustzijn was gereduceerd, moet moeizaam worden gerehabiliteerd als wenselijke kosmische ervaring voor een post-christelijke en post-kapitalistische maatschappij.<sup>22</sup>

Dat de christelijke God in de moderne geschiedenis al te verenigbaar is geweest met de god der waren, is waar. Maar het idealistisch-nostalgisch verlangen naar kosmische natuurervaring kan, tegen Lemaire's bedoelingen in, voedsel geven aan een mystiek van bloed en bodem die uiterst gevaarlijk is in een context van opkomend nationalisme en vreemdelingenhaat. Daarom zie ik meer in aansluiting bij die traditie, die vanaf Barthelomé de Las Casas tot aan de hedendaagse bevrijdingstheologie altijd als onderstroom in de geschiedenis van het christendom aanwezig is geweest. In de lijn van deze traditie wordt het objectiverende kennen niet afgewezen. De afstandelijkheid van het objectiverende denken scheidt ruimte voor de noodzakelijke analyse van ingewikkelde maatschappelijke processen. Deze wijze van kennen dient echter, wil ze niet 'de Ander' tot ding reduceren, ingebed te zijn in die andere kentheoretische benadering waarvan hierboven sprake was: een hermeneutiek, waarin het 'sich verstaan' voorop staat, een hermeneutiek van wederzijdse ondervraging en appel waarin het anderszijns van de ander gerespecteerd wordt. De oecumene is mijns inziens potentieel de plaats bij uitstek waar dit 'sich verstaan' met vallen en opstaan geoefend kan worden als een gedecentreerd proces waar verschillen uitgehouden worden zonder ekaar los te laten.<sup>23</sup>

Een missionair-oecumenische theologie zou zich tot taak kunnen stellen dit hermeneutische proces te stimuleren en kritisch te begeleiden.<sup>24</sup>

- 1 Ton Lemaire, *De Indiaan in ons bewustzijn*, Ambo, Baarn, p. 213.
- 2 Charles H. Long, *Significations, Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1986, p. 65.
- 3 Long o.c.p. 8.
- 4 Long o.c.pp. 66f.
- 5 Zie J.G. Platvoet, Drie stromingen in de godsdienstwetenschap: een korte geschiedenis van het vak, in: Dr. D.J. Hoens, Dr. J.H. Kamstra, Dr. D.C. Mulder, *Inleiding tot de studie van de godsdiensten*, Kok, Kampen 1985, pp 45-60.
- 6 Long o.c.p. 67.
- 7 Max Horkheimer und Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1969 (eerste druk Amsterdam 1947).
- 8 Long o.c.p. 99f.; vergelijk p. 88f.
- 9 Long o.c.p. 101-107.
- 10 O.c.p. 136; Doris Lessing, *African Stories*, Ballantine Books, New York, 1966, VII.
- 11 O.c.pp. 166, 110.
- 12 O.c.pp. 166f., 110f.
- 13 O.c.p. 165; W.E.B. DuBois, *The souls of Black Folk*, A. Fawcett Premier Book, New York 1966 (eerste druk 1903).
- 14 Long o.c.p. 46f.
- 15 Long o.c.p. 94.
- 16 Long o.c.p. 196.

17 Long o.c.p. 193.

18 Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads, A Latin American Approach*, London 1978, p. 220 en 370.

19 *Ibid.*, p. 371 'To know God from the standpoint of the cross is to abide with God in his passion', vgl., p. 221-224.

20 Lemaire, o.c.p. 300.

21 In een gesprek in NRC Handelsblad, 23 november 1991, zegt Lemaire, die in 1990 de universitaire wereld de rug toekeerde en boer is geworden in de Dordogne: 'Ik heb altijd een heel sterke betrokkenheid bij de natuur gehad, een soort pantheïtisch natuurgevoel, waarvan ik me nu langzamerhand steeds meer rekenschap geef. Het gevoel van je eigen kleinheid vergeleken bij de kosmos. Zo'n soort kosmisch gevoel heb ik in lichte mate permanent.'

22 Lemaire, o.c.p. 301.

23 In mijn bijdrage aan de bundel *De gewonde genezer, Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen* (red. Manuela Kalsky en Theo Witvliet, Baarn 1992) ben ik hierop nader ingegaan.

24 Dr. Bart Voorsluis dank ik voor zijn constructieve kritische kanttekeningen bij een eerdere versie van dit artikel.

Prof.dr. Th. Witvliet is verbonden aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Amsterdam.

## **Assemblée générale du DEFAP te Nîmes (4, 5 en 6 oktober 1991)**

Als centraal thema voor deze 21e Algemene Vergadering van de DEFAP (Département évangélique français d'action apostolique) was gekozen: de genade. De organisatoren waren zich er goed van bewust dat de bezinning op dit onderwerp in zijn rijke veelzijdigheid toch het risico van eenzijdige theologische discussies zou kunnen lopen. Daarom hadden zij het van meet af aan verbonden met 'zending': hoe kan en mag de genade in die situatie worden beleefd en geleefd ('En mission, vivre la grâce'). De aandacht werd daarbij vooral gericht op de crisis in Afrika die zeer nadrukkelijk als onze crisis werd gezien. De staatsgreep in Haïti herinnerde de deelnemers trouwens op een indringende manier aan het lijden van mensen in andere delen van de wereld.

De theologische bezinning ontbrak beslist niet maar bedoelde een aanzet te geven tot de ontmoeting en het gesprek in diverse groepen. Als eerste gaf dr. G.J. van Butselaar enkele gedachten over 'Mijn genade is u genoeg' (2 Cor. 12:6-10). Daarin kwam de nauwe relatie tussen 'genade' en 'zending' duidelijk naar voren. De genade die gezocht, geleefd en gereflecteerd wordt in de zending is ook in de actuele situatie de kracht van God die zich in onze zwakheid (waarvoor we ons niet hoeven te schamen) openbaart. De Rwandese theoloog dr. A. Karamaga legde de nadruk op de genade die bevrijdend werkt en niet tracht te heersen – een eigenschap van de menselijke natuur. Het is juist die bevrijdende kracht van de genade die ons moet beheersen in de zending. Ds. A. Rey, algemeen secretaris van de Défap, herinnerde in zijn inleiding over 'De prijs van de genade' aan Bonhoeffer die in dit verband het kruis zeer sterk

heeft benadrukt. Hoe kan deze zelfovergave van God het centrum in de zending worden?

De verschillende stemmen uit Afrikaanse landen en kerken zoals Madagascar, Zaïre en Kameroen die aan het begin van de vergadering als één koor hadden herhaald 'Vergeet ons niet!' klonken uiteraard ook door in de gespreksgroepen. Dit heeft er ongetwijfeld aan meegewerkt dat het onmogelijk was theoretisch en vrijblijvend over het centrale thema met elkaar te spreken.

De neerslag daarvan was dan ook duidelijk merkbaar in de 'slotverklaring' waarin het werk van de diverse groepen resulteerde. Opvallend daarin was de inzet – in de vorm van een gebed – waarin de solidariteit werd beleeden met de kerken in Afrika, Madagascar, Azië, de Pacific, Latijns Amerika en Oost-Europa. Binnen dat wereldwijde kader wijst de bevrijdende kracht van de genade de weg naar 'zending van allen naar allen' (dus niet langer het bekende éénrichtingsverkeer). In dit verband werd de aandacht voor de vreemdeling in ons midden met grote nadruk onderstreept. Ook hier geldt een solidariteit die het voor deze mensen opneemt en alle woorden en daden die hun waardigheid aantasten aan de kaak stelt (een actuele stellingsname in de politieke discussies in Frankrijk – en niet alleen daar). Wat Afrika betreft erkent de verklaring de Franse verantwoordelijkheid in de

situaties van onrecht en onderdrukking. Die vereist een goede voorlichting van het publiek en een beroep op de autoriteiten om een eind te maken aan de ondersteuning van corrupte regimes. Zo opende deze Déflap-vergadering missionaire perspectieven van de genade die tegelijkertijd genadevolle perspectieven van de zending zijn.

*L. Schellevis*

## **Dr. Manas Buthelezi: kritisch zijn over partnerrelaties**

Tijdens de Algemene Vergadering van het Evangelisches Missionswerk (EMW) van 24-26 september 1991 in Holenwart bij Pforzheim (BRD) werd uitvoerig gesproken over partnerrelaties als recente vorm waarin het zendingswerk wordt gegoten. Aan dit debat nam ook deel dr. Manas Buthelezi van de Lutherse Kerk in Zuid-Afrika met een kritische bijdrage. Hij begon met het uitspreken van zijn waardering over de oude vormen van zending, die in een 'holistic approach' de kerk in Afrika en elders dienden met een pakket waarin zowel evangelieverkondiging als onderwijs, gezondheidszorg en sociale en agrarische ontwikkeling zaten. Hij betreunde het dat hij vandaag aan de dag voor onderwijs, gezondheidszorg en sociale/politieke ontwikkeling moest werken met de organisaties die vaak voor de functie van de kerk als gemeenschap van gelovigen

geen of weinig begrip hebben. Ten aanzien van partnerrelaties noemde hij enkele probleemvelden. Het eerste was dat van *menselijke onvolmaaktheid*. Veel dingen gaan mis omdat mensen elkaar verkeerd verstaan, verkeerde verwachtingen hebben of soms ook verkeerde bedoelingen. In de tweede plaats verdoezelt zo'n partnerrelatie vaak het verschil dat bestaat in *kerkelijke structuur* in Europa en in Afrika. Zo kan in Europa een plaatselijke gemeente c.q. enkele individuen vrij onafhankelijk handelen, organiseren, optreden en financieren; in Afrika is de gemeente altijd onderdeel van een groter levend geheel, dat niet gewend is aan dit soort individualistische en zeer lokale activiteiten. Verder noemde hij ook een aantal *historische handicaps* voor het ontwikkelen van deze relaties waarbij hij dacht aan het feit dat kerken in Afrika geen gestroomlijnde machinerieën zijn, die een veelvoud van deze relaties kunnen behartigen. Ook wees hij op de politieke handicap die speciaal in Zuid-Afrika een grote rol speelt: de mensen hebben zo geleden onder apartheid dat ze nog maar met moeite een open en eerlijke relatie met rijke blanke mensen kunnen aangaan. Tenslotte is er een economische handicap. De gemeente in het Zuiden is een gemeente die leeft in armoede, terwijl de gemeente in het Noorden in rijkdom leeft. Of op deze basis een partnerrelatie valt te vormen die

die naam mag hebben is buitengewoon dubieus. Ook zag Buthelezi een aantal *praktische problemen*. In de eerste plaats zag hij het gevaar, dat dit soort relaties en de onvermijdelijk daaraan verbonden nieuwe financiële kanalen die zich ontwikkelen, de integriteit van de Afrikaanse Kerk bedreigt. Partnerrelaties die zich specialiseren in het bieden van stageplaatsen voor Afrikaanse predikanten, respectievelijk Afrikanen naar Europa halen en daar soms jarenlang laten studeren, hebben soms met hun goede bedoelingen een averechts effect. Als deze Afrikanen, die lang in Europa hebben geleefd, weer terugkomen in Afrika verlangen zij soms dat hun kinderen naar privé (Duitstalige) scholen kunnen gaan, dat zij een salaris ontvangen dat de kerk niet kan betalen en dat hun huisvesting ook van een hoge kwaliteit zal zijn. De Afrikaanse Kerk kan om duidelijke redenen aan deze vragen niet voldoen. Het effect is dat vele van deze hoogopgeleide kerkelijke medewerkers na korte tijd de kerkelijke dienst vaarwel zeggen. Buthelezi vroeg zich dan ook niet af of het tijd werd de term 'partnership' maar te vergeten en liever te spreken van 'communion'. In een partnership gaat het namelijk over menselijk werk, een keuze die twee gemeentes op een gegeven ogenblik voor elkaar maken maar waar geen enkele verplichting inzigt. In een gemeenschap gaat het erover dat men met een gegeven

grootheid te maken heeft, evenals bijv. in een familie. Het gaat daar om Gods werk.

Deze zeer kritische woorden van bisschop Buthelezi werden hem door de vergadering niet allemaal in dank afgenomen. Dat werd ook duidelijk in de discussie die vervolgens in kleinere groepen werd gehouden. Enkel wilden deze partnerrelaties zien als *de* nieuwe vorm waarin zending in de jaren negentig zich zou kunnen uiten. Enkele theologen gingen zelfs zover om een directe relatie te leggen tussen het thema van de zendingsconferentie van Whitby in 1947 'Partnership in Obedience' en het thema dat hier aan de orde was. Deze historische anomalieit werd gelukkig gauw doorgeprikt. Whitby had het uiteraard over relaties tussen kerken die samen staan voor één zending in de wereld. De partnerrelaties waarover in Hohenwart gesproken werd waren echter tot stand gekomen, doordat de reismogelijkheden van individuele christenen in het Noorden zich buitengewoon hebben verruimd en hun financiële middelen een veel frequentere uitwisseling op persoonlijke basis toelaten dan ooit het geval is geweest! Zelf heb ik opgemerkt dat het hele schema op mij een buitengewoon eurocentrische, respectievelijk alemanocentrische indruk maakte: het leek vooral te zijn opgezet om de Duitse gemeente bij de Derde Wereld betrokken te

houden en om mensen in Duitsland 'een goed gevoel' te geven. Ook speelt bij de (verborgen) motivatie voor partnerrelaties natuurlijk het oude wantrouwen mee dat mensen graag zelf willen zien waar hun geld blijft... Er blijken in Duitsland bewegingen te zijn die zozeer de positieve kanten van deze relaties zien, dat zij van mening zijn dat de traditionele zendingsorganisaties nu kunnen worden opgeheven.

De uitslag van de discussie was gelukkig wat genuanceerder dan de enkele stemmen die hierboven geciteerd werden. Er was meer oog voor het dubieuze karakter van deze relaties dan in de oorspronkelijke Duitse verhalen naar voren was gekomen. Wel werd gesteld dat het feit, dat zich zo'n dicht net van partnerrelaties inmiddels had gevormd, voor de zendingsorganisaties betekent dat ze bereid moeten zijn service te verlenen aan deze relaties en ook desgewenst en waar mogelijk deze relaties te sturen zodat de uitkomst van een en ander zo positief mogelijk kan zijn zowel voor de kerk en de gemeente in de Derde Wereld als voor de gemeente in Duitsland.

*G. J. van Butselaar*

### **Missiologisch Werkverband over Latijns Amerika**

Op 8 november 1991 hield het MWV een druk bezochte najaarsbijeenkomst in het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest.

De dag stond in het teken van 500 jaar kerstening van Latijns Amerika. In de morgenzitting sprak eerst Drs. Mario Coolen over de moeizame beweging naar een Indiaanse theologie. Hij gaf weer hoe de missie van de 16e eeuw af eigenlijk alleen belangstelling had in Indiaanse godsdienst 'om de vijand beter te leren kennen, zodat hij vernietigd zou kunnen worden'. De Indiaanse religie is nauw verweven met de laatste resten van de Indiaanse cultuur, die tegenwoordig zo bedreigd wordt door wat modernisering of ontwikkeling wordt genoemd. Hij schetste de hoofdtekken van wat binnen de variaties van de Indiaanse samenleving toch een eigen religieuze traditie genoemd kan worden. Coolen toonde ook begrip voor Indiaanse pastores, die noch in de formele christelijke kerken, noch in hun eigen gemeenschap aanvaard worden, omdat zij een dubbele loyaliteit aan christendom én Indiaanse cultuur/religie proberen te handhaven. – Drs. Wout van Laar ging daar in een pittige reactie op in en vroeg zich af of hier synthese niet tot syncretisme verwordt. 'De Indiaanse cultuur heeft ook antiwaarden. In Europa hebben we ook zo'n verheerlijking van de oude cultuur der Germanen gezien en met Auschwitz zagen we waar dat op uitliep!' Dit beroep op Miskotte ging overigens menigeen toch veel te ver, maar het leverde wel een goede discussie op over mogelijkheden, noodzaak en

grenzen van inculturatie. In het activiteitenforum werd aandacht gevraagd voor de wederzijdse bezoeken die in dit Columbusjaar worden afgelegd, Credic en het tijdschrift Exchange, cursussen op het HKI, het project 'Toekomst delen Wereldwijd'. In de middagzitting sprak eerst Prof. André Droogers over de opkomst en de typologie van het pentecostalisme in Latijns Amerika. Hij gaf een zeer genuanceerd en gevarieerd beeld van de vele tendensen binnen deze beweging, die hij onder meer karakteriseerde als de 'stedelijke vertaling van de rurale volksreligie'. Het pentecostalisme is ontstaan vanuit een complex aantal externe en interne factoren en vertoont daarom ook een paradoxaal karakter (gericht op de eindtijd, maar wel hier en nu al met een groot activisme; niet gericht op deze wereld maar wel met een ethiek van hardwerkende nette burgers). In een eerste reactie bekeek Dr. Jan van Lin het pentecostalisme vooral vanuit de Indiaanse cultuur en sprak daarom vooral over Noordamerikaans geld en 'zij maken de gemeenschapsgedachte kapot. Zij houden de mensen zoet bij de "ontwikkeling"'. Ook hier dus grote verschillen in interpretatie. In de discussie werden de vaak wat algemeen en vaag gebruikte begrippen als fundamentalisme, sectarianisme en pentecostalisme wat nader omschreven.

De volgende studiedag van het MWV is op vrijdag 3 april a.s. in het Klooster Mariënborg te Den Bosch, van 10.00 tot 15.30 uur. Thema zal zijn de moderne Afrikaanse theologie. Spreker is o.m. Dr. Kwame Bediako uit Ghana. Diens boekje: *Jesus in African Culture, a Ghanaian Perspective* is voor f 7,50 (incl. porto) aan te vragen bij K. Steenbrink, Secretaris MWV, p/a IIMO, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden, tel. 071-144248. Daar kan men zich ook als lid opgeven.

K. Steenbrink

### **Een korte impressie van het christelijk sociaal congres**

Wat is het toch indrukwekkend om een deel te zijn van de geschiedenis; de tijden die waren en de tijden die komen. In de week van het christelijk sociaal congres (11-16 november 1991) ben ik me dat extra bewust geworden: hoe belangrijk het is dat mensen samen geschiedenis maken en niet dat de ene mens geschiedenis maakt voor de andere mens. Witte en zwarte vrouwen en mannen, de oecumene en vakbonden waren aanwezig. Weliswaar in ongelijke verhouding, ik schat 90% witte mannen, 10% witte vrouwen, 0,1% zwarte mannen en 0,1% zwarte vrouwen. Het is in ieder geval een begin van een nieuwe inzet om geschiedenis te maken; een mutatie in de geschiedenis.

Opvallend vond ik de discussie over sociale problemen. De problemen van 100 jaar geleden waren vooral gericht op de sociale problemen in eigen huis. Nu kon men niet om de mondiale omvang van de problemen heen: de eenwording van Europa in wording; de consequenties voor de niet-Europese landen en uiteindelijk de houding van Europa hier tegenover.

Ik heb toch iets gemist. Er werd over de 'bijzonderheid' gesproken dat christenen zich voor sociale problemen inzetten. Echter niet over de christelijke plicht zich voor sociale problemen in te zetten. Het evangelie van Jezus heb ik gemist, wat ons opdraagt om voor de armen, wezen, weduwen en vreemdelingen te zorgen. Over slachtoffers werd gesproken als 'wij en zij', vooral 'zij' c.q. slachtoffers moesten van alles. 'Wij', degenen die het voor het zeggen hebben, doen al zoveel, hebben zoveel verantwoordelijkheid. En dan blijkt wederom in de christelijke geschiedenis dat het christelijke zich zo aanpast bij de gangbare 'orde', de orde van de sterkste, de markteconomie. Als we dan over sociale problemen praten, moeten vooral de oplossingen daarin gezocht worden, ook de christelijke oplossing. De antwoorden van het evangelie zijn dan naïef. Jezus die machthebbers van de troon stoot, marginalen weer een plaats geeft in het centrum. Jezus

Christus die iedereen aansprak op wie ze zouden kunnen zijn en niet op wat ze in een bepaalde historische context waren, of op wat ze in de ogen van de gevestigde orde zijn. Let wel: *iedereen*: rijk en arm, leek en priester, vrouw en man, bekenden en onbekenden. Veelal wordt vanuit de evangelie alleen over de zorg voor slachtoffers gesproken. Er wordt niet gesproken over het feit dat ook slachtoffers worden aangesproken niet passief te blijven: sta op en wandel, word ziende en zie. Ook van hen wordt verandering verwacht en je ziet dat 'zij' sneller geneigd zijn om in beweging te komen, want wat hebben ze te verliezen!?

De meesten op het congres, dus de 'wij' hebben teveel te verliezen en dan is het toch wel erg verleidelijk om je sociale bewogenheid aan te passen aan de gevestigde orde. Want laten we eerlijk zijn, wie haalt het in 1991, bijna 1992, nog in zijn/haar hoofd om de wetten van de Sabath en het Jubeljaar te herstellen als oplossingen van sociale problemen? Dat zou toch een rechtstreekse ramp zijn voor de markteconomie?

Maar, is Jezus niet vaak als dwaas versleten, omdat Hij vrouwen, vreemdelingen, hoeren en tollenaars zag staan en aansprak? Zelfs de gevestigde orde aan de kaak stelde?

Dit is uiteindelijk de hoop van de gemarginaliseerden dat er meer dwazen zullen komen om samen met hen te werken aan een

rechtvaardige gang in de geschiedenis voor allen, ongeacht.

*D. Hazel*

### Tien jaar OJEC

Joods-christelijke ontmoeting: bedreigend of verrijkend? Rond dit thema werd op 19 november 1991 in De Rode Hoed te Amsterdam het tienjarig bestaan van het OJEC gevierd. OJEC staat voor: Overlegorgaan van Joden en Christenen in Nederland. Onder deze naam werken sinds het najaar van 1981 vertegenwoordigers van joodse en christelijke kerkgenootschappen en instanties officieel samen. Het OJEC is aangesloten bij de International Council of Christians and Jews (ICCJ), een overkoepelende organisatie op het terrein van de ontmoeting tussen joden en christenen, waarin op dit moment 23 landen vertegenwoordigd zijn en waarvan de zetel gevestigd is in het Martin Buber Huis in Heppenheim.

Op de 19e november was overdag een internationaal symposium belegd, waarbij het de bedoeling was een balans van tien jaar OJEC op te maken. Waarom acht de een de joods-christelijke ontmoeting bedreigend en spreekt de ander van een verrijking?

Er waren drie lezingen rond het thema.

Prof. dr. Martin Stöhr, voorzitter van de ICCJ, zette de toon met zijn referaat 'Van bedreiging naar verrijking: verwachtingen voor de

toekomst'. Een grote bedreiging zag hij in wat hij noemde de 'associatieve' dialoog, waarbij verschillen tussen de joodse en de christelijke traditie worden genegeerd en op koloniale manier geloofsgoed van de ander wordt toegeëigend. Hij werd van repliek gediend door rabbijn Tzvi Marx van het Shalom Hartman Institute in Jeruzalem. Rabbijn dr. David Rosen uit Israël sprak daarna over: 'Interfaith in Israël: theologie of politiek?' Arabische christenen en de meerderheid van de joden in Israël erkennen geen dialoog, maar staan de polemiek voor. Het zijn met name westerse christenen die in de staat Israël een interreligieuze dialoog bepleiten. Van de dialoog, aldus Rosen, gaat dus een bedreiging uit naar christen-Arabiëren en naar joden die nog altijd het negatieve beeld van de christelijke zendeling in het achterhoofd hebben. Respons kreeg Rosen van dr. Coos Schoneveld, de secretaris van de ICCJ.

De derde lezing werd uitgesproken door prof. Bernard Dupuy, voormalig secretaris van de Franse bisschoppelijke commissie voor de betrekkingen met het jodendom. Hij refereerde over: 'Joods-katholieke relaties: monoloog of dialoog?' Hij gewaagde van een mysterie dat nog verborgen ligt in de ontmoeting tussen joden en christenen. Antwoord kreeg hij in de eerste plaats van mr. Bob Levisson, voorzitter van het Centrum voor Informatie en Docu-

mentatie Israël (CIDI).

De cyclus werd afgerond met een forumsessie onder voorzitterschap van mevrouw Marion Kunstenaar, OJEC secretaris van het eerste uur. De drie lezingen zullen, met de reacties van de respondenten, binnenkort gepubliceerd worden in het tijdschrift 'Ter Herkenning'. De avond van de 19e november was gewijd aan de behandeling van het thema door een uitgelezen forum onder bekwame leiding van OJEC-voorzitter van den beginne, dr. Simon Schoon. Volgens de vaste OJEC-formule kende het forum een gelijke vertegenwoordiging van joodse en van christelijke kant. De joodse gemeenschap werd gerepresenteerd door drs. R.C. Musaph-Andriessse, dr. ir. E.M. Wikler en rabbijn drs. E. van Voolen, terwijl van christelijke zijde deelnamen: mgr. drs. R.Ph. Bär, dr. K. Blei en dr. L.J. Koffeman. Een indringend moment van de avond viel, toen voorzitter Schoon de forumleden uitnodigde hun persoonlijke motivatie om deel te nemen aan de joods-christelijke ontmoeting te verwoorden. In de antwoorden lag het accent duidelijk op de verrijking en niet op de bedreiging. Een voorlopige balans van deze dag?

'Discussie wordt in het Ojec na tien jaar nog pittig gevoerd', kopte het Nieuw Israëlitisch Weekblad van 22 november. Inderdaad, van een pittige dialoog is sprake. Maar er vindt tenminste een directe en offi-

ciële ontmoeting plaats tussen joden en christenen in Nederland. En dat mag bijzonder heten. Onopgeefbaar uitgangspunt volgens de OJEC-statuten is de ontmoeting 'zonder enig oogmerk van zending'. Het woord 'zending' past niet in de relatie tussen joden en christenen, tussen Israël en de kerk. Veelmeer is het te zoeken gesprek met Israël het scharnier waarom het apostolaat van de kerk draait. Zonder een levende en doorgaande ontmoeting met het joodse volk kan de kerk in deze wereld eenvoudig geen missionaire en apostolaire kerk zijn. Vanuit de ontmoeting met Israël als de eerstgezondene van God in deze wereld mag de kerk op haar beurt de Naam van de God van Israël uitdragen in leren, vieren en dienen. De viering van tien jaar OJEC maakte duidelijk dat indertijd het thema van het beraad van de Nederlandse Zendingsraad in mei 1986 een schot in de roos is geweest. In plaats van christelijke zending onder joden geldt voor missiologie en missionaire praktijk als onopgeefbaar uitgangspunt de 'joodse inspiratie voor de zending'.

H. Vreekamp

### **Bijeenkomst 'Healing, wholeness and resistance'**

Een tweedaagse studiebijeenkomst 'Healing, wholeness and resistance' (Genezing, heilheid en verzet) aan de Universiteit van Utrecht (26/27 september 1991) ging over

verschillende vormen van *healing* in Zuidelijk Afrika. In veel onafhankelijke Afrikaanse kerken speelt genezing op dit moment een zeer belangrijke rol. Welke ervaringen kunnen hiervoor aangedragen worden?

### *Veranderingsprocessen*

Als een samenleving ingrijpende veranderingsprocessen doormaakt – politiek, sociaal, economisch of cultureel – brengt dat veel onzekerheden en spanningen mee. Traditionele relatiepatronen en vanzelfsprekendheden komen onder druk te staan, omdat ze slecht passen in nieuwe economische verhoudingen en machtspatronen. Vooral door wat wel wordt genoemd de *koppeling van productiewijzen*, dat is het verstrengeld raken van moderne en traditionele economische ordes. Daardoor komen mensen dikwijls te leven in 'twee werelden', althans twee wereldbeschouwingen, elk met haar eigen specifieke normen en loyaliteiten. De eisen van de ene 'economische orde' kunnen behoorlijk strijdig zijn met de eisen die de andere stelt.

Individen en gemeenschappen lijden daaronder, op veel manieren. Tegelijk kan de heilige logica van de sociale verhoudingen op zijn kop komen te staan, bijvoorbeeld als kinderen leren lezen in een samenleving die in snel tempo op het geschreven woord georiënteerd raakt, waardoor de

ongeleterde ouders op cruciale momenten van hun kinderen afhankelijk worden.

Er valt in de loop van zo'n ontwikkelingsproces – het Engelse woord *development* (ontwikkeling) kan dan beter vervangen worden door *development* – heel wat te herstellen. Bijvoorbeeld het geschokte onderling vertrouwen, omdat men niet op dezelfde manier als vroeger op elkaar aan kan: ouders op kindren, behoeftigen op hun verwanten, de mensen op hun traditionele leiders die ingekapseld worden in nieuwe administratieve, politieke en economische structuren. Zelfbeeld en zelfvertrouwen lopen vaak forse schade op, met allerlei identiteitscrises als onvermijdelijk gevolg. Een bijzondere plaats in het geheel van gebroken verhoudingen in veel gevallen de relatie met de natuur. Noodgedwongen wordt vaak de grond uitgeput, het land van vegetatie (brandstof om te koken) ontdaan en ook op andere manieren de erosie ongewild in de hand gewerkt.

Voor veel Afrikaanse samenlevingen geldt bovendien dat in de traditionele opvattingen de verstoorde verhoudingen van het ene type nauw samenhangen met die van het andere. Droogte en misoogst worden dan geïnterpreteerd als straf van de voorouders voor verstoorde sociale verhoudingen. En bezetenheid (*spirit possession*) vraagt om een gemeenschappelijk ritueel waarin persoonlijke relatiepatronen worden hersteld.

### *Genezing en de samenleving*

In dat perspectief wordt de behoefte duidelijk aan allerlei vormen van genezing (*healing*): het genezen van persoonlijke verwarring en ontwijking, het herstellen van sociale verhoudingen en gemeenschapsbanden en zelfs het herstellen van de natuur. Ook de genezing van lichamelijke kwalen – maar wat is puur lichamenlijk? – hoort daar natuurlijk bij. In duizenden onafhankelijke Afrikaanse kerken staat *healing* centraal, en het lijkt erop of daarmee in een rituele, psychologische en sociale behoefte wordt voorzien die de gevestigde (zendings)kerken voor een belangrijk stuk hebben laten liggen. De gebroken relatie met de natuur, en ook de natuur zelf, te herstellen is door een aantal onafhankelijke kerken in Zimbabwe tot een belangrijk ritueel gemaakt, in de vorm van een programma om op ontboste grond bomen te planten en te verzorgen. Het ritueel is zelfs opgenomen in de belijdenis, en het herstel van de verstoorde relatie met de natuur heeft zo een soort *status confessionis* gekregen. Een vraag die tijdens de studiebijeenkomst werd opgeworpen en die aanleiding gaf tot een forse discussie, was of de nadruk op *healing* tot politieke onverschilligheid of zelfs conservatisme van de betrokken kerken leidt. Er zijn onmiskenbaar tekenen die daarop wijzen. Maar daar staat tegenover dat de nadruk

op *healing*, en daarmee op de noodzaak ervan, misschien in de gegeven omstandigheden wel het meest effectieve signaal is dat kerken kunnen geven om duidelijk te maken wat er mis is in de samenleving.

*H. Tieleman*

### **Conferentie 'Armoede in Nederland en de Derde Wereld'**

Op 25 en 26 november 1991 kwamen werkers van de diverse buiten- en binnenlandsorganen bijeen op Kerk en Wereld in Driebergen. De vraag die ze zichzelf stelden was welke verbinding er gelegd kan worden tussen armoede in de Derde Wereld en armoede in het eigen land.

Op de zendingsconferentie in San Antonio (Texas, U.S.A. 22 mei tot 1 juni 1989) van de Wereldraad van Kerken, werd solidariteit van kerken met armen als vanzelfsprekend ervaren. Dat riep de vraag op waarom kerken zoveel terughoudender zijn tegenover armoede in eigen land. Geïnspireerd nam een voorbereidingscommissie het initiatief tot een werkconferentie.

### *Verhalen*

Het thema in San Antonio 'Uw Wil geschiede... - zending in het voetspoor van Christus', was verdeeld in vier subthema's. Eén daarvan luidde: 'Deelnemen in Lijden en

Strijd'. Margreet van der Werf-Stelling was één van de drie afgevaardigden door de Nederlandse Zendingraad. Zij liet in haar verslag vrouwen aan het woord. Het verhaal van een Indiaanse in Guatemala, getroffen door oorlog; van een oudere vrouw in Jamaica die kampt met druggebruik onder jongeren en zich afvraagt 'hoe komt dit, wat zit hier achter?' Ook het verhaal van Anna die vragen stelt bij de ontdekking van Latijns Amerika door Columbus; de gevolgen daarvan voor de Indianen; de grote schuldenlast; en vervolgens stelt: 'wie heeft er eigenlijk schuld bij wie? Wie moet er terugbetalen?'

De verhalen vonden weerklank. Bij 'zending' gaat het om 'getuigen', het gaat over 'navolgen' en over 'kiezen'.

### *Trouw*

Anders ligt dat in eigen land. De verhalen van de 'arme kant van Nederland' vinden nauwelijks weerklank. Wat wél erkend wordt is de armoede van de schatkist. Ab Harrewijn: 'Het gaat niet over de problemen van WAO-ers of van bijstandsvrouwen, maar over WAO-ers en bijstandsvrouwen zelf: zij zijn een probleem voor de samenleving.' Met tal van prijsverhogingen voor de boeg, illustreert hij dat het slechter gaat met de arme kant. Hij stelt dat sociale uitsluiting een funeste uitwerking heeft op het gevoel van eigenwaar-

de van mensen en daar gaat nogal eens gebrek aan respect voor anderen mee gepaard. Mensen reageren heftig op buitensluiting en lang niet altijd in opbouwende zin. De spanningen tussen groepen met verschillende achtergronden nemen toe.

Harrewijn neemt een andere invalshoek en schetst het probleem van de verdeling, namelijk: een gedeelte werkt zich in de stress en een gedeelte wordt gedwongen buitengesloten. Hij pleit voor experimenten met 'solidariteitskringen', bewust gevormde kringen gedeeltelijk aansluitend bij bestaande vriendenkringen, kerkelijke verbanden, buurtcontacten e.d. Niet ter vervanging van een rechtvaardige inkomenspolitiek van de overheid, maar om de strijd daarvoor creatief vol te kunnen houden. Ook niet om officiële sociale en zorginstellingen voor de voeten te lopen of amateuristisch te vervangen, maar omdat nú al de mensen de weg kwijtraken. In zijn verhaal is enige vermoeidheid te bespeuren om te lang met de *roep* om gerechtigheid bezig te zijn: 'We moeten het conciliaire proces wel handen en voeten geven. Samen iets doen houdt de moed erin. Op de eigen werkplek korter werken b.v. en verantwoordelijkheid met echte zeggenschap combineren, mooie milieuvorname omzetten in echte regelingen. Harrewijn wil op een praktische manier bezig gaan. Laten zien dat een tweedeling in de samenleving

geen noodlot is, maar bestrijdbaar mensenwerk, uit te bannen onrecht. 'Geloof hebben we hard nodig. Het minste wat we elkaar kunnen beloven is trouw. Trouw tegen de vergetelheid; trouw voor een rechtvaardige samenleving.'

### *Sulawesi*

Aetske van 't Kruis verbleef van 1985 tot 1990 in Midden-Sulawesi, uitgezonden door de Raad voor de Zending. Ze maakte kennis met de vicieuze cirkel van armoede: eenzijdige voeding; ziekte en daardoor veelal niet in staat om te werken; kleine oogst; nog minder voedsel; geen geld voor scholing; geen toekomstplanning; vroege zwangerschappen; ondervoede baby's etc. De regering wil van het bestaan van dergelijke gebieden maar liever niet weten: ze ontkent dat er armoede is in Indonesië. Sociale voorzieningen zijn er niet, men is aangewezen op familie. Sinds kort is het gebied per auto bereikbaar, niet om de toegang te ontsluiten voor de bewoners, maar om olie te halen. De opbrengsten daarvan vloeien niet naar de plaatselijke bevolking. Vanuit de kerk wordt er sinds kort onderzoek gedaan in dit Wana-gebied. Men probeert in kaart te brengen hoe de Wana-samenleving in elkaar zit; wat de tradities en gewoonten zijn, hoe de oorspronkelijke religie hierop van invloed is, hoe de machtsverdeling is tussen jong en oud en tussen man



en vrouw. Er is hoop dat deze benadering waarbij men samen met de plaatselijke bevolking een plan uitzet, kans van slagen heeft. Steeds zal een bijdrage gevraagd worden van de mensen zelf. Voor de opzet van dit project vraagt de kerk geld uit Nederland en daartegenover staat dat de kerk verantwoording moet afleggen van de ontwikkelingen/vorderingen van het project.

### *Bijstandsvrouwen*

Jeanne van de Heuvel, projectmedewerkster van het landelijk oecumenisch project Kerkvrouwen – Bijstandsvrouwen, spreekt uit eigen ervaring. Eenmaal in de bijstand gekomen, zocht ze contact met lotgenoten. Ze waren het erover eens dat hun huwelijk geen levensverzekering bleek en dat de gang naar de bijstand hen in een isolement dreigde te brengen. Weinig of geen geld en veel stigma's van buitenaf maakten hen het leven zuur. Gezamenlijk namen ze afstand van hun slachtofferrol en hielpen elkaar bij het verbeteren van hun situatie. Boeiend in dit verband is het verhaal van de kerkvrouwen die zich het lot van de bijstandsvrouwen aantrokken. Ze wilden ingaan op een appel, maar werden teruggevoerd met het verzoek de vooroordelen over bijstandsvrouwen in eigen kring te bestrijden. Ploni Robbers, staffunctionaris Binnelands Diaconaat bij de Generale

Diakonale Raad: 'We deden ons huiswerk en verzamelden kennis van zaken. Uiteindelijk mochten wij helpen maar onder protest. Ze wilden immers geen beklag, geen liefdadigheid, maar het recht om over zichzelf te beslissen. Zij vroegen ons om een bondgenootschap met hen aan te gaan in de strijd om verbetering van hun positie.

De functie van pleitbezorger bleek niet zonder problemen. De kerk maakte goede sier toen er over de subsidieperiode van de 'arme kant van Nederland' een verslag werd aangeboden. De armen zelf, waaronder ook de bijstandsvrouwen verdwenen opnieuw naar de achtergrond. Het bleek nodig de verhoudingen goed in de gaten te houden en het beleid bij te stellen, zodat ook bijstandsvrouwen zelf hun lot in eigen handen konden nemen.'

### *Gewapend beton*

Lidwien Vos de Wael projectmedewerkster van het Chili-stage project begint haar verhaal met de strijd die vrouwen in Chili leveren te relativeren. Zij waarschuwt voor een vertekend beeld: 'In feite gaat het om een beperkte groep mensen die zo bezig is.'

In de strijd om te overleven is het vertellen van levensverhalen belangrijk. Dit illustreert ze door een verhaal voor te lezen dat verscheen in de plaatselijke pers in Chili. Het gaat over vrouwen in

een volkswijk die zelf huizen hebben gebouwd. En dan geen houten huizen, maar huizen van beton. De titel van het verhaal is zeer toepasselijk: 'Vrouwen van gewapend beton'. Ieder herkent iets van het verhaal van de ander. Dat geeft een innerlijke kracht, wat wij in Nederland graag 'spiritualiteit' noemen. Daarmee bedoelen we een kracht die je voelt als mensen samen een moeilijke taak ondernemen. De vrouwen in Chili noemen het zelf niet zo, voor hen hoort het bij de harde strijd om het bestaan.

Het vertellen van deze verhalen draagt bij aan het ontwikkelen van een collectief geheugen. Daaruit worden acties op touw gezet om concrete dagelijkse dingen te verbeteren. Daarbij komen ideeën over thema's en over het ontwikkelen van eigen kracht (identiteit). Lidwien Vos de Wael: 'redelijk tewerk gaan is niet zo van belang, nodig is om buiten de getreden paden om te gaan b.v. door semi-illegale activiteiten als een bezetting. Daarmee trek je de aandacht, toon je moed en je behaalt resultaat. Door de bezetting b.v. wonen mensen nu in huizen, waar ze anders nog steeds op zouden zitten te wachten.'

### *Breuklijnen*

In de werkgroepen werden de verschillende ervaringen verder uitgediept. Tijdens de plenaire bijeenkomst bleek duidelijk dat ieder

bezig is elementen van verlammen-de machteloosheid in kaart te brengen. De analyse van een door-denderende trein spreekt aan. Mensen die het tempo niet (langer) bij kunnen houden vallen af. Niet de bestuurders van de trein, maar de slachtoffers worden schuldig verklaard. Het ontbreekt hen b.v. aan probleemoplossend vermogen. Via om-, her- en bijscholing moeten zij opnieuw een aansluiting zien te maken. Over een veilige snelheid wordt niet of te weinig gesproken, met andere woorden: waarom is de rijke eigenlijk rijk? Het probleem is niet: waarom is iemand arm, maar tot hoe ver wil de rijke delen? De trein moet worden afgeremd, er vallen te veel slachtoffers.

Dat is waar de kerk zich kan inzetten. Op vele posities in de midden- en bovenlaag kan zij bijdragen openingen te zoeken om de breuklijnen op het spoor te komen en zich te verzetten tegen 'het lot'. De mechanismen zijn vergelijkbaar. Ook in het beleidskader zijn mensen te vinden die hun kennis beschikbaar willen stellen. Dit alles kan bijdragen aan een uitgebreid netwerk, waar informatie en ideeën worden uitgewisseld en waar geld wordt gegenereerd. Belangrijk in dit verband is het niet-monolithisch karakter van dit netwerk. Geen hecht bolwerk, maar vele druppels water die samen een grote rivier laten stromen. Daarmee werd aangegeven hoeveel belang gehecht wordt

aan de plaatselijke gemeenschappen en het bondgenootschap dat zij kunnen vormen als de informatie verder wordt doorgegeven.

Jammer was echter dat er weinig mensen uit het beleidskader kans zagen aan deze conferentie deel te nemen. Immers, zij kunnen het netwerk mede gestalte geven. Alleen al daarom verdient het aanbeveling een vervolgonferentie op touw te zetten. Dan zal wel (nog meer) rekening gehouden moeten worden met drukke agenda's.

*M. Douma*

### **Verslag Pax Christi conferentie 'Worlds Apart - Worlds Together'**

Wereldwijd lijkt de democratie in opmars. Tijdens het laatste decennium vielen totalitaire en dictatoriale regimes in het Oostblok, Latijns Amerika, Afrika en de Filipijnen. De hoop richt zich nu op een mondiale civiele samenwerking, waarin waarden als democratie en bescherming van de rechten van de mens als basisprincipes gelden.

Tegelijkertijd is er ook vrees. Nu de koude oorlog ten einde is en dus ook niet meer hoeft te worden uitgevochten in het Zuiden, lijkt het alsof de Derde Wereld meteen van de agenda wordt geschrapt. Er bestaat angst dat de val van de Berlijnse Muur gepaard zal gaan met het ontstaan van een nieuwe muur: die tussen Noord en Zuid. Deze nieuwe wereldorde, waarin het

Noorden de dienst uitmaakt, kreeg eerst tijdens de Golfoorlog duidelijk gestalte. Tevens wordt gevreesd dat hulp- en handelsstromen zich zullen verleggen. Ontwikkelingsgelden zouden vanuit het Westen steeds meer richting het Oosten stromen, terwijl de banden van de voormalige communistische regimes met socialistisch georiënteerde oppositiegroepen of regeringen in het Zuiden zijn verbroken.

De tijd is daarom rijp voor een dialoog tussen partnerorganisaties uit Oost, West en Zuid om de visies op de huidige ontwikkelingen ter discussie te stellen en nieuwe mogelijkheden te onderzoeken voor constructieve samenwerking binnen de veranderende mondiale context. Pax Christi is een van de weinige organisaties die zowel over contacten in Zuid als in Oost beschikt. Daarom organiseerde de katholieke vredesbeweging van 24 t/m 27 september 1991 een internationale conferentie, genaamd 'Worlds Apart - Worlds Together' waaraan ongeveer 120 medewerkers van partner-NGO's uit Oost, West en Zuid deelnamen.

Hoewel de rol van het Westen ook ter discussie werd gesteld, was de dialoog tussen Oost en Zuid de belangrijkste inzet van de conferentie. Mensen uit de Derde Wereld zijn in zekere zin gedesillusioneerd door het falen van het socialistische model in Oost-Europa en vragen zich af welk toekomstbeeld hun collega's in die landen voor ogen

hebben. Oost-Europeanen aan de andere kant weten bijzonder weinig van de situatie in Derde Wereldlanden en zijn geïnteresseerd in het werk van hun tegenhangers in het Zuiden.

De conferentie ging van start met stevige zelfkritiek van Westerse zijde. De voorzitter van Pax Christi Internationaal, kardinaal Danneels, deed in zijn openingsrede de oproep om het Columbusjaar 1992 aan te grijpen om de westerse dominantie van de Derde Wereld aan de kaak te stellen. Minister Pronk kwam de ochtend daarop met een soortgelijke boodschap. Hij constateerde dat, terwijl Oost en Zuid bereid zijn zich grondig te bezinnen op nieuwe wegen voor de toekomst, West zich steeds zelfgenoegzamer opstelt en nauwelijks oog heeft voor de verstrekkende gevolgen van haar economische model voor miljoenen medemensen en op het milieu.

Op elk van de drie conferentiedagen kwam vervolgens een specifiek thema aan bod. Achtereenvolgens waren dat 'human needs and economic structures', 'building democracy' en 'overcoming violence'. Een probleem bij het behandelen van elk van die thema's bleek het feit dat cruciale concepten – zoals democratie en solidariteit – op verschillende wijzen werden begrepen door deelnemers uit Oost en Zuid. Hoewel dit het communicatieproces aanzienlijk bemoeilijkte, was men het er over eens dat het tegelijkertijd het

belang aantoonde van een gesprek waarin dergelijke interpretatieverschillen aan het licht worden gebracht.

Een steeds terugkerend gespreksonderwerp – ook tijdens de sessies van de eerste en derde dag – was het centrale begrip van de tweede dag: 'democratie'. Chris Langeveld uit Zuid-Afrika constateerde met enige verbazing dat voor mensen uit zijn land het streven naar rechtvaardigheid een gelijke verdeling van de middelen impliceert, terwijl Oost-Europeanen nu juist hebben afgerekend met een verleden waarin sprake was van onrechtvaardige 'gelijkheid'. Volgens Marcos Arruda uit Brazilië heeft dit te maken met het feit dat er in Oost-Europa sprake was van een 'socialism without society'. Voor hem, en ook voor veel andere conferentiedeelnemers, is het de grote uitdaging van deze tijd te komen tot een maatschappelijke democratie die verder reikt dan de formele staatsdemocratie die momenteel in veel landen aanwezig is. Ofwel 'power to the people' zoals Wolfram Kistner uit Zuid-Afrika het uitdrukte. Marina Pavlova uit de Sovjetunie herinnerde aan de volksmassa's die de straat opgingen na de coup-poging in augustus. Volgens haar is deze volksofstand een 'praktische les in het opbouwen van democratie' geweest.

Over het algemeen hebben de deelnemers de conferentie positief ervaren. Men vond dat de juiste

vragen op het juiste moment aan de orde werden gesteld. Zoals Michael Hovey uit de Verenigde Staten het verwoordde, hielp de conferentie bij het voor ogen krijgen van doelen: we staan niet aan het einde maar veeleer op het keerpunt in de geschiedenis. Het zoeken naar een nieuw vocabulaire is op dit moment van groot belang. Volgens Hovey drukt 'worlds apart coming together', als variatie op de titel van de conferentie, de uitdagingen waarvoor we staan goed uit. Tijdens de conferentie hebben meerdere groepen uit Oost en Zuid contact met elkaar gezocht en hebben zo gevolg gegeven aan een belangrijke doelstelling van het gebeuren: het stimuleren van con-

tacten en samenwerking tussen groepen uit beide regio's. Enkele voorbeelden: een delegatie van de Zuidafrikaanse ICT (Institute for Contextual Theology) legde, aansluitend aan de conferentie, bezoeken af aan Oosteuropese landen; de Hongaarse jongerenorganisatie FIDESZ heeft contacten gelegd met Filippijnse deelnemers; de Slowaken hebben plannen om samenwerking aan te gaan met het 'Institute for Peace in the Middle-East'. Pax Christi zal zelf ook nog zeker drie jaar activiteiten blijven ontplooiën in het kader van haar 'Oost-West-Zuid project' waarbinnen deze conferentie een belangrijk moment vormt.

*E. Laan*

varia

## Jan van Lin Ontmoeting met Indianen uit Ecuador Een thematisch verslag<sup>1</sup>

Op uitnodiging van MISSIO brachten Rosa Pagalo, Delfin Tenesaka en Carlos Amboya, drie Quichua Indianen uit Ecuador, in oktober van het vorig jaar een bezoek aan Nederland. Zij spraken op een uitdagende wijze en met klem over onderwerpen, waarover in eigen kring indringend nagedacht zal moeten worden. Zij bezochten de bisdommen Utrecht (Arnhem), 's-Hertogenbosch (Handel) en Rotterdam. In dit verslag<sup>2</sup> worden twee van deze onderwerpen aan de orde gesteld: 1. Missie, vrede en ontwikkeling, 2. God en kerk. Na afloop van het bezoek zijn de daarbij opgedane ervaringen grondig geëvalueerd. Deze bijdrage sluit af met enkele resultaten van deze evaluatie. Daarbij wordt ook aangegeven welke plannen aan Nederlandse zijde worden ontwikkeld om in de komende jaren op een daad-werkelijke manier blijf te geven van solidaire betrokkenheid bij de realisering van enkele idealen die 'indigenas' in Ecuador ten aanzien van de toekomst hebben.

### Redenen van het bezoek

Rosa, Delfin en Carlos vroegen tijdens hun bezoek aan Nederland bij herhaling waarom de mensen die hen wilden ontmoeten eigenlijk met hen wilden praten. 'Waarom willen jullie met ons praten? Waarom willen jullie bijvoorbeeld weten wat ons godsbeeld is? Wij willen jullie best over onze God vertellen, zeggen waaronder wij lijden, en hoe wij het analfabetisme bestrijden. Maar waarom willen jullie dat allemaal weten?'

Het initiatief om een bezoek aan Nederland te brengen, zo stelden de drie

gasten, was niet van henzelf uitgegaan, maar van MISSIO. Een eerste reden van hun bezoek was dan ook hierin gelegen dat daaraan in Nederland zelf kennelijk behoefte bestond. Een tweede reden was wat henzelf betrof gelegen in het bij hen bestaande verlangen de mensen hier te leren kennen. Zij die als toeristen of als gevers van geld Ecuador bezoeken, zo vertelden zij, worden door de Indianen met argwaan bekeken, roepen bij hen gevoelens van onrust op. Er zijn Indianen die zich afvragen waarom die mensen zo wit zijn. 'Komen zij nooit in de zon? Waarom zijn zij zo groot? Eten zij soms te veel? Of is het een straf van God dat de Indianen zo klein zijn?' Anderen hebben vragen als deze: 'Waarom maken zij foto's? Waarom geven zij geld? Zijn het goede mensen, mensen die komen met respect voor de Indianen? In welke God geloven zij? Met welke bedoelingen komen die mensen? Zal hun bezoek uiteindelijk toch weer ongeluk over ons brengen, zoals in het verleden al zo vaak gebeurd is?' Met vragen als deze in hun achterhoofd waren de drie naar Nederland gekomen. Om de mensen hier te leren kennen, zodat zij thuis over hen zouden kunnen vertellen.

Gevraagd iets over zichzelf te vertellen, gaven Rosa, Delfin en Carlos aan dat zij als 'lekenmissionarissen' werkzaam zijn in het bisdom Riobamba. Zij doen pastoraal werk en zijn daarbinnen ook actief in de gezondheidszorg en in het onderwijs. Daarbij gaan zij steeds uit van wat er aan cultuur en godsdienstigheid bestaat in de Indianengemeenschappen temidden waarvan zij wonen, leven en werken. Zij doen dit voortdurend vanuit de vraag hoe zij hun eigen volk het beste kunnen helpen bij het opbouwen van een bestaan dat gebaseerd is op de eigen cultuur en religiositeit. Daarvoor is een kritische analyse van de eigen en de wereldwijde samenleving nodig. Zij vinden het dan ook belangrijk dat zij naast hun werk op plaatselijk en regionaal niveau, ook nationaal en internationaal actief kunnen zijn. Zij zien zichzelf als mensen van de basis, niet als geleerden, of als schrijvers.

## Missie, vrede, ontwikkeling

'Hebben jullie je wel eens afgevraagd wat jullie hulp bij ons Indianen te weeg heeft gebracht? Wat dit betekent voor onze cultuur en voor onze godsdienst? Wat wij daaraan hebben? Waarom zitten jullie met zoveel projecten bij ons? Wat hebben jullie daarmee voor? Misschien spelen bijbedoelingen een rol. Jullie steunen projecten denkend dat wij daarmee gelukkig zijn. Maar zijn jullie ter plaatse komen kijken of dit ook wel zo is? Worden missie, vrede en ontwikkeling (MOV) door jullie en ons wel op dezelfde manier verstaan?' In de ontmoetingen met mensen uit parochiële

MOV-groepen stelden Rosa, Delfin en Carlos herhaaldelijk vragen als deze. 'Doen jullie wat Jezus zegt? Als wij "kiezen voor de armen" horen, dan denken wij aan het verhaal van de rijke jongeling. Als je echt voor de armen kiest, dan verkoop je al je goed. Wat doen jullie met dit verhaal uit het evangelie?' Een van de drie gasten voegde hieraan toe: 'Tijdens een vergadering van de bisschoppenconferentie in Ecuador heb ik eens gevraagd: Hoe kiezen jullie, jullie in jullie paleizen?'

Van Nederlandse zijde werd daarop regelmatig niet-begrijpend, soms geïrriteerd, gereageerd: 'Wij willen delen, maar daarbij zelf niet in armoede geraken. Onze kinderen moeten ook leven. Ik leer mijn kinderen delen. Misschien vind je dit niet goed, maar zo beleef ik het,' werd door iemand opgemerkt. Een ander zei: 'De Vastenactie gaat met haar projecten toch in op jullie vragen? MISSIO toch ook? Is jullie dan nooit iets gevraagd? Hebben jullie daarover dan nooit eerder iets gezegd? Wij spannen ons in om jullie niet alleen financieel maar ook op andere manieren te helpen. Maar jullie lijken daarmee helemaal niet blij te zijn. Hebben wij er wel goed aan gedaan jullie te helpen?'

'Misschien doet het jullie zeer dit alles te horen', zo luidde het antwoord van de drie gasten. 'Wij, Indianen, weten niet waar het geld voor projecten in het bisdom Riobamba vandaan komt. Wij weten ook niet hoe het besteed wordt. Het geld komt binnen via het bisdom en via priesters. Wij zien dat er om ons heen allerlei projecten worden opgestart. Er worden kerken neergezet en andere gebouwen. Maar tot ons, Indianen, dringen de hulpverlenende organisaties niet door, onze vragen blijven onbeantwoord. De buitenlanders bij ons worden van hier uit betaald. Zij leven in dure huizen. Zij hebben binnen de kortste keren een auto, terwijl wij er geen kunnen krijgen en bij ons werk op bussen aangewezen blijven. Zij krijgen hoge lonen, terwijl wij maar weinig of niets betaald krijgen. Het ezeltje van Rosa is dood. Zij moet nu zelf maar zien hoe zij aan een nieuw komt. Het geld dat binnenkomt wordt ongelijk verdeeld. Er wordt onderscheid gemaakt. De projecten worden ons niet zelf in handen gegeven. Er is ons nooit gevraagd hoe wij het allemaal vonden. Zo, willen wij jullie ontwikkeling niet. De regering van Ecuador krijgt geld van het Internationale Monetair Fonds, maar daarvan zien wij niets. Het leger van Ecuador ontvangt hulp vanuit Europa, terwijl het doorgaat met het vermoorden van Indianen. Ecuador heeft een grote schuldenlast. Deze drukt zwaar op de armen. Want zij zijn het die deze schulden moeten aflossen. Zoals het nu gaat, zaaien projecten verdeeldheid tussen mensen. Sommigen hebben daarover zeggenschap en worden er beter van, anderen niet. Wij willen hulp van jullie aanvaarden, indien wij deze in eigen beheer krijgen, zonder

dat daaraan condities verbonden zijn. Jullie manier van handelen, jullie criteria en voorwaarden, daarmee kunnen wij niets. Wij mogen niet onszelf zijn. Onze mensen moeten zich bewust worden van hun eigen kunnen. Wij, Indianen, willen niet als bedelaars behandeld worden. Wij willen vrij zijn. Wij willen onszelf zijn.'

'Het werk dat buitenlanders komen doen is niet altijd goed. Dikwijls gaat het tegen onze cultuur, tegen onze theologie en onze eigenheid in. In onze vorming was een Spaanse theologe alsmat tegen ons bezig met opmerkingen als: "Waarom doen jullie die rare dingen?" Soms profiteren de buitenlanders van het werk dat zij bij ons komen doen. Een Franse veearts werkte bij ons aan zijn proefschrift. Een Colombiaanse leraar schreef een boek over ons. Daar verdienen zij geld mee. Deze mensen willen onze stem zijn. "Want jullie hebben nog niet genoeg onderwijs gehad", zeggen zij dan. Maar zo krijgen wij zelf geen stem. Op die manier komt er van onze aspiraties niets terecht. Intussen ploeteren wij toch maar door, al bezwijken wij er bijna onder. Wij willen onze eigen antropologen, sociologen en technici, en niet alsmat vreemdelingen die op en neer reizen, en onze stem willen zijn.'

'Door sommige Nederlanders is opgemerkt: "Wij sloven ons voor jullie uit, en dan zeggen jullie daar niets aan te hebben." Misschien zeggen wij alles nogal zwart wit. Toch willen wij niet ondankbaar zijn. Maar wij willen niet meer zwijgen over wat ons dwars zit. Wij willen laten weten dat wij niet afhankelijk willen zijn van anderen, maar wat gebeuren moet zelf willen doen. Missionarissen als wij zijn, willen wij aanklagen, en aangeven welke verwachtingen wij hebben ten aanzien van de toekomst.'

'In voorbereiding op het bezoek aan Nederland hebben wij informatie ingewonnen over Nederlandse organisaties, banken en bedrijven werkzaam in Ecuador, wat ze allemaal in ons land doen. Als missionarissen met een missie willen wij, zoals Mozes, de farao's van deze tijd aanklagen, niet alleen in ons land, maar ook hier. Wij richten ons tot onze regering om erkenning van onze culturele en sociale eigenheid, van ons recht op grond en ons recht op zelfbeschikking. Dit is het vooral wat wij met de herdenking van 1492 willen bereiken. Daarop ook was de opstand van de Indianen van Ecuador een paar jaar geleden gericht. Dit alles betekent een harde missionaire confrontatie. Begeleid ons daarbij, ga met ons mee.'

'Jullie moeten de farao's van deze tijd ook aanklagen', zo bepleitten Rosa, Delfin en Carlos. 'Zijn jullie als MOV-groepen hiermee bezig? Jezus legde onrecht bloot, klaagde dit aan en ging aan de kant staan van degenen die de

klappen kregen. Hij kwam in verzet tegen de machthebbers die het anders wilden. Als wij in de lijn van Christus willen werken, dan moeten ook wij de vinger op de wonden leggen en aanklagen. Wij moeten ons durven afvragen of dit dan ook niet moet gebeuren ten aanzien van de organisaties die zich met missie, vrede en ontwikkeling bezighouden! Hoe ernstig nemen wij missie? Het is een riskante en blijvende oproep. Als wij samen het richtsnoer van Christus volgen, dan zullen wij elkaar bij de armen ontmoeten.'

## God en kerk

'De Indianen in Ecuador zijn sterk op zoek naar de wortels van hun eigen cultuur. Zij willen daar inzicht in krijgen, hun eigen geschiedenis leren kennen om op basis daarvan beter aan hun toekomst te kunnen werken', zo vertelden de drie gasten. 'Wie zijn onze voorouders? Wat is er met ons gebeurd? Hoe zit onze geschiedenis van vóór 1492 in elkaar, en hoe die van de periode 1492-1992? En hoe zal onze toekomst er uit zien?' Tijdens hun zesjarige opleiding hebben de drie zich met vragen als deze intensief beziggehouden, en nog steeds doen zij wat dit betreft nieuwe ontdekkingen. De herdenking van 1492 is voor hen een krachtige aanleiding om over de geschiedenis van hun volk na te denken, stil te staan bij hun eigen cultuur en God.'

'Mogen jullie in je eigen God geloven', zo werd tijdens een van de ontmoetingen aan de bezoekers gevraagd. 'Wij hadden', zo antwoordden de drie, 'onze God allang voordat de Europeanen kwamen. De God van Israël, de God van Europa en de God van ons, dat is de Schepper aan wie wij allen een eigen naam geven. God openbaart zich wat ons betreft op de eerste plaats in onze eigen cultuur, sinds mensenheugenis, en nog steeds. Hij manifesteert zich in ons gemeenschapsleven en in onze heilsverwachting. De blanken hebben God met Jezus verbonden, alleen met Hem. Jezus is de wijze der wijzen. Maar dit is onjuist. Jezus is niet in maar één bepaalde cultuur mens geworden, maar in elke cultuur. God is toch niet alleen maar in een Europees kostuum mens geworden, zoals ons is voorgehouden! Allang vóór de komst van de eerste missionarissen was God in onze cultuur mens geworden. Wij zijn een ander volk, met een eigen openbaring. Wij praten met God, zoals wij dat aanvoelen. Wie God is ontdekken wij in ons eigen leven, in onze eigen cultuur, in onze eigen strijd. Dit is wat wij van mgr. Proaño hebben geleerd. Wij accepteren Jezus wel. Hij inspireert ons, als lekenmissionarissen. Op dit punt zijn wij aan het zoeken. Laat ons dit rustig zelf doen. Wij hebben nog niet alle antwoorden.'

'Tijdens mijn vorming heb ik veel geleerd over een Indiaanse theologie, liturgie en cultuur. Ik droom van een Indiaanse theologie en liturgie', zo vertelde een van de drie eens. 'Maar dit ligt moeilijk op het niveau van het bisdom, en wordt door de priesters niet aanvaard. Trouwens, ook niet door ons Quichua volk. Dit is op een oppervlakkige manier en met Westerse geloofsschema's groot gebracht en leeft daarmee. Het hecht meer belang aan priesters met hun Westerse ideeën, en volgt hen meer dan ons. Dikwijls voel ik me alleen staan, ook temidden van mijn collega's. Want ook in onze groep "lekenmissionarissen" wordt over dit alles verschillend gedacht. Ik heb het er op het ogenblik moeilijk mee. Ik denk er wel eens aan om me terug te trekken. Ik heb de indruk dat het bisdom misbruik van ons maakt. Wij worden niet voor vol aangezien. "Jullie zijn er niet rijp voor", zo wordt tegen ons gezegd.'

'Wij zijn een Indianen-kerk in opbouw. Tijdens onze maandelijkse samenkomsten zegt de huidige bisschop van Riobamba, mgr. Corral, bij herhaling: "Het is jullie kerk. Jullie moeten die zelf opbouwen". Tegelijkertijd pleit hij er bij ons voor om vast te houden aan de band met Rome. Maar wij zien onze eigen trekken niet terug in de universele kerk. Onze vraag is of wij, Indianen, echt vertegenwoordigd zijn in de universele kerk. Of zijn wij daarin slechts een randverschijnsel?' In een bijeenkomst met de bisschoppen van Ecuador had een van de drie het eens zo onder woorden gebracht: 'Universele kerk! Katholiek! Wat is dat, als wij niet vertegenwoordigd zijn in het Vaticaan?' De enkele Indianen-priesters en -bisschoppen representeren ons niet meer. Zij zijn verwesterd.'

'Wij willen, zoals in de eerste christentijd, ook beginnen met gezinnen en kleine gemeenschappen. Daar lagen toen de kleine zaadjes van de kerk. Zo willen wij die zelf ook opbouwen, samen met onze gezinnen: onze eigen kerkelijke basisgemeenschappen. Sinds mgr. Proaño zijn wij zo aan het denken. Maar de Indianen-gemeenschappen, de analfabetische basis, denken nog anders. Zij leven in angst voor de zonde. Tegen hen wordt gezegd: 'Jullie Indianen zijn zondiger dan andere mensen. Je moet je laten dopen, je moet dit doen en dat doen.' De mensen in de gemeenschappen snappen ons vaak niet, als we hen de bevrijdende Jezus brengen, en de God van onze eigen cultuur. 'Is dat nu dan geen afgoderij meer?', zo vragen zij zich af. Soms voelen zij zich zekerder als een priester iets doet. Er is onder hen nog veel vormingswerk te doen. En dat heeft zijn tijd nodig.'

## Begin van een dialoog

Bij de evaluatie van het bezoek werd door iemand opgemerkt: 'Ik heb de indruk gekregen dat Rosa, Delfin en Carlos en ook hun gesprekspartners serieus tot een echte dialoog wilden komen. Maar dat is niet helemaal gelukt. Daarvoor hadden de drie gasten nog te veel behoefte om eerst eens uit te spreken wat zij aan onrecht beleven, hoe weinig respectvol zij het gedrag ervaren van blanken: van Europeanen in het algemeen, meer in het bijzonder van missionarissen en vertegenwoordigers van het kerkinstituut. Deze behoefte komt voort uit het gevoel nog niet mee te tellen, nog niet als gelijken te worden behandeld, nog niet in hun eigen zijn erkend te worden.'

Toch was dit beslist niet de enige reden waarom het tussen de drie bezoekers en hun Nederlandse gesprekspartners zelden verder dan tot het begin van een dialoog kon komen. Dit had ook veel te maken met het feit 1. dat Ecuadorianen en Nederlanders niet altijd dezelfde verwachtingen hadden ten aanzien van de gesprekken die zij met elkaar voerden, 2. dat het programma meer in samenspraak met de gasten samengesteld had moeten worden, 3. dat het veel te vol zat, 4. dat het taalprobleem tijdens de gesprekken belemmerend werkte, 5. dat hier ontmoetingen plaatsvonden tussen mensen uit twee totaal verschillende culturen, 6. dat de soms wat ongenueanceerde en radicale opmerkingen van de gasten bij menig gesprekspartner nogal fors aankwamen, 7. dat er te weinig tijd voor de geplande gesprekken uitgetrokken was, en 8. dat er ontmoetingen georganiseerd waren met een té grote verscheidenheid aan groepen. Een van de Ecuadorianen zei het eens zo: 'Ik heb vannacht niet goed geslapen. Alsmaar was ik aan het nadenken over hoe ik alles moest vertellen, hoe alles over zou komen. Wat mij zorg baart is dat wat wij zeggen niet goed overkomt. Wij kunnen wel een inleiding geven, en vragen beantwoorden. Maar dat is nog geen dialoog. En dat is wat we eigenlijk willen. Daar heb je veel meer tijd voor nodig, en dan met dezelfde mensen, zoals dat in Arnhem het geval was, en soms ook in Handel en Rotterdam. Samen kun je dan alles met elkaar bepraten, en stukje bij beetje wordt dan duidelijk wat je elkaar wilt zeggen. Met telkens wisselende groepen is dat moeilijk. Er moet eerst vertrouwen ontstaan. Zonder dat kom je er niet.'

De reacties op het bezoek van Rosa, Delfin en Carlos zijn ondanks al deze niet geringe kritiek toch overwegend positief. De ontmoetingen met hen leverden uitdagende ervaringen op. De Nederlandse gesprekspartners vernamen uit de mond van enkele slachtoffers van 500 jaar overheersing hoeveel onrecht hun is aangedaan, hoe ook hun kerk er tot op de dag van

vandaag lang niet altijd in slaagt hen van deze onderdrukking te bevrijden, integendeel! Dit moet MISSIO en andere kerkelijke hulpverlenende organisaties tot nadenken stemmen, en ook de MOV-groepen die met hen samenwerken. Precies deze aanmaning mag als groot winstpunt van het bezoek worden gezien. De gehele MOV-beweging in Nederland zal zich, veel sterker dan tot nu toe het geval is, moeten bezinnen op haar missionaire verantwoordelijkheid in eigen huis, en zich opnieuw moeten bezinnen op de vraag of de hulp die zij geeft nu ook echt terecht komt bij de armen, c.q. bij de (Quichua) Indianen van Ecuador. Voortdurend en bijna alleen maar kijken en luisteren naar de armen, kan ook gaan functioneren als een gevaarlijk excuus om vooral maar niet met zichzelf bezig te zijn!

Het bezoek is afgelopen! Het begin van een dialoog is gemaakt! Nu is het tijd om aan het werk te gaan! De Indianen uit Ecuador vroegen om solidariteit met hun streven om voor zichzelf en hun kinderen een toekomst mogelijk te maken waarin zij maatschappelijk, cultureel en religieus zichzelf kunnen zijn. Aan Nederlandse zijde bestaan plannen om op dit verzoek in te gaan. De drie regio's waaraan de Ecuadoriaanse gasten een bezoek brachten en MISSIO als uitnodigende organisatie willen wat dit betreft niet voor hun verantwoordelijkheid weglopen. Geen van hen kan en wil doen alsof er niets gebeurd is. In de komende tijd zal aan hulpverlenende organisaties, zoals MISSIO, Solidaridad en Vastenactie, de vraag worden voorgelegd wat zij vinden van de kritiek die de drie bezoekers op hun functioneren hebben geleverd. Wat zal hun antwoord zijn? Op informatief en educatief terrein zal uitvoerig aandacht worden geschonken aan het streven van de Indianen in Ecuador en in de rest van Latijns Amerika om voor zichzelf een nieuwe toekomst te scheppen. Met de Indianen in het bisdom Riobamba zal contact onderhouden worden, in een poging de begonnen dialoog over missie, vrede, ontwikkeling, God en kerk voort te zetten. Met ongeduld en spanning wordt in dit verband door de regio's uitgekeken naar het bezoek dat in juni 1992 door een groep mensen uit de kring van missie en zending aan Ecuador gebracht zal worden, en waarvan mensen uit de drie regio's deel uitmaken.<sup>3</sup>

1 Mario Coolen kondigde in Wereld en Zending 1991.3 aan dat MISSIO drie Indianen uit Ecuador had uitgenodigd om bij gelegenheid van Wereldmissiemaand, oktober 1991, naar Nederland te komen. Hij deed dit in het artikel 'Latijns Amerika 1492-1992. Plannen voor ontmoeting met Indianen' (pagina's 65-75). Hierin is aangegeven op grond van welke overwegingen MISSIO tot deze uitnodiging had besloten, welke bedoelingen deze organisatie en de gasten uit Ecuador ten aanzien van het bezoek hadden en hoe hun verblijf in Nederland was opgezet. Ik ga ervan uit dat het artikel van Coolen bij de lezers bekend is.

2 Dit verslag van het bezoek van de drie gasten uit Ecuador kent enkele beperkingen. 1. Bijna alle gesprekken met de drie Indianen gevoerd zijn op cassettes opgenomen. Bij het schrijven van deze bijdrage kon daarvan echter om technische redenen nog geen gebruik worden gemaakt. De bijdrage berust op schriftelijke verslagen van deze gesprekken. 2. De gasten spraken Spaans, terwijl slechts enkele van hun Nederlandse gesprekspartners deze taal beheersten. Tolken speelden dan ook een

grote rol in de gesprekken. De schriftelijke verslagen zijn gebaseerd op de samenvattende vertalingen die de tolken maakten van de inbreng van zowel Ecuadoriaanse als Nederlandse zijde. 3. Tijdens de gesprekken kwamen tal van onderwerpen aan de orde. Aan slechts twee van deze thematieken kan hier aandacht worden geschonken. 4. Door een en ander thematisch te ordenen zullen bepaalde opmerkingen uit hun verband worden gehaald, wat het risico inhoudt dat daardoor aan hun oorspronkelijke bedoeling niet helemaal recht wordt gedaan. 3 Zij die meer willen weten over bezoeken van Indianen uit Ecuador aan Nederland kunnen terecht in:

- Missie in Actie, no. 1, 1992;
- Missie in Actie, no. 2, 1992;
- Kosmos en Oekumene, voorjaar 1992.

Dr. J. van Lin (1939) is studiesecretaris van MISSIO en voorzitter van de sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland.

.....

## Bé Jager en Gé Speelman Godsdienst en burgerschap

**Zowel in Europa als in het Midden-Oosten vindt men nationale staten, die te maken hebben met etnische en religieuze minderheden. De positie van minderheden leidt meer dan eens tot grote spanningen. Hoe gaan de staten daarmee om en hoe reageren godsdienstige gemeenschappen daar op?**

**De predikanten mw. G.M. Speelman en B. Jager waren in april jl. aanwezig bij een conferentie op Cyprus over het thema 'Religion and Citizenship'. De deelnemers en inleiders waren afkomstig uit het Midden-Oosten en Europa. Uit beide regio's waren er zowel moslims als christenen. De boeiende uitwisseling van opvattingen en ervaringen, tussen moslims en christenen, maar ook tussen Arabieren en Europeanen, vraagt zeker om een voortzetting.**

Tal van staten worstelen met de vraag: hoe verminderen we de spanningen tussen de verschillende religieuze en etnische groepen in onze staat?

In Europa is sinds de 16de eeuw ruime ervaring opgedaan met de conflictstof die de vorming van nationale staten op deze terreinen met zich meebracht. De godsdienstoorlogen die in dit deel van de wereld vanaf de 16de eeuw zijn gevoerd, zijn hiervan voorbeelden.

In andere regio's in de wereld worden dezelfde problemen – deels door de export van het Europese staatsmodel – nu ook ervaren.

Eén zo'n regio is het Midden-Oosten. Daar was het samengaan van bijvoorbeeld de verschillende soorten christenen, moslims en joden in dezelfde regio minder problematisch, toen al deze groepen een min of meer gescheiden bestaan leidden, al werden christenen en joden wel degelijk soms gediscrimineerd.

Nu men echter, door de trek naar de grote steden, veel nauwer en intensiever met elkaar in contact komt en de druk om een eenheidsstaat te gaan vormen bovendien toeneemt, zijn de spanningen opgelopen.

Om een voorbeeld te noemen: in de nieuwe staten in het Midden-Oosten probeert de regering een uniform onderwijssysteem op te zetten, teneinde alle aanstaande burgers van de staat dezelfde vorming te geven. Op een staatsschool zal les worden gegeven in de taal, die de meerderheid van de burgers in de staat spreekt. Dit leidt automatisch tot een achterstelling van minderheidstalen. Sprekers van die talen voelen zich daardoor apart gezet. De problemen nemen nog toe, als er ook nog religieuze factoren in het geding zijn.

En al helemaal, als (zoals vaak het geval is) een religieuze minderheid bovendien een etnische minderheid is, die dan ook nog een andere taal spreekt.

Tegelijkertijd ontstaan binnen verschillende Europese landen nieuwe vragen en problemen rond de migratie van groepen van buiten Europa.

Mensen met verschillende godsdienstige achtergronden, die vroeger weinig met elkaar in contact kwamen, moeten nu in één stad samenwonen, in één staatkundig verband samenwerken.

Welke etnische of religieuze groep drukt zijn stempel op de identiteit van de nieuwe staat?

Wat doet men met etnische of religieuze minderheden binnen de staat?

Hoe gaan Europese staten om met de nieuwe etnische en religieuze minderheden binnen hun grenzen? Hoe kunnen zij van 'vreemdelingen' tot burgers van de Europese staten worden en op welke wijze voelen zij zich in hun rechten gekortwiek?

En hoe komen we tot een concept van de staat, waarin meer dan nu plaats is voor een pluriformiteit in culturen, godsdiensten en talen?

Een heel complex van vragen, die ook christenen een zorg zouden moeten zijn.

### De conferentie

Zowel de Raad van Kerken in het Midden-Oosten (de MECC) als de Europese Raad van Kerken (KEK) zijn met die vragen de afgelopen jaren bezig geweest. Maar meestal liepen hun studieprogramma's en conferenties op dit terrein apart van elkaar.

In 1986 werd er op initiatief van de Wereldraad echter een gezamenlijke



Europa-Midden-Oosten-conferentie over het thema 'religieuze minderheden' georganiseerd op Cyprus.

Met name de kerken uit het Midden-Oosten stelden dit initiatief zeer op prijs.

Samen met de KEK heeft de MECC daarom van 20-27 april van dit jaar een vervolg-seminar opgezet, onder de titel 'Religion and Citizenship in Europe and the Arab World'. Ook dit seminar vond plaats in het conferentiecentrum van de MECC, een verbouwd klooster in het dorp Aya Napia op Cyprus.

De eigenlijke organisatie werd voor een deel waargenomen door het Centrum voor de studie van Islam en Christen-Moslim Relaties (CSIC) in Selly Oak (Birmingham).

Het seminar telde ongeveer 40 deelnemers, waarvan de helft uit Europa en de helft uit het Midden-Oosten.

Negen van hen waren moslims: drie in Europa verblijvende moslims (oorspronkelijk uit Pakistan en Maleisië), drie uit Egypte en drie uit Libanon (van wie één Shi'iet).

Verder christenen van verschillende confessies uit Egypte, Libanon, Cyprus, Groot-Brittannië, Duitsland, Nederland, Oostenrijk, Italië, Denemarken, Zweden en Noorwegen.

Het seminar was in aanpak en uitwerking een kruising tussen een bijeenkomst van wetenschappers en van gelovigen.

Er werd een serie gedegen inleidingen gehouden, sommige door sociologen en historici, andere door theologen.

Het hoofdthema 'Godsdienst en Burgerschap' was onderverdeeld in vier subthema's. Over elk daarvan hield zowel een moslim als een christen een inleiding. De vier subthema's waren:

a. GODSDIENST EN STAAT

dr. Einar Vetvik, Oslo  
dr. Kasim Abdo Kasim, Zaqazik

b. DE HISTORISCHE ACHTERGROND

dr. Tarif Khalidi, Beirut  
dr. Francis Clarke, Surrey

c. DE RECHTEN VAN MINDERHEDEN

dr. Muhammed Anwar, Warwick  
dr. Tarek Mitri, Balamand

d. MEDE-BURGERSCHAP (CO-CITIZENSHIP)

dr. Ahmed Beydoun, Beirut  
dr. Ishaq Obeid, Cairo

We kunnen hier natuurlijk onmogelijk recht doen aan de inhoud van al die

lezingen. Ze zullen volgend jaar vanuit Birmingham worden uitgegeven. Hier zullen we daarom volstaan met enkele persoonlijke impressies.

## De staat

In welke soort staat kan het best recht worden gedaan aan een pluraliteit van geloven?

Voor de meeste deelnemers uit Europa kwam op de één of andere manier de seculiere staat, althans een staat waarbij een verregaande scheiding tussen religie en staat aan de orde is, als een oplossing naar voren, al moet tegelijk gezegd worden dat één van de moslim-deelnemers uit Groot-Brittannië daar anders over dacht.

Zowel dr. Vetvik als dr. Clarke hielden een pleidooi voor een staat die de godsdienstvrijheid van de burgers (binnen zekere grenzen) garandeert en die op religieus terrein neutraal is. Dr. Clarke toonde aan, dat zo'n staat in Europa deels ontstaan was vanuit de verschrikkingen van de godsdienstoorlogen die Europa in de 16de en 17de eeuw teisterden.

In de vorige eeuw hadden veel pleidooien voor een seculiere staat een ideologisch, anti-religieus tintje, maar dat standpunt is nu grotendeels achterhaald, al stak het nu en dan in Frankrijk nog de kop op, aldus dr. Clarke. Nuttig was in dit verband het onderscheid dat hij maakte tussen de Franse en Amerikaanse revoluties.

Van Middenoosterse zijde werd uiteraard uitgegaan van het daar ontstane model, dat van het millet-systeem.

Volgens dat systeem, dat door de Turken geperfectioneerd is, maar al langer bestond, hebben de verschillende religieuze gemeenschappen een grote mate van autonomie. Ze worden bestuurd door de religieuze gezagsdragers vanuit de eigen religie. De staat draagt de zorg voor het leger en int daarvoor bij de verschillende millets belasting.

Zo'n systeem was mogelijk in een tijd, waarin de verschillende millets inderdaad ruimtelijk gescheiden waren (b.v. christenen en joden woonden vaak in aparte stadswijken).

In de praktijk leidde het millet-systeem volgens dr. Abdo Kasim vaak tot discriminatie van minderheden. Dat kon uiteindelijk niet anders: de moslimstaat is een ideologische staat en dus hebben andere groepen een van moslims onderscheiden positie. Al was de islamitische staat in de praktijk nooit een echt theocratische staat (de staatsmacht, dus de heerser, claimde zelden goddelijk gezag), toch houdt het millet-systeem een zeker risico in voor minderheden. In de jaren '50 beweerde b.v. de Pakistaanse denker Mawdudi op basis van het millet-systeem, dat een niet-moslim nooit

hoofd kan zijn van een islamitische staat.

Tegenwoordig is het 'in' in moslim kringen om te benadrukken, dat er in de islam geen scheiding mogelijk is tussen religie en staat. Daarom zouden moslims elke vorm van secularisme moeten afwijzen, en moeten streven naar een islamitische staat.

Volgens dr. Khalidi, een moslim-historicus die zich gespecialiseerd heeft in de geschiedenis van de vroege islam, is dit idee pas in de 19de eeuw in zijn huidige vorm ontwikkeld. Over het geheel genomen is de geschiedenis van de islam juist één opeenvolging van confrontaties tussen religie (vertegenwoordigd door de ulama) en staat. De heersers hebben vanaf het begin nagestreefd, dat de staatsmacht los stond van het religieuze apparaat. Pas in een latere periode, na het optreden van de eerste generatie heersers, de rechtvaardige kaliefen, probeerden 'wereldlijke' machthebbers zich ook religieuze titels toe te eigenen.

In de kleinere discussiegroepen bleek, dat veel deelnemers uit het Midden-Oosten vraagtekens zetten bij de gesecculariseerde staat die in het Westen was ontstaan.

In een democratie wordt het gezag ontleend aan de souvereiniteit van het volk. Hoe ga je er als christenen (of moslims) mee om, als het volk in meerderheid iets slechts wil? Christenen uit Europa gaven toe, dat daar inderdaad een probleem school. Men wees op de ontwikkelingen destijds in nazi-Duitsland, maar ook op bepaalde ethische kwesties die tegenwoordig spelen, b.v. genetische manipulatie.

Juist daarom is het nodig, dat een seculiere staat zeer zorgvuldig omgaat met de rechten en gevoelens van minderheden.

In elk geval lijkt het erop, dat er in het christendom niet één bepaalde uitgewerkte leer van de staat bestaat.

Uit de discussies tussen moslimdeelnemers bleek, dat er ook bij hen geen eenstemmigheid heerste. Sommigen konden zich wel vinden in de ideeën van Mawdudi, anderen zeiden: 'In de begintijd van de islam berustte de keuze van een kalief niet bij de Hemel, maar bij het volk. Daarom staat ook de islam een neutrale, wereldlijke staat voor.'

## De minderheden

In Europa bestaat een kloof tussen de idealen van de multiculturele samenleving en de praktijk.

Moslims zijn niet alleen getalsmatig een minderheid, ze hebben ook onevenredig weinig toegang tot de arbeidsmarkt en de huizenmarkt. Vaak

vlucht de eerste generatie migranten in een sterk isolement.

Tussen de verschillende Europese landen is geen eenstemmigheid over de beste manier om de rechten van de moslim-minderheden te garanderen. In Frankrijk heerst bijvoorbeeld sterk het *assimilatie-ideaal*: het allerbeste lot in deze wereld is het, om een Frans persoon te zijn, dus moet het beleid gericht worden op culturele aanpassing van moslims. Religie is hoogstens iets voor de binnenkamer, je moet het op straat niet merken.

In Groot-Brittannië, vanouds een minder centralistisch land, willen veel politici uitgaan van het *multiculturalisme*: een diversiteit van culturen, gekoppeld aan gelijke kansen.

Daarbij stuit men wel op grenzen. Voor een enigszins samenhangende staat is nodig, dat alle burgers minimaal een aantal zaken gemeenschappelijk hebben, bijvoorbeeld een gedeelde politieke cultuur (men hanteert op politiek terrein dezelfde spelregels), en een zekere loyaliteit aan het grotere geheel van de staat.

Dit laatste model genoot de voorkeur van veel aanwezigen.

## Mensenrechten

In het Midden-Oosten, maakte dr. Mitri duidelijk, werd b.v. bij de opdeling van het Ottomaanse rijk in verschillende Arabische staten een aantal grensdisputen en minderheidsproblemen ingebouwd. Hij wees erop, dat 'meerderheid' en 'minderheid' niet altijd gemakkelijk te definiëren zijn aan de hand van getalssterkte. In sommige landen gedraagt een meerderheid zich als minderheid, en andersom. (b.v. Syrië, Libanon).

Volgens sommige definities van minderheden is niet het getal, maar de toegang tot macht bepalend.

Tengevolge van de contacten met het Westen is met name de positie van de christelijke minderheden in het geding gekomen. Vaak worden christenen gezien als de handlangers van het Westen, temeer omdat ze zich daar ook vaak op oriënteren.

De reactie van veel christenen op de nieuw-ontstane spanningen is parallel met die van moslim-minderheden in Europa: ze trekken zich meer en meer terug uit het openbare leven. Ze concentreren zich op hun persoonlijke carrière of proberen te emigreren.

In de kleinere groepen werd onder meer de positie van christelijke minderheden in Saoedi-Arabië en de Golfstaten aan de orde gesteld door christenen uit Europa. Kunnen moslims in het Midden-Oosten niet protesteren tegen het gebrek aan godsdienstvrijheid van christenen, op grond van de

verwantschap die er bestaat tussen christenen en moslims?

Met name de Shi'itische deelnemer uit Libanon protesteerde tegen deze vraagstelling. De positie van christenen in die landen moet niet verbeterd worden omdat christenen al dan niet dezelfde God aanbidden als moslims. Die positie is gewoon een zaak van mensenrechten. Volgens de echte islam heeft ieder mens recht op godsdienstvrijheid, of hij nu een christen is of een boeddhist. Sommige moslimlanden treden de mensenrechten met voeten (niet alleen het recht op vrije beleving van de godsdienst) en moeten daarom bekritiseerd worden.

Overigens zijn landen als Saoedi-Arabië wel moslimlanden, maar geen islamitische: de bevolking hangt weliswaar de islam aan, maar de praktijk van de regeringen is allerminst in overeenstemming met de islam.

Een Europese deelnemer voerde aan, dat ook in Europa veel mensen moeite hebben met het recht op godsdienstvrijheid van minderheden, b.v. moslims, omdat dit recht meestal wordt gezien als het recht van een individu, niet van een gemeenschap.

Heeft een religieuze gemeenschap er recht op om, met een beroep op godsdienstvrijheid, de rechten van individuen in te perken?

En wie bepaalt, of er rechten ingeperkt worden?

Dit soort vragen komt boven als bijvoorbeeld moslimmeisjes een hoofd-doekje op hebben op school.

Een andere Europese deelnemer voerde aan, dat het probleem misschien ligt in een eenzijdige nadruk op 'rechten'. Vaak is de verhouding individugemeenschap gecompliceerder.

Een voorbeeld hiervan vond hij, dat een moslimvrouw er recht op heeft, te trouwen met wie zij wil, ook als dat een niet-moslim is. De moslimgemeenschap tolereert zo'n huwelijk niet en heeft daar ook weer recht op.

Kortom: een moslimvrouw heeft er recht op met een niet-moslim te trouwen, maar ze heeft er geen recht op te verwachten dat haar religieuze gemeenschap dat huwelijk accepteert.

Een seculiere staat naar Europees model kan alleen opkomen voor de rechten van individuen, omdat zo'n staat niet de rol van een religieuze gemeenschap wil spelen en dus niet bevoegd is om scheidsrechter te spelen over gemeenschappen.

## Medeburgerschap

Van de beschouwingen die onder dit hoofd werden gegeven, maakte vooral die van dr. Beydoun indruk. Hij benadrukte de spanning die er in een land als Libanon bestaat tussen de verschillende loyaliteiten van de inwo-

ners. Ze willen trouw zijn aan hun clan, hun familie en de leden van hun religieuze gemeenschappen enerzijds en aan de staat anderzijds.

Zijn beschouwing riep althans bij een Nederlandse deelnemer de vraag op, of er toch niet iets te leren zou zijn uit het Nederlandse zuilenstelsel.

## Persoonlijke indrukken

Al bij het begin van het seminar werd door J. Nielsen, directeur van het Selly Oak Centre gezegd, dat deze bijeenkomst niet alleen een ontmoeting tussen moslims en christenen behelsde, maar ook een ontmoeting tussen Europa en het Midden-Oosten. Dat bleek ook uit de discussies. Vaak was het gemakkelijker voor de christenen en moslims uit het Midden-Oosten om elkaar te begrijpen dan hun geloofsgenoten uit Europa en vice-versa.

Over en weer bleken veel misverstanden te leven, die pas door de persoonlijke ontmoetingen uit de weg konden worden geruimd. Zo waren de ideeën die deelnemers uit het Midden-Oosten over de negatieve bijeffecten van de Europese seculiere staat hadden vaak erg zwart, en werd de Europese beeldvorming over het Midden-Oosten bijna helemaal bepaald door de t.v.-beelden van de burgeroorlogen daar.

De ene Shi'itische deelnemer (die zich op de maaltijd ter afsluiting als een zangtalent ontpopte) was verbaasd, dat het mogelijk was om in een zo uiteenlopend gezelschap over lastige problemen te praten zonder dat men ruzie kreeg. Over en weer konden in kleinere groepen kritische vragen worden gesteld en harde noten gekraakt.

Door de persoonlijke ontmoetingen en de langdurige vriendschappelijke discussies ontstond een open sfeer. Iedereen was het er dan ook over eens, dat een vervolg zou moeten worden georganiseerd. Minder duidelijk was, hoe dat vervolg er zou moeten uitzien.

Dit seminar maakte in zekere zin de indruk, dat het een congres van *wetenschappers* was. Niet kwam tot uiting wat de verschillende godsdienstige gemeenschappen met de resultaten en gewonnen inzichten konden doen.

Is terugkoppeling naar die kant voor rekening van de individuele deelnemer?

Is daar geen gemeenschappelijke verantwoordelijkheid te formuleren?

Iemand zei op de laatste dag, dat de dialoog over burgerschap zich op minstens twee niveaus moet afspelen: dat van de geleerden en dat van de dagelijkse ervaring. Dat laatste bleef in deze bijeenkomst onderbelicht, deels waarschijnlijk door de programmering (veel lezingen, weinig groepsdiscussies), deels door de samenstelling van de groep deelnemers.

Overigens gold dit meer voor de Europese deelname dan voor die uit het Midden-Oosten. Daarvandaan deden ook journalisten, een arts en een bankempleado mee.

We hoorden dat de MECC eerder op Cyprus bijeenkomsten had georganiseerd van Libanese militiemensen. Niet de leiders van de milities, want die zien elkaar vaak genoeg, maar juist mensen op het midden-niveau: de sergeants, die 10 roadblocks onder hun beheer hebben.

Wil het geweld in de toekomst stoppen, dan moeten er in de verschillende milities mensen zijn, die elkaar op dit niveau kennen, die ooit samen op een terras een biertje hebben gedronken.

Op dezelfde manier denken we, dat op een toekomstige bijeenkomst over het belangrijke onderwerp dat hier ter sprake kwam, ook anderen dan theologen en wetenschappers moeten spreken.

Het thema: 'Hoe ben je samen – als meerderheid en minderheden – burgers in een staat?' is net zo relevant voor Europa als voor het Midden-Oosten. Confrontatie met de situatie van de ander leert je, meer zicht te krijgen op de eigen geschiedenis en samenleving; die zijn niet vanzelfsprekend.

Ons werd hier goed duidelijk, hoe een klein deel van de wereldkerk wij Nederlandse christenen zijn, en hoezeer de problemen die men in Nederland heeft met de rechten van minderheden deel uitmaken van een wereldwijd patroon.

Zo'n confrontatie op internationaal niveau is een boeiend experiment, waar zeker in de toekomst meer moslims en christenen (en joden?) uit Europa en het Midden-Oosten bij betrokken moeten worden. Maar in feite vindt de confrontatie net zo goed plaats in de werkgroep moslims-christenen in Tilburg, om maar een plaats te noemen.

-----  
 drs. G.M. Speelman (1955) is sinds 1983 predikant voor de relatie moslims-christenen in de Nederlandse Hervormde kerk.

Ze studeerde theologie aan de Vrije Universiteit, waar ze zich onder leiding van prof. D.C. Mulder in de islam verdiepte. Een speciaal aandachtspunt is vanaf haar studie de positie van vrouwen in de islam.

drs. B. Jager (1935) is sinds 1983 pastoraal-missionair predikant van de Hervormde Gemeente te 's-Gravenhage. Daarvoor was hij 20 jaar gemeente-predikant. In Den Haag is hij o.m. belast met de ontmoeting tussen moslims en christenen. Hij is voorzitter van de Stuurgroep Relatie Moslims-Christenen van de Nederlandse Hervormde Kerk.

**K. Müller SVD, W. Prawdzik SVD Hrsg., Ist Christus der einzige Weg zum Heil?, Steyler Verlag, Nettetal 1991, 119 pp., 35 DM.**

De vraag in deze titel bevat een imperialistisch machtsdenken. De lezingsreeks van acht auteurs erkent dit pas zó op de laatste pagina, al lijken sommigen een illustratie ervan te willen geven door een ontoegankelijk Duits-theologisch jargon te gebruiken. Toch biedt dit boek een boeiend overzicht van de disciplines die de plaats van Christus tussen de religies bespreken. Als neerslag van een gelegenheids-symposium in het SVD-Instituut Sankt Augustin is het een goed opgebouwde serie die via exegetische, filosofische, theologische en andere stappen naar waardevolle uitkomsten voert. Vanaf het begin (H.-J. Marx) wordt het pluralisme afgewezen, omdat het religies naast elkaar laat staan, met een abstract aftreksel als gemene deler, zonder te accepteren – zoals het inclusivisme – dat de rijkdom van Christus in aanleg in elk bestel aanwezig is. H. Döring, H.-J. Greschat en vooral Th. Sundermeier geven echter de passende nuanceringen van dat inclusivisme: de universaliteit van Christus mag geloofd en beleiden, maar niet gepredikt worden; de waarheid in de andere religies dient erkend te worden niet alleen als verrijking, maar (als in Afrikaanse sekten) ook als correctie op het christendom; opdat waarheid gezien wordt in het proces van mens- worden en het vieren van het leven, zoals te weinig gebeurt in het westers christendom. Verfrissend zijn ook: de stelling van H. Bürkle dat volgens Vaticanum II dialoog en missie samenvallen, de ideeën over de eschatologische rol van Israël en de acceptatie dat men steeds vanuit eigen traditie moet blijven spreken.

*W. Eggen*

**J. Dudley Woodberry (ed.) Muslims and Christians on the Emmaus Road, Marc Publications 1989, 392 pp., US \$ 15,95.**

Dit boek is het resultaat van de tweede internationale consultatie over

'Muslim Evangelism' die voorafging aan de tweede grote conferentie van de 'Lausanne Committee for World Evangelization' (juli 1989 te Manila). Deze voorbereidende consultatie werd begin juli 1987 in Woudschoten bij Zeist gehouden en bijgewoond door ruim 80 personen, met name zendingen uit de Engelstalige wereld.

De conferentieleiding was bewust terughoudend tegenover vertegenwoordigers van radicale bewegingen, die vrij direct en soms zelfs agressief wilden evangeliseren, zonder zich veel aan te trekken van de lokale kerken. Ze komen in dit boek dan ook niet aan het woord, maar ze waren er wél en soms zelfs luidruchtig aanwezig. Dit boek is overigens een duidelijk voorbeeld van de toerusting binnen de Lausanne-beweging en van de methode van getuigenis te midden van moslims. In de hele bundel komen we geen bijdrage tegen waarin de zendingsbeweging, die gericht is op het winnen van moslims voor Christus, op haar theologische vooronderstellingen wordt onderzocht. Benaderingen als van de dialoogafdelingen van de Wereldraad en het Vaticaan worden niet besproken. Sommige auteurs zijn zeer enthousiast en zien een grote toekomst voor zending onder de moslims. Maar tijdens de grote ontmoeting in Manila, 1989, moest volgens verslagen in Nederlandse kranten Dr. Woodberry toegeven dat 80% van de bekeerlingen na verloop van tijd terugkeert naar de islam.

*J. Slomp*

**P. Reesink (red.), Islam. Een nieuw geloof in Nederland,** Ambo, Baarn 1991, 263 pp., f 49,50. ISBN 90 263 1022 6.

Het tijdschrift *Begrip, Moslims, Christenen* werd in 1974 opgericht. In 1980 verscheen al een selectie van artikelen uit de eerste 50 nummers onder de titel 'Het Beste uit Begrip'. Die uitgave van 1980 was nog eenvoudig, gestencild op A4-formaat. Dr. Piet Reesink volgde in 1982 de oprichter van het tijdschrift, pater Piet Backx op als hoofdredacteur. Uit de periode 1982-1988 is nu opnieuw een aantal artikelen gebundeld. De stijl van de artikelen is dezelfde: gedegen kennis van de levende islam, gepaard gaande met een pastorale bewogenheid, eerder gericht op dialoog en contact dan op proselitisme. In vergelijking met de eerste selectie heeft de groeiende moslingemeenschap van Nederland ook meer aandacht gekregen. De grotere belangstelling hiervoor wordt ook weerspiegeld in de vorm van de uitgave: Ambo heeft er een aantrekkelijk boek van gemaakt.

De titel suggereert wellicht iets te veel de volledigheid van een handboek. Een bundeling van artikelen uit een tijdschrift kan dat natuurlijk niet bieden. Maar als men de inhoud nauwkeurig doorneemt, dan zal men merken dat juist de kernmomenten van de religie van de islam en ook de belangrijkste Nederlandse ontwikkelingen aan bod komen. Het boek heeft een goed literatuuroverzicht en een lijst met woordverklaringen. Kennelijk

kunnen islamkenners niet zonder een eigen jargon met vele Arabische woorden. Voor een boek dat zoveel verschillende onderwerpen bespreekt, was een register zeker nog een verrijking geweest.

*K. Steenbrink*

**Allerwegen, Van God is de aarde, Bijdragen aan een oecumenische noord-zuid dialoog,** Kok, Kampen, 1990, 72 pp., f 12,50.

Dit speciaal nummer van *Allerwegen*, samengesteld door drs. Hans Schraevzande, wil in allerlei kringen en groepen het gesprek en het handelen betreffende het conciliair proces voor gerechtigheid, vrede en behoud van de schepping een zekere oriëntering geven. Frank Chikane, de secretaris van de Raad van Kerken in Zuid-Afrika zet de toon, informatie over Afrika, Azië, Latijns Amerika en de Vierde Wereld: Australië, Oceanië en Noord-Amerika vervolledigen het beeld.

Het gedeelte over de affirmaties, de verbondssluitingen, in Seoul wil lezers en gesprekspartners verder helpen in eigen land.

Jammer dat wat onzorgvuldigheden bleven hangen. De Vancouver-Assembly was in 1983 (niet 1982, blz. 12) en de Seoul Conferentie greep plaats in maart 1990 en niet in mei (13 en achterkaft).

*P.M. Bouman*

**Bernhard Mensen (Hrsg.), Die Schöpfung in den Religionen.** Vortragsreihe 1989/1990 Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Steyler Verlag, Nettetal 1990, III pag. DM 24,00.

Meer dan menig ander thema leent het thema 'Schepping' zich voor interreligieuze bezinning. Aan de confrontatie met de schepping kan zich immers geen mens en dus ook geen religie onttrekken.

Dat blijkt duidelijk uit deze bundel met bijdragen vanuit een joods-christelijke, islamitische, hindoeïstische en Chinese (confucianistische-taoïstische) optiek, aangevuld met een analyse van de rol van scheppingsmythen op Oost-Flores en een artikel over ons wereldbeeld in een technologisch tijdperk.

In de joods-christelijke bijdrage van Clemens Thoma wordt de transcendentie van de schepper beklemtoond en wordt op de parallelle tussen de joodse opvatting van de pre-existentie van de Thora en de christelijke opvatting van de pre-existentie van Christus gewezen.

Ook in de bijdrage over de islam van Ludwig Hagemann wordt deze transcendentie benadrukt en wordt tevens een creatieve speurtocht ingezet naar 'ecologische' invalshoeken voor de koran-interpretatie.

De poging tot traceren van een hindoeïstische scheppingsbenadering roept – nog sterker dan bij jodendom, christendom en islam – meteen de vraag op wat het criterium is om van 'het hindoeïsme' te spreken. De au-

teur, Günther D. Sontheimer, lost dit probleem tamelijk bevredigend op door een zeer gevarieerd beeld te schetsen en dat beeld te illustreren aan de hand van een aantal in elkaars verlengde geplaatste begrippenparen: dorp – wildernis; cultuur – natuur; binnen – buiten; manifest – niet-manifest, etc.

De bijdragen van Roman Malek over naturalistische en animistische elementen in de Chinese scheppingsinterpretatie acht ik vooral vanwege de relatering aan sociale en cultureel-antropologische gegevens het beste en meest instructieve artikel in deze bundel.

De bijdrage over een nogal bloedige scheppingsmythe in Oost-Flores van Karl Heinz Kohl past zeer goed in de meer algemene tendens om ook in zeer sterk gekerstende gebieden weer aandacht te vragen voor de (scheppings)spiritualiteit van 'indigenous people'. Men vergelijkte b.v. ook de studie van P. Lønning, *Creation and Culture. The Challenge of Indigenous Spirituality and Culture to Western Creation Thought*, New York 1987.

Op zich kan de opname van een artikel over het natuurwetenschappelijk wereldbeeld van onze technologische tijd in een bundel over religieuze scheppingsinterpretaties heel zinvol zijn, maar dan moet wel het vaak verborgen religieuze karakter van dat wereldbeeld ook ter sprake komen. Dat dat niet gebeurt, is een gemiste kans, evenals het ook een gemiste kans is om uitsluitend christenen over de scheppingsopvattingen binnen de wereldreligies aan het woord te laten.

*M.E. Brinkman*

**J. Rinzema, Het verhaal verder vertellen... Beschouwingen over communicatievragen in de geloofsoverdracht.** Kok, Kampen 1991, 107 pp. f 18,50.

Volgens Rinzema is de Verlichting de oorzaak van de kloof tussen kerkelijke en algemene cultuur en dientengevolge van het betekenisverlies van de gangbare christelijke geloofstermen. Een herwinnen van relevantie is slechts mogelijk via de weg van de onderlinge confrontatie. Theologisch gelegitimeerde 'oplossingen' van de kloof tussen kerk en cultuur (bijv. 'wij zijn de kleine kudde der laatste dagen') zijn niet meer dan 'escape-mechanismen', aldus de auteur.

De culturele confrontatie leidt tot een wisseling van theologisch perspectief, in de terminologie van de auteur: een nieuw paradigma. Kenmerkend voor die nieuwe geloofsperspectief is de omkering van de gangbare opvatting dat de algemene openbaring geïnterpreteerd dient te worden vanuit de bijzondere openbaring. Pas als de bijzondere openbaring aansluit bij de ervaringswereld van de algemene openbaring wordt zij verstaanbaar. Het christendom is geen wereld apart temidden van andere levensovertuigingen,

zoals Barth bijv. benadrukt. Theologisch fundeert de auteur deze stelling met verwijzing naar die theologen, zoals Kuitert en Schillebeeckx, die de eigenlijke openbaring in de Schepping lokaliseren.

De beoogde perspectiefwisseling biedt de mogelijkheid voor de geloofs-overdracht voluit gebruik te maken van niet-theologische wetenschappen, zoals communicatieleer, analytische taal filosofie, de psychologie van Maslow met zijn theorie van de menselijke behoeften, de taal filosofie naar aanleiding van o.a. Wittgenstein met zijn opvatting van de verschillende taalvelden waaronder de religieuze, concretiseert de schrijver zijn pleidooi om de kerkelijke cultuur over te dragen volgens de regels en de theorie van de algemene cultuur. Zo kan volgens hem de geconstateerde kloof tussen kerkelijke en algemene cultuur worden verkleind.

De actuele vragen en problemen rondom de communicatie van het evangelie die dr. Rinzema op een heldere en lezenswaardige wijze aan de orde stelt, verdienen grondige discussie in kerkelijk en missionair Nederland. Niet iedereen zal zijn visie delen. Klopt zijn analyse over de oorzaken van de geconstateerde kloof, of liggen de oorzaken elders bijv. in de kloof tussen de waarheidsaanspraken van het evangelie enerzijds en het pluralistisch-relativistisch levensgevoel anderzijds? Is zijn eigen oplossing ter overbrugging van de kloof inderdaad een stap voorwaarts of dreigt er met het weggooien van barthiaanse badwater ook verlies van het evangelische kind? Van harte aanbevolen!

*G.H. Jansen*

**Dr. A. Wind, Zending en Oecumene in de twintigste eeuw. Handboek over de geschiedenis van zending en oecumene aan de hand van de grote conferenties en assemblées. Deel IIa. Van Ghana 1957/58 tot en met Uppsala 1968.** J.H. Kok, Kampen 1991. 536 p.

Dit indrukwekkende wetenschappelijke werk verscheen in de serie 'Zending en Oecumene in de 20ste Eeuw' en houdt zich op uitgebreide, soms heel gedetailleerde wijze bezig met de volgende internationale zendingsconferenties en assemblées van de Wereldraad van Kerken (WRK): de Wereldzendingsconferentie van de Internationale Zending-Raad (IZR) te Ghana (1957/58), de derde Assemblée van de WRK in New Delhi (1961), de eerste Assemblée van de Divisie (later Commissie) voor wereldzending en evangelisatie te Mexico City (1963) en de vierde Assemblée van de WRK te Uppsala (1968). Voorts met gebeurtenissen, programma's en activiteiten op oecumenisch missionair gebied die plaatsvonden in de tijd tussen deze conferenties. Eveneens werd aandacht besteed aan de groeiende samenwerking tussen Rome en Genève na het Tweede Vaticaans Concilie en aan de opkomst van de evangelikale zendingbeweging in de zestiger jaren.

Er is geen ander werk over missionaire ontwikkelingen tussen 1957 en 1968 dat op een niveau staat dat vergelijkbaar is met het gedegen onderzoek en de serieuze analyse en evaluatie in deze studie. De auteur moet vele jaren besteed hebben aan het verzamelen van de ontelbare vele feiten, de presentatie en interpretatie van deze wereldwijde documentatie en de indeling van de extensieve inhoud van het boek tot een samenhangend en relevant geheel. Ondanks de grote hoeveelheid gegevens en de stroom van officiële en secundaire literatuur, is het boek aantrekkelijk en goed leesbaar, vooral omdat er een levendige presentatie in geboden wordt van de discussies in plenaire zittingen en een volledig verslag van individuele interventies tijdens en persoonlijke reacties op de vier wereldconferenties. Dr. Wind beschreef ook minutieus de voorbereiding, de problemen, en punten van controversie en consensus bij elke conferentie, tezamen met de 'follow-up'.

Een belangrijk onderwerp tijdens de Ghana-conferentie was de overweging van een voorstel tot integratie van de IZR en de WRK, voorbereid door een gezamenlijke commissie van beide raden. Er waren ernstige bedenkingen en bezwaren, maar ook vurige pleidooien ter verdediging van het plan. De auteur heeft een groot aantal van deze argumenten op een rij gezet, ook bij zijn bespreking van de belangrijkste gebeurtenissen tijdens de Assemblée van New Delhi. Verder bereidde men de vorming voor van het 'Theological Education Fund', waardoor in de daaropvolgende jaren een radicale verandering tot stand gebracht werd in de kwaliteit en kracht van het theologisch onderwijs aan verschillende seminaria en theologische scholen in de Derde Wereld.

Door de voltrekking van de integratie met de WRK tijdens de Assemblée te New Delhi hield de IZR op te bestaan als aparte organisatie en werd vervangen door de 'Divisie voor Wereldzending en Evangelisatie' van de WRK.

Een theologisch probleem kwam naar voren dat sindsdien de WRK voortdurend heeft bezig gehouden: het werk van Christus in andere religies, d.w.z. in hoeverre is Gods werk binnen de andere religies in overeenstemming met het christelijk geloof en welke mogelijkheden vloeien daaruit voort? In de discussies ontbrak het aan een inhoudelijke legitieme theologische basis en zo kon men geen consensus bereiken tussen de verschillende soorten kerken. De auteur geeft ook nog enige aandacht aan de evangelikale kritiek op het oecumenische missiologische denken.

De conferentie in Mexico City betrad een nieuw terrein door deskundige aandacht te geven aan de specifieke zendingsproblemen in Europa en Noord-Amerika. Het zendingsveld is wereldwijd. Het 'Departement voor Studies in Evangelisatie' had in opdracht van de Assemblée van New Delhi een studie opgezet over 'De missionaire structuur van de gemeente', die

fundamentele vragen opriep betreffende de aard van de kerk en haar zendingstaak.

Ook het 'Departement voor Missionaire Studies' was betrokken bij allerlei onderzoeksprojecten betreffende de missionaire situatie van de kerken. Beide departementen fuseerden tot het 'Departement voor Studies in Zending en Evangelisatie' in 1967.

Men werd het er in de Assemblée van Uppsala over eens dat alle structuren van de kerk onderzocht moesten worden om te zien of ze de kerk en haar leden in staat stelden tot zending of dat ze deze taak blokkeerden. Zowel meer dialoog met de wereld als meer effectieve verkondiging van het Goede Nieuws zijn beide even hard nodig.

Dr. Wind merkt terecht op dat er niet alleen véél reacties kwamen op de Assemblée van Uppsala, maar ook heel verschillende. De twee centrale aandachtspunten waren katholiciteit en gerechtigheid, maar het laatste domineerde. De een was hier blij mee, de ander had er felle kritiek op. Velen, vooral 'evangelicals' verzetten zich tegen de gedachte dat deelname aan de Missio Dei ook leidt tot de humanisering van de wereld.

Het boek bevat aan het eind enkele uitstekende indices: 165 pagina's voetnoten, 65 pagina's geciteerde boeken, brochures en artikelen en 13 pagina's gedetailleerd inhoudsoverzicht. Ik mis alleen een alfabetische lijst van namen van personen naar wie in de tekst verwezen is. Dat zou de lezer in staat stellen ze gemakkelijker en op meer systematische wijze op te zoeken. Een tweetal opmerkingen wil ik maken over doelstelling en stijl van het boek, niet bedoeld als kritiek.

In de eerste plaats is de inhoud zo veelomvattend dat het bijna een complete geschiedenis van de oecumenische beweging, vooral van de WRK, is geworden voor de betreffende periode. De schrijver hield zich niet alleen uitvoerig bezig met een grote verscheidenheid van missionaire richtingen en activiteiten, maar gaf ook veel aandacht aan bijna alle programma's en activiteiten van de Wereldraad, zoals eenheid, kerk en samenleving, internationale zaken, bestrijding van het racisme, ontwikkeling, interkerkelijke hulpverlening en dienst aan vluchtelingen, mensenrechten, godsdienstvrijheid, leken, vrouwen en jongeren, educatie, het Oecumenisch Instituut te Bossey, communicatie enz. Ook komen andere secties en benoemingen van personen in diverse commissies tijdens assembly's uitvoerig ter sprake. Zelfs aan problemen van financiën en administratie wordt aandacht gegeven. Het is de auteur niet euvel te duiden dat hij zo'n uitgebreid werk schreef. Het is een speciale gewoonte van veel experts op het gebied van zending en evangelisatie dat ze te veel ijzers in het vuur hebben. Zendingconferenties waren niet in staat weerstand te bieden aan de verleiding, een hele serie oecumenische problemen te verzamelen, te bespreken en te betrekken bij het terrein van hun eigen theologische discipline, alsof

die al deze zaken omvat.

In de tweede plaats is de schrijver er niet helemaal in geslaagd een langere en meer definitieve evaluatie te bieden van de vier wereldconferenties. Misschien is hij daar te bescheiden en te verstandig voor. Het is hem alweer niet kwalijk te nemen, dat hij zich niet waagde aan zo'n riskant avontuur. Tot nu toe is er nog niet zo'n complete geschiedenis van de oecumenische zending en evangelisatie geschreven. Dat komt omdat slechts een paar mensen daar voldoende van weten en de capaciteit en de moed hebben om zo'n moeilijke en controversiële taak uit te voeren.

Ongetwijfeld verdient het boek in het Engels vertaald te worden om voor een bredere kring studenten, docenten en geïnteresseerde leken toegankelijk te zijn. De vertaling van zo'n massief werk is echter een grote onderneming en vereist een aanzienlijke investering.

A. J. van der Bent

(Vertaling: Anne Wind)

## Korte signaleringen

De theologische taak van de kerk kan niet aan geleerden worden overgelaten. 'Mensen hebben geen theologie nodig, maar de theologie heeft mensen nodig.' Het biddende en praktizerende volk van God heeft iets vitaals aan de theologie bij te dragen. In een eerder werk, dat door de Wereldraad werd uitgegeven (*Theology by the People*, 1986) werd al ingegaan op de 'theologie van het volk'. Daar werden vooral de ecclesiologische en christologische implicaties onderzocht. In het boekje dat door Sam Amirtham werd uitgegeven, *Stories Make People; Examples of Theological Work in Community*, (Geneva, WCC, 1989, 99pp.) worden concrete voorbeelden van een dergelijke theologie gegeven uit vele delen van de wereld. Daarbij moet men denken aan verhalen, drama, groepsdiscussies, persoonlijke overdenkingen en liederen zoals de Negro Spirituals. Ook gedichten en tekeningen zijn hier belangrijk en dit alles uiteraard vaak in een vorm van na-denken en na-spreken van bijbelgedeelten.

Mindanao en Sulu zijn de twee eilanden van de Filippijnen, waar het grootste aantal moslims woont. Over de recente geschiedenis pastoraal beleid in deze streek is een uitstekende dissertatie geschreven door Walter Kinne, *A People's Church; The Mindanao-Sulu Church Debacle* (Peter Lang, Frankfurt 1990, 324pp.). Het goed gedocumenteerde boek handelt vooral over de poging tot grotere participatie van leken en een groeiende gemeenschap binnen en tussen lokale kerken in de periode 1971-1983. De bisschoppen verschilden van mening over 'participatie' en 'communie'.

De pastorale conferenties waren de haard voor de spanningen. Deze leidden ertoe, dat de bisschoppen zich van het secretariaat en het bestuur van de conferentie distantieerden. Oorzaken voor deze breuk waren onder andere meningsverschillen over de aard van de kerk, de uitoefening van het gezag en de kwestie van de gewapende strijd en het dilemma waarvoor dit de christenen plaatste. De beslissing van de bisschoppen tot de breuk, ondanks hun ernstige onderlinge verdeeldheid, wordt gezien als een overwinning van conservatieve krachten. Een van de conclusies is, dat de huidige kerkstructuren niet geschikt zijn voor een deelname van leken en voor gemeenschap tussen kerken. Omdat het materiaal over de kerken op de Filippijnen in Europa vaak moeilijk bereikbaar is, heeft de auteur met dit boek velen een dienst bewezen.

In 787 werd het zevende oecumenische concilie gehouden te Nicea. Dit concilie bepaalde onder meer, dat iconen mogen worden gekust en voorwerp van verering en hulde mogen zijn. Ter herinnering aan het 12e eeuwfeest van dit concilie stelde Gennadios Limouris een mooi boek samen: *Icons: Windows on Eternity. Theology and Spirituality in Color* (Geneva, WCC, 1990, 237pp. £ 10.90). Het boek heeft veel reproducties van oudere tot moderne iconen. Niet in alle orthodoxe kerken nemen iconen dezelfde plaats in. Bij de Kopten van Egypte bijvoorbeeld is hun plaats minder prominent. Het boek geeft in het eerste deel de geschiedenis en conflicten van de iconoclastische periode, waarbij de strijd uit de achtste eeuw wordt beschreven als een interne aangelgenheid van het patriarchaat van Constantinopel. De tweede 'theologische' sectie gaat in op de iconen, zoals die in hun theologische betekenis in Oost en West zijn verstaan. Het derde deel handelt over spiritualiteit. In het laatste deel worden levende ervaringen, interviews en persoonlijke verhalen gegeven, b.v. een bijdrage van de iconograaf en theoloog Leonin Oespenski (1902-1987). Samensteller Gennadios Limoursi zegt dat 'kunst en de prediking van het Woord dezelfde missionaire roeping' hebben.

De voortschrijdende ontkerstening van West-Europa en Noord-Amerika brengt bij vele kerkleden een diaspora-ervaring teweeg, alsmede een besef van een blijvende universele zendingsopdracht. Deze thematiek bracht Franz-Hermann Kochanek tot een degelijke dissertatie: *Theologie einer missionarischen Gemeinde; Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie* (Nettetal, Steyler Verlag, 1990, 343pp. DM 40.—). De theologie van een missionaire gemeente wordt hier in vijf hoofdstukken behandeld, achtereenvolgens bijbeltheologie, ecclesiologie, pneumatologie, zendingstheologie en praktische theologie. Vanuit een *handelingsstheorie* moet steeds een eigen *handelingsconcept* worden geformuleerd, waarna men tot



een concrete *praxis* kan komen die het de gemeente mogelijk maakt de zendingsopdracht tot heil van de mensen, onder de zich naar tijd en plaats veranderende omstandigheden, energiek te vervullen (309). Het is dus een handelingstheorie met het accent meer op de theorie dan op de praxis.

Giancarlo Collet verzorgde als editor met *Theologien der Dritten Welt; Eat-wot als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche* (Freiburg, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1990) een historisch overzicht van de Derde Wereldtheologie. Na een overzicht van de continenten Afrika, Azië en Latijns Amerika worden drie theorieën behandeld over de pluraliteit van kerk en theologie. In het vierde hoofdstuk behandelt Arnulf Camps de Ecumenical Association of Third World Theologians (EAT-WOT): 'een gecompliceerde breuk'. De 'westerse theologie' kan niet meer als een universele theologie worden beschouwd. In het vijfde hoofdstuk wordt dan ingegaan op de vraag hoe het Europese christendom voor de uitdaging staat van deze theologieën. Opvallend is een excursus over het bevrijdingspotentieel in de oosterse godsdiensten. Voor wie zich snel maar vooral ook grondig wil oriënteren op de 'Derde Wereldtheologie' en op de betekenis welke deze moet hebben voor onze eigen 'westerse' theologie, kan dit werk een belangrijke introductie en stimulans zijn.

Op 10 maart 1989 gaf Prof. Gerben Bouritius zijn afscheidscollege als hoogleraar Fenomenologie van de Godsdiensten te Tilburg. In *Godsdiensten tussen traditie en moderniteit: over continuïteit van religieuze tradities* (Theologische Faculteit Tilburg, 25pp.) worden enkele wezenlijke vragen omtrent constante en veranderende aspecten van religieuze tradities behandeld. Bouritius gaat vooral dieper in op de veronderstelling, dat de secularisatie zich als een olievlek over de hele wereld zal uitbreiden en andere godsdienstige tradities evenzeer zal aantasten als ze het christendom heeft gedaan. Godsdiensthistorisch zijn processen van secularisatie onvermijdelijk: 'ze zijn overgangen die leiden naar nieuwe religieuze tradities die meer passen in de veranderde wereld dan de vorige. Eerder een vooruitgang dus dan een achteruitgang.'

De grote bijeenkomsten van de Wereldraad in Vancouver (1983) en Canberra (1991) hebben veel aandacht gegeven aan de oecumenische eredienst. Daarvoor wordt al sinds 1978 materiaal aangedragen door de oecumenische gebedscyclus: *For All God's People*. John Carden gaf een nieuwe editie uit in twee delen: *With All God's People; The New Ecumenical Prayer Cycle* (Geneva, WCC 1989, 389 en 133 pp. resp. £ 8.75 en £ 4.95). In het eerste deel zijn gebeden opgenomen uit vele landen. Elke week is gewijd aan een andere groep landen. Na een korte schets van de context van het

betreffende land volgen dan de intercessie en de gebeden. Daarbij wordt geput uit de soms zeer oude liturgie van de kerken, terwijl ook meer recent geformuleerde gebeden zijn opgenomen. Het tweede deel bestaat uit liturgieën (met muzikale aanwijzingen) ten behoeve van de belangrijkste momenten van het kerkelijk jaar. Daarnaast zijn nog aparte rubrieken opgenomen als gemeenschap der heiligen, dankzegging voor de schepping, zorg om de rechten van de mens, mensen van andere godsdiensten. Een index van landen en gebedsthema's maakt het boek op meerdere wijze bruikbaar. De solidariteit met de hele wereld kan daardoor ook specifiek beleefd worden. Zo komen er gebeden voor diegenen die door aids getroffen zijn in de USA en Uganda voor. Men probeert niet voorbij te gaan aan de waardigheid en rechten van de oorspronkelijke bevolking van diverse landen en ook niet aan het feit dat God spreekt in diegenen die van andere dan 'christelijke' godsdiensten en culturen zijn.

Een algemene inleiding in het oecumenisch gebed wordt geleverd door Emilio Castro, *When We Pray Together* (Geneva, WCC 1989, £ 3.50). Castro, sinds 1985 secretaris-generaal van de Wereldraad, geeft hier een kleine leergang in het oecumenische gebed. Verschillende variaties van het oecumenisch gebed, van gestructureerd tot de 'vrije liturgie' worden besproken. Castro verwijst ook naar de bijeenkomst die paus Johannes Paulus II hield in Assisi, 1986, met leiders van alle wereldgodsdiensten, waarbij de formulering werd gebruikt: 'We come together to pray, but not to pray together.' In het slothoofdstuk spreekt hij over de problemen met bidden (gebed en secularisatie) en de moeilijkheden die ontstaan wanneer concrete politieke situaties (Zuid-Afrika, Argentinië) aan de orde komen.

In het kader van de voorbereiding voor de Wereldzendingsconferentie van San Antonio (1989) werd er in Neapolis nabij Thessaloniki (Griekenland) een consultatie georganiseerd over *Orthodoxie en Zending*. De conferentie bracht vertegenwoordigers van zowel de Oosters-Orthodoxe als de Oriëntaals-Orthodoxe Kerken bijeen. Als voornaamste karakteristieken van deze consultatie worden genoemd: een oprecht zelf-onderzoek van de orthodoxe kerken, de poging om meer gevoelig te worden voor de boodschap van de tijden, een theologische studie van het probleem van de zending. Een documentatie van de conferentie is te vinden in George Lempoulos (ed.), *Your Will Be Done; Orthodoxy in Mission* (Geneva, WCC, 1989 £ 8.50). Het is treffend dat het juist de orthodoxe kerken (geweest) zijn die de uitdaging van de islam en van het communisme hebben moeten aanvaarden. Er staat eenprachtige bijdrage van Olivier Clément in over 'getuigen in een gesecculariseerde samenleving' met onder meer deze opmerking over een *happening* die hij zou hebben willen organiseren als viering van het millennium van de doop van Rusland: 'Just at Kiev, in 988

the pagan idols, starting with that of Perun, the god of thunder and warriors, were thrown into the Dniepr, so the symbols of contemporary idols – money, the ‘grande bouffe’ (luxury goods), eroticism, violence, drugs, cars, television sets, lulling politics and obsessive publicity – would be flung into the Seine, accompanied by baptismal chants.’ (129) In verband met de opnieuw opgelaaide discussie omtrent de relatie van de orthodoxe kerken met de overige kerken in Canberra (1991) is het een leerzame en nuttige bundel.

A. Wessels

## English Summaries

### Missionary Europe after 500 years

**Jaap van Slageren** – *Europe in the Time of Columbus*

What was Europe like five hundred years ago, when Columbus set out? What models of thought did the Europeans employ and what were the political and ecclesiastical issues of the day? Jaap van Slageren shows that the Moslem domination of the Iberian peninsula before 1492 left clear traces behind and certainly cannot be separated from the Spanish conquest of the Indians.

**Klaus van der Grijp** – *America for the Americans*

If we wish to gain some insight into our role as Dutch people and Belgians during those five hundred years, then we cannot ignore North American history. Our emigration to Canada and the United States has contributed to their becoming what they are today. We encounter ourselves in their religious views, economic structures, and political and cultural conceptions. This article discusses economic growth

and missionary expansion – or ‘the survival of the fittest’.

**Marieke Milder** – *Encounter and Confrontation in Brazil*

Milder describes her experiences as a (rich) European during her stay in (poor) Brazilian religious communities. She indicates the pitfalls one encounters when one views a non-Western society in a way that objectifies it.

**Jef van den Ouweland** – *Latin America Opens our Eyes*

European young people are increasingly living for a shorter or more extended period in a Third World country. Jef van den Ouweland surveys not only the impressions they receive during their stay overseas but their future intensions in the context of their own country as well. Many wish concrete changes both in their own lives and within the church to which they belong.

**Paul Tihon** – *Why are Belgians so Sad?*

What impression do African and

Latin American students receive of Europe – and Belgium in particular? One aspect that appears to arouse comment here are the countless dogs in Brussels. Paul Tihon gives a non-European analysis of an European society in view of – the dog.

**Bart Voorsluis** – *Self-image and Self-critique: A Few Observations on the Relation of Europe to the Third World*

In this article the author shows that the different phases of cultural anthropology reflect Europe's image of itself. If anthropology was first a demonstration of western supremacy, now it gives expression to European uncertainty and cynicism. Bart Voorsluis deals with the concept of 'doubt' for which he takes the publication 'Twijfel aan Europa' by the cultural philosopher and anthropologist Ton Lemaire as his starting point.

**Theo Witvliet** – *Europe and Others: Reflections on an Epistemological Problem*

What does the commemoration of the discovery of the New World mean for 'knowledge of the other' within ecumenical theology? In this article Theo Witvliet directs us to an epistemological approach that is an alternative to the general European approach of objectification. Witvliet refers not only to

Lemaire but also and especially to Charles H. Long, who himself acknowledge his ambiguous position: his close involvement with 'enlightened' religious studies on the one hand and his Afro-American descent on the other.

## VARIA

**Jan van Lin** – *An Encounter with Indigenas from Ecuador: A Thematic Report*

In October of last year, a few 'indigenas' from Ecuador visited the Netherlands on the invitation of MISSIO. They entered into dialogue with various ecclesiastical organizations and groups. Jan van Lin reports on this and shows what the pressure points are in such an exchange.

**Bé Jager and Gé Speelman** – *Religion and Citizenship*

The authors were present last year at a conference on Cyprus whose theme was 'Religion and Citizenship'. The question with which they dealt was how do countries and religious communities react to ethnic and religious minorities in Europe and the Middle East? Bé Jager and Gé Speelman report on this encounter between Moslems and Christians and between Europe and the Middle East.

**Wereld en Zending** is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België. Het is een gezamenlijke uitgave van de Nederlandse Missieraad, de Nederlandse Zendingraad en Kok en wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

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

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

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

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

## Wereld en Zending

### GEPLAND VOOR 1992

- Pentecostalisme/charismatische beweging
- Afrikaanse theologie en ontwikkeling
- Christenen, joden en moslims in het nieuwe Europa

Onderstaande losse nummers (*t/m 1990/4*) te bestellen door overmaking van f12,50 resp. f10,— op postgiro 5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam (tel. 020-6717654) of Bfrs. 210 resp. Bfrs. 170 op postrekening 000-1036109-52 t.n.v. CMI, Brussel (tel. 02-2192971). *Bestelling nummers vanaf 1991/1: zie administratie-adres.*

O Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Canberra/Columbus 1492-1992 (1991/3)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Weelderig of verlegen omgaan met religie? (1991/2)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Over zending en uitzending (1991/1)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O De dialoog aan de basis (1990/4)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Bijbellezen in de Derde Wereld (1990/3)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Beelden van elkaar (1990/2)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Leven en strijden met de armen (1990/1)	f 12,50 Bfrs. 210,—
O Media en geloofscommunicatie (1989/3)	f 10,— Bfrs. 170,—
O Organisaties voor missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking en omgaan met geld (1989/2)	f 10,— Bfrs. 170,—

(Prijs incl. verzendkosten)