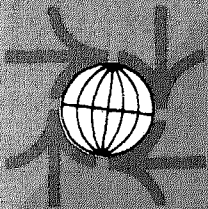


Geloven in Latijns Amerika na 500 jaar

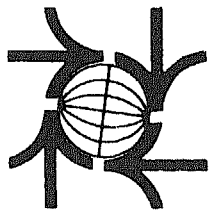


Wereld en Zending

1991.4

**Geloven in Latijns Amerika
na 500 jaar.**

Jaap van Slageren Corrie van der Ven	Ten geleide	1
Henk Vijver	Het drama van Latijns-Amerika in een roman	3
Jef van den Ouweland	Quechua-jongeren aan het woord	14
Innocencio Suasaco	Over het recht om anders te zijn	19
Mario Coolen	Vensters op God. De beginnende dialogo Indiaanse theologie - christelijke theologie	27
Berma Klein Goldewijk	Kerkelijke basisgemeenschappen en Afrobraziliaanse religies. Grenzen en mogelijkheden van het christendom	41
Henny Groenen	Negeridentiteit en Afrobraziliaanse pastoraal	53
Anne Theo Seinen	'500 jaar... en nu?' Verslag van een WSCF-conferentie	61
	Kroniek	68
	'Bewogen om het verlorene': vier wijzen van zending n.a.v. Lucas 15:1-31 - De Brighton- conferentie 1991 - Afrikaanse theologen nodig, vinden evangelischen - Bisschoppensynode voor Afrika. Kritische geluiden - Christelijke kunst met een Chinees gezicht	
	Bibliografie	79
Leny Lagerwerf	Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1990	
	Boekbesprekingen	101
	English Summaries	112
	Inhoudsopgave jaargang 20, 1991	114



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
Drs. Jan Voshaar
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 Zendingsraad,
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

f 40, — / Bfrs. 745, — per jaar
Buiten Europa f 50, — / Bfrs. 930, —
Studentenabonnement f 25, — / Bfrs.
450, —
Losse nummers f 12,50 / Bfrs. 210, —
(incl. porto)

copyright

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

ten geleide

Geloven in Latijns-Amerika na 500 jaar

Met dit nummer van Wereld en Zending vervolgen we de reeks artikelen die de 'ontdekking' van Amerika door Europa als uitgangspunt hebben. De themaredactie heeft geprobeerd in deze bundel zoveel mogelijk stemmen uit Amerika te laten klinken. Hoe denkt men in Latijns-Amerika over geloven in de God van de bijbel, na vijf eeuwen onderdrukking door mensen die diezelfde God belijden? Wat is de identiteit van hun huidige geloof?

In het eerste artikel van dit nummer bespreekt **Henk Vijver** een Mexicaanse roman uit 1942. José Revueltas, de schrijver van deze roman, blijkt pessimistisch te zijn over de perspectieven van de Latijnsamerikaanse samenleving. Maatschappelijke en politieke problemen zouden volgens de schrijver wel eens hun grond kunnen hebben in de godsdienstige problematiek van het continent. Het thema 'eenzaamheid' staat (ook) in

deze Latijnsamerikaanse roman centraal. De teneur van de volgende artikelen is een andere. Quechua-jongeren spreken in een interview met **Jef van den Ouweland** hun verwachtingen uit t.a.v. de toekomst van hun volk en de rol die de kerk daarbij kan spelen. **Innocencio Suasaco** laat zien hoe Christus wordt ervaren binnen de Quechua- en Aymaracultuur en hoe wordt gewerkt aan een eigen Andeskerk en Andestheologie. Het artikel van **Mario Coolen** ligt in het verlengde hiervan. Zijn bijdrage kan worden beschouwd als een verslag van een bijeenkomst in Mexico-stad waar de vraag werd gesteld naar de bereidheid van christelijke kerken een eerlijke dialoog aan te gaan met de godsdienst en theologie van Indianen. Twee artikelen gaan over de identiteit van de Afrobrasilianse gelovigen: **Berma Klein Goldewijk** laat zien dat deelnemers aan de *Umbanda* en de *Condoblé* zonder

veel problemen ook lid van een kerkelijke basisgemeenschap kunnen zijn. **Henny Groenen** beschrijft de opkomst van de negerbeweging en de Afrobraziliaanse pastoraal. Welke discussies m.b.t. de '500 jaar' binnen het studentencircuit in Latijns-Amerika leven, laat **Anne Theo Seinen** zien in zijn verslag van een internationale studentenconferentie in Ecuador.

Samenvattend

Het drama van Latijns-Amerika, zoals o.a. beschreven in het boek van Revueltas, valt niet te ontkennen. De tekenen van hoop, die de Quechua-jongeren, de Indiaanse theologen, de Afrobrazilianen en de studenten aan ons doorgeven, evenmin. Beide aspecten, 'eenzaamheid' en 'hoop', horen bij de Latijnsamerikaanse samenleving en zijn daarom ook belicht in dit themanummer. De meeste artikelen hebben evenwel betrekking op het laatste aspect, de hoop in Latijns-Amerika.

De *Kroniek* begint dit keer met een

bijbelstudie van Ermal Kirby over Lucas 15:1-13, opgetekend door Bert de Leede.

Naast de *Boekbesprekingen* in dit nummer ook de jaarlijkse *Bibliografie van de in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missionologische literatuur* in het jaar 1990, verzorgd door **Leny Lagerwerf**. Tenslotte wordt een *overzicht* gegeven van alle in de huidige jaargang verschenen artikelen en boekbesprekingen.

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

*Jaap van Slageren
Corrie van der Ven*

Henk Vijver

Het drama van Latijns-Amerika in een roman

Op de plaats van de gruweltempel van Huitzilopochtli zou de kathedraal van Mexico verrijzen, hoofdstad van een gebied dat voortaan Nieuw-Spanje zou heten.

(R. Lemm, *Ochtend van Amerika*, p. 19)

Om het contextuele karakter van de bevrijdingstheologie te beoordelen hebben wij meer informatie nodig over de Latijns-amerikaanse context dan ons door de bevrijdingstheologie zelf wordt geleverd. Er zijn andere bronnen dan alleen de wetenschap die ons soms verrassende aspecten onthullen van de Latijnsamerikaanse realiteit. Ter illustratie hiervan bespreekt Henk Vijver een roman van de Mexicaanse schrijver J. Revueltas, die in zijn beeld van Latijns-Amerika sterk blijkt af te wijken van wat wij in de bevrijdingstheologie aantreffen.

1 Op zoek naar de context

De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie presenteert zichzelf als een contextuele theologie en wordt veelvuldig geprezen om dat karakter. Het is een theologie die zich verbonden voelt met de arme gelovigen in Latijns-Amerika en zich solidair verklaart met wat zij ziet als hun strijd voor een rechtvaardiger samenleving. Op basis van die verbondenheid worden, zo zeggen de woordvoerders van deze theologie, de belangrijke thema's van het christelijk geloof opnieuw geïnterpreteerd. Zo ontstaat een levendige theologie, die de verwoording wil zijn van wat er onder de armen leeft aan bevrijdend geloof. De theologie levert op die manier ook zelf een bijdrage aan het proces van maatschappelijke en politieke bevrijding.

Vanwege dit contextueel karakter wordt de bevrijdingstheologie door velen ten voorbeeld gesteld aan de Westeuropese theologie.¹

De weergave is al te kort, maar voldoende om de zaak te presenteren die mij in dit artikel zal bezig houden. Immers: wat is precies de context van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie? Het gaat daarbij uiteraard

om de geschiedenis en de cultuur-in-brede-zin van het continent. 'Context' kunnen we zo lang en breed opvatten als we zelf willen.² Het is echter wel opvallend dat velen die de bevrijdingstheologie prijzen om haar contextueel karakter, geen andere toegang tot de Latijnsamerikaanse context lijken te kennen dan diezelfde bevrijdingstheologie.³

Hoe benadert de bevrijdingstheologie haar context? Wat zijn de bronnen die zij gebruikt? Het zijn vooral de sociaal-economische wetenschappen die deze theologie als gids dienen bij haar kennis van de werkelijkheid waarin zij staat, zo wordt gezegd. Is dat een aanvaardbare eenzijdigheid? Misschien is een door westerse rationaliteit bepaalde wetenschap wel helemaal geen goed middel om de realiteit van Latijns-Amerika te doorgronden!

In ieder geval zijn er naast de wetenschappen ook andere benaderingen van de werkelijkheid – zoals de intuïtie van een kunstenaar – die ons belangrijke aspecten daarvan kunnen onthullen. Hoe zien bijvoorbeeld Latijnsamerikaanse schrijvers hun continent; hoe beschrijven zij het geloof en het leven van de mensen; zien zij soms ook andere dingen dan de kerken en de theologen gewend zijn te zien (of willen zien)?

In dit artikel wil ik een dergelijke niet-wetenschappelijke benadering van de Latijnsamerikaanse context bespreken.

Het gaat om een roman, die buiten het Latijnsamerikaanse continent niet of nauwelijks bekend is en ook al enige tijd geleden werd geschreven, maar die ondanks dat erg belangrijk is vanwege zijn schokkende tekening van de Latijnsamerikaanse mens en zijn wereld. Het gaat om de roman **El luto humano** (Het menselijk verdriet) uit het jaar 1942, geschreven door de Mexicaan **José Revueltas**.⁴ Wat deze roman vooral interessant maakt is zijn visie op de religie en op de betekenis ervan met betrekking tot de geweldige problemen van de Latijnsamerikaanse samenleving.

Tot de vooronderstellingen van de bevrijdingstheologie horen o.a. de volgende gedachten: a) het christelijk geloof in zijn rooms-katholieke versie is het geloof van de overgrote meerderheid van de Latijnsamerikaanse bevolking en b) het aandachtsveld van de theologie dient niet in de eerste plaats de godsdienst, maar het terrein van maatschappij en politiek te zijn, aangezien daar de grootste en meest urgente problemen van Latijns-Amerika liggen.⁵ Revueltas geeft ons een andere kijk op deze zaken.

In de volgende paragraaf zal ik de inhoud van deze roman kort navertellen. Daarna wil ik de visie van Revueltas op de geschiedenis van Latijns-Amerika weergeven om vervolgens in de laatste paragraaf te vragen wat daarvan de betekenis is voor ons begrip van de Latijnsamerikaanse realiteit.

2 'El luto humano' van José Revueltas

Het verhaal van Revueltas is een verhaal van wanhoop, haat en dood. Het speelt zich af in de tijd van de Mexicaanse revolutie, de jaren 1910 tot 1920. In de toch al niet zo rustige geschiedenis van dit land is dat een periode van extra veel geweld en wreedheid. De verschillende partijen bestrijden elkaar met groot fanatisme en barbaarse methoden. Revueltas schrijft erover:

Dat was de revolutie: dood en bloed. Steriel bloed en dood. Steriel bloed en dood; de weelde nergens voor te strijden dan alleen om de onderaardse poorten van de ziel te openen om daar langzaam de vreselijke, dierlijke eenzaamheid die de mens in zich draagt, uit te laten ontsnappen. (155).

Een verschrikkelijke rivier ontstond er dwars door het midden van het land. Een smerige rivier, vol bloed, vol blinde ogen, opeengesklemde tanden. (170).

In die omstandigheden speelt zich de geschiedenis van **El luto humano** af.

Op één van de vele eilandjes van een grote, wilde rivier, vlakbij een waterreservoir, wonen een paar families. Zij zijn de enige overgeblevenen, nadat de meeste bewoners uit de streek zijn vertrokken. Het reservoir dient voor de irrigatie van de omliggende landen, maar het werk ligt al geruime tijd stil vanwege stakingen onder de arbeiders. In één van de kleine, armoedige huisjes wonen **Ursulo** en **Cecilia**. De geschiedenis begint bij hen, om preciezer te zijn: met de dood van hun dochtertje **Chonita**. Cecilia wil dat Ursulo de priester haalt. Dat doet hij, zij het met tegenzin. Het is noodweer. De rivier is onrustbarend gestegen en veranderd in een kolkende massa. Het is levensgevaarlijk nu op pad te gaan. En de belangrijkste reden: Ursulo gelooft niet in de zin van een priesterlijk bezoek.

Toch gaat hij. Hij verdwaalt echter in de duisternis en komt terecht bij het huis van een zekere **Adán**. Deze vertrouwt hem aanvankelijk niet, maar gaat uiteindelijk met hem mee om samen de rivier over te steken op zoek naar de priester. In feite zijn de beide mannen doods vijanden. Ursulo was betrokken bij de stakingen en als zodanig stond hij op het lijstje van de huurmoordenaar Adán. Nu zijn zij echter beiden tegen wil en dank betrokken bij de dood van een klein kind en daardoor wordt alles wat er tussen hen zou kunnen bestaan als het ware opgeschort.

De priester schrikt van de twee mannen, die er niet bepaald aantrekkelijk uitzien en ook niet bekend staan als gelovigen. Hij beseft echter, dat hij als priester nog nooit iets heeft betekend en dat ook de kerk die hij vertegenwoordigt, een volledig falende kerk is. Wat betekent **Rome** voor deze mensen en wat zouden zij eigenlijk voor die verre, afstandelijke kerk bete-

kenen? Op dit kritieke moment weet hij plotseling dat hier, bij deze twee mannen zijn priesterlijke taak ligt, dat zij in feite zijn kerk vormen.

De onverbiddelijke stad van de paus en zijn kardinalen had het volk niets te zeggen. Rome was God en Rome was de Kerk. Maar hier ging het om een andere God en een andere kerk. (29).

Eigenlijk wil hij helemaal niet solidair zijn met de twee mannen en in zijn hart haat hij die ene, de ongelovige huurmoordenaar. Maar toch gaat hij met hen mee, als in een laatste en tegelijk eerste daad van liefde.

Vóór zij het huisje van Ursulo en Cecilia bereiken slaat de dood echter opnieuw toe. De priester verdraagt de aanwezigheid van Adán, de ongelovige, de huurmoordenaar, niet langer. Met een onverwachte messteek ontlaadt hij al zijn opgekropte haat en doodt hem. Samen met Ursulo komt hij daarna bij diens huisje aan.

De overige bewoners van het eiland zijn daar ook, verenigd rond het dode kind. Het is een vreemd samenraapsel. Eén van hen, **Jerónimo**, weet niets beters te doen dan zich te bedrinken. Een ander tracht tijdens de afwezigheid van Ursulo diens vrouw te verleiden. En daartussendoor prevelt ieder voor zich onsamenhangende zinnen, flarden van gebeden. De rivier blijft stijgen. Allen zijn bang, bang voor de dood, die alomtegenwoordig lijkt te zijn. Ze zien uit naar de komst van de priester. Van hem verwachten ze op de een of andere manier redding.

Ursulo en de priester komen en de laatste zegt zijn gebeden.

– Sta mij bij in mijn laatste doodstrijd.

De laatste, want alles was immers een permanente doodstrijd; en de mens, niet anders dan een wezen in doodstrijd, op weg naar de dood. (43).

Opeens roept de dronken Jerónimo: de rivier! Allen worden zich bewust van het gevaar dat zij lopen.

Ze hoorden hoe de dood in de gedaante van het water zich aan de andere kant van de muur voortbewoog. (44).

Ze moeten vluchten, maar niet zonder het lijk van Chonita. Snel wikkelen zij het in een doek en maken het vast met een koord. Ze moeten het meenemen, het moet gered worden van de dood. Met een lang stuk touw binden zij zich vervolgens aan elkaar vast. Zo beginnen zij de uittocht uit het huis van Ursulo, de donkere nacht en het overal reeds aanwezige water in. Maar het is een exodus zonder hoop, zonder enig perspectief. Allen beseffen zij, dat er uiteindelijk geen redding voor hen zal zijn.

Zonder bestemming, zonder doel, zonder hoop. (56).

Als eerste verdrinkt de dronken Jerónimo. Ze maken hem los en gaan verder, bevrijd van die last. Daarna is het de priester die zichzelf laat wegzakken in het water. Hij kiest voor de dood. Meer dan ooit is hij gedurende de laatste uren geconfronteerd met de complete mislukking van zijn leven,

van zijn priesterlijke opdracht. De moord op Adán; zijn volkomen onmacht iets zinnigs te doen voor deze mensen die van hem als enige hun redding verwachtten. Zijn kerk en zijn geloof bleken zinloos te zijn geweest. Waar was God eigenlijk?

God! God! Niemand antwoordde. Langs de wegen, in de steden, de dorpen, op de eindeloze vlakten. Niemand! (68).

Uiteindelijk zijn er nog vier mensen over, waaronder Cecilia en Ursulo. Ze zijn nog steeds aan elkaar vastgebonden en Ursulo draagt het ingepakte lijk van zijn dochttertje op de armen mee als een kostbaar kleinood. Urenlang dwalen en strompelen ze door de donkere watermassa, tot ze opeens op een obstakel stoten. Een donker silhouet doemt voor hen op. Ze gaan er naar toe en ontdekken tot hun ontsteltenis, dat het 't huis van Ursulo en Cecilia is. Ze zijn weer terug bij hun uitgangspunt. Ze slagen er nog in op het dak van het huisje te klimmen. Uitgeput en uitgehongerd brengen zij daar de laatste momenten van hun leven door. Rondom hen is alles zwart. Ze weten niet of het dag of nacht is. De duisternis wijkt geen moment. En overal is daar de dreigende rivier die maar blijft stijgen.

Dan zien zij een donker voorwerp dat naar hen toe komt drijven. Als het tegen het huis opbotst, herkennen zij het: het is het lijk van Adán. Op het lijk strijkt reeds de eerste roofvogel neer. En er komen er meer.

Het zijn de **zopilotes**, genadeloze vleeseters, die hen allen zullen verslinden. Tot tweemaal toe legt Revueltas uit wat die naam **zopilotes** betekent. Het is een samenstelling van twee Indiaanse woorden: **Tzotl**, wat vuilnis, afval, en **pilotl**, wat oppakken, verzamelen betekent. Zij zijn niet meer dan waardeloos vuil, bestemd om door deze monsters opgeruimd te worden. Zolang ze maar niet aan Chonita komen, is het laatste wat Ursulo denkt, voordat hij sterft. Daarmee eindigt het verhaal, met de overwinning van deze roofvogels over de mensen.

De zopilote deed een eerste slag met zijn snavel in het gelaat van Adán. Omdat het lijk echter kapseide verloor ook de roofvogel zijn evenwicht. Hij sloeg onder veel kabaal zijn vleugels uit en streek neer op het dak van het huis. Het was de overwinning van de dood. Hij bewoog zich voort met kleine sprongetjes, behoedzaam jegens wat er daar nog aan leven was, vreesachtig en verbaasd. Zij zouden echter sterven, allen zouden zij sterven, en de zopilote was als een koning, de koning van de schepping. (184).

De vogels wachten nog rustig een paar ogenblikken. Zij hebben geduld. Hun beurt komt wel. Ook Chonita zal niet aan hen ontkomen. De zopilotes zullen haar verslinden.

En daarmee komen we bij de laatste regel van het boek:

De roofvogels schenen nog een moment na te denken, maar dan, zonder enige aarzeling, stortten zij zich op hun slachtoffers. (187).

3 De visie van Revueltas

Het schokkende en dramatische verhaal van Revueltas is te zien als een metafoor van de geschiedenis van zijn land en continent.⁶ De vele beschouwende gedeelten die Revueltas in zijn roman heeft verwerkt, ondersteunen deze interpretatie.

De lotgevallen van de mensen in **El luto humano** vormen een cirkelgang. De geschiedenis begint in het huisje van Ursulo en Cecilia en eindigt daar ook. Dat is het huis waar Chonita sterft, plaats van de dood. Daardoor wordt duidelijk hoe zinloos de tocht van die mensen is. Aan het eind van al hun rondtollen zijn ze terug bij de plek waar ze vandaan waren gevlucht. Vanaf het begin zijn zij allen ten dode opgeschreven. Er is geen enkele kans op ontsnapping, er is geen enkele hoop voor hen. Zij zijn ook niet in staat elkaar te helpen. In volstrekte eenzaamheid strijdt ieder voor zichzelf zijn of haar verloren strijd met de dood.

Die eenzaamheid is het allesbeheersende thema. Schipbreukelingen der eenzaamheid (**náufragos de soledad**) noemt Revueltas de spelers in zijn drama (108, 56). Zij hebben niets wat hen aan elkaar zou kunnen binden. Niet het geringste motief om elkaar lief te hebben en te helpen, niet de geringste mogelijkheid elkaar tenminste te begrijpen en te respecteren.

Alleen door de omstandigheden en door een lang stuk touw worden zij gedwongen bij elkaar te blijven. Het enige dat hen werkelijk bij elkaar houdt is de aanwezigheid van de dode Chonita. Het lijkt van dat kind speelt een merkwaardige rol in deze bizarre geschiedenis. Haar aanwezigheid staat geen moment ter discussie. Niemand denkt eraan, dat lijkt ergens te laten liggen of door de rivier mee te laten nemen, zoals men dat uiteindelijk wel met de dronken Jerónimo laat gebeuren. De dode Chonita moet uit de klauwen van de dood gered worden en bij de groep blijven. Zij moet ook buiten het bereik van de vraatzuchtige roofvogels worden gehouden. Zij betekent als dode voor de groep meer dan wie ook maar van de levenden.

Gedurende haar leven was Chonita niet van belang. Wat voor betekenis zou het hebben dat iemand het bestaan binnen komt, als het wezenlijke daarvan precies het tegenovergestelde is: sterven, en als daarmee de fatale bestemming van de mens wordt bevestigd? (87v.). Zij gaven de voorkeur, zij hechtten meer belang aan het lijk, de dood; en allen namen zij deel aan de dodenwacht, lelijk en mager, uit eerbied, om te herdenken, uit overgave aan een verborgen heimwee. (86).

De dode wordt vereerd. Aan een gestorvene wordt aandacht en liefde gegeven die de levenden moeten ontberen. Daarmee raakt Revueltas een fenomeen dat in heel de Latijnsamerikaanse cultuur aanwezig is: de devotie voor de dood, die dikwijls overgaat in een cultus van de dood. Wie in dit

continent een kerkhof bezoekt kan de gedachte niet van zich afzetten dat de doden hier een betere behuizing hebben dan talloze levenden. De doden worden gekoesterd in dezelfde mate waarin de levenden worden geminacht. De cultus van de dood is eveneens de drijvende kracht achter militaristische groeperingen van links en rechts in Latijns-Amerika. De eer van het militair zijn, in staat zijn geweld uit te oefenen, heldhaftig zijn, voor radicale oplossingen durven kiezen, dat alles hangt samen met deze irrationele verering van de dood.

Wat betekent de dood van Chonita? In het antwoord op die vraag geeft Revueltas zijn visie op de Latijnsamerikaanse cultuur en op de tragiek van de Latijnsamerikaanse mensen. We komen die visie reeds aan het begin van het verhaal op het spoor. Daar vraagt de priester zich af waarom hij eigenlijk naar het huis van Ursulo en Cecilia gaat.

Waartoe? Naar een stervend of dood meisje? Of soms eenvoudigweg om te huilen vanwege een andere dood, ver terug in de tijd, een dood, die hen allen aanging, die gemeenschappelijk aan allen was? Dat was niet de dood van Chonita, die immers niet meer was dan een klein ongelukje op deze aarde... (29).

Naast de dood van Chonita is er in het verhaal van Revueltas sprake van nog een andere dood, een dood, die alle betrokkenen bij dit drama met zich meedragen als een last, als een **verborgen heimwee** (86). Die andere dood blijkt samen te hangen met de **Conquista**, de verovering van Latijns-Amerika door de Spanjaarden. Toen is er, zegt Revueltas, iets kapot gemaakt, iets onherstelbaar vernield in dit continent.

De Spanjaarden richtten er een groot kwaad mee aan, toen zij de heidense tempels vernietigden om op de plaats daarvan hun katholieke tempels te bouwen. Dat alles betekende niet slechts de vernietiging van een bepaalde godsdienst, opdat er een andere voor in de plaats kon komen, maar het einde van alle godsdienst, het einde van de zin van de godsdienst. (171).⁷

Sinds die tijd ontbrak het 't volk in Latijns-Amerika aan iets wezenlijks. Het is voortaan een volk zonder godsdienst (**un pueblo carente de religión**, 171). Het volk werd door de Conquista niet alleen van zijn oude geloof beroofd, maar van de mogelijkheid om ooit nog te geloven. En dat is verschrikkelijk, want wat is geloven eigenlijk?

Religare, zich binden, zich vastmaken, opnieuw worden, terugkeren naar een oorsprong of gaan naar een bestemming; het tragische was echter dat oorsprong en bestemming verloren waren gegaan. (29).

De godsdienst, de religio, betekent de band met de mensen met een gemeenschappelijke oorsprong en bestemming, en dáárdoor de band die hen bij elkaar houdt. Die binding is bij de Conquista radicaal en voorgoed ver-

nietig. Daarom leven de mensen zinloos, slechts om te sterven. Daarom zijn zij niet aan elkaar gebonden. Daarom leven zij in een 'doolhof van eenzaamheid'.⁸ Daarom is het geweld in dit continent steeds weer zo teugelooos en wreed. Zoals in de Mexicaanse revolutie:

Bij beide partijen was er eenzelfde haat, eenzelfde woeste drift om te martelen. (...)

Haat. Haat. Haat. Haat. Haat. Haat. Vijftig soorten haat. Heilige haat en andere soorten haat. (176).

Van dat geweld zegt Revueltas:

Het is alleen te verklaren op grond van die radicale en dodelijke vernieling waarvan deze mensen slachtoffer zijn geweest. (172).

De Latijns-Amerikaanse mens is radicaal losgemaakt van God en overgeleverd aan zichzelf. Hij is slachtoffer van een ondraaglijke eenzaamheid en valt zo gemakkelijk ten prooi aan allerlei destructieve krachten. Het enige dat hij nog weet te associëren met God, de enige plek van zijn bestaan die hij nog in verband met God weet te brengen, is die van de dood, de uiteindelijke mislukking.

Daarmee komen we bij het geheim dat Revueltas in zijn verhaal heeft gelegd. Het ligt verborgen in de naam **Chonita**.

Ursulo herinnert zich nog de geboorte van zijn dochtertje. Hij was het met zijn vrienden gaan vieren en had aan de kroegbaas gevraagd wat voor dag het was en aan welke heilige die dag was gewijd.

– De Incarnatie van de Heer. Dat is het, vandaag is het Incarnatie...

Ursulo glimlachte opnieuw.

– Hoe lijkt jullie dat?

– Encarnación... Dus Chona... Chonita... (87).

Zo had zij haar naam gekregen, uit een dronkemansspelletje met het woord incarnatie. Zij is de incarnatie; zij is de plaats waar God vlees wordt op aarde. Zij is echter al dood als het verhaal begint. Zij is de dood. De dood is de plaats, zelfs de enige plaats waar iets van God te zien is.

Wat is de geschiedenis van Latijns-Amerika? De mensen dolen doelloos rond. Ze zijn beroofd van hun oorsprong en zij hebben geen bestemming. Daarom is de dood hun eeuwige metgezel. Hij is er altijd. Hun leven draait om de dood. Is er niets wat de mensen onderling verbindt? Is er geen enkele oriëntatie die hen verbindt met een toekomst? Nee, ooit zijn zij radicaal losgeslagen van het fundament van hun bestaan en sinds die dag is hun leven een zinloze kringloop. De nieuwe religie die hen door de kerk werd opgedrongen was de hunne niet en de kerk was in werkelijkheid nooit in hen als mensen geïnteresseerd.

God is voor hen een leeg woord geworden, een woord dat slechts in verband kan worden gebracht met hun noodlot, met de mislukking die hun geschiedenis is, met de dood.

Waarom blijven de mensen dan toch over God praten en schijnbaar zelfs in Hem geloven? Wat verwacht die mens nog van God?

Als hij God verdedigde, dan was dat omdat hij in Hem bevend en vol angst het vage idee verdedigde ergens bezitter van te zijn, bezitter van God, bezitter van de Kerk, bezitter van de stenen, van iets dat hij nooit had bezeten, de aarde, de waarheid, het licht of wie weet wat voor schitterend en machtig iets. (172).

Daar ligt uiteindelijk de boodschap van Revueltas. De mensen kunnen niet leven, niet samenleven zonder dat er werkelijk een of andere band tussen hen bestaat, iets, wat voor hen allen de moeite waard is en waardoor zij op elkaar worden betrokken. Bestaat er niet zo'n band, dan creëren mensen zich een kunstmatig en op den lange duur mislukkend hulpmiddel, een soort touw, waardoor zij anderen aan zich kunnen binden. Of dan wordt de dood uiteindelijk het enige dat mensen nog bij elkaar houdt. Zonder de **religio**, zonder het **religare**, het **ligarse**, is menselijk samenleven niet mogelijk. Daarom blijven de mensen zoeken.

Dit land was een land van wandelende doden, een intens land, op zoek naar een anker, naar een verborgen steunpunt. (25).

4 De betekenis van 'el luto humano'

De visie van Revueltas op de laatste 500 jaar van de geschiedenis van Latijns-Amerika komt niet bepaald overeen met de mening van de tegenwoordige rooms-katholieke kerk en theologie in dit continent. Ik vat in een paar punten samen wat Revueltas ons te zeggen heeft en denk daarbij vooral aan de relevantie ervan voor de theologie.

1. De godsdienst is in Latijns-Amerika allerminst een duidelijke en vanzelfsprekende zaak. De massieve aanwezigheid van de rooms-katholieke kerk zegt nog niet zoveel over de wijze waarop de Latijns-Amerikaanse mensen zelf hun werkelijkheid beleven en door welk geloof zij zich daarbij laten leiden. Voor de eenvoudige gelovigen is de kerk vooral een afstandelijke en zelfs falende instantie, en allerminst een bron van bevrijding.

De zoveel ook in kringen van de bevrijdingstheologie gehoorde gedachte dat het Latijns-Amerikaanse volk in overgrote meerderheid christelijk, ja zelfs rooms-katholiek is, zou wel eens voor een belangrijk deel een pure mythe kunnen zijn...

2. De Latijns-Amerikaanse mensen blijven volgens Revueltas op zoek naar een geloof dat kan dienen als fundament voor het bestaan en als samenbindend beginsel voor hun samenleven. Dat verklaart de bloei tegenwoordig van allerlei godsdienstige bewegingen. De reactie van de sa-

menleving op dergelijke bewegingen is dikwijls gewelddadig zoals ook **Mario Vargas Llosa** heeft laten zien in zijn roman **La guerra del fin del mundo** (De oorlog van het einde van de wereld). De gevestigde orde – maatschappij, kerk en theologie (inclusief bevrijdingstheologie) – is doorgaans niet in staat de authentieke menselijke vragen en ervaringen die achter deze godsdienstige uitingen liggen te onderkennen. Zijn eenzaamheid brengt de Latijnsamerikaanse mens ertoe zijn heil op haast wanhopige wijze bij steeds weer andere godsdienstige groepen te zoeken. Hij grijpt elk touw aan dat hem wordt toegeworpen. Inzicht in de dwang van de eenzaamheid kan voorkomen dat kerk en theologie hun veroordeling uitspreken over de sekten die tegenwoordig zo'n grote aanhang hebben in Latijns-Amerika, zonder verder aan enig zelfonderzoek te doen.

3. Voor Revueltas is er een onmiskenbare samenhang tussen de godsdienstige desoriëntatie van zijn continent en de geweldige problemen op maatschappelijk gebied. Hoe groot en dringend de sociale en politieke vraagstukken van Latijns-Amerika ook mogen zijn, het meest fundamentele probleem van dit continent zou wel eens van culturele – preciezer: van godsdienstige – aard kunnen zijn.

Revueltas is bovendien somber gestemd over de geschiedenis en de toekomst van zijn continent. We treffen bij hem niet de optimistische geluiden aan over een op handen zijnde bevrijding of ommekeer in de geschiedenis die we zo goed kennen van de bevrijdingstheologie. Wil er op het gebied van het menselijk samenleven werkelijk iets veranderen, dan zullen de mensen eerst een bepaald geloof moeten vinden dat hen samenbindt en hen een gemeenschappelijke oriëntatie geeft, zo schijnt de boodschap van Revueltas te zijn. De enige hoopgevende passage in deze sombere roman is wanneer Revueltas vertelt dat de mensen volhardend blijven zoeken naar een gemeenschappelijk steunpunt of anker. Slagen zij er niet in een dergelijke gemeenschappelijke binding (religio) te vinden, dan zullen zij onverbiddelijk steeds weer ten prooi vallen aan genadeloze zopilotes van allerlei pluimage.

Dat is de voor veel Latijnsamerikaanse en andere theologen onorthodoxe en uitdagende visie van Revueltas.

1 Zie bijv. B. Klein Goldewijk (red), *Bevrijdingstheologie in West-Europa*. Kampen 1988.

2 Over het begrip 'context' zie men: J. Tennekes/H.M. Vroom (red), *Contextualiteit en christelijk geloof*. Kampen 1989.

3 Studies over de geschiedenis, cultuur en bijvoorbeeld de literatuur van Latijns-Amerika ontbreken (vrijwel) volledig in de bundel *Bevrijdingstheologie in West-Europa* (zie het notenapparaat, 164vv.), terwijl de auteurs van de bundel wel de bevrijdingstheologie aanprijzen om haar contextueel karakter (37v., 61, 71, 157):

4 Ik gebruik de uitgave van Ediciones Era, Mexico 1986; van citaten uit dit boek wordt in het vervolg het pag.nr. tussen haakjes in de tekst vermeld; de vert. is steeds van mij.

5 De eerste stelling zal genoegzaam bekend zijn. Ter illustratie van de tweede zie men bijv. Cl. Boff, *A ilusão de uma Nova Cristiandade*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 1978, nr. 149, 5-17.

6 Een soortgelijke interpretatie vindt men ook bij de theoloog Pedro Trigo, *Teología narrativa en la nueva novela latinoamericana*, in: P.

Richard (ed), *Raíces de la teología latinoamericana*, San José, Costa Rica 1985, 263-343, 268vv.

7 Zie hierover ook R. Lemm, *Ochtend van Amerika*, Kampen 1989, 19 (waar men het cit. vindt dat dit artikel als motto heeft meegekregen), 31, 89 en elders.

8 Opvallend is de overeenkomst tussen de visie van Revueltas en die van Octavio Paz op de geschiedenis en cultuur van Latijns-Amerika; zie van Paz: *El laberinto de la soledad*, Mexico 1950; dit werk van Paz is verplichte lectuur voor wie over de context van de Latijnsamerikaanse theologie wil spreken; men denke aan de rol van het thema 'eenzaamheid' in de Latijnsamerikaanse literatuur.

Dr. H.W. Vijver (1949) was van 1980 tot 1989 werkzaam in Argentinië, als studentenpredikant en als docent ethiek. In 1985 promoveerde hij bij prof. H.M. Kuitert op een studie over bevrijdingstheologie. Momenteel is hij docent ethiek aan de Christelijke Hogeschool Noord-Nederland te Leeuwarden.

Quechua-jongeren aan het woord

Deze zomer verbleef Jef van den Ouweland, lid van de themaredactie van dit Wereld en Zending-nummer, in Peru en is in de gelegenheid geweest met een drietal Quechua-jongeren te praten over de herdenking van de '500 jaar'. Francisco Monroy Cancapa, Emiliano Lampa Atamari en Mauro Eloy Sucapuca Cutipa, resp. 21, 21 en 25 jaar oud vertellen over hun Quechua-zijn, geven hun visie op de kerk in Latijns-Amerika en spreken over de toekomst van het Quechua-volk in relatie tot de westerse wereld.

Gaan jonge mensen zoals jullie feest vieren om het feit, dat Columbus vijfhonderd jaar geleden in Amerika gekomen is?

Mauro: Als Columbus bij vergissing of bij toeval in Amerika is gekomen, dan is dat, denk ik, een gebeurtenis zoals er zovele zijn, waaraan we kunnen terugdenken. De leraren op school zullen het hun leerlingen wel inprenten, als iets kwaads of als iets goeds. Voor mij persoonlijk zal het een heel gewone dag worden. Het was toch geen manier van doen, dat ze ons van buitenaf hun gewoonten hebben opgedrongen. Voor onze cultuur en onze samenleving hebben ze de neus opgehaald. De rijkdommen van onze voorouders hebben ze geroofd door paleizen en tempels leeg te plunderen.

Emiliano: Door toedoen van Columbus is de uitbuiting ontstaan waar we vandaag in leven. Onze voorouders kenden veel betere organisatievormen, zowel wat het werk als wat andere activiteiten betreft. Zo was bijvoorbeeld de Ayni een vorm van onderlinge werkverdeling, waarbij niemand loon hoefde te ontvangen. Het was gewoon een vorm van samenwerking, 'vandaag voor mij, morgen voor jou'.

Francisco: Wij jonge Quechuas kunnen die gebeurtenis in 1492 alleen maar

met droefheid gedenken en met heimwee terugzien op het Incarijk dat toen is ingestort.

Jullie zijn Quechuas. Wat betekent dat voor jullie?

Mauro: En óf ik een Quechua ben. Mijn voorouders waren Quechuas en geen Spaanstaligen. Wat het wil zeggen om Quechua te zijn? Wel, misschien zouden we onze eigen gewoonten veel meer moeten waarderen, onze zeden en onze godsdienst. Vooral ons geloof in Pachamamas, die samen met de God van het Leven het meest door ons vereerd worden.

Emiliano: Ik ben trots op onze taal en cultuur. Want daaruit hebben wij de liefde voor de natuur en voor onze medemens geleerd. De liefde, die onze cultuur ons leert, is niet maar een loos gezegde; wij leven daar echt naar. Als bijvoorbeeld een onbekende ons thuis komt opzoeken, ontvangen wij die alsof het een van onze naaste familieleden betreft, en dan is het ons een vreugde, ons leven met hem te delen tot op de dag dat hij weer zijns weegs gaat. Dat is voor ons een manier om aan de ander liefde en vriendschap te bewijzen.

Kunnen jullie niet wat meer vertellen over de gewoonten en tradities van het Quechua-volk?

Emiliano: We hebben bijvoorbeeld de gemeenschappelijke bewerking van de grond. In de stedelijke samenleving gaan zulke dingen echter verloren. Het kapitalistische systeem oefent altijd grote invloed uit. Op zichzelf is die invloed niet erg, maar ik zou hem aan mijn cultuur aan willen passen.

Francisco: Daarnaast kennen wij het eerbetoon aan de aarde, waarbij men op een hoge heuvel gaat staan, die de Apu genoemd wordt, of de dienst aan de aarde, waarbij kleine dieren geofferd worden. Er zijn jaarlijkse feesten die wij sinds mensenheugenis hebben gevierd. Zo is er ieder jaar in februari/maart, in de carnavalstijd, een feest op onze boerderijen, waarbij hulde bewezen wordt aan Pachamama of wel de heilige aarde; evenzo de ch'allasga met onze veestapel, ieder jaar op 24 juni. Zo houden wij, Quechuas, van meet af aan de gewoonten en tradities van onze voorouders in ere, en zullen daarmee doorgaan tot de jongste dag aanbreekt.

Mauro: Op onze dorpsfeesten dansen we en delen we allerlei etenswaren met elkaar. We helpen elkaar bij het werk, zoals in de Mink'a (als iemand een klus opknapt ten dienste van een ander) en in de Ayni (een karwei dat met een tegenprestatie wordt betaald). Bij een huwelijk wordt de ouders om de hand van het meisje gevraagd, en zo is er nog veel meer. Als jonge Quechua houd ik van deze tradities. Het moet echter wel om tradities gaan die het leven dienen. Dat is niet het geval bij hekserijen; die bezorgen de



'Carnaval bij de Quechuas'
(februari-plaat van de missie-zendingskalender 1992, door NMR en NZR uitgegeven)

mensen veel last en daarmee kan ik het niet eens zijn.

Wat verwachten jullie van de toekomst van de westerse wereld?

Mauro: Ik hoop altijd maar dat de mensen van de westerse wereld zullen begrijpen wat er in Latijns-Amerika omgaat, en dat ze de technische vooruitgang zó zullen aanwenden dat we er overal ter wereld mee vooruitgaan, zonder rijd of tweedracht. Want anders wordt de afstand tussen de Derde Wereld en de westerse samenleving steeds groter.

Emiliano: Ik hoop dat ooit de dag komt, dat Peru en heel Latijns-Amerika de druk en de overheersing van het kapitalistische Westen niet langer zullen accepteren. Dan moeten we de structuren van ons land gaan veranderen, zodat er recht en vrede komen voor iedereen, en niet alleen maar voor sommigen, zoals dat vandaag het geval is.

Francisco: Wij zullen de structurele crisis, die ons land nu teistert, te boven komen en we zullen ons de intellectuele ontwikkeling en voortvarendheid, die wij nu als waarden van de westerse wereld bewonderen, geheel toeëigenen.

Wat vinden jullie van de rol van de kerk in Latijns-Amerika, vroeger en nu?

Mauro: In de geschiedenis van Latijns-Amerika heeft de kerk een belangrijke rol gespeeld. Bartolomé de las Casas en andere priesters hebben het wangedrag van de Spanjaarden aan de kaak gesteld en ze hebben de Indianen geholpen, die in die tijd zo vernederd werden. Dankzij zulke priesters heeft de kerk in de geschiedenis van Peru een belangrijke rol kunnen spelen. Maar er waren ook negatieve gevallen. Sommige priesters maakten gemene zaak met de Spaanse landeigenaars. Ze buitten de Indianen uit en beweerden zelfs dat onze voorouders geen geest of ziel hadden. Ze maakten misbruik van hun macht over het volk. Maar als je nu eens naar de situatie van vandaag kijkt – wel, dan speelt de kerk een heel belangrijke rol in Latijns-Amerika, doordat ze allerlei onrecht aanklaagt, dat tegen het leven gericht is en opkomt voor de belangen van de volken. Waar iedere vorm van communicatie ontbreekt, daar is de kerk present om op te komen voor de armen en de zwakken. Voor mij persoonlijk speelt de kerk een veel belangrijker rol dan ogenschijnlijk het geval is voor degenen die een gemakkelijk leven hebben.

Francisco: De kerk begint na te denken over het leven van de verschillende volken van Amerika, zoals dat gebeurd is in Medellín, Vaticanum II, Puebla.

Emiliano: De priesters en hun medewerkers hier in de Andes zijn niet latrijk, maar ze doen wat ze kunnen om aan de behoeften van het volk tegemoet te komen en zo de dorst te lessen die de mensen hebben naar het Woord van God.

Wat voor boodschap heb je aan de jonge mensen in Europa?

Mauro: Laat ze vooral weten dat de hele wereld niet is zoals Europa, en dat ze ook niet is zoals degenen beweren, die verdraaien en geheim houden wat er op deze afgelegen plaatsen gebeurt, alsof dit het einde van de wereld is. Wat er ook gebeurt – het leven gaat door, ook in Latijns-Amerika, waar we ons in de greep van een steeds meedogenlozer oorlog schijnen te bevinden.

Emiliano: Ik zou de jonge mensen in Europa willen oproepen solidair met ons te zijn; niet om onze problemen op te lossen, maar als een manier om met elkaar te leven als kinderen van één Vader, kinderen van God. Als we elkaar maar steunen, dan ben ik er zeker van dat we in heel de wereld ware gerechtigheid en vrede zullen bereiken. We willen toch immers echte christenen zijn?

Francisco: Vanuit het land van onze Quechua-cultuur doen wij een beroep op alle jonge mensen in Europa, om ons hun solidariteit te betuigen op dit

belangrijke ogenblik, nu wij terugdenken aan de laatste vijfhonderd jaren, die ons volk in Latijns-Amerika heeft doorgemaakt.

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.

(Vertaling interview: Klaus van der Grijp)

Innocencio Suasaco

Over het recht om anders te zijn

Tijdens zijn bezoek aan Puno, Peru, liet Jef van den Ouweland Quechua pastor Innocencio Suasaco aan het woord over de '500 jaar'. Het gesprek werd gevoerd naar aanleiding van een deze zomer gehouden conferentie waar nagedacht werd over 'Andestheologie'. Het herdenken van eeuwenlange onderdrukking door de officiële kerk wordt bewust gekoppeld aan het denken over een eigen 'Andeskerk'. Een hoopgevend geluid uit Peru.

Sinds 1989 (Quito) komen pastores uit Ecuador, Peru en Boliviaë samen om ervaringen uit te wisselen en om, op een bescheiden maar overtuigende manier, verder te werken aan een Andeskerk met een eigen gezicht en identiteit. Dit jaar vond deze samenkomst plaats in Boliviaë van 18-20 juni onder het thema: 'Naar een eigen Andestheologie'. Omwille van de '500 jaar' werd gekozen voor de symbolische plaats Tiahuanaco met de open Zonnewaard, verwijzend naar het rijke Inca-verleden en naar de eigen vindplaatsen van levensenergie en het heilige.

Vanuit Puno namen twee jonge pastores deel aan dit belangrijke gebeuren, nl. Manual Caceres (pastor in Capachica, een parochie zo groot als anderhalve provincie in België) en Innocencio Suasaco (pastor in de San Juan Bautistaparochie in Puno, inclusief de eilanden van het Titicaca-meer, en begeleider van de M.A.C.C., beweging van christelijke campesino-leiders). Beiden behoren tot de Quechua-cultuur.

In het volgend interview laten we Innocencio aan het woord om zijn aanvoelen rond 'Columbus 500' weer te geven, alsook de belangrijkste accenten van de bijeenkomsten in Tiahuanaco.

Uitgangspunt: de huidige realiteit

1. Sta me toe te beginnen met een vrij algemene vraag. Er gebeurt heel wat in de wereld rond 'Columbus 3500'. Gaan jullie dat ook vieren? Wat gaan jullie vieren?

'Wij willen niet leven van herinneringen. Als we iets te vieren hebben dan is het vanuit onze solidariteit met en betrokkenheid op de wereld van de armen, van de autochtone bevolking. We willen de geschiedenis vieren met als focus het historisch NU-moment. We willen kijken naar het verleden door de bril en het licht van de huidige realiteit. Het komt er voor ons op aan ons nu te identificeren met ons volk en samen een proces door te maken van verhoogd bewustzijn van onze eigen identiteit en van onze werkelijkheid in al zijn facetten.

De erfgenamen van de koloniale zijn vergeten hoe hun voorouders de zweep en het zwaard hebben gehanteerd, maar de erfgenamen van de onderdrukte culturen worden dagelijks geconfronteerd met de diepe wonden die door de eeuwen heen zijn veroorzaakt. Onze realiteit herinnert ons telkens weer aan onnoembaar en onrechtvaardig lijden. Als Andeskerk moeten we ook de betrokkenheid onder ogen zien van de officiële kerk, in de geschiedenis en in de huidige situatie. Kritisch willen we haar houding analyseren en opkomen voor eigen accenten vanuit onze solidariteit met heel die werkelijkheid van Quechua's en Aymara's.

Stilte

Wat we willen uitdiepen en waar de mensen ook erg gevoelig voor zijn, is het thema van de aanwezigheid van de lijdende, maar ook van de verrezen Christus. Hoe openbaart Hij zich in onze Quechua- en Aymara-cultuur? We ervaren Hem present in heel ons dagelijks samenleven. Hij mobiliseert ons met behulp van onze eigen gebruiken, de kracht van onze volksorganisatie, onze spiritualiteit en onze eerbied voor de gemeenschap.'

2. Kan je die spiritualiteit vanuit de lijdende Christus wat concreter maken?

'Deze spiritualiteit is vaak doordrongen van stilte, tot de absolute stilte toe. Het is de stilte van Christus voor Pilatus, die – zelf schuldig – ook stil bleef tegenover het lijdend gezicht van de onschuldige Christus. Wij herkennen het zwijgen en de stilte van 500 jaar geschiedenis in het zwijgen van Christus. Met deze arme en in stilte gehulde, lijdende Indianenbevol-

king willen wij solidair zijn en in zoveel gezichten de lijdende en in stilte gehulde Christus herkennen. Ieder van hen, de arme, de uitgebuite, de gemarginaliseerde, de aan zijn lot overgelatene, enz. wordt naakt geboren en gaat naakt door het leven. Toch willen we ook de verrezen Christus zien in ieder lijdend gelaat, en onderlijnen hoe deze zelfde arme weerstand heeft opgebouwd, en hoe hij tot in onze dagen een eigenheid en ongenaakbaarheid heeft weten te bewaren. Hij blijft vol van eigen geheimen, eigen inzichten en overtuigingen waar de overheerser geen vat op heeft. Ook als christelijke gelovige blijft hij vervuld van de aanwezigheid van de geestelijke werkelijkheid van de Inca, verbonden met de krachten van de Pacha Mama of Moeder Aarde. Wij komen zodoende op voor een geïncarneerde kerk die haar lot verbindt in al zijn aspecten aan dat van het lijdende, maar ook weerbare volk.'

Syncretistisch proces

3. In welke mate zijn de Aymara- en Quechua-cultuur christelijk?

'Voor mij is geen enkele cultuur, waar ook ter wereld, christelijk zonder meer. In iedere cultuur is God aanwezig en zijn er ook lijnen van het christendom zichtbaar vóór er van enige evangelisatie sprake is. 500 jaar geleden, met het zwaard en het kruis in de hand, hebben de Spanjaarden ons het evangelie gebracht. Het zou echter een illusie zijn te denken dat zij ons geëvangeliiseerd hebben. Het evangelie was ook niet het eigendom van hen en heeft een objectief karakter. Wat reeds impliciet in onze cultuur aanwezig was als evangelische waarde is door het contact met de bijbelse inhoud stilaan expliciet geworden. Onze feesten om te rouwen en te vieren hebben een christelijk tintje gekregen; maar eigenlijk ging het geloof in Apus (geesten van bergen, rivieren, enz.) en Huanca's (plaatselijke stamgoden) verder in een andere gedaante. De Apus werden de heiligen en de feesten van Huanca (vruchtbaarheidsfeest, oogstfeest) kregen hun vervolg in de Kruisfeesten van 3 mei en de verering van het Kruis op 14 september. Het boekje van José Luis Gonzalez "El Huanca y la cruz" (De Huanca en het kruis)¹ geeft een prachtige analyse en beschrijving van dit syncretistische proces en hij maakt op een meesterlijke wijze duidelijk dat heel het proces van bevrijdingstheologie slechts dan authentiek is als het de volksreligiositeit en cultuur ernstig neemt. Zo belanden we trouwens bij de zopas gehouden bijeenkomst rond het thema "Naar een eigen Andestheologie".'

4. Wat was voor jou de basistoon voor deze dagen?

‘Voor mij was de grondtoon van alles dat we het absolute recht hebben om anders te zijn, vanuit onze eigen historische, sociale en culturele realiteit, maar ook in ons kerk-zijn en de manier waarop wij tegen het leven aankijken. Wij hebben een eigen taal, mondeling tot op vandaag doorgegeven ondanks de verplichte officiële Spaanse taal. Onze ouders hebben een geheel van volkswijsheid opgebouwd en doorgegeven, en vanuit onze Pacha Mama-spiritualiteit beleven we een levende relatie met Moeder Aarde en zijn wij bewust verantwoordelijk op ecologisch gebied.

Structuren, ritens, mythen

Er leeft in onze cultuur een spontaan respect voor ieder individu maar tegelijk hebben we participatieve gemeenschapsstructuren en solidariteitsmechanismen. Van daaruit denken we ook het recht te hebben om een eigen theologische onderbouw te ontwikkelen, altijd in dialoog en eenheid met de wereldkerk.’

5. Welke opbouwelementen zijn dan belangrijk bij het uitwerken van zo’n eigen theologie?

‘Vooreerst zie ik het belang van alles wat met ritens te maken heeft. In de Andes gaat een geheel van eigen ritens en gebruiken een eigen weg, ondanks vroegere verboden van de kerk. Zowel het omgaan met de aarde en de dierenwereld, alsook de relationele wereld in de gemeenschap en de families zijn doordrongen van “creencias” en rituele gebruiken. Heel de kosmos heeft in ons leven betekenis en we lezen de zin van gebeurtenissen af in de natuur, in dromen of in wat de Paco (Inca-wijze of -priester in de Quechua-cultuur) of de Yatiri (in de Aymara-cultuur) leest in de coca. Het geheel van eigen gebruiken en rituelen blijft harmonieus voortbestaan samen met christelijke feesten en zegenrituelen. Voorts speelt het orale karakter van onze cultuur een belangrijke rol. Wie niet kan lezen ontpopt zich vaak als een geweldige verteller met een grote geheugencapaciteit en respect voor de overgeleverde verhalen, waarin de eigen waarden van de cultuur bewaard blijven. Iedere plaats creëert daarbij zijn interpretatie en differentiatie en zorgt door het mondeling doorgeven voor vernieuwing en creativiteit. Hoe het volk denkt, zijn strijd voor leven en overleven, voor erkenning en waardigheid, zijn diep en contemplatief religieus gevoel..., het is als de draden van de Iliglla (doek waarin de vrouwen hun kinderen meedragen) die door schering en inslag een kleurrijk geheel worden. Door

22

de eeuwen heen hebben onze culturen ook een schat aan mythen voortgebracht, die een eigen interpretatie geven van het ontstaan van de wereld en handelen over godenwereld en machtsverhoudingen, over utopische veranderingen van de werkelijkheid, enz. Als we deze mythen analyseren, voelen we eens te meer onze eigen identiteit en hoe verschillend en anders het ons maakt.’

Informele theologie

6. Hoe gaan jullie dan te werk om vanuit deze elementen aan theologie te doen?

‘Wat we belangrijk vinden is een geleidelijke opbouw van onderaf, vanuit het leven van de mensen zelf, waarbij de volkswijsheid zelf bron is voor studie en reflectie in dialoog met de bijbel en onze God van het leven.

We willen zoiets als een informele theologie. De mensen hier zijn moe van allerlei specialisten die gekomen zijn (vaak duur betaald door buitenlandse projecten) om allerlei studies en analyses te maken, en daarna bij gebrek aan verder kapitaal de mensen aan hun lot overlaten. Bij deze informele theologie willen we trachten de mensen zoveel mogelijk subject te maken van de reflectie en niet tot object van specialisten.

Deze informele theologie heeft dan te maken met alle gebruiken om te ploegen en te zaaien, te oogsten en te feesten. Het gaat bij zovele eenvoudige gebruiken in gezin en gemeenschap om het geloof in het leven te vieren en achter alles “de Schepper” van dit alles te herkennen, te eren en te danken, en in relatie met Hem te strijden voor rechtvaardigheid en gelijkwaardigheid.

De eigenheid van de Andes willen we in alles respecteren. Ook het “marchanderen”, het geven en krijgen is typisch. Onze volksmensen gaan het gesprek en het onderhandelen aan met de geesteswereld.

In onze bijeenkomst kwamen vele verhalen en voorbeelden naar voren, zoals van die vrouw in Copacabana (Bolivië), die enkele geldbiljetten inlevert aan de Mamita (Onze Lieve Vrouw) om er zovele voor in de plaats te krijgen bij haar plaatselijke handeltje.

Ons denken hieromtrent staat nog in de kinderschoenen, maar we zijn overtuigd dat het leven van ons volk, in al zijn verscheidenheid, erkenning verdient en voldoende waardevol is om ernstig genomen te worden in een eigen theologische reflectie.

In Quito 1989 werd reeds een eerste systematisatie uitgewerkt rond 4 assen: Aarde, Organisatie, Volksovertuigingen en Bevrijdend Project (of “historisch project”). Daarin is ook duidelijk gemaakt dat wij niet dualis-

tisch te werk willen gaan, maar dat in de Andes de zichtbare en de geestelijke wereld één geheel vormen en samenwerken aan de realisatie van alle leven.

Een belangrijk gebeuren was de samenkomst in La Paz, Bolivia, in 1987, georganiseerd door het CTP (Centro de Teología Popular) waar gewerkt werd rond twee polen: de geschiedenis van onderdrukking van de Andesvolkeren en de wegen naar bevrijding vanuit het klassieke schema van de bevrijdingstheologie: onderdrukking – bevrijding.’

Vertrekken vanuit de geestelijke rijkdom van de Andes

7. Hoe zien jullie de verhouding Andestheologie – bevrijdingstheologie?

‘De bevrijdingstheologie heeft ons geleerd om naast en met de armen op te komen voor bevrijding, vanuit de grote bijbelse thema’s en dankzij kritische analyses van de werkelijkheid. De oorsprong van deze stroming ligt in een diep en oprecht mee-lijden met de lijdende mensen en wil vanuit analyse, bijbelse hermeneutiek, de praktijk en de levensomstandigheden van de lijdende mens veranderen. Wat wij met de Andestheologie betrachten, ligt helemaal in die lijn, maar we willen vooral de hele werkelijkheid van die indianenbevolking verdisconteren en, zoals reeds vroeger onderlijnd, vertrekken vanuit de volkswijsheid en de geestelijke rijkdom van de Andes.’

8. Hoe zien jullie de dialoog tussen de christelijke traditie en wat jullie in de Andestheologie betrachten?

‘Sta me toe even terug in de geschiedenis te kijken. In de 16e eeuw werd ons continent brutaal veranderd en overspoeld door een Spaanse christelijke cultuur, opgezwollen van eigenwaan en zeker van de ene waarheid. Ook de kerk zat in dat spoor en benaderde de plaatselijke bevolking als onwetenden, afgodendienaars, in staat van doodzonde, zonder ziel, beschikt door God om slaaf te zijn. Ook de kerk werkte mee om dit land van afgoden te onderdrukken en om stilaan een “nieuwe christenheid” op te bouwen.

Gelijkwaardige gesprekspartners

De laatste eeuw, vooral de laatste decennia, is er een grondige mentaliteitsverandering gekomen in die kerk en spreken officiële documenten meer en meer over de ontmoeting tussen culturen. Daarnaast hebben vele autochtone culturen een versneld bewustzijnsproces doorgemaakt en zijn overtuigd van de eigen intrinsieke waarde en waarheid, zodat er een nieuwe en oprechte dialoog mogelijk is met de christelijke traditie.’

9. Kun je enkele belangrijke theologische thema’s aangeven?

- ‘God is universeel in tijd en ruimte, maar voor ons wordt Hij duidelijk vanuit de eigen geografische grenzen. Voor ons openbaart Hij zich vanuit het veld, het volk, de Pacha Mama, onze familie, vanuit de eigen persoon en de Andesgeschiedenis.
- God is Vader en Moeder van allen en nodigt ons uit broeders en zusters te zijn.
- De cultuur is niet het absolute en het belangrijkste. Dat leren we in de evangeliën, waarin de Farizeeërs en Schriftgeleerden hun cultuur verabsoluteerden. Maar dezelfde fouten maakten ook Spanjaarden en Portugezen. Vandaar dat we Christus en Zijn Blijde Boodschap willen laten incarneren in onze cultuur.
- God is vrij en wil ons vrij maken. Geen enkele nationaliteit kan God inkapselen en maken tot een eigen, nationale God. Ook de Joden niet of een te Romeinse katholieke kerk. Gods Geest waait waar Hij wil en hoe Hij wil, en hervormt zo stilaan alle culturen en ook de kerken.
- Vanuit de eigen context, de cultuur en identiteit worden ook de Andesculturen uitgenodigd om zich niet te isoleren en in dezelfde fouten van zelfoverschatting te vervallen. We worden meer en meer gesprekspartners, bereid om in dialoog te treden, maar dan als gelijkwaardige leden. Wordt een gesprekspartner meerderwaardig en wil hij voorhouden universele waarden te hebben, dan vervalt hij in dominantie en houdt de dialoog op. Het evangelie, als universele boodschap, zal zich nooit vereenzelvigen met één cultuur, is niet gehuwd met een cultuur, maar zal alle culturen van binnenuit bevruchten.
- Als christenen hebben we een universele roeping om, ieder vanuit zijn cultuur, God aan het werk te laten en mee te werken aan een proces van bevrijding. Christus staat niet tegenover de cultuur, en het evangelie belevend wil niet zeggen dat men zijn cultuur moet verloochenen. Wel zal de incarnatie van Christus in de Aymara- en Quechua-cultuur leiden tot een eigen Andeskerk.’

10. Wat zou je nog willen zeggen?

'Ik hoop dat ik, in al wat voorafging, heb kunnen laten aanvoelen hoe wij ons voelen nu 1992 nadert. Het positieve is zeker dat we gedwongen worden veel over onszelf na te denken en dat we kunnen opkomen voor onze eigenheid. Ook in de kerk willen we een nieuwe en originele stem verheffen, dat wil zeggen, we willen in respect voor andere culturen onze eigen ziel laten spreken in de dialoog met anderen. We kiezen duidelijk voor ons Indiaans Andesvolk en voor een Andeskerk met een eigen gelaat. Van daaruit willen we progressief werken aan wat we noemen "een eigen Andestheologie", en we steken niet onder stoelen of banken dat we het recht hebben om anders te zijn.'

Mario Coolen

Vensters op God De beginnende dialoog Indiaanse theologie-christelijke theologie

In het kader van 'Latijns-Amerika 1492-1992' vragen Indianen de christelijke kerken niet enkel schuld te bekennen en aangedaan onrecht te herstellen. Het gaat ook om de erkenning dat God al lang werkzaam was in Abya-Yala, het Amerikaanse continent, voordat één Spanjaard of Portugees daar voet aan wal had gezet. Zijn de christelijke kerken in staat en bereid tot dialoog met de godsdienst en de theologie van de Indianen? Die vraag stond in september 1990 centraal op een bijeenkomst in Mexico-stad van Indiaanse en niet-Indiaanse christenen. Mario Coolen was op die bijeenkomst aanwezig en beschrijft het spannende treffen dat daar plaatsvond.

Mexico 1524

De 12 franciscanen die in 1524 in het verwoeste Tenochtitlán een openbaar dispuut aangaan met de priesters van de in militair opzicht overwonnen Azteken hebben er niet de minste twijfel over: de door de Azteken eerder en gerespecteerde goden zijn niets anders dan het slimme en kwaadaardige bedenkensel van de duivel. Juist daarom kan de 'bekeringsarbeid' met grote voortvarendheid ter hand worden genomen. Het verwoesten van tempels, de vernietiging van de beelden van de Indiaanse goden en het verbranden van heilige boeken vormen vanaf het eerste begin van de kolonisatie een vast onderdeel van de politieke en religieuze inlijving van de oorspronkelijke bevolking.

Het oordeel en de houding van de franciscaanse monniken met betrekking tot de godsdienst van de Azteken verandert evenwel vrij spoedig. Steeds

¹ José Luis Gonzalez, *El Huanca y la cruz*, 179 p. Serie 'Realidad y cultura', Idea Lihua 1989.

meer worden ze gekweld door de vraag of de Azteken zich wel werkelijk bekeren. Leiden ze de monniken niet om de tuin, aanvaardden ze niet enkel in schijn het christendom?

Wanneer al een groot deel van de Indiaanse cultuur met medewerking of instemming van de kerk is vernietigd, komen de franciscanen tot het inzicht dat voor diepgaand bekeringswerk gedegen kennis van de wortels van de Indiaanse cultuur eigenlijk onontbeerlijk is. Immers, wie met succes wil zaaien moet specialist zijn op het gebied van onkruidbestrijding.

Baanbrekend werk wordt verricht door fray Bernardino de Sahagún, één van de twaalf franciscanen. Die stelt op basis van door de Azteken zelf verstrekte informatie zijn 'Historia General de las Cosas de Nueva España' samen. Deze indrukwekkende geschiedenis in 12 delen met alle beschikbare en te achterhalen informatie over godsdienstige overtuigingen en culturele gebruiken van de Azteken begint Sahagún met de volgende woorden: 'Een arts kan nooit de juiste medicijnen toedienen wanneer hij niet weet waar de ziekte vandaan komt. Het is niet voldoende dat missionarissen zeggen dat de Indianen bekeerd zijn wanneer ze niet meer drinken of stelen. De vraag is of de afgodendienst van vroeger achter onze rug niet gewoon doorgaat. Om die vraag te beantwoorden moeten we gedegen onderzoek verrichten naar de kwalijke gebruiken van de Azteken. Kennis van de taal is daarbij een eerste vereiste.'

Mexico 1990

In september 1990 komen meer dan 90 Indiaanse mannen en vrouwen uit 15 Latijnsamerikaanse landen bijeen in Mexico-stad, het vroegere Tenochtitlán. Allen zijn ze leden van christelijke kerken, zowel van de katholieke kerk als van de verschillende protestantse kerken. Behalve de Indiaanse vertegenwoordigers zijn aanwezig 8 katholieke bisschoppen, enkele vertegenwoordigers van de Latijnsamerikaanse Raad van Protestantse Kerken - CLAI - en een twintigtal niet-Indiaanse pastores en theologen die betrokken zijn bij culturele en theologisch-pastorale dienstverlening aan de Indiaanse bevolking van Latijns-Amerika. In de gesprekken en raadslagingen die meer dan een week in beslag nemen staan twee vragen centraal. Hoe beleven de Indiaanse volkeren, bijna 500 jaar na de komst van de eerste vertegenwoordigers van het christendom, hun godsdienst? Hoe vitaal is het oorspronkelijke religieuze bewustzijn van de Indiaanse gemeenschappen? Wat is de levenskracht van overtuigingen, gebruiken en expressies die bijna vijf eeuwen lang verborgen werden gehouden, on-

der de oppervlakte beleefd, omdat de officiële kerken ze bijna zonder uitzondering beschouwden als werk van de duivel, of, in het beste geval, van grote kinderen? En de tweede, hier direct mee verbonden vraag: zijn de christelijke kerken werkelijk bereid Gods aanwezigheid in de Indiaanse godsdiensten te erkennen? Is er ruimte voor dialoog? Is de belangstelling van de christelijke kerken oprecht of is het een poging de hand te leggen op de laatste schatten van de culturele en religieuze rijkdom van de Indianen?

Ook al zijn de Indiaanse deelnemers aan de bijeenkomst in Mexico overtuigd van de goede wil van de aanwezige niet-Indianen, toch breken gedurende de bijeenkomst frustratie, verdriet en woede om het voorbij en actuele onrecht regelmatig in alle hevigheid door. 'Volkomen terecht,' verzucht een van de aanwezige bisschoppen. 'Enkel wanneer we als christelijke kerken de moed hebben de braakpartij over ons heen te laten komen, is er hoop op zuivering en op een begin van een moeilijke dialoog.'

Vensters op God

De vraag naar Gods aanwezigheid in de Indiaanse godsdiensten, vormt, zoals te verwachten, een centraal thema op de bijeenkomst. Vanuit de concrete ervaring en beleving van Aymaras, Quechuas, Mapuches, Mayas, Miskitos, Xavantes, Kunas, Nahuatls en Totonacas, uitgedrukt in rituelen, mythen, verhalen, vieringen, gebeden, gezangen en dansen klinkt het geloof in God-Vader en God-Moeder. 'God is in onze cultuur werkzaam,' getuigt een aanwezige Kuna-priester. 'Elk volk, elke cultuur heeft een venster op God. Door dat venster zien we een gedeelte van God. Wie denkt dat hij vanuit zijn venster alles ziet, onderschat God deerlijk. Alleen wanneer we in een echte dialoog ons zicht op God delen met andere culturen krijgen we bij benadering een idee van de volheid van Gods aanwezigheid onder ons.'

De niet-Indiaanse aanwezigen op het congres proberen voorzichtig het standpunt van de Kuna-priester te beamen. Hebben niet de kerkvaders reeds gesproken over het 'zaad van Gods Woord' in de niet-christelijke culturen, een thema dat ook weer hernomen is in recente encyclieken en in documenten van Vaticanum II. Maar de Indianen wantrouwen de bijval en stellen uitdrukkelijk de vraag: erkennen jullie werkelijk Gods aanwezigheid onder ons, Indianen, of blijft ons geloof in het beste geval een eerste stap op weg naar de uiteindelijke christelijke waarheid.

Ook de aanwezige bisschoppen, die bekend staan vanwege hun openheid voor de Indiaanse godsdienst en theologie, komen er ondanks alle goede bedoelingen niet uit. 'Het evangelie valt met geen enkele cultuur samen,' zo betoogt een van hen. 'Maar in Jezus van Nazareth heeft God zich uiteindelijk, definitief geopenbaard in de geschiedenis. Daar kan ik niet omheen, hoe waardevol ik de godsdienst van de Indianen ook vind.' Maar ook getuigenissen over Gods 'laatste Woord' halen de Indianen niet over de streep. 'Ook onder ons is God tastbaar aanwezig,' stellen zij met nadruk. 'Hij toont zich in de aarde die ons voedsel geeft, in de kracht en de solidariteit van de gemeenschap, in de tradities van onze voorouders.'

Drie soorten christenen

De weerstand van de Indianen tegen de aanspraak van de christelijke kerken op het laatste woord over God wordt op de bijeenkomst niet weggelaten. En telkens blijkt hoezeer de historische ervaring de werkelijke toenadering bemoeilijkt. 'In naam van het evangelie en vanuit de overtuiging dat kerk en Rijk Gods samenvallen is het meest kwetsbare van onze Indiaanse gemeenschappen vernietigd,' klinkt de pijnlijke aanklacht. 'En wat hebben de kerken ons in de plaats gegeven? Een God van de bevrijding? Een Christus die aan de kant van de armen staat? Was dat maar waar. Op een aantal gunstige uitzonderingen na hebben de kerken ons opgezadeld met een autoritaire God die goedkeurend of onverschillig neerkijkt op het onrecht dat ons werd en wordt aangedaan.'

Maar toch, ondanks verwijten en grieven beseffen de Indianen dat het christelijk geloof hoe dan ook een stuk is geworden van praktisch alle Indiaanse volken. Bijna onbegrijpelijk is dat. Bartolomé de las Casas, de gedreven pleitbezorger van de Indianen, zei het al: 'Er zijn drie soorten christenen. Op de eerste plaats de tijdgenoten van Jezus, die, onder de indruk van diens optreden en door Hem geroepen, zijn volgelingen zijn geworden. Dan zijn er de personen die in de loop van de geschiedenis getroffen zijn door de prediking van de boodschap van Jezus en christen zijn geworden. Het derde soort christenen zijn zij, die ondanks het feit dat de prediking van Christus' boodschap haaks stond op het gedrag van de brenners van de boodschap, toch in Christus geloven: dat zijn de Indianen.' Vanuit de realiteit van de complexe aanvaarding van het evangelie door de Indianen gaat het niet aan het christelijk geloof af te zweren om zonder meer terug te keren naar het onbedorven, zij het verminkte en deels 'vergeten', oorspronkelijke Indiaanse geloof.

Maar juist hier voelen de Indiaanse voorgangers in de christelijke kerken

zich voor een bijna bovenmenselijke taak gesteld. Met name de onzekerheid rond de eigen Indiaans-christelijke of christelijk-Indiaanse identiteit wordt op de bijeenkomst van Mexico op dramatische wijze verwoord. 'Wie zijn we eigenlijk?', zo vragen de Indiaanse deelnemers zich af, 'In de kerken en op seminaries worden we gewantrouwd omdat we Indiaan zijn. En door ons aan te passen aan de modellen en gebruiken van de christelijke kerken raken we vervreemd van de cultuur en het levensritme van ons eigen volk. Ook bij het zoeken naar een nieuwe synthese ondervinden we van verschillende kanten weerstand. We voelen ons verscheurd. Waar horen we eigenlijk thuis?'

Terug naar de bron

Op de bijeenkomst van Mexico wordt gaandeweg een moeizaam evenwicht gezocht tussen omzien en vooruitzien, tussen frustratie en hoop, onzekerheid en daadkracht, tussen radicaliteit en realisme. Van meer algemene beschouwingen over Gods aanwezigheid in de verschillende culturen en mogelijkheden en voorwaarden voor dialoog komt de nadruk steeds meer te liggen op concrete uitdagingen. Op het benutten van reële mogelijkheden binnen de kerken. Op allianties met bestaande en potentiële bondgenoten.

Centraal blijft op de bijeenkomst de vraag hoe in Indiaanse gemeenschappen de rijkdom van eigen godsdienst en cultuur beleefd kan worden of tot nieuw leven gewekt. Verschillende woorden worden daarvoor gebruikt: uit het stof halen, polijsten, verfijnen, zuiveren, inkaderen. Dat is meer dan een culturele reconstructie. Het gaat erom aansluiting te vinden bij de bron van religieuze en culturele vitaliteit die gedurende vijf eeuwen de weerstand van de Indianen heeft gevoed. Bij het werk van herbronning zijn, eigenlijk wonder boven wonder, talrijke niet-Indiaanse christenen betrokken. Bondgenoten die via wetenschappelijk onderzoek en vormingsactiviteiten proberen de Indiaanse gemeenschappen een deel van de verloren tradities en geschiedenis 'terug te geven'.

Indrukwekkend zijn gedurende de bijeenkomst de getuigenissen van de verschillende Indiaanse vertegenwoordigers over traditionele en 'hervonden' mythen en riten, feesten en vieringen. Telkens blijkt dat het concrete materiële leven van de gemeenschap het uitgangspunt vormt voor de relatie met God, met elkaar en met Moeder Aarde. Wel wordt duidelijk dat er, bij alle overeenkomsten, beduidende verschillen bestaan tussen vormgeving en vooral ook mate van ongereptheid van de religieuze traditie van de

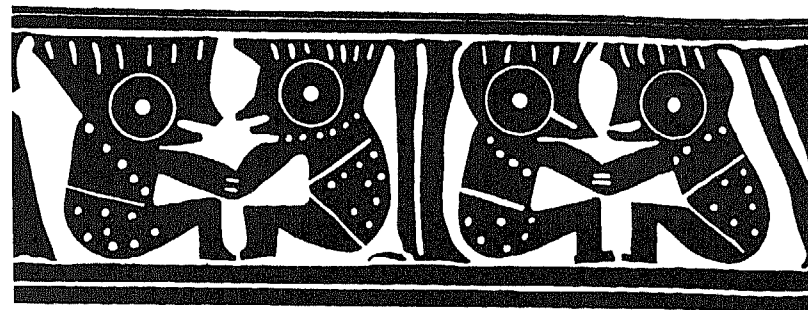
verschillende Indiaanse volken en gemeenschappen. In een aantal gevallen is, vooral door invloeden van buiten, weinig over van de oorspronkelijke beleving en is het christelijk-bijbels paradigma het substraat geworden van de actuele Indiaans-christelijke godsdienstigheid. Ook is duidelijk dat, nu er binnen de kerken her en der ruimte begint te ontstaan voor werkelijke Indiaanse geloofsbeleving, een proces in gang gezet wordt waarvan het verdere verloop nauwelijks lijkt te overzien. 'Toen ik naar het seminarie ging,' vertelt een Nahuatl-priester uit Mexico, 'zei mijn moeder: en je houdt je mond over de manier waarop wij hier thuis ons geloof beleven. Toen ik later mijn ouders vertelde dat ik in mijn parochie bezig was ons eigen Indiaanse geloof een plaats te geven, zei mijn vader, kom dan maar eens met mij mee. Toen toonde hij mij verborgen in de bossen een aantal godenbeelden die ik nog nooit had gezien.'

Indiaanse theologieën en dialoog

De vraag van de niet-Indianen naar een systematische presentatie van de Indiaanse geloofsbeleving, naar het karakter en de vormgeving van een eigen Indiaanse theologie of theologieën komt bij de Indianen op het congres als erg Westers over. Is dat niet een vraag naar uit Europa geïmporteerde schema's en concepten? De viering in woord en daad, de met de aarde verbonden geloofsbelijdenissen, de mythen en de symbolen, de verhaalde en geactualiseerde traditie van de voorouders, is dat allemaal geen theologie? En is de in Moeder Aarde gewortelde gemeenschap niet de enige gekwalificeerde theoloog? Hoe dan ook, de ook voor de dialoog noodzakelijke, maar in eigen vormen uitgedrukte verwoording en 'ordering' van de godsdienstige ervaring en beleving is de taak van de Indiaanse gemeenschap in samenspraak met haar eigen priesters en wijze mannen en vrouwen. Niet-Indianen kunnen hierbij behulpzaam zijn, wanneer zij zich met kennis van zaken en respect in dienst stellen van de gemeenschap. Meer als leerling dan als leraar.

Maar nogmaals, hoe moet de dialoog plaatsvinden? Dialoog niet als een uitwisseling van theologische constructies of gesystematiseerd gedachtengoed, maar als een werkelijke ontmoeting van gelijke tot gelijke. 'Wij willen met de christelijke kerken spreken van zus tot zus, en niet van moeder tot dochter,' stellen de Indianen. 'Wij willen een echte wederkerigheid, waarbij de rijkdom van ons Indiaans geloof en de rijkdom van het evangelie elkaar niet uitsluiten of verpletteren, maar elkaar wederzijds activeren, bevruchten en uitzuiveren. Een samenvloeiën waarin het beste van onze tradities leidt tot een nieuwe religieuze ervaring. Echte meerstemmigheid

32



'Gemaskerde personen in gesprek.' Indiaanse afbeelding uit Ecuador.

en niet de eeuwige tweede stem op de achtergrond. En vormde reeds in de 16e eeuw het relaas van de verschijning van Maria van Guadalupe aan de Indiaan Juan Diego niet een vroegtijdige vruchtbare synthese tussen het beste uit de Azteekse en christelijke traditie?

Ook blijkt hoezeer de Indianen zich ergeren aan de bevoogding en het paternalisme van de kerken, waardoor een echte dialoog bemoeilijkt wordt. En dat wellicht goed bedoelde paternalisme is soms diep geworteld. Als voorbeeld noemen de Indianen de tekst van de bisschoppenvergadering van Puebla, waar over de Indianen wordt gesproken als 'de armen van de armen'. 'Ongetwijfeld goed bedoeld,' zeggen de Indianen, 'maar zo worden we wel herleid tot een zielig hoopje mensen, voorwerp van zorg en medelijden, maar beroofd van onze eigen identiteit, onze culturele rijkdom en onze geschiedenis. Wij zijn anders, maar niet minder.'

Eigen Indiaanse kerk

Paternalisme en bevoogding beletten, zo stellen de Indianen, dat er ernst wordt gemaakt met de vormgeving van een eigen Indiaanse kerk. Daarmee wordt bedoeld: 'Een kerk waar de christelijke boodschap vorm krijgt in het hart van onze eigen cultuur, in onze manier van bidden en liefhebben, in onze beleving van harmonie met God, met de natuur en met elkaar.' Soms lijkt het of de christelijke kerken wel degelijk begrijpen waar het om gaat. Een van de aanwezigen op het congres citeert een toespraak van paus Johannes Paulus II, waarin gezegd wordt: 'De kracht van het evangelie moet geplant worden in het hart van de cultuur en de culturen.' 'Maar,' zo vragen de Indianen zich af, 'geloven de kerken wel echt in onze culturen?' Een van de deelnemers heeft een redactioneel commentaar uit het Spaanse

tijdschrift *Vida Nueva*, doorgaans beschouwd als spreekbuis van de Spaanse bisschoppen, op het prikbord gehangen. Dat commentaar eindigt aldus: 'Wie de techniek beheerst, bepaalt de loop van de geschiedenis. Wat moet er dan worden van de nog bestaande autochtone culturen? Die sterven, zoals culturen en beschavingen ontstaan en vergaan. Jammer, maar het is niet anders.' Defaitisme, treurige moedeloosheid, noemen de Indianen zo'n houding.

Dat er ondanks moeilijkheden en onbegrip wel degelijk wordt gewerkt aan het ontstaan van een kerk met een eigen Indiaans gezicht blijkt uit getuigenissen van Indianen en niet-Indianen. En ook op de bijeenkomst zelf wordt er van harte gebeden, gezongen, en gevierd vanuit de veelkleurige rijkdom van Indiaanse en christelijke levensaders. 'Ga daarmee door,' zeggen de op het congres aanwezige bisschoppen. 'Neem initiatieven; in de kerk is het vaak beter je excuus aan te bieden dan toestemming te vragen.'

Maar ook de bisschoppen zelf hebben het niet makkelijk. Hun hoop dat er in de kerk echt ruimte zou zijn voor eigen Indiaanse voorgangers, niet gevormd in klassieke seminaries maar geworteld in het geloof van de gemeenschap, blijkt voorlopig ijdel. 'Zeker vijftig Indianen uit mijn diocees staan klaar om het priesterambt in hun gemeenschap te bekleden,' aldus een bisschop uit Zuid-Mexico. 'Ze zijn er klaar voor en de gemeenschap wordt ongeduldig.' De Indianen zeggen: Bisschop, het was toch ook jouw idee. Hoe moet ik de mensen nu vertellen dat ze blijkbaar niet in staat worden geacht hun Indiaans-christelijke geloof zelfstandig te beleven? Iemand in de vergadering herinnert aan fray Bernardino de Sahagún, die in de zestiende eeuw op het seminarie van Tlatelolco een uitgelezen groep Indiaanse jongens had gevormd, die onvervalst gregoriaans zongen en met elkaar converseerden in het Latijn en Grieks. Een eerste generatie Indiaanse priesters? Nee. Zoveel niet vermoede en eigenlijk ook ongewenste vaardigheid van de Azteken was veel Spanjaarden te veel. Onder kerkelijke en politieke druk werd het seminarie van Tlatelolco gesloten. Daarmee verdween de vorming van eigen Indiaanse priesters voorlopig van de agenda.

'Bid voor de bekering van de kerken,' zegt de bovengenoemde bisschop, bijna als excuus. Maar al te veel hoop op een spoedige verhoring van zijn gebed heeft hij zelf ook niet. 'Desnoods moeten we met een aantal bisschoppen samen tot wijding overgaan, zonder op een breuk aan te sturen.' De aanwezige Indianen zijn onder de indruk. Ze zijn blij dat ze, net als in het verleden, kunnen rekenen op bondgenoten in de kerken. En voor een deel gaat het ook om hun eigen conflict. Maar meer nog dan de bisschop-

pen weten zij dat de baanbrekende vitaliteit van hun geloofsgemeenschap niet te stuiten is. Tot niet-vermoede zegen van de kerken, daar zijn ze van overtuigd.

De grond

Toch vragen de Indianen van de kerken niet alleen ruimte en erkenning voor hun geloofsbeleving. Ze willen ook dat de christelijke kerken partij kiezen voor de Indianen in hun strijd voor erkenning van eigen cultuur en eigen rechten. Vooral op de strijd om de grond wordt de nadruk gelegd. Want zonder grond, zonder het vruchtbare contact met Moeder Aarde is elke vorm van Indiaanse cultuur en Godsbeleving uiteindelijk ten dode opgeschreven.

De op het congres aanwezige Indianen uit Ecuador vertellen vol trots over de strijd die ze de laatste maanden hebben gevoerd om hun recht op grond erkend te krijgen. Tot verbazing en onzetting van grootgrondbezitters, politici en militairen zijn ze erin geslaagd het openbare leven in heel het land stil te leggen. En – de Indianen durven het nauwelijks te geloven – ook de kerken hebben het dit keer niet massaal laten afweten. Natuurlijk hebben de Indianen al lang ontdekt dat de bijbel een nieuw licht werpt op hun problemen en hun strijd. De bijbel als een open, levend boek vol verhalen over de God van het leven, die onderdrukten bevrijdt uit de slavernij. De Indianen zijn gevoelig voor de aanklacht van de profeten die het speculeren met grond en leven bestempelen als regelrechte zonde. Maar ze hebben ook ervaren dat de kerken de zonde doorgaans eerder gezocht hebben bij de slachtoffers dan bij de 'gewelddenaars'. Ook ten aanzien van de recente acties op het platteland van Ecuador verklaarde de bisschop van Guayaquil nog dat de Indianen gevaarlijke opruiers zijn. Maar zijn collega bisschop Corral, de opvolger van mgr. Proaño, heeft zich bereid getoond te bemiddelen tussen de Indianen en de regering. Ook zijn veel kerken toevluchtsoord geworden voor door politie en leger vervolgte stakers. 'Eindelijk eens steun en geen verkettering,' verzuchten de Indianen, ook al moeten ze nog zien dat ook dit keer de kerk niet door de knieën gaat. Ook hier is de last van de geschiedenis blijkbaar loodzwaar.

Dat zowel de katholieke als de protestantse kerken van Ecuador de strijd om de grond steunen is voor de Indianen een ongekende weelde. Tot nu toe is in Ecuador en daarbuiten de door de kerken gezaaide of versterkte verdeeldheid van de Indiaanse gemeenschappen 'nog een ramp erbij' geweest. Fijntjes houden de Indianen de niet-Indiaanse aanwezigen op het

congres voor dat echte betrokkenheid bij de strijd van de Indianen de moeizame oecumene tussen de christelijke kerken een dienst lijkt te bewijzen.

Vijfhonderd Jaar Latijns-Amerika

Het thema van vijfhonderd jaar 'ontdekking' en evangelisatie van Latijns-Amerika komt regelmatig ter sprake op de bijeenkomst van Mexico. Toch is één ding duidelijk: 1992 vormt niet meer dan een 'goede gelegenheid' om de problematiek, de culturele rijkdom en de voortdurende strijd van de Indiaanse bevolking onder de aandacht te brengen, zowel in Latijns-Amerika als daarbuiten. Problemen, rijkdom en strijd die de Indianen trouwens delen met de overige arm-gemaakte sectoren van de Latijnsamerikaanse bevolking. Niemand heeft het alleenrecht op de herdenking van de Vijfhonderd Jaar. Indianen, negers, mestiezen en mulatten, allen zijn ze getekend door een geschiedenis waar ze niet voor gekozen hebben.

De Indianen op de bijeenkomst laten er geen twijfel over bestaan: teruggaan naar vóór 1492 is een fictie, het opeisen van het alleenrecht van de Indianen op een kritische kijk op vijf eeuwen verarming en onderdrukking is een gebrek aan solidariteit met de overige bevolkingsgroepen. Wel zijn de Indianen ervan overtuigd dat al te veel nadruk op de herdenking van de Vijfhonderd Jaar met zich mee kan brengen dat na 1992 de aandacht weer wegvloeit naar andere interessante of interessant geachte onderwerpen.

'1992 moeten we aangrijpen om duidelijk te maken dat we er, ondanks alles nog steeds zijn. Dat onder de as van de geschiedenis ons vuur brandt. Dat we als Indianen niet vechten voor een onzeker cultureel en maatschappelijk alternatief: wij belichamen dat alternatief. Ondanks de last van het verleden zijn we bereid ons alternatief te delen met eenieder die ons met respect benadert. Dat is belangrijk voor ons eigen behoud en vormt een bijdrage aan het voortbestaan van de wereld die we gezamenlijk bewonen,' zo vat een van de Indianen het standpunt rond de Vijfhonderd Jaar samen. Indiaanse cultuur als bijdrage aan een mondiaal herstel van evenwicht en harmonie. Zoals de bedreigde regenwouden levensnoodzakelijk zijn voor het biologische leefklimaat van de hele wereld.

Heeft Europa een ziel?

In het kader van een kritische en vruchtbare herdenking van de afgelopen

36

vijf eeuwen wordt op de bijeenkomst van Mexico ook gesproken over mogelijke vormen van ontmoeting en dialoog van Indiaanse gemeenschappen met kerkelijke groeperingen in Europa. Is, na vijf eeuwen evangelisatie 'de keerzijde van de missie' angebroken, vragen de Indianen zich af. Dat is nogal wat. Is na vijfhonderd jaar van éénrichtingsverkeer de aanleg van tweebaanswegen wel mogelijk?

'Wie moeten we in Europa ontmoeten?', zo vragen de Indianen. 'Hoe zien de gemeenschappen in Europa er uit en waar moeten we het met elkaar over hebben? We weten zo weinig van de Europese cultuur, van de wijze waarop Europeanen omgaan met elkaar, met Moeder Aarde, met God. Kunnen we elkaar wel ontmoeten als we elkaars wortels niet kennen? Soms krijgen we vanuit Europa het aanbod van materiële en ook morele ondersteuning. Die steun is vaak nuttig, maar hebben we elkaar ook echt iets te zeggen? Zijn de kerken van Europa bereid naar ons te luisteren, willen ze ons zonder bijbedoeling laten delen in de door hun eigen venster waargenomen kijk op God?'

Nee, ook ten aanzien van Europa zijn de Indianen niet onwillig. Maar wat moeten ze met Europa aan? Het beeld dat ze zich, vaak via missionarissen, ontwikkelingswerkers en projecten, van Europa hebben gevormd, heeft te maken met doelmatigheid, materiële vooruitgang, noodzakelijk geachte 'ontwikkeling' en inlijving in grote verbanden. Maar waar liggen de wortels van het huidige Europa, van de personen en groepen die ze eventueel op hun weg zullen tegenkomen?

In 1537 maakte paus Paulus III een einde aan het dispuut over de mogelijkheid of onmogelijkheid van de bekering van de Indianen door in een encycliek te bepalen: de Indianen hebben een ziel. Bijna 500 jaar later stellen de Indianen zich dezelfde vraag met betrekking tot Europa: hebben ze daar een ziel? Het is duidelijk dat geen pauselijke uitspraken of welwillende intentieverklaringen op deze vraag een antwoord kunnen geven. Alleen wederzijds respect, kennis van eigen geschiedenis en cultuur en daadwerkelijke zorg voor gemeenschappelijk en eigen belang kunnen de weg openen naar dialoog en ontmoeting. Hoe dan ook, voor minder lijken de Indianen niet bereid tot een uitgestelde 'ontdekking van Europa'.

Tot slot

Veel plannen rond de herdenking van Vijfhonderd Jaar Latijns-Amerika worden gepresenteerd onder het motto: '1492: de ontmoeting van twee

werelden'. 'Fout,' zeggen de Indianen, 'het was geen ontmoeting maar een frontale botsing. Net zo min als er sprake was van een ontdekking, het was een ongevraagde invasie.'

Zo er al van een ontmoeting tussen culturen en werelden gesproken kan worden, lijken Indianen en niet-Indianen na 500 jaar nog steeds aan het begin te staan. Zich bewust van een schat aan eigen waarden, gedreven door de levenskracht van hun gemeenschappen, overtuigd van de noodzaak van brede bondgenootschappen en met een in de praktijk van eeuwen weerstand gevormd geduld, formuleren de Indianen momenteel naar alle mogelijke gesprekspartners, waaronder de kerken, de voorwaarden voor ontmoeting en dialoog. Ze doen dat uit de diepe overtuiging dat de Indiaanse cultuur en Godsbeleving, in tegenstelling tot wat kerken en regeringen doorgaans hebben gedacht en verkondigd, niet een ziekte zijn, maar symptomen van gezondheid en van niet uit te roeien vitaliteit.

Brief aan de God van het Leven

Aan het einde van de bijeenkomst van Mexico schreven de aanwezige Indiaanse en niet-Indiaanse deelnemers de volgende 'brief aan God'.

Vanuit dit land, Mexico, richten wij ons tot u God, Totatzin Tonantzin, Vader en Moeder van alle volkeren, om u te vertellen hoe het met ons is gesteld.

Vanuit het Noorden en het Zuiden, uit het Oosten en het Westen van Amerindia zijn we naar deze oecumenische bijeenkomst gekomen. Er zijn onder ons Indianen en niet-Indianen, leken, pastores, religieuzen en bisschoppen. Wij komen van de eilanden en de wouden, de bergen en de kustten, de rivieren en de droge vlakten van ons continent Abya Yala. Samen delen wij de Tlaneltoquilis, de waarheid waarin wij geloven, de theologie van onze oorspronkelijke Indiaanse gemeenschappen.

Onze bijeenkomst zijn we begonnen met een feest, uitdrukking van de gemeenschap tussen onze volkeren, van hoop en van krachtig zelfbewustzijn. Wij zijn op bezoek gegaan bij Maria van Guadalupe, Tonantzin, om met haar ons verdriet en onze blijdschap te delen. Daarna hebben we samen gegeten van de produkten van onze grond. Daarmee hebben we uitdrukking willen geven aan ons belangrijkste doel: de opbouw van een wereld van broeders en zusters.

Wij danken u, God van het Leven, voor ons geloof, ons inzicht, onze vieringen, onze Indiaanse mythen en verhalen. Degenen onder ons die geen Indiaan zijn willen graag leren van de Indiaanse volkeren, delen in hun geloof en hun theologie, samen op weg naar een volwassen geloof in een God die levend onder ons werkzaam is.

Gedurende de afgelopen 500 bittere jaren heeft het onrecht ons bijna vletterd. Miljoenen Indianen zijn gedood, wij zijn beroofd van onze grond en onze rechten. Maar we hebben weerstand geboden, wij zijn in opstand gekomen, wij hebben gewerkt en we zijn gegroeid. Wij betreuren het diep dat het christendom ons continent heeft bereikt als bondgenoot van de veroveraars en meegewerkt heeft aan de vernietiging van onze cultuur en onze godsdienst. Wij staan open voor uw roep om bekering. Wij weten dat elk volk en elke cultuur u lief is, dat u overal aanwezig bent. U geneest onze wonden.

Bevrijdende God, vandaag roepen wij u aan als leden van christelijke kerken, vanuit onze eigen cultuur en geschiedenis.

U hebt in de loop van de tijden op veel manieren tot ons gesproken; dat is juist een teken van uw liefde. Veel Indiaanse volkeren hebben uw woord, zoals dat tot ons komt in de bijbel, ervaren als een kracht die opkomt voor het leven. Maar ook zijn we diep verontwaardigd en bedroefd omdat diezelfde bijbel vaak is gebruikt om uw aanwezigheid in onze Indiaanse geschriften en tradities te verwoesten. We putten hoop uit een aantal kerkelijke verklaringen en uit het optreden van bisschoppen en pastores die, onder uw ingeving en voortgestuwd door het volk, wegen openen voor het belijden van uw aanwezigheid in onze culturen.

Wij zijn hoopvol bij het zien van de rijkdom aan Indiaanse theologie in ons continent. Dat is de vrucht van een lang proces vol moeilijkheden en onbegrip. Wij zijn vol vreugde omdat momenteel veel Indiaanse gemeenschappen met kracht vechten voor hun grond, geïnspireerd door onze tradities en onze theologische bezinning, aangespoord door onze wijze mannen en vrouwen. Ons geloof werpt een nieuw licht op ons dagelijkse leven, een geloof dat we feestelijk vieren. Al deze hoopvolle ontwikkelingen zijn ongetwijfeld uw werk.

God, Vader en Moeder van ons allen. U wilt dat wij leven in overvloed bezitten. Dat hebt u ons duidelijk gemaakt door Jezus en door de tradities van onze volkeren. In elk volk openbaart u een deel van uw waarheid. Als wij naar onze wortels zoeken leveren we daarbij een bijdrage aan de ontmoeting met u in alle volheid. Bij het beleven van ons geloof vullen man

en vrouw elkaar aan, ook al is dit inzicht nog niet tot iedereen doorgedrongen. Ook hier zijn we vaak van onze culturele wortels vervreemd.

God van het Leven, Heer van de geschiedenis, 500 jaar volkerenmoord en aanslagen op onze cultuur laten ons natuurlijk niet onberoerd. Maar we leven nog en we zijn vol hoop. Wij voelen uw aanwezigheid in onze gemeenschappen, in ons eigen inzicht waardoor wij u kennen en liefhebben. Als Indiaanse volkeren willen wij zelf onze geschiedenis bepalen, de theologische bezinning willen wij zelf ter hand nemen. Wij willen Indiaanse volkeren zijn, met onze eigen cultuur. Wij willen solidair zijn met de andere sectoren van de samenleving die zich verzetten tegen zondige structuren. Wij willen ons nog meer dan voorheen openstellen voor uw levenskracht en uw vriendschap.

Moge het zo zijn, Amen

Mexico, 22 september 1990,
Deelnemers Congres Indiaanse Theologie

Drs. M. Coolen (1944) is stafmedewerker bij de NMR en was van 1972-1980 werkzaam als theoloog in Guatemala.

Berma Klein Goldewijk

Kerkelijke basisgemeenschappen en Afrobraziliaanse religies Grenzen en mogelijkheden van het christendom

Sinds het midden van de jaren tachtig bezoeken leden van kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië meer openlijk dan tevoren de 'terreiros' van Afrobraziliaanse religies, zonder dat dit in tegenspraak is met hun kerkelijke identiteit in de basisgemeenschappen. Hoe is dit mogelijk? Berma Klein Goldewijk laat in dit artikel de verschuivingen zien die plaatsvinden binnen de religieuze identiteit van zowel de basisgemeenschappen als de Afrobraziliaanse religies. Beide religieuze richtingen blijken elkaar steeds meer aan te vullen.

Inleiding

Uit de documenten van de kerkelijke basisgemeenschappen (CEB's) ter voorbereiding op hun laatste twee nationale bijeenkomsten (Encontros Intereclesiais de Comunidades de Base) in Trindade (1986) en Duque de Caxias (1989) komt onomwonden naar voren, dat leden van de CEB's in tal van regio's in Brazilië deelnemen aan Afrobraziliaanse rituelen en culten van de Umbanda en de Candomblé. Leden van basisgemeenschappen kunnen vanuit een bijbelse motivering overdag een kerkelijke viering, een staking of een politieke demonstratie houden en dezelfde avond een Afrobraziliaanse 'terreiro' bezoeken om raad of genezing te vragen aan een medium. Wat mij in het kader van vijfhonderd jaar invasie en evangelisatie bezighoudt is de vraag waarom leden van basisgemeenschappen, die in de afgelopen decennia een kritisch evangelisch bewustzijn en een politieke praktijk hebben ontwikkeld, de cultus van Afrobraziliaanse mediumreligies bezoeken. Waarin ligt de aantrekkingskracht van Afrobraziliaanse religies? Hoe is het mogelijk dat beide vormen van religiositeit samengaan? Hoe

kan men aan verschillende religies gelijktijdig deelnemen, zonder interne tegenspraak te ervaren? En wat betekent deze ontwikkeling voor de toekomst van de CEB's als beweging aan de basis van de kerk én als een nieuw model van kerkzijn?

Kerkelijke ruimte

Het vraagstuk van de coëxistentie van catholicisme en Afrobrasiliaanse religies als zodanig is niet nieuw. Al tijdens de expansiegolf van de Afrobrasiliaanse ritens en culten in de jaren vijftig bleek dat de meerderheid van de deelnemers aan de Umbanda en de Candomblé uit geregistreerde leden van de katholieke kerk bestaat. De aanhangers van Afrobrasiliaanse religies zijn over het algemeen katholiek gedoopt, noemen zich bij officiële gelegenheden katholiek en bezoeken bij tijd en wijle de eucharistie in de katholieke kerk. Binnen de religieuze praktijken en voorstellingen van Afrobrasiliaanse religies zijn bovendien op originele wijze elementen uit Afrikaanse culturen verbonden met elementen uit roomskatholicisme, volkskatholicisme en spiritisme. Al is de coëxistentie tussen catholicisme en Afrobrasiliaanse religies niet nieuw en hebben tal van historici en theologen het belang ervan onderstreept (O. Beozzo, E. Hoornaert, L. Boff) of ervoor gewaarschuwd (B. Kloppenburg), de banden van de basisgemeenschappen met de Afrobrasiliaanse religies worden door de leden van de CEB's zelf pas sinds kort openlijk uitgesproken. De kerkelijke ruimte daarvoor is ontstaan sinds de Braziliaanse Bisschoppenconferentie (CNBB) zich gedurende het laatste decennium actief is gaan inzetten voor de religieuze en culturele identiteit van de Afrobrasiliaanse en indigene religies. De huidige open houding van de CNBB moet evenwel verstaan worden tegen de achtergrond van een lange geschiedenis van uiterst geweldadige bestrijding en vervolging van Afrobrasiliaanse religies door staat en kerk. Dit ging terug op een volstrekte verachting en veroordeling van 'zwarte folkloristische manifestaties', die gezien werden als produkt van magie, afgoderij en syncretisme en die beschouwd werden als een bedreiging voor christendom en kerk. Pas in de loop van de jaren tachtig is van officiële kerkelijke zijde een algehele herwaardering en ondersteuning gegroeid van de religieuze cultuur van Afrobrasiliaanse religies, zoals onder meer bleek uit de 'Campanha da Fraternidade' (vastenactie) van de CNBB in 1988, onder de titel 'Ouvi o clamor deste povo negro' (Ik heb de kreet van dit zwarte volk gehoord).

Verskillende verklaringen

Op de vraag hoe het mogelijk is dat voor leden van de CEB's beide vormen

van religiositeit samen kunnen gaan, komt vanuit de basisgemeenschappen zelf meestal het antwoord: 'É o jeito Brasileiro', het is de Braziliaanse manier van doen waarin alles met alles samen kan gaan. Zo kan men voor buikpijn, hoofdpijn, jaloezie of een gebroken relatie de Umbanda of de Candomblé bezoeken en voor de strijd om basisrechten als voedsel, behuizing en salariëring deelnemen aan de sociale en religieuze praktijk van de basisgemeenschappen. Echter, 'o jeito Brasileiro' speelt zich niet alleen in Brazilië af. In Latijns-Amerika komt participatie van kerkelijke basisbewegingen aan Afro-religies ook voor in onder meer Haïti en Cuba, waar tal van Afroamerikaanse religies sinds eeuwen een bron zijn van identiteit, verzet en weerstandskracht van de bevolking.

Een benadering die een andere handreiking geeft beroept zich op het sociologisch feit dat Afrobrasiliaanse religies een met de CEB's min of meer vergelijkbare sociale gelaagdheid en klassensamenstelling hebben: de armere lagen van de bevolking. Nog een andere sociaalwetenschappelijke benadering gaat ervan uit dat de aantrekkingskracht van Afrobrasiliaanse religies erin bestaat dat zij geen 'exclusieve' deelname vereisen. Anders dan het pentecostalisme vraagt bijvoorbeeld de Umbanda geen radicale 'bekering', die deelname aan een andere religie uitsluit. De Umbanda en Candomblé hebben geen exclusiviteitspretentie, met als gevolg dat deelname aan deze religies geen breuk vereist met andere vormen van religiositeit. Juist daarom kunnen 'Umbandistas' ook officieel geregistreerd blijven staan als katholiek.

Beide genoemde benaderingen bieden aanknopingspunten. Echter, de eigenlijke redenen voor de participatie van leden van de CEB's aan Afrobrasiliaanse religies liggen mijns inziens veel dieper en hangen nauw samen met veranderingen binnen de religieuze identiteit van zowel de CEB's als van de Afrobrasiliaanse religies.

Interdisciplinaire benadering

Op wetenschappelijk terrein is het gebrek aan inzicht in de relaties tussen CEB's en Afrobrasiliaanse religies ten dele verklaarbaar uit de grote afstand die er bestaat tussen het terrein van de Afrobrasiliaanse religiestudies – die zich vooral bewegen op antropologisch, sociologisch en etnologisch terrein – en de bevrijdingstheologie. Braziliaanse bevrijdingstheologen hebben zich vooral beziggehouden met kerkelijke basisgemeenschappen, met de herformuleringen van het marxisme, met het vraagstuk van de volksdemocratie, met de verwerking van de kritieken van het Vaticaan en zo meer, maar hebben het vraagstuk van de Afrobrasiliaanse religies decennia lang laten liggen. Vaak ketste de vraag naar de betekenis van praktijken en religieuze voorstellingen van de Afroreligies af op het belang dat

zij hebben voor strijdvormen van de volksorganisaties en de CEB's. Tal van Braziliaanse bevrijdingstheologen, maar ook religiesociologen en -antropologen, stelden zich op het standpunt dat de Afroreligies – anders dan in de eeuwen van slavernij – in de huidige Braziliaanse context niet motiveren tot de vorming van een politiek bewustzijn of tot organisatie binnen een bredere volksbeweging. Volgens hen bieden de religieuze praktijken en voorstellingen van de Umbanda en van de Candomblé geen aanknopingspunten voor een alternatief sociaal-politiek project van volksdemocratie, of voor participatie aan en controle van het volk op politieke besluitvorming. Men gaat daarvoor terug op het argument dat in deze mediumreligies het herhaaldelijk opgaan in de 'trance' binnen een steeds terugkerend ritueel, de vorming van een kritisch politiek bewustzijn en de deelname aan een politieke praktijk belemmert.

Van de andere kant moet echter ook gezegd worden dat op het terrein van de bijna negentig jaar bestaande traditie van de Afroreligiëstudies tal van onderzoek gedaan is naar de wordingsgeschiedenis, het religieus en cultureel syncretisme, en het proces van institutionalisering en sociale legitimering van de Umbanda en de Candomblé. Uitvoerig onderzoek is verricht naar de relaties tussen katholicisme en Afroreligies, maar men heeft zich nauwelijks beziggehouden met de vraag naar de banden tussen Afrobrasilianse religies en CEB's. Vandaar dat het van groot belang is een interdisciplinaire benadering van het probleem te ontwikkelen met behulp van bestaande inzichten uit Afroreligiëstudies en bevrijdingstheologie.

Kerkelijke basissgemeenschappen

Bij langdurige participatie in de basissgemeenschappen verdwijnt doorgaans de eerder bestaande volkskatholieke devotiepraktijk, die plaats maakt voor een nieuwe sacramentele praktijk. Deze omvat een kritische lezing van de bijbel, evenals de opkomst van nieuwe ambten en diensten en bevordert een uitgesproken kerkelijke binding. Het geleidelijke overgangsproces van een devotiepraktijk naar een nieuwe sacramentele praktijk is van groot belang voor het verstaan van de religieuze identiteit van de CEB's. Voorafgaand aan hun binnenkomst in de basissgemeenschappen nemen de meeste leden deel aan een devotiepraktijk. Hieronder vallen heiligenvereringen, processies, bedevaarten, en 'promessas'. Kenmerkend voor deze devotiepraktijk is een sterke afhankelijkheid van de goddelijke voorzienigheid of van een bepaalde heilige van wie steun wordt verwacht. Bovendien is deze devotiepraktijk vrij individualistisch van aard: de promessen, bedevaarten en de verering van familieheiligen vragen een speciale toewijding van het individu. Tenslotte is de devotio-

nele praktijk ook immediatistisch: er worden directe oplossingen verlangd voor concrete problemen van ziekte, droogte of verlies van het land.

Naast deze meer negatieve punten hebben de devoties echter een zekere *autonomie* opgebouwd ten opzichte van de katholieke kerkelijke institutie; via broederschappen werd in deze devoties de vrijheid ontwikkeld om eigen religieuze praktijken vorm te geven. Kerkelijk institutioneel gezien is de devotiepraktijk dan ook ambigu: het biedt een zekere mate van onderwerping aan de leerstellingen en de bepalingen van de hiërarchie, maar gaat daarnaast ook een eigen gang en staat relatief autonoom ten opzichte van de institutionele (sacramentele) praktijk van de katholieke kerk.

Kritisch

Treffend is nu dat bij participatie in de CEB's een verbinding tot stand komt tussen het religieuze en sociale, waarbij het religieuze bewustzijn geleidelijk openingen biedt naar de sociaal-politieke werkelijkheid. Wat daarbij opvalt is dat het religieuze bewustzijn in dit proces een historische dimensie verkrijgt; de opvatting van de bestaande sociale orde als natuurlijke orde, van kerkelijk gezag als historisch onaantastbaar gegeven, iets dat door God zelf is ingesteld, verdwijnt. Daarvoor in de plaats komt een visie waarin maatschappij en kerk als historisch gevormd en veranderbaar worden gezien. Precies dit religieuze gemeenschapsbewustzijn draagt de tendens in zich een meer kritisch sociaal bewustzijn voort te brengen van collectieve basisbehoeften. In dit proces neemt het religieuze bewustzijn in toenemende mate elementen op van maatschappelijke tegenstellingen en klassenposities. Belangrijk hierbij is dat het vroegere devotiepraktijk type van religiositeit geleidelijk verdwijnt, terwijl een ander element op de voorgrond treedt, het lezen van de bijbel in relatie tot de eigen sociale levensomstandigheden. Het positieve effect daarvan is dat de in de vroegere volksreligieuze, devotiepraktijk verworven opvatting van de maatschappij (de afhankelijkheid van een goddelijke voorzienigheid, bidden tot heiligen voor werk of voor uitbetalen van salaris) onder zelfkritiek komt te staan. Dit stimuleert een meer kritisch inzicht in sociale relaties en machtsverhoudingen.

Verschuivingen

Naarmate een grotere toeëigening door het volk plaatsvindt van de bijbel, worden geleidelijk ook de banden met de officiële kerkelijke institutie aangebroken en wordt de devotiepraktijk uit het volkskatholicisme geleidelijk verlaten. In dit proces komt een nieuwe sacramentele praktijk op die meer collectief van aard is en minder individualistisch en ontstaan

nieuwe ambten en diensten ('ministérios'). Echter, het autonome element van naast en onafhankelijk van de kerkelijke institutie te staan, zo kenmerkend voor de devotionele dimensie van volksreligiositeit, gaat verloren. Of preciezer, dat autonome element verplaatst zich nu en krijgt verder vorm binnen de kerkelijke institutie: kerkelijke basisgemeenschappen gaan zich steeds sterker als autonome beweging definiëren aan de basis van de kerk. Precies in dit proces van de overgang van een devotionele naar een nieuwe sacramentele praktijk is de toenadering van leden van de CEB's tot Afro-braziliaanse religies te verstaan.

Afrobraziliaanse mediumreligies

Afrobraziliaanse religies zijn mediumreligies, waarin godheden en geesten (orixás) met gebeden, muziek, zang en dans worden aangeropen om binnen te gaan in mediums en een menselijke gestalte aan te nemen. Deze mediums worden in hun trance daadwerkelijk 'oxirás' die tijdelijk aanwezig zijn, die offers accepteren en die een bijzondere kracht tentoonspreiden om 'consultas' (raad) te geven bij problemen, te helen, te genezen en te zegenen. Omdat zij deelhebben aan de heilige macht, genieten deze mediums hoog aanzien. De 'babalorixa' in de Candomblé is bijvoorbeeld een zeer geëerd hoogwaardigheidsdrager. Verhoudingsgewijs is het aantal vrouwelijke mediums in de Afrobraziiliaanse religies groter dan het aantal mannelijke. Oorspronkelijk was het in de Yorubaculten in Bahia voor mannen zelfs verboden te dansen. De eerste uitzonderingen die werden toegelaten waren homoseksuele mannen, van wie gezegd werd dat zij een grotere ontvankelijkheid voor de godheden en geesten bezaten.

Candomblé

De Candomblé is in de Braziliaanse context ontwikkeld aan het begin van de 19e eeuw, op basis van de kosmologie uit de Soedanese en Bantoe-tradities, die door Afrikaanse slaven via het slaventransport uit West- en Centraal-Afrika werden binnengebracht. De zwarte Afrikaanse slaven kwamen uit drie verschillende gebieden. Uit de noordoostelijke regio's van Afrika, dus uit de Arabische moslim-gebieden, kwamen de *negros haussas*, evenals de *tapas* en een kleiner deel van de groep van de *nagôs* die zich islamiseerden. Zij werden *muçulmis* of *malês* genoemd. De malê-groep achtte zich cultureel en religieus superieur aan de animistische zwarte religies en stond aan de oorsprong van bijna alle urbane zwarte slavenrevoltes in Bahia in de 19e eeuw. Een tweede groep slaven was afkomstig van de westkust van Afrika, rond de Golf van Benin. Dit waren Soedanese slaven uit

verschillende stammen en koninkrijken. De bekendste Soedanese groep kwam van de Goudkust en werd *minas* genoemd. Een andere was afkomstig uit Dahomey en staat bekend onder de namen *jejes*, *ewes* of *jês*. Onder de Soedanesen bevonden zich vooral ook de *nagôs*, die yoruba-talen spraken en die afkomstig waren uit het huidige Nigeria. De Soedanesen werden massaal naar Bahia getransporteerd, waar stammen en families uit elkaar werden gerukt en verspreid. De derde grote groep van slaven kwam uit het gebied rond de rivier de Congo en uit Oost-Afrika. Dit waren slaven met een Bantoe-cultuur. De Bantoes uit Zaïre, Angola en Mozambique werden overwegend naar het Zuiden gebracht, met Rio de Janeiro als doorvoerhaven.

Na de afschaffing van het instituut van slavernij heeft zich een herinterpretatie voltrokken van de Afrikaanse culturele en religieuze symboliek: deze heeft elementen uit het volkscatholicisme opgenomen en invloeden ondergaan uit vroegere Indiaanse en spiritistische tradities.

Umbanda

Anders dan de Candomblé is de Umbanda een zeer jonge Braziliaanse religie, die pas aan het begin van deze eeuw, rond 1920-30, is opgekomen in de omstreken van Rio de Janeiro (Niteroi). De Umbanda wist zich op nationale schaal te ontwikkelen toen een middenklassegroep tijdens het eerste Umbanda-congres (1941) besloot haar rituelen en culten in leerstellingen onder te brengen – te codificeren en te doctrineren. Volgens de antropologe Diana Brown was daarbij de rol van de middenklassen beslissend. Deze middenklassen hebben de wordingsgeschiedenis van de Umbanda volgens haar op twee punten bepaald: allereerst doordat zij een proces van 'embranqueamento' ('verblanking' van de zwarte cultuur) in gang zetten en ten tweede doordat zij de religieuze filosofie van het kardecisme inbrachten. Het is in dit verband interessant op te merken dat het kardecisme in Brazilië gebaseerd is op de spiritistische leer van de oorspronkelijk uit Frankrijk afkomstige Allan Kardec (1804-1869). Het heeft als centrale elementen de reïncarnatie, het hindoeïstisch karma en de voorouderverering. Tegen deze achtergrond wordt de Umbanda door gerenommeerde antropologen als Renato Ortiz en de genoemde Diana Brown benaderd als een religie die bij uitstek is afgestemd op moderne sociaal-urbane ontwikkelingen in Brazilië, waarbij elementen uit Afrikaanse tradities, componenten van Islam en kardecisme en aspecten van volkscatholicisme en spiritisme met elkaar zijn verstrengeld.

Snelle expansie

Afrobraziliaanse religies maken een snel expansieproces door, vooral onder volkse klassen en latere middenklassen in Brazilië. Zij hebben vooral in de metropolen een grotere aanhang dan kerkelijke basisgemeenschappen. Braziliaanse godsdienstsociologen nemen aan dat van de 130 miljoen inwoners van Brazilië 30-40% geregeld deelneemt aan de cultus en aan het ritueel van Afrobrasiliaanse religies, en 60% tot 70% er contacten mee heeft of heeft gehad. Vergeleken met deze hoge percentages valt de deelname aan de CEB's praktisch in het niet: deze beperkt zich tot 5% van de bevolking. Verschillende sociale wetenschappers plaatsen de groei van vooral de Umbanda – in de tweede helft van deze eeuw – in het kader van de expansie van urbane religieuze bewegingen, waaronder ook het pentecostalisme en charismatische vernieuwingsbewegingen vallen. Binnen dit kader wordt de snelle expansie van de Umbanda door velen beschouwd als een gevolg van de sociaal-culturele en politieke veranderingen in de Braziliaanse samenleving. Door urbanisatieprocessen en interne migraties wordt de bescherming die het vroeger bestaande sociale wereldbeeld bood – opgebouwd vanuit de religieus-symbolische band met de natuur, de cultuur en de familie-structuren – opgeheven of gefragmenteerd. Juist aan deze fragmentering van de oude religieuze levensvisie biedt de Umbanda een tegenwicht, door geborgenheid te leveren en een nieuwe religieus-sociale verstaanshorizon. De Umbanda biedt een ruimte waar lijden, angst en de gebrokenheid worden geheeld, en levert ook binnen het ritueel zelf een vervanging voor verloren gegane gemeenschapsstructuren.

Legitimeringsstrijd

Onder de verschillende Afrobrasiliaanse riten en culten hebben vooral de Candomblé-nagô uit Bahia en de São Luis de Maranhão, en de Umbanda uit de omstreken van Rio de Janeiro zich historisch sterker kunnen profileeren dan bijvoorbeeld de Xangô uit Pernambuco, de Palejança uit de Amazone, de Batuque uit Rio Grande do Sul of de Catimbó uit het noordoosten. Afrobrasiliaanse religiestudies hebben aangetoond dat de Candomblé-nagô, de meest dominante stroming binnen het geheel van de Candomblé, haar sociale en religieuze status heeft kunnen opbouwen door zich te legitimeren vanuit een exclusieve trouw aan de cosmologie van de Yoruba- en Bantoe-tradities. Op grond van die authenticiteitsclaim wierpen zij andere riten en culten (zoals ewe en malê) als imperfect, niet-origineel Afrikaans. Omtrent de authenticiteitsaanspraak van de Candomblé bestaan verschillende sociaalwetenschappelijke interpretaties. Sommi-

ge stellen dat het proces van syncretisering in de Candomblé al zover is gevorderd, dat het praktisch onmogelijk is om elementen die 'authentiek' Afrikaans zijn te onderscheiden van niet-Afrikaanse. Andere interpretaties houden eraan vast dat de kern van de Yoruba- en Bantoe religies uit Afrika door de eeuwen heen ongewijzigd en dus 'authentiek' heeft kunnen voortbestaan in de Candomblé.

Anders dan de Candomblé legitimeert de Umbanda zich juist niet door beroep te doen op een oorspronkelijke band met Afrikaanse culturen en tradities. Met name de antropoloog Renato Ortiz heeft aangetoond dat de Umbanda veeleer inspeelt op sociaal geaccepteerde waarden en ideologieën van de moderne, urbane maatschappij. 'Umbandistas' bekritisieren daarbij vaak de Candomblé als zou deze te 'statisch' zijn en slechts primitief gebonden aan de zwarte Afrikaanse cultus. Daarom purificeren en herinterpreteren zij Afrikaanse elementen. Het beslissende element dat het mogelijk maakt Afrikaanse tradities aan te passen aan een religieuze praktijk die strookt met de urbane levensstijl is de kardecistische leer van de *spirituele evolutie*. Deze leer, oorspronkelijk afgeleid van het hindoeïstisch 'karma' en geïntegreerd in het kardecisme, heeft ertoe geleid dat umbandistas voedsel- en dierenoffers afwijzen die zij als 'irrationeel' of 'barbaars' beschouwen. Naar hun zeggen heeft de eigen spirituele ontwikkeling deze rituelen overstegen. De vaak blanke middenklassen die zich via de Umbanda elementen uit de Afrikaanse religieuze en culturele symboliek toeëigenen, hebben zo een indringend proces van herinterpretatie van deze symboliek bewerkt. Vanzelfsprekend worden deze middenklassen door geheel andere belangen gemotiveerd dan de etnisch gebonden volkse sectoren die oorspronkelijk de Afrobrasiliaanse cultuur produceerden. Hierdoor is de cultureel-religieuze en sociaal-politieke praktijk van met name de Umbanda een belangrijke rol gaan spelen bij de vorming van een nationale identiteit in Braziliaanse context.

De Candomblé en de Umbanda zijn er in dit proces van legitimering in Brazilië in geslaagd de sterkste legitimeringsgronden naar zich toe te trekken en te monopoliseren, namelijk de oorspronkelijk Afrikaanse tradities en de waarden van de moderne, urbane maatschappij. Volgens Renato Ortiz is de Umbanda daarbij ten opzichte van de Candomblé te verstaan als een 'omgekeerd syncretisme'. Als gevolg van de officieel opgelegde bekering tot het katholicisme worden in de Candomblé Afrikaanse godheden vereerd in en achter het beeld van katholieke heiligen. Volgens Ortiz gebeurt nu in de Umbanda precies het omgekeerde: de banden met Afrika worden geleidelijk doorgesneden en Afrikaanse godheden en geesten worden maskers voor de moderne culturen en waarden van een blanke en katholieke maatschappij.

Mechanismen van conformering

Een van de interessante kwesties nu is in hoeverre dit legitimatieproces ook sociaal-politieke gevolgen heeft. In dit verband is vooral het vraagstuk van de ideologische machtsinvloeden van de federaties van de Candomblé en Umbanda aan de orde. Umbandistische federaties hebben zich na verschillende perioden van heftige vervolging en repressie – waarbij religieuze attributen werden geconfisceerd en speciale registratiewetten werden uitgevaardigd – snel weten te versterken. In dit proces hebben zij vertegenwoordigers weten te delegeren in verschillende sectoren van het staatsapparaat en hebben zij een ondersteuning geleverd aan de hegemonische pretenties van de Braziliaanse staat. De staatspolitieke functie van de Umbanda is in deze zin vooral integratief en status quo bevestigend. Sommige Braziliaanse godsdienstsociologen gaan daarbij reeds zover te veronderstellen, dat de Umbanda zou kunnen gaan functioneren als nieuwe officiële religieuze legitimering van de staat. Een van de beslissende redenen voor deze legitimatiefunctie ligt naar hun mening in het gegeven dat de Umbanda tegemoet komt aan geijkte staatspolitieke concepten, zoals de mythe van de ‘democracia racial’. Deze mythe suggereert op subtiële wijze een harmonisch samenleven tussen blank, zwart en Indiaans. Vanuit een geheel ander perspectief betogen verschillende sociale wetenschappers in Brazilië momenteel ook dat deze religies zich in zo een sterke mate religieus en sociaal hebben weten te legitimeren, dat zij belangwekkende uitdagingen stellen aan de sinds de katholieke reformatie bestaande hegemonie van het rooms-katholicisme in Brazilië. Enkele Braziliaanse godsdienstsociologen gaan zelfs zover een toekomstige breuk te suggereren in het monopolie van de katholieke orthodoxie.

De vraag stelt zich hoe tegen deze standpunten aangekeken kan worden. Moeten we de Umbanda verstaan als een integratieve en staatslegitimerende religie die overwegend gedragen wordt door middenklassen en die gebruik maakt van de waardensystemen van de moderne, urbane maatschappij? En is de Candomblé een verzetsreligie die de staatsmacht ondermijnt, die teruggaat op Afrikaanse symboolsystemen en die de sociaal-culturele en etnische identiteit en weerstandskracht van de zwarte bevolking in Brazilië handhaaft? Mijns inziens is het kenmerkend voor beide vormen van Afro-Braziliaanse religies dat zij in bepaalde historische periodes noodzakelijkerwijs via mechanismen van conformering werken, om de eigen overleving te garanderen. In dit verband is bijvoorbeeld gebleken dat juist voor de Candomblé een incorporatie in het blanke patronagesysteem een vereiste was om de overleving van lagere klassen mogelijk te maken.

Banden tussen CEB's en Afro-Braziliaanse religies

Wat zijn nu de elementen die leden van de CEB's ertoe brengen deel te nemen aan de Afro-Braziliaanse religies? Waarin ligt de aantrekkingskracht?

Het kosmisch 'universum' en het lichamelijke element

De Candomblé en de Umbanda stellen een kosmisch universum aanwezig dat toegankelijk wordt door bemiddeling van dans, muziek en religieuze trances. Het is precies dit lichamelijke element in de Afro-Braziliaanse religies dat praktisch geheel afwezig is in de bestaande geïnstitutionaliseerde christelijke traditie, waar niet het corporale maar het verbale overheerst. Ook in de religieuze praktijk van de CEB's staat een weliswaar kritisch-participatieve, maar overwegend *verbale* lezing van de bijbel op de eerste plaats. Met de groeiende kerkelijke identiteit van de basisgemeenschappen en hun vormgeving van een nieuw model van kerk aan de basis, is het discursieve een grotere ruimte gaan innemen dan het rituele. Het toenemende gewicht van het discursieve is niet alleen markant voor de religieus-kerkelijke praktijk van de CEB's, maar blijkt ook uit de sociaal-politieke praktijk van engagement met volksorganisaties en politieke partijen. Een van de meest positieve gevolgen daarvan in de basisgemeenschappen is hun toenemende capaciteit tot scherpe analyses van politieke en kerkelijke machtsverhoudingen. Een ander gevolg is echter ook dat het discursieve – dat gepaard gaat met een zekere rationaliteit – minder ruimte biedt aan het integrale van lichaam, muziek en dans. Tegen deze achtergrond is mijn eerste conclusie dat leden van de CEB's die deelnemen aan de Afro-Braziliaanse religies een nieuw element introduceren in de institutionele katholieke kerk: zij zijn bezig aan de basis van die kerk een nieuw katholicisme te ontwikkelen waarin het kosmisch universum en het lichamelijke element opnieuw een plaats krijgen.

Volkskatholicisme en kerkelijke identiteit

Volgens de leden van de CEB's is hun participatie aan de Afro-Braziliaanse religies niet in tegenspraak met de eigen kerkelijke identiteit. Dit duidt erop dat de deelname aan Afro-Braziliaanse culten en rituelen voor leden van de CEB's geen intreden in een geheel ander en nieuw religieus universum betekent. Het is mogelijk dat de Umbanda en de Candomblé voor leden van de CEB's een zekere band herstellen met de devotiepraktijk van het volkskatholicisme, die bij langdurige deelname in de CEB's naar de achtergrond verdwijnt. Kenmerkend voor de devotiepraktijk van het volkskatholicisme is de directe religieuze relatie met het heilige. In de

nieuwe sacramentele praktijk in de CEB's is deze directe relatie verdwenen en overheerst een bemiddelde vorm van religiositeit via de nieuwe ambten en diensten. Herontdekken de CEB's de verloren gegane directe relatie met het heilige in de Afrobraziliaanse cultus en weten zij zich daardoor beschermd?

In de Afrobraziliaanse cultus blijven enkele belangrijke elementen uit het volkscatholicisme behouden, waaronder de directe, onbemiddelde relatie met het heilige. Niet minder belangrijk is ook de relativering van de hiërarchie, de gezangen en de zegeningen. Op dit punt van de relatie met het heilige moet echter wel opgemerkt worden dat er een belangrijk verschil bestaat tussen de traditionele volkscatholieke heiligenverering en het Afrobraziliaanse ritueel. In de 'terreiros' blijven de katholieke heiligenbeelden behouden. Het centrum van de aandacht ligt echter niet zozeer in het beeld zelf, maar in het medium, aan wie vragen en verzoeken om genezing en heelwording worden gericht. De conclusie die ik in dit verband zou willen trekken is dat het volkscatholieke devotionele element bij langdurige deelname aan de CEB's niet geheel verdwijnt, maar andere vormen aanneemt. Participatie van leden van de CEB's in de Afrobraziliaanse cultus is in die zin te verstaan als het herstel of behoud van een zekere continuïteit met enkele voor de CEB's beslissende elementen uit de devotionele praktijk van het volkscatholicisme, die geleidelijk zijn vervaagd of verdwenen in de nieuwe sacramentele praktijk van de CEB's. Hoewel het institutionele element in de sociaal-politieke en religieus-kerkelijke praktijken van de CEB's sterker is geworden, keert het mystieke volkscatholieke element in die praktijken terug middels elementen uit Afrobraziliaanse religies.

Literatuur onder meer:

- D. Brown (ed.), *Umbanda e Política*, Rio de Janeiro 1985.
-, 'Umbanda e classes sociais'. In: *Religião e Sociedade* 1(1977), 31-42.
E. Hoornaert, 'Questão negra e modelos eclesiais'. In: *REB* 49(1989)195, 606-619.
R. Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*, Petrópolis 1978.
F. Rehbein, *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*, Col. Fé e realidade XVIII, São Paulo 1985.

Dr. B. Klein Goldewijk promoveerde in maart 1991 op het proefschrift *Praktijk of principe. Basisgemeenschappen en de ecclesiologie van Leonardo Boff*, Kampen (Kok) 1991. Zij is co-editor van de bundels *Popular religion, liberation and contextual theology*, Kampen (Kok) 1991 en *Westeuropese bevrijdingstheologie*, Kampen (Kok) 1988. Zij is als postdoc onderzoeker werkzaam op het vakgebied van de missiologie/Derde Wereldtheologie (Theologische Faculteit Nijmegen), waar zij een publikatie voorbereidt over vraagstukken van legitimering, institutionalisering en syncretisering op het terrein van Afroreligiestudies en Latijns-amerikaanse bevrijdingstheologie.

Henny Groenen

Negeridentiteit en Afrobraziliaanse pastoraal

'Wij missionaarden je, wij, ontrouwen aan het evangelie. Wij brachten in je leven een zwaard van het kruis Tekenen van Blijde Boodschap aan een schare van gedoden.'

Boetezang uit de Mis van het Land zonder Kwalen (Brazilië).

Binnen de Braziliaanse rooms-katholieke kerk is na 1980 meer ruimte ontstaan voor de culturele eigenheid van de Afrobrazilianen. In dit artikel laat Henny Groenen zien hoe de negerbeweging is opgekomen en hoe daarnaast de Afrobraziliaanse pastoraal ontstond.

Zelfbeeld: Neger of Zwarte?

Het woord neger heeft in Europa een negatieve klank, het riekt naar racisme. Men prefereert te spreken over zwart als tegenbegrip tegen wit, op een zodanige wijze dat het positief gebruikte woord zwart verwijst naar de culturele eigenheid. In Brazilië ligt dit anders. Als men daar zegt dat iemand zwart is, dan bedoelt men dat deze persoon een donkere huid heeft maar er klinkt in mee dat zij of hij arm is, van slaven afstammend, drager van een cultuur die door de persoon zelf en door anderen als zwart gezien wordt. Zwart is dan niet slechts een aanduiding van een ras maar ook van een bepaalde maatschappelijke positie met het bijbehorende zelfbeeld.

Maar als een zwarte niet accepteert dat de attributen van donker, arm, afstammeling van slaven en Afrikaanse cultuur negatief zijn, maar ze als positief waardeert, dan gaat zij of hij zich neger noemen. Neger is de zwarte die rebelleert tegen de negatieve definitie van zwart. Zo spreekt Leopold Senghor over 'négritude', een trots begrip dat Jean Paul Sartre ooit deed zeggen: 'Zwart is een steen die ze op jou gooien; gooi je die steen terug dan

ben je een neger! Daarom leggen militante aanhangers van de negerbeweging er nadruk op zich neger te noemen.¹

20 november: dag van het negerbewustzijn

In noord-oost Brazilië wordt een lied gezongen over Zumbi, waarin dit herwonnen zelfbewustzijn duidelijk naar voren komt. Van 1597 tot 1695 heeft in Palmares (bondstaat Alagoas) een grote onafhankelijke negerrepubliek bestaan van rebellerende slaven, waarvan Zumbi de laatste leider is geweest. Deze republiek, waarvan meer dan 30000 negers samenleefden, is te vuur en te zwaard vernietigd door de Portugezen onder leiding van Domingos Jorge Velho. Diens naam staat dan ook in de schoolboekjes gerangschikt onder de nationale helden van Brazilië's geschiedenis. Op 20 november 1695 is Zumbi in de laatste slag om Palmares op een beestachtige wijze gedood. Deze Zumbi nu wordt aangesproken in dit lied van de volkse negerbasisgemeenschappen in Brazilië:²

'Ei, Zumbi, Zumbi Ganga, mijn koning,
je bent niet dood, jij bent in mij! (bis)

Ei, Zumbi, je volk heeft de strijd niet vergeten
die jij naliet aan ons om voort te zetten.

Ei, Zumbi, je bloed zaaide moed
in onze mensen die standvastig blijven vechten.

Ei, Zumbi, de strijd is dezelfde,
slechts het scenario is veranderd, de kleding en de kleur.

Ei, Zumbi, onze aarde is vruchtbaar,
anderen vielen, net als jij, op deze aarde.

Ei, Zumbi, velen zullen nog vallen,
zolang de strijd van onze bevrijding voortduurt.

O, mijn koning Zumbi, hier gaan wij nu voort,
luid zingend, want niemand kan onze stem doen verstommen.'

Tegenover de viering van 13 mei – de dag waarop het officiële Brazilië de afschaffing herdenkt van de slavernij door prinses Isabel, die op 13 mei 1888 de zogenaamde Gouden Wet van de Vrijlating van de Slaven decreeteerde! – is in de laatste jaren 20 november een belangrijke dag geworden. Het is de dag van de neger, want het is de dag van de herdenking van de dood van Zumbi, de held van de 'quilombo' – vrijplaats van Brazilië's sla-

ven. Deze dag is geworden tot de 'nationale dag van het negerbewustzijn': negers nemen bewust het streven naar vrijheid over van de legendarische Zumbi en zetten zich in om het zelfbewustzijn te doen groeien in de strijd tegen het slavenbestaan van de miljoenen Afrobrazilianen.³

De eigen identiteit van de neger is een nieuw vitaal element in de motivatie van Afrobrazilianen in de strijd om zichzelf te bevrijden van achterstelling, armoede en marginalisatie. Niet langer is het de individuele neger die persoonlijk de sociale discriminatie overwint door op te klimmen tot in de meer geprivilegieerde bevolkingslaag, maar daartoe wel eerst goeddeels haar of zijn negeridentiteit heeft moeten opgeven en de waarden van de blanke minderheid assimileren. Honderd jaar na de afschaffing van de slavernij in Brazilië en vijfhonderd jaar nadat het koloniale Europa op zijn termijnen in Amerika de 'ontmoeting' mogelijk maakte van de Indiaanse, de Afrikaanse en de Europese culturen, is er iets nieuws aan het groeien. Binnen de historische 'irruptie van de arme' in de geschiedenis (Gustavo Gutiérrez)⁴ en als deel ervan treedt de neger de geschiedenis van Brazilië (en van de rest van de wereld) binnen en eist zijn plaats op.

Opkomst van de Afrobraziliaanse pastoraal

Hoewel rond de 20% van de bevolking van Latijns-Amerika van Afrikaanse komaf is (80 – 100 miljoen mensen, tegenover 50 miljoen Indianen!) en hoewel 47% van de bevolking van Brazilië (60 à 70 miljoen mensen) van negroïde afstamming is, was er tot voor kort in de lokale kerkelijke wereld nauwelijks aandacht voor een bijzondere vorm van pastoraat gericht op de negerbevolking. In de rooms-katholieke kerk van Latijns-Amerika staat deze blindheid voor de eigen cultuur van de negerbevolking in directe relatie tot de bijna volledige afwezigheid van negers in het kerkelijk kader. Dom José Maria Pires was in 1968 de eerste Afrobraziliaan in het Braziliaanse bisschoppencollege. Nu hebben een twintigtal bisschoppen van de 340 negerbloed in hun aderen en van de 12000 priesters zijn er ongeveer 200 neger. Deze sterke ondervertegenwoordiging heeft er ook toe bijgedragen, dat de christelijke boodschap niet op een eigen Afroamerikaanse wijze dichter bij het volk is gebracht. Opvallend hiermee contrasterend is het gegeven, dat vanuit het volkskatholicisme Maria als Onze Lieve Vrouw in Brazilië juist vereerd wordt in de zwarte afbeelding van 'Nossa Senhora Aparecida', patrones van Brazilië (en in een land als Costa Rica als de 'Negrita').

Vanaf de 70er jaren is, onder invloed van de opkomende negerbewegingen

en als logische consequentie van de in Medellin (1968) geformuleerde keuze voor de armen, binnen het pastorale veld van de rooms-katholieke kerk het bewustzijn gegroeid van de noodzaak van een specifiek gerichte Afro-amerikaanse pastoraal.⁵ Dit besef werd operationeel gemaakt, met name binnen de missionaire sectie (DEMIS = Departamento de Misiones) van de continentale bisschoppenconferentie van Latijns-Amerika (CEBLAM). Er werden ontmoetingen georganiseerd van pastorale werkers in negergemeenschappen en er werden documenten opgesteld die antwoordden op de vragen vanuit de negergroeperingen. Echter pas na Puebla (1979), waar de kerkelijke aandacht specifiek gevestigd werd op de historische onderdrukking en de essentiële inbreng van de Afroamerikaanse mens, is men echt begonnen in pastorale teams gepland te zoeken naar pastorale ervaringen met eigen negergemeenschappen. In 1985 tenslotte mondde dit uit in een document met als titel 'Op weg naar de inculturatie van het geloof in de Afroamerikaanse groepen', dat door DEMIS aan alle nationale bisschoppenconferenties is voorgelegd. Doel hiervan was, dat plaatselijke pastorale beleidslijnen uitgewerkt werden die zouden 'bijdragen aan de evangelisatie onder de Afro Amerikanen door hen te begeleiden in hun historisch proces, zich betreffend op hun sociale positie; daarbij gaat het om het bevestigen van de waarden van hun cultuur en van hun identiteit op zoek naar een authentieke inculturatie van het geloof'.

Zo is ook in de Braziliaanse rooms-katholieke kerk na 1980 het besef gegroeid van de culturele eigenheid van de AfroBrazilianen. Langzaam is een eigen pastorale werksoort ontstaan, een vorm van negerpastoraat dat deel uitmaakt van de 'Pastoral Popular' – de volkspastoraal van de kerkelijke basismilieus. Op dit moment zijn er honderden negerbasisgemeenschappen en op bovenlokaal en nationaal niveau hebben ook de negerpriesters, religieuzen en seminaristen zich georganiseerd. Belangrijke rol in deze ontwikkeling hebben gespeeld de honderd jaar-herdenking van de afschaffing van de slavernij in 1988 en de daaraan gekoppelde nationale vastenactie, die onder het thema 'Fraternidade e Negro' een jaar lang heel het pastorale handelen van de rooms-katholieke kerk heeft bevrucht.

De actieve herdenking van '500 jaar WEERSTAND EN OVERLEVEN TEGEN DE DOOD IN' vanaf 1992 (Latijns-Amerika, Columbus 1492) tot 2000 (Brazilië, Pedro Alvaro Cabral 1500) zal eveneens doorwerken in dit ontwakingsproces. De herlezing van de eigen geschiedenis en de duiding ervan vanuit de slachtoffers blijken een stimulerend effect te hebben op dit proces van zelfidentificatie juist ook binnen de actuele kerkelijke context van zware druk vanuit Europa.

Neger in een blanke samenleving

De Braziliaanse samenleving is opgezet en ontworpen door en voor de blanken. Ondanks alle propaganda van Brazilië als een mestiese samenleving, waar als in een smeltkroes een nieuw mensenras ontstaat van Indo- en AfroBrazilianen, en als het land van raciale democratie waar op een carnavaleske wijze rassendiscriminatie is weggebanen – de 'mulato/mulata' als symbool van het nieuwe Brazilië van de toekomst –, is Brazilië gedacht als een blank land met een volk, dat door een proces van 'branqueamento' (verblanking) steeds meer zal beantwoorden aan het dominante model van de witte elite.

Binnen deze samenleving zijn de niet-blanken gemarginaliseerd. Deze marginalisatie is evident. De neger is afwezig in de centra van invloed, macht, politiek en economie. Je kunt visueel constateren, dat van de 4611 zwerfkinderen die in de laatste drie jaren volgens het Amnesty International-rapport (juni 1991) zijn vermoord de overgrote meerderheid de AfroBraziliaanse identiteit bezaten. Evenzo kun je waarnemen dat sinds 1986 van de 559 leden van het Braziliaanse parlement er slechts 7 negerdeputaten of senatoren zijn.

Soms kan men aan het lot van één persoon de situatie van een heel land inzichtelijk laten worden: het leven van één iemand kan het bestaan van een heel volk verhelderen. Voor Brazilië is Benedita da Silva zo een symboolfiguur. Zij is de enige negerin onder de 25 vrouwen in het parlement.⁶

Geboren in 1942 als twaalfde van dertien kinderen, woonde Benedita haar hele leven in de favela (slum) 'Chapeu Mangueira' te Rio de Janeiro, tot op de dag van vandaag. Met 16 jaar trouwde ze, kreeg 6 kinderen, werd weduwe en begon weer te studeren. Op school werd zij die 'zwarte met dat borstelhaar' genoemd of 'lelijke' of 'aapje'. 'Ik ontdekte dat het hard is zwart te zijn. Dat alles werd voor mij erg belastend. Vanaf een zekere tijd begon ik het te haten dat ik zwart was en ik verweet God, dat Hij mij zo liet lijden. Ik herinner mij dat ik in mijn kindergebeden zei: "Lieve God, waarom heb je me zo gemaakt dat ik daaronder moet lijden?" En ik weet nog, dat ik als kind altijd lang in het water bleef, in de hoop een beetje blanker te worden. Eerst later leerde ik verstaan, hoe het proces van "branqueamento" (het bewust of onbewust nastreven van witte voorbeelden in gedrag en in uiterlijk met het oog op sociale vooruitgang) aan de neger(in) haar of zijn identiteit ontnemt. Mij werd duidelijk dat het het racistische maatschappijstelsel was, dat mij tot dat lelijke meisje maakte, tot iemand die geen recht had op opleiding, genoeg

eten en waardige arbeid. In mijn boek, dat ik pas geschreven heb, beschrijf ik dit persoonlijk bewustworden zo: "Ik werd als vrouw en zwarte geboren en ze hebben mij tot man en witte gemaakt. Maar daar wil ik niet meer aan meedoen. Ik zal schreeuwen, mijn stem doen klinken en mij vrij maken om zwarte vrouw te zijn." Het was juist deze eigen ervaring, die mij ertoe bracht me politiek te engageren in de negerbeweging en waardoor ik me bevrijden kon. Maar een volledige bevrijding zal pas mogelijk zijn als in dit land geen discriminatie meer bestaat. Zolang één zwarte binnen of buiten Brazilië lijdt, denk ik, kan geen neger zich echt vrij voelen!

Tijdens de verkiezingen van 1986 is Benedita als afgevaardigde van de 'Partido dos Trabalhadores' in het parlement gekozen, waar zij optreedt als stem van de negerbeweging. Als zodanig was zij onlangs samen met de verslagen presidentskandidaat Luis Inacio da Silva (Lula) uitgenodigd op de Kirchentag in het Duitse Roergebied (5 - 9 juni 1991), waar ze getuigenis aflegde van haar geloof en haar inzet.

Tegen de cultuur van het racisme

Naast de sociaal-economische marginalisatie van de neger is er sprake van een culturele ontkenning van de neger. Er is in Brazilië (evenals elders) een culturele oorlog aan de gang, die niet achterhaald is vanwege de opmars van de huidige technologische beschaving. Onder culturele oorlog verstaat de negerbeweging een oorlog die gevoerd wordt met woorden en symbolen, met discriminerende insinuaties en vernederende vooroordelen. Terwijl materiële wapens onze lichamen verwonden en doden, dringen de culturele wapens via een voortdurend bombardement binnen in het sociale weefsel van de samenleving en in het zelfbewustzijn van ieder individu. Dit gebeurt bijvoorbeeld door het stereotyperen van zwarten als een soort mensen wier menselijke evolutie zich nog bevindt in een voorbije fase: ze zijn achterlijk, niet in staat méé te komen, lui, inferieur, in elk geval negatief. Dit negatieve zelfbeeld is in de loop der eeuwen tot op grote diepten van de ziel geassimileerd door het negervolk. Velen schamen zich er dan ook voor neger te zijn; ze hebben geleerd zichzelf te zien met de ogen van de blanke.

Ook in kerkelijk Brazilië en zelfs in de bevrijdingstheologie vond deze ontkenning van de neger in zijn culturele eigenheid plaats. Eenzijdig en versmald werden ook hier gemarginaliseerden van de samenleving vaak

slechts gezien in de stereotiepe vorm van de 'pobre' (arme) en de neger te midden van deze armen als de 'pobrezinho' (verkleinwoord van arme).⁷

Keerpunt

Het opkomen van de negerbeweging en het ontstaan van een eigen Afro-braziliaanse pastoraal markeert een historisch keerpunt. In deze ontwikkeling zijn twee gezichten te onderscheiden. Ten eerste is daar de expliciete negerbeweging van de circa 500 groepen in 21 bondsstaten van Brazilië die meer dan 3000 activisten omvat. Deze groepen bestrijden openlijk de heersende cultuur van het racisme. Op nationaal niveau zijn er twee netwerken ontstaan: de 'Movimento Negro Unificado' (in 1978 in Sao Paulo opgericht n.a.v. de dood door marteling van een neger op het politiebureau) en de recent sterk groeiende 'Grupo de Uniao e Consciência Negra! Daarnaast bestaat er een veel bredere negerbeweging, die op een impliciete wijze zich in de praktijk verzet tegen de cultuur van het racisme. Hiertoe kan men rekenen de duizenden organisaties op het gebied van religie (Candomblé, Xango, Umbanda en de traditionele zwarte broedersschappen binnen de rooms-katholieke kerk),⁸ van dans en ontspanning (sambascholen en carnavalsverenigingen) en verder onderzoekscentra en verenigingen van wederzijdse ondersteuning.

Quilombos

Ook binnen de kerken in Brazilië hebben zich talrijke negerbasisgemeenschappen gevormd. Soms eigenen deze zich de naam toe van 'quilombo'. De Afrobraziliaanse pastoraal, die zich om deze basisgemeenschappen organiseert, wordt gedragen door 'agentes de pastoral' (betaalde of niet-betaalde pastorale werkers) die een authentiek bewustzijn hebben van hun 'négritude'. Deze pastoraal zoekt vanuit de optie van de armen haar beginpunt in de wereld van gemarginaliseerde negergroepen en streeft ernaar vanuit hun perspectief transformatief te werken zowel binnen de kerk als op het maatschappelijke vlak. Men richt zich op het kennen, begrijpen en waarderen van de waarden van de eigen cultuur en dit bewustwordingsproces speelt zich af in eigen groepen. In dit zoeken naar bevestiging van de eigen identiteit als Afrobraziliaan maakt men gebruik van de symbolen, de taal, de muziek en de andere cultuuruitingen van de neger. Het is een pastoraal van begeleiden van de basisgroepen in hun eigen ritme van groei. De continuïteit van dit werk wordt verankerd in pastorale projecten die uitgewerkt worden binnen het verband van pastorale teams.

In zulke pastorale projecten wordt als doelstelling geformuleerd, dat de negergemeenschappen uitgroeien tot christelijke gemeenschappen vanuit hun eigen sociale organisatie, door inzicht en kennis van de eigen geschiedenis, zodat ze hun identiteit hervinden en hun vrijheidszin beleven in het licht van het Woord van God. Het geloof in Jezus, die leeft temidden van dit volk, bepaalt de ervaring van deze groepen en brengt hen tot het werkelijkken van de integrale bevrijding.

De eigen bijdrage van deze Afrobrasiliaanse pastoraal aan de negerbeweging is van levensbeschouwelijke aard en specifiek religieus: de bijbelse traditie van Exodus, Beloofde Land, Ballingschap en Verrijzenis van de Vermoorde wordt hier bemiddeld en aangereikt aan het geloof van deze mensen in de verdrukking. Hier wordt de negergemeenschap zichzelf bewust Gods volk te zijn.⁹

-
- 1 J.R. dos Santos, 'Contra a Cultura do Racismo. O significado dos movimentos negros'. In: *Tempo e Presença*, 6/1987.
 - 2 Vertaald uit: 'Cantos para os encontros'. In: *Ouvi o clamor deste povo NEGRO*, Petrópolis 1987, 44.
 - 3 '100 Jahre Befreiung der Sklaven. Radexistenz der Schwarzen.' In: *Brasilien Nachrichten* N° 98, 13(1988).
 - 4 G. Gutiérrez, *La Fuerza Historica de los Pobres*, Lima 1979.
 - 5 *Iglesia y Pueblo Negro. Cuadernos de Pastoral Afroamericana*, 1-2, Quito 1989, 50.
 - 6 *Interview met Benedita da Silva, 'Die erste schwarze Abgeordnete Brasiliens'*. In: *Brasilien*

- Nachrichten* N° 98, 13(1988), 54-58.
- 7 *Identidade Negra e Religiao. Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na America Latina*, CEDI, Rio 1986, 44.
 - 8 E. Hoornaert, *O Catholicismo Moreno*, Petrópolis 1990.
 - 9 L. Boff, *Nova Evangelizacao. Perspectiva dos Oprimidos*, Fortaleza 1991.

Dr. H. Groenen was van 1963-1983 – met een onderbreking voor een studieperiode in Nijmegen – missionair werkzaam in Brazilië. Tot dit jaar werkte hij als industrie-pastor in Leiden en is thans als secretaris personele assistentie verbonden aan de NMR.

'500 jaar... en nu?'

Verslag van een WSCF-conferentie

Van 7 tot 14 april 1991 werd in Quito, Ecuador, een conferentie gehouden van de World Student Christian Federation (WSCF), met het thema '500 jaar... en nu?'. De vraag hoe de 500 jaar te herdenken, diende als uitgangspunt. Daaromheen ontsponnen zich discussies over de ideologische en theologische ideeën die op dit moment onder de studenten leven. Tevens werd ruim aandacht besteed aan de praktijkverhalen van de Latijnsamerikaanse deelnemers. De Nederlandse deelnemer, Anne Theo Seinen, geeft hiervan verslag en merkt o.a. op dat binnen de denkwereld van de Latijnsamerikaanse afgevaardigden 'Europa' nauwelijks een plaats inneemt.

Volgend jaar, 12 oktober 1992 om precies te zijn, is het 500 jaar geleden dat Columbus Amerika 'ontdekte'. Een nieuw tijdperk in de geschiedenis van beide continenten begon: ontdekking, kolonisatie, slavernij, en verzet hiertegen. Er valt weinig te vieren, veel te herdenken. '500 jaar... en nu?' was het thema van de WSCF-conferentie te Quito. Een conferentie ter voorbereiding op '1992': hoe te vieren? wat te herdenken? Hoe kijken we naar 500 jaar geschiedenis? En vooral: wat moeten we doen om de volgende 500 jaar anders te laten zijn?

WSCF is een federatie van christelijke studentenbewegingen. Het Nederlandse lid is het L.O.S., het Landelijk Overleg van Studentengemeentes. Zo'n 20 Europese en 25 Latijnsamerikaanse vertegenwoordigers bezochten de conferentie. Daarnaast waren er vertegenwoordigers van de jeugdsubunit van de Wereldraad van Kerken, Indiaanse organisaties uit Ecuador¹ en vertegenwoordigers uit Afrika, Canada en India. In veel landen in Latijns-Amerika maar ook bijv. in Polen heeft de rooms-katholieke kerk haar eigen organisaties en participeert zij niet actief in oecumenische verenigingen. Het aantal protestantse deelnemers was derhalve opvallend

groot. Sommige landen zijn überhaupt niet goed georganiseerd. Er waren bijv. geen vertegenwoordigers uit Spanje en de Verenigde Staten, hetgeen voor deze conferentie toch wel jammer was.

Ook valt het verschil op tussen Europese en Latijnsamerikaanse studenten. Veel vaker waren de Latijnsamerikaanse vertegenwoordigers oudere studenten die vaak naast hun werk studeerden of die al afgestudeerd waren. Hun leefsituaties zijn moeilijk te vergelijken met het Nederlandse of Europese studentenleven. Het percentage theologiestudenten was relatief groot, maar dat is in de Nederlandse studentengemeenten al weinig anders. Ikzelf was de enige economiestudent, en dat alleen al leidde snel tot discussies. Al met al was het een diverse en leuke groep.

Het programma bestond uit discussies, workshops, casestudies, homegroups, etc. Gasten kwamen o.a. van de Latijnsamerikaanse Raad van Kerken (CLAI), ambassades, de universiteit van Quito, de Funai-federatie van indigene gemeenschappen. Heel interessant waren de bezoeken aan een zwarte gemeenschap (dorp) in El Chota en een Indiaanse gemeenschap in Otavalo. Met hen vierden we een dienst, in El Chota over de parabel van de genodigde gasten (Lucas 14). De genodigde gasten (de conferentiegangers) verzonnen allerlei uitvluchten om niet naar de feesttafel vol fruit voor in de kerk te komen: 'Ik moet nog souvenirs kopen', 'Ik heb nog eerst een vergadering', 'Ik ben bang voor cholera'. Daarop werden de kinderen van El Chota uitgenodigd en die aten met veel spektakel de tafel leeg! In Otavalo was het thema van de dienst schuldbekentenis en het bouwen van een altaar (Jozua 4 en 8). De bedoeling was een symbolische verzoening. De evangelisatie werd door ons nagespeeld, life, met spiegels en kralen, bijbels (ook in de eigen taal Quichua), en met landbouwwerktuigen. Hierna bouwden we samen met de Indiaanse gemeenschap een altaar waaromheen iedereen kon bidden en zingen.

De manier van het vieren van deze diensten werd door velen (ook Latijns-Amerikanen) een beetje raar gevonden. Eén oorzaak is mijns inziens een verschil in beleving. Generaliserend gesteld, Europeanen rationaliseren hun geloof meer. Zij willen dingen uitgelegd krijgen. In Latijns-Amerika ligt de nadruk meer op actie vanuit overtuiging, zonder érg veel te filosoferen over die overtuiging. Een ander verschil is dat Europeanen gewend zijn aan meer eigen inbreng in diensten en ruimte voor eigen beleving. Latijns-Amerika is minder geïndividualiseerd.

Naast het officiële programma was er voldoende gelegenheid voor informele kennismaking. Bovendien werden er twee grootse culturele avonden gevierd: Latijnsamerikaanse muziek (erg swingend), traditionele indigene muziek, Europese volksliederen (stoere Vikingsliederen, Schotse wiegeliedjes, de 'Judas Maccabeüs' van Händel, etc.). Rum en cola legden steeds een goede basis.

Kerk, WSCF en Latijns-Amerika

Uit het slotdocument: 'Wij christenen moeten onze zonden bekennen, omdat we, deel uitmakend van de kerken, de verschrikkingen van de verovering gerechtvaardigd hebben.' De rol van de kerk in de Latijnsamerikaanse geschiedenis is lelijk. Zij werkte nauw samen met de machtige elites van een systeem van onderdrukking en slavernij.

Alle 'christelijke' kerken hebben zich op een agressieve onderdrukkende wijze gevestigd op het continent. Zij scheppen nu nog problemen voor bijv. Indiaanse en zwarte gemeenschappen. Hun cultuur en religie werden en worden vaak ontkend en geminacht. Werkelijke evangelisatie moet anders zijn. Respect voor andere culturen en religies is een vereiste, en dat betekent ook dat wij niet zonder meer de waarheid mogen monopoliseren. Wij kunnen leren van bijv. indigene denkwijzen en beleving omtrent aarde, natuur en God. In dit licht dienen de kerken programma's als Lumen 2000, gesteund door het Vaticaan, zeer kritisch te bekijken. Ook zijn veel conferentiegangers terecht bezorgd over de 'televisiedominees'.

Bevrijdingstheologie is een belangrijke inspiratiebron voor de WSCF. Vanuit Rome waait een koude conservatieve wind en hiertegen wilden de conferentiegangers expliciet stelling nemen.

Verscheidene deelnemers werken heel concreet aan bevrijding. Bijvoorbeeld Marco Rodríguez da Silva uit Brazilië, die onderzoeksprogramma's leidt over zwarte theologie. 'Christelijke theologieën moeten aansluiten bij zwarte cultuur en taal, bij hun Godsbeleving en bij hun liturgische tradities. Alleen op die manier kan het Goede Nieuws werkelijk bevrijden.'

Een ander voorbeeld is de deelnemer uit Nicaragua, theologiestudent en doopsgezind pastor. Het is indrukwekkend om 'life' verhalen te horen over z'n werk op het platteland, in krottenwijken van Managua, met tegenwerking van de autoriteiten. Hierbij vergeleken is onze eigen betrokkenheid bij de kerk zo vrijblijvend en met zoveel minder consequenties.

Enige discussie betrof schuldbekentenis, berouw en goedmaking. 'Het waren onze Europese voorouders en een vroegere kerk die schuld treffen. Moeten wij, omdat wij gekozen hebben voor deze kerken onze zonden bekennen?' Het begrip 'goedmaking' (Spaans: reparación) is nog moeilijker. Wie moet dat doen? Voor wie? Hoe? En hoeveel? Het slotdocument noemt de term niet. Het valt wel op in het 'werkvoorstel 500 jaar' van de CLAI.

Noord-Zuid-verhoudingen

Wat wil en kan de internationale studentenbeweging zeggen over de Noord-Zuid-verhoudingen? Deze kenmerken zich door afhankelijkheid,

daar was iedereen het wel over eens. Over hoe deze afhankelijkheid ontstaan is, over de gevolgen en over de mogelijke ontwikkelingen verschilden de meningen. Veel Latijns-Amerikanen (ook studenten) gebruiken als basis de dependenciatheorie (André Gunder Frank)² of de variant hiervan de centrum-periferie theorie (Johan Galtung).³ Deze marxistisch getinte theorieën leggen de oorzaak van onderontwikkeling bij het kapitalisme, bij het IMF (als belangenorganisatie van het kapitalistische Noorden) en bij de transnationale ondernemingen. Mijs inziens doen deze theorieën geen recht aan de complexe werkelijkheid. Het absoluut vrije markt-kapitalisme bestaat niet, centra en periferieën zijn niet monolithisch. Wat is de rol van de middenklassen? Hoe werkt het IMF? etc.

In Oost-Europa is het marxisme failliet verklaard, maar in Latijns-Amerika beïnvloeden marxistische theorieën veel discussies. Deze krijgen hierdoor ideologische ladingen, waardoor economische feiten en mechanismen uit het oog verloren worden, helaas ook in de studentenbeweging.

Bovendien ontbrak werkelijke interesse in de verhoudingen tussen Latijns-Amerika en Europa. Noord-Zuid betekent in Latijns-Amerika in de eerste plaats rijk-arm en vs-Latijns-Amerika, kapitalisme-uitbuiting. Frustraties met betrekking tot deze relaties eisen bijna alle belangstelling op. Dit bleek duidelijk tijdens de workshop Noord-Zuid-dialoog. Inzicht in handel- en hulpstromen tussen Europa en Latijns-Amerika was er niet, en ook de Europees-Latijnsamerikaanse politieke verhoudingen werden niet besproken, terwijl dit juist interessant is omdat deze steeds onafhankelijker van de vs worden. Wat Europa nu betekent en straks kán betekenen werd nauwelijks gezien.

De werkelijkheden op beide continenten zijn dan ook zó verschillend. Ivan bijvoorbeeld vertelde over Bolivia. Bolivia is één van de hardst getroffen landen van Latijns-Amerika in de jaren 80. Ingezakte wereldprijzen, de schulden crisis, hyperinflatie, etc. Gevolg was een grote achteruitgang in de levensstandaard. De afgelopen vijf jaar wordt er met hulp van het IMF een liberaal stabiliseringsbeleid gevoerd. De economie stabiliseerde, maar de economische groei bleef achter. Logisch dat voor Latijns-Amerikanen genoemde theorieën veel lijken te verklaren, maar mijs inziens kloppen ze niet helemaal. Met Ivan heb ik de resultaten van de discussie op papier gezet. Dit was erg moeilijk, steeds weer bleek uit onze woordkeuze hoe ver onze visies van elkaar verwijderd waren. Maar na veel discussie vonden we formuleringen waar we het beiden over eens waren, en die niet betekenisloos waren. Ondanks meningsverschillen is samenwerken goed mogelijk.

Panama, Puerto Rico en El Salvador

In deze discussies liggen economie en politiek dicht bij elkaar. Politieke belangen worden met economische machtsmiddelen nagestreefd en economische belangen met politiek/militaire machtsmiddelen. Verhalen van conferentiegangers genoeg:

De invasie in *Panama*, 20 december 1989. In Europa leek het arresteren van Noriega een 'chirurgische ingreep', maar in werkelijkheid kan van een invasie gesproken worden. Er waren veel slachtoffers en veel schade, ook onder de burgerbevolking en aan civiele gebouwen. De omvang en strategie van het leger van de vs was onnodig agressief tegen burgers. Dit is nauwelijks bekend in andere delen van de wereld, tot grote ergernis en frustratie van de Panamezen. Bovendien, Noriega mag dan een crimineel zijn, dit rechtvaardigt niet een dergelijk ingrijpen in de nationale souvereiniteit. Dat Noriega met fraude de verkiezingen won is bekend, maar dat de vs dit niet accepteerde had meer te maken met het Panamakanaal en de oorlog tegen drugs dan met een 'oprechte bezorgdheid'. Het Panamakanaal zal in het jaar 2000 volledig onder Panamese autoriteit vallen. De vs willen eigenlijk af van het contract dat hiervoor getekend is, en nu wordt president Endara uitgenodigd nieuwe onderhandelingen te beginnen.

'*Puerto Rico* is geen onafhankelijke staat en geen staat van de vs, maar "iets er tussenin", vertelde Eunice Santana. Dat houdt in dat Portoricanen vrij naar de vs kunnen reizen (één van de drie miljoen Portoricanen woont in New York), zij ontvangen werkloosheidsuitkeringen, zij hebben Amerikaanse gouverneursverkiezingen en er zijn ontzettend veel Amerikaanse militaire bases en chemische (farmaceutische) industrieën. Daarbij worden eigen cultuur en taal als minderwaardig behandeld. Er bestaat een grote roep om onafhankelijkheid maar deze wordt de kop ingedrukt door de vs. Actieve voorstanders worden bijv. al snel afgeschilderd als terroristen. Geëmotioneerd betoogde een Venezolaanse studente dat Puerto Rico een Latijnsamerikaans land is en thuishoort in de Latijnsamerikaanse familie. De conferentie stemde van harte in. Puerto Rico moet onafhankelijk kunnen worden.

Een zeer actueel voorbeeld is *El Salvador*. Generaal Colin Powell heeft uitspraken gedaan die een mogelijke vs-invasie impliceren 'met dezelfde wapens en tactieken als in de Golfoorlog'. Hiermee zou de vs in willen grijpen in de jarenlange burgeroorlog. Dit zou niet alleen een inbreuk zijn op de souvereiniteit, maar ook zou het de zittende rechtse regering van Cristiani steunen in haar onrechtvaardige elitaire beleid.

In het slotdocument worden directe en bedekte militaire interventies zoals in El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Grenada, Panama en Chili (Allende) veroordeeld. Idem de 'schijn'-oorlog tegen drugs, die als voorwendsel

gebruikt wordt voor strategische militarisatie van de Andeslanden. Het WSCF schuwt duidelijke politieke stellingname niet.

'500 jaar' Hoe te vieren?

Officiële en niet-officiële vieringen worden nu al voorbereid, maar wat is er eigenlijk te vieren? Men kan niet vieren dat de Spanjaarden kwamen met kolonisatie, onderdrukking en slavernij. Men kan niet vieren dat de Spanjaarden de fundamenteën legden voor de huidige macho-cultuur en het marianisme.⁴ Men kan niet vieren dat politieke afhankelijkheid en armoede is blijven bestaan. Het WSCF en de CLAI vinden dat de 500 jaar verzet hiertegen gevierd moet worden, het verzet van de indigene en zwarte bevolking en alle andere groepen die sinds 1492 lijden onder onderdrukking. De vieringen mogen geen triomf uitstralen. De historische ontmoeting tussen twee werelden maakte veel slachtoffers, die zullen we herdenken.

De situatie van voor 1492 moet zeker niet geromantiseerd worden. Het Azteekse rijk was agressief, gemilitariseerd en bloeddorstig. De Inka's hielden hun rijk in stand door meer bureaucratische controle en coöperatie, maar dit rijk was eveneens onderdrukkend. In het Caraïbisch gebied verdreven de Cariben op veel plaatsen de vreedzamere Arawakken. De Spanjaarden schreven na hun eerste ontmoetingen dat ze de Hof van Eden gevonden hadden, maar dit was zeker niet het geval. Wel was de man-vrouw verhouding opvallend gelijkwaardig en ook zijn er Spaanse verhalen over vrije mannenliefde die men bijv. in Midden-Amerika aantrof.

Niet alles wat de Spanjaarden meebrachten was slecht. De Grieks-Romeinse wortels van de samenlevingen toen en nu, en de joods-christelijke tradities van religie hebben veel positieve aspecten. Cultuurnormen als gelijkheid, vrijheid en broederschap, individualiteit en liefde/romantiek, democratie en socialisme, alle hebben deels Europese wortels. Het Goede Nieuws, de boodschap van bevrijding die het joden- en christendom predikt, beoordelen velen als positief. De wijze echter waarop dit alles opgedrongen werd is afkeurenswaardig.

Een wrang voorbeeld is te vinden in de Dominicaanse Republiek. Daar wordt een 'Vuurtoren voor Columbus' gebouwd. 'Alsof Columbus (achteraf) hartelijk welkom geheten wordt!' De kosten bedragen bijna f200 miljoen, en dat terwijl het land een diepe economische crisis doormaakt. Naar het protest van de bevolking wordt niet geluisterd. Met dit type vieringen wordt de visie van de onderdrukkers op de geschiedenis versterkt. In deze visie krijgen de slachtoffers van de kolonisatie weinig of geen aandacht. Dit komt de huidige regeringen beter uit dan een visie die het ver-

zet van de slachtoffers benadrukt, want dit verzet duurt nog steeds voort. Hoewel de historische context heel anders is, is het verzet tegen opgedrongen normen en waarden en tegen inferieure maatschappelijke posities nog steeds dezelfde strijd. Dit is verzet tegen de huidige machthebbers in regeringen in Noord en Zuid, tegen de armoede en de slechte economische randcondities die in internationale context ontstaan, tegen culturele en religieuze onderdrukking.

Hoe kan men dan wél vieren c.q. herdenken. Talloze wijzen zijn denkbaar. Herdenkingsdiensten, informatieve themadagen/weken, culturele uitwisselingen, actieve (financiële) steunacties voor bepaalde projecten, etc. 500 jaar Amerika kan een betere verstandhouding tussen de twee continenten stimuleren. Het is een stimulans voor het proces van het leggen van contacten tussen Europa en Latijns-Amerika. De conferentie in Quito was hier een deel van en ook de Oecumenische Wereldontmoeting van Jeugd en Studenten juli 1992 in Brazilië, waarvan het WSCF een van de organisatoren is, is een ontwikkeling in dit proces.

Ik hoop dat de resultaten van de conferentie de Nederlandse (studenten-) gemeentes zullen stimuleren om op basis van genoemde uitgangspunten '500 jaar' te herdenken en te vieren. Creatieve ideeën zijn van harte welkom.

1 In Ecuador bestaat de bevolking voor bijna 50% uit de oorspronkelijke indigene bevolking.

2 De dependenciatheorie concludeert dat onderontwikkeling ontstaat door kapitalistische uitbuiting van de Derde Wereld door de rijke landen in de Eerste Wereld.

3 De centrum-periferie theorie deelt de wereld in in een centrum (het rijke Noorden) en de periferie (het arme Zuiden). In deze delen bestaan ook weer centra en periferieën: armoede in het rijke Noorden en een rijke elite in het Zuiden. Het centrum buit de periferie uit.

4 Marianisme is het wijdverbreide rolpatroon van de dienende vrouw, onderdanig aan haar echtgenoot.

A.Th. Seinen (1967), student Algemene Economie en Algemene Letterenstudie - Internationale Organisaties aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Hij is voorzitter van het dagelijks bestuur van de centrale raad van het Groninger Studenten Pastoraat en voorzitter van de Latijns-Amerika-werkgroep van de Studentenvereniging voor Internationale Betrekkingen te Groningen.

'Bewogen om het verlorene': Vier wijzen van zending n.a.v. Lucas 15:1-31

Op 29 en 30 november 1990 vond in het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest een korte conferentie plaats rond het thema 'Kerk in de stad/Het Evangelie in het Westen'. Deze conferentie was georganiseerd door een werkgroep vanuit de Nederlandse Zendingsraad, het Hervormd Evangelisatorisch Beraad, de Hervormde Bond voor Inwendige Zending, de Sectie Sociale Zaken van de Raad van Kerken in het Hendrik Kraemer Instituut. Als gastinleiders waren uitgenodigd bisschop Lesslie Newbigin en rev. Ermal Kirby, als secretaris voor de zaken van kerk en samenleving verbonden aan de Britse Raad van Kerken. De laatste heeft in een lezing een verantwoording gegeven van zijn ervaringen als predikant van de Methodist Church in de binnenstad van Birmingham, een multiraciale, multi-

culturele en multireligieuze 'samenleving'. Zelf was hij op achtjarige leeftijd in een migrantengedzin uit het Caribische gebied naar Engeland gekomen. In deze lezing gaf Kirby vanuit een bijbelschets over de drie gelijkenissen over het verlorene in Lucas 15 een viertal modellen van zending, of beter gezegd: vier aspecten van zending. De redactie van Wereld en Zending heeft drs. H. de Leede, predikant-stafid van de IZB (Hervormde Bond voor Inwendige Zending), gevraagd een impressie te geven van deze visie op zending, op zo'n wellicht typisch 'Engelse' wijze bijbels verwoord en verwerkt. Bijbelstudie, theologische reflectie en praktische toepassing gaan hier helemaal samen op. Dat maakt het uitermate boeiend naar deze stem van overzee te luisteren.

*Kerk in de concrete context:
Hoe?*

In zijn inleidende opmerkingen

stelt Kirby uitdrukkelijk dat de kerk zich bewust dient te zijn van de sociale context waarin zij leeft. Voor de gemeente in Birmingham is dat enerzijds de situatie van verpaupering en verdergaande desoriëntatie van de – inmiddels tweede en derde generatie – niet-blanke bevolkingsgroepen, anderzijds de context van de secularisatie van de westerse leefwereld. Deze secularisatie versterkt weer het proces van desoriëntatie van de etnische minderheden op cultureel en religieus gebied. Hoe moeten wij, en dus ook de kerk, antwoorden op de uitdagende vraag naar de interactie of relatie tussen mensen en groepen in zo'n pluralistische maatschappij?

Kirby pleit dan voor het 'participatie-model'. In plaats van *assimilatie* ('zij moeten maar worden als wij'), *syncretisme* ('alles mixen: dan ontstaat vanzelf iets nieuws') of *tolerantie* ('we blijven allemaal gescheiden en zo onszelf'), gaat het in Kirby's visie om de basiserkenning dat wij door de gang van de geschiedenis zijn verenigd en geen gescheiden werelden mogen vormen. Wij zijn verenigd, aan elkaar geschonken en daarom aan elkaar verplicht tot *participatie*. Wij delen in elkaars gaven en noden. En in dat proces van 'delen' ontstaat er iets van 'eradiation': uitstraling, verrijking.

De praktijk: vier modellen van zending

Wat betekent dit 'participatie-model' voor de praktijk van het zendingswerk? Kirby werkt dit uit aan de hand van de drie (of: vier) gelijkenissen over het verlorene uit Lucas 15. Hij is in de ontwikkeling van zijn visie zeer beïnvloed door zijn contacten met de traditie van het Methodisme. Sterk ligt daar, in de lijn van Wesley, de nadruk op de universaliteit van (de noodzaak van) de redding door Jezus Christus. 'All need to be saved!' Alle mensen zijn immers op de een of andere manier verloren.

* *Lucas 15: 1-7*. Mensen kunnen verloren zijn zoals schapen. Deze dwalen niet van de kudde weg door opzet, maar door gewoon hun natuurlijke begeerten te volgen. Zo raken mensen verloren doordat zij vastlopen in hun liefde tot bezit, macht, erkenning. Velen in de context van de binnenstad raken verstrikt in de ellende van de sex-industrie, de drugscene of de criminaliteit. Wat is dan zending? Opzoeken van het verlorene in zijn situatie. De Goede Herder ging zo de weg: incarnatie.

* *Lucas 15: 8-10*. De penning – wellicht een onderdeel van een ketting of haarband – is verloren geraakt door de onachtzaamheid van een ander. Zo kunnen ook mensen 'verloren' gaan doordat anderen hen niet achtten, niet naar hen omzagen. Wat is dan zending? Hen weer her-ontdekken, en hen



33/100 The Prodigal Son

He Qi
1991. 8



'De verloren zoon', illustratie van He Qi (zie laatste Kroniek-stukje)

nodigen weer de plaats in te nemen van de kinderen van God. De onvoorwaardelijke nodiging zonder verwijt: dat is evangelisatie.

* *Lucas 15: 11vv.* De jongste zoon uit de gelijkenis is verloren gegaan door zijn eigen dwaasheid. Hij heeft van alles gezegd 'het is van

mij' en neemt dan het recht om alles erdoor te brengen. Uiteindelijk komt hij in de problemen en besluit terug te keren. Dan komt de kernvraag hoe de ontvangst zal worden. Die kernvraag geldt ook de kerk: hoe ontvangen wij mensen die binnenkomen, toevallig, vuil, maar in nood? Wat is dan zending? Ontvangend, openheid uitstralend, 'welcoming'. Dat is direct weer de vraag naar de habitus van de gemeente: deelt ze in de samenleving waarin zij zich bevindt?

* *Lucas 15: 26vv.* Met vele exegeten zegt ook Kirby dat de spits van de derde gelijkenis – de vader en de twee zonen – eigenlijk ligt bij de confrontatie van de vader met de oudste zoon en in hem met ons. De oudste zoon wil niet ingaan tot het feest van de vader. Hij wil niet meefeesten over het behoud van de jongste, want dat kán in zijn optiek zó niet. De oudste zoon vertegenwoordigt op deze wijze het jodendom in de confrontatie met Jezus op dat moment. We lezen dat immers in het 'opschrift' van de drie gelijknissen. 'Al de tollenaars nu en de zondaars plachten tot Hem te komen om naar Hem te horen. En de Farizeeën en de schriftgeleerden morden en spraken: Deze ontvangt zondaars en eet met hen!' (Vgl. vers 1 en 2). Wat is dan zending? Kirby spreekt dan van het 're-education model': de kerk zelf moet telkens weer opnieuw betrokken worden bij haar zendingsroeping. En in haar vormingswerk moet de gemeente

haar leden steeds opnieuw engageren in de zending.

De uitvoering

We sluiten af met een paar aandachtspunten aan het slot van de lezing van Kirby ten aanzien van de uitvoering van de opdracht tot zending in de stad. Maar het door hem genoemde geldt wellicht in elke situatie.

- Zijn wij ons bewust van de sociale werkelijkheid, waarin we bezig zijn? Hoe is onze eigen sociale 'plaats' of status?
- Zijn wij ons voldoende bewust van de geestelijke werkelijkheid die ons draagt en motiveert en de kracht geeft tot het werk?
- Brengen wij voldoende balans in ons werk? Wij kunnen niet alles in onze kleine kracht. Hoe stel je prioriteiten? Kirby reikte in zijn lezing een 'gulden regel' aan: Wat doen wij dat ook anderen doen of kunnen doen? Op grond van het antwoord op deze vraag kunnen we gaan schrappen en bijstellen. Onze roeping is dat te doen of te gaan oppakken wat anderen niet doen en ook niet kunnen aanpakken.
- Van centrale betekenis is de viering van de eredienst: wekelijks en vaker. Een viering waarin de interactie tussen de kerkdienst en het evangelisatorisch-diaconaat en de werkers daarbinnen duidelijk blijkt. Dan is er een dubbele werking: de gemeente raakt betrokken op de

eigen roeping en de gaven tot getuigenis en dienst. En er komt meer interactie tussen de gemeente en het werk elders in de wijk: dat zijn geen gescheiden werelden meer. Het gaat immers om het 'participatie-model'?

H. de Leede

De Brighton conferentie 1991

Van 8-14 juli 1991 is te Brighton (Engeland) een grote conferentie van de Pinksterbeweging en de Charismatische Vernieuwing gehouden, welke door ca. 2000 deelnemers uit ca. 100 landen bijgewoond is (waaronder ca. 50 Nederlanders, overwegend rooms-katholiek).

Op deze internationale conferentie spraken niet alleen bekende Pinkstertheologen als dr. Jack Hayford (U.S.A.), maar ook dr. George Carey, (anglicaans) aartsbisschop van Canterbury, en kardinaal Basil Hume (rooms-katholiek) aartsbisschop van Westminster. Vooral de anglicaanse kerk was er met ca. dertig uit Engeland en de Britse 'dominions' afkomstige bisschoppen rijkelijk vertegenwoordigd. Zowel de Lausanne-beweging, als de Wereldraad van Kerken en Rome hadden een officiële vertegenwoordiger gestuurd. De hofprediker van de paus, de franciscaanse cappucijn Raniero Cantalamessa, behoorde tot de meest geliefde sprekers van de conferentie. Zo kende deze conferentie haar eigen *spirituele* 'oecumene' ('in de Geest'

vielen de grenzen tussen Rome en de Reformatie, en tussen 'mainline protestant' en de vrije groepen/pinksterbeweging grotendeels weg).

Er werd 's morgens met gezang, bijbelstudie en gebed begonnen in drie groepen: rooms-katholiek, de vrije groepen/pinkstergemeente, en protestant/anglicaans (deze laatste groep was numeriek het sterkst vertegenwoordigd). Daarna kon men van koffietijd tot in de namiddag naar één van de ca. veertig 'workshops' gaan, die er in het totaal gehouden zijn. 's Avonds was er steeds een gezamenlijk programma, met lezingen, veel zingen, gebed, drama, films, e.d.

Hoewel deze conferentie niet speciaal aan de zending gewijd was, plaatste zij 'evangelisatie' centraal. Zij verstond deze als een integraal deel van Gods bedoelingen met de uitstorting van de Heilige Geest 'op alle vlees'.

Deze conferentie ging van ICCOWE uit. De letters ICCOWE staan voor: International Charismatic Consultation on World Evangelization. De anglicaan Canon Michael Harper (Engeland) is hiervan voorzitter.

Van dinsdag tot en met zaterdag zijn de theologen overdag in een kleine groep (ca. 90 mensen), onder leiding van dr. Peter Hocken en dr. Harold D. Hunter (beiden uit de U.S.A.), afzonderlijk bij elkaar geweest. Zij hebben vijftien achtereenvolgende sessies gehouden, met elk een eigen onderwerp. Prof.Dr.

Jurgen Moltmann heeft het eerste referaat gehouden, getiteld: 'The Spirit of life; spirituality and new vitality'. Zelf heb ik de eer gehad om de sectie 'Evangelism and other living faiths' voor te zitten, waarvoor de baptist Prof. Clark H. Pinnock (Canada) en de rooms-katholieke bisschop Anthony Gbuji (Nigeria) een kort referaat geleverd hebben.

De deelnemers aan de conferentie hebben elk een conferentieboek ontvangen, met beknopte gegevens over de programma's (en de sprekers), dat een redelijk goede indruk geeft van wat de pinksterbeweging en de Charismatische Vernieuwing nu bezielt. De belangrijkste referaten van de theologische sectie van deze conferentie zullen waarschijnlijk in druk uitgegeven worden.

Een geest van kinderlijke blijmoedigheid en rijkelijk optimisme kenmerkte deze conferentie, niet alleen vanwege het rotsvast geloof van de meeste deelnemers in gebedsgenezing en tongentaal (die op de conferentie ook gepraktiseerd werden!), maar ook vanwege het niet te ontkennen feit van de wereldwijde snelle groei der eigen beweging. Een gevoel van malaise in kerk en theologie is beslist vreemd aan de pinksterbeweging en Charismatische Vernieuwing in internationaal verband.

J. Jongeneel

Afrikaanse theologie nodig, vinden evangelischen

LUNTEREN - Er moet een Afrikaanse theologie komen, die trouw is aan de bijbelse tekst en gevoelig voor de context. Daarin moet de Afrikaanse kijk op de wereld serieus genomen worden, zonder te vervallen tot syncretisme. De leerstof op theologische opleidingen in Afrika moet daarom aangepast worden; deze is nog te westers gericht.

Dit was een van de aanbevelingen die in de eerste week van juli werden gedaan tijdens een conferentie van de Association of Evangelicals in Africa and Madagascar (AEAM). Deze driedaagse consultatie werd gehouden op de pinksterbijbelschool in Lunteren om vertegenwoordigers van westerse zendingsgenootschappen inzicht te geven in de noden die er volgens Afrikaanse christenen op hun continent zijn. Rond de veertig zendingen en stafmedewerkers van Europese zendingsorganisaties (onder andere de GZB, TEARFUND en Jeugd met een Opdracht) woonden de conferentie bij; ze waren afkomstig uit Nederland, België, Duitsland, Zwitserland en Engeland.

De theologische opleidingen en bijbelscholen moeten meer ingaan op de dagelijkse realiteit van Afrika, oftewel gecontextualiseerd worden. Ook moet er meer aandacht geschonken worden aan het vak missiologie, dat in veel

theologische opleidingen nog geen deel uitmaakt van het curriculum, of nog maar sinds kort. Dat betekent ook dat er aandacht geschonken moet worden aan interculturele communicatie binnen Afrika, zodat Afrikaanse christenen voorbereid worden op zending op hun eigen continent. Culturele verschillen tussen Afrikanen onderling worden vaak onderschat.

Gebed

Gebed was een ander onderdeel dat veel aandacht kreeg van de consultatie. Gebed verdient prioriteit. 'Partnership is primair een geestelijke relatie,' zo luidde een conclusie. Om een dergelijke betrokkenheid bij elkaar te bevorderen, zouden er 'gebedsverbonden' (prayer conventants) gesloten moeten worden, en zou men elkaar regelmatig moeten informeren over onderwerpen waarvoor voorbede nodig is.

Partnership

Over de ideale vorm van partnership tussen Afrikaanse en Europese christenen werd uitvoerig van gedachten gewisseld. De deelnemers aan de consultatie toonden zich voorstanders van regelmatige uitwisseling van docenten aan theologische opleidingen, zodat Afrikanen les gaan geven aan Europese instellingen en vice versa. Predikanten uit de diverse landen en werelddelen zouden elkaar vaker moeten kunnen ontmoeten, ter wederzijdse bemoedi-

ging. Ook financiële aspecten kwamen (uiteraard) ter sprake: zo zou de aanschaf van boeken gesubsidieerd kunnen worden door westerse zendingsgenootschappen, ten behoeve van een bepaalde kerk of predikant in Afrika. Overigens bleek er met name in Francofoon Afrika dringend behoefte te zijn aan theologische boeken, voor de bibliotheken van de bijbelscholen. De Afrikaanse deelnemers aan de conferentie waren dr. Tokunboh Adeyemo uit Kenya, algemeen secretaris van de A.E.A.M.; mevrouw Judy Mbugua, coördinatrice van de continentale vrouwenbeweging van de A.E.A.M., P.A.C.W.A.; en Bayo Famonure uit Nigeria, secretaris van de afdeling voor zending en evangelisatie van de A.E.A.M. Zij schetsten een beeld van de huidige ontwikkelingen in Afrika, zowel politiek, economisch als kerkelijk. Ook gingen zij in op hetgeen Afrika het Westen te bieden heeft. Zaken als 'een religieuze kijk op het leven', 'meer aandacht voor mensen dan voor dingen' en een nadruk op de gemeenschap in plaats van op het individu, werden door dr. Adeyemo naar voren gebracht. Ook vormden de christenen in Afrika volgens hem een sterkere eenheid dan hun westerse geloofsgenoten. De A.E.A.M. is een overkoepelend orgaan van Evangelische Allianties in 22 Afrikaanse landen. Samen vertegenwoordigen ze een kleine tweehonderd denominaties en zendingsgenootschappen. Ook zijn

organisaties aangesloten uit landen waar geen nationale Evangelische Alliantie is. Vijftig miljoen van de tweehonderd miljoen Afrikaanse christenen worden tot de evangelischen gerekend.

A. Barth

Bisschoppensynode voor Afrika. Kritische geluiden

Op 6 januari 1989 nam paus Johannes Paulus II het besluit een bijzondere assemblée van de Bisschoppensynode voor Afrika bijeen te roepen. Daarmee ging hij – gedeeltelijk – in op het verzoek van bisschoppen, priesters, theologen en verantwoordelijken van de lekenstand in Afrika, die een concilie bepleit hadden met het Tweede Vaticaanse Concilie als uitgangspunt. De paus echter sprak over een 'synode' en niet over een 'concilie'. De term 'synode' is in Afrika slecht gevallen. Volgens het nieuwe kerkelijke recht wordt een synode bijeengeroepen door het Algemeen Secretariaat van de Bisschoppensynode te Rome. Op die synode zijn slechts enkele vertegenwoordigers per land uitgenodigd. Een synode heeft slechts raadgevende bevoegdheid en de aanbevelingen moeten door Rome bekrachtigd worden. Een concilie daarentegen is een samenkomst van alle bisschoppen en vertegenwoordigers uit alle sectoren van het kerkelijk leven. Een concilie is bevoegd eigenmachtig besluiten te nemen. 'Synode' wekt dus weinig

geestdrift in Afrika.

Het Romeinse secretariaat (mét een commissie van Afrikanen, door Rome benoemd) werkte tegen juli 1990 de lineamenta uit: 81 vragen, waarvan de antwoorden als werkinstrument zullen dienen voor de zitting waarvan de datum nog niet is vastgesteld.

Op de lineamenta komt ook weinig echo. Het is een Romeins document met nauwelijks inspraak van Afrika. Heel belangrijke onderwerpen zoals huwelijk, priestercelebaat, een Afrikaans kerkelijk wetboek, komen niet aan de orde. De lineamenta (en ook paus Johannes Paulus II) nodigen alle kerkelijke instanties echter wel uit om erop te reageren. Daarop is ingegaan o.a. door 3 van de 5 Hogere Kerkelijke Instituten van Afrika in een gezamenlijke verklaring van 14 juni 1991. Het zijn de Hogere Instituten van Kinshasa, Port Harcourt en Yaounde. Hun grote zorg is 'een diepere en meer authentieke worteling van de evangelieboodschap in de harten van Afrika's mannen en vrouwen'. Daartoe moet dat evangelie ten volle aan het volk worden toevertrouwd. Dit is nu zeker niet het geval. 'En zonder de persoonlijke aanvaarding en een levenslang engagement voor het evangelie is de kerk vandaag wellicht eenzelfde lot beschoren als de kerk van Noord-Afrika tijdens de inval van de moslims.' De verklaring wijst op 'de alarmerende exodus van onze katholieken naar de Onafhankelijke

Kerken, Nieuwe Religieuze Bewegingen, de Islam en de traditionele religies'. Een bewijs dat de katholieke kerk de harten van de 'gelovigen' onberoerd heeft gelaten. De komende synode zal weer totaal aan het volk voorbij gaan wegens 'de sterke concentratie en het beklemtonen van de macht van de hiërarchie'.

De verklaring doet daarom 5 voorstellen:

- De stem van de leken moet op de synode gehoord worden.
- De liturgie moet putten uit de Schrift, het Kerk-patrimonium én Afrika's traditionele waarden.
- De hiërarchie moet een dienstverlening zijn en er moeten lekenministeries komen.
- De synode moet problemen bestuderen vanuit Afrikaans perspectief, met name kerkstructuren, kerkelijke tucht, huwelijk, de plaats van de vrouw. De synode moet naar Afrikaanse rituelen en een Afrikaans kerkelijk wetboek toewerken.
- De kerk moet terdege rekening houden met de Afrikaanse kijk op het leven van de christenen en zich incultureren in een spiritualiteit die op het leven is gericht.

Tenslotte formuleert de verklaring enkele aanbevelingen. In het oog springt de eerste: 'Dat de synode, die nu wordt voorbereid, slechts als een eerste stap beschouwd wordt naar een Afrikaans Concilie op continentaal vlak. Dit concilie moet op alle niveaus worden voor-

bereid, zoals volgens het ontwerp van de SECAM van 1984. De synode moet daarvoor een tijdschema uitwerken. Reeds op de komende synode moeten alle sectoren van de kerk worden uitgenodigd: ook theologen, vertegenwoordigers van Hogere Instituten, sociologen, antropologen ... En waarnemers van andere christelijke belijdenissen en andere wereldreligies'.

Kortom: geen bisschoppenondersje en in functie van een echt Panafrikaans concilie.

T. van Bijnen

Christelijke kunst met een Chinees gezicht

Begin september was de Chinese kunstenaar He Qi gast van de Raad voor de Zending en het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest. Hij is als docent kunstgeschiedenis verbonden aan de protestantse theologische opleiding in Nanjing. Voor een groep belangstellenden sprak hij over het belang van een eigen Chinees-christelijke kunst voor de verkondiging van het evangelie in het huidige China. Hij maakte ook duidelijk wat de belemmeringen zijn.

Allereerst de eeuwenlange geslotenheid van China. Toen China een eenheid werd, was het een gesloten land: de zee in het oosten, het Himalaya-gebergte in het westen en in het noorden de grote Muur. China noemde zich het Rijk van het Midden. Het heeft altijd

genoeg gehad aan zichzelf en heeft zoveel mogelijk alle buitenlandse invloeden geweerd. Tijdens de Culturele Revolutie (1966-1976) voelde China zich het revolutionaire centrum van de wereld.

De geschiedenis van de zending in de 19e en 20e eeuw is op tragische wijze verstrengeld met westerse politieke macht, waardoor er een groot wantrouwen was tegenover de bijbelse boodschap: deze had te veel een westers gezicht. Toen China in 1949 een communistische Volksrepubliek werd, werd het contact met christenen buiten China verbroken. Chinese christenen hadden in de ogen van hun landgenoten hun eigen identiteit verloochend en stonden steeds aan kritiek bloot. Als tweede moeilijkheid noemde He Qi de traditionele Chinese cultuur, waarbij ieder zijn eigen plaats heeft in de maatschappelijke ordening. Ieder moest de keizer gehoorzamen, die met paarden en militairen zijn macht gevestigd had. Zonen gehoorzaamden hun vaders, de jongere generatie de oudere, vrouwen hun mannen. Er werd een bepaald gedrag verwacht. Persoonlijk denken was niet nodig. In het christelijk denken is iedereen gelijk voor God en heeft iedereen een eigen verantwoordelijkheid. Dat is iets totaal anders.

Hij legde een verbinding met de studentenopstand in juni 1989 op het Plein van de Hemelse Vrede in Bejing. Die ene week was niet voldoende om deze eeuwenlange



Geloof, hoop en liefde, He Qi, 1991

traditie van niet zelfdenken te veranderen. Verandering van mentaliteit gaat langzaam, neemt tijd en kan alleen stap voor stap worden gerealiseerd. Toch is na de Culturele Revolutie een nieuwe periode aangebroken.

Door de Drie-Zelfbeweging (zelfstandig bestuur, zelfstandige verkondiging, zelfstandig beheer), aldus He Qi, zijn er voor de protes-

tantse kerken meer mogelijkheden dan in de r.k.kerk met zijn sterke traditie.

Het is erg belangrijk, dat er contacten groeien tussen Europa en China, ook op kunstgebied. Er begint iets te ontstaan van eigen christelijke kunst: eigen liederen met Chinese muziek, afbeeldingen van bijbelse verhalen. He Qi zelf beoefent verschillende technieken, o.a. de traditionele knipkunst, waarmee eeuwenlang de oude verhalen werden geïllustreerd. Hij leerde deze kunst van de boeren, toen hij tijdens de Culturele Revolutie op het land moest werken. Hij gebruikt daarbij vaak oude symbolen, zoals vogels als bringers van geluk, als bringers van de goede boodschap. Maar ook houdt hij zich bezig met een oude vorm van kalligrafie. Een spreuk of gedicht, door een goede kalligraaf uitgevoerd, wordt zeker even hoog gewaardeerd als een schilderij. Het wordt als de meest volkomen manier beschouwd waarop de mens zich kan uitdrukken. Hij kalligrafeerde in ons bijzijn de woorden: geloof, hoop en liefde (zie illustratie).

Toch hebben Chinese christenen over het algemeen voorkeur voor westerse afbeeldingen. Maar niet-christenen vragen naar de beteke-

nis; de wijze van uitbeelden interesseert hen. Daarom beleeft He Qi zijn kunst als verkondiging, als 'mission'. Daarbij staat voor hem centraal de liefde van God en de liefde en zorg voor elkaar. Deze boodschap acht hij van het grootste belang voor het huidige China.

He Qi ervaart het als een groot probleem, dat er in China wel aandacht is voor Griekse, Romeinse, renaissance-kunst en voor moderne stromingen, maar nauwelijks voor middeleeuwse kunst, om zijn té christelijke uitingsvormen. De studenten van het theologisch seminarie tonen echter grote interesse in deze middeleeuwse kunst om de wijze waarop het evangelie gestalte krijgt in het dagelijkse leven.

Er is in China echter geen plaats, waar men zich bezighoudt met dit aspect van de kunst. Er is wel een Boeddhistisch Studiecentrum. He Qi hoopt dat het mogelijk is in de toekomst te komen tot het opzetten van een Christian Art Research Centre, waar men elkaar kan ontmoeten en stimuleren, waar het evangelie een Chinees gezicht krijgt.

Voor ons werd zichtbaar, hoe het evangelie in China zijn eigen wegen gaat.

E. Streefland

Leny Lagerwerf

Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1990

Deze bibliografie van in het afgelopen jaar in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologisch relevante literatuur richt zich vooral op Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Oceanië. Over laatstgenoemd werelddeel heb ik overigens voor 1990 geen titels aangetroffen. Daarnaast is een aantal titels over missionaire studies in West-Europa, met name Nederland en België, verwerkt.

Het aantal titels voor 1990 is aanmerkelijk minder dan vorig jaar. Voor een klein deel is dit te verklaren uit het feit dat de 'Bibliografie Doctorale Scripties' (BDST) 1990 nog niet beschikbaar is. Deze uitgave van de Vereniging voor het Theologisch Bibliothecariaat (VTB) bevat de in 1990 voorgelegde doctoraal scripties van de Nederlandse en Vlaamse theologische faculteiten en is met name voor de gegevens uit België van groot belang. De desbetreffende titels zullen nu in de bibliografie over 1991 worden opgenomen.

Ten aanzien van de bibliografie gelden de volgende regels: van publicaties die niet in de handel zijn, komen in het algemeen alleen doctoraal scripties in aanmerking. In het Nederlands vertaalde boeken en artikelen zijn eveneens opgenomen omdat deze van belang worden geacht als indicatie van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van Nederlandse en Vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland zijn buiten beschouwing gelaten.

Eventuele informatie bij: IIMO-Afd. Missiologie, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden, tel. 071-144248.

Indeling bibliografie

A. ALGEMEEN	
BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1-3
GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	4-45
RELIGIES EN IDEOLOGIEËN	46-60
POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN	61-79
VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	80-102
B. AFRIKA	103-120
C. AZIË	121-139
D. LATIJNS-AMERIKA	140-155
E. OCEANIË (vervalt voor 1990)	---
F. WEST-EUROPA	156-174

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ administratieadres
Allerwegen	Allerw.	Amsterdam	NZR, Pr.Hendriklaan 37
Bazuin, De	Bazuin	Utrecht	Postbus 2456
Begrip Moslims/ Christenen	Begrip	Den Bosch	Luybenstr. 17
Bijeen		Den Bosch	Postbus 750
Concilium	Conc.	Hilversum	Postbus 17
Doc.blad		Haarlem	Schotlandstr. 70
Luth.Kerkgeschied. Doc.blad Nadere		Nederhemert	Kapelstraat 21
Reformatie Doc.Ned.		Amsterdam	VU-De Boelelaan 1105
Kerkgeschiedenis			
Exchange	Exch.	Leiden	IIMO, Rapenburg 61
EZA Informatie	EZA-Inf.	Nunspeet	Vlaanderenlaan 54
Geref. Theol.	GTT	Kampen	Kok
Tijdschr.			
Hervormd Nederl.	HN	Den Haag	Boekencentrum
ID-informatiedienst	ID	Den Bosch	Postbus 750
Kairos Berichten		Utrecht	Kr.Nwe Gracht 10
Kerk en Missie	K&M	Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	Den Haag	Boekencentrum	
Kerkel.Doc.121		Utrecht	Biltstraat 121
Kosmos	K+O	Den Bosch	Walpoort 10
+ Oekumene			
Missie in Aktie	MiA	Den Haag	PMW,L.v.N.O.Indië 191

Ned. Theol. Tijdschrift	NTT	Den Haag	Boekencentrum
Ned. Archief Kerkgeschied. Overzicht		Leiden	Brill, Postbus 9000
Pro Mundi Vita Religieuzen i/d Derde Kerk Soteria Vandaar	PMV Religieuzen DK	Den Haag Leuven Oegstgeest	NUFFIC, Postbus 90734 Abdijdreef 7a Postbus 75
Vrouw, kerk 2/3 wereld nieuwsbrief VU Magazine Wereld en Zending Wereldbrief	VKW-N VU-Mag W&Z Wereldbr.	Utrecht Amsterdam Amsterdam Den Bosch Antwerpen Antwerpen	Kr.Nwe Gracht 10 De Boelelaan 1105 Pr.Hendriklaan 37 Postbus 750 Arth. Goemarelei 99 Idem
Wereldwijd	WW	Antwerpen	Idem

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

- Jongeneel, Jan A.B., Protestantse zendingsperiodieken uit de negentiende en twintigste eeuw in Nederland, Nederlands-Indië, Suriname en de Nederlandse Antillen; een bibliografische catalogus met inleiding. IIMO Research Publication no. 30. Utrecht-Leiden, IIMO, 1990. 140pp.
- Lagerwerf, Leny, Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1989. In: W&Z 19(1990)4, 362-378.
- Missiologie mag niet het slachtoffer worden (... van de bezuinigingen en de reorganisaties binnen het katholiek wetenschappelijk onderwijs en onderzoek). Konferentie Nederlandse Religieuzen. In: ID (1990)7/8, 9.

Zie ook nr. 25, 61, 154.

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis

- Boone, A.Th., Zending en gereformeerd Piëtisme in Nederland: een historisch overzicht. In: Doc.blad Nadere Reformatie

- 14(1990)I, 1-31.
5. Coolen, Mario, Tussen God en goud: vijfhonderd jaar evangelisatie van Indianen in Latijns Amerika. Den Haag, Bisschoppelijke Adviescommissie voor Latijns Amerika en Solidaridad, 1990, 50pp.
 6. Dijk, Bob van, Het Nederlandse protestantisme en de evangelieverkondiging onder Chinezen vanaf Karl Grützlaff. Doct.scr. Theol. Fac. RU-Utrecht. Houten 1990, 145pp.
 7. Enklaar, I.H., Enige Réveilstemmen over de 'uitwendige zending'. In: Doc.blad Ned. Kerkgeschiedenis na 1800, no. 33, 1990, 95-109.
 8. Fafié, Th.A., Ds. J.G. Liernur en het zendingswerk. Artikel n.a.v. de "Feestrede bij de viering van het 50-jarig bestaan des Nederlandschen Zendelinggenootschap, gehouden den 20 December 1847, in de Groote Kerk te Haarlem". In: Doc.blad Lutherse Kerkgeschiedenis (1990)6, 33-37.
 9. Kpobi, David Nii Anum, Captive of two worlds. The life, theology and ministry of Johannes E.J. Capitein (1717-1747). Doct.scr. Faculty of Theology RU-Utrecht, 1990, 182pp.
 10. Rietbergen, P.J., Aan de vooravond van 'het groote missie-uur': een onderzoek naar de Nederlandse missiebeweging gedurende de eerste helft van de negentiende eeuw en de rol van 'missietijdschriften' daarin. In: Ned. Archief Kerkgeschiedenis 70(1990)I, 75-108.
 11. Spindler, M.R., Afrikaanse kerkgeschiedenis (1969-1989): Quot Terrae Incognitae! In: NTT 44(1990), 1-14.
 12. Spindler, M.R., Writing African Church History (1969-1989): a survey of recent studies. In: Exch. 19(1990)I, 70-87.
 13. 1492-1992: De stem van de slachtoffers. 500 jaar geleden werd Amerika ontdekt. Slachtoffers verheffen hun stem en roepen om bevrijding. In: Conc. (1990)6, 6-121.
 14. Venemans, B.A., Het Wolfhezer zendingsfeest in de letterkunde. In: Doc.blad Ned. Kerkgeschiedenis na 1800, nr. 32, 13(1990), 2-10.
 15. Vernooy, Joop, De historische betekenis van 1492-1992: herdenking, viering, eerherstel, nieuw begin... "De Verklaring van Santo Domingo". In: W&Z 19(1990)I, 93-96.
 16. Willemsen, J.Th., Academische Leken Missie Actie 1947-1967. KDC/Scripta: Werkschriften van het Katholiek Documentatie Centrum voor de geschiedschrijving van het Nederlands katholicisme no. 6. Nijmegen KDC, 1990, 303pp.

Zie ook nr. 28, 124, 125, 134, 137, 171.

Bijbels perspectief

Theologie van de zending

17. Asselt, W.J. van, Missionaire motieven en perspectieven in de theologie van Johannes Coccejus. In: K&T 41(1990), 227-236.
18. Besten, A. den, God werkt... .. daarom moeten wij werken: een onderzoek naar het missiologische denken van Dr. Jan Willem Gunning (1862-1923), Doct.scr. Theol.Fac. RU-Utrecht. Ochten 1990, 125pp.
19. Butselaar, G.J. van, San Antonio en Manilla: Twee missionaire culturen. In: K&T 41(1990)4, 278-292.
20. Deems, G.F., Dr. Alfons Ariëns, 1860-1928: een missionair maatschappij theoloog. Doct.scr. KU-Nijmegen, 1990, 103pp.
21. Freed, Paul E., Gezonden om te zenden (vert.). Vaassen, Medema, 1990, 206pp.
22. Griffioen, S., Normen en cultuur in de zending. (Missiologische thema's 4). Kampen, Van den Berg, 1990, 73pp.
23. Het hele evangelie aan de hele wereld: door de hele gemeente (Manila 1989 - Lausanne II-congres). Eindred. Annelies Barth (et. al.). Uitg. Werkgroep Lausanne Beweging Nederland, onder ausp. v.d. EZA. Sliedrecht: Merweboek, 1990, 128pp.
24. Jongeneel, J.A.B., De ethische zendingstheologie van François E. Daubanton (1853-1920): revelatie versus evolutie; kerstening versus beschavingswerk en maatschappelijk werk. In: NTT 44(1990)4, 288-307.
25. Kauffmann-Schaap, Henriëtte M.E., De charismatische vernieuwing en haar bijdrage aan missiologie en zending. Doct.scr. Theol. Fac. RU-Utrecht, 1990, 172pp.
26. "Kom Heilige Geest, vernieuw de hele schepping". 12 Nederlandse commentaren bij internationale oecumenische ontwikkelingen met het oog op de 7e Assemblee van de Wereldraad van Kerken te Canberra, 7-20 febr. 1991. Eindred. Martien Brinkman. Voorburg, Publivorm, 1990, 170pp.
27. Leer, Nico van der, Het Lausanne II Congres 1989: een eerste reactie op het Manila Manifest. In: Soteria 7(1990)I, 13-24.
28. Oosterom, B., Christen-zijn is zendeling-zijn: biografie en theologie van dr. F. Fokkema (1878-1963). Doct.scr. Theol.Fac. RU-Utrecht, 1990, 109pp.
29. Snoei, C., Armen in Gods licht. Driebergen: Tear Fund, 1990, 18pp.
30. Spindler, Marc, Oecumenische convergentie in de zending? In: zie nr. 26, 1990, 113-126.

31. Spindler, Marc, De Wereldraad in het krachtenveld van de brede christelijke stromingen. In: zie nr. 26, 1990, 51-60.
32. Van San Antonio aan Manilla. Een brief met belangrijke evangelikale aandachtspunten (vertaling) in: W&Z 19(1990)2, 186-191.

Theologie in context

33. Bevrijdingstheologie in de derde wereld. Teksten uit Azië, Afrika en Latijns Amerika. Gekozen en ingeleid door dr. Th. Witvliet. Sleutelteksten in godsdienst en theologie, dl. 9. 's-Gravenhage, Meinema, 1990, 310pp.
34. Bevrijdingstheologie: vormen en varianten. Jurjen Beumer (red.). Baarn, Ten Have, 1990, 167pp.
35. Borgman, Erik, Sporen van de bevrijdende God. Diss. KU-Nijmegen. Kampen, Kok, 378pp.
36. Schuurman, Bert, Op weg naar een Nederlandse bevrijdingstheologie? In: zie nr. 34, 1990, 134-151.

Zie ook nr. 88.

Afrikaanse/Zwarte theologie

37. Abrahams, S.P., Do justice or suffer fury! A theological-exegetical study on devine anger in the prophetic literature. A Black theological perspective. Proefschrift Theol.Fac. UvAmsterdam, 1990, 177pp.
38. Lagerwerf, Leny, African women doing theology - a survey. In: Exch. 19(1990)1, 1-69.

Zie ook nr. 33, 110.

Aziatische theologie

39. Camps, A., Het derde oog: van een theologie in Azië naar een Aziatische theologie. Afscheidscollege KU-Nijmegen, 1990, 28pp.
40. Lin, Jan van, De tranen van de armen als de tranen van God. (Aan het woord is prof.dr. Felix Wilfred...) In: MiA 45(1990)6, 10-11.

Zie ook nr. 33, 35, 129, 130, 135, 139.

Latijnsamerikaanse theologie

41. Bevrijdingstheologie in/een gevaar? De restauratie politiek van het Vaticaan (Uitg. door) Werkgroep Bevrijdingstheologie in Vlaanderen. Leuven, Kristenen voor het Socialisme (Blijde Inkomstr. 115), 1989, 36pp.

42. Coolen, Mario, "Vensters op God". Beginnende dialoog. Indiaanse theologie - Christelijke theologie. Verslag van het Eerste Congres over Indiaanse theologie, Mexico, 16-23 september 1990. 's-Hertogenbosch, Nederl. Missieraad, 1991, 15pp.
43. Gutiérrez, Gustavo, Hoe te spreken over God vanuit Ayacucho? In: Conc. (1990)1, 82-90.
44. Höfte, Bernhard, Beking en bevrijding. Een onderzoek naar de betekenis van de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie. Proefschrift RU-Utrecht. Hilversum, Gooi en Sticht, 1990, 375pp.
45. Santa Ana, J. de, Through the Third World towards one world. Rede Amsterdam, VU, 1990, 26pp. Ook in: Exch. 19(1990)3, 217-235.

Zie ook nr. 33, 35.

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN RELIGIES EN IDEOLOGIEËN

Algemeen/dialoog

46. Broekhuis, J., Christus: een weg of de weg? Apeldoorn, Willem de Zwijgerstichting, 1990, 42pp.
47. Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach. Serie Currents of Encounter: Studies on the contact between Christianity and other Religious Beliefs and Cultures. Vol. 1. A'dam, Rodopi/Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 228pp.
Part I: Approaches to the Phenomena of Syncretism, 5-6; A.Droogers, Syncretism: the Problem of Definition, the Definition of the Problem, 7-25; H.M. Vroom, Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis, 26-35; J.D. Gort, Syncretism and Dialogue: Christian Historical and Earlier Ecumenical Perceptions, 36-5; A. Wessels, Biblical Presuppositions For and Against Syncretism, 52-65; R. Fernhout, Syncretism and Intra-religious Normativity Illustrated by the Phenomenon of Sacred Scriptures, 66-75; M. Friedman, The Dialogue of Touchstones as an Approach to Interreligious Dialogue, 76-84. **Part II:** Case Studies of Inter-religious Encounter and Syncretism, 85-86; H. Daiber, Abu Hatim ar-Razi (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions, 87-104; H.W. Turner, New Religious Movements and Syncretism in Tribal Cultures, 105-113; M. Schoffeleers, Syncretism and Healing: A Pastoral Dilemma in Southern Africa, 114-121; T. Vetter, John B. Cobb, Jr., and the Encounter with Buddhism, 122-133; J.H. Kamstra, The Religion of Japan: Syncretism or Religious Phenomenalism?, 134-145; W. Strolz, Panikkar's Encounter with Hinduism, 146-152; R. de Smet, Jesus and the Avatara, 153-162; D.J. Krieger, Salvation in the World: A Hindu-Christian Dialogue on Hope and Libera-

- tion, 163-174; R. Kranenborg, *Christianity and Reincarnation*, 175-187; C.J.G. van der Burg, *Religion in an Alien Context: The Approach to Hinduism in a Western Society*, 188-200. **Part III: Recapitulation**, 201-202; D.C. Mulder, *Dialogue and Syncretism: Some Concluding Observations*, 203-212.
48. De dialoog aan de basis. Over sporen en ontsproten in het interreligieuze gesprek. In: *W&Z* 19(1990)4, 289-344.
J. van Slageren, *Ten Geleide*, 289-290; A. Kloosterman/C. Verbeek, *Levensbeschouwelijk onderwijs*, 292-295; E. Klootwijk, *Christen-hindoe huwelijksvieringen in de pastorale praktijk*, 296-301; A. Struys, "Hoe heet God bij jullie?" *Interreligieuze ontmoeting in de jeugdhulpverlening*, 302-308; T. van Bijnen, *Moslimes-christenen in België*, 309-315; Rahmat Khan Abdar Rahmen, *Christenen moeten gewoon zichzelf zijn. Een interview*, 316-319; P. Goedendorp, *De Wereldraad van Kerken en de dialoog tussen christendom en islam*, 320-325; J. Buikema, *Kunnen christenen wel werkelijk tolerant zijn?*, 326-330; A. Wessels, *De mogelijke gevolgen van de Golf-crisis voor de verhoudingen tussen moslimes en christenen*, 331-337; J. Kraan, *De Ander centraal*, 338-344.
49. Hooydonk, Jan van, *Wesley Ariarajah en de dialoog van de godsdiensten*. In: *Bazuin* 73(1990)48-50, 29-31.
50. Runia, K., *Het evangelie en de vele religies*. (Kamper cahiers, 71.) Kampen, Kok, 1990, 78pp.
51. Steenbrink, Karel, *Wereldraad en wereldreligies*. In: zie nr. 26, 1990, 99-112.
52. *Voor hem een ander?: ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies*. Red. P.N. Holtrop en L. Minnema. Met bijdr. van o.a. Raimundo Panikkar, Aloysius Pieris en Paul F. Knitter. 's-Gravenhage, Uitg. Meinema, 1990, 152pp.

Zie ook nr. 67, 158.

Boeddhisme

Zie nr. 47

Hindoeïsme

53. *Ontmoeting van hindoes en christenen: grensverleggende verkenningen*. Jan van Lin (red.), et al. Hilversum, Gooi en Sticht, 1990, 159pp.

Zie ook nr. 47, 48, 164, 168.

Islam

54. Hessels, H., *Geroepen tot herstel*. Christopher Lam over de islamolo-

- loog Kenneth Gragg. *Samenvatting van enkele grondlijnen van een dissertatie*. 1990, 77pp. (geen officiële public.)
55. *Islamitische opvattingen over het Christendom in de twintigste eeuw*. *Samenv. en vert.*: Kees de Jong. In: *Begrip* nr. 101, 1990, 2-17.
56. Rana Kabbani, *Brief van een islamitische vrouw* (oorspr. titel: *Letter to Christendom*). Amsterdam, Uitg. Contact, 1989, 86pp.
57. *Nederlandse theologen over de islam; persoonlijke ervaringen*. In: *Begrip* nr. 100, 1990, 1-40.
58. *Ontmoeting van moslimes en christenen: grensverleggende verkenningen*. Jan van Lin (red.). Hilversum, Gooi en Sticht, 1990, 128pp.
59. Slomp, J., *Gesprek met Maududi*. Sayyid Abul A'la Maududi (1903-1979): vader van het fundamentalisme. In: *Begrip* nr. 99, 1990, 2-17.
60. Slomp, Jan, *Zit de dialoog met moslimes in het slop?* In: *K + O* 1990/6, 256-161.

Zie ook nr. 47, 48, 156, 157, 161, 165, 167, 172, 173.

Japanse religies

Zie nr. 47, 138.

Traditionele en volksreligies

Zie nr. 47, 143, 144, 145, 147, 149.

Marxisme/socialisme

Zie nr. 146.

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN

Algemeen

61. Berg, A.J. van den, *Justice, peace and the integrity of creation. A short bibliography (1988-1990)*. In: *Exch.* 19(1990)3, 254-266.
62. *Bevolkingsproblematiek: verslag studiedag Kommissie Vrouw/Man van het Centrum voor Zending en Werelddiakonaat GKN en Sectie Vrouwen en Mannen in Kerk en Samenleving van Zending en Werelddiakonaat NHK gehouden op 26 apr. 1990 te Oegstgeest*. Leusden, ZWD, 1990, 47pp.
63. Lin, Jan van, *Schuldencrisis. Het onrecht dat aan de schuldencrisis ten grondslag ligt, kan alleen maar door politieke en economische druk van een massale volksbeweging worden aangepakt* (aldus de

- theoloog dr. Felix Wilfred ... op bezoek in ons land ... in het kader van Wereldmissiedag 1990). In: Bazuin 73(1990)38, 7-9.
64. Standaert, Nicolas, Inculturatie: Evangelie en Cultuur. Kerk en Wereld-Documentatie. Mechelen (Korte Schipperstr. 16), Kerk en Wereld, 1990, 94pp.
 65. Van God is de aarde. Bijdragen tot een oecumenische noord-zuid dialoog. Samenst. en inleiding: Hans Schraivesande. In: Allerw. 21(1990)2, 70pp.
 66. Veer, P. van der, Armoede en milieu in ontwikkelingslanden. Leid-schendam, Herv. Werkverband voor Maatsch. Activering (ism. RvdK/OSACI), 1990, 28pp.

Zie ook nr. 22, 45, 95, 103, 104, 118, 123, 131, 142, 152, 156, 162.

Rechten van de mens/Racisme/Kasten

67. Ethiek van de wereldreligies en de rechten van de mens. Conc. 26(1990)2, 114pp.

Zie ook nr. 147, 151, 155.

Positie van de vrouw/Huwelijk/Jeugd

68. Bakema, Martine, Mercy Amba Oduyoye: "Je kunt het niet tegenhouden". In: Bazuin 73(1990)48-50, 26-28.
69. Lagerwerf, Leny, Doorbraak van vrouwen in de oecumene. Het oecumenisch decennium 'Kerken solidair met vrouwen' is een antwoord op de verslechterde situatie van vrouwen overal in de wereld. In: Bazuin 73(1990)48-50, 24-25.
70. Lagerwerf, Leny, Oecumenische decade: kerken kiezen kant van vrouwen (?) In: zie nr. 26, 1990, 75-86.
71. Vercrujisse-Zwanenburg, Reinke, "Arise and shine for the light has come". AACC Continental Women's Conference, October 16-21, 1989, Lomé, Togo. Leusden, Centrum ZW GKN, 1990, 60pp.

Zie ook nr. 38, 56, 119, 140, 141.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

72. Het ABC van de Derde Wereld. Samenst. A.F. Peeters, Jos Smeets. M.m.v. Mark Fillet e.a. Antwerpen: Wereldwijd/'s-Hertogenbosch: Bijeen/Leuven, Infodok, 1990, 2 dl.
73. Beelden van elkaar. De eigen weg van Afrikaanse christenen in het licht van westerse kerkelijke dienstverlening. In: W&Z 19(1990)2, 105-177.

A. Kramer, Ten geleide, 105-106; R. Rahman, Ombuigen naar eigen beslissingen. Profiel-schets van kerkelijk ontwikkelingswerk in Afrika, 107-114; R. Aalbersberg, Het beeld van Afrika, een beeld van belang. Onderzoek "Image of Africa", 115-122; E. Ayeh, Snel verwestersen schaadt onze ontwikkeling. Een interview, 123-126; S. Abrahams, Ketterij in de zending/missie. Geen "remote control" in ontwikkelingswerk. Een gesprek, 127-131; S. Donders, Afrika en onze menselijke hoop, 132-141; Kate Akrofi, Zonder lagune verdwijnt onze geschiedenis en zijn we dood. Een gesprek, 142-146; J. van Doggenaar, Ontwikkelingswerk van Anglikaanse Kerk van Oeganda is vervreemd van de basis. Een onderzoek door Frank Rwakabwohe, 147-150; S. Dewolf, Zimbabwe: de bevrijdingsstrijd en zijn weerslag op de kerk, 151-156; N. Janse-van Zessen, Het christendom in de spiegel van de Afrikaanse roman, 157-161; Mpho Ntoane, Afrika: beelden en waarnemingen, een Afrikaans antwoord, 162-165; W. Eggen, Afrika en ons religieuze zelfbeeld. Want als zijn beeld heeft God de mens gemaakt, 166-171; P. Magré, Elkaar kritisch bevragen om bergen te verzetten. Kanttekeningen uit de kring van zendings/missie-organisaties, 172-177.

74. Bruijne, Otto de, Geloof helpt: bouwstenen voor een evangelisch perspectief op ontwikkeling. Sliedrecht, Merweboek, 1990, 96pp.
75. Bruijne, M.L.O., Kerk & ontwikkeling. Driebergen, TEAR Fund, 1990?, 21pp.
76. Op het goede spoor? Katholieke ontwikkelingssamenwerking in de negentiger jaren. Amersfoort, Vastenactie-Nederland/Oegstgeest, Cebemo, 1990, 95pp.
77. Quarles van Ufford, Ph., De kerken en het ontwikkelingsvraagstuk. In: K + O 1990/6, 142-149.
78. Simultaanvertalers. Beleidsplan IKVOS 1990-1992. Utrecht, Stichting Ontwikkelingssamenwerking, 1990, 90pp.
79. Veldhoven, Ad van, Vastenactie met mensen van overal. Wat heet ontwikkelingssamenwerking? In: W&Z 19(1990)3, 273-277.

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

80. Bluysen, J.W.M., De Kerk van de toekomst heb ik gezien op het zuidelijk halfrond. Oegstgeest, Week Nederl. Missionaris CMC, 1990, 40pp.
81. Klein Goldewijk, Berma, Kerkelijke basisgemeenschappen in Latijns Amerika: een nieuwe reformatie of een nieuwe romantisering? In: zie nr. 34, 1990, 30-54.

Zie ook nr. 105, 106, 108, 147, 148.

Spiritualiteit/Liturgie

82. Al gaande zal je kracht vermeederen. Teksten van en over Antoinette van Pinxteren Zuster Francesco. Amersfoort, Raad van Kerken, sectie De Vrouw in Kerk en Samenleving, 1990, 160pp.
83. Barros Souza, Marcelo, Bidden onderweg (Vormen van gebed in het Latijnsamerikaanse volks-katholicisme). In: Conc. (1990)3, 81-89.
84. Bijbellezen in de Derde Wereld. Inspiratie voor ons? In: W&Z 19(1990)3, 201-265.
J. van Slageren/C. van der Ven, Ten geleide, 201-202; H. de Wit, Als het groenen van de woestijn, 203-205; Y. Saoût, De bijbel bij de Mafa van Ouzal, 206-208; M. Martens, De Zwarte Christus, 209-211; F. Keessen, Lezen met de ogen van gekleineerden, 212-214; I. Daneel, Fambidzano: een rondreizende theologie-opleiding, 215-218; F. Wijsen, Bijbelgebruik in kleine christelijke gemeenschappen in Oost-Afrika, 219-222; J. Healey, Het lokaas voor de Afrikanen. Zoeken naar een effectieve bijbelstudiemethode, 223-225; N. Schuman, Jozua in Chili, 226-229; H. de Wit, Leerlingen van de armen?, 230-234; G. van Leeuwen, Anders kijken – anders interpreteren, 235-239; K. Kritzinger, Ontmaskering en bemoediging, De bijbel in de preken van Allan Boesak, 240-244; G.J. van der Kolm, De bijbel in Babel, 245-248; M. Coolen, "Woord en Leven". Bijbelproject religieuzen Latijns-Amerika onder vuur, 249-253; J. de Waard, Vertalen: een culturele transpositie, 254-258; J. Vandikkelen, Op zoek naar bijbelse spiritualiteit, 259-262; B. Schuurman, Horen – doen – saamhorig zijn, 263-265.
85. Kerstkrabben uit Verre Landen: collectie Elisabeth Houtzager. Begeleidende tekst: J.C.Th.M. van Laarhoven. Nijmegen, Bijbels Openluchtmuseum Heilig Land Stichting, 1990, 29pp.
86. Leer, Teun van der, De zwarte wortels van de pinksterbeweging (gesprek met dr. Paul van der Laan). In: HN 44(1990)14, 16-17, 19.
87. Moeder Teresa. Een leven van liefde met teksten van moeder Teresa. Samengest. en ingel. door Omer Tanghe. Tielt, Lannoo, 1990, 63pp.
88. Witvliet, Theo, Bevrijdingstheologie als vorm van spiritualiteit. In: zie nr. 34, 1990, 10-29.

Zie ook nr. 91, 129, 130, 153.

Pastoralia

Ambten/Theologische opleiding

89. Interdiocesaan Pastoraal Beraad, niet-gewijde pastorale bedieningen in enkele lokale kerken. Een 'case-study' over leken als pastorale beroepskrachten. In: Kerkelijke documentatie 121, 18(1990)2, 3-

41 (pp. 32-40 over Afrika, Azië, Lat.Am.).

Zie ook nr. 68, 84.

Evangelisatie/Apostolaat

90. Dekker, Wim, 'In the World'. Over de mogelijkheden en onmogelijkheden van evangelisatie door gospelmuziek. Doct.scr. Theol. Fac. VU Amsterdam 1990, 54pp. (+ Engelse editie: 'In the world'. On possibilities and impossibilities of evangelization through gospel music).
91. Eijt, José, Een roeping in de wereld: geschiedenis van het seculier instituut Unitas 1942-1987. Nijmegen, Kath. Doc.Centrum, 1990, 128pp.
92. Houtepen, A., Missionair-oecumenische gemeenten in Nederland. Oecumenische kerkopbouw als evangelisatie? In: K&T 41(1990)4, 311-314.
93. Jongeneel, Jan A.B., De 'Inleiding in de evangelistiek' van Verkuyl-Jager na 12 jaar. In: K&T 41(1990)4, 307-310.
94. Leven en strijden met de armen – missionair engagement aan de basis. Onder red. van: H. Groenen, A. Siebert, J. Schravessande, A. Kramer. In: W&Z 19(1990)1, 1-80.
A. Kramer, Ten geleide, 1-2; I. Koeman, "De buurt zijn wij!" – Brussel, hart van Europa?, 3-7; B. ter Haar, Urban Mission ervaringen in Rotterdam, 8-12; G.J.v.d. Kolm, Leven in een volkswijk in Dordrecht, 13-18; T. Nauwelaerts, "Borgerhout leeft?" Leven met migranten in Borgerhout-Antwerpen, 19-23; P. Goodijk, "Doe de groeten aan God". Onderzoek in de Geuzenwijk in Utrecht naar relatie buurt en kerk, 24-30; J. Sier, Van Kinshasa naar Rotterdam. Dezelfde missie/zending bij gemarginaliseerde mensen, 31-35; Yongdongpo, "Sluit je dochters op... of wij doen het". Urban Industrial Mission in Seoel, 36-37; Gabriela, Vrouwen aan het einde van de Derde Wereld, in Rio de Janeiro, 38; J. Heijke, Jean-Marc Ela over de stad. Theologie onder de boom in Kameroen, 39-44; URM, Hoe Urban Rural Mission zichzelf ziet – beleidsteksten, 45-48; T.v.d. Hoogen, De verleiding van de militant – kanttekeningen bij de URM-beleidsteksten, 49-50; H. Schravessande, URM, een actuele plaatsbepaling, 51-54; H. ter Bals, Een gemeenschap van dwazen, 55-59; T. Dhanis, Christelijke aanwezigheid in de arbeiderswereld: een lange geschiedenis, vele varianten, 60-62; E. de la Torre, Sociale actie: de relatie met sociaal-politieke verandering; een bijbelse reflectie, 63-68; Oh Jae Shik, Dertig jaren URM in Azië; een kritische beschouwing, 69-74; S. Soares, Verzet als een vorm van christelijk getuigen, 75-80; K. Schippers, Zending en bondgenootschap. Enkele kanttekeningen bij de voorgaande artikelen, 81-86.
95. Newbigin, Lesslie, Evangelisatie in de context van secularisatie. In: K&T

41(1990)4, 269-277.

Zie ook nr. 107, 159, 166, 169.

Catechese/Missionaire vorming

Onderwijs

96. Haar, Gerrie ter, Faith of our fathers: studies on religious education in sub-Saharan Africa. Utrechtse theologische reeks no. 11, Utrecht, RU-Utrecht/Fact. Godgel., 1990, 173pp.

Zie ook nr. 109, 137, 163, 170.

Genezing

97. Veen, J.B. v.d., Een mens is mens-in-gemeenschap: ziekte en genezing in Afrika. Doct.scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1990, 136pp.

Zie ook nr. 47, 116.

Communicatie

98. Theelen, M.L.M. e.a., De missie-zendingskalender waard(e) om te versterken: een onderzoek naar de distributie van en de meningen over de M.K. Tilburg, IVA, Instituut voor sociaal-wetenschappelijk Onderzoek v/d KU-Brabant, 1990, 92pp.
99. Nederveen Pieterse, Jan, Wit over zwart. Beelden van Afrika en zwarten in de Westerse populaire cultuur. Uitg. ter gelegenheid van de tentoonstelling Wit over zwart in het Tropenmuseum van 16 dec. 1989-21 aug. 1990. Amsterdam, Kon. Inst. v.d. Tropen/Stichting Cosmic Illusion Production/ Den Haag, Novib, 1990, 257pp.
100. Wessels, Anton, Een soort bijbel: Vincent van Gogh als evangelist. Baarn, ten Have, 1990.

Zie ook nr. 1, 10, 73, 84, 90, 107, 133.

Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

101. Geen enkele reis, maar retour. Theologiestudenten over hun stage in de Derde Wereld. Serie Mensen met een Missie. Uitg. Week voor de Nederl. Missionaris, Oegstgeest, Pinksteren 1990, 100pp.
102. Oosterzee, Klaas van, De kerk wordt zwarter en armer. Christenen uit de Derde Wereld bepalen steeds meer de Oecumenische agenda. In: Bazuin 73(1990)48-50, 11-13.

Zie ook nr. 142.

B. AFRIKA

Algemeen

103. Afrika gaat democratiseren (Kenya, Zaire, Benin). M.m.v. J. Landman, J. Brock en B. Janssen. In: Bijeen 23(1990)10, 17-32 en in: WW nr. 209, 1990, 17-32.
104. Mbonyinkebe Sebahire, Saving the earth to save life: an African point of view. In: PMV Stud. no. 13, 1990, 19-26.
105. Manhaeghe, Eric, Afrikaanse synode. In: K&M no. 260, 1990, 196-203.
106. Matenkadi Finifini, Antoine, De bisschoppelijke collegialiteit. De evaringen in Afrika en reflecties daarop. In: Conc. (1990)4, 110-117.
107. Schaaf, Ype, Hij ging zijn weg met blijdschap. Over de geschiedenis en de rol van de Bijbel in Afrika. Kampen, Kok, 1990, 300pp.
108. Van Bijnen, Toon, Hoe Afrikaans wordt de Afrikaanse synode. In: K&M no. 258, 1990, 92-99.

Zie ook nr. 11, 12, 38, 71, 73, 80, 84, 89, 90, 96, 97, 99.

Benin

Zie nr. 103.

Botswana

109. Meijers, Catrien, Lezen leren: een langdurig proces. Alfabetiseringswerk in Etsha (N.W. Botswana). In: VKW-N., 1990, 6-9.

Ethiopië

110. Brock, Jan, Ethiopië: orthodoxe reus wordt wakker. In: WW, nr. 204, 1990, 17-32 en in: Bijeen 23(1990)5, 17-32.
111. Oorlog en honger teisteren Ethiopië. Kerken ... zoeken moeizaam eigen plaats. In: ID 1990/3, 1-3.

Kameroen

112. Heijke, J.P., Kameroense bevrijdingstheologie: Jean-Marc Ela. Theologie van onder de boom. Kerk en Theologie in Context dl. 6. Kampen, Kok, 1990, 226pp.
113. Maasen, Jan, De hongerdoek van Kameroen. In: W&Z 19(1990)4, 355-361.
114. Schellevis, L., Andere vragen na vier jaar Kameroen. In: K&T 41(1990), 41-48.

Zie ook nr. 94.

Kenya

Zie nr. 103.

Mozambique

115. Moçambique, een verscheurd land. Met bijdragen van G.J.v.Butse-
laar, J.J.v.Cappelleveen, R.v.Dokkum, Eida H. Groeneveld. Om-
keer-reeks no. 1. Kampen, Kok, 1990, 69pp.

Nigeria

116. Linden, Nico ter, De blinde man en de olifant. Kampen, Kok, 1990,
48pp.

Zie ook nr. 96.

Oeganda

Zie nr. 73.

Rwanda

117. Woede in oorlogstijd in Rwanda. (Op 17 okt. 1990, toen de Rwande-
se crisis een halve maand oud was, stuurden een aantal missionaris-
sen en ontwikkelingswerkers, die weigeren naar België terug te ke-
ren, een open brief). In: Wereldbr., nov. 1990, 1-9.

Zaire

118. Buren, Toon van, Laat de boom maar liggen. Verslag van een ma-
gisch-realistische reis door het land van de Bawōng. Amstelveen,
Uitg. Luyten/DABAR, 1990.

Zie ook nr. 94, 103.

Zimbabwe

Zie nr. 73, 84, 96.

Zuid-Afrika/Zuidelijk Afrika

119. Ecumenical women's decade: werken met vrouwen aan de basis: in-
terview met Khumo Nthla van het ICT. In: Kairos Berichten/
Amandla, febr. 1990, 27-28.
120. A. Nolan, God in Zuid-Afrika, de uitdaging van het evangelie, met
een inleiding van E. Schillebeeckx. Baarn, Uitg. ten Have, 1990,
259pp. (Vert. oorspr. titel God in South Africa).

Zie ook nr. 7, 37, 47, 84.

C. AZIË

Algemeen

121. Labayen, Julio X., Dialoog over het leven. (Levenservaringen van
de federatie van Aziatische bisschoppen conferenties). In: Conc.
(1990)4, 105-109.
122. Nu daagt het in het Oosten: impressies van recente ontwikkelingen
van de kerk in het Oosten tot versterking van de hoop voor de chris-
tenen in het Westen. Red. J. Hermans, et.al. Oegstgeest, Stichting
RK Voorlichting, 1990, 52pp. (Kath. Inf. nr 15).
123. Oosterzee, Klaas van, Rijst: een symbool van God. Geloof en hoop
in Azië. 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1990, 62pp.

Zie ook nr. 80, 89.

China

124. Camps, A., Ludovicus Liu ofm. Kontaktpersoon met de medebroeders
in de volksrepubliek China. In: Variant 24(1990), 46-47.
125. Derroitte, Henri, Vincent Lebbe: het evangelie van de ontmoeting.
In: K&M no. 259, 1990, 137-145.
126. Kamsteeg, A., Open deur in China? Wereldmacht in opkomst.
Hoornaar, Gideon, 1990, 150pp.
127. Tand, Edmond & Jerome Heyndrickx, The Catholic Church in the
People's Republic of China. In: PMV Stud. no. 15, 1990, 34pp.

Zie ook nr. 6.

Filippijnen

128. Spindler, M.R., Creeds and credibility in the Philippines. In:
Exch. 19(1990)2, 152-171.

Hong Kong

Zie ook nr. 122.

India

129. Leeuwen, G. van, In memoriam Fr. D.S. Amalorpavadass. In:
Exch. 19(1990)2, 172-174.
130. Leeuwen, J.A.G.G. van, Fully Indian - authentically christian. A
study of the first fifteen years of the NBCLC (1967-1982), Bangal-
ore - India in the light of the theology of its founder, D.S. Amalorpa-
vadass. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godge-
leerdheid. Proefschrift Theol.Fac. KU-Nijmegen. Kampen, Kok,
1990, 357pp.

131. Zwan, Rob van der, Searching for Indian secularization: an unassuming quest for secularization in the Indian Christian context since 1947. In: *Exch.* 19(1990)2, 91-151.

Indonesië

132. Halsema, Wim van, Simatupang, strijder voor een rechtvaardige zaak. In: *Vandaar* 16(1990)2, 18.
133. Jong, C.A.M. de, Kompas 1965-1985. Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië: een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid. *Kerk en Theologie in Context* dl. 5. Proefschrift KU-Nijmegen. Kampen, Kok, 1990, 439pp.
134. Jong, Chr.G.F. de, Overgang als daad van protest. Enkele kanttekeningen bij de geschiedenis van de Zending van de Protestantse kerk onder Buginezen in Soppeng, in Zuid-Sulawesi (Celebes), Indonesië, 1939-1966. In: *Ned. Archief Kerkgeschied.* 70 (1990) 2, 192-209.
135. Sarapung, A. Elga J., Kontekstuele Theologie in Indonesia. Enkele notities over de voorwaarde voor de ontwikkeling ervan. *Doct.scr. Oecumenica. Theol.Fac. RU-Groningen*, 1990, 60pp.
136. Sutarmo, S. Partonadi, Sadrach's Community and its Contextual Roots. A Nineteenth Century Javanese Experience of Christianity. *Currents of Encounter* Vol. 3. Amsterdam/Atlanta GA, USA, Rodopi, 1990, 314pp. (reeds eerder verschenen). *Nagekomen*
137. Bakker, K., De Christelijke Onderwijzers Vereeniging (C.O.V.) in Nederlandsch-Indië. *Doct.scr. RU-Leiden*, 1988, 80pp.

Zie ook nr. 1, 122.

Japan

138. Kamstra, J.H., De nieuwe religies in Japan. In: *NTT* 44(1990), 87-108.

Korea

139. Oosterom, Leo, Contemporary missionary thought in the Republic of Korea. Three case-studies on the missionary thought of Presbyterian churches in Korea. *IIMO Research Publ.* 28. Utrecht-Leiden, IIMO, 1990, 138pp.

Zie ook nr. 94, 122.

Singapore

Zie nr. 122.

Taiwan

Zie nr. 122.

Vietnam

Zie nr. 169.

D. LATIJNS-AMERIKA

Algemeen

140. Bakker, Ineke, Hoop van vrouwen in Latijns-Amerika. Latijns Amerikaanse Vrouwenconferentie over "Vrede, Gerechtigheid en Heelheid van de Schepping" CLAI/WCC. Quito, Ecuador 18 nov.-1 dec. 1989. In: *VKW-N* 13(1990)2, 16-19.
141. Freitas, Maria Carmelita de, De profetische kracht van de Latijns Amerikaanse vrouw voor kerk en maatschappij. In: *Religieuzen DK* 5(1990)4, 134-144.
142. Vijver, Henk, Teruggezonden. Leven en geloven in Latijns-Amerika. Kampen, Kok, 1990, 159pp.

Zie ook nr. 5, 13, 15, 80, 81, 83, 84, 89.

Argentinië

Zie nr. 94.

Brazilië

143. Bosco Feres, João, Propriedade da terra: opressao e miséria. O meio rural na história social do Brasil. *CEDLA Latin America Studies* no. 56. Proefschrift KU-Nijmegen. Amsterdam, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika en Solidaridad, 1990, 50pp. (zie no. 145).
144. Droogers, A.F., Macht en zin. Een drieluik van Braziliaanse religieuze verbeelding. *Rede VU/Fac. Soc.-Cult. wetenschappen.* Amsterdam, VU Boekh./Uitg. 1990, 56pp.
145. Horst, Han v.d., João Bosco Feres herschreef Braziliaanse geschiedenis. Een proefschrift, niet over de boeren, maar voor de boeren. In: *Overzicht* 19(1990)9, 20-22.
146. Latijns Amerika: Braziliaanse christenen ontmoeten Fidel Castro. In: *Wereldbr.* dec. 1990, 1-20.

147. Poelhekke, Fabio G.M.N. e.a., Lotgenoten – bondgenoten. Solidariteit in Brazilië. Nijmegen, Kath. Studiecentr./Den Bosch, Sticht. Gezam. Missiepubl., 1990, 137pp.
148. Queiroga, G.F. de, Een Braziliaanse ervaring. De Braziliaanse nationale bisschoppenconferentie (CNBB) als bijzondere werkzame vorm van collegialiteit. In: Conc. (1990)4, 94-99.
149. Smeets, Jos, Brazilië: Volksgeloof als verzet. In: WW nr. 203, 1990, 17-32 en in: Bijeen 23(1990)4, 17-32.
150. Smits, Mari, Holambra: de geschiedenis van een Nederlandse toekomstdroom in de Braziliaanse werkelijkheid 1948-1988. Nijmegen, Kath. Doc. Centrum/Kath. Studiecentrum, 1990.

Zie ook nr. 91, 160.

Bolivia

151. Fillet, Mark, Indianen in Bolivia: 'We hebben 500 jaar gezwegen'. In: Bijeen 23(1990)2, 17-32 en in: WW no. 201, 1990. Zie ook: ID 1990/2, 1-4.

Chili

Zie nr. 84.

Centraal Amerika/Caribisch Gebied

Cuba

Zie nr. 146.

Nederlandse Antillen

Zie nr. 1.

Nicaragua

152. Snoek, Hans, De Heilige Geest in de Nicaraguaanse politiek. In: VU-Mag. 19(1990)3, 3-6.

El Salvador

153. Sobrino, Jon, Oscar Arnulfo Romero: profeet en martelaar (vert.). Averbode, Altiora/Helmond, Helmond, 1990, 182pp.

Suriname

154. Derkx, Jo & Irene Rolfes, Surinam, a bibliography 1980-1989. Leiden, Dept. of Caribbean Studies/Royal Institute of Linguistics and Anthropology (= KITLV), 1990, 297pp. Hierin een aantal missio-

logisch relevante titels.

155. Verbeke, Magda & Sam Jones, Bosnegers en Indianen: de paria's van Suriname. In: WW no. 208, 1990, 17-32 en in: Bijeen 23(1990)9, 17-32.

Zie ook nr. 1.

F. WEST-EUROPA

Algemeen

156. Cragg, Kenneth, Zending-Eenheid-Dialog: naar een gemeenschappelijk getuigenis van christenen en moslims in een gesecculariseerd Europa? (Ingeleid door N.A. v.d. Leer). In: Soteria 7(1990)2, 8-15.
157. Goldsmith, Martin, Hoe brengen we het Evangelie aan de Moslims? In: EZA-Inf. 21(1990)2, 13-19.
158. Kranenborg, R., De mythe van het oosten binnen de nieuwe religieusiteit van het westen. In: GTT 90(1990)2, 96-114.

Zie ook nr. 99.

België

Zie nr. 48, 94.

Nederland

159. Al doende ... Een brochure over projecten, die in samenwerking met het Hervormd Evangelisatorisch Beraad ontwikkeld zijn. Driebergen, H.E.B., 1990, 64pp.
160. Beloofd is beloofd. Een brief van Ton Roos aan vrienden en vriendinnen van de basisgroepen in Espirito Santo, Brazilië. In: Allerw. 21(1990)1, 1-64.
161. Dijk, Ariane van/Karin de Jonge, De moskee is om de hoek – Ontmoetingen met islamitische jongeren. Den Haag, Boekencentrum, 1990, 160pp.
162. Het evangelie in het Westen. Nederlandse reacties op Lesslie Newbiggin. Onder red. v. Martien E. Brinkman en Herman Noordegraaf. Kampen, Kok, 1990.
163. Godsdienstonderwijs in intercultureel perspectief: tussen identiteit en pluriformiteit. D. Brokerhof en A. Zuurmond (red.). Kampen, Kok, 1990 i.s.m. Chr. Ped. Centrum.
164. Hindostanen in Nederland. Onder red. v. C.v.d. Burg, Th. Dam-

- steeg en Krishna Autar. Leuven/Apeldoorn, Garant, 1990, 223pp.
165. Islam – een nieuw geloof in Nederland. Red. P. Reesink. Baarn, Uitg. Ambo, 1990, 263pp. (artikelen uit o.a. de jaargangen 1982-1988 van het blad Begrip).
166. Missionaire Gemeente in Nederland, door C. Blenk, H. de Lange, C.A. ter Linde, J. de Velde Harsenhorst-de Blois. In: K&T 41(1990)4, 293-306.
167. Moslims omheen gaan? Mee omgaan! Missionaire bezinning op de omgang met moslims. Amersfoort, Evangelie en Moslims, e.a., 51pp.
168. Mungra, Gjaanchand, Hindoestaanse gezinnen in Nederland. Proefschrift RU-Leiden. Leiden, Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen (COMT), 1990, 382pp.
169. Neels-Los, A.G., Een ontmoeting met Vietnamezen in missionair perspectief. Doct.scr. (Univ. niet vermeld). Emmen, 1990, 35pp.
170. Ontmoetingen in het onderwijs: onderwijs en vormingswerk in een multiculturele en multireligieuze samenleving. J.H. Gerritsen/W.E. Westerman (red.). Kampen, Kok, 1990, 133pp.
171. Ros, F.U., 100 jaar Mill Hill in Nederland 1890-1990. 's-Hertogenbosch, Bijeen, 1990, 120pp.
172. Shadid, W.A.R./P.S. van Koningsveld, Moslims in Nederland, minderheden en religie in een multiculturele samenleving. Alphen a/d Rijn, Uitg. Samsom Stafleu, 1990, 168pp.
173. W.A.R. Shadid en P.S. van Koningsveld, Vooroordelen, onbegrip en paternalisme (Discussies over de islam in Nederland). Utrecht, Uitg. De Ploeg, 1990, 140pp.
174. Terlouw, W.L., Missionaire gemeenteopbouw in Rotterdam-Delfshaven. In: Soteria 7(1990)3, 24-30.

Zie ook nr. 48, 53, 57, 58, 92, 94.

Boeken

Gustavo Gutiérrez, Gerechtigheid om niet. Reflecties op het boek Job, Baarn 1987, 182 pp.

Dit boek van Gutiérrez kan uitstekend gelegd worden naast het hoofdstuk dat Weber in zijn boek **Power** (zie WeZ 1991/1, boekbesprekingen) schreef over de geloofstraditie van de *anawim*, de armen. Vertaler (dr. L. Schuurman) en uitgever zorgden voor een zeer goede Nederlandse tekst. De oorspronkelijke titel (1986) luidt: **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**, Spreken over God vanuit de lijdenssituatie van de onschuldige. De titel 'Het lijden van de onschuldige' was echter reeds meegegeven aan het Ten Have/IKON-boekje uit 1986, dat een weergave bevat van het IKON-televisie-interview met Gutiérrez op 25 juli 1986.

De nieuwe Nederlandse titel komt overeen met de centrale bedoeling van de auteur. 'De verwerping van de leer van de vergelding en de sterke handhaving van de gratuititeit van de liefde van God sluiten de eis van de gerechtigheid niet alleen niet uit, verminderen het belang daarvan ook niet, maar onderstrepen haar; zij stellen haar op de juiste plaats' (161). Job heft de reflectie van de armen op tot boven het niveau van het volksgeloof, zodat het *de aanvallen van geïdeologiseerde wijzen van spreken over God kan weerstaan* (103).

De vorm van het boek Job is die van een spannend drama. De spanning en agressiviteit nemen voortdurend toe, ook de subtiliteit van de theologische polemiek. In Job 42 komt de ontknoping, In de NBG-vertaling staat daar boven: 'Job herroept en doet boete'. Met Maimonides suggereert Gutiérrez echter de volgende vertaling voor vers 6: niet: 'Daarom herroep ik en doe boete in stof en as', maar: 'Daarom herroep ik en doe afstand van stof en as' (150).

Een boeiend en diepgaand commentaar, in hoofdtekst en annotaties.

R. Haan

Wim Gijsbers en Rob van Mierlo (red.), **Nergens thuis. Getuigenissen uit Guatemala**. BijEEN-publicatie 54, 's-Hertogenbosch 1988, 127 pp.

Dit boekje is een door Philomena van Voorst-van Beest gemaakte verta-

ling van de in 1986 door de *Guatmalteekse Kerk in Ballingschap* gepubliceerde tekst **Nosotros conocemos nuestra historia**, aangevuld met enkele artikelen van Vicky Alejandre en Wim Gijsbers (uit *BijEEN*, juli 1988) alsmede van de Mexicaanse journaliste Blanca Petrich. 'Nadat drie priesters en minstens tweehonderd catechisten in het departement Quiché vermoord waren, heeft bisschop Gerardi uit protest zijn bisdom gesloten en is met priesters en religieuzen het land uitgegaan. Enkele van hen hebben de IGE, de Guatmalteekse Kerk in Ballingschap, opgericht en de getuigenissen van de Guatmalteekse vluchtelingen verzameld die de basis van dit boek vormen' (II). Het zijn de verbijsterende ervaringsverhalen van Guatmalteekse Indianen over wat niets anders blijkt te zijn dan de laatste etappe van de *Conquista* die zich afspeelt in onze tijd. 'Als we naar Santa Cruz Barillas gingen, hielden de soldaten die vlak voor het stadje gelegerd waren ons aan en beroofden ons van ons geld, als we niet goed Spaans spraken' (53). Verhalen over massamoord en brandschatting, volgens de propaganda uitgevoerd door de guerrilla, in werkelijkheid door het leger. Over de vlucht naar de bergen of naar Mexico; en over de terugkeer naar het gebied van de 'modeldorpen'. Dit boekje, dat bij de nadering van 1992 alleen maar actueler kan worden, is mede uitgebracht door SON, Solidaridad en het Guatemala-komitee.

R. Haan

Bernhard Mensen Hrsq., Fünfhundert Jahre Lateinamerika, Steyler Verlag – Wort und Werk, Nettetal 1989, 152 pp.

Dit boek geeft de tekst van een zestal voordrachten, in de loop van 1988-89 gehouden aan de Akademie Völker und Kulturen Sankt Augustin. Sommige bijdragen zijn vooral descriptief en laten de beoordeling geheel aan de lezer over; zo schrijft Felix Becker over de onafhankelijkheidsbeweging en Ángela Mendoza over de huidige positie van de etnische minderheden. Een sterk kritische visie treft men daarentegen aan in de artikelen van Hans-Jürgen Prien over Noordamerikaanse invloeden in Latijns-Amerika en van Joachim G. Piepke over de 'profetische' kerk. De profetische aanklacht in naam van God en van het evangelie is uit religieus oogpunt altijd weer als godslastering en uit politiek oogpunt als subversief beschouwd – zo lezen we op de laatste bladzijde van dit lezenswaardige boek.

R.M.K. van der Grijp

Frei Chico (Francisco van der Poel ofm), Os homens da dança. Religiosidade popular e catequese, Edições Paulinas, Sao Paulo 1986, 56 pp.

'Laten we de rijkdom leren kennen van het geloof van de armen en dan het belang ervan ontdekken voor de kerk met haar catechese.' (6). Zo geeft frei Chico de richting aan van het catechetisch materiaal dat hij bijeenbrengt voor de volkscatechese in Brazilië. Jarenlang heeft de auteur – een uit Nederland afkomstige franciscaan – geduldig geluisterd naar het volk op het platteland van Minas Gerais: hij heeft hun verhalen en zegswijzen opgetekend, de riten en gebruiken van hun volkscatholicisme geobserveerd, hun dansen en liederen opgenomen. Dit materiaal heeft hij op vele wijzen en in diverse publikaties toegankelijk gemaakt voor en beschikbaar gesteld aan het pastorale kader van de kerken in Brazilië. In dit boekje wil de auteur samenvattend de methodische weg aangeven, die elke kerkelijke catechetische bemoeienis moet volgen om op een bevrijdende manier recht te doen aan de volkse wijze van geloven en van katholiek-zijn. De volkse godsdienstige belevingen en uitingen zijn een toegang tot het hart van het leven van de mensen aan de basis van de samenleving. Het eerbiedig koesteren van de volkse wijze van katholiek-zijn is een wezenlijke grondtrek van catechese, want ontwikkelen – zo zegt frei Chico – is waarde geven aan wat het volk reeds heeft. Immers catechese doelt op het mogelijk maken van geloofsgroei.

Deze respectvolle catechetische houding staat in scherp contrast tot wat er in de samenleving gebeurt. Daar wordt de volkscultuur belachelijk gemaakt of verschaald tot folklore, terwijl tegelijkertijd de toegang tot de dominante cultuur gesloten blijft voor het volk. Hiermee is voldoende de maatschappelijke relevantie aangeduid van de volkse catechese van de Braziliaanse kerken.

Deze Braziliaanse publikatie, die ontoegankelijk is voor de meeste Belgische en Nederlandse lezers, roept ook de vraag op naar de maatschappelijke relevantie van de catechetische inspanningen van de kerken in onze landen.

H. Groenen

G. Deelen/H-P. Gohla, (Hsg), Das leben teilen. Basisarbeit Latein-amerikanischer christen in selbstzeugnissen, reportagen und interviews, Grünewald-Kaiser, Mainz/München, 1987, 172 pp.

De Duitse commissie JUSTITIA ET PAX geeft een serie publikaties uit onder de naam ENTWICKLUNG UND FRIEDEN: DOKUMENTE, BERICHTE, MEINUNGEN. Als 2^o deel in deze serie hebben twee medewerkers van MISEREOR, de Duitse vastenactie te Aken, een aantal artikelen bijeengebracht, die een beeld kunnen geven van het concrete wer-

ken en leven van (RK) christenen in Latijns-Amerika. Gericht heeft men daartoe gezocht naar mensen die door inzet en engagement zich identificeren met het volk aan de maatschappelijke basis: vrouwelijke religieuzen (3), priesters (6), boerenleiders (3), intellectuelen (2) en bisschoppen (4) uit acht verschillende landen. Er zit veel variatie in: er zijn interviews, lange en kortere verhalen over inzet en actie, geloofsreflecties, brieven, reportages door derden. Ook inhoud en context variëren. Maar gemeenschappelijk aan alle bijdragen is de persoonlijke betrokkenheid bij het lijden en strijden van basisgroepen van Indianen, campesinos (landbevolking), slumbewoners. Alle documenten stammen uit de jaren 1980 tot 1985.

De bedoeling van deze bundel wordt duidelijk verwoord. Punt van waarneming is het (West)duits katholicisme: een rijke en machtige kerk, volle vrijheid voor het religieuze leven, geen bestrijding van geloof, en tóch is God hier geen geleefde werkelijkheid. Daartegenover staat de tweederde wereld: daar vinden we wel dat geleefde Godsgeloof (dit boek neemt daartoe Latijns-Amerika als voorbeeld). Miljoenen mensen schreeuwen daar om bevrijding en eten. Gelovigen identificeren zich op grond van een diep geloof in de bevrijdende kracht van het evangelie met de strijd van deze mensen. De plaatselijke kerk verlegt gaandeweg haar aandachtsveld naar de kant van de armen. Niet bezit, prestige of macht, maar waarden als delen en geven, liefde en solidariteit komen centraal te staan. En dit wordt ervaren als authentiek christen-zijn. Want verdieping van de christelijke en kerkelijke spiritualiteit blijkt hand in hand te gaan met het sociale engagement.

Eens te meer kan de lezer via deze bundel zelf ervaren hoe waar het is, dat precies concrete ervaringsverhalen, op een persoonlijke wijze gebracht, het meest efficiënt zijn om in onszelf de vraag op te roepen naar de authenticiteit van ons christen-zijn en kerk-zijn in Europa en van onze inzet hier.

H. Groenen

Hg. B. Höfer/H. Dieterich/K. Meyer, Das Fünfhundertjährige Reich, Emanzipation und Lateinamerikanische Identität: 1492 - 1992, Althammer & Reese Verlagsgesellschaft, Berlin 1990, 294 pp., DM 19.80

'Emancipación e Identidad de America Latina: 1492 - 1992' is de volledige Spaanse naam van het project 'Emancipatie en Latijnsamerikaanse Identiteit: 1492 - 1992', dat in 1988 is ontstaan in Mexico als reactie op de grote plannen van de Spaanse regering om de 'V Centenario' (de vijfhonderdste verjaardag) van de 'Conquista' (verovering) van Latijns-Amerika op

triumfalistische wijze te vieren onder de titel 'COLUMBUS 500'.

Het project bestrijkt een viertal activiteiten:

1. het organiseren van nationale congressen, waarbij niet alleen basisgroepen betrokken zijn maar ook wetenschappers en kunstenaars;
2. het doorvoeren van een internationaal concours over '500 jaar resistentie', waaraan schrijvers, romanciers, fotografen, filmmakers en radio-programmamakers deelnemen;
3. het publiceren van boeken, studies en ander werkmateriaal;
4. de uitgave van een driemaandelijks tijdschrift voor de Spaanssprekende landen onder de titel 'America La Patria Grande'.

Het boek 'Das Fünfhundertjährige Reich' is de neerslag van een van de vele congressen die in de verschillende landen opgezet zijn.

In dit geval gaat het om het eerste Duitse congres, dat onder deze titel eind 1989 in Hamburg is gehouden (nadien vond reeds een tweede congres in Frankfurt plaats in september '90). De belangrijkste bijdragen in deze bundel zijn van de hand van J. Reemtsma die de wereld van de 'conquistador' Cortes tot leven brengt, van Noam Chomsky die ingaat op de gevolgen van de Europese invasie, van Inaka Egana uit Baskenland die de Spaanse en Europese belangen bij de viering van Columbus 500 onder ogen brengt, en in het bijzonder van Angel Tolosa die als leider van de Columbiaanse boerenorganisatie ANUC en als een van de organisatoren van de campagne '500 anos de resistencia indígena-popular' in zijn land, de visie van Indianen en boeren uit het Andesgebied t.a.v. de 'V Centenario' voorgeeft.

Belangrijker echter dan deze teksten zal het zijn om via dit project in contact te blijven met de vele initiatieven, die op zoveel plaatsen genomen worden om het triumfalistische perspectief van 'Columbus 500' te vervangen door het perspectief van die volken en die groepen die 'het andere Amerika' vormen.

H. Groenen

Gerrie ter Haar, Faith of our fathers, Studies on Religious Education in Sub-Sahara Africa, Utrechtse Theologische Reeks 11, R.U. Utrecht 1990, 175 pp., f 10,-

De positie van het godsdienstonderwijs in Afrika ten zuiden van de Sahara wordt sterk bepaald door de ontwikkelingen in het hele onderwijssysteem in de verschillende landen en het zal niemand verbazen dat de koloniale voorgeschiedenis daarin een belangrijke rol speelt. Zo is in de Engelstalige

landen het godsdienstonderwijs op alle scholen verplicht en, hoewel nog sterk bepaald door het christendom, meestal niet-confessioneel van karakter en ook gericht op andere religies. De strikte Franse interpretatie van de scheiding tussen kerk en staat heeft er toe geleid dat in Franstalige landen het godsdienstonderwijs in overheidsscholen afwezig is en dat er weinig theologische faculteiten zijn.

G. ter Haar gaat in dit boek vooral in op de Engelstalige Afrikaanse landen met meer gedetailleerde aandacht voor Nigeria en Zimbabwe. Uit deze literatuurstudie, die uitdrukkelijk een beschrijving wil zijn, blijkt een nieuwe ontwikkeling in het denken over onderwijs in Afrika, waarin ook het traditionele onderwijs en het islam-onderwijs betrokken zijn. Vóór de kolonisatie van Afrika bestonden er al eeuwenlang vormen van traditioneel, zij het minder geformaliseerd, onderwijs die nauw verbonden waren met het dagelijks leven en de traditionele religies. Met de kolonisatie van Afrika is het christelijke westerse onderwijssysteem, dat als een van de pijlers van de missionaire strategie gold, dominant geworden. Veel Afrikaanse auteurs wijzen op het destabiliserende en ondermijnende effect van dat onderwijs en zoeken daarom naar een nieuwe Afrikaanse onderwijsfilosofie die de herontdekking van de Afrikaanse cultuur in zich opneemt. Hun ideaal is een school die verbonden is met de gemeenschap, de wereld en de arbeid en die de Afrikaanse culturele identiteit versterkt. Religie speelt hierin een sleutelrol omdat de Afrikanen 'fundamenteel religieus' zijn.

Hoewel de islam in dit deel van Afrika er eerder was dan het christendom, is zijn positie toch veel zwakker, onder andere doordat hij de school als een typisch westers verschijnsel beschouwde. Er vindt thans echter een heroriëntatie binnen de islam op het onderwijs plaats.

Er is nu de tendens om de islam en de Afrikaanse traditionele religies in het godsdienstonderwijs op te nemen.

De auteur beschrijft de discussies over het godsdienstonderwijs, waarin een tendens naar meer openheid en dialoog te bespeuren valt. Het confessionele godsdienstonderwijs wordt verlaten ten gunste van een algemeen godsdienstonderwijs, verplicht voor alle (openbare) scholen en gerechtvaardigd op pedagogische en onderwijskundige gronden. De kerken blijven in meerdere of mindere mate bij het godsdienstonderwijs en de ontwikkeling van leerplannen betrokken, maar zijn niet meer dominant. In het laatste hoofdstuk wordt er wat gedetailleerder ingegaan op de ontwikkelingen in Zimbabwe en Nigeria.

Dit boek geeft een interessante beschrijving van discussies over dit onderwerp en tekent enkele ontwikkelingen. De beperking ligt in het feit dat het een literatuurstudie is. Het maakt wel nieuwsgierig naar hoe het nu concreet in de scholen toegaat in het godsdienstonderwijs.

H. Spinder 106

K. van Oosterzee, Rijst: een symbool van God. Geloof en hoop in Azië, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1991, 62 pp., f7,50.

Dit boekje, dat als onderdeel van het tijdschrift *Toerusting* is verschenen, is voortgekomen uit de cursus *Theologische Vorming van Gemeenteleden*. De publikatie heeft tot doel gemeenteleden te laten zien en ervaren hoe Christus beleefd wordt in Azië. Het bevat daartoe een korte inleiding, vertaalde fragmenten van Aziatische theologen, een toelichting en tot slot enkele verwerkingsmogelijkheden met een daarbij gevoegde, korte literatuurlijst.

In feite introduceert het boekje de avant-garde van de Aziatische theologie, dat wil zeggen: theologie die duidelijk in de maatschappelijke context van armoede is geplaatst. Deze theologie wordt de lezer niet alleen ter kennisgeving aangeboden, maar ook als een spiegel voorgehouden. Ook in onze cultuur heeft een eeuwenlang proces van contextualisatie plaats gehad en het is nuttig dat we ons daar middels deze spiegel kritisch van bewust worden.

De drie centrale teksten zijn afkomstig uit India (Samuel Rayan), Korea (Choan Seng Song) en de Filippijnen (Sister Mary John Manzanan o.s.b.). De keuze voor deze landen is niet toevallig. Door hun enorme onderlinge verscheidenheid in culturele, religieuze en economische context maken ze samen duidelijk hoe veelkleurig het Aziatische christendom is.

De keuze voor een tekst van de Taiwanese Song bij de behandeling van de Koreaanse theologie van de maskerdans is verrassend. Temeer daar deze theologie geïntroduceerd is door de Koreaan Hyun Younghak. Song geeft weliswaar een veel bredere Christologische interpretatie dan Hyun, maar daarmee vindt bij Song tegelijk een romantisering van het *minjung*-zijn plaats, die men in een originele Koreaanse tekst nooit zo zou aantreffen. Ik had hier liever een authentieke Koreaanse tekst gezien.

De toelichting op de teksten door Van Oosterzee is verhelderend. Hij plaatst de diverse theologieën uitstekend in hun context en schuwt daarbij een enkele kritische noot niet. Zo wordt een goede inzet gegeven voor de verwerking. De actualisering van de hand van Paula van Cuilenburg stellen behoorlijke eisen aan de lezer(skring), maar dwingen juist zo tot een werkelijke, betrokken blik in de spiegel die Azië heet.

L.J. Oosterom

Tharcisse Gatwa et André Karamaga, Les autres chrétiens au Rwanda. La présence protestante, Editions Urwego, B.P. 762, Kigali, Rwanda 1990, 142 pp.

Het bezoek van de Paus aan Rwanda in 1989 vormde de gelegenheid voor een journalist en een theoloog, beiden lid van de Presbyteriaanse Kerk in

Rwanda, om de aandacht te vestigen op de 'andere christenen' in Rwanda, de protestantse denominaties en hun werk. Tharcisse Gatwa heeft sinds 1976 een executieve functie binnen het secretariaat van de Presbyteriaanse Kerk in Rwanda, André Karamaga was opeenvolgend gemeentepredikant en directeur van het Departement voor Theologische Vorming van diezelfde kerk, en werd in 1990, na doctorstudies in Zwitserland, aangesteld als verantwoordelijke voor de communicatie van de Conferentie der Kerken van Heel Afrika (CETA).

Na inleidende hoofdstukken over de fundamentele verschillen tussen protestantisme en katholicisme, wordt kort de geschiedenis geschetst van katholieke en protestantse zending in Rwanda. Dit deel sluit af met een voorstelling van de Conseil Protestant au Rwanda, consultatieplatform van de belangrijkste protestantse denominaties. Volgen acht hoofdstukken over specifieke uitdagingen van de Rwandese maatschappij waar de protestantse kerken op ingegaan zijn: onderwijs, strijd tegen de armoede, diaconie, gezondheid, media, bijbelvertaling en theologische reflectie.

Dit boekje maakt hier en daar een nogal onevenwichtige indruk. Er is een tendens om tegelijkertijd objectief beschrijvend, kritisch reflecterend en programmatisch te zijn. De auteurs worden klaarblijkelijk heen en weer geslingerd tussen enerzijds hun opzet om het protestantisme voor te stellen als een leefbaar alternatief voor het katholicisme en anderzijds een drang om 'de waarheid te spreken' zonder te verhelen wat er allemaal mis gaat binnen de protestantse kerken. Voorts is de stijl beslist onder de maat van wat kan verwacht worden van dit soort publikaties.

De realiteit die de auteurs beschrijven is zeer complex. Wie zich interesseert voor de hedendaagse kerkgeschiedenis in Rwanda zal dit werkje raadplegen. Maar meer dan een gelegenheidsgeschrift is het niet.

J. Joosten

Korte Signaleringen

De Heidelbergse hoogleraar missiologie Prof. Theo Sundermeier heeft samen met zijn assistent Volker Küster in 1991 een tentoonstelling over *christelijke kunst uit Bali* voorbereid, die op acht verschillende plaatsen te zien was. Het boekje **Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext**, (Nettetal, Steyler Verlag, 98 pp., DM 18,00), geeft informatie bij de tentoonstelling. Er zijn onder meer twee bijdragen over de geschiedenis van katholieke en protestantse missie op het godeneiland en een achttal 'Bildmeditationen' die ver voorbijgaan aan het curieuze en folkloristische van deze religieuze kunst, maar (ook) voor de Europese mens verhelderend kunnen zijn.

Zo mogelijk nog mooier uitgegeven is het boek van Masao Takenaka en Ron O'Grady, **The Bible through Asian Eyes** (Geneva, wcc Publications, US \$ 25,-). Werk van 87 kunstenaars uit Azië, inclusief Australië en Nieuw-Zeeland wordt hier weergegeven in groot formaat op kunstdrukpapier. De selectie is gerangschikt naar de boeken van Oude en Nieuwe Testament. In de bijschriften wordt niet alleen informatie over de kunstenaars gegeven, maar worden ook korte verhalen en overwegingen gegeven uit Aziatische literatuur en theologie. Een internationale catechese en zeker niet alleen voor kinderen!

De *Assemblée van de Wereldraad van februari 1991* heeft in Nederland overwegend negatieve commentaren opgeleverd. John Blick doet daar in zijn **Canberra Take Aways: What the Assembly Offers a Local Congregation** (Geneva, wcc, 1991, 63 pp., US \$ 6.95) ook stevig aan mee. 'Als de oecumenische beweging nog verder wil komen, moet ze ophouden met zulke bijeenkomsten' (inleiding); 'Zet duizend mensen met de grootste mogelijke kerkelijke verschillen twee weken bij elkaar, zonder pauzes, en dat in grote hallen en tenten, liefst in de hitte van de Australische zomer. Stuur daar nog eenzelfde aantal bezoekers en 500 journalisten op af, die ieder woord en gebaar registreren en je hebt het mooi onmogelijk gemaakt voor de oecumenische beweging om nog ooit bij elkaar te komen' (19). Hij spreekt over het teveel aan 'geld, woorden en pretenties' (16) en zelfs over een 'oecumenische zelfmoord' (51), maar uiteindelijk houdt hij toch een positieve les over aan het geheel. Hij pleit voor meer globale benadering bij verklaringen en een benoemingspolitiek waarbij minder extreem wordt getracht om alle minderheden recht te doen. De foto's tonen niets van de kritiek, maar suggereren juist een boeiende en geestrijke ontmoeting.

Dr. Mercy Oduyoye, die in jan. 1991 een ere-doctoraat in de theologie kreeg bij de Universiteit van Amsterdam is geen studeerkamer-theoloog die zich alleen in academische kringen beweegt. Zij is nauw betrokken bij het Wereldraads-programma om in een *oecumenische decade* (van 1988-1998) de rol van de vrouw in kerk én maatschappij te verbeteren. Haar boekje **Who will roll the stone away?** (Geneva, wcc, 1990, 69 pp., US \$ 6.50) laat duidelijk zien, dat achter de grote woorden van een 'oecumenische decade' vaak slechts kleine en versnipperde initiatieven schuilgaan, maar dat alleen door vele van zulke initiatieven 'stoute dromen' (*bold dreams*) mogen opkomen.

De plaats van de *christelijke kerken in Suriname* wordt in twee nieuwe publikaties belicht. Het tweede deeltje van de nieuwe serie *Omkeer* is eraan gewijd, onder redactie van Jan J. van Capelleveen, **Suriname. Land met**

veel gezichten, (Kampen, Kok 1991, 80 pp., f 19,50). Met veel medewerkers en veel foto's is het een aantrekkelijk en informatief boekje geworden. Niet alleen de geschiedenis van de protestantse en katholieke kerken, ook de 'Andersgelovigen' krijgen veel aandacht, vooral de hindoes (32% van de bevolking) en de moslims (21%; zie p. 41-55). Aan het spanningsveld kerk en politiek wordt uitvoerig aandacht besteed. Jan van Raalte schrijft over een verandering van een kerkelijk streven om buiten de politiek te blijven naar een rol van de kerk als bemiddelaar. Dat wordt in verschillende andere bijdragen nogal voorzichtig (en dus politiek!) nader uitgewerkt. Over mogelijke drugsconnecties van machthebbers wordt bijvoorbeeld gezwegen.

Een meer geprononceerde politieke en theologische stellingname vinden we in het boekje van Armando Lampe, Joop Vernooij en Ben Vocking, **De kracht van ons erfgoed**, (uitgave van de 'Week voor de Nederlandse Missionaris', СМС Rijngeesterstraatweg 40, 2341 BV Oegstgeest; gratis bij een donatie van minimaal f 10,- op giro 676). Het boekje is geschreven in het kader van de herdenking Columbus 1492-1992 en vraagt aandacht voor het culturele en religieuze erfgoed van zwarte ex-slaven en Indianen in Suriname en de Antillen. Vanuit gevarieerd historisch bronnenmateriaal wordt een beeld gegeven van beide groepen tot in de huidige tijd. Vocking schrijft over de nieuwste migratie met als uitgangspunt de katholieke Surinaamse parochie van Rotterdam.

Een andere publicatie in het kader van de Columbus-herdenking is dat van Mario Coolen, **Tussen God en Goud, Vijfhonderd jaar Evangelisatie van Indianen in Latijns-Amerika**, (Den Haag, Bisschoppelijke Adviescommissie voor Latijns-Amerika en Solidaridad, 50 pp., f 5,-). Ongeveer tweederde van dit boekje is gewijd aan de geschiedenis van de kerstening, waarbij veel aandacht gegeven wordt aan Las Casas, strijder voor de rechten van de Indianen. Dit is geen geschiedschrijving, die vanuit de geest van de verleden tijd denkend, vooral vraagt om begrip voor vroegere ontwikkelingen. Dit is het brengen van een beeld van het verleden, ook via goed gekozen tekeningen, waardoor nieuwe ontwikkelingen moeten worden gestimuleerd: 'Wat is het antwoord van de christelijke kerken op de vraag naar een dialoog in gelijkwaardigheid met de Indiaanse godsdienst? ... Hebben de christelijke kerken, die de mensenoffers van de Indianen zo verfoeiden, het hart van de Indiaanse cultuur niet vaak geofferd om het ware geloof te planten?' (45)

Na de ideologie van het nazisme is nu ook de rol van het communisme in Europa uitgespeeld. *Wat zal de ideologie of culturele identiteit van het komende Europa zijn?* Het vergader-circuit dat samenhangt met de Helsinki-

verdragen kwam in 1989 in Wenen tot de conclusie dat daar een symposium aan gewijd moest worden. Dit werd gehouden in Driebergen, Kerk en Wereld, 21-25 november 1990. Uit 17 Europese landen kwamen personen bijeen, die allen een antwoord moesten geven op de vraag in hoeverre hun eigen cultuur heeft bijgedragen aan de andere culturen van Europa. Vanuit joodse, orthodoxe, protestantse, katholieke, humanistische en moslim-achtergronden kwam hierop een zeer gevarieerd antwoord. De genoemde culturen blijken ook lang niet homogeen te zijn. Zo verzette Dr. Balic, een moslim uit Bosnië, Joegoslavië, zich bijvoorbeeld tegen het idee, dat een islamitische inbreng in Europa vooral aan de geschiedenis van Spanje of het huidige Turkije gerelateerd zou moeten zijn. De conferentie concludeerde tot de wenselijkheid van een 'eenheid in verscheidenheid' maar kon daar weinig concreets aan toevoegen. 'De tijd van het Corpus Christianum is voorbij en de scheiding van Kerk en Staat een algemeen aanvaard feit. Daarom is nu juist een algemeen debat nodig over de waarden en normen, waardoor religie en filosofie de kwaliteit van de samenleving kunnen verrijken.' (p. XIII) Een conclusie die dus om nog meer bijeenkomsten vraagt. De discussie werd gebundeld in het boek van Marianna Douma (ed.), **Unity in Diversity: The Cultural Heritage of Europe**, Driebergen, Kerk en Wereld, 1991, 194 pp., f 25,-.

Een van de nieuwste ideologieën in Europa en Amerika heeft de naam New Age gekregen. Angela Feder schreef er een doctoraalscriptie over onder leiding van Hans Waldenfels: **Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung**, (Nettetal, Steyler Verlag, 1991, 104 pp., DM 20,00). De studie is geschreven in de traditie van de fundamenteel-theologie: weinig of geen historische achtergronden van de auteurs (die allen in Duitse vertalingen werden geraadpleegd) en met weinig sympathie. Hier wordt vooral gesproken over en tegen leer en ideeën, los van de 'beweging' als geheel: 'Wat hebben menselijke relaties voor zin, als we moeten aannemen dat sympathie en antipathie het gevolg zijn van een vorig leven of van de regel van het karma?' (77)

K. Steenbrink

Belief in Latin America after 500 years

In this issue of *Wereld en Zending* we continue the series of articles which have Europe's 'discovery' of America as their starting point. Those involved in the editing of the material submitted in connection with this theme have attempted to allow as many voices as possible from America to be heard. What do people in Latin America think of belief in the God of the Bible after five centuries of oppression by people who confess to believe in that God? What is the identity of their belief today?

In the first article of this issue **Henk Vijver** discusses a Mexican novel published in 1942. The author, José Revueltas, appears to be pessimistic in regard to the prospects of Latin American society. According to Revueltas, social and political problems may have originated in the religious problems of the continent. The theme of loneliness is (also) central in this Latin American novel.

The tone of the following articles is different. In an interview with **Jef van den Ouweland**, Quechua young people express their expectations in regard to the future of their people and the role to be played by the church in that future. **Innocencio Suasaco** relates how Christ is experienced within the Quechua and Aymara cultures and how a particular Andean church and theology is being developed. **Mario Coolen's** article takes the same general line as the foregoing and can be viewed as a report of a meeting that took place in Mexico City which raised the question of the readiness of Christian churches to enter into a sincere dialogue with Indian religion and theology. Two articles concern the identity of Afro-Brazilian believers: **Berma Klein Goldewijk** shows that members of the *Umbanda* and *Condomblé* can also, with few problems, be members of a Christian base community. **Henny Groenen** describes the rise of the

black movement and Afro-Brazilian pastoral theology. Reporting on an international student conference in Ecuador, **Anne Theo Seinen** indicates the live issues among Latin American students with respect to these '500 years'.

The yearly *Bibliography of Missiological Literature published in the Netherlands and Dutch-speaking Belgium* in 1990, compiled by **Leny Lagerwerf**, also appears in this issue.

Inhoudsopgave

jaargang 20, 1991

Thema's

- 1991/1 Uitzenden van mensen:
doodlopende weg of doorgaand proces?
- 1991/2 Weelderig of verlegen omgaan met religie?
Een missionaire plaatsbepaling.
- 1991/3 Terugblikken op 'Canberra',
vooruitzien naar 'Columbus 1492-1992'.
- 1991/4 Geloven in Latijns-Amerika
na 500 jaar.

Artikelen

- Bijnen, T. v. 500 jaar evangelisatie in Latijns-Afrika.
(3-78-80)
- Brinkman, M. 'Kom Heilige Geest, vernieuw de hele
schepping!' (3/23-31)
- Butselaar, J. v. Oecumene in ontbinding? (3/32-38)
- Coolen, M. Latijns-Amerika 1492-1992. Plannen voor
ontmoeting met Indianen. (3/65-77)
- Coolen, M. Vensters op God. De beginnende dialoog
Indiaanse theologie - christelijke theologie.
(4/27-40)
- Drewes, B./H. Bekker Training voor uitzending in de jaren ne-
gentig. (1/52-61)
- Droogers, A. Volksreligie, macht, zingeving. (2/39-48)
- Eggen, W. Vurig gewenste bekering. (3/3-6)

- Gaay Fortman, B. de Christendom en economische orde: de
schepping als uitdaging tot herbezinning
en hervorming. (3/50-57)
- Grijp, K. v.d. Columbus 500: Oost en West - één wereld.
(3/58-64)
- Groenen, H. Negeridentiteit en Afrobrasiliaanse pasto-
raal. (4/53-60)
- Harvey, R./J. van Slage- De 'Iona Community': mensen vooruit
ren zenden. (1/79-84)
- Henau, E. Evangelisering in de volksreligiositeit. (2/
21-28)
- Hensen, T./S. Mutam- Echte partnership is nog ver te zoeken. Een
birwa interview. (1/37-42)
- Hezewijk, J. van/J. Joos- Over de theologie en ideologie van ontwik-
ten kelingsmedewerkers in kerkelijk verband.
(1/6-17)
- Hoekema, A. Invloed van de Golfcrisis op de Assemblée
in Canberra. (3/43-49)
- Holtrop, P. De schrale wind van de nieuwe lente. Kant-
tekeningen bij de encycliek 'Redemptoris
Missio'. (2/101-105)
- INFEMIT Verklaring van de 'INFEMIT', ingeleid
door Hans Visser. (3/89-102)
- Jongeneel-Touw, M. Vrouwen in Canberra. (3/39-42)
- Kekana, F. Geen nieuwe wijn in oude zakken in Zuid-
Afrika. (1/95-100)
- Klein Goldewijk, B. Kerkelijke basismilieus en Afro-
brasiliaanse religies. Grenzen en mogelijk-
heden van het christendom. (4/41-52)
- Lin, J. v. Missie! Moet dat nog? Kanttekeningen bij
de encycliek 'Redemptoris Missio'. (2/94-
100)
- Manhaeghe, E. Vlaamse missionarissen en vrijwilligers in
dienst van dezelfde missie: accentvershui-
vingen en toekomstperspectieven. (1/18-27)
- Munnik, R. De 'nieuwe spiritualiteit': een uitdaging?
(2/65-74)
- Ouweland, J. v.d. Quechua-jongeren aan het woord. (4/14-18)
- Potter, Ph. Bijbelstudies over de Heilige Geest. (3/7-13)
- Rossum, R. van 'Maar we wisten dat maar gedeeltelijk'. (1/
28-36)
- Schotel, L. Terug van weggeweest. (1/48-51)

- Schravesande, J. Wederkerigheid: ideaal en praktijk. (1/43-47)
- Schravesande, H. Missionaire verlegenheid en religieuze uitdaging. (2/4-13)
- Seinen, A.Th. '500 jaar... en nu?' Verslag van een wscf-conferentie. (4/61-67)
- Sijs, M. v.d. Zuid-Afrika, van geweld vergeven. (3/103-106)
- Slageren, J. v. Canberra en missionaire impulsen voor onze situatie. (3/14-22)
- Spijker, G. van 't 'Zolang de kerk nog geen duidelijk tegenargument heeft gegeven...' Volksreligiositeit, kerk en theologie in Afrika. (2/29-38)
- Stoffels, H. De evangelische uitdaging. (2/57-64)
- Suasaco, I. Over het recht om anders te zijn. (4/19-26)
- Tennekes, H. e.a. НКI-notitie over zending en uitzending. (1/62-78)
- Verstraelen, F. Een samenvattende beschouwing. (2/75-86)
- Vijver, H. Het drama van Latijns-Amerika in een roman. (4/3-13)
- Zuster Rosa/Pater Pedro Soms dansen ze de Batuqui weer. Een interview. (2/49-56)
- Zwan, R. v.d. Contextuele secularisatie. Religieuze verlegenheid in Oost (India) en West. (2/14-20)

Bibliografie

- Lagerwerf, Leny
Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1990. (4/79-100)

Boekbesprekingen

- Amirtham, S. en J.S. Pobee (eds.)
Theology by the people. Reflections on doing theology in community. *J. Slomp* (3/114)
- Ateek, Naim Stifan
Recht en Gerechtigheid: een Palestijnse bevrijdingstheologie. *E. Brouwer-Elfferich*

- Borgman, E.
Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie. *J. van Lin* (3/107)
- Brinkman, M.E. en H. Noordegraaf (red.)
Het evangelie in het Westen. Nederlandse reacties op Lesslie Newbigin. *J.H. Schravesande* (2/114)
- Chico, Frei (Francisco van der Poel ofm)
Os homens da dança. Religiosidade popular e catequese. *H. Groenen* (4/102)
- Deelen, G. en H.-P. Gohla (Hsg)
Das leben teilen. Basisarbeit Lateinamerikanischer Christen in selbstzeugnissen. Reportagen und interviews. *H. Groenen* (4/103)
- Einzmann, H.
Ziarat und Pir-Muridi Golra Sharif, Nurpur Shahan und Pir Baba. Drie Muslimische Wallfahrtstätten in Nordpakistan. *J. Slomp* (2/111)
- Exchange vol. 19, 1990
African Women Doing Theology. African Church History. *M. Milder* (2/110)
- Garrison, V. David
The nonresidential missionary; a new strategy and the people it serves. *J. Jongeneel* (3/107)
- Gatwa, Tharcisse et André Karamaga
Les autres chrétiens au Rwanda. La présence protestante. *J. Joosten* (4/107)
- Gijsbers, Wim en Rob van Mierlo (red.)
Nergens thuis. Getuigenissen uit Guatemala. *R. Haan* (4/101)
- Gutiérrez, Gustavo
Gerechtigheid om niet. Reflecties op het boek Job. *R. Haan* (4/101)
- Haar, Gerrie ter
Faith of our fathers, Studies on Religious Education in Sub-Sahara Africa. *H. Spinder* (4/105)
- Hayes, S.
Black charismatic Anglicans. The Iviyo IoFakazi baka Kristu and its relations with other renewal movements. *J. Heijke* (1/108)
- Heyndrickx (red.), J.
Philippe Couplet, S.J. (1623-1693): The Man Who Brought China to Europe. *P. Taveirne* (2/110)
- Hick, J. en P. Knitter
The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions. *J. Kraan* (2/106)
- Höfer, B./H. Dieterich/K. Meyer

- Das fünfhundertjährige Reich. Emanzipation und Lateinamerikani-
sche Identität. *H. Groenen* (4/104)
- Hooymans, H. en G. Luijpers-de Man (red.)
In Zusterschap: teksten van vrouwen wereldwijd verzameld. *L. La-
gerwerf* (2/108)
- Jongeneel, J.A.B.
Protestantse zendingsperiodieken uit de negentiende en twintigste
eeuw in Nederland, Nederlands-Indië, Suriname en de Nederlandse
Antillen; een bibliografische catalogus met inleiding. *I. Enklaar* (2/
109)
- Kondvilker, Madhau
Dagboek van een onaanraakbare. *N. van Oosterzee* (3/111)
- Kooiman, Dick
Conversion and Social Equality in India. The London Missionary So-
ciety in South Travancore in the 19th Century. *H. Wolters* (3/112)
- Kooiman, D.
Bombay Textile Labour. Managers, Trade Unionists and Officials
1918-1939. *H. Wolters* (2/115)
- Kritzinger, J.N.J. & W.A. Saaymans eds.
Mission in Creative Tension. A dialogue with David Bosch, The sou-
thern African Missiological Society. *M. Spindler* (1/105)
- Lambo (red.) O. A.
Oecumenisme. Opstellen aangeboden aan Henk B. Kossen ter gele-
genheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar. *M. Brinkman* (2/
113)
- Leer, N.A. van der (eindred.)
'Gezegend en gezonden'. Gemeenteopbouw en gemeentegroei binnen
het Nederlandse Baptisme - over de spanning tussen het bewaren van
de traditie en de missionaire vernieuwing van de gemeente. *K. Schip-
pers* (2/109)
- Leeuwen o.f.m., J.A.G. Gerwin van
Fully Indian-Authentically Christian. A Study of the first fifteen
years of the National Biblical Catechetical Center (NBCLC). *A. Honig*
(1/111)
- Lin, J. van, F. Nijssen en G. Speelman (red.)
Naar 'God' gevraagd: een hindoe, boeddhist, jood, christen en moslim
in gesprek. *J. Slomp* (3/113)
- Mara 1990
Feministische theologie in/en de Derde Wereld. *I. Droogers-Zoutewelle*
(1/106)
- Mensen (Hrsg.), Bernhard
Fünfhundert Jahre Lateinamerika. *K. van der Grijp* (4/102)
- Mensen (Hrsg.), Bernhard
Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen. *H.
Groenen* (1/102)
- Monbiot, G.
Gifpijlen, een reis door Nieuw-Guinea. *J. Sijtsma* (1/111)
- Maw, M.
Visions of India. Fulfilment Theology, the Aryan Race Theory & the
Work of British Protestant Missionaries in Victorian India. *R. van der
Zwan* (1/112)
- Oosterom, L.
Contemporary Missionary Thought in the Republic of Korea. *K. van
Oosterzee* (1/103)
- Oosterzee, K. van en A. Lobbezoo
Zending in Ontwikkeling 1951-1991, 49 jaar Kerkelijke Zending. *J.
van Slageren* (3/116)
- Oosterzee, K. van
Rijst: een symbool van God. Geloof en hoop in Azië. *L. Oosterom* (4/
107)
- Ozaki, M.
Introduction to the philosophy of Tanabe. *R. Kranenborg* (1/112)
- Pate, L.D.
From every people; a handbook of two-thirds world missions with di-
rectory/histories/analysis; introduction by L.E. Keyes; foreword by
E. Queiroz. *J. Jongeneel* (1/104)
- Pradervand, P.
Een ander Afrika. De stille boerenrevolutie. *T. van Bijnen* (1/111)
- Runia, K.
Het evangelie en de vele religies. *J. Jongeneel* (3/109)
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld
Vooroordelen, onbegrip en paternalisme. Discussies over de Islam in
Nederland. *J. Kraan* (2/106)
- Studia Missionalia:
Human rights and religions. *H. Zeldenrust* (1/106)
- Tennekes, J. en H.M. Vroom (red.)
Contextualiteit en christelijk geloof. *J.H. Schravessande* (2/113)
- Thung, M.A. en H.M. de Lange (red.)
Genoegdoening gevraagd. Opstellen over de Derde Wereld, de Vierde
Wereld en onszelf. *R. Haan* (1/109)
- Waals, D.B. v.d.
Het heilige communiceren. Delen van geloof in deze tijd. *J. te Winkel*
(1/107)

Wagner, H. (ed.)

Papua-Neuguinea, Gesellschaft und Kirche, ein ökumenisches Handbuch. *K. Steenbrink* (1/104)

Weber, H.-R.

Power. Focus for a Biblical Theology. *R. Haan* (1/109)

Witvliet (ed.), J. Th.

Bevrijdingstheologie in de Derde Wereld, teksten uit Azië, Afrika en Latijns-Amerika. *N. van Oosterzee* (3/110)

Zock, H.

A psychology of ultimate concern (Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion). *R. Kranenborg* (1/113)

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

- Amerika-Europa 1492-1992
- Pentecostalisme/charismatische beweging
- Christenen, joden en moslims in het nieuwe Europa

Onderstaande losse nummers te bestellen door overmaking van f 12,50 resp. f 10,— 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).

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,—
O Eerste Nederlandse zendingsconferentie (1989/1)	f 10,— Bfrs. 170,—
O Gelovig belijden in de wereldeconomie (1988/4)	f 10,— Bfrs. 170,—

(Prijs incl. verzendkosten)