

# DE DIALOOG AAN DE BASIS

Over sporen en ontsporen  
in het interreligieuze gesprek



WERELD EN  
ZENDING  
1990/4



# WERELD EN ZENDING

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

19e jaargang 1990 - 4  
ISSN 0165-988X

## Redactie

uit Nederland en België

### *kernredactie*

drs. Hans Schraevesande, voorz.  
dr. Henny Groenen, secr.  
Toon van Bijnen  
dr. Jaap van Slageren, eindred.  
drs. Corrie van der Ven, adj. eindred.

dr. Piet Bouman  
dr. Roelf Haan  
dr. Jan Jongeneel  
dr. Jan Joosten  
drs. Berma Klein Goldewijk  
drs. Jaap Kraan  
drs. Arie Kramer  
dr. Jan van Lin  
drs. Eric Manhaeghe  
drs. Marieke Milder  
dr. Karel Steenbrink  
drs. Jan Voshaar  
dr. Anton Wessels  
drs. Frans Wijzen

## Directie

Henny van Dolderen, voorz.  
drs. Huib Lems, secr.  
Jozef Bergmans  
Ivo Guisson

**Wereld en Zending verschijnt vier maal  
per jaar en wordt uitgegeven door  
de Nederlandse Zendingsraad (NZR)  
de Nederlandse Missieraad (NMR)**

*Druk:* Verhaak B.V., Grave

## Adres redactie

Dr. J. van Slageren  
Prins Hendriklaan 37  
1075 BA Amsterdam  
tel. 020-717654  
Voor toezending artikelen (in tweevoud)  
en boeken ter recensie

## 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)

## Administratie voor Nederland

Prins Hendriklaan 37  
1075 BA Amsterdam, tel. 020-717654  
Voor opgave abonnementen, adreswijzigen.  
Losse nummers bestellen door  
overmaking van f 12,50 op postgiro  
5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Am-  
sterdam of telefonisch 020-717654

## Administratie voor België

CMI, Brialmontstraat 11/01  
1030 Brussel, tel. 02/2192971  
Voor opgave abonnementen en adres-  
wijzigingen. Losse nummers bestellen  
door overmaking van Bfrs 210,- op post-  
rekening 000-1036109-52 t.n.v. CMI,  
Brialmontstraat 11/01, Brussel of telefo-  
nisch 02-2192971

## Copyright

Overname van artikelen alleen met toe-  
stemming van de redactie en met bron-  
vermelding

**De dialoog aan de basis. Over sporen en ontsporen in het interreligieuze gesprek.**

<i>Jaap van Slageren</i>	Ten geleide	289
<i>Hans Schravessande</i>	In memoriam Gerard Siebert	291
<i>Alphons Kloosterman en Cas Verbeek</i>	Levensbeschouwelijk onderwijs	292
<i>Eeuwout Klootwijk</i>	Christen-hindoe huwelijksvieringen in de pastorale praktijk	296
<i>Alies Struys</i>	"Hoe heet God bij jullie?" Interreligieuze ontmoeting in de jeugdhulpverlening	302
<i>Toon van Bijnen</i>	Moslams-christenen in België	309
<i>Rahmat Khan Abdar Rahmen</i>	Christenen moeten gewoon zichzelf zijn Een interview	316
<i>Pieter Goedendorp</i>	De Wereldraad van Kerken en de dialoog tussen christendom en islam	320
<i>Jan Buikema</i>	Kunnen christenen wel werkelijk tolerant zijn?	326
<i>Anton Wessels</i>	De mogelijke gevolgen van de Golfcrisis voor de verhoudingen tussen moslams en christenen	331
<i>Jaap Kraan</i>	De Ander centraal	338
	<b>KRONIEK</b>	
	Najaarsbijeenkomst Missiologisch Werkverband – Elfde Colloquium van Credic – Conferentie van "Godsdienst van etnische minderheden" – Zendings/missiemanifestatie 27 oktober 1990: uitnodiging tot communicatie – Jaarverslag van de Raad voor de Zending der N.H. Kerk – Geschiedschrijving China – Euntas Studies – Missie-Zendingskalender 1991: Japan – Nieuwe criteria nodig voor asielzoekers – De 9e Assemblé van CCE in Manilla, 5-12 juni 1990	345
	<b>VARIA</b>	
<i>Jan Maasen</i>	De hongerdoek van Kameroen	355
	<b>BIBLIOGRAFIE</b>	
<i>Leny Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1989	362
	<b>BOEKBESPREKINGEN</b>	379
	<b>ENGLISH SUMMARIES</b>	391
	<b>INHOUDSOPGAVE JAARGANG 19, 1990</b>	392

## Ten geleide

Keuze en opzet van dit themanummer komen niet uit de lucht vallen. Binnen de redactie geldt nog steeds de afspraak dat in ons tijdschrift minstens een keer in de twee jaar de godsdienstige dialoog als discussiepunt aan de orde wordt gesteld. In de jaargang 1988/3 werd ter gelegenheid van het Hendrik Kraemer Symposium voor het laatst rond deze thematiek een speciaal nummer samengesteld.

Wat heeft de samenstellers van dit nummer gemotiveerd tot een uitwerking te komen van de thematiek van de dialoog in een vorm zoals deze thans voor ons ligt? Om het moeilijke terrein van de dialoog binnen te treden is ditmaal gekozen voor een zorgvuldige waarneming van wat zich in de sfeer van de dialoog op het grondvlak voltrekt en wat dat betekent voor het tussenmenselijk contact. De eerste vijf artikelen hebben hierop betrekking. Het nummer opent dus met een aantal ervaringen uit de praktijk. Vanuit een voortdurend wisselende optiek hebben wij ernaar gestreefd stukje bij beetje praktijksituaties in beeld te brengen. De laatste vier artikelen hebben een veel meer bezinnend karakter. Door al deze bijdragen heen speelt de vraag hoe vanuit de missiologische reflectie nieuwe sporen worden getrokken in het voortgaande godsdienstig-dialogische proces. Ook wordt hierin nagegaan wat het effect is van de recente politiek- economische en maatschappelijke ontwikkelingen - denk aan de Golfcrisis - voor het vraagstuk van de dialoog met andersgelovigen op langere termijn.

Wat nu de opbouw van dit themanummer betreft:

1. **Alphons Kloostermann en Cas Verbeek** beschrijven hoe het multicultureel bewustzijn doorbreekt in de basisscholen. Aanwezigheid van autochtone leerlingen blijkt niet zonder gevolgen voor het onderwijssysteem. In het onderwijs blijken interculturele samenlevingsaspecten steeds meer aan bod te komen.
2. **Eeuwout Klootwijk** laat ons kennismaken met onze hindoestaanse medelanders. Als kleine minderheidsgroep blijkt deze bevolkingsgroep voor de kerken een bijzondere uitdaging te vormen. Op cruciale momenten - geboorte, huwelijk, dood - komen christenen en hindoes op een bijzondere manier met elkaar in aanraking.
3. **Alies Struys** op haar beurt belicht de omgang met andersgelovigen vanuit het blikveld van de jeugdhulpverlening. Interreligieuze ontmoeting heeft hier duidelijk betrekking op opvoeding van kinderen en jongeren. De vraag die ze opwerpt is welke waarden in een multiculturele situatie op kinderen overgedragen moeten resp. kunnen worden.
4. De bijdrage van **Toon van Bijnen** kan begrepen worden als een cynisch commentaar op de stand van zaken van het multiculturele aspect van de samenleving in België. Maar ondanks het gebrek aan een infrastructuur om aan ontmoetingen tussen christenen en moslims een legale status te geven, blijken kerkelijke groepen het interreligieuze gesprek gaande te houden.
5. Ontnuchterend zijn de uitspraken van **Rahmat Khan Abdar Rahmen** die door Nico Landman zijn opgetekend. Waar moslims naar uitzien is niet zozeer het interreligieuze gesprek als wel een voor christenen en moslims aanvaardbare vorm om op een menselijke manier met elkaar te kunnen omgaan. Erkenning van de geheel eigen islamitische identiteit staat bij de moslims in Nederland hoog genoteerd.
6. Hoe de dialoogvraag op missiologisch niveau verder te voeren? **Pieter Goedendorp** geeft een weergave van de interreligieuze dialoog die in krin-

gen van de Wereldraad van Kerken vanaf de jaren zestig op gang is gekomen. Hij komt daarbij tot de ontdekking dat deze dialoog met name in het nu verscheurde Libanon is voorbereid.

7. **Jan Buikema** snijdt het vraagstuk aan van de reikwijdte van het tolerantiebegrrip. Hij ziet als vrucht van het gesprek met hindoes een minder exclusief christelijk denkmodel met verstrekkende missiologisch-theologische consequenties.
8. Onthullend is de bijdrage van **Anton Wessels**. Na het uitbreken van de Golfcrisis in augustus 1990 werd aan hem gevraagd deze gebeurtenissen in een breed missiologisch kader te plaatsen. Zijn artikel maakt de conclusie onontkoombaar: wat nu gebeurt heeft ons honderd jaar teruggezet in het moslim-christengespreek.
9. **Jaap Kraan** sluit dit themanummer af met een overzichtsartikel betreffende de discussie over de godsdienstige dialoog op theologisch-missiologisch niveau.  
In het onderdeel boekbesprekingen geeft hij bovendien een overzicht van relevante literatuur.

In de rubriek **Varia** treft men een artikel van **Jan Maasen** aan, die ons laat zien hoe de hongerdoek uit Kameroen gebruikt kan worden als een missionair-educatief instrument.

In de **Kroniek** een aantal verslagen en aankondigingen van missionaire en missiologische gebeurtenissen in Nederland en België.

In dit nummer ook de door **Leny Lagerwerf** verzorgde **bibliografie** van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1989.

Tenslotte wordt een overzicht gegeven van alle in de huidige jaargang verschenen artikelen en boekbesprekingen.

Bij de samenstelling van dit nummer waren betrokken: A. van Bijnen, E. Klootwijk, J.D. Kraan, C.F.I. Verbeek en A. Wessels.

Jaap van Slageren  
Eind-redacteur

Sedert 1983 is de abonnementsprijs van Wereld en Zending ongewijzigd gebleven. In verband met aanzienlijk gestegen druk- en administratiekosten zijn wij thans genoodzaakt de prijs te verhogen van f 35,- tot f 40,-. De abonnementsprijs voor buiten Europa wordt f 50,-. Studenten blijven f 25,- betalen.

De directie

## IN MEMORIAM GERARD SIEBERT

Op 1 september overleed na een korte ziekte Gerard Siebert. Een deel van de redactie vernam het nieuws bij een vergadering waar hij volgens de afspraken nog aanwezig zou zijn.

Hij was een betrokken en kritisch redaktielid. Een grensganger die als predikant voortkwam uit de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland, maar als predikant werkzaam was in de Hervormde Stadszending in Utrecht. Vanuit die ervaring met de problemen met de grote stad, vanuit de basis van de samenleving, benaderde hij het officiële kerkelijke gebeuren. Met een kritisch en onafhankelijk oordeel waarmee hij het zichzelf en anderen niet altijd gemakkelijk maakte. Maar tegelijk maakte hij diepe indruk door zijn grote inzet en authenticiteit.

Tijdens de laatste redaktievergadering waar hij aanwezig was, hield hij een pleidooi om de naam *Wereld en Zending* te veranderen. Daarin hoorde hij nog te veel de pretentie dat de kerk de wereld zou willen veroveren. Zending begint met verhalen van gewone mensen. Zij leren ons wat heilsgeschiedenis is. Door hen leren we verstaan dat geschiedenis heilsgeschiedenis is.

Een uitdaging waar we ons als redactie niet gemakkelijk van mogen afmaken.

De overtuiging van waaruit hij zijn werk deed, drukte hij treffend uit aan het slot van een door hem voor "*Wereld en Zending*" (1987, 3) geschreven artikel "*Van dominant naar remplacant*" over een missionaire gemeente in een stedelijke en mondiale samenleving: "Het gaat om de plaats van de kerk onder mensen; ook om het leren wereldburger en wereldkerk te zijn; eveneens om God in stad en wereld niet te passeren, doordat aan de armen wordt voorbijgegaan.

Uit oogpunt van gemeenteopbouw worden nog andere doelen zichtbaar. Deze doelen kunnen in het kort aangeduid worden als ontwikkeling van het introverte naar het extraverte, van het individuele naar het kollektieve, van het abstracte naar het concrete, van private naar politieke godsdienstigheid. Met ontwikkeling wordt niet bedoeld dat het ene losgelaten moet worden ten behoeve van het andere. Zaak is, al deze elementen evenwichtig tot hun recht te laten komen".

Wij zullen zijn inbreng, zijn oekumenische visie en praktijk missen.

Hans Schraevesande

## Levensbeschouwelijk onderwijs

**Het toenemende aantal uit het buitenland afkomstige leerlingen op Nederlandse scholen in de tweede helft van de zeventiger jaren heeft, meer nog dan vroeger, duidelijk gemaakt dat mensen - en dus ook kinderen - vanuit een verscheidenheid aan achtergronden en opvattingen met elkaar in aanraking komen. Mede daardoor brak op scholen het bewustzijn door dat de aanwezigheid van de allochtone leerlingen ook gevolgen moest hebben voor het onderwijs. Dit was van belang niet alleen voor hun samen aanwezig zijn op school, maar ook ter voorbereiding op hun samengaan later in de samenleving, die immers meer en meer gekenmerkt wordt door de verscheidenheid van vele culturen en levensopvattingen.**

"De school is een soort oefenplaats voor samenleven, omdat het een van de weinige plaatsen in de maatschappij is, waar elk kind naar toe gaat. Dit leren samenleven is een belangrijke begeleidingstaak, omdat het anticipeert op menswaardig samenleven na het verlaten van de school", stelt N. Deen<sup>1</sup>. Deze doelstelling vergt nadere precisering.

Leren samenleven, dat is leren omgaan met elkaar door het wederzijds aangaan van relaties, door het opbouwen van interacties over de niet zelden als barrières ervaren verschillen van etniciteit, cultuur, taal en levensbeschouwing heen. Dat is de opdracht die besloten ligt in de wettelijke verplichting waaraan scholen moeten voldoen, met name sinds de Wet op het Basisonderwijs werd ingevoerd in 1985. Hierin wordt gesproken over de multiculturele samenleving waarin de leerlingen opgroeien en waarmee in het onderwijs rekening gehouden moet worden<sup>2</sup>. Aan dit uitgangspunt van het onderwijs wordt gestalte gegeven door wat "intercultureel onderwijs" is gaan heten. De opdracht waar het om gaat, wordt vooral uitgedrukt door middel van het voorzetsel "inter". Want het gaat om relaties en acties "tussen" mensen, waarin sprake is van een

"wederzijdse beïnvloeding". Deze opvatting wordt weergegeven in de stelling: "onderwijs in een multiculturele samenleving moet "intercultureel" onderwijs zijn/worden". Na de latere, verduidelijkende interpretaties ging men spreken van interetnisch, intercultureel, interlinguaal en interreligieus (interlevensbeschouwelijk) onderwijs.

### Aanvullende accenten

Nog later volgde een nuancering om te voorkomen dat "interetnisch", enzovoort, onderwijs gezien zou worden als een apart onderdeel van het onderwijs, eventueel een bepaald "vak"-gebied. Het onderwijs als zodanig in al zijn facetten, zowel inhoudelijk als organisatorisch, moet gekenmerkt gaan worden door een interetnisch, intercultureel, interlinguaal en interreligieus perspectief. In een tekst van de Internationale Theologische Commissie over "Geloof en Inculturatie" wordt de dialoog "de allerbeste vorm van omgang met elkaar" genoemd<sup>3</sup>. Die dialoog voeren basisschoolleerlingen vooral op basis van samen optrekken, samen veel beleven. Daarin ontmoeten ze elkaar in authentieke situaties en ontstaat dialoog vanuit beleefde echte ervaringen.

Maar ook de samenlevingsaspecten moeten aan de orde komen. Het is op de samenleving dat leerlingen in het onderwijs voorbereid moeten worden. In de samenleving immers zullen zij gezamenlijk en op basis van menselijke gelijkwaardigheid moeten functioneren.

Waar het gaat om het levensbeschouwelijke en sociale perspectief van het onderwijs: daaraan kan recht gedaan worden door in de omgang met elkaar levensbeschouwing te zien in het perspectief van de cultuur, als functie van de cultuur. Deze benadering ligt het meest voor de hand in het openbare onderwijs, waarin toch een zekere nadruk valt op "tolerantie". In het bijzondere onderwijs echter, met name op confessionele scholen, is religie meer dan alleen maar iets dat men tolereert. Het gaat om een aspect van het menselijk leven dat als wezenlijk wordt beschouwd. Juist daar zal het omgaan met elkaar op levensbeschouwelijke grondslag veel nadrukkelijker aandacht krijgen en zal men de leerlingen ook met dat verschil tussen mensen leren omgaan. Of om het anders te zeggen: op confessionele scholen zal het "anders-gelovig-zijn" van de leerlingen speciale aandacht krijgen.

### **Schoolpraktijk nader bekeken**

Enkele scholen konden we van meer nabij volgen in het concretiseren van deze gedachten.

Dat gebeurde onder meer in het kader van een project, waarbij de overheid het onderwijsveld stimuleerde om zowel in de schoolpraktijk als via onderzoek en begeleiding meer helderheid te scheppen rond doelen en inhouden van het leergebied Geestelijke Stromingen.

Het Katholiek Pedagogisch Centrum voerde dat project met intensieve begeleiding uit op een tweetal scholen in 's-Hertogenbosch. Enkele andere participeerden "op afstand". Het onderzoeksaspect van dit project werd verzorgd door de Rijksuni-

versiteit Utrecht, die vooral de visieontwikkeling bij leraren en de beleving van "anders-zijn" bij kinderen in studie genomen heeft.

Verder participeerden de schoolbegeleidingsdienst en het katechetisch centrum als begeleiders in dit project. Informatief was vooral de wijze waarop de scholen aan het werk zijn gegaan rond "levensbeschouwelijk onderwijs in intercultureel perspectief"<sup>4</sup>.

De weg die ze bewandelden was een zeer directe en rechtstreekse. Ze zijn steeds van de dagelijkse onderwijspraktijk uitgegaan. Van daaruit reflecteerden ze zeer systematisch en periodiek op vragen als: Is dit nu geestelijke stromingen? Is dit godsdienstonderwijs of catechese? Moeten we dit als apart vak geven? Wat heeft dit te maken met het gegeven dat we een katholieke of christelijke school zijn?

Ze zijn aan de gang gegaan met thema's waar kinderen in hun eigen omgeving mee te maken hebben: "Bouwen", en wat voor invloed en belang die voor hen en voor mensen hebben; "Vriendschap" en de diversiteit waarop die beleefd wordt; "Feesten" en de verscheidenheid daarin; "Tijd" en de uiteenlopende manieren waarop mensen ermee omgaan, enzovoort. Maar ze ontdekten ook, dat ze in vakken als aardrijkskunde en geschiedenis voortdurend op onderwerpen stootten, die te maken hebben met wat mensen beweegt. Bij lessen over het Verre-Oosten gaat het immers ook over het boeddhisme en hindoeïsme. En de geschiedenis van de Nederlander is rijk aan meningsverschillen op religieus en levensbeschouwelijk terrein! En natuurlijk ontmoetten ze vanzelfsprekend levensbeschouwelijke thema's in de godsdienstlessen.

Kortom de gewone onderwijspraktijk bood genoeg aanknopingspunten om enerzijds de verscheidenheid en anderzijds de samenhang van wat mensen beweegt aan de orde te stellen. Maar geleidelijk aan begonnen



zich ontwikkelingen af te tekenen, zowel in de visies van leraren als in de realisering van met name levensbeschouwelijk onderwijs<sup>5</sup>.

### **Veranderende accenten**

Dit soort van ervaringen in de onderwijspraktijk, gekoppeld aan maatschappelijke ontwikkelingen, geven een nieuwe en andere oriëntatie op godsdienstonderwijs of schoolcatechese. Tot voor kort was dat vooral gericht op en gevuld met de christelijke geloofstraditie. Kinderen werden er vertrouwd gemaakt met christelijke gebruiken en feesten, met de bijbel, met de kerkelijke geschiedenis, met de christelijke visie op het menselijk leven, de maatschappij en de wetenschap. Dat kon ook omdat de omgeving van de kinderen door niet veel meer gekleurd werd. Bovendien vond men het aanreiken van andere ideeën en gedragvormen riskant; het kind moest één duidelijk houvast krijgen: het christelijke geloof. Nu kinderen in hun eigen omgeving, in hun eigen klas, op hun eigen tv steeds meer een variëteit aan gedragingen, kleding, gebruiken en gewoonten zien, kan men een oriëntatie daarop in het onderwijs niet ontlopen.

Waarden, normen, opvattingen komen in zo'n grote verscheidenheid op kinderen af, dat hun geleerd moet worden hoe ze zich daarmee moeten verstaan, zowel ten opzichte van elkaar, als voor zichzelf<sup>6</sup>.

De wegen die de onderwijspraktijk nu aan het zoeken is wijzen niet alleen een zekere richting aan, maar leveren ook nieuwe vragen op.

De richting die men op gaat is: kinderen leren zien dat in gedragingen van mensen en in verschijnselen om hen heen iets zichtbaar wordt van wat mensen beweegt. In manieren van feestvieren of eten, aan kleding, gebouwen, manifestaties, aan gebruiken rond geboorte en dood kun je iets ontdekken van iemands kijk op het leven. Je kunt daaraan zien wat iemand van belang en van waarde acht.

Van primair belang is dus dat kinderen daar oog voor krijgen en opmerken dat veel om hen heen verwijst naar "levensbeschouwing". Vervolgens zullen kinderen, vanuit een (gewekte) nieuwsgierigheid en verwondering, geholpen moeten worden bij een verdere oriëntatie. "Daar moet ik meer van weten. Waarom doen mensen dat? Hoe is dat gekomen?" En zo'n proces moet zeker uitlopen op een ontmoeting met eigen opvattingen, eigen waarderingen en visies: Hoe ervaar ik dat? Wat vind ik daarvan?<sup>7</sup>

Op die manier kan een echte, vormende, levensbeschouwelijke "dialoog" ontstaan. Eigen vertrouwde ervaringen en visies kunnen zich dan in dialoog met anderen ontwikkelen tot een persoonlijke levensbeschouwing.

Uiteraard is dit een proces dat zich uitstrekt tot ver na de basisschoolperiode en eigenlijk levenslang duurt. Deze nieuwe oriëntatie op (de onderwijskundige taak van) godsdienst- en levensbeschouwelijk onderwijs veronderstelt een verdere pedagogische en onderwijskundige doordinking van wat communicatie met en oriëntatie op diverse levensvisies betekent voor de identiteitsontwikkeling van jeugdigen. Bovendien zal een verdere uitbouw van een godsdienstwetenschappelijke en - waar mogelijk - theologische verkenning van "interreligieus godsdienstonderwijs" meer helderheid moeten verschaffen omtrent met name het omgaan met de waarheidsvraag in geloofs- of levensovertuigingen<sup>8</sup>.

### **Geen simpele oplossingen**

Levensbeschouwelijk onderwijs dat zich op dit spoor begeeft, loopt tegen vragen op. Het wil immers kinderen oog leren krijgen voor levensbeschouwing, met de bedoeling dat ze mettertijd komen tot een verantwoorde zelfbepaling op dit terrein. Maar daarbij kan het zich niet beperken tot een simpel exposé van de diversiteit die er op dit terrein bestaat (oriëntatie

in de levensbeschouwelijke supermarkt)<sup>9</sup>.

Het kan ook niet zo zijn dat de doelstelling beperkt zou blijven tot tolerantie en verdraagzaamheid ten aanzien van andersmans opvattingen. Levensbeschouwelijk onderwijs kent als alle onderwijs ook het aspect van vorming, ontplooiing en ontwikkeling van de persoon van de leerling, met name als het gaat om zijn levensinstelling.

En verder is het duidelijk dat confessionele scholen in hun godsdienstenlessen veelal georiënteerd zijn of waren op leerlingen van hun eigen richting en op doelen die te maken hebben met geloofsverrijking en geloofsverdieping<sup>10</sup>.

Praktisch vertalen die vragen zich bijvoorbeeld in het al dan niet heldere onderscheid dat men maakt tussen geestelijke stromingen enerzijds en godsdienst- of catecheselessen anderzijds. Ook de professionaliteit en de opleiding daartoe op dit gebied is voor veel leraren een handicap om zich met enig gevoel van zekerheid in dit leergebied te begeven. Bovendien zijn materialen nog maar in geringe mate aanwezig<sup>11</sup>.

Het plaatsen van godsdienstonderwijs in het kader van "leren omgaan met elkaar vanuit verscheidenheid van levensvisies" levert een oriëntatie op die aan het "vak" een wezenlijke wending geeft. Voor dit moment is samen zoeken naar nieuwe wegen

een betere benadering dan het willen aangeven van de enige weg om over geloven te vertellen in school.

1. N. Deen, "Leerlingbegeleiding: Waar praten we eigenlijk over?" In: *Samenwijs* 10(1989-1990), nr. 8, p. 300.
2. Wet op het basisonderwijs artikel 8 lid 3; Interimwet Speciaal en Voortgezet Speciaal Onderwijs artikel 11 lid 3; Wet op het Voortgezet Onderwijs artikel 24 eerste lid.
3. Internationale Theologische Commissie, "Geloof en Inculturatie". In: *Kerkelijke Documentatie* 18 (1990), nr. 5, p. 14.
4. Informatie over dit project, KPC, Den Bosch (073-215435).
5. M. Poort-Mittendorff, C. Verbeek, 'Onderwijzen over wat mensen beweegt, Praktijk van Geestelijk Stromingen'. In: *Bronnenboek van de praktijk van het basisonderwijs*, Groningen, 1988.
6. T. Andree, e.a. *Geestelijke Stromingen, een nieuw leergebied*, RU Utrecht, 1990 en *Evaluatie (diepte)project Geestelijke Stromingen*, KPC, Den Bosch, 1990.
7. M. Poort-Mittendorff, C. Verbeek, *Wat mensen beweegt*, deel 6, KPC, Hilversum, 1988.
8. A. de Jong, M. Zegers, *Waarheidsvraag en dialoogcatechese*, Verber, 1990, p. 66 e.v.
9. D. Brokerhof, A. Zuurmond (red.), *Godsdienstonderwijs in intercultureel perspectief*, Kampen, 1990.
10. *Levensbeschouwelijk Onderwijs, een instrument voor planning op katholieke basisscholen*, KPC, Hilversum, 1988.
11. C. Verbeek, "Over geloven vertellen in school". In: *School en besturen*, nr. 5, december 1989.

*Dr. A.M.J. Kloosterman is onderwijskundig medewerker van het Katholiek Pedagogisch Centrum (KPC) voor het onderwijs aan en met allochtone leerlingen.*

*Drs. C.F.I. Verbeek is onderwijskundig medewerker van het Katholiek Pedagogisch Centrum (KPC) voor levensbeschouwelijk onderwijs en wereldoriëntatie.*

Eeuwout Klootwijk

## Christen-hindoe huwelijksvieringen in de pastorale praktijk

In Nederland leven zo'n 94.000 hindoeëtanen, waarvan de grootste concentraties in de grote steden te vinden zijn. Van deze hindoeëtanen is slechts vier procent christen, de overgrote meerderheid is hindoe en moslim. In ruim een eeuw tijd hebben de hindoeëtanen een bewogen geschiedenis doorgemaakt. Vanuit Noord-Oost India zijn ze in de vorige eeuw via contract-arbeid naar Suriname gehaald en vooral sinds de 70-er jaren met verschillende migratiestromen naar Nederland gekomen. Voor de autochtone Nederlanders vormen ze vaak een onbekende groep, die echter niet meer is weg te denken uit onze samenleving. Op scholen, in ziekenhuizen, in het leger, op de markt en elders komen Nederlanders in aanraking met hun hindoeëtaanse medelanders. Voor de kerken vormt deze bevolkingsgroep een uitdaging. Dat was reeds zo in Suriname, dat is zeker zo in Nederland. Op cruciale momenten - geboorte, huwelijk, dood - komen kerkelijke pastores via hun pastoranten in aanraking met hindoeë familieleden.

### Praktijk

In dit artikel wil ik ingaan op de praktijk van het gemengde huwelijk, een huwelijk tussen een christen en een hindoeë en dan m.n. op de vraag hoe christelijke pastores met deze praktijk omgaan. Het is een bescheiden poging iets van deze kerkelijke en pastorale praktijk te schetsen. Voor mijn informatie heb ik vier gesprekken gevoerd met pastores, die ervaring met gemengd religieuze huwelijken hebben. Twee van hen zijn rooms katholiek, twee zijn verbonden aan de Evangelische Broedergemeente (EBG). De christenen onder de hindoeëtanen behoren voor het overgrote deel tot een van beide kerken. Verder wijs ik op het uitstekende artikel van Jan Peter Schouten in de pas verschenen bundel *Ontmoeting van hindoeëtanen en christenen*. Hij beschrijft uitvoerig de ervaringen van de EBG en de R-K kerk in Nederland en Suriname tegen de achtergrond van de pastorale situatie in India. Mijn artikel is veel beperkter van opzet. Het be-

schrijft ervaringen van enkele pastores m.b.t. enkele gemengde hindoeëchristelijke huwelijken.

### Betekenis huwelijk

Het huwelijk is zowel bij christenen als bij hindoeëtanen van zeer grote betekenis. Bij de hindoeëtanen is het huwelijk (*vivaha*) de belangrijkste en meest uitgebreide plechtigheid van alle *sanskaras*, reinigingsriten of sacramenten. Op verschillende plaatsen is de betekenis en de viering van het huwelijk volgens hindoeë-riten beschreven, waarbij aangetekend dient te worden dat het Surinaamse hindoeëïsme op enkele essentiële punten afwijkt van het Indiase hindoeëïsme. In Suriname kent men vooral het huwelijk binnen de eigen hindoeëtaanse groep. Als christen-hindoeëtaan zoek je in eerste instantie een christenpartner, maar omdat de christenen onder de hindoeëtanen een kleine groep vormen, wordt er ook uitgekeken naar een geschikte huwelijkskandidaat onder de hindoeëtaanse

hindoes. In Suriname kent men het gemengde huwelijk dus al langere tijd, zij het voornamelijk binnen de eigen etnische bevolkingsgroep. Om gemengde huwelijken tussen hindoes en christenen in Nederland goed te begrijpen, is kennis van de Surinaamse huwelijkspraktijken onontbeerlijk. Met twee predikanten van de EBG sprak ik daarover.

### Huwelijk in Suriname

*Ds. J.M.W. Schalkwijk* uit Zeist, sinds lange tijd verbonden aan de EBG en voorheen werkzaam in Suriname, schetst de problematiek van het gemengde huwelijk en zijn houding daartegenover vooral vanuit zijn ervaringen in Suriname. Schalkwijk onderscheidt maar liefst zes verschillende huwelijkspraktijken in Suriname.

1. Het huwelijk wordt gesloten voor de pandit met alle gebruikelijke hindoe-ceremoniën en rituelen. Met verwijzing naar o.a. I Cor. 10 (het eten van offervlees) wijst Schalkwijk deze huwelijkspraktijk af. Een christen kan niet deelnemen aan offerpraktijken. Vanuit de EBG zal er dan ook kerkelijke tucht t.a.v. de christenpartner moeten plaatsvinden.
2. Het huwelijk wordt weliswaar door de pandit als huwelijksambtenaar geregistreerd, maar er zijn geen hindoe-rituelen aan verbonden. Een andere mogelijkheid is, dat de pandit wel de gebruikelijke rituelen uitvoert, maar dat de christenpartner zich van de offer-rituelen afzijdig houdt. Zo komt de christen niet in gewetensnood.
3. Het huwelijk wordt alleen voor de burgerlijke stand gesloten. Er is geen religieuze plechtigheid, noch van hindoe noch van christelijke zijde. Dit is een duidelijk compromis. Hoewel deze praktijk religieuze problemen vermijdt, vindt Schalkwijk dit toch geen ideale mogelijkheid.
4. Aan de vooravond van het huwelijk wordt er een afzonderlijke

christelijke gebedsdienst (*qharai-loe sabha*) gehouden bij de christen thuis. Van hindoezijde kan er iets dergelijks plaatsvinden bij de hindoe thuis (*katha*).

5. Op de huwelijksdag zelf wordt er een christelijke gebedsdienst (*praarthna sabha*) bij de christen-familie thuis of in het nieuwe huis van het bruidspaar gehouden, waarbij er gezongen, gelezen en gebeden wordt. Ook de familie van hindoe-zijde kan hierbij aanwezig zijn. Schalkwijk heeft het wel meegemaakt dat in dergelijke samenkomsten ook de pandit aanwezig was en een enkel woord tot het bruidspaar sprak, wat Schalkwijk als zeer positief waardeerde.
6. Tenslotte is er de mogelijkheid tot huwelijksbevestiging van het huwelijk tussen een christen en een hindoe, waarbij er wel enkele randvoorwaarden gesteld worden. Er moet een redelijke verwachting zijn, dat de hindoe-partner kennis wil nemen van het christelijk geloof en reeds positief t.o.v. het christelijk geloof staat. Zo'n huwelijk wordt overigens als regel niet ingezegend en ook zijn de huwelijksvragen iets aangepast aan de situatie. Schalkwijk vertelt dat het voor sommige hindoe partners een openbaring is als ze met Christus kennismaken. Vaak zie je dat ze openbloeien voor het evangelie en later ook gedoopt worden.

### Culturele gebruiken

Hoewel Schalkwijk afwijzend staat tegenover de specifiek religieuze hindoe-elementen, staat hij niet afwijzend tegenover bepaalde hindoe-staanse (culturele) gebruiken tijdens de huwelijksceremonie. Als voorbeelden noemt hij het *kanyadan* (lett. het geven van de bruid - de bruid komt de kerk binnen samen met haar vader, die haar vervolgens "schenkt" aan de bruidegom), de *saptapadi* (lett. zeven stappen - het bruidspaar

zet samen zeven stappen); de *baraat* of bruidstoet. De ceremonie van de *sindoer* (het geven van de rode stip op het voorhoofd van de vrouw) acht Schalkwijk ook mogelijk, hoewel hij wat huiverig is: dit zou de onderworpenheid van de vrouw accentueren. Overigens gebeurt alles in overleg met het bruidspaar en met de kerkeraad (en zo mogelijk met de pandit!). Het overleg met de hindoestaanse kerkeraad en werkgroepen is altijd van wezenlijk belang in de EBG.

### **Christocentrisch**

De situatie in Nederland wijkt alleen in zoverre af, dat de pandit hier niet het huwelijk als ambtenaar kan registreren.

In de liturgie voor de huwelijksinzegening van de EBG is geen avondmaalsviering opgenomen en zou zeker in geval van gemengde huwelijken ondenkbaar zijn. Centraal voor Schalkwijk is het christocentrische karakter van de gebeds- of huwelijksdiensten. Christus staat centraal. Op-roep tot bekering, die volgens Schalkwijk zo node gemist wordt in de toonaangevende theologische discussies, is een onopgeefbaar christelijk element.

### **Bijbelse verantwoording**

*Ds. A. van der Deijl* te Den Haag is gereformeerd predikant en tevens verbonden aan de EBG. Vanwege dit laatste kerkgenootschap is hij sinds enige tijd verantwoordelijk voor het werk onder hindoestaanse christenen in Nederland. Van 1962-1971 was hij vanwege de hindoestaanse zending werkzaam in Suriname. Hij spreekt vooral vanuit zijn ervaring in Suriname. Zelf heeft hij nooit een huwelijk tussen een christen en een hindoe ingezegend, wel kent hij de problematiek van dichtbij. Van der Deyl volgt de algemene lijn van de EBG in deze. Volgens hem is er een zeer duidelijk onderscheid tussen het hindoeïsme en het christelijk geloof. Onder meer met een beroep op Ex. 20 (vooral het eerste gebod: Gij zult

geen andere goden voor mijn aangezicht hebben) en op Hand. 4:12 (geen andere naam) en vooral I Cor. 10:14-22 (over het deelnemen aan een offermaaltijd) wijst hij het offeren aan de hindogoden door christenen af. Een beroep op I Cor. 10:23-33 als een christelijke rechtvaardiging om *persaad* (hindoe-offerspijs) te eten, vindt hij onterecht, omdat het hier gaat om het recht *argeloos* vlees te kopen bij een slager of te eten bij een gastheer, zonder nagevraagd te hebben of dit offervlees is.

Van der Deyl vertelt van een huwelijksluiting voor een pandit, waarbij hij aanwezig was (zie 2 boven). Op het cruciale moment in de huwelijks-ceremonie offerde de hindoebruidgom samen met de pandit, maar de christenbruid offerde niet. Zijn aanwezigheid als predikant steunde de bruid in haar besluit niet te offeren. Wat in zulke gevallen ook wel gebeurde, was dat de hindoe-moeder plaatsvervangend voor het christenmeisje bepaalde rituelen uitvoerde. Om een huwelijk tussen een christen en een hindoe in te zegenen in een christelijke eredienst vindt Van der Deyl wat moeilijk. Heeft de zegen wel betekenis voor de hindoepartner en kan deze de betekenis van de christelijke zegen wel beseffen? Conform het gebruik in de EBG prefereert Van der Deyl een gebed i.p.v. een inzegening in de huwelijksdienst. T.a.v. het overnemen van religieuze hindoe-elementen staat hij afwijzend. Het is Van der Deyls ervaring dat wanneer hij aan de hindoe-familie uitlegt waar voor hem als christen grenzen liggen dit in het algemeen wel begrepen en gerespecteerd wordt.

### **Christelijke eredienst**

*Pater W. van Pinxteren*, behorend bij de congregatie van de Paters van de HH. Harten, werkt sinds zes jaar onder de creolen en hindoe-stanen te Den Haag. Hij heeft voornamelijk te maken met de christenen onder hen, maar via hen ook regelmatig met hun hindoe-familieleden.

Reeds verscheidene malen heeft hij een huwelijk tussen een christen en een hindoe ingezegend. Pater van Pinxteren stelt voorop dat het bij de huwelijksinzegening gaat om een *christelijke* eredienst. De praktijk is vaak dat het bruidspaar een dubbele plechtigheid meemaakt, één in de kerk en één in aanwezigheid van de hindoe-pandit, waarbij allerlei religieuze ceremoniën plaatsvinden. Dat het bruidspaar zo dus in zekere zin een aantal malen trouwt (voor de R-K priester, voor de pandit en ook voor de ambtenaar van de burgerlijke stand) vindt Van Pinxteren geen enkel bezwaar. Bovendien heeft hij de neiging de hindoe-rituelen meer als een culturele aangelegenheid te zien. In de christelijke eredienst probeert Van Pinxteren zoveel mogelijk van wat er gebeurt uit te leggen aan de aanwezige hindoe-familie en probeert hij tevens, waar mogelijk, raakvlakken aan te geven. Zo zal hij eerder op de overeenkomsten dan op de verschillen wijzen. Wat we gemeenschappelijk hebben, zegt hij, is het geloof in één God. Hoewel volgens hem het hindoeïsme geen godsdienst is, maar meer een wijze van leven, geloven Surinaamse hindoes toch ook in God. Zowel christenen als hindoes geloven in het voortbestaan na de dood, al wordt dat verschillend ingevuld. En gebruiken we niet dezelfde symbolen: wierook, licht, vuur, water? Hij zal dan ook altijd ingaan op de christelijke betekenis van deze symbolische elementen.

### **Geen eucharistie**

Gemengde huwelijksdiensten zijn bij Van Pinxteren géén eucharistievieringen. Immers, christenen en hindoes kunnen niet samen ter communie gaan. En waarom zou je verschillen al bij de sluiting van het huwelijk etaleren, nl. het niet samen iets kunnen beleven?

Van Pinxteren ziet geen mogelijkheid om een dienst samen met een pandit te houden, hoewel zijn bezwaren eerder op een praktisch dan op een prin-

cipeel niveau liggen. Persoonlijk kent hij geen pandit en vanwege zijn gebrek aan kennis van het hindoeïsme ziet hij een gezamenlijke dienst als niet-realiseerbaar. Wordt het niet snel een poppenkast? Bepaalde hindoe-elementen in de christelijke dienst overnemen is volgens hem wel mogelijk, zij het dat dit niet strijdig mag zijn met de christelijke godsdienst. Hetzelfde criterium hanteert hij m.b.t. een lezing uit hindoe-religieuze geschriften, hoewel hij dit zelf in de praktijk nog niet heeft meegeemaakt.

### **Basishouding**

Met de familie van het bruidspaar heeft Van Pinxteren pastoraal gezien niet veel contact. Zijn ervaring is dat de meeste gemengde huwelijken een zorg voor de christen-ouders zijn, wat soms ook geldt voor de hindoe-ouders, hoewel het erg moeilijk is om erachter te komen hoe de hindoe-familie precies denkt. Als pater wordt hij wel geaccepteerd door de hindoe-familie. Zijn indruk is dat zelfs in goede gemengde huwelijken er toch een brok verdriet blijft. Cruciale momenten kunnen niet samen beleefd of gevierd worden en op het religieuze vlak blijven er toch altijd problemen. Van Pinxteren vergelijkt het met een prothese - in bepaalde gevallen onmisbaar, maar nooit helemaal ideaal.

De basishouding van waaruit pater van Pinxteren werkt, ook m.b.t. gemengde huwelijken, is dat je je eigen geloof dienstbaar maakt aan het geloof van de ander. Klarstaan, openstaan voor de ander, zonder van tevoren al teveel kritische vragen te stellen - alleen zo kun je dienstbaar zijn.

### **Liturgie**

*Pastor J.W. van der Burg* is een R-K priester te Naaldwijk. Hij heeft geen speciale contacten met de hindoeïstanen in Nederland, christen of hindoe. Toch is hij een keer gevraagd om een huwelijksdienst van een christenbruidegom en een hindoe-

bruid te leiden. We praten erover n.a.v. de op stencil gezette liturgie. Op de voorzijde van de liturgie is het Om-teken, het symbool van het hindoeïsme bij uitstek, afgebeeld. De enige tekst uit een religieus boek is aan het begin van de liturgie afgedrukt, een tekst uit de Bhagawadgita: "Hij die zijn handelingen voor Mij verricht, Mij als hoogste beschouwt, Mij liefdevol is toegewijd, vrij van gehechtheid is, niet vijandig is jegens alle wezens, die komt tot Mij, oh Pandawa. (11,55)"

### Lezingen

De dienst is als volgt opgebouwd: Na de opening van de dienst met het woord van welkom en gebed volgt de dienst van het woord. Na de toespraak is er de bevestiging en inzegening van het huwelijk, waarbij aansluitend een hindoestaanse ceremonie wordt uitgevoerd. Het slot van de dienst bestaat uit de voorbeden, de uitreiking van de huwelijksbijbel en de zegenbede. Er is ook hier geen eucharistieviering.

Van de gebruikelijke schriftlezingen uit O.T., de Brieven en de Evangeliën, is ditmaal afgezien. In plaats daarvan zijn er twee lezingen. De eerste lezing of toespraak wordt gedaan door een hindoe-familielid van de bruid. De *chacha* of voorlezer gaat in op de betekenis van het sacrament of *sanskara* van het huwelijk. Enkele passages zijn in dit verband interessant:

"Van de sacramenten (sanskara's) die de mens tijdens het leven ondergaat, is het huwelijk een zeer belangrijke... Alle voorgaande sanskara's zijn in de eerste plaats geschied op voornemens van de ouders. Dit is de eerste waar jullie uit vrije wil samen het besluit toe hebben genomen, op grond van wederzijdse liefde en vertrouwen... Jullie verlaten nu de eerste fase van je leven en treden de huwelijksfase staat binnen. Hiermee zijn jullie dus GRAHASTI geworden en gaan nu een gezin stichten. Het ja-woord wordt gegeven in het bijzijn van ve-

len: familie, vrienden en andere gasten, maar zeer in het bijzonder ten overstaan van God. Daarom wordt het huwelijk als een uitzonderlijk sacraal gebeuren beschouwd."

Na op de verplichtingen en privileges van het huwelijk te zijn ingegaan, zegt hij:

"Het gezin is de plaats waar je leert liefhebben en dienen. Deze deugden zul je ook in de samenleving moeten uitstralen, want dienen in liefde is het hoogste gebod dat een mens zich kan stellen. Dat leert Dharma, de "WET" der wezens, aan de mens."

De tweede lezing is het bekende "I have a dream" van Martin Luther King, waarin hij verlangt naar de dag "dat alle kinderen van God, zwart en blank, joden en heidenen, protestanten en katholieken elkaar de hand zullen reiken" en samen zullen zingen: "Eindelijk vrij..."

### Voltrekking huwelijk

De vragen die gesteld worden bij de bevestiging en inzegening van het huwelijk zijn christelijke vragen. Aan beiden wordt o.a. gevraagd of zij ten overstaan van de kerk van Christus en de Hindoestaanse gemeenschap elkaar nemen tot wettige man en vrouw. Het steken van de ringen aan elkaars vingers, als teken van voortdurende liefde, bezegelt de priester met de woorden: "In de naam van de Vader, de Zoon, en de Heilige Geest."

Hierna volgt een hindoestaanse ceremonie: bruid en bruidegom geven elkaar de *mala's*, de bloemenkransen die gemaakt en gegeven zijn door hun families. Als teken van het huweld-zijn geeft de bruidegom aan zijn bruid de rode stip op het voorhoofd (de *sindaer* ceremonie). Vervolgens is er ruimte voor gelukwensen, van het bruidspaar aan elkaar en van de ouders en de getuigen aan het bruidspaar.

## Terugblik

In een terugblik op deze viering zegt pastor Van der Burg dat de dienst in goede aarde viel bij zowel de christelijke als de hindoe-deelnemers. Hoewel het hier niet gebeurd was, had hij persoonlijk geen bezwaar gehad tegen de deelname van een pandit aan de dienst. Wat dan in ieder geval door hemzelf gedaan had moeten worden, is de inzegening vanwege de christelijke setting. Ook zou hij er geen bezwaar tegen gehad hebben deel te nemen aan een hindoe-huwelijksceremonie, waarbij dan uiteraard de inzegening door de pandit had moeten geschieden. Wat van belang is, is dat het huwelijk hetzij een goede christelijke inzegening, hetzij een goede hindoe-inzegening krijgt. Centraal bij hem is de liefde die twee mensen voor elkaar hebben. Nu de twee huwelijkspartners vanuit verschillende religieuze tradities komen, wil hij graag een godsdienstige gulden middenweg bewandelen. Het gaat erom dat beiden goed religieus proberen te zijn en samen verantwoordelijkheid proberen te dragen in de wereld. Oecumene houdt niet op bij de christelijke kerk; slaat oecumene niet op de gehele bewoonde wereld? In de samenstelling van de liturgie is Van der Burg ervan uit gegaan dat de inbreng van twee kanten moet komen. Met instemming citeert hij een uitspraak van de hindoe-*chacha* na afloop van de dienst: dit huwelijk is een samenkomen van twee mensen, en twee culturen, het is een zoeken van met elkaar omgaan.

## Verschillende visies

Achter deze verschillende pastorale visies op en invulling van het gemengde huwelijk liggen al dan niet breed gereflecteerde theologische inzichten m.b.t. de ontmoeting met andersgelovigen en hun religieuze tradities. Deze inzichten staan soms lijnrecht tegenover elkaar. Het maakt nogal wat uit of men van mening is dat christenen en hindoes dezelfde God aanbidden of dat men spreekt over God en de goden. Van belang in de pastorale en kerkelijke praktijk rondom een gemengd huwelijk blijft het feit dat het om mensen gaat, mensen uit verschillende families, achtergronden en religies, mensen, die men niet in de kou kan laten staan.

### Literatuur:

- J. van Lin, red., *Ontmoeting van Hindoes en Christenen; Grensverleggende verkenningen*, Hilversum, 1990, hierin vooral J.P. Schouten, "De kerk als ontmoetingsplaats. Christenen en hindoes en het gemengde huwelijk", 56-91.
- Het huwelijk bij Surinaamse Hindoes*, Werkgroep hindoes -christenen, 's-Gravenhage, 1986.
- Huwelijk, Geboorte en Overlijden bij Hindoes*, Stichting Lalla Rookh, Utrecht, 1989.
- F. Budike en B. Mungra, *Creolen en Hindoestanen*, Houten, q.j. 1986
- De Sanskara's*, Studiegroep Hindoeïsme, 's-Gravenhage, 1986.
- Liturgie voor Huwelijksinzegening*, brochure van de EBG.

*Drs. E. Klootwijk (28) studeerde theologie aan de R.U. te Utrecht (hoofdvak Missiologie). Hij is thans NWO-medewerker en bereidt een dissertatie voor over Stanley Samartha.*



Alies Struijs

## "Hoe heet God bij jullie?" Interreligieuze ontmoeting in de jeugdhulpverlening

**In de hulpverlening komen dagelijks situaties voor, waarin sprake is van interreligieuze ontmoeting. Naast gemeenschappelijke elementen met andere sectoren van hulpverlening heeft de jeugdhulpverlening als bijzonderheid, dat zij bemoeienis heeft met de opvoeding van kinderen en jongeren. Opvoeden is een normatieve aangelegenheid. Opvoeden in een multiculturele situatie roept al gauw de vraag op welke waarden en normen op kinderen overgedragen moeten worden, aldus Alies Struijs.**

Dit artikel is een praktijkverhaal dat uitloopt op een aantal vragen die nadere doordenking vragen. Eerst zal ik aangeven wat onder de term jeugdhulpverlening begrepen wordt en een beschrijving geven van het interreligieuze aspect van de jeugdhulpverlening. Vervolgens komen elementen aan de orde die de interreligieuze ontmoeting in de jeugdhulpverlening belemmeren of juist bevorderen. Dit resulteert in een aantal vragen, die verdere doordenking vragen. Ik waag een poging tot een eerste antwoord hierop.

### **Jeugdhulpverlening**

De term jeugdhulpverlening, soms beter bekend als "kinderbescherming", staat voor het geheel van instellingen dat hulp biedt aan jeugdigen, die om wat voor reden dan ook thuis in moeilijkheden geraakt zijn en soms niet langer thuis kunnen wonen. Een maatschappelijk werk(st)er is de eerste persoon die in zo'n situatie kinderen en jongeren helpt een oplossing te vinden. Soms wordt overgegaan tot uithuisplaatsing, via een juridische maatregel, als een (tijdelijke) oplossing voor de problemen. In dit geval wordt voor een kind of jongere een plaats gezocht in een

opvanggezin, een tehuis of pleeggezin. Soms gaat het om kinderen die van huis zijn weggelopen en tijdelijk onderdak nodig hebben, zij verblijven "vrijwillig" in een tehuis of pleeggezin. De begeleidende (ambulante) instantie, een instelling voor jeugdmaatschappelijk werk, vormt altijd de eerste schakel tussen de hulpvrager en het hulpaanbod.

De afgelopen jaren ben ik werkzaam geweest als geestelijk verzorger van een Hervormd kinderhuis in het Oude Westen van Rotterdam. Deze functie bestaat nu ruim zeven jaar en is destijds ontstaan vanuit de vraag hoe een christelijke instelling haar identiteit gestalte moet geven, wanneer het overgrote deel van haar bewoners een niet-gelovige of andersgelovige achtergrond heeft. Daarnaast vervulde ik in deze periode de functie van projectleidster van een project levensbeschouwing in verschillende jeugdhulpverleningsinstellingen in de regio Zuid-Holland en Zeeland.<sup>1</sup> In deze functie ging het vooral om het (opnieuw) bespreekbaar maken van levensbeschouwelijke vragen bij hulpverleners in zowel ambulante als residentiële instellingen met verscheiden levensbeschouwelijke achtergronden.<sup>2</sup>

## **Levensbeschouwing in de jeugdhulpverlening**

De term levensbeschouwing is al verschillende keren gevallen. Hieronder versta ik een zingevingssysteem, een visie op het leven, gebaseerd op een godsbeeld, een mensbeeld, waarden en normen. Levensbeschouwing in deze betekenis is meer dan godsdienst en omvat ook andere levensovertuigingen, zoals humanistische, antroposofische en andere, niet altijd benoemde, visies op het leven. Deze ruime omschrijving van het begrip levensbeschouwing biedt de mogelijkheid met ieder mens over levensbeschouwing in gesprek te gaan. In een situatie waarin de verscheidenheid aan levensbeschouwelijke opvattingen groot is en je te maken hebt met zowel gelovige als niet-gelovige bewoners en hulpverleners, is het van belang een gemeenschappelijke noemer te vinden, waarop gesprek, dialoog, met elkaar mogelijk wordt. Met een ruim begrip levensbeschouwing is een eerste stap in die richting gezet.

### **Levensbeschouwing als gemeenschappelijke noemer**

De verscheidenheid aan levensbeschouwelijke opvattingen en overtuigingen is de laatste jaren sterk toegenomen, niet alleen onder cliënten, maar ook onder de hulpverleners. Bovendien hebben veel instellingen niet meer, zoals in de tijd van de verzuiling, een afgebakende levensbeschouwelijke kleur. Dit betekent verlies van vanzelfsprekendheden en een vervaging van de identiteit van veel instellingen. Anderzijds biedt het de mogelijkheid naar een nieuwe invulling van die identiteit te zoeken, aangepast aan de veranderende situatie. Ondanks alle verscheidenheid in visies en de verschillen in positie van jeugdige, werker en instelling, is het mogelijk met elkaar over levensbeschouwing in gesprek te gaan. Voor ieder heeft levensbeschouwing weer een andere vulling, maar het blijven antwoorden op dezelfde basisvragen.

## **Jongeren en levensbeschouwing**

"Hoe heet God bij jullie" vroeg een meisje uit een leefgroep in een (christelijk) kinderhuis aan een net aangekomen nieuwe bewoonster. Dit typeert het multireligieuze karakter van veel instellingen in het Westen van het land. In mijn beide functies kwam ik geregeld situaties van interreligieuze aard tegen. Een voorbeeld hiervan wil ik uitvoeriger noemen.

Een paar maanden geleden sprak een groepsleidster mij aan met de vraag of ik iets wist over de betekenis van een soort amuletje, in de vorm van een hand met daarop een afbeelding van wilde dieren en een boom. Een Marokkaans meisje van veertien jaar was hiermee naar haar toe gekomen. Op verzoek van deze groepsleidster sprak ik met dit meisje, dat ik maar even Fatima noem. Fatima liet mij het bewuste amuletje zien en vertelde dat ze het eens van een familielid gekregen had. Terwijl ik het bekeek, vertelde ze mij dat zij half moslim, half hindoe was, maar in hoofdzaak als moslim was opgevoed. Het amuletje had volgens haar met het hindoeïsme te maken. Haar voorouders van moeders zijde kwamen n.l. uit India en haar moeder trouwde met een Marokkaanse man. Fatima was hoofdzakelijk volgens islamitische leefregels en gewoonten opgevoed. Nu wilde zij meer van het hindoeïsme afweten. Bepaalde gebruiken van hindoe-feesten kon ze zich herinneren. Aan de hand van flarden herinneringen verdiepten we ons samen in het hindoeïsme. Ondertussen vonden we ook een afbeelding van een vergelijkbaar amuletje in een boek over islamitische kunst. Er volgden verschillende gesprekken waarin Fatima veel vragen over beide religies stelde.

Op een gegeven dag gaat Fatima samen met een aantal jongeren mee naar een avond elders in Rotterdam, waarop jongeren van verschillende godsdiensten met elkaar in gesprek gaan. Op deze avond legt zij, geheel

op eigen initiatief en zonder dat ik het in de gaten heb, contact met een leider van een hindoe-vereniging en regelt dat ze hem mag opbellen voor meer informatie. Dit contact leidt ertoe dat Fatima op zondag hindi-les- sen gaat volgen.

Eén van de groepsleidsters van haar leefgroep gaat deze ontwikkeling te ver. Zij stelt mij de volgende vragen:

- is het wel goed dat Fatima zich zo verdiept in het hindoeïsme, ze is toch oorspronkelijk islamitisch opgevoed en nog maar net van huis weg?;
- wat is dat voor een hindoevereniging en raakt ze niet veel te gauw beïnvloed of geïndoctrineerd?;
- is het wel verantwoord haar (zonder begeleiding) naar die hindoevereniging te laten gaan?

Na een kort gesprek hierover beloofde ik de groepsleidster een keer mee te gaan naar het Hindoe-centrum en dat we in een teamvergadering verder op deze vragen zouden ingaan. Twee weken later vond de bewuste teamvergadering plaats. De aanleiding voor deze bespreking bleek echter achterhaald toen een andere groepsleidster van het team een zojuist ontvangen briefje van Fatima voorlas. Daarin stond dat ze over alles nog eens heel goed had nagedacht en dat ze tot de slotsom was gekomen dat het hindoeïsme niet haar echte geloof was, maar de Islam. Ze wist het nu heel zeker. Toevallig (of niet) begint net die dag voor Marokkanen de ramadan, de vastenmaand. De groepsleiding spreekt af om, met dit gegeven als aanknopingspunt, met Fatima over het briefje te zullen spreken.

### **Wie bepalen normen en waarden?**

Uiteraard zijn in de teamvergadering de vragen, die naar aanleiding van dit praktijkgeval werden gesteld, besproken. Uit het gesprek kwam ondermeer naar voren, dat men in de praktijk geneigd is eigen waarden en normen als richtlijn te hanteren, terwijl men in theorie vindt dat er reke-

ning gehouden moet worden met de achtergrond van het kind, en dat jongeren de ruimte moeten krijgen om hun eigen antwoord te vinden op levensbeschouwelijke vragen. Jongeren mogen vooral niet de levensbeschouwing van de groepsleiding opgedrongen krijgen. Maar waar ligt de grens tussen wat jongeren zelf mogen uitmaken en wat de groepsleiding aan eigen waarden en normen mag laten doorklinken in de begeleiding van jongeren? Hoeveel ruimte geef je jongeren om hun identiteit te ontdekken?

Jongeren vragen dikwijls op indirecte, verholde wijze aandacht voor hun levensbeschouwelijke vragen. Het amuletje was voor Fatima een middel om aan te geven dat zij met vragen zat rondom haar religieuze identiteit en dat zij de behoefte had om daar met anderen van gedachten over te wisselen. Van de groepsleiding vraagt dit een geschoold oor om deze vragen te signaleren en deskundigheid om op een zorgvuldige manier hier aandacht aan te geven.

Eigen levensbeschouwing en levenservaringen zijn van invloed op keuzes in het opvoeden en begeleiden van jongeren. De bezorgdheid van de groepsleidster voor beïnvloeden kan voor een deel ook voortkomen uit onbekendheid met een bepaalde godsdienst. Het spreekwoord "Onbekend maakt onbemind" is in dit geval maar al te waar. Kennis van andere godsdiensten en culturen blijkt ook hier weer een voorwaarde voor goed functioneren.

### **Taboe op levensbeschouwing**

Hulpverleners staan niet blanco in een hulpverleningsrelatie, maar nemen hun eigen levensbeschouwelijke bagage mee in het contact met een cliënt. Soms hebben groepsleid(st)ers zelf veel vragen over andere godsdiensten en culturen. Of ze hebben een religieuze opvoeding achter de rug, waaraan ze geen goede herinneringen bewaren, wat voor hen reden is zeer kritisch te staan

tegenover alles wat met religieuze opvoeding te maken heeft. In gesprekken met de groepsleiding moest dikwijls eerst een barrière genomen worden, voordat een open gesprek over levensbeschouwing mogelijk was. Dat betekende dat het begrip levensbeschouwing eerst ontstaan moest worden van allerlei negatieve associaties met godsdienst of een godsdienstig verleden. Aan de hand van het analyseren van praktijkvoorbeelden lukte het om duidelijk te maken dat iedereen altijd vanuit een (vaak onbewuste) levensbeschouwelijke visie werkt. Levensbeschouwing werd dan herontdekt.

### **Botsing van waarden en normen**

Als waarden en normen van de opvoeder botsen met die van het kind of de jongere, wordt men zich ineens bewust van de eigen levensbeschouwing. Zo kreeg in een instelling een opvoeder te maken met een neo-fascistisch praktiserende jongere, in een leefgroep waarvan ook een joodse en Marokkaanse jongen deel uitmaakten. De problemen liepen hoog op. Uiteindelijk werd het een zaak van de directie; de door haar gemaakte keuze werd bepaald door de eigen levensbeschouwelijke visie.

### **Identiteit in het geding**

Veel instellingen hebben niet meer een vastomlijnde identiteit. Dat betekent dat zowel voor eigen medewerkers als voor de hulpvragers dikwijls onduidelijk is waar een instelling levensbeschouwelijk gezien staat of wat er op levensbeschouwelijk gebied van zo'n instelling te verwachten valt. Instellingen met een christelijke identiteit staan voor de vraag hoe zij die identiteit moeten invullen of vormgeven. Het kinderhuis, waar ik tot voor kort werkzaam was, heeft sinds haar bestaan de christelijke identiteit vastgehouden ondanks het feit dat zij tegenwoordig nauwelijks meer christelijke bewoners heeft. Van de bewoners heeft zo'n 60% een allochtone achtergrond. Deze kinderen

zijn afkomstig uit verschillende delen van de wereld, zoals Noord-Afrika, Turkije, Kaap-Verdië, Suriname, de Antillen en elders uit Latijns Amerika. De laatste tijd is er een toeloop van vluchtelingen uit Ethiopië, Eritrea, Soedan. In veel instellingen in Rotterdam en omgeving kom je vergelijkbare aantallen allochtone kinderen tegen.

### **Andere vormen zoeken**

In het christelijke kinderhuis in Rotterdam heeft men ervoor gekozen om, ondanks de verscheiden levensbeschouwelijke achtergrond van de bewoners, toch de christelijke identiteit te handhaven, zonder daarbij evangeliserend of missionair bezig te zijn. De christelijke identiteit wordt ondermeer vormgegeven door het houden van een maandelijks ontmoetingsavond voor jongeren van 12 tot 18 jaar. Zo'n avond is bedoeld om stil te staan bij een levensbeschouwelijk thema, dat ieder kind, met wat voor levensbeschouwelijke achtergrond dan ook, kan aanspreken. Een thema kan op heel verschillende wijze uitgewerkt worden, bijvoorbeeld door andere godsdiensten erbij te betrekken. Zo hebben we een serie over feesten en vasten in de verschillende godsdiensten gehad. Er zal op deze avonden echter altijd een verband worden gelegd met de christelijke identiteit van het huis. Vergeleken met andere instellingen is het bijzonder dat in huis activiteiten plaatsvinden op levensbeschouwelijk gebied.

Deze instelling verlangt verder van alle medewerk(st)ers een christelijke achtergrond en de bereidheid om mee te werken aan de vormgeving van de christelijke identiteit in het huis. Er zijn ook christelijke instellingen waar dit principe niet wordt gehanteerd of waar men bewust kiest voor het aanstellen van medewerkers met een andere levensbeschouwing. Ook in ambulante instellingen heeft men te maken met vragen rondom identiteit. Interessant waren de ge-

sprekken met humanistische maatschappelijk werk(st)ers, die principes als zelfontplooiing en zelfbeschikking moeilijk konden verenigen met respect voor andere overtuigingen, waarin deze principes niet zo belangrijk geacht werden. Een ander discussiepunt vormde het plaatsen van islamitische of hindoeïkeren in een christelijk pleeggezin. Is het verantwoord dit te doen gezien de consequenties die dit heeft voor de levensbeschouwelijke kant van de opvoeding? Al verschillende keren is voorgekomen dat de biologische ouders de besnijdenis voor hun kind wensden, terwijl de pleegouders het kind wilden laten dopen. Wat doe je dan als maatschappelijk werk(st)er?

Nu een beeld is geschetst hoe levensbeschouwing in de jeugdhulpverlening voorkomt, wil ik met betrekking tot het hoofdthema, interreligieuze ontmoeting, een aantal kwesties noemen, die zich in de jeugdhulpverlening voordoen. Het zijn onderwerpen die verdere doordenking vragen. Hier zal ik vast een eerste poging tot beantwoording wagen.

### **Levensbeschouwelijke opvoeding: wie of wat draag je over?**

Vaak stellen opvoeders de vraag of zij wel levensbeschouwelijk mogen opvoeden en zo ja, wat zij moeten overdragen op kinderen. In de opvoeding vindt overdracht plaats van waarden en normen, van levensbeschouwing. Die overdracht is niet neutraal en moet mijns inziens ook niet neutraal zijn. In de eerste plaats draagt een opvoeder zichzelf over. Waarden en normen worden overgebracht op een manier die alles te maken heeft met de leefwijze, levenservaringen en levensbeschouwelijke achtergrond van de opvoeder zelf. Kinderen willen graag weten hoe hun groepsleid(st)er denkt over vragen die hen bezighouden. Het is niet verwarrend of indoctrinerend, maar voor kinderen verhelderend als zij van hun opvoeders horen hoe zij geloven of in het leven staan. Belangrijk is wel

dat opvoeders hun eigen opvattingen kunnen relativeren en in het gesprek met kinderen eigen opvattingen plaatsen naast andere, zodat het kind verschillen leert zien en een eigen mening kan vormen. Het gaat er dan ook niet om of je eigen geloof mag overdragen aan anders- of niet gelovige kinderen, maar veeleer hoe dit op een verantwoorde manier te doen.

Missionaire overdracht in de betekenis van overdracht met als doel de ander te overtuigen lijkt mij geen goede zaak, terwijl missionair, in de betekenis van anderen over het geloof van jouw voorkeur vertellen, zinvol en vormend kan zijn. Ik heb er dan ook geen moeite mee als in een christelijk kinderkamp het christelijk geloof gepraktiseerd wordt temidden van niet-christelijke kinderen, als tenminste groepsopvoeders ook in staat zijn zich werkelijk open te stellen voor levensbeschouwelijke vragen van niet-christelijke kinderen. Als dit het geval is, dan is er sprake van respect. Kinderen leren tijdens hun verblijf in een christelijk kinderkamp respect op te brengen voor het christelijk geloof en andere daar voorkomende geloofsachtergronden, anderzijds mogen zij van hun opvoeders verwachten dat dezen respect voor hun levensbeschouwing opbrengen. Natuurlijk komen er situaties voor waarin de ene levensbeschouwing op gespannen voet komt te staan met de andere. Twee voorbeelden maakte ik recentelijk mee. De eerste vond plaats tijdens de jaarlijkse kerstviering, waarbij het regel is dat alle kinderen en alle medewerkers aanwezig zijn. Eén van de bewoners aan had grote moeite met deze regel omdat zij als Jehova's getuige geen feesten, en dus ook geen kerstfeest, mag vieren. Een ander voorbeeld speelde zich af met de paasviering. In deze viering werden matzes en water gedeeld als symbolische verwijzing naar het joodse paasfeest. Op deze viering waren ook twee islamitische jongens aanwezig die sinds drie weken de ramadan (vastenmaand) hielden. Hoe

geef je tijdens zo'n paasviering vorm aan respect voor andere levensovertuigingen? Mijns inziens hadden we dit vooraf moeten bedenken en naar een vormgeving moeten zoeken die ook rekening houdt met de religieuze overtuiging van anderen.

### **Gelijkwaardigheid mogelijk?**

Wanneer een instelling bewust kiest voor een bepaalde levensbeschouwelijke identiteit is het te rechtvaardigen, en misschien ook wel onvermijdelijk, dat andere overtuigingen minder aandacht krijgen. Dit gegeven op zich tast het principe van gelijkwaardigheid van de verschillende levensbeschouwingen niet aan. Gelijkwaardigheid impliceert niet dat iedere levensbeschouwing evenveel aandacht moet krijgen of niet de voorkeur mag genieten. Maar de identiteit van een instelling kan ook nieuw ingevuld worden, zoals bijvoorbeeld het geval is in Ede, waar nog niet zolang geleden een samen-op-weg school, op christelijke en islamitische grondslag, is opgericht.<sup>3</sup> Zullen meer instellingen naar dit model hun identiteit formuleren en zal het een haalbaar initiatief blijken?

### **Grenzen aan tolerantie?**

Hoever strekt het rekening houden met andere levensovertuigingen? Deze vraag heeft niet alleen met respect maar veel meer nog met tolerantie te maken. Tolerantie of verdraagzaamheid is een moreel principe dat gehanteerd wordt vanuit een dominante positie en betekent dat opvattingen en gedragingen afwijkend van de heersende opvattingen, waarden, normen en gewoonten, worden toegelaten. Een dergelijk principe is terug te vinden in de praktijk, wanneer bijvoorbeeld een kindertehuis rekening houdt met andersgelovige kinderen en de spijswetten in acht neemt. In de meeste kindertehuizen wordt hiermee rekening gehouden, door bijvoorbeeld geen varkensvlees op te dienen. Maar, zo bleek, als een moslimjongen vanuit zijn overtuiging

vraagt of hij ook ritueel geslacht vlees te eten kan krijgen, zijn er allerlei bezwaren. Behalve een financieel aspect (ritueel geslacht vlees is duurder) vraagt men zich af hoever je moet gaan in het rekening houden met andere overtuigingen. Moet je wel voor één jongen op de ruim honderd een uitzondering op de regel maken? Tolerantie zou in zo'n geval kunnen betekenen dat je als christelijk kindertehuis naar mogelijkheden zoekt en bijvoorbeeld bij de diakonie aanklopt voor een financiële ondersteuning om ritueel geslacht vlees te kunnen kopen.

### **Interreligieuze ontmoeting: samen in gesprek**

In dit artikel heb ik verschillende voorbeelden van interreligieuze ontmoeting uit de praktijk van de jeugdhulpverlening genoemd. Het zijn vaak toevallige ontmoetingen, die, als ze niet aangegrepen worden voor nadere doordinking of gesprek, op zichzelf blijven staan. Wanneer het streven is een klimaat te scheppen waarin mensen van verschillende godsdiensten, levensbeschouwingen en culturen in vrede met elkaar kunnen samenwonen, zullen gerichte interreligieuze ontmoetingen gestimuleerd moeten worden. Levensbeschouwingen kunnen onderling zeer verschillend zijn, toch zijn er voldoende gemeenschappelijke thema's te vinden. Wat mensen bindt, zijn de vragen die zij zich over het leven stellen. Tot slot noem ik een initiatief van interreligieuze ontmoeting van jongeren in Rotterdam, dat geslaagd genoemd kan worden. In "de Heuvel", centrum voor hervormd-gereformeerd jeugdwerk, werden avonden georganiseerd voor jongeren van verschillende geloven, namelijk jodendom, christendom, islam en hindoeïsme. De eerste avond was verkennd: de aanwezigen vertelden onder leiding van een godsdienstleraar wat zij moesten doen of laten voor hun geloof. De tweede avond stond het thema "relaties en partner-

keuze" centraal. Beide avonden werden boven verwachting goed bezocht (zo'n vijftig aanwezigen) en waren inhoudelijk geslaagd. Ook de jongeren uit het kindershuis vonden dit een succes. Een bemoedigend voorbeeld.

1. Dit initiatief werd genomen vanuit het WIJN (Werkverband Integratie Jeugdwelzijnswerk Nederland), een koepelorganisatie van de jeugdhulpverlening.
2. De resultaten van dit project zijn verwoord in

een methodische handreiking getiteld, *Waar-den in zorg en welzijn. Een methode om levensbeschouwing bespreekbaar te maken*. Uitgave van het N.I.Z.W. (Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn), Utrecht, 1990.

3. Vgl. NRC-Handelsblad, 9 maart, 1990. "School met de Bijbel en de Koran."

*Drs. A.J. Struijs (1956) studeerde theologie aan de V.U. Van 1986 tot 1990 was zij o.a. werkzaam als staffunctionaris voor levensbeschouwing, deels in het Kinderhuis der Hervormde Gemeente te Rotterdam. Thans is zij verbonden aan het Instituut voor Ethiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam voor promotieonderzoek naar ethische aspecten van het minderhedenbeleid.*

Toon van Bijnen

## Moslms - christenen in België

**Het migrantenbeleid in verschillende Europese landen biedt een schouwspel vol contradicties, waarvan de negatieve effecten ook doorwerken in het contact tussen moslms en christenen.**

**Toon van Bijnen geeft in zijn bijdrage aan dit themanummer heel scherp weer hoe dat nu precies in België zit. Het dialogische proces komt niet op gang omdat er geen infrastructuur bestaat om aan ontmoetingen een legale status te geven. Niettemin buiten een aantal kerkelijke groeperingen hun beperkte aktieradius heel goed uit om tot een interreligieus gesprek te komen.**

Laten wij voorop stellen dat de "dialog" niet zo begeerd is in islam-kringen. Men herinnert zich het bezoek van kardinaal Pignedoli, voorzitter van het Vaticaanse Secretariaat voor de niet-christenen, aan de Al-Azhar universiteit van Kaïro in 1978. De Al-Azhar weigerde toen de "dialog" maar was wel bereid tot een "ontmoeting". Dat geldt ook voor islam-kringen in België. Waar het al tot bezoeken en gedachtenwisseling komt, spreekt men eveneens van "ontmoeting". Men is allergisch voor wederzijdse beïnvloeding. Hoewel de moslms in België het katholieke onderwijs erg waarderen en er daarom hun kinderen naartoe sturen, bestaat er in bepaalde moslimkringen toch argwaan. De katholieken zouden immers de behoefte aan onderwijs (en ook aan sociale bijstand) gemakkelijk kunnen misbruiken. Die argwaan is niet helemaal ten onrechte. Nog medio 1989 bepaalde het Nationaal Secretariaat van het Katholiek Onderwijs (NSKO) dat de moslim-kinderen verplicht zijn om de lessen katholieke godsdienst te volgen in de katholieke scholen. Tot bijwonen van katholieke godsdienst oefeningen is men evenwel niet verplicht en dit blijkt ook bijna nergens praktijk te zijn. Maar van een zekere angst voor proselitisme is zeker sprake, vooral bij de eerste generatie migranten.

### **Geen erkende gesprekspartner**

Er zijn diverse redenen voor die houding, dat namelijk moslms niet zo gebrand zijn op een dialog met christenen. Een zeer bepalend element is de manier waarop de islamitische gemeenschap in België en de Belgische overheid de islam trachten te institutionaliseren. De dialog is zo moeilijk omdat er aan de top nog steeds geen erkende islamitische gesprekspartner is. Dit heeft een funeste uitwerking ook op andere bestuursniveaus: van provincie, stad, moskee, school... Al bijna dertig jaar is er heibel over erkenning van een islamitisch representatief orgaan. De strijd daarover zaait ook verdeeldheid in alle andere sectoren, terwijl insiders de kwestie blijven afdoen met: "Het is gecompliceerd, het is delicaat; de moslms schuwen de media, hebben angst voor elkaar".

Het zal daarom goed zijn kort de geschiedenis van die gesprekspartnerin-wording weer te geven. Dat dit belangrijk is moge blijken uit de crisis bij de verkiezing van de Islamitische Hoge Raad in mei 1990 en bij de recente crisis rond de benoeming van islam-leerkrachten, begin september 1990.

### **Het Islamitisch en Cultureel Centrum (I.C.C.)**

Vanaf 1960 was er in Brussel een



"Comité van het I.C.C." terwijl er nog geen I.C.C. bestond. Dit comité overhandigde de Belgische overheid in 1962 een petitie met het verzoek het "Oosters Paviljoen" in het Jubelpark Cinquantenaire ter beschikking te stellen van de islamitische gemeenschap. In 1968 werd dit verzoek ingewilligd. Tegelijk werd het I.C.C. opgericht als een Belgische vereniging (stichting) zonder winstoogmerken; met Belgisch rechtsstatuut<sup>1</sup>. Het Paviljoen werd gerestaureerd en aangepast door de 28 moslimlanden die bij de Belgische overheid zijn geaccrediteerd door een ambassade. Veel steun kwam echter van Saoedi-Arabië en van de Islamitische Wereldliga. In 1969 werden de sleutels van het Paviljoen - nu I.C.C. - plechtig overhandigd aan niemand minder dan koning Fayçal van Saoedi-Arabië.<sup>2</sup> Volgens velen is dat een minder gelukkige start geweest. Het I.C.C. was van het begin af aan een zaak van ambassades en van landen, gedomineerd door de Islamitische Wereldliga. Het was geen centrum waarin de migranten zich herkenden. Het I.C.C. werd geleid door een Algemene Raad, bestaande uit de ambassadeurs en diplomatieke vertegenwoordigers van alle islamitische landen, geaccrediteerd bij de Belgische overheid. Deze raad koos een beheerraad, samengesteld uit de ambassadeurs van Saoedi-Arabië (voorzitter), Marokko (secretaris), Pakistan (penningmeester) en Senegal (ondervoorzitter).<sup>3</sup> De I.C.C.-directeur wordt benoemd door de Islamitische Wereldliga. De eerste directeur, Alouini, was weliswaar een Tunesiër - in de periode van het Comité van het I.C.C. had hijzelf geijverd voor de totstandkoming van het centrum - maar de tweede en inmiddels derde directeur waren Saoudiërs.

### **Erkenning en bestuur**

Krachtens een wet, in 1974 gestemd in Senaat en Kamer van Volksvertegenwoordigers, in 1978 bekrachtigd door een Koninklijk Besluit, wordt de

islamitische godsdienst officieel erkend. In die wet werd echter ook bepaald dat er een bestuur moest worden opgericht.

Dat bestuur is daarom nodig aangezien de erkenning de verplichting vanwege de staat inhoudt om de "bedienaren van de erkende erediensten" te bezoldigen en de gebouwen voor de openbare eredienst mede te financieren en te onderhouden. Dit zijn bepalingen uit een wet van 1870 waarbij ter compensatie van de door de Franse Revolutie genationaliseerde kerkelijke goederen, het onderhoud van bedienaren en van gebouwen ten laste kwam van de Staatskas met bemiddeling van het Ministerie van Justitie (zo nog tot de dag van vandaag). Voor de katholieke kerk is dat het bisschoppencollege, voor de protestanten het bestuur van de VPKB, voor de joden het Consistorie. Het zijn deze organen ook die de leraren godsdienst aan het Ministerie van Onderwijs voordragen voor benoeming en bezoldiging. De Staat had dus dringend behoefte aan een gesprekspartner die de islamitische gemeenschap van België voldoende vertegenwoordigde, nu deze gemeenschap sedert 1974 respectievelijk 1978 bedienaren en gebouwen heeft van een "erkende godsdienst". Maar dit ligt niet zo eenvoudig voor de islam in België.

### **Turkse en Marokkaanse inmenging**

Naast de Islamitische Wereldliga en Saoedi-Arabië hebben ook Turkije en Marokko een heel reële macht in de islam-wereld. Ook zij financieren of bouwen moskeeën, benoemen imams en leraren, en kandideren voor verkiezingen. Er zijn moskeeën waarin je allerlei nationalistische symbolen aan de wand ziet hangen: naast de gecalligrafeerde naam van God, de Turkse vlag, het Turkse portret van het Turkse staatshoofd en de tekst van het Turkse volkslied (overigens soms ook nog het portret van koning Boudewijn). Voor het Vrij-

dagsgebed worden de teksten rechtstreeks vanuit Ankara naar de "Turkse" moskeeën gestuurd. Deze trend wordt door de Belgische overheid versterkt. In mei 1990 ging Koninklijk Commissaris voor Migrantenbeleid, Paula D'Hondt, in Marokko bepleiten om Belgische leraren naar Marokko te laten komen om de Marokkaanse kandidaat-leraren islamitische godsdienst, benoemd voor België, Frans te komen leren en wat in te leiden in de Belgische/Europese cultuur.

Volgens gegevens van 1987 waren er in België 250.000 moslims, waarvan 135.000 Marokkanen (54%) en 79.000 Turken (31%). De landen van origine hebben nooit een politiek gevolgd van integratie. Integendeel, ze gingen ervan uit dat de migranten zouden repatriëren en intussen hechte banden zouden onderhouden met de families in Marokko en Turkije. Deze structuur van geëmigreerde gastarbeiders bracht Marokko en Turkije aardig wat deviezen op. Bijgevolg bleven deze geestelijke en burgerlijke autoriteiten de migranten als hun burgers en leden van hun islamitische gemeenschap beschouwen en beschouwden zij zich ook verantwoordelijk voor de aanstelling van imams en godsdienstleraren en voor de huur en aankoop van moskeegebouwen. Dit gebeurt via het Directoraat-Generaal voor Religieuze zaken uit Turkije, respectievelijk de Culturele Attaché van Marokko. Maar intussen is het duidelijk geworden dat de migranten er de voorkeur aan geven in België te blijven. Met name de tweede of derde generatie installeert zich in België. Ook de Belgische overheid voert een integratie-beleid en de kerken werken consequent mee aan het bevorderen van een "multiculturele samenleving". Uit de tweede generatie migranten zijn intussen een aantal goed geïntegreerde leraren islamitische godsdienst en enkele imams voortgekomen, welke een "Belgische" koers wensen te varen.

Al met al hebben we hier met een uiterst "gecompliceerde" situatie te

doen. En het spreekt voor zich dat het ook in deze "delicate" toestand voor de christelijke gemeenschap heel moeilijk is om in gesprek in ontmoeting te treden met de moslimgemeenschap. Formeel bestaat deze laatste dus eigenlijk niet.

### Wie is wie?

Intussen kwam er ook allerhande verzet tegen het I.C.C. Omdat dit Centrum doorkruist werd door nationale inmenging van Marokko, Turkije, Tunesië en vooral gedomineerd werd door Saoedi-Arabië, dat via de persoon van de "Imam-directeur" het beleid sterk kleurde, kwam het niet tot uitvoering van de erkenningsbesluiten. De te bezoldigen imams en te financieren gebouwen werden niet aan de regering voorgedragen. Medewerkers zijn dus nog steeds niet bezoldigd zoals het behoort. Inmiddels had de nationale regering evenwel de regeling administratief overgedragen aan de provincies. En zo ontstond er naast het I.C.C. weer een "Federatie van de Moskeeën in België". Sinds de oprichting heeft het I.C.C. aan deze federatie wel inspraak gegeven. Maar daarmee was er weer een nieuw islamitisch orgaan gecreëerd, dat gesprekspartner wenste te zijn voor de overheid met het oog op de erkenning van moskeeën.<sup>4</sup>

Verder zijn er "missionaire", fundamentalistische groepjes werkzaam vanuit Pakistan en Turkije. Maar deze werpen zich niet op als vertegenwoordigers van de islamitische gemeenschap in België. Belangrijk is wel de vorming van een "Moslim-Leken Raad in België", die vooral in Brussel actief is en zich bijzonder liet gelden bij de verkiezingen voor de Hoge Raad in mei 1990.

### Koninklijk Commissaris voor het Migrantenbeleid

Niet alleen wegens de verwarrende situatie van de islamitische gemeenschap, maar algemeen wegens het ontbreken van een coherent migran-

tenbeleid werd er in maart 1989 een Koninklijk Commissaris voor het Migrantenbeleid aangesteld. Deze Commissaris heeft geen beslissingsbevoegdheid, maar doet voorstellen aan de betreffende interministeriële werkgroep voor het migrantenbeleid, waarin zetelen de Eerste Minister en de Ministers van Justitie en Binnenlandse Zaken.<sup>5</sup> Beide beleidsorganen wensen de integratie te bevorderen. Het kabinet van de Koninklijk Commissaris gaf in november 1989 reeds een omstandige nota uit. In mei 1990 volgde een tweede nota en men verwacht in november '90 een derde beleidsstuk. Naar verluidt, zou deze derde nota ook een aantal aanbevelingen bevatten omtrent de "inpassing" van islamitische godsdienst in de Belgische samenleving. De kabinetschef heeft me dit echter niet willen bevestigen. De vraag is dus nu in welke richting het beleid zich zal ontwikkelen. Wat de eerste nota betreft: hierin drong het Commissariaat aan op de oprichting van een Hoge Raad voor de Islam, die democratisch verkozen moest zijn.<sup>6</sup>

### **Verkiezingen**

Zo'n raad was vanuit het I.C.C. reeds in mei 1986 in het leven geroepen, maar deze was verre van democratisch en verre van representatief voor de islamgemeenschap van België. Deze Hoge Raad bestond uit 13 leden, waarvan er slechts 5 gekozen waren. De verkiezingen liepen via moskeeën die op goede voet stonden met het I.C.C. De kiezers waren veelal imams. Dus een "clericale bedoening" volgens kritische leken. In de Hoge Raad waren 5 zetels voorbehouden aan ambassadeurs waarvan liefst 3 aan de Islamitische Wereldliga.<sup>7</sup> Deze Raad weerspiegelde dus het tegenovergestelde van een integratiebeleid. Lang niet alle ambassadeurs waren het met deze opzet eens. In een gesprek verklaarde ambassadeur Sy van Senegal, die nota bene zelf zitting had in de Raad, ons destijds: "Ik wil hier geen imams uit

sterke regimes, zoals Turkije, Tunesië, Marokko, Saoedi-Arabië en Pakistan. Geloof heeft niets te maken met machtswellust. Wij hebben dan ook gevraagd dat de imam van Brussel, afkomstig uit Tunesië zou weggaan. Er moet dan, met algemene consensus, een andere gekozen worden uit de plaatselijke gemeenschap... Wij moeten ernaar streven dat niet alleen ambassadeurs de officiële vertegenwoordigers van de godsdienst zijn".<sup>8</sup> Hoe het ook zij, de "eerste nota D'Hondt" pleitte dus voor de verkiezing van een Hoge Raad, waardoor de regering een aanvaardbare gesprekspartner zou hebben. De verkiezingen zouden plaats hebben in mei 1990. De commissie ter voorbereiding beklagde zich er echter over "dat de moslims de inschrijvingen niet in alle vrijheid en in optimaal democratische omstandigheden hebben kunnen doen"... "omwille van de druk, uitgeoefend door sommige buitenlandse instanties, soms op basis van sommige regeringsverklaringen, waarbij de verschillende nationaliteiten werden opgeroepen de verkiezingen te boycotten". Er wordt verder gesproken van "hatelijke intimidatiepogingen vanwege consulaten, ambassades en groeperingen".<sup>9</sup>

### **Weerstand van binnenuit**

Maar ook van binnenuit was er veel weerstand tegen de verkiezingen. Twee punten uit de "Nota D'Hondt" werden op de korrel genomen: dat namelijk de verkiezingen zouden plaats hebben in de moskeeën en dat er voorlopig vertegenwoordigers van I.C.C. in de Hoge Raad (H.R.M.B.) zouden moeten zetelen. "Moskees zijn geen neutraal terrein" zegt één protestnota van de Arabische Afdeling van de Algemeen Christelijke Vakbond (katholiek) - A.C.V.<sup>10</sup> In moskeeën is er immers veel invloed van Turkije, Marokko, Saoedi-Arabië... enz. In die tijd wordt ook het "Centre Laïque Arabo-musulman" in Brussel opgericht "om te

bewijzen dat de moskeeën niet kunnen beweren dat zij alleen de moslims in België vertegenwoordigen". In een dergelijke geest spreekt ook de pas opgerichte "Coördinatie van de moslims en democraten afkomstig uit Marokko"<sup>11</sup> De Arabische afdeling van het A.C.V. maakt ook heel wat voorbehoud t.a.v. de deelname van I.C.C. Zij "onderstreept" de noodzaak vooraf het bevoegdheids-terrein van het Islamitisch en Cultureel Centrum van Brussel en dat van de Hoge Raad van Moslims in België duidelijk van elkaar te scheiden. Hun verantwoordelijkheid, rol en bevoegdheid dienen rigoureus vastgelegd".<sup>12</sup> Na de inschrijvingen in maart 1990, die heel wat deining veroorzaakten, werden de verkiezingen van mei opgeschort. Naar het voorbeeld van Frankrijk werd er voor twee jaar een "Raad van (15) Wijzen" geïnstalleerd. Dit gebeurde op voorstel van de Arabische Afdeling van het A.C.V. Het uitblijven van een toporgaan, dat als gesprekspartner van de Belgische overheid kan dienen, heeft uiteraard gevolgen voor de benoeming van leraren islamitische godsdienst in september 1990. Het I.C.C. weigert samen te werken met de voorlopige Raad van Wijzen, omdat deze raad door de Belgische overheid werd samengesteld. Tot nu toe was het 't I.C.C. dat de leraren voordroeg aan het Ministerie van Onderwijs. De regering verwachtte nu dat deze voordracht vanwege de Raad van Wijzen zou worden gedaan. Geen van beide was echter bereid om leraren aan te duiden. Daarmee zaten bij het begin van het schooljaar 35.000 kinderen en scholieren die zich daartoe ingeschreven hadden, zonder lessen Islam. En honderden leraren hadden nog steeds geen statuut of lesrooster. Het Ministerie van Onderwijs - dat om praktische redenen altijd al met het I.C.C. heeft samengewerkt - heeft toen maar de knoop doorgemaakt door de leeropdrachten die vorig jaar op voordracht van het I.C.C. waren gegeven opnieuw te bekrachtigen.

### **Dialogo-ruimte voor de kerken**

Uit een en ander mag blijken hoezeer de verhoudingen tot nu toe verward, vertroebeld en zelfs vergiftigd zijn. En hoe weinig ruimte er is voor de kerken of groepen christenen om tot goede relaties met de moslim-wereld te komen. Om een kader te scheppen, waarin men tot een interreligieuze en interculturele samenleving komt, steunen de kerken over het algemeen het beleid van het Koninklijk Commissariaat. Maar door dit te steunen treden zij meer in dialoog met de christenen dan met de moslims. In het belang van de moslims namelijk zetten christenen zich in tegen het (groeïend) racisme. Het komt er dus op neer dat zij eerder christenen overtuigen van het belang van een multiculturele samenleving dan de moslims. Wat weer niet wil zeggen dat deze inzet geen vormen van samenwerking tussen christenen en moslims zou opleveren. Wij vermelden reeds de "Arabische afdeling van het A.C.V. Deze christelijke (katholieke) vakbond heeft zich als een van de eerste organisaties ingezet voor de opvang en de begeleiding. Volgens een studie van de Werkgroep Multicultureel Samenleven (van zes katholieke organisaties) kan men het A.C.V. "gerust medeontwerper noemen van menige juridische, administratieve of economische overgangsmaatregel".<sup>13</sup> Er is dus wel sprake van "**praktische dialoog**" bij administratieve en juridische problemen. Dit geldt ook voor andere katholieke arbeidersorganisaties zoals Katholieke Arbeidende Jeugd (KAJ), Katholieke Arbeidende Vrouwen (KAV) en Katholieke Werknemers Beweging (KWB). In dit milieu staat men het meest open voor de islamitische gemeenschap.

De **ontmoeting** tussen moslims en christenen doet zich echter het meest voor **in het onderwijs**. Van alle migranten-kinderen en scholieren gaat 42% naar het katholieke kleuteronderwijs, 49% naar het lager en 49% naar het secundair onderwijs; ongeveer de helft dus. En weer ongeveer

de helft van deze migranten- scholieren zijn moslims. Voor de opvang van deze moslim- scholieren heeft men het Elkaar Ontmoetend Onderwijs-model uitgewerkt. In 1988 waren er 29 katholieke E.O.O.-scholen bicultureel, met behoud van ieders identiteit. Iets soortgelijks gebeurde vervolgens in 5 secundaire scholen.<sup>14</sup>

### **Plaatselijk vlak**

Dialogoog en ontmoeting spelen zich tot nu toe meestal af op plaatselijk vlak. Maar de R.K. kerk beschikt niet over een orgaan om deze dialoog te structureren. Het orgaan dat daarvoor zou kunnen functioneren, de Bisschoppelijke Commissie "Pro Migratibus" beschikt nauwelijks over middelen en personeel om haar taak waar te maken. Veelal blijft het bij het pastoraal verzorgen van de katholieke migranten.

Maar hoopgevend is wat op plaatselijk vlak gebeurt, met voorop het bisdom Hasselt (de provincie Limburg). Dat men er in deze mijnstreek in slaagt aan dialoog en ontmoeting concrete vorm te geven hangt samen met een reeds langer vertrouwd zijn met migranten. Er heerst hier een klimaat van verdraagzaamheid, wetenschappelijk onderzoek (J. Billiet, K.U. Leuven, 1990) heeft dit aangetoond. Hier zijn moslims betrokken bij de gebedsweek voor de "eenheid van de kerken". Men bezoekt dan biddend elkaars bedehuizen. Ook komt het voor dat christenen en moslims samen een kerstfeest verzorgen. Moslims komen naar kerkelijke begrafenissen en Limburgers gaan naar islamitische begrafenissen. En moslims en christenen praten met elkaar over hun manier van vasten; over de islamitische aalmoes en de katholieke vastenaktie. Ook zijn er formele gespreksavonden die men niet dialoog, maar "vormingsgesprekken" noemt en die veelal over cultuur en godsdienst gaan.<sup>15</sup> Het gaat hier over ontmoetingen via zgn. bruggroepen die plaatselijk al jarenlang worden georganiseerd.

### **Diocesane inzet**

Op enkele plaatsen is er ook sprake van een diocesane inzet. Het bekendste trefcentrum El Kalima in Brussel is zo'n diocesaans initiatief. Er is een bibliotheek, veel documentatie. Er worden conferenties gegeven over de islam. Er zijn cursussen. En er is begeleiding voor gemengde huwelijken. Een belangrijk gebeuren op godsdienstig vlak was de ontmoetingsdag van de Vereniging van Islam-leerkrachten in Vlaanderen en de werkgroep Multicultureel Samenleven van het bisdom Antwerpen, op 16 juni 1990. Er was een bezoek aan een (weliswaar Turkse) moskee met rondleiding, conferentie, gebed en maaltijd; er was een gezamenlijk bezoek aan een katholieke kerk, met uitleg, rondleiding, conferentie en een gezamenlijke thee. Door de moslims werd het erg gewaardeerd dat een bisschoppelijk vicaris hierbij namens het bisdom aanwezig was.<sup>16</sup> Deze ontmoetingsdag werd beschouwd als een doorbraak voor de dialoog tussen moslims en christenen. En deze ontmoeting wees ook de weg naar de toekomst. De Vereniging van Islam-leerkrachten (godsdienstleraren) Vlaanderen is ontstaan buiten het I.C.C. en buiten Turkse en Marokkaanse invloeden om. Het is een vereniging van jonge migranten die veelal in België geboren zijn (tweede generatie) en die geopteerd hebben voor integratie in de Belgische samenleving. Deze jonge generatie heeft ook een hoger niveau van vorming en is goed vertrouwd met de Vlaamse cultuur, aangezien zij in Vlaanderen heeft school gelopen. Deze ontmoeting geeft de indruk dat ontmoeting en dialoog wellicht tijd nodig hebben om te rijpen. Er moet wellicht gewacht worden op een generatie die minder bindingen heeft met het land van oorsprong en die onbevangen en met minder argwaan open staat voor de Belgische samenleving. Op den duur zullen zij het zijn die de structuren en kaders gaan scheppen waarin een onbevangen

dialogo tussen moslims en christenen kan plaats grijpen.

*T. van Bijnen is vooral werkzaam als journalist en publicist.*

*Hij is lid van het bureau van de Missiologische Dagen in Vlaanderen, eindredacteur van De Vijgeboom en van Kerk en Missie, lid van de redactieraad Wereldwijd en lid van de kernredactie van Wereld en Zending.*

1. Islamitische Nieuwsbrief, nr. 5, februari 1990.
2. F. Dassetso en A. Bastenier, *L'Islam transplanté*, Antwerpen, 1984.
3. Islamitische Nieuwsbrief, nr. 5.
4. Tribune Im Igree, *Leven als moslim in België*, Berchem/Breda, 1988.

5. K.B. van 7 maart 1989.

6. Koninklijk Commissaris P. D' Hondt nota "Integratie-beleid, een werk van lange adem", Brussel, 15 november 1989.

7. J. Leman, *Moslims en Christenen in België*, Leuven/Amersfoort, 1989.

8. De Vijgeboom, nr. 63, juni 1986.

9. Islamitische Nieuwsbrief, nr. 6, juni 1990.

10. "Ontwerp van de Arabische Afdeling", 6 februari 1990. (pro manuscripto).

11. Islamitische Nieuwsbrief nr. 6, juni 1990.

12. Zie onder noot 10.

13. WERKGROEP Multi-cultureel Samenleven, *Rechtvaardig en multicultureel samenleven*, Brussel, 1988.

14. o.c.

15. De Vijgeboom, nr. 63, juni 1986.

16. De Vijgeboom, nr. 88, juli 1990.

Rahmat Khan Abdar Rahman

## Christenen moeten gewoon zichzelf zijn

### Een interview

**"Wat met er met een Nederlandse christen gebeuren om met een moslim een gelovige dialoog te kunnen voeren," zo luidde de vraag die door de redactie aan Nico Landman werd voorgelegd. In gesprek met imam Abdar Rahman bleek hem dat deze vraag door moslims wordt afgewezen. Waar zij primair naar streven is een menselijk gesprek en erkenning van de islamitische identiteit. Toch blijkt dit niet de enige reden te zijn waarom moslims Nederlandse christenen doorgaans ongeschikt achten als dialoog-partner.**

Abdar Rahman is afkomstig uit Suriname. Islamitisch-onderwijs genoot hij van zijn vader, die imam is in Paramaribo. Sinds 1972 is Abdar werkzaam als imam van de Hindoestaans-Surinaamse Moslims in Groningen.

De moslims aldaar zijn afkomstig uit Turkije, Marokko en Suriname. Ze beschikken niet over een moskee, maar in het Turkse en Marokkaanse culturele centrum is een gebedsruimte ingericht, waar ook de Surinamers gebruik van kunnen maken. Abdar Rahman gaat voornamelijk voor in diverse vieringen van de eigen groep. Bij afwezigheid van de Turkse imam neemt hij diens taak over: dan klinkt dus de vrijdagpreek in het Nederlands. Veel aandacht geeft hij aan pastoraal werk binnen de eigen gemeenschap. Daarnaast is hij voorzitter van de "Stichting Moskee en Islamitisch Centrum Groningen", een samenkoepelend orgaan waarbinnen de diverse islamitische groeperingen hun krachten bundelen om tot de vestiging van een gemeenschappelijke moskee te komen. Ook coördineert hij belangrijke delen van het pastorale werk waar de imams voor staan, zoals het bezoekwerk aan gedetineerden in Veenhuizen.

**Christenen een dominante groep**  
*U kent de Nederlandse samenleving nu geruime tijd. In hoeverre beschouwt u die samenleving als een christelijke? En welke rol spelen volgens u de christelijke kerken in die samenleving?*

In Suriname was ons een beeld over Nederland bijgebracht, als zou het een geheel christelijk land zijn. Veel moslims staan bij hun komst naar Nederland er dan ook van versteld wanneer ze velen horen zeggen: ik geloof niet in God, ik ben geen christen. Dit kan moslims zelfs in gewetensconflicten brengen. Sommigen geloven bijvoorbeeld dat ze vlees mogen nuttigen, dat door een christen is geslacht. Voor hen wordt het natuurlijk moeilijker als ze niets weten over de religieuze achtergrond van de slager. Ondanks deze schok dat Nederland niet zo christelijk is als je had verwacht, zie je al gauw dat christelijke organisaties en politieke partijen wel veel invloed hebben. De macht van christenen merk je in de subsidies die ze bijvoorbeeld krijgen in het kader van de monumentenzorg voor kerkrestauraties, of voor bepaalde activiteiten, terwijl tegen moslims, die om subsidies vragen, wordt gezegd: er is scheiding van kerk en staat.

*De moslims vormen in Nederland een betrekkelijk kleine groep. Vindt u het zinvol en belangrijk voor deze groep om met andersgelovigen in gesprek te gaan, of zegt u: laten we eerst in eigen kring de naleving van de Islam versterken en de ontmoeting met andersgelovigen is van later zorg?*

De moslims zijn inderdaad een kleine groep en nog maar kort in Nederland. Ze moeten zich een plaats zien te verwerven in de maatschappij en dat gaat niet van een leien dakje. Je hebt steun en solidariteit nodig van andere groepen die een krachtige positie in die maatschappij innemen. De christenen vormen een dominante groep in deze samenleving, maar hebben bovendien een geloof dat heel dicht bij het onze ligt. Daarom is het logisch dat je zoekt naar samenwerking met christenen. Je moet oogkleppen ophebben om die samenwerking niet te zoeken. Ook is het zaak de geloofsbeleving van de ander te leren kennen. Je weet dat oppervlakkig wel, maar je komt niet toe aan de essentie.

*Beluister ik goed, dat voor u het belangrijkste doel van een dialoog met christenen de versterking van de positie van de moslims is?*

Het hoofddoel van de ontmoeting is, dat we elkaar leren accepteren en respecteren, maar dat moet erin uitmonden dat je elkaar ondersteunt in je streven je eigen godsdienst te behouden en te beleven en tot ontplooiing te brengen.

### **Moslims in achtergestelde positie**

*In de christelijke bezinning op de dialoog met andere godsdiensten wordt onderscheiden tussen de ontmoeting van het alledaagse leven en de meer georganiseerde ontmoetingen, zoals over maatschappelijke problemen van de islamitische immigranten en over de inhoud van elkaars geloof. Welke ontmoeting heeft voor u anno 1990 de hoogste prioriteit?*

Er is samenwerking nodig op alle terreinen. In de islam wordt ook niet zo'n

onderscheid gemaakt tussen geloof en praktijk. Dat is een geheel. Toch moet je in ogenschouw nemen dat de moslims in achtergestelde positie verkeren: ze zijn vooral werkzaam als schoonmakers. Je zou dus kunnen stellen dat ze tweederangsburgers zijn. Het werken daaraan moet een hoge prioriteit hebben. Ik kan me ook voorstellen dat mensen zeggen: die achterstand moet eerst worden weg-gewerkt, anders kun je elkaar niet als gelijken tegemoet treden. Wie in slechte omstandigheden verkeert, zal ook in dialogen niet goed functioneren. Maar ik ben er tegen om alleen naar de materiële aspecten te kijken en de geestelijke waarden naar het tweede plan te schuiven. De dialoog over geloofsovertuigingen kan wel erg moeilijk zijn. Bijvoorbeeld over de persoon van Jezus Christus. Jezus heeft voor de moslims een heel andere betekenis dan voor de christenen: voor moslims geldt Jezus als een van de profeten die de weg hebben gebaad voor de verschijning van Mohammed. En ik weet niet goed hoe je elkaars meningen ècht kunt accepteren als je weet dat geloofsovertuigingen lijnrecht tegenover elkaar staan. Ik vind het heel moeilijk om te spreken over vragen als: hoe zien de moslims Mohammed (Vrede zij met hem) en hoe zien de christenen Jezus. De verschillen zijn duidelijk en je kunt van geen van beiden verwachten dat ze hun mening herzien. Je zult dergelijke onderwerpen zeker moeten behandelen, maar je moet er niet van uitgaan dat je het eens kunt worden. Het is ook wel eens ter sprake gekomen of moslims en christenen samen kunnen gaan bidden. Nee, dat kan niet! Want als jij bidt tot Christus, dan kan ik niet meedoen, want ik bid rechtstreeks tot Allah. Sommige christenen lijken syncretisme als doel van de dialoog te zien, waardoor we straks samen één geloof hebben. Daar geloof ik niet in. Het doel is: dat je elkaar beter leert kennen, opdat je elkaar ook beter waardeert.



**Negatieve ervaringen met kerken**  
*Als we nu naar de praktijk kijken: Heeft u zelf ervaringen opgedaan in de ontmoeting met christenen?*

In Groningen hebben Turkse moslims in eerste instantie het initiatief genomen om in contact te treden met de Raad van Kerken, omdat zij een ruimte zochten voor hun gebedsdiensten. Het resultaat was bedroevend, omdat juist in die tijd de E.O. in programma's over de Armeniërs een hetze voerde tegen de moslims. Men reageerde daarom: als christenen in Turkije vervolgd worden, gaan wij moslims in Groningen niet helpen! Toen we jaren later nog eens een kerk van een bepaalde denominatie benaderden omdat hun kerkgebouw leeg zou komen, troffen we een houding aan van: we willen absoluut niet dat de moslims erin komen! Later heeft de Raad van Kerken zelf toenadering gezocht in het kader van het jaar van de pluriforme Samenleving, uitgeroepen door de landelijke Raad van Kerken. Dat heeft geleid tot een geslaagde ontmoetingsdag en gespreks-groepen, die regelmatig bijeen zijn gekomen om over het geloof te spreken. Bovendien heeft de Raad van Kerken voor ons gepleit bij de gemeente in verband met ons streven een moskee te realiseren in Groningen.

**Bestaande vooroordelen**

*Wat zijn bij deze ontmoetingen uw ervaringen?*

In het contact met christenen is mij gebleken dat het heel moeilijk is om tegen vooroordelen, die men tegen ons heeft opgebouwd, heen te breken. Steeds maar weer moeten wij als moslims ons te weer stellen tegen de meest ernstige verdachtmakingen. Men stelt ons verantwoordelijk voor wat Khomeini heeft uitgespookt, men gooit ons op een hoop met moslim-fundamentalisten en extremisten. Wat echt pijn doet is als men ons voorhoudt dat islam "overgave aan God" en "vrede" betekent en ons met dit godsdienstig program om de

oren slaat. Als wij mensen van vrede waren dan zouden wij ervoor moeten zorgen dat er minder geweld plaatsvindt in de wereld! U zult zich kunnen voorstellen dat dergelijke uitlatingen niet bevordelijk zijn om op een echte manier met elkaar in gesprek te komen. Bezwaarlijk voor het wederzijds gesprek en contact vind ik bovendien dat christenen steeds proberen hun beste beentje voor te zetten. M.i. mengen van christelijke zijde zich te veel theologen in het wederzijds gesprek. Hinder ondervinden we ook van mensen die bijvoorbeeld in Kerk en Wereld te Driebergen een speciale cursus hebben gevolgd over hoe je met moslims in dialoog kunt gaan. Je krijgt dan zo'n idee van: ze moeten kennelijk eerst klaargestoomd worden voor ze met ons in gesprek mogen treden. Waarom niet rechtstreeks in contact treden met elkaar, zonder eerst op allerlei aspecten van de dialoog te worden gewezen?

*Ik zou me kunnen voorstellen dat zulke cursussen het effect hebben, dat mensen met minder vooroordelen u tegemoet treden, zodat ze niet tijdens het gesprek door een negatief beeld van de Islam barrières opwerpen.*

Nou, liever dat! Dan weet je, dat het uit henzelf komt! Nu krijg je het gevoel dat ze eigenlijk ideeën van anderen overgenomen hebben. Op die manier krijg je geen goed beeld van elkaar. Het zou beter zijn als mensen spontaan zeggen wat ze denken en geloven, ook al houden christenen er een vrij negatief beeld over moslims op na. Als het spontaan uit hun hart komt, dan kun je erop wijzen waar de knelpunten zitten en misschien iets in hun attitude veranderen. Maar als ze een cursus hebben gevolgd, dan houden ze veel sterker vast aan bepaalde ideeën, ook als ze onjuist zijn. Ik merk dat ook bij de bewaarders in de inrichting. Die hebben een boekje over allochtonen in de samenleving bestudeerd, met een hoofdstuk over moslims. Daar staat in, dat

in de Islam menstruerende vrouwen geen voedsel mogen aanraken of aanreiken. Met als gevolg, dat vrouwelijke bewaarders grote schroom hebben tegenover de gedetineerden. Terwijl dat in de Islam geen enkele rol speelt! Maar als je ze daarop wijst, zeggen ze: het staat in het cursusboek, dus het zal wel kloppen! Door zo'n cursus treedt een bepaalde conditionering op, zodat men niet erg open staat voor afwijkende informatie.

Een andere belastende factor in de dialoog is, dat je zoveel verschillende interpretaties hebt over fundamentele aspecten van het geloof. Vaak begrijp je niet meer wat het Christendom is. Bijvoorbeeld de drieëenheid en de goddelijke persoon van Christus. Ik heb christenen horen zeggen, dat ze daar niet in geloven, maar anderen houden er wel aan vast. Dat is erg verwarrend, want je weet niet meer wat de kenmerkende elementen zijn van het geloof van de christenen in dit land.

### **Houding belangrijk**

*Heeft dat gevolgen voor de dialoog? Is bijvoorbeeld de orthodoxe groep christenen voor u een geschiktere dialoogpartner dan de vrijzinnige, of omgekeerd?*

Nee, dat kun je niet zeggen. Niet de overtuigingen van de gesprekspartner zijn in de eerste plaats belangrijk, maar zijn houding.

*U verwees straks naar de sterke maatschappelijke positie van de christenen en hun instellingen, terwijl de moslims als nieuwkomers een zeer zwakke positie hebben. Ziet u in de machtsongelijkheid een hinderenis voor de ontmoeting?*

De dominante positie van de christenen komt zeker tot uiting in de gesprekken, ook intellectueel. Bij het organiseren van een ontmoetingsdag

was de inbreng van moslims en hindoes niet gelijk aan die van de christenen, alleen al in financiële zin.

Het komt ook tot uiting in de beeldvorming, bijvoorbeeld over Zuid-Afrika, waar moslimgroepen evenzeer de apartheid bestrijden, maar daar hoor je nooit iets van. De moslims hebben geen kader, geen intellectuelen die in staat zijn goede voorlichting te geven over de islam en op lange termijn de activiteiten te structureren. Dat moet nog groeien. Misschien zouden de moslims van de kerken bepaalde structuren kunnen overnemen en die vervolgens toepassen op de eigen organisatie.

### **Je zelf zijn**

*Wat moet er met Nederlandse christenen gebeuren om met hen als moslim een gelovige dialoog te kunnen voeren?*

Bij deze vraag slaakt de heer Abdar Rahman een diepe zucht en huilt zich vervolgens in een lang stilzwijgen. Vervolgens zegt hij: Dat is zo zwaar!

Hoe kan ik nou gaan bepalen wat christenen aan hun houding moeten doen en hoe ze zich moeten veranderen om in dialoog te kunnen treden met moslims? Ik vind dat ze zichzelf moeten zijn, oprecht christen moeten zijn. Als de moslim dan ook een oprecht moslim is, dan zie ik dat de toenadering vanzelf komt. Je moet niet je houding gaan veranderen om in contact te komen met de ander. Dat zou niet oprecht zijn. Wederzijds contact heeft geen enkele zin als je niet open en eerlijk met elkaar om durft te gaan.

*Interview door drs. N. Landman.*

*Drs. N. Landman (32 jaar) studeerde theologie in Utrecht en Amsterdam (V.U.) met specialisatie islam en arabisch. Als onderzoeker in opleiding verricht hij sinds 1987 onderzoek over "de institutionalisering van de islam in Nederland."*

Pieter Goedendorp

## De Wereldraad van Kerken en de dialoog tussen christendom en islam

**Dertien eeuwen bestaan islam en christendom naast elkaar; leven christenen en moslims met elkaar en staan soms tegenover elkaar.**

**Dertien eeuwen van ontmoetingen tussen christendom en islam zouden gemakkelijk bescreven kunnen worden als een ongelukkige periode van weerkerende spanningen. Maar daarmee wordt aan de feiten geen recht gedaan. Er wordt - ook in onze dagen - gewerkt aan de interreligieuze dialoog. In kringen van de Wereldraad van Kerken kwam dit streven aan het einde van de jaren '60 op. Met name in het nu verscheurde Libanon werd deze dialoog voorbereid. Met welk resultaat?**

### **Coëxistentie en konfrontatie**

De gemeenschappelijke geschiedenis van christendom en islam lijkt te worden bepaald door voortdurende konfrontaties.<sup>1</sup> Het zou echter te gemakkelijk -en onterecht- zijn wanneer men bleef staan bij de overheersende indruk van de "grote geschiedenis." Ten eerste omdat de dagelijkse vreedzame coëxistentie van moslims en christenen in gemeenschappen van het Midden-Oosten en elders daardoor over het hoofd wordt gezien. En ten tweede omdat juist in het Midden-Oosten konfrontaties tussen moslims en christenen maar zelden als "godsdiensstige" conflicten kunnen worden voorgesteld. In feite gaat het steeds om meerdere (sociale, culturele, economische, politieke) factoren die zich langs konfessionele lijnen polariseren. Een van de gemeenschappelijke noties binnen het Midden-Oosten is immers, dat godsdiensst niet los gezien wordt van culturele en politieke elementen. In de jaren '70, de begintijd van een geïnstitutionaliseerde dialoog tussen christenen en moslims, werd de situatie in Libanon gezien als een nijpend voorbeeld van de noodzaak van het interreligieuze gesprek. Libanon

kende als doorgangshuis tussen Europa en de Arabische wereld lang een hoog ontwikkelingspeil en welvaart. Een krampachtige neutraliteit bewerkstelligde het evenwicht tussen etnische en godsdiensstige groepen, met name Maronieten. Armeens-katholieken en andere katholieke groepen. Grieks-orthodoxen, Syrisch-orthodoxen, sunnitiesche en shi-itische moslims, Druzen en Alawieten.<sup>2</sup> De welvaart kwam echter ten goede aan een gering deel van de bevolking met name aan een christelijke en sunnitiesche toplaag. De wereldwijde recessie van de jaren '70 trof Libanon. Machtsmisbruik kondigde het einde aan van de vermeende politieke stabiliteit. De economische neergang trof de armste bevolkingsgroepen: Palestijnen en shi-itische moslims. Eisen om hervormingen van het bestel én de positie van de PLO werden de twistpunten bij uitstek in Libanon, terwijl met name de Maronieten zich aan hun leidinggevende positie vastklampten. Ziedaar de uitgangspositie voor de burgeroorlog die Libanon sinds 1975 beheerst. Hoe kunnen moslims en christenen samenleven? De handhaving van een strikte neutraliteit, zoals in Libanon

werd gepoogd, biedt geen oplossing wanneer deze in feite neerkomt op negatie van elkaars overtuiging. Ook al spreken moslims en christenen dezelfde Arabische taal, zij staan als vreemden tegenover elkaar. Maar wat geldt voor de ervaringen van christenen en moslims binnen één nationale gemeenschap, geldt ook voor de ervaringen van islamitische Arabieren in de ontmoeting met het westerse christendom. Hoewel moslims christenen kennen binnen hun samenleving, heeft men het westerse christendom leren kennen langs koloniale wegen. Christelijk geloof en zending - de vorm waarin het westerse christendom de islam tegemoet treedt - kunnen niet los gezien worden van hun politieke en kulturele setting.<sup>3</sup> Wat dit laatste betekent, werd onder woorden gebracht in een editie van de *International Review of Mission* in 1976, gewijd aan het gesprek tussen moslims en christenen. De islamitische gastredakteur Khursid Ahmad stelde de moeilijkheden aan de orde die in de islamitische gemeenschap rijzen bij het aangaan van een gesprek met het christendom. De islamitische kritiek wordt door Ahmad toegespitst op vier punten. Ten eerste stelt het christendom de leer van de islam en het leven en de boodschap van Mohammed verkeerd voor en denigreert zodoende islam en moslims. Vervolgens manifesteerde het christendom zich veelal in het gevolg van het kolonialisme en bedreef het zending vanuit een cultureel imperialisme. Daar hangt het derde punt van kritiek mee samen: omverwerping van geloof en cultuur van de islam werd het doel van christelijke zending. Wederopbloei van de islam en versterking van een islamitisch ethos werden impliciet veroordeeld. Tenslotte: moslims worden als politieke rivalen beoordeeld. Dat gold in het verleden, maar gaat nog steeds op. Ahmad vat samen: het christendom "faalde zichzelf aan te bevelen als een nobele en heilige zaak."<sup>4</sup>

## Verkenning

"Dialogo kan nooit een ontmoeting zijn van systemen of godsdiensten in het abstrakte."<sup>5</sup> "Het Christendom" en "de Islam" kunnen niet met elkaar in gesprek treden. Maar christenen en moslims kunnen, weliswaar belast door hun eigen geschiedenis en vooroordelen, wèl met elkaar communiceren. In kringen van de Wereldraad van Kerken is in het midden van de jaren '60 voor het eerst stilgestaan bij de wenselijkheid van een dialoog met moslims. In Broumana, in Libanon, kwam in juni 1966 een dertigtal christelijke onderzoekers uit Afrika, het Midden-Oosten, Zuidoost-Azië en het Westen bijeen. Tijdens deze bijeenkomst werden ideeën naar voren gebracht om tot een diepere ontmoeting tussen christenen en moslims te komen. Unanimititeit bestond ten aanzien van het doel: omstandigheden scheppen die waarachtige dialoog en getuigenis bevorderen. Verschil van mening was er echter ten aanzien van de theologische basis van de dialoog: openbaart God zich in andere godsdiensten? Aanbidt de moslim dezelfde God als de christen -mogelijk niet volledig begrepen- of dient de moslim een afgod? De meningen hieromtrent verschilden en de met deze vraag verbonden kwestie werd derhalve ook verschillend beoordeeld: is het mogelijk dat christenen en moslims tezamen bidden?<sup>6</sup>

In Uppsala 1968 leidde het streven tot een dialoog nog niet tot besluitvorming. In 1969 echter kwamen op uitnodiging van de commissie *Faith and Order* van de WCC voor het eerst islamieten en christenen bijeen, in Cartigny bij Genève, voor een gesprek over zending en islamitische *da'wah* (zending). Tijdens deze conferentie werd gesteld dat de geschiedenis heeft geleid tot hardnekkige misverstanden in de relatie van moslims en christenen. Dialoog zou moeten leiden tot wederzijds respect en beter begrip. Van belang is echter, dat in een dialoog de vragen aan de

orde komen die in beide religies kunnen leiden tot een verdieping en vernieuwing van de spiritualiteit. Uiteindelijk zou een dialoog ertoe moeten leiden dat gemeenschappelijke verantwoordelijkheden worden aanvaard. Immers: islam en christendom staan voor dezelfde vragen van de moderne wereld. In een reeks van aanbevelingen voor voortgezet onderzoek en breder internationaal overleg werd tenslotte ook de dialoog op lokaal niveau aanbevolen.<sup>7</sup>

### **Vorbereiding**

In 1970 vond van 16 tot 25 maart in Ajlout, Libanon, het eerste contact onder auspiciën van de WCC van vertegenwoordigers van de vier grote wereldgodsdiensten: christendom, boeddhisme, hindoeïsme en islam plaats. Onder de deelnemers bevonden zich bekenden als de metropoliët van Libanon, George Khodr en de onderzoekers Y. Moubarac en S.J. Samartha. Duidelijk was voor de deelnemers, dat de betrokkenheid bij hun eigen godsdienst de dialoog niet in de weg stond. Eerder was het de basis en de drijvende kracht achter de dialoog en de speurtocht naar mogelijkheden voor gemeenschappelijk handelen van mensen die weliswaar verschillende religies aanhangen, maar elkaars naasten kunnen zijn. In de bijdrage van een christelijke deelnemer aan het rapport van de conferentie komt naar voren dat de gedeelde ervaringen van negen dagen de scherpte van theologische verschillen verzacht. De basis voor een nieuwe - interreligieuze - spiritualiteit werd gelegd. Op grond van de gedeelde ervaring mens te zijn vóór en in God werden de historische verschillen meer als een uitdaging dan als meester van de dialoog gezien. Opgeroepen werd tot dialoog op lokale niveaus, mogelijk uitmondend in gezamenlijke sociale actie. Voorts werd benadrukt dat de wederzijdse kennis van de religieuze tradities - door adequate scholing vanaf de jeugd en door godsdienstwet-

schappelijk onderzoek - van belang is.<sup>8</sup>

De genoemde ontmoetingen zijn te zien als voorbereidingen op de institutionalisering van de dialoog tussen de wereldgodsdiensten. In het Centraal Komitee van de WCC kwam deze kwestie aan de orde. Aan "Genève" werd toestemming gegeven tot bilaterale gesprekken met de verschillende religies. In 1971 werd een commissie voor "*Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies (DFI)*" door de WCC in het leven geroepen, een commissie die van 1975 tot 1984 onder voorzitterschap van de Nederlandse hoogleraar D.C. Mulder stond. De theologische implicaties van de dialoog komen in het werk van deze commissie uitdrukkelijk aan de orde. In deze fase wordt gevraagd in hoeverre de uniekheid van Gods werk door Jezus van Nazareth en Gods aanwezigheid in het leven en de tradities van andere religies strijdig met elkaar zijn? Laden christenen door het entameren van de dialoog niet de verdenking op zich van het voeren van een nieuwe strategie van bekeringsijver? En kunnen we het vraagstuk van de kontekstualisering zien: christenen zullen in de dialoog hun geloof moeten uitdrukken in kulturele vormen die in het licht van het evangelie beoordeeld moeten worden. Welke vormen zijn nu verantwoord om het christelijk geloof in verschillende kulturen uit te drukken?<sup>9</sup>

Russell Chandran, uit India, heeft in een reactie op het rapport *Seeking Community: the Common Search of People of Various Faiths, Cultures, and Ideologies*, besproken in Nairobi 1975, een antwoord geformuleerd op vragen van dergelijke aard. Volgens Chandran is met de belijdenis van de wereld als schepping de erkenning van de presentie en het werken van God in alle kulturen gegeven. Christus is Heer, niet alleen van christenen, maar van alle volken. Onze kennis van Christus als Heer kan waarachtig worden verrijkt door de stemmen van

mensen die een ander geloof hebben. Wij bezitten niet Christus: Christus bezit ons en alle volken. Hem te ontdekken in het geloof en de ervaring van anderen is een onderdeel van ons getuigen van Christus. Wil men Christus aan anderen prediken, dan moet men ook bereid zijn om te luisteren naar wat anders-gelovigen getuigen van hun geloof. Zó leert men over de volheid van de realiteit van Christus - aldus Chandran. Beoordelen van andere volkeren en hun geloof op grond van traditionele vooronderstellingen blokkeert juist de groei tot de volheid van Christus.<sup>10</sup>

### Overeenstemming

In de zeventiger jaren werden, na de bijeenkomst in Cartigny, meerdere van dergelijke konferenties door de WCC belegd.<sup>11</sup>

Vertegenwoordigers van het Vaticaanse secretariaat voor niet-christenen waren daarbij aanwezig. Vertegenwoordigers van de WCC werden in die tijd uitgenodigd bij andere organisaties. De vertegenwoordigers van islam en christendom op deze internationale bijeenkomsten waren veelal ook op lokaal niveau betrokken bij islamitisch-christelijke contacten. Zo bevonden zich onder de deelnemers aan de conferentie van juli 1972 in Broumana de shi'itisch-islamitische onderzoeker M. Ayoub, imam Musa Sadr (voorzitter van de hoge raad der shi'itische gemeenschap in Libanon) en ten onzent meer bekenden als G. Khodr, Y. Moubarac, A. Wessels, L. Sanneh, S.J. Samartha en de godsdiensthistoricus W. Cantwell Smith.<sup>12</sup>

Bij de conferentie over christelijke zending en islamitische *da'wah* in Chambésy in 1976 werd een "consensus" bereikt tussen vertegenwoordigers van de twee godsdiensten op het punt van islam en christendom. Men was van mening dat christelijke of islamitische gemeenschappen een rechtmatig bestaan moeten kunnen hebben, zó dat in vrijheid het godsdienstige leven kan

plaatsvinden.<sup>13</sup> Dat geldt zeker ook voor geloofsopvoeding.<sup>14</sup> Belangrijk is de wederzijdse erkenning dat zending en *da'wah* tot de essentiële taken van christendom en islam behoren. Goede samenwerking en voorkoming van wantoestanden op dit terrein is geboden, maar zij kunnen slechts bestaan wanneer er een diepverankerd wederzijds begrip is van elkanders theologie, geschiedenis, moraliteit, recht, en van sociale en politieke theorieën en de problemen van acculturatie en modernisering waarvoor de twee godsdiensten zich geplaatst zien.<sup>15</sup>

Als een tegemoetkoming aan de islamitische kritiek op de werkwijze van de zending in het (koloniale) verleden kan de spijtbetuiging worden gezien van de christelijke deelnemers over het kwaad dat jegens de moslims is geschied.

"De conferentie veroordeelt al dit misbruik van *diakonia* (dienst) scherp. De christelijke deelnemers distantiëren zich in de naam van het christendom van elke dienst die zichzelf heeft verlaagd door een ander doel naast *agapè* (liefde voor God en naaste) te stellen."<sup>16</sup>

Zo roept de conferentie ertoe op alle materiële hulp die door kerken en kerkelijke organisaties zal worden verstrekt in samenwerking met lokale overheden en instanties te distribueren, zó dat de waardigheid van de bevolking wordt gegarandeerd.<sup>17</sup>

Uiteindelijk is dit ook door de WCC - in haar richtlijnen voor de dialoog met aanhangers van levende godsdiensten - omschreven: „Daarom beschouwen we de dialoog als een onmisbaar onderdeel van onze christelijke dienst aan de gemeenschap. In de dialoog beantwoorden we aan het gebod om God lief te hebben en de naasten als onzelf. Als we ons in liefde laten betrekken in een dialoog geven we zo getuigenis van de liefde die we zelf in Christus ervaren hebben. Zo wordt dialoog een blijde bevestiging van leven tegenover chaos en een samenwerken met allen die

met ons willen zoeken - in alle voorlopigheid - naar een betere menselijke samenleving."<sup>18</sup>

### **Begrip van binnenuit**

De tweegesprekken op hoog niveau die door de WCC werden georganiseerd beoogden uiteindelijk dialoog van gelovigen uit de twee tradities met elkaar. Maar wat is de mogelijke basis voor de dialoog tussen islam en christendom? De geschiedenis van de christelijk-islamitische ontmoeting is immers vol van wantrouwen en conflicten. Beide religies maken er aanspraak op de definitieve antwoorden te kunnen geven op de zingevingsvragen. Beide voelen zich verplicht om hun waarheid uit te dragen. Hoezeer beide religies ook gescheiden worden, hun gemeenschappelijke basis ligt in de openbaring van God aan de vaders van Israël. Het christendom beoordeelde haar joodse wortels in de loop der geschiedenis uiteenlopend - maar loochende ze niet. In de eigen waarneming van de islam is de openbaring van God voortgegaan en voltooid aan Mohammed. Jodendom en christendom zijn in principe achterhaald door de openbaring van de koran.

In vraagstukken die met dit fundamentele verschil samenhangen ligt zowel de basis als het uiteindelijke onderwerp van de dialoog tussen moslims en christenen. Uiteindelijk zal het zo moeten gaan dat men tracht "langzaam *van binnen uit te begrijpen* waarom de moslim God en wereld, godsdienst en mensendienst, politiek, recht en kunst met andere ogen ziet, met een ander hart beleeft dan bijvoorbeeld een christen. En als eerste moeten we begrepen hebben dat de islam als godsdienst voor moslims ook nu nog niet zomaar één van de takken van het leven is, wat gesecculariseerde mensen graag de "religieuze factor" naast andere factoren noemen".<sup>19</sup> In de eerste plaats zullen de participanten aan elkaar de binnen hun

godsdienst geldende status van bijbel/koran en Jezus/Mohammed moeten toelichten. Het godsbeeld dat islam en christendom lijkt te scheiden is zeker ook onderwerp van het gesprek. Christenen zullen de islamitische claim op het profeet-zijn van Mohammed niet moeten bagatelliseren en moeten erkennen dat Mohammed als boodschapper van God optrad. Tevens moet men bereid zijn ook in de koran Gods Woord te beluisteren. Anderzijds zullen moslims hun aanstoot aan de goddelijkheid van Jezus Christus bespreekbaar moeten willen maken. Uiteindelijk tast voor christenen de triniteitsleer de éénheid van God immers niet aan. Kortom: misverstanden en vooroordelen moeten in een dialoog uit de weg worden geruimd.<sup>20</sup>

H. Küng heeft in het eerste deel van de trilogie "Christendom en wereldgodsdiensten" een stap gezet op de weg van de dialoog. Ook Küng ziet het doel in "dit *"getuigenis van het eigen geloof"* (van moslims tegenover christenen en van christenen tegenover moslims): ter wederzijdse informatie, wederzijdse uitdaging en tenslotte tot wederzijdse transformatie".<sup>21</sup> Küng geeft het laatste woord aan M. Ayoub, zelf deelnemer aan enkele van de DFI-konferenties. Ayoub stelt dat de dialoog de laatste fase is in de geschiedenis van de islamitisch-christelijke betrekkingen. "Wanneer zij volledig is gerealiseerd, zal zij, hopen we, tot een werkelijke oecumene leiden: een oecumene die voor de islam plaats inruimt, niet als een heresie van het christendom, maar als een authentieke uitdrukking van de goddelijke, onveranderlijke waarheid."<sup>22</sup>

Zo hebben christenen iets te leren van islamieten. Maar, aldus Ayoub, dat betekent ook dat moslims hun eigen begrip van de islamitische waarheid opnieuw moeten willen doordenken.

### **Meer dan mede-mens**

Passen deze twee geloven wel op

één kussen? D.C. Mulder, van 1975 tot 1984 voorzitter van de DFI, waarschuwt voor een te groot optimisme in de dialoog tussen de wereldgodsdiensten. Soms lopen de visies te veel uiteen en kan van een gemeenschappelijke basis nauwelijks gesproken worden. De minimum-uitspraak blijft dan nog staan: gelovige mensen blijven met anders-gelovigen in ieder geval het medemens-zijn gemeen hebben. Dat opent op zich al mogelijkheden.<sup>23</sup> Maar het is niet alles. Een theologische positie die God ook present ziet in andere levenssferen biedt de kans om aan de minimum-uitspraak te ontkomen. Dan is voor christenen de meest uitdagende opdracht in de interreligieuze dialoog: hoe te luisteren naar anderen op een wijze waarop Christus als Aanwezige wordt gehoord. Hoe te spreken met begrip *van binnen uit* voor een andere godsdienst. Die opdracht levert het antwoord op de wig die groeiend islamitisch en christelijk fundamentalisme kan drijven in het tweegesprek van moslims en christenen.

drs. P.F. Goedendorp

1. A. Wessels, *De moslimse naaste. Op weg naar een theologie van de islam*. Kampen 1978 p. 110-111.
2. *Idem* p. 18-19.
3. *Idem* p. 110-111.
4. Kh. Ahmad: "Editorial" in: *International Review of Mission* LXV, 260 (1976).
5. D.C. Mulder: "Foreword". In: *Christians Meeting Muslims. WCC papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, Geneva, 1977.
6. V.E.W. Hayward: "Consultation among Christians from the Muslim World. Broumana, Lebanon, June 1966." In: *WCC Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, p. 13-14 (Eerder verschenen in *International Review of Mission*; LV, 220 (1966)).
7. "Christian-Muslim Conversations organized by Commission on Faith and Order: Summary of the Results. Cartigny, March 2-6, 1969." (*Idem*)
8. "Dialogue between Men of Living Faiths - the Ajaltoun Memorandum." *Idem* p. 71-88 (Eerder verschenen in S.J. Samartha (ed.), *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Genève, 1971).
9. "The World Council of Churches and Dialogue with people of Living Faiths and Ideologies: an Interim Policy Statement and Guide-Lines." (*Idem*) p. 35-42

10. In: "Section III: Seeking Community: the Common Search of People of Various Faiths, Cultures, and Ideologies." *Idem*, p. 43-46. (Eerder verschenen in: D.M. Paton (ed.), *Breaking Barriers, Nairobi, 1975*. (Londen en Grand Rapids, 1976).)
11. Genoteerd zijn Cartigny (Zwitserland) 1969. Ajaltoun (Libanon) 1970, Broumana (Libanon) 1972, Colombo (Sri Lanka) 1974, Legon (Ghana) 1974, Hong Kong 1975, Chambésy (Zwitserland) 1976 en Cartigny 1976.
12. "In Search of Understanding and Cooperation: Christian and Muslim Contributions. Broumana, Lebanon, July 1972" in: *WCC Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, p. 89-96 (Eerder verschenen in: *Study Encounter* VIII, 3 (Geneve, 1972).)
13. Statement 2.4 en 5 in: "Statement of the Conference on Christian Mission and Islamic Da'wah, Chambésy, June 1976." *Idem* p. 138-141. (Eerder verschenen in *International Review of Mission* LXV, 260 (1976).)
14. De familie wordt in deze door beide partijen als centrale institutie gezien. Statement 3 in: "Statement of the Conference on Christian Mission and Islamic Da'wah, Chambésy, June 1976." *Idem* p. 138-141 (*Idem*)
15. Statement 8 en 9 in: "Statement of the Conference on Christian Mission and Islamic Da'wah, Chambésy, June 1976." *Idem* p. 138-141 (*Idem*)
16. Statement 6 in: "Statement of the Conference on Christian Mission and Islamic Da'wah, Chambésy, June 1976." *Idem* p. 138-141 (*Idem*)
17. Statement 7 in: "Statement of the Conference on Christian Mission and Islamic Da'wah, Chambésy, June 1976." *Idem* p. 138-141 (*Idem*)
18. J. Slomp (Red.), *Christenen en Moslims in gesprek*. Baarn, 1983, p. 14-15.
19. H. Küng, in: H. Küng en J. van Ess: *Christendom en wereldgodsdiensten: Band I: Islam*, Hilversum, 1986, p. 46.
20. Zie bijv. A. Wessels O.C. p. 109-138; H. Küng en J. van Ess: *O.C.*
21. H. Küng en J. van Ess: *O.C.*, p. 199.
22. Mahmoud Ayoub aangehaald door H. Küng en J. van Ess, *O.C.*, p. 199 (Oorspronkelijk in *The Muslim World* LXVI (1976), p. 165).
23. D.C. Mulder, "Alle geloven op één kussen? Over de religieuze basis voor de interreligieuze dialoog". In: R. Bakker e.a. (red.), *Religies in nieuw perspectief: studies over interreligieuze dialoog en religiositeit op het grondvlak*. Kampen, 1985, p. 137-151.

*Drs. P.F. Goedendorp (33) studeerde theologie in Groningen. Enkele jaren was hij als wetenschappelijk assistent verbonden aan de vakgroep godsdienstwetenschap van de theologische faculteit aldaar. Onderzoek verrichtte hij op het terrein van de godsdienstgeschiedenis van het Midden-Oosten. Thans is hij als predikant verbonden aan de "Samen-Op-Weg"-gemeente in het Brabantse Deurne.*



Jan Buikema

## Kunnen christenen wel werkelijk tolerant zijn?<sup>1</sup>

**In de ontmoeting met anders-gelovigen is het van groot belang te onderkennen dat het niet gaat om de confrontatie van geloofssystemen, maar om de ontmoeting van mensen met elkaar. Kunnen christenen leren van hindoes het hanteren van een minder exclusief en een meer relationeel waarheidsbegrip? Kunnen zij in hun waardering voor anders-gelovigen ook oprecht zijn zonder aan het wezenlijke van hun eigen geloof tekort te doen? Vanuit een existentiële betrokkenheid stelt Jan Buikema oplossingen voor met vertrouwde missiologisch-theologische consequenties.**

### **Ongelijkheid in de ontmoeting**

De Haagse "Oecumenische werkgroep Hindoeïsme" werd een jaar of 10 geleden opgericht als een werkgroep van de Haagse Gemeenschap van Kerken (H.G.K.). In deze werkgroep ontmoeten hindoes en christenen elkaar, zoveel mogelijk op voet van gelijkheid. Dat deze gelijkheid niet altijd bereikt wordt, is niet zozeer gevolg van arrogantie of intolerantie van de deelnemers aan het gesprek, als wel van een aantal factoren die merendeels van buitenaf de ontmoetingen beïnvloeden.

De christenen van de werkgroep zijn voor het overgrote deel Nederlandse theologen, die gewend zijn analyserend over hun geloof en dat van anderen na te denken en te spreken. Dat is een werkwijze die past bij het geheel van ons westerse cultuurpatroon. Bijna als vanzelfsprekend wordt dit analyserend spreken over godsdienst ook de methode voor het interreligieuze gesprek.

Ook het gebruik van de Nederlandse taal in de werkgroep versterkt de machtspositie die christenen innemen. De naamsverandering van de werkgroep in "Haagse Werkgroep Hindoes en Christenen" bracht in de ongelijkheid der deelnemers geen werkelijke verandering. Verder kan er

op gewezen worden dat het altijd de christenen zijn die als gastheer optreden, die de administratie bijhouden en die de kosten van de werkgroep op kerkelijke organisaties kunnen afwentelen.

Ondanks deze uiterlijke ongelijkheid vinden de gesprekken plaats in een open sfeer van gelijkwaardigheid. Ook ongevraagd wordt dat telkens weer voor de hindoe-deelnemers benadrukt. En zodra er in de werkgroep wat te vieren valt, blijken vooral de hindoes initiatieven te ontwikkelen en uit te voeren.

Niettemin is van een gelijkwaardigheid van hindoes en christenen in de samenleving geen sprake en die ongelijkheid is ook in de werkgroep aanwijsbaar.

### **Eigen geloof relativieren?**

Voor de leden van de werkgroep zijn de negatieve factoren, die van buitenaf de ontmoeting zouden kunnen doen mislukken, echter nooit een beletsel geweest voor diepgaande contacten.

De hindoes in de werkgroep stellen als enige voorwaarde aan de christenen dat zij de pretentie, als zou het christendom de enig ware godsdienst zijn, opgeven. Hindoes zelf zijn immers altijd bereid de relativiteit van

hun eigen religie ten opzichte van andere godsdiensten te erkennen en - zo zeggen zij - : "Waarom zijn christenen tot een dergelijke relativering van eigen godsdienst veelal niet bereid?" Met deze vraag is de kernvraag voor christenen, die de ontmoeting met anders-gelovigen aangaan, op trefende wijze geformuleerd.

Betekent het geloof in Jezus Christus als Heer en Zaligmaker inderdaad dat alle andere godsdiensten voor christenen niet echt meetellen?

### **Gelovige mensen ontmoeten elkaar**

In de loop der jaren ontdek ik hoe langer hoe meer dat deze probleemstelling niet deugt. Zij is wel logisch, maar in de werkelijke ontmoeting met anders-gelovigen gaat het niet zo zeer om confrontatie van geloofssystemen, maar om de ontmoeting van mensen!

Niet het hindoeïsme en het christendom ontmoeten elkaar in de Haagse Werkgroep Hindoes en Christenen, maar mensen, gelovigen! Mensen, die gemeenschappelijk hebben dat ze in dezelfde stad wonen en werken of in hetzelfde land en die zich zorgen maken over de samenleving waarvan zij samen deel uitmaken. En dan blijkt dat er ook over religie gesproken moet worden. De inzet is echter altijd die van (gelovige) mensen die elkaar willen ontmoeten.

### **Godsdienstige opvoeding**

In de werkgroep maken zij elkaar deelgenoot van hun zorgen; b.v. als het gaat over de opvoeding van de kinderen. Hoe maak je je kinderen duidelijk dat de kwaliteit van leven gebaat is bij het behoud van de veelzinnigheid van de ons omringende werkelijkheid, "de Stem in het gebeuren"? De school en heel de samenleving (en wij zelf als ouders doen daarin mee omdat we niet anders kunnen en omdat het effectief is gebleken) lijken de kinderen juist te leren de werkelijkheid te beschouwen als één-dimensionaal. Maar hoe

breng je "God" en "geloof" nog ter sprake als de "de Stem in het gebeuren" niet meer gehoord kan worden? Hoe kan er nog sprake zijn van religie?

### **Geen misbruik maken van machtspositie**

Wanneer mensen, gelovigen, zich kwetsbaar en openhartig opstellen, verwachten hindoes dat de christenen in het gesprek van de zwakke punten van de hindoes - die soms ook de zwakke punten blijven te zijn van de christenen! - geen misbruik zullen maken. Zo verwachten hindoes van christenen dat de voor-sprong, die christenen hebben in allerlei onderwijsinstellingen, door hen niet zullen worden aangewend om de hindoe-kinderen te "bekeren" tot het christendom. Een gedachte die niet zo vreemd is voor mensen die zich herinneren hoe soms christelijke onderwijsinstellingen in Suriname zich opstelden tegenover andersgelovigen. Trouwens de hindoes verwachten van de christelijke deelnemers in onze werkgroep überhaupt dat zij alle pogingen tot bekering van de hindoes achterwege zullen laten.

Natuurlijk kunnen christenen zich afvragen of een dergelijke tolerantie, die begint met luisteren en nog eens luisteren, niet een verwaarlozing betekent van de zendingsofdracht. Zij hebben toch de opdracht om te getuigen? De vraag is echter: getuigen van Wie of wat? Van de Waarheid? Maar wat is waarheid??

### **Meerdere waarheidsbegrippen**

Wie in het contact met anders-gelovigen de vraag naar "de Waarheid" aan de orde stelt, begeeft zich op een terrein vol voetangels en klemmen. Er blijken immers diverse soorten "waarheid" te bestaan. Het Joodse waarheidsbegrip b.v. zouden we in onze taal vaak beter weer kunnen geven met het woordje "betrouwbaarheid".

Als Jezus zegt "Ik ben de waarheid" dan gaat het Hem erom dat Zijn leven

en sterven in verbondenheid met Zijn Vader én met deze wereld, de betrouwbare weg is voor ons tot God. Je zou mogen zeggen dat de Waarheid van Jezus Christus een beroep doet op ons. Zijn eigen identificatie met de Waarheid is niet een afstandelijke mededeling over een situatie of een gebeurtenis, maar heeft een evocatief karakter; roept ons op Hem op die betrouwbare weg te volgen en in de waarheid te wandelen.

### **Westers waarheidsbegrip**

Er is echter ook een heel ander waarheidsbegrip, de waarheid van het principium identitatis: één is één en niet twee. Deze waarheid wordt gekenmerkt door haar eenduidigheid. Het is het waarheidsbegrip dat in onze westerse cultuur als erfenis van de Griekse en Romeinse beschaving heel oude papieren heeft. Immers onze technische en materiële vooruitgang zijn zonder dit waarheidsbegrip ondenkbaar. En het is ditzelfde waarheidsbegrip, dat ook in de theologie en in ons denken over God vaak een doorslaggevende rol heeft gespeeld en soms nog speelt: "God = God". Ondanks de poging van de synode van Chalcedon om het geheimenis van Jezus Christus, die God én mens is "onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden", op een bevredigende manier te verwoorden, hebben vele christenen alle eeuwen door problemen gehad met dat - voor ons waarheidsbegrip - onmogelijke van Jezus Christus, nl. dat Hij voor de volle 100% God én voor de volle 100% mens was. Met het westerse waarheidsbegrip - waarin dat principium identitatis overheerst - is dat volstrekt niet te rijmen.

### **Waarheid als relatie**

Er is echter naast het joodse en het christelijke (=westerse) waarheidsbegrip (en ten dele ook met beide samenvallend) nog een ander waarheidsbegrip mogelijk. In het hindoeïsme is de hoogste waarheid niet "God = God", maar

"Brahma (goddelijk scheppersprincipe) = Atma (een eeuwige vonk van het goddelijke in de mens)". Het is niet onmogelijk dat we hier een van de oorzaken hebben waardoor hindoes zich verdraagzamer opstellen dan christenen. Christenen leven veelal met een waarheidsbegrip dat bepaald is door het principium identitatis en waarin voor een andere waarheid geen ruimte is. Hindoes hanteren een waarheidsbegrip waarin het relationele aspect, aangeduid als "Brahma = Atma", bepalend is. De grote vraag is nu of dat uitsluitende/exclusieve en absolute van het westerse waarheidsbegrip tot het wezen van het christelijk geloof behoort. Als de vraag zo gesteld wordt, meen ik dat ze ontkenkend antwoord moet worden. Maar met een ander waarheidsbegrip, dat niet zo zeer het accent legt op exclusiviteit als wel op het relationele van de Waarheid - en daardoor een meer bijbels accent krijgt! - is het m.i. mogelijk op een eerlijke manier waardering te hebben voor anders-gelovigen en hun geloof. Twijfel aan de exclusieve waarheid (als principium identitatis) van je eigen geloof is dan immers niet identiek met twijfel aan de absolute betrouwbaarheid van je eigen geloof! Het contact met hindoes die zich ergeren aan de christelijke pretentie als zouden zij de absolute Waarheid in pacht hebben, heeft ertoe geleid dat de christenen in onze werkgroep geleerd hebben een ander waarheidsbegrip te hanteren; een waarheidsbegrip dat veel dichter staat bij het bijbelse (joodse, maar ook het N.T.-ische) waarheidsbegrip en dat ook veel meer in de buurt komt van de werkelijke bedoeling van Jezus' uitspraak dat Hij de Waarheid is.

### **Bijbel en tolerantie**

Hiermee is tegelijkertijd al iets aangegeven van het belang van de ontmoeting met hindoes voor christenen: zij dwingen christenen ertoe met andere ogen opnieuw de Schriften te lezen. Wie samen met hindoes de bijbel

leest, ontdekt hoe juist in de oerbronnen van het christelijk geloof een onverwachte waardering voor andere geloofstradities aanwezig is. En dat niet in de marge of aan de rand, maar structureel tot in de geschiedenis van Jezus van Nazareth zelf.<sup>3</sup>

### **Samen bidden en vieren?**

Zeer kwetsend en tegelijkertijd zeer verwarrend is voor hindoes de houding die soms door christenen wordt aangenomen als het gaat om samen bidden. Er zijn christenen die dat weigeren met als argument dat hindoes in een heel andere God geloven dan zichzelf.

Hindoes ervaren dit niet alleen als een onderwaardering van hun geloof, maar zien in deze weigering ook een tegenstrijdigheid; christenen beweren immers te geloven dat er maar één God bestaat, maar tegelijkertijd zeggen zij dat hindoes een andere God aanbidden. Daarmee geven deze christenen zelf aanleiding tot de gedachte van het bestaan van meer dan één God. En dan durft men soms ook nog het hindoeïsme polytheïstisch te noemen!

Voor een hindoe is het klaar en duidelijk dat Eén en Dezelfde (God) onder verschillende namen gekend mag worden. Als christenen en hindoes beiden geloven dat er slechts één God is, dan is het volgens hindoes heel goed mogelijk, zonder enig bezwaar, samen te bidden. "Want", zo zeggen zij, "het is ondenkbaar en onbegrijpelijk dat éénzelfde gebed samen gebeden door verschillend-gelovigen aan verschillende goden gericht zou zijn; er is immers maar één God".

Niet ontkend kan worden dat een vlotweg deelnemen aan elkaars rituelen (b.v. het H. Avondmaal) vanuit een oppervlakkige wederzijdse welwillendheid misverstanden kan oproepen. Hoe men daar verder ook over denkt (en doet!)<sup>4</sup>, christenen mogen van hindoes leren dat wij mensen - van welke geloofstraditie dan ook - nooit het laatste woord spreken over

de Waarheid van God. Dat besef kan bescheiden maken en behoeden voor het al te vlot uitsluiten van anders-gelovigen.

### **Christenen en hindoes in Nederland hebben elkaar nodig!**

Uit het bovenstaande is al duidelijk dat christenen in de ontmoeting met hindoes voortdurend worden uitgedaagd hun eigen geloof opnieuw te bezien. Dat vereist bescheidenheid, creativiteit en de bereidheid met andere ogen naar jezelf te kijken. Daarbij kan er een spanning optreden tussen onze trouw aan de Heer en onze trouw aan de ander. Uit de Schriften weten we dat, wie het in deze spanning probeert vol te houden, zal ontdekken dat in de ontmoeting met de ander de Heer ons Zelf tegemoet treedt. Wie dat heeft ervaren, weet ook dat de ontmoeting met anders-gelovigen onopgeefbaar is; een rijke bron van geloofskennis en van vernieuwing van spiritualiteit en onmisbaar in het leerproces waarin gelovigen hun leven lang zijn opgenomen.

Maar ook hindoes hebben - naar hun eigen zeggen - de christenen in Nederland nodig op tal van punten. Niet om het hindoe-geloof aan anderen te prediken - dat doen hindoes van nature niet - maar ter ondersteuning in de (geloofs-)opvoeding van hun eigen kinderen: christenen hebben een lange traditie van catechese. Verder zouden christenen hindoes terzijde kunnen staan met hun kennis van organisatie in religieuze aangelegenheden; zij zouden hen wegwijs kunnen maken als het gaat om het verkrijgen van diverse faciliteiten die nodig zijn om als religieuze gemeenschap in deze samenleving te kunnen functioneren.

Net als bij de opvoeding worden we ook hier geconfronteerd met de vraag naar de waardering van de secularisatie.

### **Relatief én absoluut**

Tenslotte: om aan te geven hoe ik zelf de ontmoeting met anders-gelo-

vigen erbaar, heb ik meer dan eens het geloof vergeleken met het huwelijk. Ik ben met één vrouw getrouwd: de liefste, de beste, de mooiste. Zij is voor mij enig en uniek. Absoluut! Toch neemt dat niet weg dat ik heel goed weet dat er nog tal van andere vrouwen zijn, van wie er velen evenzeer als "knap en mooi" mogen worden aangeduid. Toch is mijn vrouw, o.a. vanwege de geschiedenis die wij samen hebben, voor mij de enige. Op vergelijkbare wijze beleef ik ook de uniekheid van Jezus Christus: Hij is voor mij de Enige en Unieke. En de geschiedenis die ik met Hem heb, kan nooit meer ongedaan gemaakt worden.

De erkenning van de waarde en de waarheid van andere godsdiensten, onderstreept deze uniekheid van Jezus Christus en van mijn geschiedenis met Hem, eerder dan dat zij aan Zijn Waarheid tekort zou doen. En nog nooit heb ik in de ontmoeting met hindoes meegemaakt dat zij van

mij vroegen deze unieke band met Jezus Christus op te geven. Integendeel; meer dan eens werd ik door hen uitgenodigd daarvan uitleg en getuigenis te geven!

*Drs. J. Buikema, 49 jaar, studeerde theologie aan de V.U. met als hoofdvak godsdienstfenomenologie, was o.a. werkzaam als kadertoerustingspredikant in dienst van de Evangelisch Christelijke Kerk van Irian Jaya (Indonesië) en is sinds 1983 missionair predikant in 's-Gravenhage, lid van de Haagse Werkgroep Christenen en Hindoes.*

1. Voor de tot standkoming van dit artikel ben ik veel dank verschuldigd aan de heer H. Rambaran, lid van de Haagse werkgroep Christenen en Hindoes.
2. Zeer uitvoerig en instructief hierover is dr. H.M. Vroom, *Religies en de waarheid*, Kampen, 1988.
3. Zie b.v. A. Wessels, *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht*, Baarn, 1988.
4. Zie b.v. J. van Lin, "Geloven op leven en dood. Ziekenhuispastoraat voor christenen en hindoes".  
In: *Ontmoeting van hindoes en christenen. Grensverleggende verkenningen*, Hilversum, 1990.

Anton Wessels

## De mogelijke gevolgen van de golfcrisis voor de verhoudingen tussen moslims en christenen

De inhoudelijke voorbereiding van dit thema-nummer werd doorkruist door een gebeurtenis die sinds een aantal maanden de wereld in de ban houdt: de Golfcrisis. Wat zijn de effecten van deze crisis voor het dialoog-programma tussen christenen en moslims op korte en langere termijn? Aan prof. dr. A. Wessels werd gevraagd hierover zijn licht te laten schijnen. Zijn indringende bijdrage kan gezien worden als een negatieve balans van alle historische pogingen tot wederzijdse toenadering.

Zijn "cri de coeur" is vooral een pleidooi voor een uitzuivering van het dialoog-motief los van alle actuele politiek-economische belangen.

In de Golfcrisis, die na de invasie op 2 augustus 1990 van Koeweit door Irak is uitgebroken en wat daarna verder aan internationale inspanningen om daartegen op te treden is gevolgd, gaat het natuurlijk in de eerste plaats om een gemeenschappelijke poging om de olie-belangen veilig te stellen. De eventuele oorlog die dreigt uit te breken is niet een godsdienstige te noemen ook al heeft de Iraakse president Saddam Husayn tot tweemaal toe tot een heilige oorlog (*djihad*) (tegen Saoedië-Arabië, de Verenigde Staten en de zionisten) opgeroepen, daarin tot op zekere hoogte bijgevalen door ayatollah Khamanei. Maar of deze *Golfcrisis* al of niet op een nieuwe *Golfoorlog* uitloopt, het is van belang zich rekenschap te geven van de mogelijke gevolgen die deze zou kunnen hebben (of nu reeds heeft) op de verhoudingen van de westerse wereld (Oost-Europa en Rusland - er leven 60 miljoen moslims in de Sowjet-Unie - inbegrepen!) tot de islamitische wereld en welke uitwerking dat kan hebben

op de kerken (zowel in het Westen en het Midden-Oosten als in met name de rest van de islamitische wereld) en haar zending in dat deel van de wereld.

### Kruistochten

Voor het verstaan en doorlichten van de situatie vandaag kan het nuttig zijn om naar het verleden te kijken en de huidige crisis in de Golf in historisch perspectief te plaatsen.

De Europese en de Arabische wereld hebben in verschillende perioden van de geschiedenis met elkaar in conflict geleefd. Dat geldt in de eerste plaats voor de zogenaamde kruistochtperiode, vanaf het moment dat paus Urbanus II in 1095 in Clermont Ferrand opriep tot wat de eerste kruistocht zou worden .... tot 1291 het moment dat de laatste kruisvaarders bij Akko (in het tegenwoordige Noord-Israël) letterlijk de zee in werden gedreven. De kruistochten kunnen tot op zekere hoogte als een respons op de "heilige oorlogen" gezien worden. Gedurende de koloniale periode vond er

een botsing plaats die in veel opzichten leek op die van de kruistochtperiode.

Hoewel de werkelijke oorzaken van die botsingen in beide perioden (zelfs de kruistochtperiode al zou de naam anders doen vermoeden!) vooral van sociale, economische en politieke aard waren, hadden zij de neiging godsdienstige trekken aan te nemen, ook in de beeldvorming.

### **Polarisatie**

Die botsingen in beide perioden hadden twee gevolgen die onderling samenhangen. Enerzijds leidden die tot dat wat wij vandaag met de term *fundamentalisme* aanduiden - niet zozeer een dogmatisch fundamentalisme als wel een *polarisatie* van de verhoudingen tussen moslims en de "lokale" christenen: Maronieten (Libanon), Armeniërs (Turkije, Syrië en Libanon), Kopten (Egypte) en "Grieks"- (in feite Arabisch) Orthodoxen (in Libanon, Syrië, Jordanië, Israëli).

Dat "fundamentalisme" kwam overigens niet alleen aan islamitische kant maar evenzeer aan christelijke kant voor. Wat dat betreft kan, enigszins cynisch, gezegd worden dat fundamentalisme een "oecumenisch" verschijnsel is! Aan fundamentalistisch moslimse kant werd de strijd voorgesteld als één die de islam in gevaar bracht. Met "fundamentalisme" werd dan vooral bedoeld dat er een politiek godsdienstige verharding plaats vond ten aanzien van de opstelling van elkaar. Een "theoloog" van moslimse zijde die representatief is voor deze houding is een zekere Ibn Taymiyya (dertiende/veertiende eeuw). Zijn uitleg van de islam heeft duidelijk fundamentalistische ("islamistische", een andere term die tegenwoordig wel gebruikt wordt) trekken.

### **God en de handel**

In feite waren de werkelijke drijfveren van de kruistochten nauw met politiek en handel verbonden, al werd

dan beweerd dat God die gewild had (*Deus le volt*). Het was b.v. niet vroomheid die de Venetianen ingaf de kruisvaarders voor vervoer naar het Midden-Oosten faciliteiten aan te bieden, maar hun eigen handelsbelangen. Venetiaanse handelaren zagen veel in het vernieuwde contact met de Levant. Beiden, moslims en christenen gebruikten respectievelijk oproepen tot een "heilige oorlog" of kruistocht als een maskerade voor andere doeleinden.

### **Verbroekeling**

Maar het directe gevolg van deze botsingen in beide perioden was dat de christelijke kerken in het Midden-Oosten er enorm verzwakt uit te voorschijn kwamen. Eén van de kruistochten was zelfs tegen Constantinopel dus daarmee tegen de Orthodoxe kerk(en) gericht. In 1204 werd deze grootste stad van de christenheid door de kruisvaarders bezet en geplunderd. Veelmeer dan de breuk van 1054 - de wederzijdse banvloeken tussen de (Rooms) Katholieke, de toen nog ene kerk van het Westen, en de kerk van het Oosten - voltrok zich door de kruistochten de scheiding.

Aan de christelijke kerken in het Midden-Oosten werd de rekening van de zogenaamde steun die zij van hun westerse "christelijke" broeders ontvangen hadden gepresenteerd. Christenen in het Midden-Oosten werden als collaborateurs, een soort vijfde kolonne, van de westerse kruisvaarders beschouwd en navenant behandeld. Het gevolg was dat oosterse christenen werden vervolgd, geïsoleerd raakten of er de voorkeur aan gaven geheel over de grenzen van het Byzantijnse (Oost-Romeinse) rijk uit te wijken. Veel Maronitische christenen zochten in Cyprus een heenkomen.

### **Napoleon**

Al herhaalt de geschiedenis zich niet echt, toch laat de koloniale periode eenzelfde schema zien. De expeditie

van Napoleon naar Egypte aan het einde van de achttiende eeuw markeert het begin van die koloniale periode voor het Midden-Oosten. Wij zijn niet (meer?) gewend deze koloniale periode in verband met de eerder genoemde kruistochten te brengen. Maar dat lag in de vorige eeuw en het begin van deze eeuw voor zowel christenen in het Westen als voor moslims in het Midden-Oosten anders. F.R. Chateaubriand beschreef Napoleon als "de laatste kruisvaarder"! Toen de Franse generaal Gouraud tijdens de Eerste Wereldoorlog Damascus veroverde en bij het graf van Saladin (de beroemde moslimse vorst die ooit de kruisvaarders versloeg) aankwam, zou hij gezegd hebben: "Hier ben ik (Me voilà) Saladin!! Aan de Engelse generaal Allenby - naar wie vandaag de brug tussen Jordanië en Israël heet - die in 1917 Jeruzalem veroverde, worden soortgelijke woorden bij het betreden van het tempelplein toegeschreven: "Vandaag zijn de kruistochten geëindigd." In de Arabisch-moslimse pers worden de laatste twee verhalen nog vaak aangehaald als een indicatie van de westerse bedoelingen.

### **Identificatie met de kerk**

Vooraf fundamentalistische moslims zagen van hun kant in de koloniale onderneming een vernieuwing of voortzetting van de kruistochten, al ging het ook daar en toen in de aller-eerste plaats om economische en politieke belangen. Maar opnieuw zoals in de eerder genoemde periode werd het politieke en economisch conflict als een godsdienstconflict voorgesteld met alle desastreuze gevolgen van dien voor met name de christelijke kerken in het gebied. De gevolgen waren dus een polarisatie in de verhoudingen tussen christenen en moslims. De moordpartij onder de Armeniërs (waarbij rond 1915 naar schatting een anderhalf miljoen mensen omkwamen!) moet onder meer in dat verband gezien worden. Net zoals eerder in de tijd van de

kruistochten leidde de botsing tussen Europa en het Midden-Oosten tot verdere isolatie van de christenen of tot hun emigratie uit het gebied.

### **"Derde kruistochtperiode"**

Deze verschijnselen uit de kruistochtperiode en de tijd van het kolonialisme herhalen zich als het ware opnieuw in onze tijd. Onze tijd kan als een *neo-koloniale* gekarakteriseerd worden. Vlak na de invasie van Irak in Koeweit woonde een Palestijnse moslimse vriend een bijeenkomst in Amman, Jordanië, bij. Een mufti, zeg maar een "geestelijke hoogwaardigheidsbekleder", legde aan zijn gehoor uit dat de *derde* kruistochtperiode was aangebroken!

Hoewel de westerse pogingen, om zijn belangen indertijd in Iran, en nu in de Golf met allerlei middelen te verdedigen, natuurlijk niets met godsdienstige motivatie van doen hebben - evenmin als de oproep van Saddam Husayn tot de heilige oorlog -, laten het gebruik maken van deze religieuze terminologie en de reacties in verschillende Arabische landen daarop zien, dat het fundamentalistische (is: islamitische) sentiment wakker geroepen wordt. Ook dat andere verschijnsel, de polarisatie van de verhoudingen tussen moslims en christenen doet zich in onze tijd voor. Dat kan zelfs aan het "seculiere" Irak geïllustreerd worden. In dat laatste land is de socialistische Ba'th partij sinds eind zestiger jaren aan de macht. Deze partij werd indertijd door Michel Aflaq, een (Grieks-Orthodox) christen opgericht. Zijn kerk is altijd de meest Arabische van alle kerken in het Midden-Oosten geweest, dat wil zeggen dat het om kerkleden gaat die niet, zoals leden van sommige andere Orthodoxe kerken in het Midden-Oosten, zich verre houden van directe betrokkenheid bij de Arabische politiek (ook vaak omdat hun daarvoor niet veel gelegenheid geboden wordt). Haar leden waren het meest betrokken bij de Arabische cultuur en politiek. Toen Michel



Aflaq echter vorig jaar in Parijs overleed en in Bagdad werd begraven, ontstond het gerucht dat hij vóór zijn dood moslim was geworden. (Volgens een journalist stierf hij overigens als een echte Grieks-Orthodoxe "atheïst"). Een ander voorbeeld uit Irak, Tariq (Hannah) Aziz, de huidige minister van buitenlandse zaken van Irak is een chaldeese christen (dat is de naam voor de met Rome geünierde Nestoriaanse - tevens grootste - kerk van Irak). Het moet niet als toevallig gezien worden dat zijn naam Hannah, die openlijk verraadt dat hij een christen is, praktisch altijd wordt weggelaten. De conclusie is dat zelfs in een "socialistisch" land zoals Irak, waar geen officieel fundamentalistisch klimaat heerst, men kennelijk moeite heeft openlijk aan te geven dat Tariq Aziz een christen is of te erkennen dat de oprichter van de Ba'th partij tot zijn dood christen gebleven is.

### **Westerse politiek**

In de tijd van de kruistochten was "de morele temperatuur van het christendom gedaald" schreef indertijd Stephan Neill. Er is alle reden zich vandaag de vraag te stellen: Hoe staat het met de huidige morele temperatuur in het Westen? Wat betekent de westerse politiek ten aanzien van de Golfcrisis? Wat betekent een en ander voor de missie van de kerk? Het is van belang zich af te vragen wat de gevolgen zouden kunnen zijn van de huidige Golfcrisis voor kerk en zending in het algemeen en de dialoog met de moslims in het bijzonder?

Om een antwoord te geven op deze vragen is het van groot belang erop te letten welke landen of welke regeringen voor het Westen vriend en welke vijand zijn. Het Westen - vooral de Verenigde Staten, maar ook verschillende Europese mogendheden - gaf lange tijd steun aan het regiem van de Sjah van Iran. Toen in de vijftiger jaren door de nationale beweging van premier Mosadeq geprobeerd werd

de olie-maatschappijen te nationaliseren en de Sjah verdreven werd, werd deze laatste met behulp van de Amerikaanse geheime dienst (zoals in onze tijd openlijk werd toegegeven) weer in zijn macht hersteld en Mosadeq moest het politieke toneel verlaten. Maar het wordt te weinig beseft dat deze frustratie van de nationale aspiraties de weg effende voor een "fundamentalistische" reactie, die zijn hoogtepunt zou krijgen in het aan de macht komen van ayatollah Khomeini in 1979.

### **Saoedi-Arabië**

Zo moet er op dit moment op gelet worden welke staat nu met name door het Westen wordt beschermd. De steun die het Westen momenteel aan Saoedi-Arabië verleent, dient niet alleen de oliebelangen, maar speelt vooral - ongewild en onbedoeld mogen we aannemen - de *fundamentalistische* Islam in de kaart. Wat is de ideologie van dit land op wiens groene (kleur van de Islam) vlag de islamitische geloofsbelijdenis: "Er is geen God dan God en Mohammed is de gezant van God" staat vermeld en waaronder een zwaard is afgebeeld? De Saoedi's zijn Wahhabieten. Dat is een zeer puriteinse vorm van de Islam.

Saoedi-Arabië kent geen constitutie behalve dan de Koran en de *sjari'a* (de islamitische wet). Er bestaat geen godsdienstvrijheid in het land. De publieke uitoefening van de christelijke godsdienst is verboden.

Islamitische tribunaal veroordelen de dieven tot het afhakken van handen, die vervolgens voor een ieder zichtbaar als afschrikwekkend voorbeeld worden opgehangen. Over-speligen worden gestenigd, geringere vergrijpen worden met geselingen bestraft. In 1989 zijn er 120 delinquenten met het zwaard onthoofd. Al werd de slavernij in 1962 (niet 1862!) officieel afgeschaft, de Aziatische gastarbeiders wordt bij aankomst in het land hun paspoort afgenomen terwijl zij in ruil daarvoor een verblijfs-

vergunning ontvangen, één voor moslims, één voor niet-moslims. Zij mogen zich niet vrijelijk in het land bewegen. Saoedi-Arabië aarzelt niet om zijn fundamentalistische idee van de Islam te exporteren. Het zijn Saoedische petro-dollars die in een plaats als Bradford terecht komen: Bradford dat 35 moskeeën telt wordt wel "Pakiland" genoemd vanwege de moslimse, oorspronkelijk uit het Indische subcontinent afkomstige, bevolking. In die plaats werd in januari 1989 het boek van Salman Rushdie verbrand. Saoedi-Arabië financiert de bouw van moskeeën en culturele centra in Frankrijk. Dankzij de Saoedi's wordt aan de moslims in Europa veel literatuur verstrekt en wordt Afrika voorzien van moskeeën en koranscholen. De Saoedi's geven geld aan het (fundamentalistische) "Islamitische front van het heil" in Algerije (waarvan Abassi Madani de leider is), dat in mei 1990 een overwinning bij de plaatselijke verkiezingen behaalde. Uit dezelfde bron vloeit geld naar een islamitische fundamentalistische politieke beweging in Tunesië. Saoedi-Arabië onderhoudt dus a.h.w. zijn eigen Islam-connectie: het betekent dat hij zijn islamitische ideologie exporteert. Voor zijn geloofspromaganda maakt hij gebruik van vooral Pakistaanse "gastarbeiders" die als zendelingen worden uitgezonden. Deze laatsten zijn dan verbonden met de Pakistaanse *Jamaat-i-Islami*, een fundamentalistische beweging, in de jaren dertig opgericht, die nauwe banden met de Moslim Broeders (*Ikhwan al-muslimin*) in Egypte onderhoudt.<sup>1</sup> Maulana Abdul Ala Maududi was de grote ideoloog van deze beweging en zijn werken worden op grote schaal verspreid (Begrip nr. 39).

### Banier van het kruis

In de missiologische literatuur werd vaak en uitvoerig gesproken over het kwalijke van de verbinding tussen zending en imperialisme in de negentiende eeuw. Maar zo werd er een

eeuw geleden meestal niet over gedacht. Eén van de Amerikaanse zendelingen H.H. Jessup in het Midden-Oosten schreef: "Een.... gunstige trek in dit geval is de overheersende en groeiende invloed van de christelijke naties in Mohammedaanse landen. Bijna eenderde van de islamitische wereld is onder heerschappij van zoals zij (moslims) dat zien 'omgelovigen'. Als het kromzwaard valt, zal ook hun vertrouwen in hun eigen systeem vallen."<sup>2</sup> Daarmee vertolkt hij het algemeen heersende superioriteitsgevoel van westerlingen zeker in die tijd. "Een andere interessante trek in de relaties van de islam tot het christendom is het feit dat wijdverbreid als de mohammedaanse godsdienst is, deze volledig omsingeld is door anglo-saksische christelijke politieke en burgerlijke macht."<sup>3</sup> Samuel Zwemer schrijft een paar decennia later - in dezelfde geest - dat de Perzische Golf praktisch een Engels meer is geworden en het Britse bestuur zich van Aden landinwaarts uitstrekt en in Oman haar invloed groot is. Dat acht hij gunstig voor de zending. Politiek en zending zijn nauw verbonden in deze dagen van koloniale expansie zegt hij en wij moeten de banier van het kruis in elke provincie ontvouwen. Uitstel kan fataal zijn.<sup>4</sup> Het is dan toch ook niet zo verwonderlijk dat indertijd twee Arabische moslims Umar Farrukh en Mustafa Khalidi hun boek *Zending en kolonialisme in de Arabische landen (Al-Tabshir wa 'l isiti' mar fi'l bilad al-islami. Beirut 1957 (2))* schreven.

Daarin gaan zij zelfs zo ver te beweren dat de zendingsbeweging schadelijker voor de Arabische landen geweest is dan het imperialisme. Het imperialisme kwam volgens hen beiden naar de Arabische landen "achter het missionaire gordijn". De invloed van de zendingsscholen heeft niet alleen verdelend gewerkt, maar in feite de ontwikkeling van het Arabisch nationalisme vertraagd.

## **Gedwarsboomd**

Nu maar verder in het midden gelaten wat daarvan voor wat betreft de tweede helft van de vorige eeuw en de eerste helft van deze eeuw voor waarheid in deze beschuldiging schuilt, niet te ontkennen valt dat de westerse politiek zich in de tweede helft van de twintigste eeuw jarenlang gericht heeft tegen Gamal 'Abd al - Nasser van Egypte de grote representant van dit Arabische nationalisme. Op een soortgelijke wijze richtte de westerse politiek zich tegen de Iraanse nationalistische leider Mosadeq die iets dergelijk in zijn land wilde realiseren als Nasser in het zijne - nationalisatie van de olie - op grond van eenzelfde soort nationalistische ideologie. Dat streven is in vele opzichten gefrustreerd doordat Nasser gedwarsboomd werd en Mosadeq ten val gebracht.

Maar het is mede die politiek geweest die er toe geleid heeft dat het alternatief - wat wij vandaag islamitisch fundamentalisme noemen - zo sterk naar voren kon komen: vanaf het islamitische pact van koning Feisal van Saoedi-Arabië tegen Nasser gericht tot en met de kiemen die gelegd werden voor de fundamentalistische overname van ayatollah Khomeini.

## **Heilige olie-belangen**

Christenen in het Westen die een concern hebben voor de zending van de kerk ook in het Midden-Oosten doen er goed aan te beseffen wat voor sprake er van ons westers optreden in het Midden-Oosten op het ogenblik uitgaat. Is de boodschap van de westerse landen die of wij dat willen of niet als *christelijke* landen gezien worden, niet dat het in gevaar brengen van de "heilige" olie-belangen een snellere reactie bij het Westen oproept dan het bestoken met gifgas en het op grote schaal deporteren van Koerden of ook het onrecht dat de Palestijnen wordt aangedaan? Ondanks V.N. resoluties werd niets gemeenschappelijks ondernomen tegen de bezetting van Cyprus door

Turkije, noch die van Libanon door Syrië en Israël. Toen werd praktisch geen enkele daad bij het woord gevoegd (als er al een unanieme afkeuring werd uitgesproken), maar dat gebeurt wel nu het om de heilige oliebelangen gaat? Daarom verklaarde onlangs de internationale voorzitter van Pax Christi, Kardinaal Danneels, niet ten onrechte: "Men mag bij dat alles niet vergeten - en dat horen sommigen niet graag - dat de moslims zich door het Westen enorm vernederd voelen. Deden wij wel het nodige om hun gebruiken en hun religieuze gevoeligheden beter te leren kennen? Zulke overwegingen kunnen de inval in Koeweit niet rechtvaardigen, maar ze behoeden ons voor een al te simplistische voorstelling van het konflikt. De Golf-krisis maakte mij ervan bewust dat de Arabische volkeren nog lijden aan een "kruisvaarderscomplex". Bij ons denkt niemand nog aan de kruistochten; voor hen bleef dat een obsessie. Zij zijn ervan overtuigd dat het Westen nog steeds uit is op verovering."<sup>5</sup> Wel zou ik het nog sterker willen formuleren en willen spreken van gerechtvaardigde politieke grieven.

Natuurlijk kan men zeggen dat eigenlijk het Golfconflict niets met kerk en christendom te maken heeft. Maar evenzeer als in de westerse wereld meestal geen onderscheid gemaakt wordt tussen wat bepaalde leiders van bepaalde landen in het Midden-Oosten zeggen en wat de Islam verondersteld wordt te zeggen, zo wordt, zeker in fundamentalistisch-moslimse kring, datgene wat westerse leiders zeggen en wat het christendom voorstaat met elkaar gelijkgesteld. Dat wordt nog verder in de hand gewerkt als in de media b.v. premier Thatcher bij het verlaten van de kerk geïnterviewd over de Golfoorlog de mening uitspreekt dat Saddam Husayn aangevallen moet worden. Dat wordt alicht zo uitgelegd dat kerk en staat kennelijk in het Westen nauw met elkaar verbonden zijn.

Ditmaal lijken zending en neo-kolonialisme samen te gaan.

### Zwart-wit

Het zou van belang zijn dat de westerse wereld ten aanzien van het Midden-Oosten minder in een zwart/wit schema denkt en zich niet blind staart op één mogelijke vijand - in de vijftiger en zestiger jaren was dat Nasser, in de tachtiger jaren was dat Iran en nu is het Irak - of op één economisch belang: de olie. Door zich eerder uitsluitend op Iran als vijand te concentreren, werd niet gereageerd op wat Irak misdeed. En nu door concentratie op Irak sluit men de ogen voor wat Saoedi-Arabië of Syrië doet of deed.

### Missie

Het zou de missie van het Westen en zeker van de kerk moeten zijn zich in te zetten voor herstel van gerechtigheid voor alle verdrukten ongeacht of het joden, christenen of moslims zijn. Het Westen moet zich ervan bewust zijn dat het niet aanpakken en oplossen van sociale en politieke problemen fundamentalistische reacties oproept die gevolgen hebben, zoals in het verleden, voor de christelijke kerken in het Midden-Oosten. Voor de christelijke gemeenschappen zal het betekenen een steeds verder gaande marginalisering - in het geval van de Maronieten in Libanon militante gettoisering (met alle gevaren van dien) - en verdere bespoediging van emigratie van christenen uit het gebied. Zo komt

de tijd steeds naderbij dat je in het Midden-Oosten geen christenen meer kunt ontmoeten, maar alleen nog ruïnes van christelijke kerken kunt bezoeken, zoals vlakbij Aleppo in Noord-Syrië de prachtige ruïne van de kerk en de pilaar, waar eens Simon de Pilaarheilige zetelde door wie vele Arabieren in Irak b.v. christen werden.

Er stond onlangs een bericht in de krant dat aan Amerikaanse soldaten verzonden bijbels in Saoedi-Arabië in beslag werden genomen. De mis wordt voor de Amerikaanse troepen op islamitisch territorium klandestien gehouden. Veel soldaten hebben bijbels in hun bagage meegenomen, hoewel hun dat - volgens een bericht in *Le Monde* bij hun vertrek uit de Verenigde Staten werd afgeraden!

Ooit was voor een Frans koning Parijs wel een mis waard (*Paris vaut bien une messe*): namelijk het opgeven van zijn protestants-christelijke principes. Hoeveel is de "westers-christelijke wereld" vandaag eigenlijk de olie waard?

1. "Islam. Les financiers de l'intégrisme". In: *Le Nouvel Observateur*, 19-25 juillet 1990.
2. H.H. Jessup, *The Mohammedan Missionary Problem*, Philadelphia, 1879, pag. 75-77.
3. *idem* pag. 78.
4. Samuel Zwemer, *The unoccupied Missions-fields of Africa and Asia*, New York, 1911, pag. 169.
5. Kardinaal Danneels in: *De Standaard* 19 september 1990.

*Dr. A. Wessels is hoogleraar aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam voor missiologie en godsdienstwetenschappen.*

Jaap Kraan

## De Ander centraal

**In het laatste artikel van dit themanummer neemt Jaap Kraan enigszins afstand van de voorgaande artikelen. Hij voert ons naar de fundamentele vragen ten aanzien van de godsdienstige dialoog en maakt daarbij gebruik van het gedachtegoed van een aantal hedendaagse theologen en missiologen.**

### 1. Vooraf

#### Probleemstelling

In bijna alle voorgaande artikelen spelen twee vragen. De eerste is: "Hoe doe je recht aan de ander én aan jezelf?" We lazen bijvoorbeeld: Hoe kan binnen de huwelijksluiting recht gedaan worden aan de hindoe en de christelijke partner? Welke rol mag een andere levensbeschouwing spelen in een christelijk kinderhuis? Kan men het eigen geloof relativeren als lid van een werkgroep Hindoeïsme? Waar liggen de grenzen van tolerantie als je denkt aan de golfcrisis? Hoe verhouden godsdienst- en levensbeschouwelijk onderwijs zich? De tweede vraag die voortdurend opduikt is de vraag naar hantering van macht. Moslims en hindoes ervaren dat christenen in België en Nederland de taal beheersen, goed georganiseerd zijn, scholen en kinderhuizen hebben en theologen kunnen leveren voor een gesprek.

Elke theologie die zich rekenschap wil geven van de ontmoeting met de ander zal in moeten gaan op de vragen hoe men macht gebruiken wil en hoe ruimte voor de ander zich verhoudt tot de eigen vrijheid.

#### Onvoorwaardelijke keuze tot dialoog

Een voorvraag is natuurlijk: Waarom zouden we tot in onze theologie toe rekening houden met de ander, die andere normen hanteert, anders denkt en gelooft, vanuit een andere cultuur komt, een andere zin aan de

dingen geeft of weigert dingen als dingen te zien? Kunnen we niet gewoon op onszelf blijven, onze eigen wereld scheppen, mensen vragen ons standpunt te onderschrijven of blijven beweren dat wij de waarheid in pacht hebben? Waarom zouden we de hele theologie overhoop halen? Kunnen we die ander niet gewoon buiten laten staan?

Die weg is niet begaanbaar. Daartegen verzet de hele bijbel zich. Om deze stelling te onderbouwen, zijn boeken vol geschreven.<sup>1</sup> Hier kan echter volstaan worden met twee simpele verwijzingen. Allereerst naar het goddelijk gebod: "Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf" (Mat. 22:39). Die verwijzing maakt in alle eenvoud duidelijk dat we de ander niet alleen recht moeten doen of tolereren, maar dat het om veel meer gaat: Zonder die ander centraal te zetten in ons theologiseren valt er geen theologie te bedrijven. In een artikel over de toekomst van de theologie stelt Th. de Boer terecht: "De universitaire theologie kan niet zonder meer uitgaan van de geldigheid van één traditie, de christelijke. In de theologische faculteit van de toekomst zal de dialoog tussen de wereldgodsdiensten een plaats moeten vinden".<sup>2</sup> Er is geen andere weg dan een onvoorwaardelijke keuze voor de dialoog.<sup>3</sup> Met dat onvoorwaardelijke wordt bedoeld dat onze keuze voor de dialoog niet afhangt van keuze of gedrag van de ander. Wij zelf kiezen

princiepelijk en zonder meer voor ontmoeting en gesprek, niet voor dwang of geweld, omdat dat haaks staat op de liefde voor de naaste. Uiteindelijk funderen wij dit uitgangspunt op Gods liefde voor ons, de Ander die ons tegemoet getreden is. Daarmee is tegelijk de tweede reden aangegeven om te kiezen voor die onvoorwaardelijke dialoog: De bijbel bevat het verhaal van God die met mensen in dialoog treedt, mensen niet dwingt om in te gaan, maar aan de deur klopt, nodigt, liever zelf lijdt dan mensen onder doet gaan.

### **De Ander stelt ons centraal**

Wie zich zo uitdrukt heeft natuurlijk wel enkele wissels genomen. Het is van belang de lezer op die bewuste keuze te attenderen. Deze keer mag dat misschien op de volgende wijze: Men kan het christelijk-theologisch gebouw door verschillende deuren betreden. We gaan nu binnen door een hoofdingang die ons voert naar de zaal waar christelijke theologen nadenken over het lijden, over de vraag: "Waarom?" We kiezen niet alleen voor die deur omdat andersgelovigen leden en lijden onder christelijke superioriteitsgevoelens, of omdat in die zaal de nood der wereld onmogelijk genegeerd kan worden, maar ook omdat hier het diepste gezegd wordt wat wij kunnen zeggen; hier móeten theologen het achterste van hun tong laten zien. Hier móeten theorie en praktijk verbonden worden en wordt zichtbaar wie de theoloog als mens, als gelovige is. Het zou te ver voeren een overzicht te geven welke theologen hier werken of gewerkt hebben. Laten we een ogenblik stil staan bij Van de Beek en Zahrnt.

A. van de Beek<sup>4</sup> tekent, als hij nadenkt over de waarom-vraag, een aantal modellen: God als de kastijdende Vader, God gaat wonderlijke wegen, het lijden als straf op de zonde, Gods voorzienigheid, God als pottenbakker, de mens die het kwade doet, God die het lijden toelaat, de Boze achter het kwade etc.

Uiteindelijk moet hij uit deze modellen gaan kiezen, want dat is immers de taak van de theologie. Als ze dat niet meer doet, waarvoor zou ze nog dienen? Hij geeft dan aan dat we God leren kennen vanuit Zijn handelen in de geschiedenis. Daaruit blijkt dat God veranderen kan. Eerst koos Hij voor de zondvloed, later nooit meer. Eerst was satan één van de zonen van God, later distancierde Hij zich meer en meer van hem. Eerst kon Hij mensen tot zonde aanzetten (2 Sam. 24:1), later niet meer (Jac. 1:13). In Christus heeft God definitief gekozen voor tollenaars en zondaren, hoeren en buitenlanders. Christus is de definitieve openbaring van God, en zo ook de norm waaraan wij de goedheid van God kunnen toetsen. In Christus heeft God allen op het oog, in Hem is voor eens en altijd vastgelegd dat God de wereld wil redden. Mensen worden opgeroepen met die God mee te doen.

H. Zahrnt volgt een andere werkwijze. Aan de hand van het boek Job veegt hij de vloer aan met een god die de goeden beloont en de kwaden straft. Ditzelfde boek, zo zegt hij, kan ons er voor behoeden om godsdienst te verwarren met metafysica. Godsdienst dient geen doel, al is het daarom nog niet zinloos. Telkens als God voor iets dienen moet, als leverancier of toeleveringsbedrijf gezien wordt, gaat het mis. Wie is Hij dan wel? Waar zijn we met Hem aan toe? Dat zien we in Christus, aldus Zahrnt. "De in de geschiedenis van de godsdienst algemeen gehoorde uitspraak dat God de mensen het lijden stuurt, wordt in het christendom achterhaald door de toezegging dat God zichzelf stuurt in het lijden der mensen. Hier ligt de kern van de door Jezus plaatsbepalend verschaft kennis van God: *God lijdt met de mensen*."<sup>5</sup> Hebben we met die kennis God nu in onze greep? Dat niet! Er blijven veel vragen, waar wij de vinger niet achter krijgen. Er blijft spanning tussen de almacht en liefde van God. God blijft de Ander, de Verborgene, zodat we

nooit in staat zullen zijn de wereldgeschiedenis of ons eigen leven tot in detail te verklaren. Als Mozes zien we God slechts op de rug, niet in het gezicht. Maar als de wereldrechter Jezus van Nazareth heet, dan geeft dat hoop op genade, dan overheerst de wil om te redden verreweg de wil om te straffen. Tot zover Zahmt. Slechts één conclusie. Als theologen ten overstaan van de diepste vragen nadenken over die God die altijd de Ander blijft, nooit tot onze beschikking staat, dan valt altijd weer op dat de Ander gestalte krijgt in Jezus Christus, Messias, de mens die God toonde zoals Hij is en zo een fundament heeft gelegd dat geen ander leggen kan (1 Cor. 2:16; 3:11). In Hem heeft God de wereld met zichzelf verzoend, in Hem heeft God de mens centraal gesteld, Hij zal over ons rechtspreken (2 Cor. 5:10-21). En daarmee staan wij voor de spannende vraag: Hoe zullen christenen, die de naam van deze Ander dragen en zozeer op Hem aangewezen zijn, in hun theologie anderen centraal kunnen stellen?

## 2. Jezus uniek?

In de vorige thema-nummers van ons blad rond de dialoog in 1986 en 1988 zijn aanzetten gegeven om deze vraag te beantwoorden. Zijn we sindsdien verder gekomen? Is er, anders gezegd, wel reden om weer een themanummer aan de dialoog te wijden? Toegegeven, verhalen over voortgang in de praktijk kan men nooit genoeg lezen. Maar is er theologisch wat gebeurd? Oordeelt u zelf!

### Van Lin

Allereerst wordt meer en meer duidelijk dat zich bepaalde hoofdstromingen aftekenen. In een nieuw boek tekent J. van Lin drie benaderingen (Christocentrisch exclusief, Christocentrisch inclusief en Theocentrisch) nog eens uit.<sup>6</sup> Daarover zal de discussie door moeten gaan. Mensen zullen moeten aangeven of ze zich in

die portretten herkennen. Terecht laat Van Lin zien dat er binnen een benadering weer uiteenlopende richtingen zijn. Zo maakt de ene of de andere theocentrische visie groot verschil. De eerste theocentrische benadering van Van Lin kan gezien worden als een noodzakelijke correctie op een onschriftuurlijk christocentrisch inclusief model: Voor Jezus stond God immers centraal. De tweede theocentrische benadering zet de wissels echt om: "Het lijkt niet juist... te concluderen dat de mens Jezus uniek en exclusief normatief is voor alle mensen.<sup>7</sup> Een belangrijke vraag die aan deze benadering gesteld kan worden is of hier niet een te grote scheiding gemaakt wordt tussen God en Jezus. Anders gezegd: Als Jezus, als "een contingente, want beperkte, verwoording van God binnen de mensheidsgeschiedenis, niet het enige en laatste woord van God kan zijn"<sup>8</sup>, kunnen wij die God dan nog ten diepste leren kennen?

In zijn bijdrage, vervolgens, wijst Van Lin dan op scheppingstheologie als uitgangspunt voor het denken. Niet christologie of ecclesiologie kunnen daartoe dienen, maar de opening van het Apostolicum: "Ik geloof in God, de almachtige Vader, schepper van hemel en aarde". Zonder diepgaand op de discussie in te gaan, mag wel bij voorbaat de kanttekening gemaakt worden dat met zo'n stellingname het probleem verplaatst lijkt te worden. Want wie is die Schepper, en hoe hebben wij Hem leren kennen? Afgezien van de positie van K. Barth mogen we uit naam van velen vragen: Blijkt dat niet uit de geschiedenis? Maken schepping en geschiedenis geen deel uit van hetzelfde creatieve optreden van God? Waarbij iemand als W. Pannenberg die geschiedenis dan nog eens sterk christocentrisch structureert.<sup>9</sup>

### Mulder

In het jubileumnummer van *Begrip* schrijft D.C. Mulder het volgende: "Gods verschijnen in Jezus Christus

is voor mij wel beslissend, maar niet exclusief. Ik geloof dat we nergens God zo goed leren kennen als in het optreden van Jezus, maar ook, dat Hij overal met mensen en volken is bezig geweest en Zijn heil zich uitstrekt tot de hele mensheid. Het blijft zin hebben om het verhaal van Jezus in de wereld te vertellen, maar het hoeft niet met de gedachte, dat allen die het niet kennen of aanvaarden buiten Gods liefde vallen en verloren zijn".<sup>10</sup>

Op zich is met zo'n formulering heel goed te leven. Mulder gebruikt het woord "uniek" niet, stelt wel dat we nergens God zo goed leren kennen als in het optreden van Jezus. Ook blijft zo "zending" (verstaan als dialoog) mogelijk en dat is consequent bij deze stellingname. Het laat zich eveneens verdedigen dat mensen niet buiten Gods liefde vallen, dat ons het oordeel niet toekomt, en dat God zich niet uitsluitend (exclusief) in Christus geopenbaard heeft.

Twee kanttekeningen bij dit citaat. De eerste is een vraag: Spreekt het Nieuwe Testament niet nadrukkelijker over de centrale rol van Christus tot de tijd dat Hij het koningschap overdraagt aan God? Te denken valt niet alleen aan Zijn lijden en opstanding, maar ook aan het Middelaarschap in de dienst der verzoening (1 en 2 Cor.; Hebr.), aan de spil-functie in de geschiedenis (Openb.), aan het laatste oordeel (Mat. 25) en aan zijn kosmische betekenis (Col. 1).

De tweede kanttekening is een opmerking. Wat Mulder in zijn theologie openlaat als mogelijkheid, maken anderen tot basis van hun theologie. Het maakt echter nogal verschil of we zeggen: Gods verschijnen in Christus is niet exclusief of: Jezus is niet uniek; het oordeel komt ons niet toe of: alle mensen worden behouden; in andere godsdiensten valt ook heil te vinden of: alle wegen leiden naar hetzelfde doel.

### Schillebeecx

Ook E. Schillebeecx vermijdt woor-

den als "enig" en "uniek". De toezetting van zijn artikel kan getypeerd worden in één citaat: "Geen absolutisme en geen relativisme, evenmin superioriteitsgevoel, en... toch: assertieve belijdenis van de kant van de christelijke geloofstraditie dat in Jezus de beslissende en definitieve, met name eschatologische "openbaring van God" is voltrokken.<sup>11</sup>

Schillebeecx voelt er niet voor de geloofstaal hermeneutisch weg te interpreteren. Geloofstaal is relationeel, belijdende taal. In acht stellingen ontvouwt Schillebeecx dan hoe men zinnig de spanning kan hanteren die gegeven is in "Jezus' identiteit" enerzijds en "universaliteit" anderzijds. Daarbij kiest hij evenwichtige standpunten. Zo mag men noch de joodse wortels van het christendom verloochenen noch Jezus' boodschap herleiden tot het joodse verleden. Zo zullen wij er niet aan kunnen ontkomen "zeer omzichtige, zelfs overgevoelige formuleringen" te gebruiken om de problematiek onder woorden te brengen. Zo heeft in de mens Jezus God Zijn ware gezicht getoond, terwijl toch de spanning blijft "tussen Jezus' identificatie van God en Gods eigen identiteit". Zo blijft zending nodig, als maar gezien wordt dat dat allereerst betekent het "zoeken naar sporen van Gods Rijk in de sociaal-culturele, religieuze samenleving die men ter plaatse aantreft". We mogen dit heldere artikel beschouwen als een vrucht van de discussie in de laatste tijd, dat een goed uitgangspunt biedt om oecumenisch verder te komen.

### Knitter

P.F. Knitter schreef een mooi opstel in de bundel "The Myth of Christian Uniqueness". Daarin toont hij zich een man die verder blijft zoeken, luistert, zichzelf wil corrigeren. Duidelijk zet hij zich af tegen de brij van het relativisme en het moeras van een radicaal scepticisme. Het pleit voor hem dat hij nu toegeeft dat elke theocentrische benadering inherent



christocentrisch blijft.<sup>12</sup> Zijn opstel munt uit door duidelijkheid. Daardoor is het mogelijk nauwkeurig aan te geven waar de schoen blijft wringen. In alle eenvoud: Kan men echt zeggen dat koninkrijk of soteria "sec" voor zou kunnen komen?<sup>13</sup> Net als bij het theocentrisch model zal ieder dat voor zich "christocentrisch" of anderszins blijven invullen. W. Logister concludeert dan ook terecht dat soteriocentrisme niet tegenover theocentrisme of christocentrisme geplaatst kan worden, aangezien de godsgedachte een bepaald verlossingsperspectief kleurt.<sup>14</sup> Van 't Spijker merkt in een stelling bij zijn proefschrift zelfs op: "In zijn ontwerp voor een pluralistische theologie doet Paul F. Knitter het voorstel de strijd voor gerechtigheid als basis te nemen van een gesprek met aanhangers van andere godsdiensten, en als criterium voor het "rangschikken van religies" (grading the religions). Hiermee voert hij een begrip in dat naarmate hij het scherper definieert, ook duidelijker christelijke trekken gaat vertonen en daarom niet voldoet aan de bedoeling die hij zelf op het oog heeft: een punt bepalen dat alle religies van de wereld met elkaar verbindt. Hij dreigt daarmee ongewild de andere mogelijke gesprekspartners uit te sluiten.<sup>15</sup> Daarnaast blijft een andere fundamentele vraag ongenoegzaam beantwoord: Waarom zou men als christen de bijbel niet kunnen blijven beschouwen als een boek dat *gezaghebbende openbaring* bevat? Het is overduidelijk dat er talloze vragen kleven aan de vraag wat dat gezag dan wel is en wat tot openbaring gerekend kan worden. Eveneens is zonneklaar dat onze huidige discussies ook weergeven hoe diep we ons schamen (moeten) dat het evangelie van het kruis door de eeuwen heen op afschuwelijke wijze door christenen misbruikt is, zo zelfs dat we nu van de weeromstuit geneigd zijn alles wat ruikt naar openbaring en gezag van de hand te wijzen uit angst voor nieuwe superioriteitsgevoelens.

We zullen het pijnlijke proces niet kunnen ontlopen van een zeer kritische discussie waarin letterlijk alles ter tafel komt en alles wat sacrosanct verklaard is, van vraagtekens wordt voorzien. Logister deed daartoe een geslaagde vingeroefening, al bleek uit de discussie daarna in hetzelfde tijdschrift wel hoezeer we nog aan het begin staan: zelfs de termen hebben we nauwelijks gedefinieerd.<sup>16</sup>

### Gilkey

L. Gilkey betoogt in een boeiend artikel<sup>17</sup> over pluraliteit en haar theologische implicaties terecht dat een inclusieve benadering al snel de ander in kan lijven en overheersen. Goed is ook dat hij aangeeft dat de discussie die vandaag gevoerd wordt, betrekking heeft op alle theologische leerstukken. Nog beter is dat hij kritisch staat ten opzichte van elke religie, omdat religies ook verwoestend hebben gewerkt en dat nog doen. Het aardigste is, dat hij tenslotte ruitelijk toegeeft dat elk mens van een eigen standpunt uit moet blijven gaan zonder dat te verabsoluteren ("relatieve absoluutheid"). Wie beweert dat hij dé sleutel in handen heeft, heeft niet in de gaten dat voor ons geen universeel standpunt is weggelegd. Gilkey betoogt uiteindelijk dat christelijke symbolen een relatieve uiting zijn van iets dat absolute betekenis heeft. Ze zijn waar en tegelijk betrekkelijk, absoluut en relatief. De christelijke weg is definitief, maar andere wegen eveneens.<sup>18</sup>

### 3. Macht en christelijke identiteit

Wie dat tot zich door laat dringen vraagt zich af in hoeverre het voor mensen mogelijk is vanuit een eigen overtuiging te leven en tegelijk te zeggen dat een andere weg dezelfde mogelijkheden biedt. Komt zo'n stellingname in de praktijk van de dialoog voor? Terecht stelt Gilkey dat mensen van hun eigen overtuiging uit moeten blijven gaan. Maar dat kan alleen als mensen er van overtuigd

zijn dat hun weg een existentiële keuze is: Hier sta ik, ik kan niet anders. De crux is niet dat mensen dat niet zouden mogen denken, de crux is dat - om het nu maar bij het christendom te houden - christenen hun eigen (existentiële) overtuiging te vaak zo onverdraagzaam, betweterig, intolerant, eigenwijs, hooghartig, militant en imperialistisch opgelegd hebben aan anderen, een theologie van de koloniale Christus gehanteerd hebben.<sup>19</sup> Paulus noemt dat werken van het vlees. Daartegenover staan de vruchten van de Geest, die voor de dialoog zo belangrijk zijn: liefde, blijdschap, vrede, geduld, vriendelijkheid, trouw, zachtmoedigheid enz. (zie bijv. Gal. 5:22). Tot die vruchten kom je slechts als je de Ander centraal stelt, als je je door Zijn Geest laat bezielen. Maar die Geest van de Ander is ook op alle anderen betrokken en nooit exclusief ons christelijke bezit. Daarmee zijn die anderen niet anoniem christen geworden, evenmin imperialistisch ingelijfd. We geven daarmee slechts aan dat niet wij over de Geest hebben te beschikken, dat niet wij de Geest mogen inlijven, maar dat wij de schat in aarden vaten hebben en dat we afzien van macht of bevoogding. Daarom alleen al verdient het aanbeveling dat christelijke scholen islamitisch godsdienstonderwijs toestaan<sup>20</sup> of dat christelijke ziekenhuizen zich inspannen voor een moskee in hun gebouw. In dit alles blijven we principieel uitgaan van de ene God<sup>21</sup>, ook voor ons altijd de Ander, die zich aan anderen beuigt heeft. Omdat die God voor ons centraal staat, staat de ander voor ons centraal en blijven we in gesprek, inderdaad, om samen verder te komen. We kunnen daarbij niet praktisch genoeg te werk gaan. Want juist in de strijd tegen armoede en voor gerechtigheid, tegen verkwisting en voor heelheid van de schepping, tegen uitbuiting en voor vrede wordt duidelijk wie wij zijn en welke geest ons thans beheerst. Bedacht dient te worden dat alleen de lijdende Chris-

tus in de wereld herkend wordt. Kernwoord is derhalve nederigheid, *kenosis*.<sup>22</sup> We kunnen met A. Pieris<sup>23</sup> zelfs nog zeggen dat we eerst aan het einde van de weg de weg zelf bij name herkennen (Luc. 24:31-32). Maar zou dat ooit gekund hebben als in het gesprek, dat aan die herkenning vooraf ging, de naam en de zaak van die onherkenbare Ander niet zo centraal zou hebben gestaan?

#### 4. Conclusies

Het lijkt er op dat in alle discussies toch een aantal zaken duidelijker naar voren komen dan tot nu toe het geval geweest is. Er is winst geboekt:

- Er wordt vaker op aangedrongen om samen vast te stellen hoe we woorden als enig, uniek, identiteit, universaliteit etc. gebruiken. Eveneens is er een groeiende behoefte aan rijker geschakeerde en nauwkeurig omschreven benaderingen ten aanzien van de verhouding tussen christendom en andere godsdiensten. De artikelen van Logister, Holtrop en Schillebeeckx<sup>24</sup> geven daartoe een goede aanzet.

- Het is verheugend vast te stellen dat in veel publicaties openlijker dan tot nu toe gekozen wordt tegen absolutisme, relativisme, scepticisme en superioriteitsgevoel van welke kant dan ook.

- Steeds duidelijker wordt gezien dat de eigen identiteit volop ingebracht moet worden in de discussies. Tot de christelijke identiteit behoort - met de woorden van Schillebeeckx - "dat Gods definitieve, niet terug te nemen vorm van heilbrengende openbaring te vinden is in Jezus".<sup>25</sup>

- Dat kan echter nooit betekenen dat Gods identiteit opgaat in of naadloos samenvalt met de wijze waarop God zich in Jezus geopenbaard heeft.

- Christenen behoeven zich niet te schamen voor het feit dat zij slechts in belijdende taal kunnen spreken en geloofstaal hanteren die laat zien dat vanuit een relatie gesproken wordt.
- Christenen moeten zich wel scha-

men als die woorden niet opkomen vanuit een praxis waarin de bevrijding van mensen centraal staat en solidariteit de norm is. Dat die opstelling lijden met zich mee brengt, is inherent aan het christelijk geloof.

- Het hierboven besproken artikel van Schillebeeckx is dermate evenwichtig dat het een goede basis biedt voor een oecumenische benadering van vragen rond identiteit en universaliteit van Gods heil in Jezus Christus.

1. Zie bijv. W. Ariarajah, *The Bible and people of other faiths*, Geneva, 1985; K. Cracknell, *Towards a New Relationship, Christians and People of Other Faiths*, London, 1986; J.D. Kraan, *Bijbel en andersgelovigen*, Kampen, 1987; C.S. Song, *The Compassionate God*, New York, 1982.
2. Zie Trouw, 19-10-1990, p. 16.
3. Zie voor de inhoud van het woord dialoog bijvoorbeeld het artikel van Goedendorp, met name het citaat waarnaar noot 18 verwijst. Let erop dat daarin expliciet naar dezelfde tekst verwezen wordt.
4. A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk, 1984.
5. H. Zahrt, *Hoe kan God dat toelaten? Job - de mens en het lijden*, Baarn, 1986, p. 57.
6. F. Whaling onderscheidt zeven benaderingen, in onze taal door Holtrop kort weergegeven in de inleiding van het boek P.N. Holtrop & L. Minnema (red.), *Voor Hem een ander? Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies*, Den Haag, 1990, p. 12v. Met zo'n benadering (het behoeven er niet per se zeven te zijn noch de keuzen van Whaling) wordt toch meer duidelijkheid geschapen.
7. Zie het opstel "Christenen en hindoes. Naar een heroriëntatie in de theologische bezinning". In J. van Lin (red.), *Ontmoeting van hindoes en christenen, Grensverleggende verkenningen*, Hilversum, 1990, p. 139.
8. *Idem*, p. 152. Vergelijk ook mijn vraag naar de unieke betekenis van het avondmaal in de boekbespreking achterin dit nummer.
9. Zie M.E. Brinkman, *Het Gods- en mensbegrip in de theologie van Wolfhart Pannenberg, Een schets van de ontwikkeling van zijn theologie vanaf 1953 tot 1979*, Kampen, 1979, p. 74. Cf. M. Dijkstra, *Gods voorstelling, Predikatieve expressie van zelfopenbaring in oudoosterse teksten en Deutero-Jesaja*, Kampen, 1980, p. 415. Hij stelt dat "schepping en geschiedenis geen twee episoden zijn in JHWH's werkzaamheid,

maar aspecten van een en hetzelfde creatieve optreden".

10. Begrip, 's-Hertogenbosch, (1990)100, p. 27.
11. E. Schillebeeckx, "Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus", in *Tijdschrift voor Theologie*, 30(1990)3, p. 262.
12. J. Hick & P.F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, 1987, p. 190.
13. *Idem*; cf. p. 187 "kingdom-centrism".
14. W. Logister, "Het unieke van Jezus - een systematische vingeroefening". In: *Tijdschrift voor Theologie*, 28(1988)3, p. 255.
15. G. van 't Spijker, *Les Usages Funéraires et la Mission de l'Eglise, Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda*, Kampen, 1990, stelling XI.
16. Zie het in noot 14 genoemde artikel en het vervolg daarop: "Voortgezette peiling naar Jezus' uniciteit", *Tijdschrift voor Theologie*, 29(1989)4, p. 387-9.
17. L. Gilkey, "Plurality and its Theological Implications". In: Hick & Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, 1987, p. 37-50.
18. L. Newbiggin, "Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ". In: *International Bulletin*, 13(1989)2, p. 52 merkt op: "But I remain totally unconvinced by the idea of an absolute that is available on call when it is relatively necessary".
19. A. Pieris, "The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation". In: Hick & Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, 1987, p. 174.
20. J.D. Kraan, "Islamitisch godsdienstonderwijs op een christelijke school?" In: Van Lin (red.), *Ontmoeting van moslims en christenen, Grensverleggende verkenningen*, Hilversum, 1990, p. 10-45.
21. J.D. Kraan, *Bijbel en andersgelovigen*, Kampen 1987, p. 50-57.
22. Zie bijv. artikelen van J. Slomp, F.J. Verstraelen en P. Reedijk in eerdere themanummers over de dialoog met andersgelovigen in dit tijdschrift 15e jrg. (1986)2, p. 111, 125 17(1988)3, p. 192.
23. Zie het artikel genoemd in noot 19, p. 175.
24. Zie de artikelen genoemd in de noten 6, 11, 14 en 16.
25. E. Schillebeeckx, a.w. p. 267.

*Drs. J.D. Kraan (45) studeerde missiologie aan de Theologische Hogeschool te Kampen. Na verblijf in Pakistan werd hij in 1986 toerustingspredikant van het christelijk onderwijs met het oog op de ontmoeting met moslimleerlingen. Thans is hij predikant te Nieuw-Vennep.*

## *Kroniek* **Najaarsbijeenkomst Missiologisch Werkverband**

Op 28 september 1990 hield het Missiologisch Werkverband zijn najaarsbijeenkomst te Leiden. Hoofdthema van de dag was de theologische benadering van de internationale schulden crisis. Prof. Dr. Felix Wilfred van Tiruchirapalli in Zuid-India (op bezoek in Nederland op uitnodiging van de katholieke organisatie Missio) gaf als eerste een referaat. Hij sprak uitvoerig over de feiten van de crisis en de voorlopige maatregelen. Ook over de alibi's, de excuses om de zaak voorlopig op zijn beloop te laten ("zij zijn zelf deze schuld aangegaan" etc.). Het ontwikkelingsmodel, dat de ontwikkelingslanden wordt voorgehouden heeft een te grote verdraagzaamheid voor lenen ingebouwd. Dat is zelfs zo in de kerken: als je denkt aan academisch gevormde priesters, blijf je van het westen afhankelijk. De herkerstening van Europa wekt te snel een beeld van een terugkeer naar een ideaalbeeld van middeleeuwse snit. De echte re-evangelisatie is een bekering. Die bekering tot een ander sociaal denken moet in Europa plaats vinden!

Drs. Greetje Witte-Rang van OSACI, Oecumenisch Studie- en Actiecentrum voor Investerings, te Utrecht sprak over de thematiek vanuit de Afrikaanse situatie. Wat de technische kant betreft benadrukte zij dat in dit continent niet zozeer de banken en particuliere ondernemingen, maar vooral de internationale instellingen als IMF en Wereldbank aan de leningen zijn gebonden. In absolute getallen gaat het bij Afrika om lagere cijfers dan bij Latijns-Amerika, maar dit betreft dan wel een hoger percentage van het Bruto Nationaal Product. Drs. Rinske van der Bij van Solidaridad gaf daarna niet alleen een aantal feiten met betrekking tot Latijns-Amerika, maar ging ook uitvoerig in op de theologie van Clodovis Boff en Hinkelhammert. Boff wijst het idee van een jubeljaar af, omdat dit eigenlijk toch een sanctionering van het systeem op zich zou zijn en alleen een tijdelijke verzachting zou toepassen. In de discussie noemde Wilfred dat jubilee-idee een soort fundamentalisme: zo maar teruggrijpen op een tekst van het oude testament, zonder die echt in de moderne context te plaatsen.

De voorjaarsvergadering van het MWV zal weer plaatsvinden in het vertrouwde Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest op vrijdag 19 april 1991. Thema voor die vergadering is: Kom Heilige Geest, vernieuw de hele schepping, naar aanleiding van de bijeenkomst van de Wereldraad van Kerken in Canberra, 7-20 februari 1991. Canberra-ganger dr. Martien Brinkman zal spreken over de theologie van de Geest en ontwikkelingen in Canberra; dr. Karel Steenbrink over: "Geest-theologie van de islam: een oppervlakkig plagiaat of verdere doordenking van de joods-christelijke traditie", terwijl nog een Afrikaanse-deskundige wordt gezocht, die over de Geest in Afrikaanse kerken en theologie zal spreken. Inlichtingen en aanmelding: K. Steenbrink, IIMO Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden.

K. Steenbrink

## Elfde colloquium van Credic

Van 26-31 augustus 1990 werd in het Franse Saint-Flour het elfde colloquium van Credic gehouden. Credic staat voor Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme. Jaarlijks organiseert het een conferentie over de geschiedenis van missie en zending. De meeste van de 60 deelnemers in St.-Flour kwamen uit de zuidelijke landen van Europa, maar ook Vietnam, Senegal, Burkina Fasso en de Verenigde Staten waren vertegenwoordigd. Thema van de conferentie was: "Vrouwen in de zending". Riete Jongeling hield een lezing over de Nederlandse zendingsorganisaties en de vrouwen, terwijl Leny Lagerwerf sprak over de vrouwelijke zendingsbeweging in de Verenigde Staten, van 1800-1920. Vrouwen hebben heel veel werk verzet in de zending, maar zij zaten zelden in de top van de organisatie, werden zelden betaald en ook niet vaak gehuldigd. Nu gebeurde dat dus wel!

Eind augustus 1991 houdt Credic een conferentie in Verona over het thema "De wording van zendings- en missiewetenschappen in de 20e eeuw". Voorzitter van Credic is Prof. Marc Spindler, IIMO Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden. Daar kunnen ook inlichtingen worden ingewonnen.

K. Steenbrink

## Conferentie over "Godsdienst van etnische minderheden"

Onder de titel "Het ontstaan van minderheden en hun culturele rechten" organiseerde het Leids Universiteitsfonds van 12-14 september 1990 een groot congres, dat in feite een verslaggeving was van enkele onderzoeksprojecten. Een ervan betrof het STE-GON-onderzoek naar de godsdienst van etnische minderheden. Medewerkers van de universiteiten van Leiden, Amsterdam (VU), Nijmegen en Utrecht gaven samen met enige gasten uit Engeland, Frankrijk, Zweden en Duitsland een gevarieerd beeld van de nieuwe godsdienstige veelvormigheid: van Tamil hindoes in Engeland tot de Molukse christenen en moslims in Nederland, leraren in Turkse scholen in Berlijn en preken in Marokkaanse moskeeën van Amsterdam. Het is wel duidelijk, dat de etnische minderheden zich niet alleen scherp onderscheiden van de cultuur en godsdienst van hun gastland, maar ook zeer zelden toenadering tot geloofsgenoten van andere herkomst zoeken.

Op de dag van de centrale lezingen, 14 september, gaf Prof. Yvonne Haddad, een Amerikaanse van Christen-Libanese afkomst, een beeld van de moslims in de Verenigde Staten en hun positie in een maatschappij waar de joodse lobby nog steeds veel sterker is dan die van de moslims, ook al horen die volgens haar tot de best opgeleide en rijkste groep moslims van de hele wereld. "Als wij ze maar wapens kunnen verkopen, dan kunnen zij elkaar afmaken", dat was een cynisch, maar vaak gehoord commentaar op de Amerikaanse politiek ten opzichte van de moslims van het Midden-Oosten. Nadat de Amerikanen immers eerst Perzië en daarna Irak van grote hoeveelheden wapens hebben voorzien,

krijgt nu Saoedi-Arabië de grote leveranties. Zij verweet de christelijke raden van kerken te grote voorzichtigheid en angst voor de joodse lobby, waardoor de stem van de Arabische christenen in de Verenigde Staten nauwelijks gehoord kon worden.

K. Steenbrink

## Jaarverslag van de Raad voor de Zending der N.H. Kerk over de periode 1988-1989

Het jaarverslag gaat uitvoerig in op het belang van **personele uitwisseling en wederzijdse assistentie**, ter bevordering van de eenheid onder alle christenen en ter versterking van de plaatselijke gemeenschappen.

De grondgedachte achter de verschillende uitwisselingsbezoeken zoals die de afgelopen periode hebben plaatsgevonden met vertegenwoordigers van gemeenten overzee is, dat de plaatselijke gemeenten één van de belangrijkste instrumenten vormen voor de evangelie-verkondiging.

"Uitwisseling van 'mensen met een opdracht' over grenzen heen moet bevorderen dat krachtige plaatselijke gemeenschappen gebouwd worden."

Personele uitwisseling en wederzijdse assistentie kan een middel zijn om zowel gemeenten hier als overzee te bemoedigen in hun taak het Evangelie van Jezus Christus te verkondigen.

In de afgelopen periode waren er uitwisselingsbezoeken met Ghana, de Filipijnen, Korea en jongeren-uitwisselingen met Nicaragua en Nigeria.

Vooral de jongeren-uitwisselingen zijn zeer goed verlopen. Zowel vanuit de classis Schiedam als vanuit Friesland zijn er bezoeken aan en uit Nicaragua georganiseerd. Het gemeenschappelijke christelijke geloof en de beleving en verwondering daarvan stonden in beide programma's centraal.

Het jaarverslag van de Raad voor de Zending memoreert het voorstel van de Deputaten voor Zending en Werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland, de Generale Diakonale Raad en de Raad voor de Zending van de N.H. Kerk en het Hervormd Evangelisatorisch Beraad, om te komen tot **één bestuursorgaan voor het werk in en buiten Nederland op het terrein van Zending, Apostolaat, (Wereld)diakonaat en Ontwikkelingssamenwerking**.

Dit zogenaamde "Vierde Schetsontwerp" voor één missionair diakonaal orgaan van de "Samen-op-Weg Kerk" gaat uit van de visie, dat zending ver weg niet mogelijk is zonder missionair werk in eigen land en dat er geen werelddiakonaat bestaat zonder bezinning op gerechtigheidsvragen hier.

Dit belangrijke ontwerp is in mei 1989 aangeboden aan de "Commissie Structuurvragen" van de Hervormde en Gereformeerde Kerken.

Het is nu anderhalf jaar later en nog steeds hebben de synodale organen geen uitspraak gedaan over het Vierde Schetsontwerp. Dit ondanks voortdurende aandring van de betrokken organisaties, die in het ontwerp nieuwe mogelijkheden en impulsen zien voor zowel het werk in Nederland als overzee.

Vanuit de plaatselijke kerkelijke gemeenten in Nederland wordt er voortdurend op aangedrongen, dat er wezenlijke stappen gezet worden op weg naar integratie.

Het jaarverslag van de Raad voor de Zending over de periode 1988 en 1989 kan worden opgevraagd bij het Algemeen Secretariaat van de Raad voor de Zending, Leidsestraatweg 11, 2341 GR Oegstgeest (Postbus 12, 2340 AA), tel. 071-177900.

A. Lobbezoo

## **Zendings/missiemanifestatie, 27 oktober 1990: uitnodiging tot communicatie.**

In het kader van het Willibrordjaar 1989-1990 werd op 27 oktober in de Nicolaïkerk een missionaire manifestatie gehouden met als thema "Uitwisseling". Zending en missie zijn tot nu toe een beweging geweest van "hier naar daar". Nu hebben wij veel buitenlandse christenen in ons midden. Brengen zij ook nieuwe inzichten over wat zending is met zich mee? De opzet was om Medelanders en Nederlanders hierover van gedachten te laten wisselen. De vertegenwoordiging uit Nederland bestond uit mensen van MOV- en ZWO-groepen, jongeren en personen uit beleidsorganen van missie en zending in Nederland. Een groep Indonesische, Surinaamse, Kaap-Verdiaanse christenen in Nederland trad op als spreekbuis voor de werelddelen waarmee missie en zending relaties onderhouden. Rond de thema's "boodschap", "verwachting" en "droom over de kerk" werden zij in de gelegenheid gesteld hun visies op zending en missie te demonstreren. Hun presentaties via theater, dans en decoraties waren verrassend, maar ook heel erg confronterend. Missie en zending als onderdrukkende moraal werden heel speels aan de kaak gesteld. Evangelisch triumfalisme en hoogmoed werden heel fijntjes in verband gebracht met afstandelijkheid, kilheid, eenzaamheid die zo kenmerkend is voor de Nederlandse landsaard. Vooral ook discriminatie van andermans cultuur, spirituele beleving en geloofsovertuiging zet zich volgens hen via het kanaal van missie en zending ook vandaag nog voort. Vervolgens werden kerkelijke beleidsmakers gevraagd te reageren. De woorden die klonken, waren: herstructureren van top tot basis, anders marktgericht zijn, samen delen van zaken als materiële gaven, cultuur en geloof. Dit mondde uit in een patstelling welke vervolgens werd doorbroken door de Medelanders. Via sketches en speeches werden de Nederlanders uitgenodigd tot communicatie. Uitnodiging tot muziek en dans als een vorm van missie en zending: samen scheppen van een ruimte in deze wereld, waar mensen op adem, tot geloof en tot hun recht kunnen komen. Tijdens de afsluitende viering mondde dit uit in de volgende commitment: "Wij verplichten ons de boodschap van het evangelie in de eigen context tot klinken en ter sprake te brengen en wij beloven elkaar te werken aan echte ontmoeting als christenen, zusters en broeders".

J. van Slageren

# Geschiedschrijving China

Van 5 tot 8 september 1990 had te Leuven een Internationale Conferentie plaats over "Geschiedschrijving van de Chinese Katholieke Kerk". Er namen 85 experts uit 16 landen aan deel. De conferentie was georganiseerd door de Ferdinand Verbieststichting van de KU Leuven.

De conferentie liet zich o.a. inspireren door dr. Jean-Paul Wiest (USA), die in "The Contemporary Relevance of Mission History" had aangetoond hoe buitengewoon nuttig de rijke archieven van missie-instituten zijn. Hij ontvouwde in zijn werk de bruikbaarheid van het archief van Maryknoll, over de China-missie van deze Amerikaanse kongregatie van 1918 tot en met 1955. In de lijn van J.P. Wiest toonde prof. A. Camps (Nijmegen) aan "dat kerkgeschiedenis niet meer het privé-domein van enkele historici is die zich met het verleden bezig houden. Zij trekt nu een steeds groter aantal academici aan die begaan zijn met de toekomst van de mensheid". Dat was de opzet van de conferentie: de kerkgeschiedenis van China, benaderd door kerkhistorici én door deskundigen van de algemene geschiedenis; benaderd door Europees/Amerikaanse missiekringen én door "profane" historici van China zelf. Jean Charbonnier (Singapore) achtte het zeer positief dat in de nieuwere historiografie dieper wordt geboord naar de inhoud van missie en zending, naar motivaties en spiritualiteit. Meer dan een kroniek van uiterlijke feiten wordt er met name getast naar de graad van inculturatie en contextualisatie. Dit vindt hij duidelijk aanwezig in de studies van Wiest, maar ook bij een man als Ralph Covell (Baptist Seminary, Denver).

Van bijna alle belangrijke missie-instituten werd rapport uitgebracht over hun bijdrage tot de katholieke kerk van China en tot de geschiedschrijving. Volgens prof. Camps "was er nog nooit een conferentie over één land geweest die zoveel deskundigheid bijeen had gebracht". De volgende (tweede) conferentie zal in 1992 plaats hebben te Taipei.

## Vincent Lebbe

Voormelde conferentie besteedde ook aandacht aan de grote Belgisch-Franse missionaris Lebbe n.a.v. zijn vijftigste sterfdag. Er had o.a. op Chinese wijze een korte herdenkingsritus plaats zoals die in China wordt uitgevoerd ter ere van voorvaderen: met offer van bloemen en wierook. Lebbe werd "tot de eer der Chinese altaren" verheven. De oud-aartsbisschop van Taipei ging voor in deze plechtigheid.

Er wordt dit jaar ernstig over de figuur van Vincent Lebbe nagedacht. Met een korte onderbreking was hij van 1901 tot 1950 in China werkzaam; de boeiende tijd van Boxeropstand, Europese strafexpedities, Frans protectoraat, aanstelling van de eerste Chinese bisschoppen, Chinese synode, diplomatieke betrekkingen met het Vaticaan, Japans-Chinese oorlog en communistische opmars.

Tegen deze boeiende achtergrond schreef Vincent Thoreau een nieuwe levensgeschiedenis van Lebbe: "Le Tonnerre qui chante au loin" (de Chinese naam van Lebbe). In december zal een Nederlandse vertaling beschikbaar zijn. Stichter van het "Centre V. Lebbe" in Louvain la Neuve, prof. Robert Guelluy schreef een



uitvoerige nieuwe studie; in het Nederlands verschenen als *Missio-Cahier* no. 5, Brussel. Henri Derroitte (Louvain la Neuve) schreef studies in *Eglise et Mission* en *Kerk en Missie*; Claude Soetens, (Louvain la Neuve), sprak een doorwrochte rede uit op de Lebbeherdenking te Ieper (9 september). Op basis van getuigenissen van Chinese religieuzen van een congregatie door Lebbe gesticht, werd in juni een video uitgegeven. En op 8/9 november organiseerde het Centr. V. Lebbe in (Louvain la Neuve) een universitair colloquium rond het thema "Trefpunt der Culturen" - "Uitwisseling tussen plaatselijke kerken".

Missiologisch België heeft daarmee een groot China-jaar achter de rug. Als blijvende vrucht is er het nieuwe bescheiden tijdschrift "Christenen en China", dat in september het licht zag. Dit is geen academisch tijdschrift, maar een contactblad om de katholieken van België (en ook Nederland) te blijven interesseren voor China en de christenen van China. De Verbieststichting waarmee dit contactblad geaffilieerd is, staat wel borg voor het peil van de informatie; vooral van de meest recente ontwikkelingen. Toch wel een aanrader. Contact-adres: Ferdinand Verbieststichting, China-Europa Instituut, Naamsestraat 63, box 4; B-3000 Leuven. Aldaar is ook verkrijgbaar de Verbiest-Koerier.

T. van Bijnen

## Euntes-studies

Alhoewel uitgegeven "ad usum privatum" (Missionarissen van Scheut), dient toch wel melding gemaakt van de nieuwe formule van het tijdschrift *Euntes*. Sinds zijn oprichting door prof. Omer Degrijse in 1967 bracht *Euntes* zeer waardevolle artikelen in een tweemaandelijks digest: artikelen uit Vlaanderen en uit de hele wereld; bedoeld voor eigen confraters. Maar intussen voorzag dit digest ook in een missiologische leerme in Vlaanderen.

Sinds 1990 verschijnt *Euntes* in een nieuwe "dubbelformule". Om de drie maanden verschijnt er een dubbelnummer. Ten eerste het digest, maar nu zonder Vlaamse artikelen, aangezien de congregatie zeer internationaal is uitgegroeid; daarom in het Engels en het Frans. En ten tweede is er een "Euntes-study". Dit is een dossier met oorspronkelijke bijdragen over één probleem of item. In 1990 verschenen: "The Future of C.I.C.M.", waarin echter veel dieper wordt geboord dan naar de toekomst van het eigen instituut. Als nr. 2 "Le dialogue avec les croyants des autres religions"; nr. 3: "La mission urbaine" en nr. 4: "Formes de spiritualité missionnaire".

*Euntes-studies* is in zijn huidige vorm wellicht te vergelijken met *Verbum*; ook een internationaal tijdschrift "ad usum privatum" van de eigen leden: Missionarissen van het Goddelijk Woord (SVD) maar met intercongregationale allure.

*Euntes* is een belangrijke impuls voor het missiologisch en missionair denken in Vlaanderen en daarbuiten. Hoofdredacteur is Eric Manhaeghe.

T. van Bijnen

# Missie-Zendingskalender 1991: Japan

De Missie-Zendingskalender is een bekende uitgave die elk jaar in vele tienduizenden Nederlandse huizen de wand siert. Hij wordt uitgegeven door de Nederlandse Zendingsraad en het Centraal Missie Commissariaat.

De opvallende editie 1991 is in woord en beeld gewijd aan Japan. Met zeefdrukken van de Japanner Sadao Watanabe.

## **Cultuurschok**

Op 28 augustus 1990 werd de nieuwe Missie-Zendingskalender gepresenteerd aan de pers en andere belangstellenden, in Huize Duinzicht te Oegstgeest. Tegelijkertijd werd daar een exclusieve tentoonstelling geopend van originele zeefdrukken van Sadao Watanabe.

Wim Koole, oud-directeur van IKON, hield een inleiding bij deze presentatie. Hij zei onder meer: "Het christendom wordt door andere culturen dan onze woordcultuur verrijkt omdat het uit zijn clichés wordt geschud. Daarom zal de ontmoeting met het artistiek waardevolle altijd een cultuurschok tot gevolg hebben.

Zo heeft het stoere beeld van de "Christus guerilla- strijder" met het geweer op de schouder, geschilderd eind jaren vijftig en uit Cuba afkomstig, velen geschokt. Maar het was de enige manier om in een verburgerlijkte cultuur te verduidelijken, hoe Hij met de verdrukten solidair is. (...) Ook de verstilde zeefdrukken van de Japanse kunstenaar Sadao Watanabe werken als een cultuurschok.

In het westen is er sprake van een haast religieuze verering voor Japan. Die geldt vooral de werkkraft en discipline, de technologische vindingrijkheid en de kunst om zich zakelijk aan te passen aan een diversiteit van culturen zonder een zichtbaar verlies van eigenheid. Deze door bijbelverhalen geïnspireerde beelden scheppen in al hun rust toch een contrast. De titelpagina is een volledig door dier, bloem en plant beheerst stripverhaal. Deze wonderbare redding uit het water is het volmaakte tegenbeeld van de in Japan ongemeen populaire stripverhalen, die vervuld zijn van geweld, seks en sensatie."

## **Welsprekende stilte**

Wim Koole vervolgt: "De Japanse cultuur heeft een eeuwenlang hard gevecht moeten voeren met de weerbarstige natuur: de vulkanen, droogte en overstromingen, de orkanen. Die grootheid van de natuur is in deze kalender op mensenmaat verbeeld. Nog altijd groot, maar in onze nabijheid. Zo is de haan achter Petrus bijna even groot als de discipel. En let bij de wonderbare visvangst niet op de hoeveelheid maar op de kwaliteit van de gevangen dieren: ze zijn zo groot van formaat dat de verbaasde discipelen ze nauwelijks kunnen dragen. De verspieters dragen terugkerend uit het land Kanaän maar één druiventros, maar dan wel zo groot als een mens. Beelden van een verlangen naar de harmonie van een gelijkwaardige relatie tussen de natuur en de mens. Ook in onze contreien geen overbodig streven!

Welsprekend is ook de stilte, de zwijzaamheid van alle menselijke

figuren. Beheersing en ook een zekere reserve jegens wat er aan dreigingen op ons afkomt spreekt daaruit. Temidden van onze eigentijdse cultuur, die ook nogal eens banaal is, is deze kalender een invitatie tot inkeer en beslotenheid."

### **Expositie**

Na het betoeg van Wim Koole werd het eerste exemplaar van de MZK 1991 aangeboden aan vertegenwoordigers van de Japanse christengemeenschap in ons land. Een tolk hielp de taalkloof overbruggen. Maar de cultuurschok was voor alle aanwezigen voelbaar.

Aansluitend gaf Prof. Dr. J.A. Kamstra van de theologische faculteit van de Universiteit van Amsterdam een indruk van het leven en werk van de kunstenaar Sadao Watanabe, en opende de tentoonstelling van tientallen originele zeefdrukken uit diens oeuvre. Medio oktober zijn de werken weer naar Japan gebracht.

De Missie-Zendingskalender 1991, met dertien zeefdrukken van Watanabe, ligt nog wel binnen ieders bereik. Voor f 8,- (exclusief verzendkosten) is hij verkrijgbaar bij onder meer de NZR of het CMC, zolang de voorraad strekt.

M. de Boer

## **Nieuwe criteria nodig voor asielzoekers**

Een van de mensen die er al lange tijd voor pleiten ook oorlogsslachtoffers onder de categorie vluchtelingen te laten vallen is Henk Glimmerveen. Hij is gedurende vele jaren zeer actief geweest binnen de vereniging Vluchtelingenwerk. Met name de sectie Dienst van de Raad van Kerken heeft veel van zijn kennis en inzet kunnen profiteren. Ter gelegenheid van zijn terugtreden werd op 28 september 1990 een symposium georganiseerd rond de vraag van nieuwe criteria voor asielzoekers.

Mensen die in deze tijd het slachtoffer zijn van oorlog, burgeroorlog, interne spanningen binnen landen, vallen niet onder de definitie van vluchteling welke gehanteerd wordt in het westen. Alleen zij die gegronde vrees hebben voor hun geloof, ras, sexe, politieke overtuiging worden formeel als vluchteling aangemerkt.

De criteria deugen kennelijk niet meer. Immers, de meerderheid van de asielzoekers wordt afgewezen in hun verzoek om toelating tot een land in het Westen, maar vervolgens blijkt dat zo'n 80% niettemin mag blijven omdat de overheid van mening is dat de situatie in het land van herkomst dusdanig is dat terugzending, om humanitaire redenen, niet verantwoord zou zijn.

In de praktijk blijkt dat in de verschillende westeuropese landen zowel chronologisch af geografisch zeer verschillende criteria worden gehanteerd.

Het interpretatiekader wordt aangepast aan wat hen, vanwege de politieke en numerieke consequenties, het beste uitkomt.

Krijgen oorlogsvluchtelingen ondanks alles wel voldoende bescherming in ons land?

Het antwoord moet helaas ontkennend zijn.

Somaliërs krijgen nog steeds geen verblijfsvergunning. Voor Ta-

mils en Libanezen blijft men telkens weer proberen of een uitzetting te effectueren zou zijn.

Een nieuwe mogelijkheid die geprobeerd wordt door advocaten om een uitzetting te voorkomen, is een beroep op artikel 3 van het Europees Verdrag tot bescherming van de Rechten van de Mens (EVRM). In dit artikel staat dat niemand onderworpen mag worden aan foltering of aan onmenselijke of vernederende behandeling of straf.

Ook in de derde wereld blijkt in de praktijk dat de wijze van opvang en statusbepaling mede wordt bepaald door de politieke situatie van het opvangende land en de relaties die bestaan met het land waar de vluchtelingen vandaan komen.

Vluchtelingen zijn pionnen op de politieke strijdtonelen, zij fungeren dikwijls als internationaal erkend 'bewijs' tegen de politieke tegenstander.

Nederland is niet in staat iedereen onderdak te bieden die daar om vraagt. Voor de meeste oorlogsvluchtelingen is terugkeer naar huis of opvang in de eigen regio de beste oplossing. De betrokken landen en organisaties moeten dan echter wel de mogelijkheden voor een goede opvang krijgen. Daartoe dient de internationale gemeenschap hun de mogelijkheden te bieden.

Voor de groep die desondanks niet terug kan dienen goede alternatieve mogelijkheden te worden bekeken.

Te gemakkelijk wordt tegenwoordig het etiket 'economische vluchteling' gebruikt.

Dat ontslaat ons er niet van te streven naar het bieden van mogelijkheden voor opvang, nieuwe wegen, tijdelijke oplossingen b.v. in de vorm van toelating voor het volgen van bepaalde studies en beroepsopleidingen. Dit naast het bieden van voldoende hulp aan de daarvoor bestaande organisaties voor opvang in de eigen regio van de asielzoekers.

Vele juristen zijn van mening en dan voornamelijk om strategische redenen, dat de juridische inspanning er vooral op gericht moet zijn ruimte te maken voor oorlogsvluchtelingen binnen de bestaande internationaalrechtelijke kaders (Vluchtelingenverdrag, art. 3 EVRM).

Een poging tot herziening van het vluchtelingenverdrag heeft in deze tijd geen schijn van kans. Richt je daar dan ook maar niet op maar zoek veel meer naar de mogelijkheden die het Verdrag nog in zich heeft. Is het onmogelijk staten er toe te bewegen terug te keren tot de oorspronkelijke bedoelingen van het Vluchtelingenverdrag?

In de Verenigde Staten blijkt het mogelijk te zijn af te stappen van een puur individuele benadering van asielzoekers zoals dat tot nu toe in toenemende mate in het Westen het geval was.

Voor veel oorlogsvluchtelingen geldt dat ze weliswaar niet persoonlijk per se de aandacht van de autoriteiten op zich gericht wisten, maar niettemin wel degelijk tot een bepaalde bevolkingsgroep of een bepaalde politieke groepering behoorden waartegen de autoriteiten zich in het bijzonder richtten. Redenen die in het Vluchtelingenverdrag worden genoemd. Als die interpretatie niet van toepassing is dan is er in ieder geval nog de mogelijkheid van een beroep op art. 3 EVRM.

Wat een beroep op dit artikel werkelijk uithaalt is tot nu toe nog niet zo duidelijk, daarvoor is er nog te weinig ervaring mee.

Toch lijkt het een goede zaak als Vluchtelingenwerk ertoe zou

kunnen komen artikel 3 bij het bepalen van wie wel of niet cliënt genoemd kan worden, te betrekken.

Het boekje met de teksten van de gehouden inleidingen is te bestellen door overmaking van drie gulden op gironummer 51.31.53 t.n.v. Dienstencentrum GKN Leusden, o.v.v. 'Oorlogs-slachtoffers'.

J.W. van der Molen

## **De 9e Assemblée van CCA in Manilla, 5-12 juni 1990**

De betrokkenheid van Aziaten in de oecumenische beweging dateert vanaf de eerste Internationale Zendingsconferentie in Edinburgh 1910. De oecumene die zich hier in die jaren voltrok, was nog overwegend een Europees-Amerikaanse aangelegenheid. De Aziatische oecumene kreeg een eigen gezicht in 1957 toen in Prapat, Sumatra, werd besloten tot de oprichting van een Aziatisch oecumenisch samenwerkingsverband. The Christian Conference of Asia (CCA) werd in 1973 geconstitueerd. De doelstelling voor onderlinge samenwerking is niet zozeer de formulering van gezamenlijke geloofswaarheden, als wel existentiële betrokkenheid demonstrenen in samenlevingsprocessen. In dat teken stond ook de bijeenkomst in Manilla, die ik als Nederlandse gedelegeerde bijwoonde.

Het werkt thema "Christ our Peace: building a just society", bood de gelegenheid een grote hoeveelheid problemen aan de orde te stellen, zoals armoede, religieuze spanningen, wreedheid tegen vrouwen, kinderprostitutie als bijproduct van toerisme. Vragen rond het probleem van voortschrijdende secularisatie, de interreligieuze dialoog en evangelisatie-campagnes door sekten kwamen niet expliciet aan de orde. Wel kregen de gebeurtenissen in Midden- en Oost-Europa veel aandacht. Er werd gepleit voor een onderzoek naar de consequenties van deze ontwikkelingen voor Azië.

De nadruk viel veel meer op kleinschalig handelen dan op grote plannen ontwerpen, meer op het aan elkaar vertellen van verhalen dan op indrukwekkende verklaringen afleggen. Wellicht valt deze aanpak te verklaren vanuit de minderheidspositie waarin de meeste Aziatische kerken zich bevinden, met uitzondering van uiteraard de Filipijnen en in zekere zin Indonesië en Zuid-Korea.

Maar daarbij mag niet vergeten worden dat de toon van deze conferentie vooral werd gezet door liturgische vieringen, waarin op een inspirerende manier, concreet en universeel, het geloof tot uitdrukking werd gebracht. The Asian Institute for Liturgy and Music (P.O. Box 3167, Manilla 1099, Philippines) leverde hiervoor voortreffelijke bijdragen. Hoogtepunten waren: een ochtendgebed onder leiding van kinderen en het Festival of Faith op de zondag, verzorgd voor plaatselijke kerken, samen met muziek-, dans- en mimegroepen.

K. van Oosterzee

Jan Maasen

## De hongerdoek van Kameroen

**In betrekkelijk korte tijd zijn de hongerdoeken uit de Derde Wereld een bekend verschijnsel geworden, zeker in rooms- katholieke parochies, maar langzamerhand ook in reformatorische kerken. In het laatste geval hangen ze er meestal als wandversiering. Dat je er meer mee kunt doen dan er alleen naar kijken, is daar veelal onbekend.**

**Jan Maasen, missiesecretaris van het bisdom Rotterdam, heeft de laatste jaren veel ervaring opgedaan met de hongerdoek als katechetisch en missionair-educatief instrument. Op de Binnenlandwerkersdag van 20 september j.l. heeft hij hierover verteld aan de hand van de hongerdoek uit Kameroen. Aan het eind van zijn verhaal relateert Maasen de hongerdoek aan de schuldenproblematiek.**

### Ontstaan van de hongerdoek

Het is niet voor het eerst in de geschiedenis dat in de kerken in West-Europa een hongerdoek hangt. De kleurrijke meditatie-doeken uit de Derde Wereld grijpen terug op een oud- liturgisch gebruik. Rond het jaar 1000 ontstond namelijk de gewoonte om in de Vastentijd een vastengordijn op te hangen, dat het priesterkoor afsloot en het gezicht van de gelovigen op het hoofdaltaar ontnam. In de volksmond werd dit vastengordijn hongerdoek genoemd, omdat de Veertigdagentijd een periode van boete en vasten was, heel wat strenger dan we nu gewend zijn. De benaming "hongerdoek" is dus geen vondst van MOV-ers om de problematiek van de honger in de Derde Wereld onder de aandacht te brengen. Het ophangen van zo'n vastengordijn kan gezien worden als het zichtbaar maken van de boeteleer van de kerk, in een tijd die de excommunicatie van de zondaars aan het begin van de vasten niet of nauwelijks meer kende.

Aanvankelijk was het vastengordijn of hongerdoek een grove linnen doek, maar later begon men daar ook versieringen op aan te brengen in de vorm van passiesymbolen en afbeeldingen van het lijdensverhaal. Zo kreeg de hongerdoek tevens een katechetische functie. In een tijd dat mensen nauwelijks konden lezen en schrijven speelde het beeld immers een belangrijke rol.

### Leven en lijden

Vanaf de 16e eeuw verdween het geleidelijk aan uit de kerken. Aansluitend op deze traditie zijn sinds 1976 op verzoek van de Duitse Vastenactie "Misereor" door mensen uit de Derde Wereld opnieuw hongerdoeken gemaakt.

Kenmerkend voor haast al deze doeken is dat in de voorstellingen een duidelijk verband gelegd wordt tussen het leven en lijden van Christus en het leven en lijden van de armen. Dat maakt deze doeken ook zo interessant. De voorstellingen geven een actuele interpretatie van bijbelverha-

len vanuit het standpunt van een gelovige of een geloofsgemeenschap uit de Derde Wereld, maar zij zijn tegelijk een gelovige interpretatie van hun eigen werkelijkheid. "In de bijbel daar staan wij" is de ervaring van veel armen in de Derde Wereld, die in kerkelijke basisgemeenschappen gezamenlijk de bijbel zijn gaan lezen. Die ervaring zie je op de doeken uitgebeeld.

### **De hongerdoek van Kameroen**

Hongerdoeken zijn gelegenheidsproducten. Ze worden niet ontdekt, maar besteld om een rol te spelen in het bewustwordingswerk in de Eerste Wereld. Dat geldt ook voor de hongerdoek uit Kameroen, die gemaakt is voor de Duitse Vastenactie-campagne van 1988. Misereor wilde dat jaar de aandacht vestigen op Afrika, dat door steeds meer mensen gezien wordt als het verloren continent. Het komt alleen nog maar in het nieuws als er weer op grote schaal hongersnood heerst of er oorlog gevoerd wordt. Afrika lijkt synoniem te zijn voor honger en onderontwikkeling. En dat die het resultaat zijn van de verstoorde betrekkingen tussen de blanke Europeanen en de Afrikanen, en dat hulpacties als Afrika Nu en Een voor Afrika daar evenzeer deel van uitmaken als kolonialisme en paternalisme in het verleden, wordt door velen niet gezien. Misereor wilde daarom licht werpen op die verstoorde betrekkingen tussen de dominante blanke cultuur en de Afrikaanse cultuur, en een pleidooi houden voor partnerschapsrelaties, waarin recht gedaan wordt aan de Afrikanen.

Uit alle landen van Afrika koos men voor Kameroen, om verschillende redenen. Kameroen is eigenlijk "Afrika in het klein", omdat daarin alle klimaatzones, landschappen, volkeren en culturen van Afrika samenkomen. Het voldoet niet direct aan het stereotiepe beeld van honger en ellende, chaos en oorlog. En, hoewel niet doorslaggevend, Kameroen was van

1884 tot 1916 een Duitse kolonie.

### **God in de hemel**

In de Misereorcampagne om aandacht te besteden aan Afrika en de Afrikaanse cultuur paste ook het werken met een hongerdoek. De Kameroenese kunstenaar René Tchebetshou werd naar Aken uitgenodigd om ter plaatse een hongerdoek te schilderen. Die doek zou als thema moeten hebben het Onze Vader.

De eerste uitwerking van die opdracht is typerend voor de verstoorde betrekkingen tussen de dominante blanke en de onderworpen Afrikaanse cultuur. Je geeft een zwarte Afrikaan de opdracht het Onze Vader te verbeelden, en wat tekent die als eerste? Een majestueuze God de Vader middenboven aan het doek. Heel herkenbaar voor ons, die God in de hemel situeren. Heel herkenbaar ook voor Afrikaanse christenen, die goed geluisterd hebben naar onze prediking. Maar niet aansluitend bij de Afrikaanse cultuur.

Dan wordt er een Kameroenese theoloog bijgehaald, Nazaire Bitito Abeng. Langdurig praten zij met elkaar over de opdracht: is het de bedoeling een doek te maken, dat herkenbaar is voor mensen in het westen? Of is het een uitdaging om op een eigen Afrikaanse manier vorm te geven aan het Kameroenese geloven en leven? Zij besluiten tot het laatste, en de voor u hangende doek is daarvan het resultaat.

De karakteristiek van een hongerdoek: een actuele interpretatie van een bijbelverhaal als ook een gelovige interpretatie van de actualiteit, geldt dus ook hier. De hongerdoek geeft een interpretatie van het Onze Vader in de context van Kameroen, maar het geeft evenzeer een gelovige interpretatie van die context. Vergeet dus maar even alle beelden, die wij hebben van het Onze Vader en probeer eens met de ogen van een Afrikaan te kijken.

## Fotoalbum

Wat zien we dan? Het doek heeft een heel duidelijke structuur: twee groepen mensen in het midden: een eten een dansscène. Daaromheen in een U-vorm tafereel, die te maken hebben met voedsel, leven en dood. Aan de buitenzijden van de benen van de U twee kolommen en om de hele voorstelling heen een rand met maskers.

Voor ons, gesecculariseerde westerlingen, lijkt de doek allereerst een fotoalbum van het dagelijks leven van een Kameroenees. Voor de makers is de doek een uitnodiging van "gewone gelovigen" in Kameroen om het Onze Vader eens te bidden op een manier zoals zij dit graag willen doen. Niet het hele Onze Vader, maar delen ervan: Onze Vader die in de hemel zijt... Uw rijk kome... Geef ons heden ons dagelijks brood... En vergeef ons onze schuld en leid ons niet in bekoring... maar verlos ons van het kwade.

### Onze Vader die in de hemel zijt

Typerende reactie van een pastoor: aardige doek, maar wat moet ik daar nu in de kerk mee. Ik zie God nergens. Nee, ons beeld van God de Vader in de hemel zien we nergens. Voor een Afrikaan evenwel is God het beste aan te duiden als een "God-met-ons", dat wil zeggen dat God ervaren wordt als aanwezig bij mens en wereld, verborgen en alles doordringend. Hij is de dragende grond van alles, "alle dingen vertellen van Hem". Hij is volheid van leven, oorsprong en einddoel van de hele schepping. Waar en hoe is deze God-met-ons dan te zien op de hongerdoek? Centraal op de doek staan de eet- en dansscènes.

Aan de groep mensen die samen eten is op het eerste gezicht niets bijzonders te zien als het om God gaat, zo lijkt het. Vijf mensen: twee vrouwen, twee mannen en een kind. De dieren eten ook mee: een hond een kip, enkele vogels. Een vrouw komt met een korf bananen aangelo-

pen. Maar toch... Een van de vier "aan tafel" valt op; hij is afgebeeld met gebruikmaking van twee kleuren: rood, teken van leven, en geel, wijzend op vruchtbaarheid. Deze figuur wijst op Gods aanwezigheid; hij is de God-met-ons, Jezus Christus. In twee kleuren, ten teken daarvan, dat hij de mensgeworden God is. Op verschillende plaatsen verschijnt deze "tweekleurige God-met-ons".

Samen eten is voor Afrikanen niet alleen een beleving van gemeenschap en leven, maar een gebeuren waarin Gods aanwezigheid en nabijheid tastbaar wordt ervaren. Alle dingen vertellen van God, zo gelooft een Afrikaan. God en mens mogen in hun ogen niet van elkaar gescheiden worden; zij leven niet in twee aparte en van elkaar gescheiden werelden.

### Uw rijk kome

Direct onder de eet-scène staat een groep dansende mensen afgebeeld. Eigenlijk vormt deze groep één geheel met de groep die samen de maaltijd geniet.

De dansende mannen en vrouwen worden begeleid door mannen met een "balafoon" (links), met twee stokjes ter begeleiding van het ritme (rechts) en met een trom (midden). De man met de trom geeft het tempo aan in voortdurende dialoog met de dansers. Naargelang de dansers er om vragen langzaam of snel, maar soms ook zelf het ritme bepalend als het naar zijn indruk beter kan.

Voor Afrikanen maakt dansen deel uit van het leven. Zij dansen bij gelegenheid van een feest; zij dansen bij een begrafenis. Als er gestaakt of geprotesteerd wordt dansen ze. Kijk maar naar de tv-beelden uit Zuid-Afrika. Tijdens liturgische vieringen wordt er gedanst. Dansen is een uiting van ervaren levensvolheid.

Op de hongerdoek is het weer God-met-ons die bij het dansen centraal staat, weer uitgebeeld in de mens in rood en geel, Jezus Christus. Als het om volheid van leven gaat, staat God centraal. Hij geeft aan dat mensen





Afbeelding van hongerdoek Kameroen: het volle leven/de levenskring.

de komst van het Rijk Gods, waar Zijn boodschap vol van is, kunnen en mogen vieren. Jezus, de gezalfde Gods, is gezonden om aan armen de Blijde Boodschap te brengen, aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken, en aan blinden, dat zij zullen zien, om verdrukten te laten gaan in vrijheid, om een genadejaar af te rekenen van de Heer (Lk 4, 18-19). Dat mag gevierd worden! Waar is in Europa de blijdschap om Jezus' boodschap gebleven, zo vraagt Bitito Abeng zich af. Wie gelooft hier werkelijk dat God-met-ons is als er gefeest en gedanst wordt?

### **Dagelijks brood**

Wat brood voor ons hier in Europa betekent, dat betekent bananenboom (links) en gierstplant (rechtsboven) voor de mensen in Kameroen.

In het tropische zuiden van het land is de banaan het belangrijkste voedingsmiddel; in het noorden is dat de gierstplant. Voor hen die aan het water leven is visvangst van levensbelang (de man die zijn net uitwerpt). Vandaar dat de betreffende bede uit het Onze Vader in de Betitaal vertaald is met: "geef ons heden ons dagelijks voedsel."

Het dagelijks leven speelt zich af tussen leven en dood, tussen de vrouw in verwachting (rechtsonder) en de dode aan de voet van de bananenboom (linksonder). Zo is het leven van de boer met het rund, van de vrouwen die gierst fijnstampen, van de vrouw die vruchten ontpit, van de vrouw die het veld bewerkt en van de man die een zak op het hoofd draagt. Deze laatste is weer de figuur in twee kleuren, God-met-ons, Jezus Christus. In het leven van alledag, tussen leven en dood zwoegt Hij met de mensen mee. God heeft voor een Kameroenees alles van doen met het dagelijks brood van mensen. Het leven van alledag heeft alles met God van doen. Geloof en leven vormen één geheel.

### **Schuld en bekoring**

Het leven van mensen, niet alleen in Kameroen, staat voortdurend ingeklemd tussen schuld en bekoring. Kijken we eerst naar de linkerkolom: Vergeef ons onze schuld. Bovenaan de mens die ziek is, vooral vanwege de opgedrongen ondervoeding, door de vervanging van gierstaanplant door cacao-cultuur, door onvoldoende medische verzorging op het platteland en door het terugdringen van traditionele geneeswijzen. Hij is hier alleen, in de steek gelaten. De twee scènes daaronder geven aan hoe een volk gebukt gaat onder omkoperij en corruptie, en velen in vertwijfeling en uitzichtloosheid vervallen tot alcoholisme. Daarenboven komt dan nog, dat het verbouwen van bananen en gierst moet wijken voor de aanplant van cacao en katoen (cacaostruik links van de bananenboom en de katoenplant rechts van de gierstplanten). Cacao en katoen voor de export, waar de mensen zelf niet veel aan hebben. Zij hebben gierst en bananen nodig om van te leven. Van schuld én bekoring gesproken!

En dan de rechterkolom. Het open-geslagen boek met daarin een afbeelding van de Eiffeltoren geeft aan, hoezeer het hele onderwijs in Kameroen, vroeger voor een deel een Franse en voor een ander deel een Britse kolonie, nog steeds onder buitenlandse invloed staat. De eigen Kameroenees cultuur wordt miskend, zolang kinderen nog moeten leren dat "de Galliërs onze voorouders zijn", en de eindexamens naar Frankrijk worden overgevlogen om daar gecorrigeerd te worden.

Deze vervreemding is verder uitgebeeld in het flatgebouw, wat wijst op het probleem van de verstedelijking in Kameroen en de man in "net pak", wat wijst op de Kameroenees die ontworteld van eigen verleden en cultuur eigenlijk vervreemd is van zichzelf. En dan die hulp van de USA en EEG! Met de ene hand wordt voedsel gegeven, maar met de andere hand worden de structuren in stand ge-

houden die het tekort aan voedsel in Kameroen veroorzaken.

### **Verlos ons van het kwade**

De buitenste rand van de hongerdoek bestaat uit tekeningen van maskers, dieren en mensen, aangevuld met verschillende symbolen. Ze komen uit alle delen van Kameroen, maar met name van het Betivolk in het zuidwesten.

Dit is typisch voor het geloof van de mensen in Kameroen. De maskers geven aan hoe het leven van de mensen direct verbonden is met de voorouders, met alles wat aan de wereld van nu voorafgegaan is. Leven en dood hebben alles met elkaar te maken. Waar leven na de dood zich voor de Europeanen in de hemel afspeelt, daar speelt zich dit voor de Kameroe- nezen in de aarde af.

De dode man ligt in de wortels van de bananenboom, op de plaats die de overgang van het leven op aarde (de bananenboom als bron van leven gevend voedsel) naar het leven in de aarde symboliseert. Is God-met-ons niet te vinden in de tekeningen die betrekking hebben op schuld en be- koring, hier is Hij weer. En hoe? Wel vier keer. Bovenaan, links en rechts op de doek in de rood en geel gekleurde maskers, onderaan in de fi- guur middenin. De dood is van zijn kwaad verlost; mensen 'overleven' de dood. Dat is voor een Kameroe- nees beleefde en geleefde werkelijk- heid. Het leven (het middendeel van de doek) reikt, over schuld en beko- ring (de scène links en rechts) heen, tot leven in de dood. Daarin, in leven en dood, is God-met-ons. Maar dit is nog niet alles wat over dit deel van de doek gezegd moet worden. De manier waarop hier de voorouders betrokken worden in Gods heilsges- chiedenis, laat zien hoe de christe- nen in Kameroen ervan overtuigd zijn dat hun voorouders deel uitmaken van de gemeenschap van mensen, die leeft vanuit de ervaring dat God met hen is. Het waren geen "heide- nen", die niets met God van doen

wilden hebben. Integendeel, zowel tijdens hun leven als tijdens hun dood leefden zij en God voortdurend in el- kaars nabijheid. Zo is God, zo zijn de mensen.

### **De hongerdoek en de schulden- problematiek**

De hongerdoek is niet ontworpen om de schuldenproblematiek systema- tisch uit te leggen wat betreft zijn oor- zaken, uitwerkingen en mogelijke op- lossingen. Toch is deze hongerdoek wel bruikbaar in het kader van een schuldencampagne, met name voor wat betreft de uitwerkingen van de schuldenlast op de bevolking van een derde-wereldland, i.c. Kame- roen. En dan doe je m.i. geen onrecht aan de bedoelingen van de makers. Onder het motto "Volheid van leven" toont de doek ons immers een ideaalbeeld van wat leven zou kunnen zijn, in gelovige termen het Rijk Gods (de twee scènes in het midden), als ook de huidige werkelijkheid, een le- ven dat nog lang niet die kwaliteit heeft. En die dagelijkse werkelijkheid wordt mede bepaald door de schul- denlast. Dat geldt ook voor Kame- roen. Een paar cijfers mogen dat dui- delijk maken.

Eind 1987 bedroeg de totale buiten- landse schuld van Kameroen ruim 4 miljard gulden. Die schuld was als volgt samengesteld: 2785 miljoen gulden lange-termijn schulden van multilaterale en bilaterale aard.

520 Miljoen dollar lange-termijn schuld aan banken en bedrijven, die geen overheidsgaranties hebben en 720 miljoen dollar korte-termijn schuld.

In 1987 betaalde Kameroen aan kapi- taalsaflossingen en rentebetalingen resp. 203 en 133 miljoen dollar.

Vanaf 1982 overtreffen deze terugbe- talingen het bedrag dat jaarlijks bin- nenkomt aan nieuwe leningen en schenkingen. In 1987 maakte Kame- roen 33 miljoen dollar meer over naar het buitenland dan het binnenkreeg.

Welke invloed deze koele cijfers op het dagelijkse leven hebben, kan aan

bijna elke scene duidelijk worden gemaakt. Eén werkvorm in de nieuwe Missionaire Agenda heeft dat ook expliciet tot doel. Duidelijk geldt dat voor de schuld- en bekoringskolommen. Bezuinigingen op de overheidsuitgaven tasten gezondheidszorg en onderwijs aan. Als de prijzen stijgen en lonen achterblijven is corruptie één middel om het gat op te vullen. Alcohol kan de pijn tijdelijk verzachten, om meer deviezen te krijgen wordt de uitvoer verhoogd (helaas voor Kameroen lopen de wereldhandelsprijzen voor katoen, cacao en koffie wel terug...) ten koste van de eigen voedselproductie etc. etc.

### Slotopmerkingen:

-De makers van de doek hebben er uitdrukkelijk voor gekozen het leven op het platteland tot inhoud te maken van "volheid van leven". Verschillende redenen liggen daaraan ten grondslag: ondanks de toenemende verstedelijking wonen de meeste mensen nog op het platteland; en belangrijker nog: de toekomst voor de ontwikkeling van de bevolking ligt naar hun mening ook op het platteland. De landbouw moet meer ontwikkeld worden, geen agro-business, wel voedselvoorziening voor de eigen bevolking. Met zijn nadruk op de agrarische sector geeft de doek een eenzijdig beeld van Kameroen.

-De tweede opmerking heeft te maken met het begrip schuld.

Een interessante ervaring wil ik u niet onthouden. Dat onder de schuldenkolom de in de steek gelaten zieke, de corruptie en het alcoholisme zijn afgebeeld, kunnen de meeste men-

sen wel begrijpen. Maar dat ook de buitenlandse schuld, in de vorm van de cacao-zakken, in dat rijtje is opgenomen, daartegen wordt geregeld geprotesteerd. "Daaraan dragen de (gewone) mensen toch geen schuld." Deze reactie lijkt me een treffend bewijs voor de juistheid van de stelling van Hinkelammert, dat in de uitleg van de bede "En vergeef ons onze schuld" schuld langzamerhand ontstaan is van zijn materiële inhoud en vooral begrepen wordt als zonden, morele vergrijpen. Dat deze bede van het Onze Vader ook betrekking heeft op financiële schulden, en dat "zoals ook wij aan anderen hun schuld vergeven" ook kwijtschelding van financiële schulden kan worden inbegrepen, wil er maar moeilijk in.

De uitnodiging van Kameroenezen om op deze, op het alledaagse leven betrokken wijze, het Onze Vader te bidden, is tegelijkertijd een uitnodiging ons te bezinnen op onze relatie met hen en die te zuiveren van onderdrukkende mechanismen. De schuldenlast behoort daar ook toe. Daarmee ernst te maken, dat zijn wij aan hen en onszelf verschuldigd.

*Drs. J.H.M. Maasen ('56) studeerde andragologie in Utrecht.*

*Vanaf 1984 is hij missiesecretaris in het bisdom Rotterdam.*

(Hongerdoeken, informatiebrochures, catechetisch en liturgisch materiaal, preeksuggesties, enz. te verkrijgen bij: Hongerdoeken/Derde Wereld, Halve Maanstraat 7, 5211 VV Den Bosch, tel. 073-131514).

Leny Lagerwerf

## Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1989

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. Daarnaast is een aantal titels over missionaire situaties in West-Europa, met name Nederland en België verwerkt. Het aandeel uit België is kleiner dan in voorgaande jaren omdat vanuit Euntes niet langer medewerking kan worden verleend. Hopelijk wordt er spoedig een nieuw steunpunt in België gevonden dat voor toelevering van titels kan zorgdragen.

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- 6
	GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	7- 68
	RELIGIES EN IDEOLOGIEËN	69- 84
	POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN	85-113
	VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	114-149
B.	AFRIKA	150-178
C.	AZIË	179-216
D.	LATIJS-AMERIKA	217-244
E.	OCEANIË	245-248
F.	WEST-EUROPA	249-270

### Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Allerwegen	Allerw.	Amsterdam	NZR, Pr. Hendriklaan 37
Begrip Moslims/ Christenen	Begrip	Den Bosch	Luybenstr. 17
Bijdragen Taal-, Land- & Volkenkunde	Bijdr. TLV	Leiden	Reuvenplaats 2
Bijeen		Den Bosch	Postbus 750
Collationes	Coll.	Gent	Reep 1
Concilium	Conc.	Hilversum	Postbus 17
Exchange	Exch.	Leiden	IIMO, Rapenburg 61
EZA Informatie	EZA-Inf.	Nunspeet	Vlaanderenlaan 54

ComMuniCatie		Oegstgeest	Postbus 75
Focaal (Antropologen)		Nijmegen	Vondelstr. 39
Franciscaans Leven		Utrecht	Oudegracht 23
		Leuven	Bankstraat 71
Geest en Leven		Tilburg	Postbus 90109
		Antwerpen	Te Boelerlei 11
Ger. Theol. Tijdschr.	GTT	Kampen	Kok
Hervormd Nederland	HN	Den Haag	Boekencentrum
ID-Informatiedienst	ID	Den Bosch	Postbus 750
Itinerario	Itin.	Leiden	Doelensteeg 16
Kadoc Nieuwsbrief		Leuven	Mgr. Ladeuzepl. 21
Kerk en Missie	K&M	Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	K&T	Den Haag	Boekencentrum
Mara		Kampen	Kok, PB 130
Missie in Actie	MiA	Den Haag	PMW, L.v.N.O. Indië 191
Ned. Theol. Tijdschrift	NTT	Den Haag	Boekencentrum
Ned. Jezuïeten		Den Haag	Postbus 30404
Pro Mundi Vita	PMV	Leuven	Abdijdreef 7a
Reflection		Groningen	PB 2232
Religieuzen i/d Derde			
Kerk	Religieuzen DK	Oegstgeest	Postbus 75
Rondom het Woord	RhW	Hilversum	NCRV
Soteria		Sliedrecht	De Eenhoorn, PB 217
Streven		Antwerpen	Sanderusstraat 5
Theologia Reformata	TRef	Goes	Postbus 25
Tijdschr. v. Theologie	TvT	Nijmegen	Postbus 35
Vandaar		Leusden	Zending GKN Postbus 200
Vrouw, kerk 2/3 wereld			
nieuwsbrief	VKW-N	Utrecht	Kr. Nwe Gracht 10
VU Magazine	VU-mag	Amsterdam	De Boelelaan 1105
Wapenveld		Moordrecht	Mr. Lallemanstr. 89
WCRP Nieuwsbrief		Leiden	v.d. Brandelerkade 22
Wending		Den Haag	Boekencentrum
Wereld en Zending	W&Z	Amsterdam	Pr. Hendriklaan 37
Wereldbrief	Wereldbr.	Den Bosch	Postbus 750
		Antwerpen	Arthur Goemarelei 69
Wereldwijd	WW	Antwerpen	idem

## A. ALGEMEEN

### BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Jeroense, P.J.G., Tijdschrift voor zendingswetenschap "Meededeelingen". Jaargang 64-85. 1920-1942. Registers. Rijksuniversiteit Utrecht, 1989, 55 pp.
2. Lagerwerf, Leny, Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische en missionaire literatuur in het jaar 1988. In: W&Z 18 (1989) 3, 273-290.
3. Nicolai, Dick, Afscheid van een gedrevene. In memoriam ds. Adriaan de Haan. In: Vandaar 15 (1989) 5, 10.
4. Slomp, Jan, In memoriam dr. G.M.M. Verstraelen-Gilhuis. In: W&Z 18 (1989) 4, 299.
5. Smit, W., De Heerbaan. Algemeen Zendingstijdschrift no. 1/2, jan./feb. 1962. Registers. Rijksuniversiteit Utrecht, 1989, 51 pp.
6. Steenbrink, K., 20th Anniversary of IIMO with quest speaker Dr. K. Gragg. In: Exch. nr. 54, 16 (1989), 55-58.

Zie ook nr. 252

## GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

- Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis
7. Ballegeer, Johan, Damiaan. Kamiano is liefde. Averbode/Apeldoorn, Altiora, 1989, 142 pp.
  8. Boudens, Robrecht, De negentiende-eeuwse missionaire beweging. In: zie nr. 20, 17-40.
  9. Brion, E., Pater Damiaan vanuit zijn brieven. In: Coll. 19 (1989) 1, 5-23.
  10. Burgt, Martia v.d., Franciskaanse missie en bevrijding uit slavernij. Werkstuk vierde Franciskaanse kadercursus 1986-1989. Breda, 1989, 46 pp.
  11. Butselaar, Jan v., Godvrezende monteurs en gedreven studenten: de negentiende-eeuwse zendingsbeweging. In: zie nr. 20, 41-68.
  12. The Church in the World. Panorama 1988. In: PMW Stud., no. 8, 1989, 38 pp.
  13. Damiaan (pater), Brieven uit Molokai. Inleiding en aantekeningen van Edouard Brion (vert.). Antwerpen, Unistad, 1989, 119 pp.
  14. Enklaar, I.H., Leiden Orientalists and the Christian mission. In: Leiden Oriental Connections 1850-1940. Ed. by Willem Otterspeer. Leiden, etc., E.J. Brill, 1989, 168-186.
  15. Hendrichs, Hendrik, Johan Brouwer; Zoeker, ziener en bezieler. Amsterdam, Uitg. De Arbeiderspers, 1989, 464 pp.
  16. Klein-Haneveld, W., Wat kunnen we leren van George Müller? In: EZA-Inf. 20 (1989) 3, 13-17.
  17. Olde, Gerrold, Predikt het Evangelie allen creaturen (Markus 16:15b). Een historisch-onderzoek naar het streven naar gereformeerd-kerkelijke zending binnen de Nederlandse Gereformeerde Zending Vereniging. Kampen, 1989, 75 pp.
  18. Promper, Werner, Conrardy: de missionaire actie van de seculiere geestelijkheid. In: zie nr. 20, 99-114.
  19. Rademaker, Cor, Damiaan, priester-missionaris: krachtlijnen en ontwikkeling. In: zie nr. 20, 69-98.
  20. Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan 9-10 maart 1989. Red. Robrecht Boudens, KADOC-studies 7. Leuven, Universitaire Pers, 1989, 317 pp.
  21. Valen, L.J. v., Die aan alle wateren zaait. Uit het leven van William Chalmers Burns, zendeling en evangelist. Ede, Hardeman, 1989, 146 pp.
  22. Verberckmoes, Johan/Eddy Stols, Aziatische omzwervingen. Het levensverhaal van Jacques de Courtre, een Brugs diamanthandelaar 1591-1627. Uitg. E.P.O. Verspreiding Nederland Uitg. De Geus.
  23. Vints, Luc, Damiaan, een beeld van een missionaris. In: zie nr. 20, 189-220.
  24. Zie, ik zend u: 25 jaar zending Gereformeerde Gemeenten. Red. C.J. Meeuse e.a. Houten, Den Hertog, 1989, 176 pp.

Zie ook nr. 1, 5, 117, 131, 134, 155, 163, 172, 180, 186, 187, 189, 190, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 212, 215, 217, 219, 220, 223, 245, 247, 260, 262.

### **Bijbels perspectief**

25. Newbigin, Lesslie, Zending in het voetspoor van Christus; bijbelstudies. Sliedrecht, Merwedeboek, 1989.
26. Wessels, Anton, En allen die geloven zijn Abrahams geslacht. Baarn, Ten Have, 1989, 167 pp.
27. Wout, G. van 't, De receptie van het Oude Testament in de wereldzending. Doct.scr. Missiol., RU-Utrecht, 1989, 183 pp.

### **Theologie van de zending**

28. Botha, Nico A., Towards a prophetic theology of mission. A historical, analytical and systematic study on the World Missionary Conferences, Edinburgh 1910 to San Antonio 1989. Doct.scr. Theol. Fac. RU-Utrecht, 1989, 151 pp.
29. Butselaar, G.J. v., 'Evangelicals' en 'Ecumenicals' waar ligt nu het echte verschil? In: GTT 89 (1989) 3, 171-183.
30. Butselaar, G.J. v., San Antonio: een zending van getuigen en luisteren. In: Wapenveld sept/okt. 1989, 141-147.

31. Durf gehoorzaam te zijn! Zending in de jaren negentig. Verslag en impressie van de conferentie voor wereldzending en evangelisatie, gehouden mei 1989 in San Antonio, Texas. In: *Allerw.* 20 (1989) 2, 100 pp.  
Jan J. v. Capelleveen, De lijnen opgenomen en getwijnd, 5-10. Boodschap van de conferentie voor wereldzending en evangelisatie, 11-13. Sectie I: Keer je tot de levende God: Verslag Kor Berends, 14-19; Conclusies, 20-31. Sectie II: Delen in lijden en strijd: Verslag Margreet v.d. Werf-Stelling, 33-38; Conclusies, 39-48. Sectie III: De aarde is van de Heer: Verslag Klaas v. Oosterzee, 49-52; Conclusies, 54-64. Sectie IV: Vernieuwing van de missionaire gemeente: Verslag Dini Stavenga-v.d. Waals, 65-70; Conclusies, 72-81. G.J. v. Butselaar, Een nieuwe context voor evangelisatie, 82-92. Geloofsdaden. Officiële resoluties van de wereldzendingconferentie, 93-100.
32. Eijk, A.A.T. v., *Beweging dankzij crisis: een missiologisch onderzoek naar grenzen en mogelijkheden voor wederkerige assistentie van kerken.* Doct.scr. UTP-Heerlen, 1989, 234 pp.
33. Gulp, P. v., *Kerk en zending in de theologie van Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975): een plaatsbepaling.* Proefschrift Theol. Fac. RU-Utrecht. Haarlem, AcaMedia 1989, 367 pp.
34. Hoedemaker, Bert, *Zendingsbeweging en oecumenische beweging. Visie en structuur van de Oecumenische Inleiding.* In: *W&Z* 18 (1989) 3, 252-258.
35. Houtepen, Anton, *Op weg naar een oecumenische missiologie.* In: *W&Z* 18 (1989) 3, 259-263.
36. Jeroense, Jeroen, *In de spiegel van Arend Th. van Leeuwen. Een onderzoek naar de continuïteit en de discontinuïteit van zijn missionaire theologie.* Doct.Scr. Missiol. Theol. Fac. RU-Utrecht, 1989, 60 pp.
37. Jongeneel, Jan A.B., *Aanpassing.* (n.a.v. Dan. 1:6-7; 3; 3:13-15) *K&T* 40 (1989), 90-92.
38. Jongeneel, J.A.B., *De breedte van Lausanne II in Manila.* In: *EZA-Inf.* 20 (1989) 5, 5-6.
39. Jongeneel, Prof.dr. J.A.B., *Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensive protestantse zendingstheologie.* In: *De onbekende Voetius: voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht*, 3 maart 1989. Red.: J. van Oort e.a. Kampen, Kok, 117-147.
40. Joose, L.J., *The meaning of mission: 'Mission in Christ's way'.* In: *Reflection* 1 (1989) 2, 1-8.
41. Leer, N.A. v.d., *Op naar een nieuwe missiologie: oecumenisch en contextueel; een introductie en beoordeling vanuit de optiek van de evangelische beweging.* N.a.v.: F.J. Verstraelen (eindred.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie-teksten en konteksten van het wereldchristendom.* In: *Soteria* 6 (1989) 4, 32-40.
42. Leer, Nico A. v.d., *Wereldevangelisatie tussen Stuttgart en Manila. Balans van de Lausannebeweging.* In: *Soteria* 6 (1989) 1, 13-23.
43. Linde, Jan v.d., *Een Inleiding ingeleid.* In: *W&Z* 18 (1989) 3, 247-251.
44. *Manillanummer, Manillanummer (Internationale Congres voor Wereldevangelisatie in Manila, op 20 juli 1989).* In: *EZA-Inf.* 20 (1989) 5, 1-30.
45. Murray, Andrew, *De sleutel tot het zendingsvraagstuk.* Den Haag, Gazon, 1989, 183 pp.
46. Noordegraaf, A.A., *Zending en secularisatie.* In: *Soteria* 6 (1989) 1, 2-12.
47. *'Roept uit aan alle stranden... Maar wat?'* M.m.v. Jaap v. Lenten, Pieter Holtrop en Anton Wessels. Rubriek Voorlopig. In: *HN* 45 (1989) 11, 1-6.
48. *San Antonio en Manila: van de wereldzendingconferenties in San Antonio en Manila naar de Missionaire praktijk in Nederland en België.* In: *W&Z* 18 (1989) 4, 279-373.  
Arie Kramer, Ten geleide, 297-298. Indrukken van Derde Werelddeelnemers: Nico Botha, Hoe beleefden Afrikaanse deelnemers de wereldzendingconferentie in San Antonio?, 300-302; George Wanjau, Hoe beleefden Afrikaanse deelnemers de wereldzendingconferentie in Manila?, 303-304. Deelthema dialoog: Kor Berends, Luisteren naar de levende God in getuigenis en/of dialoog. San Antonio over de dialoog, 305-312; Tineke Kroon, Geen antwoord alvorens te luisteren. Manila over de dialoog, 313-316; Jan van Lin e.a., Ontmoetingsplaatsen van God met alle mensen. Van San Antonio en Manila naar Nederland en België, 317-325.  
Deelthema jongeren: Dini Stavenga-v.d. Waals, Wie de toekomst heeft, heeft de jeugd. San Antonio en de jongeren, 326-330; Dick Durieux, Vergeten groep in de kerken? Manila en de jongeren, 331-335; Bob van Geffen e.a., Weinig hoop voor kerken, veel voor oecumene. Van San Antonio en Manila naar Nederland en België, 336-343. Deelthema behoud van de schepping: Klaas van Oosterzee, Groene missiologie. San Antonio over "De aarde is van de Heer", 344-348; M.L. Otto de Bruijne, Evangelisatie en sociale beweging. Manila over het behoud van de schepping, 349-352; Evert v.d. Poll e.a., Een nieuw verhaal in zendingstaal. Van San Antonio en Manila naar Nederland en België, 353-358. De weg van San Antonio en Manila: Jerry Gort, van



- Edinburgh 1910 naar San Antonio 1989; Een doorlopend verhaal, 359-365; Nico v.d. Leer, Van Lausanne 1974 naar Manilla 1989. Evangelical bezinning op wereldevangelisatie; de Lausanne Beweging in historische perspectief, 366-373.
49. Spek, A.A. v.d., Drieëenheid en Zending: een studie naar de sociale betekenis van de triniteitsleer voor de missionaire opdracht bij Lesslie Newbigin. Doct. Scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1988, 55 pp.
  50. Spindler, M.R., Opstanding als oecumenisch en missiologisch thema. In: Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus. Baarn, Ten Have, 1989, 63-73.
  51. Tanghe, Omer, Heil vandaag, over missiologisch kongres, Rome (oktober) 1988. In: K&M, no. 253, 2-11.
  52. Van Nieuwenhove, J., Contextualiteit en missiologie. Enkele overwegingen en discussiepunten. In: zie nr. 87, 166-175.
  53. Veldhorst, Barend, Lesslie Newbigin: a Christian voice in a world without God. Doct. Scr. Theol. Fac. RU-Utrecht, 1989, 136 pp.
  54. Verstraëlen, Frans, Missiologie in een nieuwe toonzetting. Afscheidsrede. In: W&Z 18 (1989) 3, 264-272.
  55. Visser, J.J., San Antonio en Manila: een evaluatie van twee wereldzendingconferenties. In: TRef. 32 (1989) 4, 289-303.
  56. Woltinge, J., Gaandeweg BEVRIJDING: een onderzoek naar de weg van Leendert Oranje. Doct. Scr. Theol. Fac. RU-Groningen, 1989, 155 pp.

Zie ook nr. 124, 135.

#### **Theologie in context**

57. Op weg naar Damascus. Kairos en bekering. Een getuigenis van bevrijdingstheologen uit zeven landen. In: Allerw. 20 (1989) 3, 44 pp.

#### **Afrikaanse/Zwarte theologie**

58. Boesak, Allan, Machtigen heeft Hij van de troon gestoten; preken. Uitg. Ten Have, Baarn, 1989, 110 pp.
59. Brus, W.J.A.M., I have a dream...: een onderzoek naar de relatie tussen tekst en context in de verschillende fasen van de zwarte theologie van James Cone. Doct. Scr. Theol. Fac. KU- Nijmegen, 1989, 126 pp.
60. Chikane, Frank, Je leeft niet voor jezelf. Uitg. Ten Have, Baarn, 1989, 135 pp.
61. Evers, Georg, Oecumenische studiedag over dertig jaar Afrikaanse theologie (Kenya). In: TvT 29 (1989) 1, 55 (kroniek).
62. Schoffeleers, Matthieu, Afrikaanse theologie en zwarte theologie: twee contextualiteiten in conflict. In: zie nr. 87, 86-104.

#### **Aziatische theologie**

63. Lof, André, De mens en zijn humaniteit. Het grondmotief in de dialogische theologie van M.M. Thomas, Doct. Scr. Theol. Fac. KU-Nijmegen, 1989, 149 pp.
64. Olde, Burret, Beelden en symbolen in de Aziatische theologie. In: W&Z 18 (1989) 2, 171-174.

#### **Latijnsamerikaanse theologie**

65. Boff, Clodovis, Optie voor de armen. Averbode/Apelidoorn, Altiora, 1989, 123 pp.
66. Borgman, Erik, De eigenzinnige bevrijdingstheologie van Juan Segundo. De kerk als collectieve intellectueel. In: Wending 44 (1989) 2, 71-79.
67. Löwy, Michail, Marxisme en bevrijdingstheologie (vert.), Kampen, Kok, 1989, 140 pp.
68. Wisse, Marian, Afscheid van een mannenwereld. Interview met René van Eijden. In: Mara 3 (1989) 1, 16-20.

Zie ook nr. 224, 288.

**Algemeen/dialog**

69. Bouritius, G.J.F., Godsdiensten tussen traditie en moderniteit. Over continuïteit en discontinuïteit van religieuze tradities. Afscheidsscollege Tilburg. Tilburg, Theol. Fac., 1989, 25 pp.
70. Camps, A., WCRP/V, 17-28 januari 1989. De Melbourne Verklaring. In: WCRP Nieuwsbrief (1989) 2, 11-15.
71. Camps, A., De wereldgodsdiensten en de uniciteit van het christendom. In: Jodendom en Islam in het vak godsdienst. Verslagboek van de Vliebergh-Sencie-Leergang, afd. Catechese, augustus 1988. C. Cornille & J. Bulckens (red.). Leuven/Amersfoort, Acco, 1989, 199-216.
72. Haar, Gerrie ter/Jan Platvoet, Bezetenheid en christendom. In: NTT 43 (1989) 3, 177-191.
73. Het kosmische patroon. Het vele en het ene in de godsdiensten. Red.: Tineke Chowdhury, Wiel Claessens, Wiel Logister. (Essays aangeboden aan Prof.dr. G.J.F. Bouritius). TFT Studies 11. Tilburg, University Press, 1989, 161 pp.
74. Nicolay, Corrie, Mijn geloof het enig ware? Christenen en de waarheid van andere godsdiensten. Een handleiding. Baarn, Ten Have, 1989, 140 pp.
75. Verkuyl, J., Naar een universele wereldreligie? Kritische kanttekeningen bij de dialoog. In: Soteria 6 (1989) 2, 40-44.
76. Verkuyl, J., De New Age beweging. Kernbegrippen, beoordeling, uitdaging. Kampen, Kok, 1989, 110 pp.
77. Wind, Anne, Goddelijk heilswerk en menselijke religiositeit. In: W&Z 18 (1989) 2, 164-170.

Zie ook nr. 127, 211, 259, 263.

**Hindoeïsme**

78. Goden in de familie: hindoeïsme, Suriname, Nederland. Samenst. Wim Hagendijk. Rotterdam, Museum voor Volkenkunde, 1989, 23 pp.
79. Kranenburg, R., Reïncarnatie en christelijk geloof. Kampen, Kok, 1989, 168 pp.

Zie ook nr. 265.

**Islam**

80. Boom, M. v.d., From dogma to revolution. In: Exch. nr. 54, 18 (1989), 36-46.
81. Islam en berishtegeving. M.m.v. C. Nicolay, G. Speelman, J. Slomp. In: Begrip nr. 93, 1989, 1-14.
82. Slomp, J., De Koran lezen als Christen met K. Cragg als leermeester. In: Begrip nr. 94, 1989, 2-14.
83. Wessels, A., De Rushdie Affaire. In: RhW 31 (1989) 3, 57-69.

Zie ook nr. 6, 71, 173, 249, 253, 254, 261, 265, 267, 269.

**Traditionele en volksreligies**

140, 159, 162, 166, 225, 227, 233, 235, 237, 238, 240, 248, 266.

**Marxisme/Socialisme**

84. Butselaar, G.J. v., Vervreemdend of bevrijdend? Ontwikkelingen in de marxistische kritiek op zending. In: Oecumenisme. Opstellen aangeboden aan Henk B. Kossen t.g.v. zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar, A. Lambo (red.), Amsterdam, Alg. Doopsgez. Sociëteit, 1989, 43-57.

Zie ook nr. 67.

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

### Algemeen

85. Camps, A., Exporteren wij de secularisatie? Kritische vragen vanuit de Derde Wereld. In: zie nr. 95, 75-89.
86. Church and conflict: a call for dialogue (S. Africa, Brazil, Korea). In: PMV Stud., no. 9, 1981, 1-21.
87. Contextualiteit en christelijk geloof. J. Tennekes, H.M. Vroom (red.). Kampen, Kok, 1989, 176 pp. (Reeks van het Bezinningscentrum van de VU-Amsterdam over levensbeschouwing en wetenschap, nr. 19).
88. De Charentenay, Pierre, Christelijke bevrijding en revolutie in de Derde Wereld. In: Conc. (1989) 1, 102-108.
89. Deddens, K., Contextualisation in mission. In: Reflection 2 (1989) 4/5, 3-12.
90. Eggen, Wiel, De-secularisatie, een missionaire uitdaging. In: W&Z 18 (1989) 1, 73-82.
91. Evangelie en cultuur in de oecumenische discussie. Jan van Butselaar en Jan J. van Capelleveen (red.). Kampen, Kok, i.s.m. Ned. Zend. Raad Amsterdam, 1989, 99 pp.
92. Foppen, Ruud, Bazel, Seoul en het conciliair proces. Gesprek met Theo Witvliet. In: RhW 31 (1989) 4, 39-65.
93. Fung, Raymond, Zending in een geseclariseerde samenleving. In: zie nr. 91, 53-64.
94. Secularisatie in theologisch perspectief. Red. dr. G. Dekker en dr. K.U. Gäbler (eindred.). (Nr. 15 in een reeks van het bezinningscentrum van de VU). Kampen, Kok, 1989.
95. Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van secularisatie. A. Camps, A. Houtepen (red.), H. de Knijff, L. Laeyendecker, IIMO Research Publication nr. 24. Leiden-Utrecht, IIMO, 1989, 134 pp.

Zie ook nr. 46, 100, 112, 113, 150, 151, 172, 179, 191, 209, 213, 222, 241, 242, 244, 257.

### Rechten van de Mens/Racisme/Kasten

Zie ook nr. 178, 194, 195, 196, 201, 264.

### Huwelijk/Positie van de vrouw/Jeugd

96. Emancipatie van vrouwen: 'n voorwaarde voor ontwikkeling. Zeist, ICCO, 1989, 40 pp.
97. In zusterschap: teksten van vrouwen wereldwijd verzameld. Red. Henny Hoogman en Gonny Luijpers-de Man. Voorburg, Prot. Sticht. Lectorvoorziening i.s.m. sectie Vrouw in Kerk en Samenleving RvK, 1989.

Zie ook nr. 161, 193, 225, 231, 257.

### Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

98. Beek, Huib v., Delen in gerechtigheid. In: zie nr. 102, 105-113.
99. Butselaar, Jan v., Een weg om te gaan, een lied te zingen. In: zie nr. 102, 43-51.
100. Does development lead to secularization? In: PMV Stud. no. 11, 1989, 2-35.
101. Genoegdoening gevraagd; opstellen over de Derde Wereld, de Vierde Wereld en onszelf. Red. Mady A. Thung en H.M. de Lange. Den Haag, Boekencentrum, 1989.
102. Gerechtigheid en barmhartigheid: mogelijkheden en grenzen van ontwikkelings samenwerking/Jan van Butselaar, Bob Goudzwaard (red.); m.m.v. Roel Aalbersberg. Kampen, Kok, 1989, 143 pp.
103. Goudzwaard, Bob, De vraag van de toekomst: de bereikbaarheid van de armen. In: zie nr. 102, 133-143.
104. Goudzwaard, Bob/Henk Koetsier, ABC van de Economie; de dans om het gouden kalf. Kampen, Kok, 1989, 80 pp.
105. He who pays the piper, calls the tune: a challenge to the NGO Community. Red.: Mil Roekaerts. In: PMV Stud. no. 10, 1989, 1-43.
106. Huidige en toekomstige rol van particuliere ontwikkelingsorganisaties. Meine Pieter van Dijk, (red.) Een gemeenschappelijke publicatie van de Society for International Development (SID-Nederland) en het Growth Dynamics University Institute (GD), Erasmus Universiteit, Rotterdam, 1989, 117 pp.
107. Hun schuld onze schuld? De kerken en het schuldenvraagstuk; een uitnodiging tot

discussie in het kader van het conciliair proces. Opgesteld door de studiegroep "schulden" van de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Raad van Kerken. Voorburg, Prot. Sticht. Lectorvoorz., 1989.

108. Met minder kunnen we niet toe. Oecumenische opstellen voor dr. H.M. de Lange. Red.: Herman Noordegraaf en Mady A. Thung. Voorburg, Prot. Sticht. Lectorvoorz., 1989, 165 pp.
109. Pleidooi en praktijk: politieke keuzes op basis van het conciliair proces. W. van der Zee, H. Schaeffer e.a. Eindred. Martin Heymans, e.a. Amersfoort, De Horstink/Amsterdam, Trouw, 1989, 192 pp.
110. Samen werken aan ontwikkeling. G. van Bruggen e.a. Uitg. i.s.m. Geref. Soc. en Econ. Verband en De Verre Naasten. Barneveld, De Vuurbaak, 1989, 128 pp.
111. Tekenen van Hoop: de praktijk van TEAR Fund. Driebergen, Stichting Tear Fund Nederland (Postbus 104, 3970 AC), 1989, 56 pp.
112. Van Utopie naar werkelijkheid; ontwapening en ontwikkeling: kernvragen van het conciliair proces. Red. Herbert van Erkelens. Kampen, Kok, 1989.
113. Voor niets gaat de zon op: milieu, voedsel en ontwikkeling in de Derde Wereld. J. v. Barneveld/B. Goudzwaard/E. v.d. Poll. Sliedrecht, Merwedebok, 1989, 72 pp.

Zie ook nr. 96, 154, 213, 256.

#### VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

##### **Vernieuwing kerkelijke structuren**

114. Local churches and episcopal conferences. In: PMV Stud. no. 7, 1989, 2-37.
115. Meerder, W.K., Het visioen van de eenheid van de mensheid in westers en oosters christendom. Doct. Scr. Theol. Fac. RU-Groningen, 1989, 91 pp.
116. Parishes without a resident priest (with a.o.: P. Rutayisire (Africa); A. Mendoza (Dominican Rep. + Honduras); M. Roekaerts (Asia). In: PMV Stud. no. 12, 1989, 1-45.

Zie ook nr. 184, 194, 218, 229.

##### **Spiritualiteit/Liturgie**

117. Camps, A., De zaligverklaring van broeder Junipero Serra. In: Franciscans leven 72 (1989) 3, 128-133.
118. Dargie, David, Xhosa-kerkmuziek. In: Conc. (1982) 2, 56-62.
119. Laurentin, René, Meer verschijningen van Maria in de wereld van nu. (Vert.) Brugge, Tabor, 1989, 208 pp.
120. Van Lommel, Katelijn, Liturgische vernieuwing in Afrika na Vaticanum II. Diss. Lic. Godsdienstwet. Theol. Fac. KU-Leuven, 1989, 83 pp.

Zie ook nr. 7, 174, 235.

##### **Pastoralia**

Zie nr. 168, 226.

##### **Amten/Theologische opleiding**

121. Janssen, Jaak, Priesters uit alle volkeren I. In: K&M no. 254, 1989, 58-67.
122. Van Bijnen, Toon, Priesters uit alle volkeren II. In: K&M no. 254, 1989, 68-73.

Zie ook nr. 125, 157, 253.

##### **Evangelisatie/Apostolaat**

123. Kieft, H., Rural Mission in landbouw: grondslagen voor een kerkelijke opdracht in de landbouw. Leusden, Zending en Wereldiakonaat GKN, 1989, 21 pp.
124. Kox, Willem A.H., Van crisis naar Christus: een modelmatig onderzoek naar de bekeering van niet-religieuze jongeren tot christelijke, charismatische kerken. Proefschrift, Theol. Fac. RU-Utrecht, 1989, 159 pp.

Zie ook nr. 255.

### **Catechese/Missionaire vorming**

125. Alkemade, Scholastica, Een eeuw PMP. Een simpel initiatief van een Franse moeder en haar dochter groeide uit tot een wereldwijd netwerk: het Pauselijk Missiewerk voor Priesteropleiding Overzee. In: *MiA* 44 (1989) 2, 6-7.
126. Conflict tussen Rome en de CLAR. (Reden hiervoor zijn de moeilijkheden rond het omstreten catecheseproject "Palabra y Vida" -"Woord en Leven" en de benoeming van een nieuwe secretaris-generaal.) in: *Wereldbr. dec.* 1989, 24 pp.
127. Geloven in de Derde Wereld. Ideeën en samenstelling Gerda Brinkman. Utrecht, Stichting Milieu-Educatie, 1988, 157 pp.
128. Rossum, Rogier v., Damiaan, een doorgaande missionaire inspiratie. In: zie nr.20, 221-244.
129. Van Mary Jones tot Kruiden Maria: verhalen van bijbel en zending. (Tekst Atze P. v.d. Broek e.a.) Haarlem, Ned. Bijbelgen./Brussel, Belg. Bijbelgen., 1989, 112 pp.
130. Wereldkatechismus of inculturatie? Een wereldkatechismus; eerder een knuppel om mee te slaan dan een stok om op te steunen? In: *Conc.* (1989) 4, 100 pp.

Zie ook nr. 164, 234.

### **Onderwijs**

Zie nr. 199, 254, 259.

### **Genezing**

131. Debroey, Geloofsgetuigen. Wij, melaatsen. Averbode/Apeldoorn, 1989, 166 pp. (Damiaan).
132. Hombergh, M. v.d., Gezondheidszorg tussen twee culturen: functioneren van artsen en verpleegkundigen in de gezondheidszorg van Zuidelijk en Oost-Afrika. Nijmegen, Doct. Scr. Cultuur & Godsdienspsychologie KUN/Amsterdam, Kon. Instit. v.d. Tropen, 1989, 99 pp.
133. Obbink, Hanne, De kloof tussen kritische politiek en genezing is onoverbrugbaar. In gesprek met Prof. dr. J.M. Schoffeleers. In: *VU-Mag.* 18 (1989) 4, 8-12.

Zie ook nr. 156, 167, 216, 257, 268.

### **Communicatie**

134. Corbey, R., Wildheid en beschaving: de Europese verbeelding van Afrika. Baarn, AMBO, 1989, 182 pp.
135. Kayayan, A.R., Autonomy, -Heteronomy, Theonomy in Gospel Communication. In: *Reflection* 2 (1989) 1/2, 9-24.
136. Lotterman, Johan, Zending is een vak: bijbelvertalen in Papua Nieuw-Guinea, Kampen, Kok/Voorhoeve, 1989, 59 pp.
137. Media en geloofscommunicatie. In: *W&Z* 18 (1989) 3, 185-240.  
Arie Kramer, Ten geleide, 185-186; Jaap van Slageren, De mediamanie van Wim Koole. „Ik ben een communicerend vat”, 187-191; Ernst Henau, De gekanaliseerde boodschap. De cultureel-ethische context van het communicatieproces, 192-197; Ben Frie en Henk Hoekstra, Beelden maken voor dramatische geloofscommunicatie. Mogelijkheden van de media, 198-204; Carlos Valle, Communicatie die gemeenschap scheidt, 205-211; Washington Uranga, Communicatie en kerken in Latijns-Amerika, 212-217; José Geldens, Radio Yungas, een lokale zender in Bolivia. Een verhaal uit de praktijk, 218-222; Henk Kempes, The Electronic Church in de Verenigde Staten, 223-229; Lejo Schenk en Aaltje van Valderen, Het Media-imperium "Lumen 2000", 230-237; Roelf Haan, Terugblik: communicatie waarvan, waarvoor en hoe?, 238-240.
138. Thije, Henrieke ten, Communicating the Gospel through the arts. Een verslag van een zomercursus op het Oecumenisch Instituut Bossey in Zwitserland, voorjaar 1988. Leiden, 1989, 65 pp.
139. Ven, C. v.d., Ieder in zijn eigen taal? Over de discussie tussen leden van het Summer Institute of Linguistics/Wycliffe Bible Translators en hun critici. Doct. Scr. Cult. Antr. RU-Utrecht, 1989, 55 pp.
140. Voshaar, Jan, Enkai of God in westers pak? Missie/zending als wederkerigheid vol onbedoelde vooroordelen. (N.a.v. missie/zendingskalender over de Maasai.) In: *W&Z* 18 (1989) 4, 379-389.

Zie ook nr. 1, 5, 129, 157, 158, 203, 208.

### **Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker**

141. Anthropological Couples (incl. boekbespreking "Children and Anthropological Research). Themanr. Edited by Ilva Ariëns and Ruud Strijp. In: Focaal (1989) 10, 5-70.
142. Bezemer, Ward, "Ik ben in Afrika helemaal opgeleefd". Gesprek met Mathijs Schoffeleers, een missionaris die tot antropoloog werd bekeerd. In: HN 45 (1989) 14, 6-9.
143. Camps, A., Een beeld-studie van de missionaris. De veranderlijkheid van het image van de missionaris. In: Geest en Leven 66 (1989) 5, 270-277.
144. Denys, Achiel-Jan, Wel en wee van een missionaris. Gent, Missiewerk Dominicanen (Hoogstr. 41), 1988, 207 pp.
145. Dujardin, Carine, Van pionier tot dienaar. Profiel van de Belgische missionaris in historisch perspectief. In: zie nr. 20, 115-188.
146. Lewis, Norman, Zendingen. (vert.) Amsterdam, De Arbeiderspers, 1989, 239 pp.
147. Met en zonder geld. Organisaties voor missie/zending, werelddiakonaat, ontwikkelingssamenwerking en hun omgaan met geld. In: W&Z 18 (1989), 97-159.  
Arie Kramer, Ten geleide, 97-98; Arend v. Leeuwen, De wereldmarkt als wereldreligie, 99-108; Bob Goudzwaard, De rol van het geld in de ontwikkelingssamenwerking, 109-120; Antonio Frago, Een kerk die uit eigen krachten leeft, 121-124; Rob Krol, Afrikaanse kerken en buitenlands geld: drie ervaringen, 125-127; Jan Buikema, Ontvangen is moeilijker dan geven, 127-129; Thom Claessens, Missie in de greep van het geld, 130-137; Hans Schraevesande, Geld en solidariteit: dilemma of complement?, 138-145; Kees v.d. Poort, Moratorium-discussie achterhaald?, 146-152; Huib v. Beek, Nieuwe modellen van delen: mogelijkheden en weerstanden, 153-157; Hans Schraevesande, Terugblik: "Geen missie/zending zonder geld?", 157-159.
148. Missionarissen... onmisbaar. Week Nederlandse Missionaris. Katern no. 121. Bijl. bij: ComMuniCatie nr. 109, 1989.
149. Oudejans, Frans, De Nederlandse Zendingsraad. De georganiseerde missie (katholiek) en zending (protestant) werken in ons land hecht samoen in: MIA 43 (1989) 1, 3-5.

Zie ook nr. 32, 167.

### **B. AFRIKA**

#### **Algemeen**

150. Breetvelt, J.N., Dualisme en integratie; een studie van de factoren die een rol spelen bij het hervinden van identiteit bij opgeleide Afrikanen. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid. Proefschrift, Theol. Fac. KU-Nijmegen. Kampen, Kok, 1989, 183 pp.
151. Roldanus, J., Evangelie en cultuur in Afrika. In: zie nr. 91, 17-29.

Zie ook nr. 116, 120, 132.

#### **Angola**

152. Landman, Tjennie, Kerk zijn in Angola. In: Vandaar 15 (1989) 3, 19-21.

Zie ook nr. 165.

#### **Botswana**

Zie nr. 147.

#### **Egypte**

153. Shenouda III (Patriarch), Brood uit de woestijn. Kampen, Kok, 1988, 121 pp.

#### **Ghana**

154. The Church, equity and the transformation of peasant agriculture stations in Northern Ghana. M.A. thesis Institute of Social Studies. The Hague, 1988, 90 pp.
155. Kuijer, Guus, De redder van Afrika. (Roman over de negerpredikant Joannes Capitain uit de 18e eeuw.) Amsterdam, De Arbeiderspers, 1989, 205 pp.

#### **Kameroen**

156. Berg, Kees v.d., De Afrikaan en zijn vraag naar heelheid. Gezondheidszorg en pastoraal onder de Bamiliké (Kameroen). Doct. Scr. Theol. Fac. KU-Nijmegen, 1989, 220 pp.
157. Bruin, Carla de, Echos. Organe trimestriel d'information - Ecole de Théologie de Ndoungué. Een beschrijving. Scriptie Missiologie, RU-Leiden, 1989, 33 pp.

### **Kenya**

158. Janse-v. Zessen, Nelleke, Ngugi wa Thiong'o: op zoek naar de derde wereld. Zending, kerk en bijbel in de spiegel van een Kenyaans auteur. Scriptie Missiologie, RU-Utrecht, 1989, 51 pp.
159. Visser, J.J., Pökoot religion/Pökoot religie (met een samenvatting in het Nederlands). Proefschrift, RU-Utrecht. Oegstgeest, 1989, 317 pp.

### **Malawi**

Zie nr. 142.

### **Mozambique**

Zie nr. 147, 165.

### **Namibië**

160. Obbink, Hanne, Namibië. Serie artikelen in: HN 45 (1989) 34, 18-21; 45 (1989) 36, 24-26; 45 (1989) 38, 28-30.

Zie ook nr. 57, 165.

### **Nigeria**

Zie nr. 24.

### **Oeganda**

161. Pels, Kees, Uganda hoopt op zijn jeugd. In: Bijeen 22 (1989) 9, 16-29. Ook in: WW nr. 198, 1989, 17-30.

### **Tanzania**

Zie nr. 140

### **Zaire**

162. Claessens, W., Aan het onderzoek vooraf. De Bawòng vertellen een aanstekelijk verhaal. In: zie nr. 73, 67-81.
163. Decoutere, Nico, De broeders van liefde als missionarissen in Belgisch Kongo (1911-1914). Diss. Lic. Godsdienstwet. Theol. Fac. KU-Leuven, 1989, 101 pp.
164. Mifungu: Gedichten en gedachten vanuit Zaire. Hoog-Soeren (Pomphulweg 106): Jongeren op Weg, 1989, 97 pp.

### **Zambia**

165. Vluchtelingen in Zambia (uit Mozambique, Angola, Namibië). In: ID (1989) 2, 1-4.

### **Zimbabwe**

166. Winden, Pieter v., Vruchtbaarheid, gelijkheid en geweld. De houding van de godsdienst van de Shona en van de Roóms Katholieke kerk in de strijd voor een onafhankelijk Zimbabwe in de jaren '70 van deze eeuw. Doct. Scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1989, 158 pp.

Zie ook nr. 147.

### **Zuid-Afrika**

167. De daad bij het woord: een bundel opstellen aangeboden aan het zendingsechtpaar Helms-ter Wee. Red. C.D. Affourt en C.J. v.d. Broek. Franeker, Van Wijnen, 1989, 160 pp.
168. Fourie, J.F., Pastoraat in die situatie van structurele geweld in Suid-Afrika. Doct. Scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1988.
169. Govender, Shun P., The tears of P.W. Botha, president of South Africa. - De tranen van P.W. Botha, president van Zuid-Afrika. - Preface Jan A.B. Jongeneel. Mandela reeks nr. 1 Utrecht, Anti Apartheids Fonds, 1989, 36 pp.
170. Kijzer, J.H.W., De rol van de Afrikanerkerk in 1938 bij het eeuwfeest van de Grote Trek. Doct. Scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1989.
171. Konzapi, L.S., D.R.C. mission within the D.R.C.A.-Cape Synod. Doct. Scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1989.

172. Molapatene Collins Ramusi, Geliefd Soweto. Een getuigenis uit zwart Zuidafrika. Baarn, uitg. De Kern, 1989.
173. Obbink, Hanne, Esack, de Boesak van de moslims. In HN 45 (1989) 1, 12-13.
174. Poll, Evert W.v.d., Als pinksternensen de Geest krijgen... (n.a.v. a relevant Pentecostal Witness). In: Soteria 6 (1989) 1, 45-46.
175. Rothe, Stephan, Kerken in Zuid-Afrika. Met een inleiding van Allan Boesak. Baarn, Ten Have, 1989, 165 pp.
176. Salemink, Th./B. v. Dijk, Apartheid en kerkelijk verzet - In de schaduw van nazi-Duitsland. Amersfoort, De Horstink, 167 pp.
177. Villiers, D.E. de, Kuitert en die politisering van die kerk in Suid-Afrika. In: Geloof dat te denken geeft; opstellen aangeboden aan Prof. dr. H.M. Kuitert. Red. K.U. Gäbler e.a. Baarn, Ten Have 1989, 258-274.
178. Zuid-Afrika, mensenrechten en buitenlands beleid. (CDA- studie) Deventer, Van Loghum Slaterus, 1989.

Zie ook nr. 24, 57, 58, 60, 86, 118.

### **C. AZIË**

#### **Algemeen**

179. Hoekema, A.G., Evangelie en cultuur in Azië. In: zie nr. 91, 30-39.

Zie ook nr. 22, 116.

#### **China**

180. Bruggen, K. v.d., De Franciskaanse missie in Zuid-Shansi. In: zie nr. 182, 39-52.
181. De Gendt, Rik, Nieuw leven voor de kerk in China. Mechelen, Kerk en Wereld (Korte Schipstr. 16, 2800), 1989, 79 pp.
182. De gewonde kerk van China ook onze zaak. Mensen met een missie. Uitgave van de week voor de Nederlandse missionaris. Oegstgeest, Pinksteren 1989, 160 pp.
183. Hendriks, Maturus, Schets van dertig jaren missiewerk in China door de Kleine Zusters van de H. Joseph. In: zie nr. 182, 61-84.
184. Heyndrickx, Jeroom, De katholieke kerk in China. Naar een authentiek-chinese lokale kerk. In: zie nr. 182, 11-38.
185. Kerk in China's perestroika. Door: Ton v. Bijnen, Staf Vloeberghs & Marc Colpaert. In: Bijeen 22 (1989) 5, 16-25.
186. Scheut in China. Theofiel Verbist en zijn plannen. In: zie nr. 182, 115-144.
187. Standaert, Nicolas, Chinese en westerse wetenschap in de 17e eeuw. In: Streven 56 (1989) feb., 414-428.
188. Van Bijnen, Toon, China: de hemel zoekt de aarde. In: WW no. 194, mei 1989, 17-30.
189. Van den Akker, Magda, Het China van Gaspar. Leuven, De Clauwaert, 1989 (?), 245 pp. (geromantiseerde levensbeschrijving van een Dominikaan, 16e eeuw).
190. Winsen, Gerard v., Nederlandse Lazaristen in China. In: zie nr. 182, 85-96.

#### **Filippijnen**

191. Hoog tijd om af te rekenen. De militaire bases van de Verenigde Staten op de Filippijnen en de wereldwijde verantwoordelijkheid voor rechtvaardigheid, vrede en zelfbeschikking. Z.pl., Commissie Justitia et Pax-Nederland, z.jr. (1989?), 41 pp.
192. Van Mingroot, Kathy, Manila en Montañosa: de missionarissen van Scheut op de Filippijnen (1907-1925). Diss. Lic. Godsdienstwet., Theol. Fac. KU-Leuven, 1989, 127 pp.
193. Vrouwen op de Filippijnen. In: VKW-N. 12 (1989) 3, 4-25.

Zie ook nr. 57.

#### **India**

194. Burggraaff, Hennie, Op weg naar één kerk in Zuid-India 1920-1947: de rol van tafel-gemeenschap bij het streven naar kerkgemeenschap. Doct. Scr. Theol. Fac. RU-Utrecht, 1989, 169 pp.
195. Kooiman, D., Conversion and social equality in India. The London Missionary Society in South Travancore in the 19th century. Amsterdam, Uitg. VU, 1989.



196. Kooiman, Dick, Zieltjes winnen in Brits-Indië. Bekering van Pariah's bracht hun geen echte bevrijding. In: VU-Mag. 18 (1989) 4, 33-37.
197. Kooiman, D., Zending onder onaanraakbaren in India (19e eeuw); de culturele grenzen van christianisering. In: zie nr. 87, 67-85.

### **Indonesië**

198. Bakker, D., Een beziel dienaar van de oecumene. (In memoriam ds. Basoeki Probo-wino.) In: Vandaar 15 (1989) 4, 18-20.
199. Bakker, K., De Christelijke Onderwijzers Vereeniging (C.O.V.) in Nederlandsch-Indië. Doct. Scr. Theol. Fac. RU-Utrecht. Apeldoorn, 1989, 184 pp.
200. Beekman, Elke, Driekleur en kruisbanier. De Utrechtsche Zendingsvereniging op Nederlands Nieuw-Guinea 1859-1919. Doct. Scr. Erasmus Univ.-Rotterdam, 1989, 110 pp.
201. Brouwer, A., Strijden voor mensenrechten in Indonesië. De roeping van Yap Thiam Hien (overleden op 23 april 1989). In: Vandaar 15 (1989) 7, 18-19.
202. Heslam, Peter, The christianization of the East-Indies; Kuypers' views on colonial policy. In: Reflection 2 (1989) 4/5, 13-17.
203. Hoekema, A.G., H.C. Klinkert, zending, journalist, bijbelvertaler, taalkundige. In: Doopsgezind Jaarboekje 1989. Uitg. Alg. Doopsgez. Sociëteit te Amsterdam, 40-51.
204. Hoekstra, Geert, Dr. Barend Schuurman; zijn persoon en werk als zendingstheoloog op Java. Scr. Evang. Theol. Fac. Heverlee. Doorn, 1989, 198 pp.
205. Kooijman, Simon, In Memoriam F.C. Kamma. In: Bijdr. TLV, dl. 144, 1988/4, 411-418.
206. Kuiper, Arie de, In het voetspoor van Willibrord. Ter nagedachtenis van ds. Lukito Handojo. In: Vandaar 15 (1989) 5, 15.
207. Lambregts, A.J., Van Heiden tot Christen: zendingsliteratuur van Alb. C. Kruyt over Celebes. Doct. Scr. Nederlands, RU-Leiden, 1989, 132 pp.
208. Landman, Jan, Rol missie-vliegtuigen in Irian Jaya in discussie. In: Bijeen 22 (1989) 3, 14.
209. Manuputty, L.C., De inculturatie van het christendom op de Molukken. Doct. Scr. Theol. Fac. KU-Nijmegen, 1989.67 pp.
210. Missie verhalen. Interview met missionarissen. Samenv. K. Prent. Deel 1: Indonesië. Nijmegen, Kath. Doc. Centrum, 1989, 206 pp.
211. Plaisier, A.J., Geloof in een religieuze context. Enkele overwegingen rondom het thema kerk en christendom in de Indonesische context. In: TRef. 32 (1989) 4, 304-317.
212. Schoorl, J.W., Mobility and migration in Muyu culture. (Irian Jaya). In: Bijdr. TLV, dl. 144, 1988/4, 540-556.
213. Steenbrink, Karel A., Towards a Pancasila Society: the Indonesian debate on secularization, liberation and development 1969-1989. In: Exch. nr. 54, 18 (1989), 1-28.
214. Steenbrink, K.A., The visit of Pope John Paul II tot Indonesia 9-14 October 1989. In: Exch. nr. 54, 18 (1989), 52-54.

Zie ook nr. 14, 24, 258, 262, 265.

### **Korea**

215. Paik, J.K., What was the cause of the growth of Protestantism in the modernized areas of Korea during the last decades of the 19 th century? Doct. Scr. Theol. Fac. RU-Leiden, 1989.

Zie ook nr. 57, 86.

### **Nepal**

216. Rijdsdijk, Mink van, Lang gekeken, toch gezien. Kampen, Kok i.s.m. Ned. Sticht. Lepra-bestrijding Amsterdam, 1989.

## **D. LATIJNS-AMERIKA**

### **Algemeen**

217. Coolen, Mario, Controverse rond herdenking 1492-1992 in Latijns-Amerika. In: W&Z 18 (1989) 3, 246.
218. Coolen, Mario, "Nu beleven we echt het evangelie...". De praktijk van geloof en strijd

- van de christenen van Latijns-Amerika. 's-Hertogenbosch, Ned. Missieraad, 1989, 139 pp.
219. Crosby, Alfred W., Historical interpretations of the Columbian voyages. In: Itin. (1989) 2, 45-66.
220. Fillet, Marc, Latijns-Amerika. Religieuzen en bisschoppen ruziën over voorbereiding 1992. In: ID (1989) 7/8, 5-6.
221. Geloven in Latijns-Amerika: verslag van een studie- en ontmoetingsbijeenkomst over kerken, sekten en armoede in Latijns-Amerika, gehouden op 25 oktober 1988. Zeist, ICCO, 1989, 14 pp.
222. Schuurman, L.A., Evangelie en cultuur in Latijns-Amerika. In: zie nr. 91, 40-50.
223. Slicher van Bath, B.H., Een ontmoeting tussen twee werelden. Indianen en Spanjaarden - Latijns-Amerika 1500-1800. Amsterdam, Uitg. Bert Bakker, 1989.
224. Vijver, H.W., Uitdagingen voor de theologie in Latijns-Amerika. In: zie nr. 177, 275-289.

Zie ook nr. 126, 137.

### **Bolivia**

Zie nr. 137

### **Brazilië**

225. Brillman, Sonja, Mijn religie, een kwestie van over-leven, zuster! Een (theologische) reflexie op de religieuze praktijk van zwarte vrouwen uit Afro-Braziliaanse religieuze traditie van de tambores de Mina. Scr. Agog. Theol. Opleid. Amsterdam, 1989, 137 pp.
226. Christiaans, Johanna A.F., Terra de deus, terra de irmaos = land van God, land van allen: op zoek naar mogelijkheden en aanknopingspunten voor een bevrijdend pas-toraat binnen de Braziliaanse grondproblematiek. Doct. Scr. UTP-Heerlen, 1989, 114 pp.
227. Droogers, André, Brazilië als patiënt: politieke genezing en New Age in een spiritistische groep. In: Focaal no. 11/12, 1989, 132-154.
228. Eyden, Akke van, Brazilian women doing theology. In: Exch. nr. 52, 18 (1989), 1-27.
229. Fragoso, Antonio, Een kerk die uit eigen kracht leeft. In: W&Z 18 (1989) 2, 121-124.
230. Gasselte, Klaas van, De Fazenda van Castrolanda; over boeren en boerinnen die hun tenten opsliepen op de campo's van Brazilië. Bedum, Profiel, 1989, 283 pp.
231. Hoogen, Lisette v.d., De romanisering van de Braziliaanse Kerk. De deelname van vrouwen aan een religieuze associatie in Prados, Minas Gerais. In: Focaal no. 11/12, 1989, 52-69.
232. Theije, Marjo de, De broederschappen in Sao Joao Del-Rei: de katholieke lekenvereniging en de clerus in een Braziliaanse stad. In: Focaal no. 11/12, 1989, 32-51.
233. Willemier Westra, Allard, Symbolische paradoxen en hun invloed op de machtsuitoefening van de candomblé-priesters en -priesteressen in Alagoinhas (Bahia, Brazilië). In: Focaal no. 11/12, 1989, 115-131.

Zie ook nr. 86, 236.

### **Chili**

234. Fritschy, S.M., Iniciacion o liberacion?: een empirisch theologisch onderzoek naar het bevrijdingstheologisch gehalte van de "catequesis familiar" in Chili. Doct. Scr. Theol. Fac. KU- Nijmegen, 1989, 102 pp.
235. Kessel, J. v., Dansen in de kerk: volkscatholicisme in Noord-Chili. In: zie nr. 87, 51-66.
236. Kessel, J. v./André Droogers, De kerk en de Indianen in Chili en Brazilië. In: zie nr. 87, 151-165.

Zie ook nr. 270.

### **Peru**

237. Kamsteeg, Frans, Gebedsgenezing en macht in Arequipa, Peru. In: Focaal no. 11/12, 1989, 155-175.
238. "San Nicolas de Zurite": de lotgevallen van de patroonheilige van een Peruaans Andesdorp in een figuratie- sociologische benadering. In: Focaal no. 11/12, 1989, 90-114.

## **Centraal-Amerika/Caribisch Gebied**

### **Algemeen**

Zie nr. 116.

### **Antillen**

239. Konferentie-1988 van de "Conference of Major Superiors of the Antilles" (C.M.S.A.). In: *Relig. DK* 4 (1989) 1, 18-21.

### **El Salvador**

Zie nr. 57.

### **Guatemala**

Zie nr. 57, 218.

### **Mexico**

Zie nr. 117.

### **Nicaragua**

240. Endevelt, A.G., *La Purisima, Mariadevotie in Nicaragua*. Doct. Scr. Theol. Fac. VU-Amsterdam, 1988, 77 pp.
241. Houben, Annelies, *De bisschoppelijke kijk op de revolutie in Nicaragua; een analyse van de brieven van de Nicaraguaanse bisschoppenconferentie, 1978-1987*. Diss. Lic. Godsdienstwet., Theol. Fac. KU-Leuven, 1989, 140 pp.

Zie ook nr. 57.

### **Suriname**

242. Christelijk geloven en politiek handelen. Een Panda-Cahier nr. 18. Paramaribo, Katechetisch Centrum Bisdom Paramaribo, 1989, 25 pp.
243. Meuwissen, Cathrien, *Masra Sari Suriname (Heer ontferm U over Suriname)*. In: *Aktueel (KTU-Utrecht)*, juni 1989, 1-5.
244. Vernooij, J., *Indianen en kerken in Suriname: identiteit en autonomie in het binnenland*. Paramaribo, Stichting Wetensch. Informatie, 1989, 178 pp.

Zie ook nr. 78, 266.

## **E. OCEANIË**

245. European Expansion in the Island Pacific. A historiographical review. In: *Itin.* (1989) 2, 87-102.
246. Fox, Greg/Luke Zylstra, *Missionary to animists. (Vanuatu)* in: *Reflection* 2 (1989) 4/5, 24-25.
247. Grijp, Paul v.d., *Avonturiers en zendelingen; vroege confrontaties op de Tonga-Eilanden*. In: *Bijdr. TLV*, dl. 145, 1e afl., 1989, 30-46.
248. Pouwer, Jan, *Cargocult as countervailing ideology. (PNG)* In: *Bijdr. TLV*, dl. 144, 1988/4, 523-539.

Zie ook nr. 7, 13, 131, 136, 246.

## **F. WEST-EUROPA**

### **Algemeen**

249. *Europese kerken en de Rushdie-affaire. (Verklaring opgesteld op de studiebijeenkomst van het Comité Islam in Europa in april 1989)*. In: *W&Z* 18 (1989) 3, 242-245.
250. Lehman-Habeck, Martin, *De uitdaging voor zending in West-Duitsland*. In: zie nr. 91, 75-83.
251. McPherson, Fergus, *De uitdaging voor zending in Groot-Brittannië*. In: zie nr. 91, 65-74.
252. Robles Diosdado, J., *Missiological studies and research in Spain today*. In: *Exch. nr.* 52, 18 (1989), 28-58.
253. Slomp, J., *Theologisch onderwijs en de Islam in Europa*. In: *W&Z* 18 (1989) 3, 241-242.

## België

254. Deben, Liliane, Kritische beschouwingen over de dialoog tussen christenen en moslims naar aanleiding van een migrantenproject in de middenschool St.-Jan te Beringen. Diss. Lic. Godsdienstwet. Theol. Fac. KU-Leuven, 1989.
255. De Maeyer, Jan, Christine de Hemptinne: een grote dame uit de katholieke actie. In: KADOC Nieuwsbr. no. 5, 1988-1989, 3.
256. Peeters, Bert, België: Interdependentie en solidariteit. (Broederlijk Delen en de Commissie Rechtvaardigheid en Vrede organiseerden op 21 december j.l. een studiedag te Mechelen rond de pauselijke brief "Sollicitudo Rei Socialis"). In: Wereldbr. febr. 1989, 1-6.

Zie ook nr. 7, 8, 9, 13, 20, 22, 23, 144, 145.

## Nederland

257. Eerste Nederlandse Zendingsconferentie. Zending en Secularisatie in Nederland: jongeren-gezondheidszorg-economie. In: W&Z 18 (1989) 1, 1-72.  
Arie Kramer/Jan van Lin, De eerste Nederlandse Zendingsconferentie. Driebergen 18-19 november 1988. Terugblik en uitzicht, 4-6; De deelnemers: Jan van Butselaar, De Nederlandse Zendingsraad: een volgzaam organisatie, 7-9; Arie van Elven, de Nederlandse Missieraad: doel, grondslag en beleid, 9-11; Hans Keijzer, De evangelische stroming, 12-13. Algemene inleidingen: Ab Noordegraaf, Zending en secularisatie in Nederland, 14-24; M.L. Otto de Bruijne, Zending en secularisatie, kanttekeningen vanuit de Tweede Wereld, 25-29; Werkgroep 1: Pieter Bos, Jeugd, urbanisatie, secularisatie. De jeugd heeft maar één toekomst: radicaal te leven voor Christus, 30-33; Tom ter Bogt, Over een moderne, ouderwetse kerk, 34-38; Stellingen: zending, secularisatie, jongeren, 39; Jaap van Slageren, Kanttekeningen bij het beraad in werkgroep 1, 40. Werkgroep 2: Sytse Strijbos, Christelijke medische ethiek in een geseclariseerde wereld, 41-45; Paul Speth, Conflict tussen hoop en gehoorzaamheid in de gezondheidszorg: van voor de wieg tot het graf, 46-51; Stellingen: zending, secularisatie, gezondheidszorg, 52; Pieter Bouman, Kanttekeningen bij het beraad in werkgroep 2, 53. Werkgroep 3: A. Binte Roda, Anonieme financiële machtsuitoefening, 54-56; Rob v. Drimmelen, Over gouden kalveren, heilige koeien en de missie/zending van de kerk, 57-62; Stellingen: zending, secularisatie, economie, 63; Arie Kramer, kanttekeningen bij het beraad in werkgroep 3, 64.
258. Gedenkboek 35 jaar Geredja Indijil Maluku: "een wonderbaarlijke spijziging". Redactieteam Gedenkboek "35 jaar GIM" (Remy Matulesy e.a.) Utrecht, GIM, 1989, 519 pp.
259. Gerritsen, J.H., In samenklank en tegenspraak: over de inhoud en de praktijk van de levensbeschouwelijke vorming in scholen en vormingsinstituten die voor ontmoeting met andersgelovigen kiezen. Kampen, Kok, 1989, 143 pp.
260. Honderd jaar Witte Paters in Nederland. 1889 - 24 oktober - 1989. Een gezamenlijke uitgave van De Schakel en Kontaktbrief. Heythuysen (op de Bos 2, 6093 NC), 1989, 71 pp.
261. Islam in Nederland. In: RhW 31 (1989) 3, 3-55.  
A. Wessels, De Koran, 3-11; J.D. Kraan, Ontmoeting met moslims in Nederland, 13-18; A. Ünal/J. Slomp, Moskee en moslingemeenschap, 19-24; P.C. Hoornstra, Ontmoeting in de "praktijk", 25-29; A. ten Broek/J.D. Kraan, Moslims op christelijke scholen, 31-37; J. Dhib/G. Spielman, Bruggen en vooroordelen, 39-44; P. Reesink, Islam en Rooms Katholieke Kerk, 45-49; A. v. Bommel, Nederlandse Islam, 51-55.
262. 100 Jaar Claverbond - en nu verder. Themanummer van: Ned. Jezuiten, nr. 85, 1989, 16 pp.
263. Karagül, A., De praktijk van de ontmoeting. Hindoes en Moslims in het Conciliair Proces. In: Begrip no. 96, 1989, 15-18.
264. Kerk en het racisme: naar een meer broederlijke samenleving. Utrecht, Secr. R.K. Kerkgenootschap in Nederland, 1989, 39 pp.
265. Luisteren naar minderheden. Zending en dialoog in Nederland in het kader van het Conciliair Proces. In: Allerw. 20 (1989) 1, 70 pp.  
J. Roest, Ter Inleiding, 3-5; J. v. Raalte, Kerken in plurale samenleving op weg naar de toekomst, 7-36; D. Anakotta-Timmer, Een Molukse bijdrage aan het Conciliair Proces, 37-47; Hamzah Zeid, Een islamitische bijdrage aan het Conciliair Proces, 48-53; K. Sietaram, Een hindoeese bijdrage aan het Conciliair Proces, 54-59; A. Turksma, een klap na, 60-68.
266. Obbink, Hanne, Winti-rituelen in een Nederlandse badcel. In: VU-Mag. 18 (1989) 8, 30-34.
267. Reesink, P., Islam in Nederland. In: Begrip nr. 97, 1989, 2-20.
268. Revalidatie en migranten. Samengesteld door de Werkgroep Transculturele Revalidatiegeneeskunde. Red. H. Bakker, Amsterdam, VU-uitg., 1989, 167 pp.

269. Rosema, Wim, Turkse en Marokkaanse imams in Nederland. Doct. Scr. Cult. Antr. en Sociol. N.W. Volken, RU-Leiden, 1989, 33 pp.
270. Tennekes, J., De Chileense pinksterbeweging en maatschappij-kritisch christendom in Nederland. In: zie nr. 87, 105-129.

Zie ook nr. 87, 81.

*Leny Lagerwerf is documentaliste bij het IIMO in Leiden en tevens eindredakteur van het tijdschrift "Exchange".*

# Boekbesprekingen

De rubriek boekbesprekingen is ditmaal opgebouwd uit vier onderdelen:

- I Recent verschenen literatuur rond dialoog, pluralisme en uniciteit, door drs. J.D. Kraan.
- II Boekbesprekingen met betrekking tot dit themanummer.
- III Boekbesprekingen van diverse missiologisch-missionaire boeken.
- IV Boekaankondigingen.

**I. Recent verschenen literatuur rond dialoog, pluralisme en uniciteit, door drs. J.D. Kraan.**

T. Andree, A. van Dijk en K. de Jonge, **De moskee is om de hoek, Ontmoeting met islamitische jongeren**, Boekencentrum, Den Haag, 1990, 160 pag., f 23,50.

In deze publicatie komen persoonlijke verhalen van islamitische jongeren in Nederland aan bod: Wat zij geloven, of zij vasten, naar Mekka gaan of willen gaan, hoe zij tegen de maatschappij aankijken, wat het moslim-zijn voor hen betekent, hoe vaak zij bidden etc. Ook de dialoog tussen moslims en christenen speelt in dit boek een rol. Aan de basis van het boek ligt een onderzoek, verricht in de maanden september 1988 tot juni 1989.

**Anselmus van Canterbury, Over waarheid**, ingeleid, vertaald en geannoteerd door A. Vanderjagt, Kok Agora, Kampen, 1990, 160 pag., f 27,50.

Dit boek bevat de latijnse tekst van het bekende "De Veritate", voorafgegaan door een vertaling met aantekeningen en een inleiding op leven en werk van Anselmus. Een register maakt dit werk toegankelijk.

**Begrip** schenkt in nummer 100 (mei-oktober 1990) ruim aandacht aan persoonlijke ervaringen van Nederlandse theologen met betrekking tot de islam.

S.E. Brown, **Meeting in Faith, Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches**, WCC publications Geneva, 1989, 181 pag., U.S. \$ 10.90.

Zie de recensie achterin dit nummer.

T. Chowdhury e.a. (red.), **Het kosmisch patroon, Het vele en het ene in de godsdiensten**, Tilburg University Press, Tilburg, 1989, 164 pag., f 34,-.

Zie de recensie achterin dit nummer.

J.H. Gerritsen, **In samenklank en tegenspraak, Over de inhoud en de praktijk van de levensbeschouwelijke vorming**

**in scholen en vormingsinstituten die voor ontmoeting met andersgelovigen kiezen**, Kok, Kampen, 1989, 143 pag., f 22,90.

De praktijk van het onderwijs is een zaak die in dit boek naar voren komt. Dat er voor de ontmoeting met andersgelovigen in het onderwijs een theologische basis is, wordt verondersteld op grond van eerdere publicaties. Aan de orde komen intercultureel onderwijs, het onderwijs in eigen taal en cultuur, de didaktiek van de ontmoeting. Daarnaast is er uitgebreid aandacht voor opvoedingsdoelstellingen, ethische vragen en stellingnamen, feesten en denkdagen binnen islam en hindoeïsme. Wat andersgelovige ouders van (christelijk) onderwijs verwachten wordt eveneens belicht.

J.H. Gerritsen & W.E. Westerman (red.), **Ontmoetingen in het onderwijs, Onderwijs en vormingswerk in een multiculturele en multireligieuze samenleving**, Kok, Kampen, 1990, 133 pag., f 25,-.

Dit boek over onderwijs en vormingswerk in een multiculturele en -religieuze samenleving bevat lezingen, gehouden tijdens de opheffing van de stuurgroep "P.C. Onderwijs en Culturele Minderheden", toen de verantwoordelijkheid voor intercultureel onderwijs werd overgedragen aan de reguliere onderwijsorganisaties. Het boek bevat verder een overzicht van het werk van de stuurgroep en artikelen waarin aangegeven wordt wat moslims, hindoes, Chinezen, Molukkers en anderen verwachten van onderwijs en vormingswerk. Uiteraard worden die verwachtingen geformuleerd door auteurs die tot die groepen behoren.

G.E. Griener Jr., Ernst Troeltsch and Herman Schell: **Christianity and the World Religions, An Ecumenical contribution to the history of apologetics**, Lang, Frankfurt am Main, 1990, 348 pag.

Schell en Troeltsch, overleden respectievelijk in 1906 en 1923, representeerden progressieve posities binnen hun eigen rooms-katholieke en lutherse traditie. Hun gedachten rond apologetiek en absoluut-

heid van het christendom worden in deze dissertatie uit 1988 grondig beschreven, geanalyseerd en vergeleken. De opzet van het boek is eenvoudig: Na een inleiding worden ongeveer honderd pagina's besteed aan de ideeën van Troeltsch, daarna krijgt Schell dezelfde ruimte en het vierde hoofdstuk vat de resultaten van het onderzoek samen. Duidelijk wordt dat sommige moderne gedachten in feite heel ouderwets zijn. De inclusieve openbaring van Troeltsch wortelt weer in de idee van de "Logos spermatikos" van apologeten uit de 2e eeuw. Een grondige studie, die verder helpt om allerlei wortels van het denken op het spoor te komen.

J. Hick & P.F. Knitter, **The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions**, Maryknoll, New York, 1987, 227 pag.  
Zie de recensie achterin dit nummer.

P.N. Holtrop & L. Minnema (red.), **Voor Hem een ander? Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies**, Meinema, Den Haag, 1990, 152 pag., f 27,50.

Dit boek bevat de vertaalde opstellen van Gilkey, Suchocki, Pieris, Panikkar en Knitter uit het hierboven genoemde boek van Hick en Knitter. The Myth of Christian Uniqueness. De opstellen worden ingeleid door Holtrop.

**International Bulletin**, 13 (1989) 2 en 3, themanummers getiteld: "The Truth of Christian Uniqueness" en "Today's Pluralism: Mission and Next-Door Neighbours".

R. Jackson & D. Killingley, **Approaches to Hinduism, World Religions in education**, Murray Ltd., London, 1988, 245 pag.

**Journal of Ecumenical Studies**, 26 (1989) 1, een themanummer getiteld: "Universality and Uniqueness in the context of Religious Pluralism".

J. van Lin (red.), **Ontmoeting van hindoes en christenen, Grensverleggende verkenningen**, Gooi & Sticht, Hilversum, 1990, 159 pag., f 27,50.

Zie de recensie achterin dit nummer.

J. van Lin (red.), **Ontmoeting van moslims en christenen, Grensverleggende verkenningen**, Gooi & Sticht, Hilversum, 1990, 128 pag., f 24,-.

Zie de recensie achterin dit nummer.

A. Pieris, **Liebe und Weisheit, Begegnung von Christentum und Buddhismus**, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1989, 203 pag.

**The Theology of the Churches and the Jewish People, Statements by the World Council of Churches and its member churches**, WCC Publications, Geneva, 1988, 186 pag., US \$ 12.90.  
Zie de recensie achterin dit nummer.

**Tijdschrift voor Theologie**, zie het themanummer "Jezus, de enige?", 28 (1988) 3 en de discussie daarna in 29 (1989) 3, 4 en 30 (1990) 3.

I. Vempeny, **Krsna and Christ, In the light of some of the fundamental concepts and themes of the Bhagavad Gita and the New Testament**, Ishvani Kendra, Puna, 1988, 498 pag., \$ 20,-.

H. Waldenfels, **Fascination des Buddhismus, Zum Christlich-Buddhistischen Dialog**, 1988, 196 pag.

H. Zirker, **Christentum und Islam, Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz**, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1989, 203 pag., DM 30,-.

Een boek van een jonge, rooms-katholieke systematicus dat ingaat op de waarheidsaanspraken van beide religies en in verschillende recensies tot nu toe positief beoordeeld is.

## II. Boekbesprekingen met betrekking tot dit thema-nummer.

T. Chowdhury e.a. (red.), **Het kosmisch patroon, Het vele en het ene in de godsdiensten**, Tilburg University Press, Tilburg, 1989, 164 pag., f 34,-

Deze bundel werd aan Bouritius aangeboden toen hij afscheid nam van de theologische faculteit Tilburg. De bundel is rijk gevarieerd: Leertouwer schrijft over syncretisme, Platvoet over volken zonder schrift, Mulder over zijnsgraden in de islamitische filosofie, Walf over Tao en kosmos, Logister over Israël als heilig land. Maas benadrukt aan de hand van Eckhart dat het ingaan op de eigen traditie mensen open en ontvankelijk maakt voor de Verborgene Andere, en daarmee voor andere tradities. Dat noemt hij een belangrijke bijdrage van de westerse mystiek aan de dialoog tussen christenen en andersgelovigen. Claessens vertelt over een gewone man die een on-

gewone reis maakt en eindigt met veel vragen. Bouritius' voorganger in Tilburg, Kamstra kijkt naar de goddelijke stem in de monotheïstische en christelijke cultuur en besluit met de stem van Buddha als eenmakend beginsel. Chowdhury en Schoterman tenslotte laten hun licht schijnen over Nirodha en Indiase labirintten. Het zal duidelijk zijn dat niet alleen Bouritius te feliciteren valt met deze bundel, maar ook vele anderen. Uiteraard verschillen de artikelen in lengte en soortelijk gewicht, maar over het geheel genomen is een heel lezenswaardige bundel ontstaan. Bezwaar van dit soort bundels is en blijft dat vele lezers slechts in één of enkele artikelen geïnteresseerd zullen zijn. Voordeel is echter dat mensen in de verleiding worden gebracht ook weer eens buiten het eigen vakgebied te lezen. In ieder geval doet het boek recht aan verschillende godsdiensten, aan theologie en godsdienstwetenschap. En het laat zien hoe weinig we weten en hoe omvangrijk de vragen zijn. Verschillende keren wordt de lezer geprikkeld door uitdagende zinnen als: "Want wat is theologie anders dan een pregnante vorm van intellectueel etnocentrisme?" (10) Voorlopig laat ik zo'n bewering maar even voor de verantwoordelijkheid van de auteur. Zijn aanbeveling om de term syncretisme maar te laten vallen is gelukkig beter onderbouwd. Kortom: van harte aanbevolen.

J.D. Kraan

**J. van Lin (red.), Ontmoeting van hindoes en christenen, Grensverleggende verkenningen, Gooi & Sticht, Hilversum, 1990, 159 pag., f 27,50.**

Dit boek bevat vijf opstellen. Van Lin schrijft rond het ziekenhuispastoraat en stelt dan drie vragen aan de orde: Kan men samen bidden, elkaars heilige boeken lezen of samen Avondmaal vieren? Na verwijzingen naar de praktijk in India beantwoordt Van Lin vooral de derde vraag zeer behoedzaam: "Eten van het Lichaam des Heren" hoort thuis in het hart van de christelijke geloofsgemeenschap. Van Lin zegt niet: Het is zonder meer fout (125). Maar zijn bedenkingen zijn groot: Dreigt het *volstrekt unieke* (mijn cursivering) karakter van deelname aan het Avondmaal niet te gemakkelijk uit het oog te worden verloren? (124). Ook Schouten signaleert de praktijk (61) maar raadt het niet aan (88). Schouten beschrijft uitgebreid de situatie in India ten aanzien van huwelijken tussen hindoes en christenen en trekt op die basis conclusies voor de praktijk in Ne-

derland. Gerritsen verslaat ontmoetingen van hindoes en christenen in het onderwijs en gaat daarbij de stichting van een aparte hindoe-school in Den Haag niet uit de weg. Hij bepleit in zijn bijdrage dat christelijke scholen hindoe-leerlingen bevestigen in hun eigen bestaan en geeft concreet aan hoe dat zou kunnen. Het boek opent met een bijdrage van Van der Burg, die de lezer waarschuwt niet teveel naar India te kijken. Want in Nederland ontmoeten wij vooral hindoes uit Suriname. Dit Surinaams hindoeïsme heeft eigen kenmerken, en heeft sinds het verblijf in Nederland nog weer andere karaktertrekken gekregen. In een tweede bijdrage, over de vraag hoe vanuit de theologie gekeken kan worden naar andere religies, brengt Van Lin verschillende benaderingen in kaart. Hij bepleit een nieuwe theologische bezinning, die niet start vanuit christologie of ecclesiologie, maar vanuit een scheppingstheologie. Dan immers "zullen christenen voluit kunnen erkennen dat Jezus als een contingente, want beperkte, verwoording van God binnen de mensheidsgeschiedenis niet het enige en laatste woord van God kan zijn". (153) Ligt er niet een spanning tussen een uitspraak als deze en de hierboven geciteerde uitspraak rond het volstrekt unieke karakter van deelname aan het Avondmaal?

Dit boek voorziet in een leemte en is onontbeerlijk voor ieder die zich verdiepen wil in de dialoog met hindoes. Enkele drukfouten en onnauwkeurigheden ontsieren het boek. Zo wordt op p. 139 Joh. 14:6 onjuist geciteerd, ontbreekt het woord "en" op p. 113, 6e regel van onderen en mist op p. 122 een "e" achter het woord "goed" in de 12e regel van onderen.

J.D. Kraan

**J. van Lin (red.), Ontmoeting van moslims en christenen, Grensverleggende verkenningen, Gooi & Sticht, Hilversum, 1990, 128 pag., f 24,-.**

Dit boek bevat vier opstellen, drie reflecties op de praktijk en een theologische bezinning die de aldus geschetste praktijk nadrukkelijk veronderstelt. De artikelen zijn geschreven door de vier mensen die in 1989 namens de kerken werkzaam waren om de relaties tussen moslims en christenen op te bouwen (Slomp, Reesink, Speelman en Kraan). Van Lin voorzag het boek van een inleiding, en stelt daarin terecht dat een boek als dit tien jaar geleden niet geschreven had kunnen worden. De ondertitel ("grensverleggende verkenningen") wijst er op dat de auteurs niet alleen



op Nederland gelet hebben, maar ook de eigen situatie relateren aan die in andere landen, zoals Pakistan, Egypte, Algerije of de Filippijnen. De ondertitel is ook wat dubbelzinnig: er worden vragen aan de orde gesteld die tot nu toe niet in deze omvang of met zoveel diepgang behandeld werden. Zo bespreekt Slomp vragen rond de kerkelijke viering van een gemengd huwelijk, Kraan rond islamitisch godsdienst-onderwijs op een christelijke school en Reesink rond het uitblijven van de dialoog tussen kerk en moskee.

Vanwege het feit dat zoveel zaken min of meer uitgebreid aan de orde komen, variërend van beschrijvingen van de onderwijspraktijk of de praktijk van de dialoog in Zwolle, Den Bosch en Rotterdam tot het bespreken van syncretisme, identiteit van een christen in de ontmoeting met moslims of de vraag: Kan ik verwerken dat mijn kinderen opgroeien als moslim, lijkt dit boek mij verplichte literatuur voor alle christenen die zich rekenschap willen geven van hun houding ten opzichte van 400.000 mede-burgers en mede-gelovigen. De huidige Golfcrisis is een extra stimulant om met kennis van zaken te oordelen en zich niet te laten meeslepen door het imposante wapengekletter.

J.D. Kraan

**The Theology of the Churches and the Jewish People, Statements by the World Council of Churches and its member churches, WCC Publications, Geneva, 1988, 186 pag., US \$ 12.90.**

Documenten die werden samengebracht en commentariseerd, zo kan men kort aangeven wat deze publicatie bevat. De eerste 120 pagina's zijn nodig om uitspraken vast te leggen - over de houding van christenen ten opzichte van joden en het joodse volk - die gedaan zijn door de Wereldraad van Kerken en kerken uit Duitsland, Noorwegen, Nederland, Zwitserland en de Verenigde Staten. In het commentaar worden ontwikkelingen in kaart gebracht en theologische probleemvelden zoals verbond en verkiezing, de staat Israël, missie tot Joden, Torah en wet, apart aan de orde gesteld.

In de slotopmerkingen van Allan Brockway wordt geconstateerd dat er in de afgelopen decennia veel veranderd is. Brockway noemt enkele zaken zoals: Gods verbond met Joden blijft geldig, antisemitisme is zonde tegen God en mensen, en de wens tot het maken van proselieten is theologisch onverantwoord. Brockway laat zien dat de basis voor allerlei veranderingen ge-

legd is in die eerste zin: Het verbond tussen God en zijn volk is niet opgeheven. Daaruit komen alle andere zaken voort. Tevens geeft hij in zijn commentaar aan dat de theologische implicaties van die ene zin nog lang niet voldoende uitgewerkt zijn door de kerken en in de theologie.

Brockway concludeert dat kerken meer en meer geneigd zijn de positie van het Bristolrapport te onderschrijven, waarin gezegd wordt dat de attitude van de kerken ten opzichte van joden in principe verschilt van die ten opzichte van alle andere mensen die niet in Christus geloven (185). Deze zin lijkt me theologisch niet te verdedigen. Op z'n minst horen daar moslims, als Abrahams kinderen, ook bij. Maar de kring kan nog veel ruimer getrokken worden, zoals dit themanummer laat zien. Het wordt hoog tijd dat de kerken die zaak de komende tijd eens echt op de agenda zetten.

J.D. Kraan

**Stuart E. Brown, Meeting in Faith, Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches, WCC publications Geneva 1989, 181 p., U.S. \$ 10.90.**

De ondertitel geeft goed aan wat het boek te bieden heeft. Het boek valt in drie periodes uiteen: 1969-1975; 1975-1983; 1983-1989. Het boek wil documentatie aanreiken en de basisteksten geven voor een nadere verkenning van de (grenzen van de) dialoog in theologisch en sociaal opzicht. Naast conferentierapporten vinden we ook steeds aangegeven wie waar aanwezig geweest zijn.

De naam Stuart Brown is voldoende garantie voor de zorgvuldige samenstelling van dit boek. Het is onmisbaar voor ieder die zich wil documenteren op het terrein van de dialoog tussen moslims en christenen. Daarom kan men alleen maar dankbaar zijn voor dit werk.

Toch vind ik het jammer dat hier kansen gemist zijn. 1. Een samenvattende, afsluitende beschouwing waarin ontwikkelingen geschetst en conclusies getrokken worden, is afwezig. Daardoor wordt dit boek voor veel geïnteresseerden op het grondvlak niet toegankelijk. 2. Een register ontbreekt, waardoor ook vakgenoten gedwongen worden alle conferentierapporten door te nemen als ze zich op een bepaald gebied (positie van vrouwen, wederzijds getuigenis, onderwijs, gemengd huwelijk, economie) afvragen wat moslims en christenen ten aanzien van die zaken hebben gezegd. 3. Het zou aardig geweest zijn als ook (verwijzingen naar) rapporten

van consultaties van studiecentra opgenomen zouden zijn (bijv. Singapore, 1980). Daar had de Wereldraad immers ook de hand in en dat materiaal blijft nu in de archieven. Op z'n minst had in een voorwoord op deze en andere bijeenkomsten gewezen kunnen worden. De leek weet meestal niet eens dat zulke conferenties gehouden zijn. 4. Formeel is het juist dat een conferentie als die te Mombasa, 1979 ("Christian Presence and Witness in relation tot Muslim Neighbours") niet vermeld is: de Wereldraad had toen immers geen moslims uitgenodigd. Maar het rapport had opgenomen kunnen worden, eventueel in een appendix, omdat het laat zien dat en hoe christenen onderling zich bezonnen hebben op de dialoog met moslims, daartoe uitgenodigd door de Wereldraad.

J.D. Kraan

**Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Stichtung des Korans, Erstes Buch; Auf der Grundlage des textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Lateins-Deutsch. Felix Meiner Verlag Hamburg. 1989.**

De kardinaal, staatsman en filosoof Nicolaas van Cusa (1401- 1464), die ooit in Deventer bij de broeders des gemeenen levens in de leer zou zijn gegaan schreef kort na de val van Constantinopel in 1453 zijn geschrift *De pace fidei* (Over de vrede in het geloof). Enkele jaren later - 1460/1461 - publiceerde hij zijn "Onderzoek van de Koran" waarin zowel een theologische uiteenzetting als ook een kennismaking met de Koran wordt beoogd. Hij wil de Koran op het bijbelse gehalte bevragen: "ziften" (door het kaf van het koren te scheiden).

Dit boekje is het eerste van de drie delen: de latijnse tekst en de Duitse vertaling. In een voortreffelijk inleiding van Ludwig Hagemann wordt behalve over de literaire bronnen van dit werk en de overlevering van de tekst gesproken over de bedoeling van dit apologetische en polemische geschrift uit de latijnse anti-islamitische literatuur.

Cusanus is op zoek naar aanknopingspunten om moslims de weg tot het christelijk geloof te effenen. Hij wil vanuit het evangelie de Koran uitleggen. Er zijn, aldus de inleider, drie momenten in deze methode te onderscheiden: de *pia interpretatio*, de *manuductio* (handreiking om moslims tot

het christelijk geloof te voeren) en de *rationalitas* (de rechtvaardiging van het geloof voor het forum van het verstand). Hagemann spreekt over het "nestorianisme in de Islam" als het gemeenschappelijk uitgangspunt voor een geloofsgesprek tussen christenen en moslims. Dat gaat terug op de gedachte dat de islam een christelijke ketterij zou zijn. Uitgebreide aantekeningen, een literatuuroverzicht en een register volgen op de tekst en vertaling.

Uiteraard is dit geschrift en de daarin bevatte theologie zeer gedateerd. Maar men wordt erdoor in staat gesteld kennis te maken met de gelijke literatuur van de hand van een van de meest edele vertegenwoordigers van de christelijke theologie.

A. Wessels

**Studiegroep Hindoeïsme, Hindoeïsme binnen ieders bereik.** Den Haag, Studiegroep Hindoeïsme, 1989. 209 pag.

Met dit boek, voorzien van een titel die suggereert dat kennis van het hindoeïsme nu binnen ieders bereik is, wil de Studiegroep Hindoeïsme haar object zodanig uitleggen, dat het gemakkelijk is te begrijpen (volgens de ondertitel). Recht stelt men in de inleiding vast dat er in Nederland veel over etnische groepen wordt gepubliceerd, maar dat publicaties op het terrein van de godsdienst, hier het hindoeïsme, nogal eens onder de maat blijven. Vandaar dit boek, geschreven voor docenten "geestelijke stromingen" en voor eenieder die hindoes als burens, collega's etc. heeft, maar ook en vooral voor hindoe-ouders en -opvoeders die zich zorgen maken over de vervreemding van de eigen geschiedenis en traditie in de tweede generatie.

De auteurs zijn van oorsprong Surinaamse hindoes. Als moderne, verlichte hindoe-gelovigen willen zij hun godsdienst beschrijven als gebaseerd op algemeen menselijke overwegingen en ervaringen, als een godsdienst die zich met name door haar ondogmatische dynamiek en na een proces van "zuivering" kan aanpassen aan de structuren van een moderne maatschappij. Dat blijkt o.a. uit een impliciete kritiek op brahmanistische tendenzen. Gezien de hierboven genoemde pedagogische doelstelling van het boek is dit ook niet verwonderlijk. Het betekent echter wel dat het niet het hindoeïsme is dat wordt voorgesteld (een godsdienstwetenschappelijk hoe dan ook uiterst discutabele term) maar een vanuit Noord-India via Suriname

naar Nederland gekomen en op deze weg noodzakelijk veranderd en aangepast deel van de veelvormige "hindoeïstische" traditie en leefwijze. Dat maakt overigens voor het doel van het boek niets uit. Het helpt juist dat wat in India orthopraxie is, geleefde gewoonte, tot een bewust beleefde en tot ethisch gedrag leidende leer te ontwikkelen. Dat betekent wel dat soms het een en ander in elkaar wordt geïnterpreteerd tot een evolutie-systeem, dat in India in een veelvoud van tradities is gegroeid. De grote hoeveelheid informatie maakt echter duidelijk dat de hindoeïstische verbeelding nooit in een handboek is te vatten. Dat moderne Nederlandse hindoes doet dit voor Nederlandse hindoes toch hebben geprobeerd, blijft interessant en waardevol en maakt het boek voorlopig bruikbaar voor zijn doel.

A. van Dijk

P.N. Holtrop en L. Minnema (red.), **Voor Hem een ander? Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies**, Meinema, 's-Gravenhage, 1990, 152 pagina's, f 27,50, Nederlandse vertaling van bijdragen uit: John Hick en Paul F. Knitter (ed.), **The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religions**, Orbis Books, Mary Knoll, 1988<sup>2</sup>, 227 pagina's, US \$ 13,95.

Na een inleiding van P.N. Holtrop volgen in de Nederlandse uitgave de bijdragen van L. Gilkey, R. Panikkar, A. Pieris S.J., M.H. Suchoki en P.F. Knitter. Zij willen allen - de één meer de ander minder radicaal - breken met de superioriteit, absoluteïd, normativiteit en finaliteit van het christendom en van Christus, zoals die te vinden zijn in exclusivistische en inclusivistische visies op andere godsdiensten. In die zin is er voor hen geen plaats voor de uniciteit van het christelijk geloof. Zij voeren elk vanuit een eigen invalshoek een pleidooi voor een "pluralistische theologie van de religies".

Dit boek zou niet alleen bestudeerd moeten worden door missionaire werkers en missiologen maar door een veel wijdere kring van mensen. In elk geval behoort iedereen die bij kerkelijk werk betrokken is, zich in de hier aan de orde gestelde problematiek te verdiepen en van deze en andere visies kennis te nemen. Er staat teveel op het spel om deze zaak aan specialisten over te laten. Het gaat om de toekomst van de wereld. Ik maak een paar kritische opmerkingen.

1. Het is jammer dat niet het hele boek

vertaald is. De niet-vertaalde bijdragen kwamen niet minder in aanmerking voor een Nederlandse versie dan de wel vertaalde. Bovendien heeft de selectie schade gedaan aan de structuur van de oorspronkelijke opzet.

2. De problematiek wordt beperkt tot de pluraliteit van de godsdiensten. Niet-religieuze opvattingen, ideologieën en bewegingen (ook al worden ze wel genoemd) maken geen deel uit van de pluraliteit als uitdaging voor de theologie. Zou het minder arrogant zijn om het heil in andere religies te diskwalificeren dan aan het heil in niet-religieuze gedachten en praktijken voorbij te gaan? Valt het verwijt van arrogantie niet op de auteurs terug?

3. Het boek wijst op de samenhang tussen de bereidheid tot interreligieuze dialoog en de "oversteek van de Rubicon" naar een pluralistische theologie van de religies.

Voor het besef van velen uit diverse godsdiensten betekent deelname aan een dialoog daarom het verraad van hun fundamentele religieuze principes. Een aanzienlijk deel van de mensheid zou daardoor - onbedoeld - van de dialoog worden uitgesloten. In een plurale (wereld)samenleving is hun participatie aan de dialoog niet minder belangrijk dan die van mensen die zich in hun visie met de auteurs verwant voelen. Het boek heeft gestalte gekregen in een grondige discussie tussen alle auteurs. Het is daardoor een boek van grote betekenis geworden. Het zou nog aan waarde gewonnen hebben als in het gezelschap van de schrijvers ook vertegenwoordigers waren opgenomen uit de kring van de theologen voor wie de oversteek van de Rubicon te ver gaat en die toch hun verantwoordelijkheid voor de toekomst van de wereld en de mensheid met andersgelovigen en mensen zonder religieuze oriëntatie willen delen.

Mijn kritisch commentaar neemt mijn grote waardering voor deze publicatie niet weg. Maar als het geen bezwaar is, lees dan liever de complete oorspronkelijke uitgave dan de gebundelde selectie van de Nederlandse versie, waarin de vertaling van sommige bijdragen zeer te wensen overlaat (m.n. hoofdstuk 2 en 4).

Een slotopmerking: de verwijzing naar blz. 44 in noot 5 behorend bij blz. 126 (zie blz. 148) klopt niet. Bedoeld is hier blz. 44 van de Amerikaanse uitgave.

J. van Raalte

Corry Nicolay, **Mijn geloof het enig ware? Christenen en de waarheid van andere godsdiensten. Een handleiding.** Uit. Ten Have, Baarn, 1989.

Een handleiding. Dit is een goede karakterisering van dit boek van Corry Nicolay. Zij is beleidsmedewerkster/coördinatrice Culturele Minderheden bij de gemeente Heerenveen. Zij doet dit werk als theologe. Daardoor bezit zij een combinatie van kennis en praktijkervaringen m.b.t. de ontmoeting tussen christenen, moslims, hindoes en boeddhisten, die voortdurend weer naar boven komt in deze publicatie. Wat zij te zeggen heeft, berust op door-dachte ervaringen. Haar theologisch reflexieve kanttekeningen bij de vraag "Mijn geloof het enig ware?" kunnen m.i. van betekenis zijn voor tal van - al dan niet theologisch gevormde - mensen die binnen of buiten de kerk in hun werk(kring) met andersgelovigen te maken krijgen. Dat haar opvattingen voor sommige christenen te ver zullen gaan of door hen als onvoldoende theologisch gefundeerd terzijde gelegd zullen worden, doet niets af aan de juistheid van de bewust gekozen beperkte opzet van het boek en de betekenis daarvan. Nicolay pretendeert niet het laatste woord te willen hebben. Wat zij wil is dat christenen zich meer dan nu nog het geval is, bewust worden van de veelvoud en veelzijdigheid van de vragen die opkomen in de ontmoeting van christenen en andersgelovigen. Het is echt tijd dat christenen zich daarop met de andersgelovigen samen gaan bezinnen. De onderlinge verhoudingen tussen de verschillende godsdienstige gemeenschappen in Nederland zullen daardoor alleen maar verbeterd kunnen worden.

J. van Lin

Harvey Cox, **Vele woningen. Een christen in gesprek met andere geloven**, Ambo, Baarn 1989, 192 pag., f 29,50.

"Ik nodig mijn lezers uit met me mee te reizen langs enkele ontdekkingen en teurstellingen die mijn pogingen markeerden om het gesprek met mensen van andere geloven te voeren en tegelijk te proberen de krachtbronnen van het geloof dat tot het gesprek aanzet te voeden." Dit stelt Harvey Cox in bovengenoemd boek, waarin hij zijn persoonlijke dialogische ervaringen met andersgelovigen en andersdenkenden beschrijft. Uitgangspunt zijn twee teksten uit Joh. 14, nl. de "vele woningen", die Jezus noemt en zijn uitspraak "Ik ben de weg, de waarheid en het leven". Harvey

Cox verbindt deze teksten, die vaak als bewijsteksten door voor- en tegenstanders van de dialoog aangehaald zijn, met elkaar: "Van Jezus heb ik geleerd dat hij de Weg is, maar ook dat er in Gods huis vele woningen zijn". Het is goed, dat Cox eens duidelijk stelt dat de dialoog i.p.v. belemmerd juist bevorderd wordt als men Jezus "op de agenda plaatst". Wat dit voor hem betekent, lezen we in een bijzonder levendig relaas van zijn ontmoetingen met hindoes, boeddhisten, moslims (de vertaling spreekt regelmatig over "mo-hammedaans") en joden. Zijn persoonlijke zoektocht naar de "Sovjet- Christus", brengt hem in contact met een aantal Russische intellectuelen. In de laatste drie hoofdstukken trekt hij wat algemenere lijnen m.b.t. de dialoog, waarbij hij vooral het dilemma tussen bevrijdingstheologie en theologie van de dialoog probeert op te lossen. Het meer theoretische gedeelte laat veel vragen open, het verslag van zijn concrete ontmoetingen is kostelijk om te lezen.

E. Klootwijk

C.A.M. de Jong ss.cc. **KOMPAS 1965-1985. Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië.** Kampen, J.H. Kok, 1990. XXIII-439 blz.

Op 24 juni 1965 kwam het eerste nummer uit van KOMPAS, thans de grootste krant van Indonesië; in oplage, niet in aantal pagina's, want dat bepaalt de regering. Vier maanden later had de coup van 30 september plaats. Het initiatief ging uit van een aantal katholieke leken die in die troebele tijd hun stem wilden laten horen "om duidelijk te maken dat de communisten niet het alleenrecht hadden op het volk" (91). In vier hoofdstukken geeft deze Nijmeegse dissertatie een inzicht in wording, groei, visie en problemen van KOMPAS. Hoofdstuk I geeft in het kort een aantal feiten en problemen rond het religieus pluralisme in Indonesië: huwelijkswetgeving 1974, Aliran Kepercayaan (organisaties van traditioneel Javanisme), Ministerie van Godsdiens, secularisme en Islam e.a. Hoofdstuk II schetst de ontwikkeling van de pers sinds 1942, de verschillende wetten en de persvrijheid (of onvrijheid). Dan volgt het langste hoofdstuk **De KOMPAS-GRAMEDIA groep**. P.K. Ojong (1920-1980) en Jacob Oetama (1930), de twee oprichters en hun idealen. Voor J. Oetama een "transcendentiaal humanisme" en het bevorderen van de Pancasila, m.n. sociale

rechtvaardigheid en medemenselijkheid. Interviews met medewerkers en buitenstaanders: hoe worden die idealen beleefd, of niet. Kritische stemmen ontbreken niet: het is een miljoenenzaak geworden, met boekhandels, hotels, uitgeverij enz. Van 21 januari tot 5 februari 1978 werden zeven kranten gebreedeld door de regering, o.a. KOMPAS. Een financiële klap (er werkten toen een duizend man) en dus niet alles op een paard zetten. En voorzichtiger worden. Veel te bang volgens M.A.W. Brouwer; een juiste houding vindt zijn ordegenoot Mgr. N. Geise O.F.M. om slechts twee van de geïnterviewden te noemen. Hoofdstuk IV geeft tenslotte weer hoe KOMPAS een aantal godsdienstige problemen behandelt, die ten dele al in hfst. I genoemd werden. Een Engelse summary (waarom geen in de bahasa Indonesia?) en uitvoerige literatuurlijst besluiten deze dissertatie die een goed beeld geeft van wat de grootste Indonesische krant wil (of zou willen) en voor welke problemen men dan geplaatst is.

J. Weijtens S.J.

### III. Boekbesprekingen van diverse mis- siologisch-missionaire boeken.

J. van Baal, **Mysterie als openbaring, ISOR-occasional papers** (Postbus 80140, 3508 TC, Utrecht, g.j. 70 blz. In dit "intellectueel testament" doorbreekt Van Baal zijn bijna religieus volgehouden agnosticisme en stelt hij nu de waarheidsvraag: waaraan beantwoordt het mysterieuze, dat alle religies op eigen wijze benoemen? Schoffeelers' voorwoord vergelijkt hem met de Don Quichot die zich op het sterfbed bekeert. Maar de contouren van dit testament, en van het proces waarheen de epigraaf Jer. 20,7 verwijst, waren tussen de regels allang zichtbaar. Reflecterend op de meer dan toevallige stelsels, die de mens en zijn wereld zijn, en op de vele vormen waarin religies dit bestaansmysterie volgens steeds meer verinnerlijkte vormen aanduiden, stelt Van Baal dat ontmoetingen met dit mysterie alom gebeuren. Op de vraag waarom de moderne mens die ontmoeting niet meer schijnt te kennen noemt hij als oorzaak het ontbreken van stilte in een agressief consumerende maatschappij. Hij ziet de openbaring dan niet in een byzantijs heersende god, maar in het mysterie dat in stil gebed (naar Jezus' woorden) ontdekt wordt als Liefdevolle Vader, in wie ook de eeuwenoude wens naar verbondenheid met overleden verwanten vervuld wordt. Een boeiend tes-

tament, dat openheid voor religieuze diversiteit verbindt met een diepe overtuiging. Kritiek op de definitie van openbaring (p. 56) is hier minder op zijn plaats dan een sociaal-historische vraag: zijn juist niet de verinnerlijking en privatisering van het christendom onder de oorzaken te rekenen van het opgeschroefd behoeftepatroon en groeiend marktbestel? God zoeken in de stille intimiteit van mijzelf is de Laatste-Wil van een moderniteit die ook antropologie als consumptiegoed uitvindt.  
W. Eggen

**Sharing life. Official Report of the WCC World Consultation on Koinonia: Sharing Life in a World Community.** Huibert van Beek (red.). WCC, Geneve 1989, 149 pag.

Verslag van de Wereldraadconsultatie die eind oktober 1987 werd gehouden in het nabij Madrid gelegen stadje El Escorial. Voor de 229 deelnemers heeft een conferentie als deze ongetwijfeld zijn betekenis als ontmoetingsplaats. Wanneer de (in zeer algemene termen geschreven) groepsrapporten, inleidingen, bijbelstudies e.d. worden gepubliceerd krijgt het resultaat onwillekeurig iets repeterends en monotons. Het boek bevat de twee inleidingen resp. van mevr. Sithembiso Nyoni uit Zimbabwe en de Westduitser Konrad Raiser en het slotdocument van de conferentie, de **Guidelines for Sharing**. Was een goedkopere reproductie van enkele concrete teksten (w.o. de kritische woorden van mevr. Nyoni) in het kader van de "sharing of resources" niet economischer geweest?

R. Haan

**Gaven delen wereldwijd. Verslagboek 10 september 1988. Bert van Schaik (red.).**

Boekencentrum, Den Haag 1988, 144 pag., f 14.50.

Een verslagboek dat de moeite van het lezen waard is, niet alleen voor de 6000 deelnemers aan de "Dag om te delen" die op 10 september 1988 in Amersfoort werd gehouden, maar ook voor diegenen die alleen van deze publikatie hebben kunnen kennis nemen. Er wordt niet getheoretiseerd; concrete situaties en betrokkenheden komen voor het voetlicht. Het boek bevat heldere en korte commentaren, o.a. van Wies Stael-Merks, José Miguez Bonino, ds. Theo Kobong e.a. In enkele bladzijden geeft Rob van Drimmelen een uitstekende oecumenisch-economische oriëntatie op bijbel en economie, het marktver-

schijnsel en de relatie tussen het schuldenprobleem en het conciliaire proces rondom gerechtigheid, vrede en schepping. Dat de conferentie zo uitstekend was georganiseerd vergemakkelijkte ongetwijfeld, met name door de keuze van de sprekers, de geslaagde redactie van dit snel gepubliceerde verslagboek. Het blijft actueel.

R. Haan

**J.P. Heijke, Kameroense bevrijdings-theologie, Jean-Marc Ela, Kok, Kampen, 1990.**

Van de vele boeken die vandaag de dag verschijnen over bevrijdingstheologen in de Derde Wereld, mag het boek van J.P. Heijke over Jean-Marc Ela als zeer opvallend worden gekenmerkt. Het is niet alleen een voortreffelijke thematische beschrijving van het oeuvre van deze priester-theoloog, het geeft ook heel scherp het kader aan waarbinnen we deze opvallende verschijning in het Afrika van nu kunnen begrijpen. Van Ela is bekend dat hij een zeer beminnelijke en humaan-geestelijke uitstraling weet te combineren met een uiterst scherpe penvoering waarin hij de maatschappelijk-culturele en kerkelijke situatie in het licht van de bijbelse boodschap tot op het bot analyseert. In een aantal verzamelbundels, "Le cri de l'homme Africain," in het Nederlands verschenen onder de titel "Zwart is anders, een pleidooi voor een Afrikaanse kerk" en "La foi d'Africain" vinden wij een goede weergave van de hoofdstroom van zijn denken. Zijn theologie heeft een impliciet karakter. Zonder man en paard te noemen heeft de goede verstaander aan één woord genoeg. Wat aan sociaal-politieke impliciete kritiek aanwezig is in het oeuvre van Ela, heeft Heijke in dit geschrift vooral expliciet naar voren willen brengen. Het boek opent dan ook met een gedetailleerde uiteenzetting van de eerste bevrijdingsbeweging op Afrikaanse bodem, rond de charismatische leider Ruben um Nyobé, die in Kameroen aan de vooravond van de zelfstandigwording in 1960 in bloed werd gesmoord. De aantredende politieke leider Ahidio is duidelijk een stroman van het westen en volgt een uiterst geraffineerd uitgevoerde onderdrukingsstrategie, die duizenden slachtoffers maakt onder de intellectuelen, maar ook onder de allerarmsten van de bevolking. Maar het verzet gaat onderhuids door, en volgens de these van de auteur geeft Ela stem, zij het verhuld, aan het protest van het volk. Al lezend komt men tot de indruk dat de auteur zo zeer geboeid is door zijn persoon van onder-

zoek, dat hij al zijn kennis over theologisch Afrika en Kameroen in het bijzonder, uit de kast haalt om hem zo sterk en scherp mogelijk neer te zetten. Hier en daar krijgt men de indruk dat hij Ela zelfs te hulp schiet om hem te verdedigen tegen aantijgingen van derden. Jean-Marc Ela reflecteert bijbels-theologisch heel sterk op maatschappelijke misstanden in Afrika. En als zodanig vervult hij een uitzonderlijke rol: hij hoort meer thuis in het kamp van de Latijnsamerikaanse theologen dan in het gezelschap van Afrikaanse theologiebeoefenaren die in hun reflecties vragen van traditie en cultuur zwaar laten wegen. De auteur kan ook niet nalaten een fel pleidooi te voeren tegen zogenaamde ethnotheologie waarmee de Afrikaan en de Europeaan elkaar wederzijds op theologisch niveau zand in de ogen proberen te strooien, en waarin aan wat relevant is voor theologie van Afrika volledig wordt voorbijgegaan.

Al met al is het een gedegen en fascinerende studie geworden die minimaal een Franse en Engelse uitgave verdient. Fijnproevers zullen echter wel op de koop toe moeten nemen dat de protestants-evangelische component in het dynamisch-historische proces zwaar is onderbelicht, en dat ook de verborgen stem van dit kerkelijk protest in de situatie van nu niet wordt gesignaleerd. Ook zal hem hier en daar de maatschappelijke, politieke en kerkelijke beeldvorming nogal geconstrueerd voorkomen. De werkelijke feiten en omstandigheden zijn vaak te weerbarstig om in een simpel schema te kunnen worden geplaatst. Ook de "who is who" van de homo oecumenicus Ela had wat scherper getekend kunnen worden. Maar niettemin schreef Heijke een voortreffelijk boek dat in Nederland veel aandacht verdient.

J. van Slageren.

**Ton Roos; Beloofd is beloofd. Een brief aan vrienden en vriendinnen van de basisgroepen in Espirito Santo, Brazilië, Kok, Kampen, 1990, 63 blz. f 12,50.**

Dit boekje is het eerste nummer van een vernieuwde en nu ook via de boekhandel verkrijgbare abonnementen-reeks "Alleenwegen".

Het is een sympathieke, heldere en eenvoudige typering van het door de fam. Roos in een Amersfoortse nieuwbouwwijk opgezette "inloophuis" als vorm van oecumenisch missionaire presentie.

Telkens wordt aangestipt waar overeenkomsten en verschillen liggen tussen de

Braziliaanse en Nederlandse situatie en vooral waar de continuïteit ligt met hun werk in basisgemeenschappen in Brazilië. Duidelijk wordt op iedere bladzijde de persoonlijke inzet en warme betrokkenheid als voorwaarde voor het tot stand komen van een missionaire gemeenschap. Het is een enthousiasmerend verhaal voor ieder die zich inzet voor Zending in Nederland.

Het boekje schiet echter tekort in de typering van de specifieke problematiek van de onderkant van de Nederlandse samenleving. Er is teveel ongeïnteresseerdheid in de bijbel gekoppeld aan diep isolement en verbittering om nog zo positief over secularisatie te schrijven (blz. 39, 40). Mensen die echt buiten de christelijke traditie staan en zelf geen initiatief nemen worden niet bereikt door "nieuwe symbolen en spiritualiteit" en "opnieuw de bekende (!?) verhalen lezen" (blz. 50).

Belangwekkend is de parallel met de eerste christengemeenten op het punt van de rol van de vrouw.

G.J. van der Kolm.

G.J. van Butselaar, et al., **Mozambique, een verscheurd land** (deel 1 in de Omkeer-reeks van de organen voor zending en werelddiakonaat van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland, de Nederlandse Zendingraad en de interkerkelijke organisatie voor ontwikkelingssamenwerking ICCO). Kok, Kampen 1990, 69 pag., f 17,50.

Vooraf de vrijlating van Mandela heeft Zuid-Afrika tot belangrijk nieuwscentrum voor de westerse pers gemaakt. In deze informatiestroom dreigt men de zwarte buurlanden wel eens te vergeten.

Toch verandert de situatie daar in een hoog tempo. Bijvoorbeeld in Mozambique: Er is een veelbelovend vredesproces op gang gekomen, waarbij de kerken nauw betrokken zijn. Een meerpartijenstelsel is aangekondigd, en i.p.v. volksrepubliek is Mozambique sinds kort een gewone republiek. De uitgave van Mozambique, een verscheurd land komt daarom op een goed moment.

Een van de velen die nauw betrokken is geweest bij de uitgave van dit eerste deel in de Omkeer-reeks is Job van Melle, hoofd van het bureau van Dienst Over Grenzen (DOG). Via DOG werkt een twintigtal ontwikkelingswerkers in Mozambique. Volgens van Melle is het boekje geschreven om in kerkelijke kringen in Nederland wat meer bekendheid te geven aan het voor velen onbekende land Mozambi-

que en het werk dat er ook vanwege de Nederlandse kerken verricht wordt. In de Omkeer-reeks willen de Nederlandse Zendingraad en ICCO op een vergelijkbare wijze aandacht schenken aan andere landen.

"Mozambique, een verscheurd land" bestaat uit vier hoofdstukken. De meeste aandacht krijgt de beschrijving van het land, zijn geschiedenis en huidige politieke en economische problemen (hoofdstuk 1) en de kerkelijke situatie in Mozambique (hoofdstuk 2). In hoofdstuk 3 worden de Nederlandse samenwerkingsverbanden met Mozambique behandeld. Het laatste hoofdstuk is een interview onder de titel "Ochtendgloren in Mozambique" met Eida Groeneveld en Arie Jongejan, beiden betrokken bij projecten in Mozambique. Het boekje is helder van opzet en de verschillende onderwerpen worden binnen de beperkte ruimte zorgvuldig behandeld. De toevoeging van persoonlijke verhalen van Mozambicanen en Nederlandse ontwikkelingswerkers voorkomt een te droge opsomming van feiten.

Het is jammer dat de lezer moet wachten tot hoofdstuk 3 en 4 op een analyse van de betrokkenheid van Zuid-Afrika bij de terreurbeweging RENAMO, de belangrijkste oorzaak van de heersende duisternis in Mozambique. Hieraan hadden de schrijvers in hoofdstuk 1 meer aandacht kunnen geven.

Om lezers van toekomstige Omkeer-deeltes op weg te helpen bij eventuele activiteiten, zou de redactie in het vervolg een bijlage toe kunnen voegen met adressen van instanties die samenwerkingsverbanden met het betreffende land onderhouden.

Ondanks enkele onvolkomenheden is het boekje van harte aan te bevelen voor iedereen die geïnteresseerd is in de (kerkelijke) ontwikkelingen in Mozambique.

E. Smidt.

### **Kom Heilige Geest, vernieuw de hele schepping. Martien Brinkman (red.).**

Publivorm, Voorburg 1990, 170 pag., f 28,50.

Evenals zeven jaar geleden ter voorbereiding van de zesde assemblée van de Wereldraad van Kerken in Vancouver (1983) heeft het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) in Utrecht nu een bundel samengesteld ter voorbereiding van de assemblée in Canberra in 1991.

In twaalf bijdragen van verschillende auteurs worden oecumenische thema's be-

sproken die met het oog op Canberra van belang zijn. De voorzitter van de Raad van Kerken, Dick Mulder, geeft een kort historisch overzicht van de Wereldraad en kijkt vooruit met het oog op onvoltooide opgaven en problemen die binnen de Wereldraad zelf opgelost moeten worden. De secretaris van de Raad van Kerken, Willem van der Zee, evalueert het huiswerk dat de Raad na Vancouver op zich genomen had, waarbij het conciliair proces min of meer als verrassing op de voorgrond is gekomen. Andere bijdragen gaan onder meer over de Heilige Geest en de eenheid van de Kerk; de Wereldraad, de R.K. kerk en de Evangelischen; de maatschappelijke en politieke invloed van de Wereldraad; het Vrouwendecennium; Oost-Europa; de Wereldreligies; de zending; gerechtigheid; vrede; scheppingstheologie. Voor wie zich wil informeren over een aantal actuele discussies waar de Wereldraad bij betrokken is of een voortrekkersrol speelt, is er in kort bestek veel te vinden in deze bundel.

Het is jammer dat de bijdragen van karakter verschillen. Zo worden in het artikel over Oost-Europa wel allerlei boeiende ontwikkelingen in de Sovjet-Unie besproken, maar komt de Wereldraad nauwelijks aan de orde. Terwijl juist hier met het oog op Canberra grote uitdagingen voor de Wereldraad liggen. Het artikel over de Wereldraad en de religies gaat helaas niet in op wat er in San Antonio over de dialoog met de Wereldreligies gezegd is. Ook een aantal andere bijdragen had aktueller gekund. De relatie van de Wereldraad met de R.K. kerk, en met name het Vaticaan, had een kritischer bespreking verdiend, gelet op bijv. de gebrekkige samenwerking in het conciliair proces.

De bijdragen van Houtepen (over de eenheid) en van Brinkman (scheppingstheologie) sluiten het meest aan bij het thema van de Heilige Geest en behoren als voorbereiding op Canberra tot de boeiendste bijdragen.

H. Schravensande

#### IV. Boekaankondigingen

**M. Gosker, Het kerkelijk ambt in het Limadocument, een hermeneutische doorlichting en een kritische evaluatie van de Lima-Ambtstekst**, IIMO Research Publication 29, Utrecht- Leiden 1990, 215 blz.

De Lima-Ambtstekst wordt wel beschouwd als de meest uitdagende tekst van het Lima-drieluik, genoemd BEM

(Baptism, Eucharist and Ministry). De bestaande visies op het kerkelijke ambt blijken dermate uiteen te lopen dat het voor de afzonderlijke kerken welhaast een onmogelijke opgave lijkt elkaar op dit punt tegemoet te komen. Toch kan gesteld worden dat Faith and Order met de publicatie van het bekende Lima-rapport in 1982 erin is geslaagd een tekst aan te bieden waarmee het gesprek over de verschillen in ambtsopvatting een stuk verder is gevoerd. Dit boek schetst de ontwikkelingsgang van vijftig jaar oecumenische bezinning op de ambtsvragen en hoe dit proces van samen nadenken is uitgemond in de Lima-Ambtstekst. De inhoud van de tekst wordt ook inhoudelijk geanalyseerd en de reacties op de tekst vanuit de grote confessionele wereldfamilies worden in kaart gebracht. Margriet Gosker stelt tevens de vraag aan de orde of een feministische kijk op kerk en ambt soms strijdig is met het doel van de oecumenische beweging: het streven naar zichtbare eenheid van de kerken.

**M. Porter, Land of the Spirit? The Australian Religious Experience**, WCC Publications Geneva (Risk Book Series) 1990, 110 blz.

Het boekje bevat in een notedop de even verbijsterende als fascinerende geschiedenis van Australië. Het zet vooral in bij de vraag wat de Aboriginals de Australiërs vandaag te zeggen hebben. Ondanks de hel waardoor de oorspronkelijke bevolking door blanke agressie is heengegaan, hebben zij oorspronkelijke noties van de goedheid van de aarde en de heiligheid van het leven ongeschonden kunnen bewaren. De schrijfster is van mening dat op basis van hun spiritualiteit en droom een multiculturele samenleving in het huidige Australië kan worden opgebouwd.

**The Bible Translator, Technical Papers Vol. 41, no. 3**, July 1990, New York pag. 301-356.

Deze gids voor technisch bijbelvertaalwerk, uitgegeven door de United Bible Societies, bevat een aantal boeiende artikelen zoals die van J. de Waard over oud-Griekse vertaaltechnieken en waar de moderne vertaler voor staat en P. Ellingworth over hoe de bijbelse Godsnaam equivalent kan worden vertaald. In de rubriek Recensies wordt de aandacht gevestigd op het boek van H.W. Hollander, *Vertalen*: Een eerste kennismaking, een uitgave van Het Spectrum 1988. Het gaat hier om een handzame inleiding over vertalen in het alge-



meen en bijbelvertalen in het bijzonder.

**Jaarverslag 1989 ICCO, Samen werken aan ontwikkeling**, Zeist, 40 blz.

Een jaarverslag kan gelezen worden als een voortgangsreportage van het werk waarmee men vanuit de doelstelling van de organisatie bezig is. In dit verslag wordt voortreffelijk in beeld gebracht bij welke ontwikkelingen in diverse continenten, regio's en landen ICCO betrokken is geraakt. Het maakt ook duidelijk waar men beleidsmatig voor wil staan. Kerkelijk ontwikkelingswerk is meer dan kerken en groepen in moeilijke situaties assisteren. De vraag die speelt is hoe de wortels van de armoede kunnen worden bestreden en hoe vanuit die optiek de Nederlandse samenleving, kerkelijke organisaties, overheden en financiële instellingen beïnvloed kunnen worden ten gunste van de Derde Wereld.

Wat betreft de bekende serie **Religieuzen en religieuze gemeenschappen**, waarvan nu 18 delen zijn uitgekomen, verscheen thans een brochure met een samenvattend overzicht van literatuur betreffende vormen van r.k. religieus leven en

beleven, praktische informatie, adressen enz. in Nederland en Vlaanderen. Besteladres: DABAR en Boekmakerij Luyten, Antwoordnr. 29, 1420 WK Aalsmeer.

**F. Hinkelammert, De verborgen religie van de markt en B. Schuurman, Tegen de vroegtijdige dood**, Twee lezingen over economie en theologie gegeven ter gelegenheid van het afscheid van Bert Schuurman als voorzitter van Solidaridad (1978-1990), een uitgave van Solidaridad.

Het is vooral de moeite waard om kennis te nemen van de visie van Hinkelammert op de schuldenproblematiek. Naast de scherpe analyse van dit vraagstuk vanuit de Latijns Amerikaanse situatie belicht hij enkele theologische aspecten van deze schuldsituatie. Onze theologie is een theologie van de schuld. Is de God van de christenen werkelijk de God in wiens naam betaling kan worden geëist? Is juist niet het evangelie van Jezus Christus het antidotum dat deze spiraal van denken via wetmatigheden doorbreekt? Een heel verrassend geschrift.

J. van Slageren

## English Summaries

The editorial staff has an agreement that at least once every two years we would raise for discussion in our journal the subject of religious dialogue.

This time, in order to approach this difficult area, we chose to look carefully at what occurs at bottom in dialogue and what this implies for contact between people. The first five articles are related to this theme. This issue thus opens with a number of actual experience. From a continually changing point of view we have sought to bring real-life situations piece by piece into view. The last four articles have much more of a reflective character. The question of how new approaches are extracted from missiological reflection in the continuing process of religious dialogue plays a role in all these contributions. Pursued also in this issue is the question of the long-term effects of the recent politico-economical and societal developments (think of the Gulf crisis) on the problem of dialogue with those of different faiths.

Further in regard to the format of this special issue:

1. **Alphons Kloosterman** and **Cas Verbeek** describe how multicultural awareness surfaces in primary schools. The presence of autochthonal students does not prove to be without consequences for the educational system.

2. **Eeuwout Klootwijk** acquaints us with our Hindustani co-inhabitants. As a small minority group, this population group appears to form a particular challenge for the church. At crucial moments—births, marriages, deaths—Christians and Hindus come into contact with one another in a unique way.

3. **Alies Struys** discusses contact with those of other faiths from the perspective of youth assistance. She takes up the question of which values should or can be transferred to children in a multicultural situation.

4. **Toon van Bijnen's** contribution can be understood as a cynical commentary on the state of affairs of the multicultural aspect of society in Belgium. But in spite of the lack of a infrastructure to give a legal status to encounters between Christians and Moslems, church groups appear to be stimulated to have interreligious discussions.

5. The statements of **Rahmat Khan Abdar Rahmen**, noted by Nico Landman, are sobering. Moslems are not looking for interreligious discussion so much as a way in which Christians and Moslems can take up contact with one another as humans. The recognition of the entirely unique Islamic identity is highly appreciated by the Moslems in the Netherlands.

6. How does one deal further with the question of dialogue on a missiological level? **Pieter Goedendorp** gives an account of the interreligious dialogue with which particular circles in the World Council of Churches have been concerned since the sixties.

7. **Jan Buikema** broaches the problem of the scope of the concept of tolerance. He perceives, as a yield of the discussion with Hindus, a less exclusively christian model of thinking with far-reaching missiological/theological consequences.

8. The contribution of **Anton Wessels** is revealing. After the Gulf crisis broke out in August 1990 he was asked to put these events in a broad missiological framework. His article renders the conclusion inescapable that the present events have set us back a hundred years in Moslem-Christian dialogue.

9. In conclusion **Jaap Kraan** gave an overview of the discussion of religious dialogue on the missiological-theological level.

In addition to the elaboration of this theme this issue contains a record and list of all articles and book reviews in the 19th volume of this journal and a careful bibliography by **Leny Lagerwerf**.

# Inhoudsopgave jaargang 19, 1990

## Thema's

1. Leven en strijden met de armen. Missionair engagement aan de basis. ....	1-104
2. Beelden van elkaar. De eigen weg van Afrikaanse christenen in het licht van westerse kerkelijke dienstverlening. ....	105-200
3. Bijbellezen in de Derde Wereld. Inspiratie voor ons? .....	201-288
4. De dialoog aan de basis. Over sporen en ontsporen in het interreligieuze gesprek. ....	289-396

## Artikelen

R. Aalbersberg	<i>Het beeld van Afrika, een beeld van belang. Onderzoek "Image of Africa"</i>	115-122
S. Abrahams	<i>Ketterij in de zending/missie. Geen "remote control" in ontwikkelingswerk. Een gesprek</i>	127-131
K. Akrofi	<i>Zonder lagune verdwijnt onze geschiedenis en zijn we dood. Een gesprek</i>	142-146
E. Ayeh	<i>Snel verwestersen schaadt onze ontwikkeling. Een interview</i>	123-126
H. ter Bals	<i>Een gemeenschap van dwazen</i>	55- 59
J. Buikema	<i>Kunnen christenen wel werkelijk tolerant zijn?</i>	326-330
T. van Bijnen	<i>Moslims-christenen in België</i>	309-315
M. Coolen	<i>"Woord en Leven". Bijbelproject religieuzen Latijns Amerika onder vuur</i>	249-253
I. Daneel	<i>Fambidzano: een rondreizende theologie-opleiding</i>	215-218
S. Dewolf	<i>Zimbabwe: de bevrijdingsstrijd en zijn weerslag op de kerk</i>	151-156
T. Dhanis	<i>Christelijke aanwezigheid in de arbeiderswereld: een lange geschiedenis, vele varianten</i>	60- 62
J. v. Dogenaar	<i>Ontwikkelingswerk van Anglikaanse Kerk van Oeganda is vervreemd van de basis. Een onderzoek door Frank Rwakabwohe</i>	147-150
S. Donders	<i>Afrika en onze menselijke hoop</i>	132-141
Gabriela	<i>Vrouwen aan het einde van de Derde Wereld, in Rio de Janeiro</i>	38- 39
W. Eggen	<i>Afrika en ons religieuze zelfbeeld. Want als zijn beeld heeft God de mens gemaakt</i>	166-171
P. Goedendorp	<i>De Wereldraad van Kerken en de dialoog tussen christendom en islam</i>	320-325
P. Goodijk	<i>"Doe de groeten aan God". Onderzoek in de Geuzenwijk in Utrecht naar relatie buurt en kerk</i>	24- 30
B. ter Haar	<i>Urban Mission ervaringen in Rotterdam</i>	8- 12
J. Healey	<i>Het lokaas voor de Afrikanen. Zoeken naar een effectieve bijbelstudiemethode</i>	223-225
J. Heijke	<i>Jean-Marc Ela over de stad. Theologie onder de boom in Kameroen</i>	39- 44
T. v.d. Hoogen	<i>De verleiding van de militant - kanttekeningen bij de URM-beleidsteksten</i>	48- 50
N. Janse-van Zessen	<i>Het christendom in de spiegel van de Afrikaanse roman</i>	157-161
F. Keesen	<i>Lezen met de ogen van gekleineerden</i>	212-214
K. Khan	<i>Christenen moeten gewoon zichzelf zijn.</i>	316-319
Abdar Rahman	<i>Een interview</i>	
A. Kloosterman en C. Verbeek	<i>Levensbeschouwelijk onderwijs</i>	292-295
E. Klootwijk	<i>Christen-hindoe huwelijksvieringen in de pastorale praktijk</i>	296-301
I. Koeman	<i>"De buurt zijn wij!" - Brussel, hart van Europa?</i>	3- 7

G.J. v.d. Kolm	<i>Leven in een volkswijk in Dordrecht</i>	13- 18
G.J. v.d. Kolm	<i>De bijbel in Babel</i>	245-248
J.D. Kraan	<i>De Ander centraal</i>	338-344
K. Kritzinger	<i>Ontmaskering en bemoediging. De bijbel in de preken van Allan Boesak</i>	240-244
G. van Leeuwen	<i>Anders kijken - ander interpreteren</i>	235-239
J. Maasen	<i>De hongerdoek van Kameroen</i>	355-361
P. Magré	<i>Elkaar kritisch bevragen om bergen te verzetten. Kanttekeningen uit de kring van zendings/missie-organisaties</i>	172-177
M. Martens	<i>De Zwarte Christus</i>	209-211
T. Nauwelaerts	<i>"Borgerhout leeft?" Leven met migranten in Borgerhout-Antwerpen</i>	19- 23
M. Ntoane	<i>Afrika: beelden en waarnemingen, een Afrikaans antwoord</i>	162-165
Oh Jae Shi	<i>Dertig jaren URM in Azië; een kritische beschouwing</i>	69- 74
R. Rahman	<i>Ombuigen naar eigen beslissingen. Profiel-schets van kerkelijk ontwikkelingswerk in Afrika</i>	107-114
Y. Saoût	<i>De bijbel bij de Mafa van Ouzal</i>	206-208
K. Schippers	<i>Zending en bondgenootschap. Enkele kanttekeningen bij de voorgaande artikelen</i>	81- 86
H. Schraivesande	<i>UMR, een actuele plaatsbepaling</i>	51- 54
N. Schuman	<i>Jozua in Chili</i>	226-229
B. Schuurman	<i>Horen-doen-saamhorig zijn</i>	263-265
J. Sier	<i>Van Kinshasa naar Rotterdam. Dezelfde Missie/zending bij gemarginaliseerde mensen</i>	31- 35
S. Soares	<i>Verzet als een vorm van christelijk getuigen</i>	75- 80
A. Struys	<i>"Hoe heet God bij jullie?" Interreligieuze ontmoeting in de jeugdhulpverlening</i>	302-308
E. de la Torre	<i>Sociale actie: de relatie met sociaal-politieke verandering; een bijbelse reflectie</i>	63- 68
URM	<i>Hoe Urban Rural Mission zichzelf ziet - beleidsteksten</i>	45- 47
J. Vandikkelen	<i>Op zoek naar bijbelse spiritualiteit</i>	259-262
A. v. Veldhoven	<i>Vastenactie met mensen van overal. Wat heet ontwikkelingssamenwerking?</i>	273-277
J. Vernooy	<i>De historische betekenis van 1492-1992: herdenking, viering, eerherstel, nieuw begin...: De Verklaring van Santo Domingo"</i>	93- 96
J. de Waard	<i>Vertalen: een culturele transpositie</i>	254-258
A. Wessels	<i>De mogelijke gevolgen van de Golfcrisis voor de verhoudingen tussen moslims en christenen</i>	331-337
H. de Wit	<i>Als het groenen van de woestijn</i>	203-205
H. de Wit	<i>Leerlingen van de armen?</i>	230-234
Yongdongpo	<i>"Sluit je dochters op... of wij doen het". Urban Industrial Mission in Seoul</i>	36- 38
F. Wijsen	<i>Bijbelgebruik in kleine christelijke gemeenschappen in Oost-Afrika</i>	219-222
<b>Bibliografie</b>		
L. Lagerwerf	<i>Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1989</i>	362-378

### Boekbesprekingen

- C.D. Affourtit en C.J. van den Broek (red.), *De Daad bij het Woord, Een bundel opstellen aangeboden aan het zendingsartsenechtpaar Helms-Ter Weel.*  
 B. Alex, *Chebet.*

L.R. Krol 194  
 M. Milder 192

T. Arai and W. Ariarajah (ed.), <i>Spirituality in Interfaith Dialogue</i> .	J. van Lin	284
J. van Baal, <i>Mysterie als openbaring, ISOR-occasional papers</i> .	W. Eggen	386
A.J. van der Bent, <i>Vital Ecumenical Concerns, Sixteen documentations Surveys</i> .	J. Slomp	196
D. Blackwood, <i>Li Hua</i> .	M. Milder	192
R. Bonsen, H. Marks, J. Miedema (eds.), <i>The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries</i> .	W. Eggen	283
S.E. Brown, <i>Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations. (WCC publication)</i>	J. Kraan	382
J. van Butselaar, et al., <i>Mozambique, een verscheurd land</i> .	E. Smidt	388
A. Camps and J.C. Muller (eds.), <i>The Sanskrit Grammar and manuscripts of father Heinrich Roth S.J. (1620-1668) Facsimile edition of Biblioteca nazionale, Rome, Mss. Or. 171 and 172. With an Introduction by Arnulf Camps and Jean-Claude Muller</i> .	A. Wessels	99
M. Carpenter, <i>Carlos</i> .	M. Milder	192
T. Chowdhury e.a. (red.), <i>Het kosmisch patroon. Het vele en het ene in de godsdiensten</i> .	J. Kraan	380
M. Coolen, J.M.G. Kleinpenning, e.a.; <i>Solidair met wie en waarom? Christenen op zoek naar vormen van solidariteit met de Derde Wereld</i> .	J. Slomp	98
H. Cox, <i>Vele woningen. Een christen in gesprek met andere geloven</i> .	E. Klootwijk	385
M.L. Daneel, <i>Old and New in Southern Shona Independent Churches. Volume 3: Leadership and Fission Dynamics</i> .	F.J. Verstraelen	279
M.L. Daneel, <i>FAMBIDZANO: Ecumenical Movement of Zimbabwean Independent Churches</i> .	F.J. Verstraelen	279
DISK Rotterdam, <i>Hart voor de stad: het nieuwe Rotterdam en het oude verhaal</i> .	H. Groenen	281
I. Droogers-Zoutewelle, <i>Leren van gewone mensen. De volkse lezing van de bijbel bij Carlos Mesters</i> .	H. de Wit	278
G.C. Erickson, <i>Strijd en Overwinning, De uitdaging van de kerk in Portugal (Vertaald uit het Portugees, 1983)</i> .	P.M. Bouman	198
P. Freire and A. Faundez, <i>Learning to Question, A Pedagogy of Liberation</i> .	H. Groenen	192
M. Froise (ed.), <i>World Christianity: Southern Africa, A factual portrait of the Christian Church in South Africa, Botswana, Lesotho, Namibia and Swaziland</i> .	L. Lagerwerf	197
Gaven delen wereldwijd. <i>Verslagboek 10 september 1988. Bert van Schaik (red.)</i>	R. Haan	386
J.D. Gort e.a. (eds.), <i>Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach</i> .	K. Steenbrink	282
P. van Gorp, <i>Kerk en zending in de theologie van Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975). Een plaatsbepaling (diss.)</i> .	J. van Lin	286
L. Hagemann und R. Gleis, <i>Schriften von Kues in Deutscher Übersetzung</i> .	A. Wessels	383
J.P. Heijke, <i>Kameroense bevrijdingstheologie, Jean-Marc Ela</i> .	J. van Slageren	387

J. Hick & P.F. Knitter (ed.), <i>The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religions.</i>	J. van Raalte	384
F.J. Hinkelammert, <i>La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda.</i>	R. Haan	193
P.N. Holtrop & L. Minnema (ed.), <i>Voor Hem een ander? Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies.</i>	J. van Raalte	384
S.M. Hoover, <i>Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church.</i>	R. Haan	102
A. Houtepen (red.), <i>Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van secularisatie.</i>	P. Bouman	193
A.-W.G. Jaakke en E.W. Tuinstra (red.), <i>Om een verstaanbare bijbel. Nederlandse bijbelvertalingen na de Statenbijbel.</i>	H. Schravessande	282
C.A.M. de Jong ss.c.c., <i>KOMPAS 1965-1985. Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië.</i>	J. Weijtjens S.J.	385
B. Klein Goldewijk, E. Borgman, F. van Iersel (red.), <i>Bevrijdingstheologie in West-Europa.</i>	R. Reeling Brouwer	284
J. van Klinken, <i>Diakonia, Mutual helping with justice and compassion.</i>	H. Groenen	286
H. Koetsier e.a. (red.), <i>Trouw aan de stem in je leven: Leendert Oranje. Verzamelde artikelen en opstellen.</i>	H. Groenen	97
Kom Heilige Geest, <i>vernieuw de hele schepping.</i>	H. Schravessande	388
J. van Lin, <i>Ontmoeting van hindoes en christenen. Grensverleggende verkenningen.</i>	J. Kraan	381
J. van Lin, <i>Ontmoeting van moslims en christenen. Grensverleggende verkenningen.</i>	J. Kraan	381
E. de Moor e.a. (vert.), <i>Een benauwde tijd. Verhalen en gedichten uit Marokko</i>	J. Slomp	192
C. Mulholland (ed.), <i>Ecumenical Reflections on Political Economy.</i>	R. Haan	99
C. Nicolay, <i>Mijn geloof het enige ware? Christenen en de waarheid van andere godsdiensten. Een handleiding.</i>	J. van Lin	385
H. Nissen, <i>Chayna.</i>	M. Milder	192
B. Offringa, <i>Marhaban. Verhalen uit de wereld van de islam. Met tekeningen van Rik Meinema.</i>	A. Wessels	103
Peace and Religions, <i>themanummer van Studia Missionalia vol. 38 (1989)</i>	H.J. Zeldenrust	196
D. Preman Niles, <i>"Resisting the threats to life", Covenanting for Justice, Peace and the Integrity of Creation.</i>	H. Schravessande	100
E. Pulsfort, <i>Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes.</i>	A. van Dijk	285
R. Reeling Brouwer e.a., <i>"Waarheid en Leven", de actualiteit van Josef L. Hromádka 1889-1989.</i>	J. van Klinken	284
J.D. Robb, <i>Focus! The Power of People Group Thinking, A practical manual for planning effective strategies to reach the unreached.</i>	P.M. Bouman	198
T. Roos, <i>Beloofd is beloofd. Een brief aan vrienden en vriendinnen van de basisgroep in Espirito Santo in Brazilië.</i>	G.J. van der Kolm	387
S. Rothe, <i>Kerken in Zuid-Afrika. Met een inleiding van Allan Boesak.</i>	L. Lagerwerf	197
Th. Salemink en B. v. Dijk, <i>Apartheid en Kerkelijk Verzet. In de schaduw van Nazi-Duitsland.</i>	J. Voshaar	102

Y. Schaaf, <i>Hij ging Zijn weg met blijdschap. Over de geschiedenis en de rol van de bijbel in Afrika.</i>	J. van Slageren	286
F.L. Schalkwijk, <i>Igreja e Estado no Brasil Holandes 1630-1654.</i>	K. Kuiper	97
O.H. Schumann, <i>Der Christus der Muslime. Simultaanvertalers Beleidsplan IKVOS 1990-1992.</i>	J. Slomp	101
Studiegroep Hindoeïsme, <i>Hindoeïsme binnen ieders bereik.</i>	H. Groenen	278
H. Thomä-Venske, <i>Islam und Integration.</i>	A. van Dijk	383
H. Vijver, <i>Teruggezonden. Leven en geloven in Latijns Amerika.</i>	J. Slomp	102
R. Walter (red.), <i>God heeft wel honderd namen.</i>	J. Schravésande	282
B. von Wartenberg-Potter, <i>We will not hang our harps on the willows. Engagement and Spirituality.</i>	J. Slomp	98
WCC Publication, <i>Come Holy Spirit, Renew the Whole Creation. Six Bible Studies of the Seventh Assembly of the World Council of Churches (Canberra 1991).</i>	R. Haan	100
WCC Publication, <i>Come Holy Spirit. Themanummer van "The Ecumenical Review" Vol. 41 (1989) no. 3, juli 1989.</i>	H. Schravésande	194
WCC-Report, <i>Sharing life. Official Report of the WCC World Consultation on Koinonia: Sharing Life in a World Community.</i>	H. Schravésande	195
H. van Beek (red.)	R. Haan	386
WCC-Statements, <i>The Theology of the Churches and the Jewish People.</i>	J. Kraan	382
R. Werle/R. Kreile, <i>Renaissance des Islam. Das Beispiel Türkei, Hamburg, Junius Verlag, 1987.</i>	J. Slomp	197
A. Wessels, <i>En allen die geloven zijn Abrahams geslacht.</i>	G.M. Speelman	101
M. Zak en B. Arne-Runneström, <i>Red mijn oerwoud.</i>	M. Milder	192



## WERELD EN ZENDING

"**Wereld en Zending**" is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België. Het is een gezamenlijke uitgave van de rooms-katholieke Nederlandse Missieraad en de protestantse Nederlandse Zendingraad 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 van mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) met mensen uit de missionaire praktijk. Mensen uit deze praktijk ontdekken vragen achter de drukte van de dag en staan voortdurend voor de uitdagingen van veranderingen en nieuwe ontwikkelingen. Over deze vragen en uitdagingen mogen zij kritische reflectie verwachten van elkaar en van mensen van de wetenschap. 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 en actie met mensen uit de missionaire praktijk en missionaire wetenschappen hier en in de Derde Wereld.

### GEPLAND VOOR 1991

- Uitzending van mensen
- Volksreligiositeit en de missionaire beweging
- 1492-1992 Europese christenen in Latijns-Amerika: feest of eerherstel?
- Oost-Europa

### Bestelbon

#### Wereld en Zending

Inzenden naar administratie in Amsterdam of Brussel of bestellen per giro / per telefoon. Zie adressen en telefoonnummers voorin op binnenomslag.

Ondergetekende abonneert zich op **Wereld en Zending**.

- jaarabonnement *f* 40,- / Bfrs 745,-
  - jaarabt. buiten Europa *f* 50,- / Bfrs 930,-
  - studentenabonnement *f* 25,- / Bfrs 450,-
- en kiest als geschenk themanummer:

bestelt (een van) de volgende

#### themanummers:

- |  |                |
|--|----------------|
| ○ Bijbellezin in de Derde Wereld (1990/3)  | <i>f</i> 12,50 |
|  | Bfrs 210,—     |
| ○ Beelden van elkaar (1990/2)  | <i>f</i> 12,50 |
|  | Bfrs 210,—     |
| ○ Leven en strijden met de armen (1990/1)  | <i>f</i> 12,50 |
|  | Bfrs 210,—     |
| ○ Media en geloofscommunicatie (1989/3)  | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Organisaties voor missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking en omgaan met geld (1989/2) | <i>f</i> 12,50 |
|  | Bfrs 210,—     |
| ○ Eerste Nederlandse zendingsconferentie (1989/1)  | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Gelovig belijden in de werelddeconomie (1988/4)  | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Christenen en andersgelovigen (1988/3)   | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Missionair België (1988/2)   | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Wereldvoedselvraagstuk en Kerken (1988/1)  | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Christenen in China (1987/4)   | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Toekomst van zending (1987/3)  | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Model van kerk-zijn; basisgemeenschappen in Brazilië (1987/2)  | <i>f</i> 12,50 |
| ○ Missionaris-cultuur  | <i>f</i> 12,50 |

Alle prijzen zijn incl. verzendkosten.

Naam: .....

Adres: .....

Postcode/plaats: .....