

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

1 | 2006

**WAARHEIDSAANSPRAKEN
EN TOLERANTIE**

Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 35 | nummer 1 | april 2006
ISSN 0165-988X

WAARHEIDSAANSPRAKEN EN TOLERANTIE

Wereld en Zending

is een oecumenisch tijdschrift voor interculturele theologie, geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending

beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van kerken en christenen in zes continenten.

Wereld en Zending

gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending

wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen die zich beroepshalve bezighouden met missiologie, en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In dit tijdschrift proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending

verschijnt vier maal per jaar, en wordt uitgegeven door uitgeverij Kok te Kampen, de Nederlandse Missieraad (NMR) te 's-Hertogenbosch, de Nederlandse Zendingsraad (NZR) te Utrecht, Missio Nederland te 's-Gravenhage, Missio België te Brussel, het Comité van Missionerende Instituten (CMI) te Brussel en de Verenigde Protestantse Kerk in België (VPKB) te Brussel.

Kernredactie

dr. Frans Damen
dr. Mechteld Jansen
dr. Rogier van Rossum, voorzitter
dr. Thessa Ploos van Amstel, eindredacteur

Redactie

dr. Dick Akerboom
drs. Jan Brock
prof. dr. Bert Broeckaert
drs. Jan Dumon
drs. Kathleen Ferrier
drs. Mella Halussy
Jaap Hansum
prof. dr. Volker Küster
drs. Wout van Laar
drs. Cokkie van 't Leven
dr. H. Noordegraaf
prof. dr. Karel Steenbrink
prof. dr. Lieve Troch
drs. Huub Vogelaar
dr. Hans de Wit
dr. Rob van der Zwan

Redactieadres

Centrum IIMO
dr. Thessa Ploos van Amstel
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
telefoon +31 (0)30 253 20 79
e-mail gastiimo@theo.uu.nl

Uitgeversoverleg

drs. Jan Dumon
drs. Jaap Houtman
drs. Wout van Laar
dr. John Veldman

Copyright

© Uitgeverij Kok
en de redactie van *Wereld en Zending*
Overname van artikelen is alleen toegestaan met bronvermelding en schriftelijke toestemming van de redactie.

- 1 TEN GELEIDE
— *Rogier van Rossum / Thessa Ploos van Amstel*
- 3 Wereldwijd christendom, *New Empire* en *Old Europe*
— *Werner Ustorf*
- 19 De Lahore-Ahmadiyya als missionaire beweging in Nederland
— *Gerard Wiegers*
- 33 Apocalyptiek en de groei van de mormoonse kerk in Midden-Amerika
— *Henri Gooren*
- 48 Achtergronden van de 'etnische' conflicten in Rwanda
— *C.M. Overdulve*
- 62 God weet waarom Hij de kikker geen staart heeft gegeven
Religie in het Caribisch gebied
— *Joop Vernooij*
- 77 De oecumenische ontwikkelingen in de periode 1993-2005
— *Anton Houtepen*
- 96 GEZICHTSPUNT: Communicatie tussen christenen
— *Rogier van Rossum*
- 100 BEELDMEDITATIE: De vader van het volk (Minjung)
— *Volker Küster*
- 102 KORTWEG
- 108 BOEKBESPREKINGEN
- 125 INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN

Waarheidsaanspraken en tolerantie

Op 28 oktober 2005 vierde de Radboud Universiteit Nijmegen het vijfenzeventigjarig bestaan van de leerstoel missiologie. Aanvankelijk werd overwogen de ontwikkeling van het vak missiologie tot thema van de viering te maken. Vanuit het Nijmeegs Instituut voor Missiologie, dat zichzelf de laatste jaren tooit met de ondertitel 'Centrum voor de studie van niet-westers christendom en voor de bevordering van de dialoog tussen Noord en Zuid' werd echter de suggestie overgenomen juist de kijk op het niet-westerse christendom centraal te stellen. De actualiteit van missiologie zou dan vanzelf blijken, zowel voor de academische wereld als voor het georganiseerde missiewezen en de vele organisaties die zich, al of niet christelijk geïnspireerd, bezighouden met vredes- en ontwikkelingswerk.

Het vuurwerk zou geleverd moeten worden door Philip Jenkins, schrijver van *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford, 2000). Jenkins bleek bereid zijn studie te komen toelichten, en deed dat ook met verve. Adhesie en weerwoord werden geleverd door Sebastian Kim vanuit Aziatisch perspectief, door John Chesworth vanuit onderzoek naar de missionariteit van christendom en islam in Afrika, en door Ben Knighton vanuit de vraag wat nu eigenlijk inculturatie van het christendom inhoudt. Terecht werd opgemerkt dat er geen Latijns-Amerikaanse en Afrikaanse deskundigen bij waren en – anno 2005! – geen vrouwelijke experts. Van het materiaal van deze studiedag en nog heel veel andere inzendingen zal komende zomer een lijvig boekwerk verschijnen.

Voor dit nummer van *Wereld en Zending* is gekozen voor de inleiding van Werner Ustorf, omdat hij de wijze waarop Jenkins heden en toekomst van het 'zuidelijk christendom' presenteert, niet alleen het scherpst analyseert, maar ook de consequenties laat zien van beeldvorming die al bij Huntington begonnen is: het opsluiten van 'het christendom' in de zogeheten westerse beschaving en de reductie van de wijde variatie aan christelijke kerken, bewegingen en inspiraties in Azië, Afrika en Latijns-Amerika tot een middeleeuws type christendom dat met dat imaginaire Westen onvermijdelijk in conflict komt

met 'de islam'. Feitelijk is Ustorfs verhaal één groot pleidooi voor relevante theologie (missiologie).

Het artikel van *Gerard Wiegers* viel helaas net buiten het vorige nummer met het thema 'missionaire godsdiensten', maar we wilden het u niet onthouden. Wiegers geeft een scherpe analyse van de frictie tussen waarheidsaanspraken en tolerantie binnen de Lahore-Ahmadiyya-beweging in Nederland. Vervolgens gaat *Henri Gooren* in op de rol van millenniumverwachtingen in de opmerkelijke groei van de mormoonse kerk in arme wijken van enkele grotere Midden-Amerikaanse steden. Het artikel van *Overdulve* lag al enige tijd te wachten op publicatie. Het is hier geplaatst omdat het licht werpt op de conflicten in Rwanda, waar tolerantie het al langer moet ontgelden. *Joop Vernooij* beschrijft de situatie in het Caribisch gebied, waar religieuze verscheidenheid tot een (wankel?) evenwicht heeft geleid. *Anton Houtepen* ten slotte bespreekt de noodzaak van een verbreding van de visie van de oecumenische beweging, wat het wezen en de taken van de kerk betreft, met onder meer extra oog voor de emotie van het geloven.

Daarnaast vindt u onze vaste rubrieken *Gezichtspunt*, *Kortweg*, *Beeldmeditatie*, *Boekbesprekingen* en *Internationale tijdschriften*.

Tot slot willen we onze interim-eindredacteur Wil van de Bercken bedanken voor zijn inzet voor het vorige nummer, alsmede voor zijn bereidheid de nieuwe eindredacteur voor dit nummer op korte termijn in te werken. De eindredactie ligt voortaan in handen van Thessa Ploos van Amstel (1970). Zij studeerde culturele en religieuze antropologie te Utrecht. In mei 2005 promoveerde zij aan de Faculteit Theologie aldaar op het proefschrift *Sandpaper Sisterhood. Western Nuns in Tibetan Buddhist Traditions* (zie ook *Wereld en Zending* 2005/4).

— *Rogier van Rossum*, themaredacteur
en *Thessa Ploos van Amstel*, eindredacteur

Wereldwijd christendom, *New Empire* en *Old Europe*

Werner Ustorf

'Christendom staat niet voor het religieuze verleden van het Westen. In het Zuiden is sprake van een opzienbarende opkomst van christelijke werkzaamheid, vooral die van de pinksterkerken en van charismatisch enthousiasme. Ze maken van deze godsdienst, ondanks de geschiedenis van fascisme en socialisme, de meest succesvolle sociale beweging van de twintigste eeuw en, heel waarschijnlijk, een wereldwijde politieke macht in de komende eeuw.'

Dit was de boodschap die Philip Jenkins erin hamert in zijn vóór 11 september geschreven boek *The Next Christendom. Coming of Global Christendom*.¹ Het moet er inderdaad in gehamerd worden want de media en de academische wereld in het Westen, in het bijzonder in Europa, doen al meer dan een eeuw blasé over het christendom, verblind als ze zijn door hun geloof in secularisme en het einde van godsdienst.

Toch was het een boodschap die al sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw wordt gedeeld door missiologen en deskundigen, waar men zorgvuldig verslag deed van de opkomst van christelijke dynamiek in Afrika, Azië, Latijns-Amerika en het Stille Oceaan gebied. In de jaren zeventig werd reeds het opkomen voorspeld van de Derde Kerk en werd beweerd dat de toekomst van de christenheid in de Derde Wereld lag.² Het verschil met zulke deskundigen als Walbert Bühlmann, David Barrett en Hans Jochen Margull, mijn oude leraar, lijkt te liggen bij de manier waarop Jenkins zijn argumenten naar voren brengt en het klaarblijkelijke ervan presenteert.

Het boek *The Next Christendom. Coming of Global Christendom* pakt de zaak over een breed bereik aan, en op basis van een uitstekende verzameling onvermijdelijk secundaire bronnen en een kritische doorlichting van wereldomspannend statistisch materiaal en demografische gegevens. Hij toont zich meester over dit onderscheiden materiaal, dat op zulk een spectaculaire wijze wordt gepresenteerd dat men moet luisteren. Ook al is het waar dat godsdienst na 11 sep-

tember opnieuw terugkeerde in de arena en het publiek ontvanke-lijker heeft gemaakt voor het soort zaken dat in het boek wordt aan-gesneden.

Hoe dan ook, zelfs voor missiologen en missiegenootschappen, toch min of meer vertrouwd met het hoofdargument, biedt Jenkins nieuwe en spectaculaire inzichten, zowel voor de ecclesiologische als voor de politieke implicaties die de concentratie en de radicalisering van het christendom in het Zuiden zouden kunnen hebben voor de wereld.

Het staat buiten kijf dat zijn boek een van de meest uitdagende en overtuigende publicaties op het gebied van het wereldchristendom is bij het begin van de eenentwintigste eeuw. Maar het blijft ook moge-lijk het verhaal op een enigszins andere wijze te vertellen en er een ander eind aan te geven.

Dat probeer ik hier te doen. Ik ben er niet zeker van dat ik een *happy end* heb gevonden, wel dat het nogal verschilt en dat het een alterna-tief biedt. Ik wil mijn gedachten in twee stappen voltrekken; in de eer-ste sectie wil ik aangeven op welk punt ik mij niet op mijn gemak vind met Jenkins' vertelling en vraag ik me af welke vragen onder dit on-gemak liggen. Een selectie van deze vragen wil ik, voordat ik bij wijze van conclusie mijn alternatieve einde presenteer, bediscussiëren.

Mijn onbehaaglijke gevoel komt natuurlijk niet alleen uit mezelf voort. Ik heb over dit boek gediscussieerd met een internationale groep, met mijn collega's en onderzoeksassistenten.³ De meesten van ons raakten gefascineerd door het draaiboek; we waren het erover eens dat het gemakkelijker is christelijke activiteit te identificeren in het Zuiden dan in het Noorden en dat het meeste activisme inderdaad in het Zuiden plaatsvindt. We waren ons ervan bewust dat Rome, Wit-tenberg, Genève en Canterbury hun beleid moeten her-denken en zich dienen aan te passen aan de nieuwe meerderheden. Ook denken we dat men zich van de wereldwijde trends binnen het wereldchris-tendom beter rekenschap moet geven waar in het Westen theologisch onderwijs wordt gegeven.

Het interessante was echter dat de meesten van ons, als we ons af-vroegen of we vonden dat onze eigen positie of die van onze kerken in het boek van Jenkins juist was weergegeven, daar niet van overtuigd waren.

Er zijn dus redenen waarom we gefascineerd kunnen zijn door deze grootse schildering en ons tegelijkertijd niet goed voelen als ze wordt gelegd binnen onze eigen context. Ik wens dit ongemak nader te ont-dekken.

Roemrijk teleurstellende variatie

Het is voor mij duidelijk dat Jenkins – in het belang van zijn grote schilderdoek – gebruik heeft gemaakt van een typologische benade-

ring die de ingewikkeldheid aan de basis inperkt en brede categorieën inbrengt zoals het onderscheid tussen een 'noordelijke' en een 'zuidelijke' vorm van christelijk ervaren. Typeringen van christelijk ervaren zijn bedoeld als een vereenvoudigd model van de werkelijkheid zonder deze te versimpelen. Maar ik denk dat hij te ver ging waar hij een specifiek zuidelijk verschijnsel ziet in de aanvaarding van het geheel aan orthodox geloof en verwachting van Gods direct tussenbeide komen in een leven dat verward is door vervreemding en demonische krachten. Van de andere kant is de karakterisering van de noordelijke ervaring als een proces van 'knippen en plakken', waarbij de liberale mythologie handelt als beslissend moment en dus onvermijdelijk leidt tot verlies van het christelijk geloof, ook overtrokken. In het Zuiden zijn dergelijke processen ook niet onbekend.

Feitelijk zou een sociologische of culturele definitie van noordelijk en zuidelijk meer gepast en behulpzamer zijn geweest dan een fixatie op geografische gegevens. Daar komt nog bij dat Jenkins' typologie belast is door een soort agenda, die zichtbaar wordt wanneer hij als een predikant uitvaart tegen 'noordelijke liberalen' en hun 'kinderachtig soort cafetariagodsdienst' (197). Daarnaast plaatst hij zijn uitgesproken fascinatie voor het 'exotische beest' van zuidelijke 'oerwoudreligie' (162, 220). Die antiliberaal agenda heeft zeker een hoge prioriteit bij de evangelicalen uit de Verenigde Staten en hun vrienden, maar ze is ook een punt dat de wereldkerk als geheel verdeelt. Tal van christelijke groepen in het Noorden zijn evangelicaal, en we moeten hun geloof als orthodox beschouwen. Orthodoxie valt evenwel niet samen met gehoorzaamheid aan Christus. Dat is een andere kwestie, maar ik wil haar wel ophalen. De orthodoxie van hun geloof bijvoorbeeld voorkwam niet dat tal van theologen, leiders van de missie niet uitgezonderd, Hitler steun gaven en ook zijn politieke godsdienst: het nazisme.⁴ Met andere woorden, geografie en orthodoxie zijn geen toereikende criteria voor een kwalitatief onderscheid tussen christenen in het Noorden en in het Zuiden.

Waarschijnlijk heeft Jenkins gelijk met zijn voorspelling dat de toekomst van de wereldwijde christenheid conservatiever, traditioneler en misschien zelfs 'fundamentalistischer' zal zijn dan het type christendom dat in het Westen opgekomen is en zijn trekken ontleende aan de liberale theologie en aan het Tweede Vaticaans Concilie. Dit wil echter helemaal niet zeggen dat het christelijke traditionalisme van het Zuiden gelijksoortig zal zijn. Het meest waarschijnlijk lijkt een pluraliteit aan conservatismes en een daarmee verband houdend eclesiologisch en theologisch anders denken.

De onderscheidenheid binnen de christelijke traditie is vanaf 1950 scherp waargenomen. Ik citeer het voorbeeld van 1954 toen de *International Missionary Council* de opdracht gaf tot een reeks dieptestu-

dies over kerken in de niet-westerse wereld. Ze werden in de jaren zestig door de afdeling *World Mission and Evangelism* van de Wereldraad van Kerken uitgegeven onder de titel *World Studies of Churches in Mission*.⁵

Hun insteek was nieuw en goed doordacht, zowel qua visie op het dekolonialisatieproces als qua verschuiving in de missiologische methodiek. Immers, in plaats van aan te komen met vooraf vastgestelde bijbelse criteria waaraan deze kerken afgemeten zouden worden, werd het proces omgekeerd. Men hoopte dat het leven van deze kerken op zijn beurt een nieuwe interpretatie van de Schrift zou aanreiken. De slogan van de wereldzendingconferentie van 1963 in Mexico, 'Missie in zes continenten', leidde ertoe dat men ook een aantal westerse kerken aan de serie studies toevoegde, waarbij uitdrukkelijk werd veiliggesteld dat niet-westerse geleerden als auteurs of minstens als coauteurs werden aangetrokken.⁶

De opzet van dit studieproject was zich rekenschap te geven van de variatie aan kerksituaties en van het onderscheid in christelijke antwoorden op de verschillende culturele en sociale situaties. De grote verrassing echter was dat de variatie en de onderscheidenheid vele malen groter was dan men tevoren had gedacht. Zoals de evaluatieve slotstudie opmerkte, was de reeks dieptestudies 'roemrijk teleurstellend'.⁷

Ironisch is dat één van de voorstellen van de conferentie van de Wereldraad van Kerken in Uppsala in 1968 was via veldstudies de wereldwijd verspreide kerk te onderzoeken. Men hoopte daaruit te kunnen constateren of daaruit 'een of ander algemeen beginsel voor haar zou kunnen voortkomen'.⁸ Nu lag hier een dergelijke veldstudie waarin dergelijke beginsels niet gevonden werden, tenzij men diversiteit als een dergelijk algemeen beginsel wil zien. Een eenvoudig en algemeen patroon inzake kerkontwikkeling kon niet worden vastgesteld en geen enkele van de vele mogelijke definities van 'de kerk' bleek in staat één van de kerken te omschrijven die in de dieptestudies waren geanalyseerd. Elke kerksituatie was verschillend: de geschiedenis, de culturele patronen, de kijk op zichzelf, de wegen waarlangs de grenzen met de omgeving werden getrokken, zelfs de interpretatie van de Bijbel, alles verschilde van context tot context. Hoe scherper de studie was, des te meer tegenstellingen kwamen er aan het oppervlak, en vooral des te uiteenloper de bepaling van wat 'de kerk' nu was. Er bleek geen eenmakend beginsel te onderscheiden te zijn. De vergelijkende kerkenstudie bracht geen veilig weten over de kerk, en de hele evaluatie eindigde in een 'heel nederig agnosticisme'.⁹

Ik zie niet in dat deze bevindingen uit de jaren zeventig zijn ontkracht door oecumenische ontwikkelingen in de voorbije drie decennia. Het

tegendeel is eerder waarschijnlijk: het proces van zuidwaarts en traditioneel gaat niet gelijk op met een reductie van de diversiteit. De nieuwe toe-eigening van de Bijbel in de christelijke basisgemeenschappen en binnen de pinksterbeweging, de eerder zeer onderscheiden contextuele theologieën¹⁰ en, om maar iets te noemen, de synode van de Aziatische bisschoppen in 1998¹¹ zijn allemaal zeer verschillende verschijnselen. Hun theologische positie mag traditioneel genoemd worden als je haar vergelijkt met de standaard van de 'cafetariagodsdiens', maar dat impliceert niet dat er bijvoorbeeld een zuidelijke instemming bestaat met het theologisch conservatisme van het Vaticaan of van *New Christian Right* in de Verenigde Staten.

Nachtmerries van barbarij

Ik ben werkelijk geschrokken van de voorspelling dat een dominant, maar ook fundamentalistisch en zelfs 'reactionair' en 'fanatiek' zuidelijk christendom¹² op één of andere manier omhoog zal komen en zich zal ontwikkelen tot een 'as' van wereldwijd christendom. Ik hoop dat dit niet zal gebeuren.

De voorspelling houdt in dat het zich hartstochtelijk identificeren met godsdienst vóór zal gaan op welk verband met de seculiere politieke ordening dan ook, zoals die van de natiestaat. We hebben dit natuurlijk al eerder gehoord van Huntington en een aantal andere wetenschappers.¹³ Het brandpunt van loyaliteit ligt niet bij een of andere staat, maar bij de overkoepelende eenheid van een *imagined sacred empire*. Met gebruikmaking van Max Webers en Ernst Troeltsch' typologie van kerk en sekte speculeert Jenkins over de toekomst. Voor de verre toekomst ziet hij de opborrelende onrust op ketelhitte zichzelf opbranden, waarna het christendom in het Zuiden weer een pluriformiteit van kerken wordt. Maar voor de nabije toekomst meent hij dat de religieuze verbeelding van het Zuiden ernstige en directe politieke gevolgen zal hebben: in de praktijk een of andere vorm van kruisvaardersachtige theocratie, waarin een serie gewelddadige conflicten met de islam wordt uitgevochten, maar dan met moderne wapens. Jenkins denkt dat de structuren van dit christendom veel gemeen zullen hebben met die welke Europa kende, vooral tijdens de middeleeuwen.¹⁴

Waarom de zuidelijke christenheid met haar variatie aan onderscheiden andere culturele, religieuze en contextuele achtergronden dit middeleeuwse Europese tijdspad zou volgen, is niet duidelijk. Ik denk echter dat Jenkins de idee van de christenheid niet gebruikt als een handvat voor een historische analyse. In plaats daarvan probeert hij een historische analogie te vinden die in staat stelt tot het uitdrukken van een scenario dat een nachtmerrie oproept.¹⁵ Van de voorbeelden die Jenkins aanhaalt, vallen er maar weinig onder de classificatie van

een politisering van het sacrale. Hij heeft tamelijk heterogene politieke verschijnselen in één conceptueel vat gestopt: politici die religieuze organisaties manipuleren, zelfbenoemde messiassen die uitkomen in apocalyptisch geweld, kerkleiders die de politieke autoriteiten uitdagen op het vlak van de mensenrechten, kerken die een soort parallelle administratie opzetten in staten waarvan de infrastructuur in elkaar gestort is.

Zulke voorvallen, wat ook de betekenis op zichzelf ervan kan zijn, dragen niet zijn stelling van een wereldwijde zuidelijke trend naar een 'politieke ideologie' van het christendom of de opkomst van een gewelddadige 'theocentrische christelijke staat'¹⁶, of vragen om een zorgvuldig omgaan daarmee. Het zijn nachtmerries, wellicht projecties.

Waar komen ze trouwens vandaan? De grote liberale kerkhistoricus Adolf von Harnack beschreef de overgang van Sint-Augustinus naar paus Gregorius I in de volgende, tamelijk duistere bewoordingen: 'Aan het einde van ons tijdperk, toen nacht het Westen volledig bedekte, had de grote monnik-paus en vader van het bijgeloof de kerk voorbereid op de middeleeuwen, precies op de manier waarop primitieve naties het eisen. Hij hoefde zichzelf daarvoor geen geweld aan te doen, omdat de cultuur wegvloede en onderging in barbarij'.¹⁷

Probeer Jenkins de duivel van de barbarij te bezweren door haar op het Zuiden te projecteren? Ik moet met hem instemmen dat er fanatieke vormen van christendom waren en zijn. En het is niet te loochenen dat geweld een hoofdprobleem is door heel de geschiedenis van het christendom heen. De christenheid is niet immuun voor terugval in barbarij, noch in Europa, noch in Afrika. En het zou onvoldoende zijn alleen de creatieve kanten van de Afrikaanse christenheid te vieren zonder de schaduwzijden op te merken. Jenkins heeft het volste recht daar de vinger op te leggen. Maar als en wanneer het tot christelijke barbarij komt, wat doen we dan? Kunnen we onze reacties beperken tot het politieke domein en tot overwegingen van strategie – zoals Jenkins lijkt te suggereren – of reageren we als theologen? Moet de kerk het barbarisme in eigen gelederen bevechten?

Rol van de Verenigde Staten

Het is Jenkins' goed recht een marktmodel op godsdienst toe te passen en zich af te vragen hoe het christendom 'de religieuze economie' kan 'domineren' (212). Het staat hem ook vrij de kerken van het Westen te kritiseren waar ze weinig aandacht hebben voor de mogelijkheid dat de strijd van het christendom om suprematie op de religieuze wereldmarkt gewonnen of verloren wordt in de megasteden van het Zuiden, in tegenstelling tot die van het Noorden. Hij voorspelt

dat een godsdienst die 'hier vandaag aan de dag bouwt, zich heel waarschijnlijk over een decade of twee rijk mag rekenen'. Maar hij lijkt een godsdienstgeografische kaart te bekijken die het Westen en de Verenigde Staten als referentiepunt heeft. De oorsprong en de bedreiging van godsdienstig geweld worden duidelijk buiten geplaatst, meestentijds in het Zuiden. Voor iemand die de politieke geschiedenis van de voorbije halve eeuw met open ogen heeft ondergaan, komt dit als een verrassing. Als er iets van een 'theocratisch absolutisme' onderweg is binnen het christendom, is het – om de schrijver Philip Pullman te citeren – waarschijnlijker dat dit naar boven komt in Tony Blairs Engeland. Daar bestaat immers de neiging 'schadelijk bijgelovig en het recht in eigen handen nemend' volk zijn gang te laten gaan.¹⁸ Of het zou kunnen komen uit de Verenigde Staten, waar het verband tussen de politiek van de staat en godsdienstig fundamentalisme nauwelijks ontkend kan worden. Als het over geweld gaat, van Vietnam of Irak, om slechts twee namen te noemen, bestaat er een geschiedenis van conflicten, militaire interventies en zelfs oorlogen, voortkomend uit de Verenigde Staten (en soms Engeland), uitgevochten onder de namen vrijheid en oorlog tegen terreur. Ik wil niet bestrijden dat het nastreven van vrede en het bevechten van terreur niet tot de motivaties behoorden om deze conflicten aan te gaan, maar ik denk er wel bij dat politiek eigenbelang van 's werelds supermacht en haar streven naar een wereldwijde hegemonie een gelijkwaardige rol speelden.

De ambities van de leidende westerse machten veroorzaken op zichzelf oorlog, en heel waarschijnlijk zal dat zo doorgaan. In een van zijn laatste publicaties zei Adrian Hastings: 'Waar niemand van ons in die tijd [de jaren vijftig van de vorige eeuw] op anticipeerde, was dat de ernstigste nationalistische bedreiging van de christenheid tegen het einde van de twintigste eeuw zou komen uit de Verenigde Staten, naar haar wezen een teruggrijpen op het traditionele christelijke imperialisme van de West-Europese landen. Het is precies het laatste voorbeeld van een zelfbenoemd 'uitverkoren volk' om de evangelische boodschap voort te dragen, een boodschap herschepen naar zijn eigen waarden en verbonden met de eigen politieke expansie'.¹⁹

We hebben daarom alle aanleiding om nog scherper te kijken naar de manier waarop Jenkins' scenario binnendringt in het westerse debat over macht. Hij richt zijn ideeën expliciet op 'onze politieke leiders en diplomaten'.²⁰ Met andere woorden: deze invloedrijke studie betreft niet alleen een academische oefening van een belangeloze geschiedschrijver, maar is bedoeld om neerslag te hebben in het debat over politiek en strategie van, in de eerste plaats, de leidende wereldmacht. Als ik een soort jongere Henry Kissinger was, zou ik Jenkins iets als het volgende horen zeggen. De voortzetting van de rol van de Verenigde

Staten als leidende wereldmacht hangt van meer af dan olie en militaire kracht. Voor een imperium dat (met dank aan de Mexicaans-katholieke immigratie) is en wordt gevormd door het christendom, is een compromisloze religieuze visie vereist, en deze moet ons dragen in de wereldwijde religieuze conflicten van de toekomst. Het voornaamste conflict zal dat tussen christendom en islam zijn. Dat conflict zal resulteren in wereldoorlogen die hun oorsprong zullen hebben in de Derde Wereld. De supermacht kan niet langer rekenen op de ineenschrompelende christenheid van Europa en moet uitkijken naar de grote bataljons uit het christelijke Zuiden. Om daartoe te komen moet er ideologisch wel overeenstemming met de zuidelijke christenheid zijn, moeten thuis de liberale vormen van christendom gemarginaliseerd worden, en moet het zuidelijk christendom in de urbane centra van de Derde Wereld steun krijgen.²¹

Ik herhaal: dit is niet wat Jenkins zegt; het is wat ik hoor. Maar ik weet graag wat hij hierover te zeggen heeft.

Ik heb nu vier gebieden geschetst waarop ik me ongemakkelijk voel. Het eerste houdt in dat noordelijke en zuidelijke typering van christendom niet louter geografisch kunnen worden vastgesteld en dat de aanwezigheid van orthodox geloof geen voldoende criterium biedt om het christelijk geloof de maat te nemen.

Het tweede gebied van ongemak plaatste de schijnwerper op de oecumenische ervaring die zegt dat de lopende migratie van het christendom naar het Zuiden en naar 'traditie' niet gelijk te stellen is met een verkleining van de diversiteit, of, zo men wil, tot een zuidelijk onderschrijven van het theologisch conservatisme van het Vaticaan of *New Christian Right* in Noord-Amerika.

Het derde gebied betreft de christelijke ethiek: is het de taak van de kerk de barbarij in haar eigen midden te bevechten?

Het laatste terrein raakt de taak onderscheid te maken tussen de toekomst van het christendom en de toekomst van de Verenigde Staten. Dit zijn omvangrijke vraagstukken die ik in de mij resterende tijd niet adequaat kan oppakken. De onderliggende onderwerpen hebben te maken met twee zelfs fundamentele en op elkaar betrokken kwesties: hoe meet je af wat het betekent christen te zijn en in hoeverre kunnen en moeten we leren van de talrijke keren dat het christendom terugviel en vooruitging in zijn geschiedenis van twee millennia.²²

Ik ben nog ver af van de oplossing van deze punten, maar ik wil ze minstens meer expliciteren in twee korte schetsjes. Deze schetsjes proberen twee tamelijk verschillende gedachterichtingen omtrent de christenheid, beide met elkaar in strijd, scherper te krijgen. Ik heb ze politieke etiketten gegeven en de ene *New Empire* en de andere *Old*

Europe genoemd. Het lijkt dan als ware het een transatlantisch probleem. Ik bied echter geen aardrijkskunde, maar een typologie van twee wegen om het christelijk verhaal te vertellen. *New Empire* staat voor een symbolische ervaring die een historische ervaring wil worden. *Old Europe* staat voor een historische ervaring die deel wil worden van het symbolisch universum.

Old Europe

Gemeenschappelijk aan alle christelijke theologie sinds de dagen van Sint-Paulus is het bewustzijn dat ons zoeken naar God slechts een aanwijzer is naar wat dit zoeken zelf niet is. In het Westen heeft dit zoeken onvermijdelijk zijn eigen bijzondere vormen gekregen, waarvan ik er twee zal bespreken. Als antwoord op de eigen culturele context van de vroege moderniteit beperkte de reformatie zichzelf en zijn gelovigen tot het lezen van de Bijbel en hield zij op met het 'lezen' van 'het andere boek', namelijk de geschapen wereld of de natuur. Dat leidde tot een substantiële injectie van individualisme in het geloven. De Bijbel kwam tijdens de periode van de verlichting onder schot te liggen, waarmee de seculiere, academische cultuur beide boeken overnam. In deze context voltrok zich in de westerse christenheid een splitsing tussen wat ik *New Empire* en *Old Europe* noem.

De moderne *revival*-beweging, evangelicale en missionaire bewegingen smeedden een nieuwe synthese tussen de gerichtheid op de Bijbel van de reformatie en het universalisme van de verlichting. Het resultaat was een competitief en vaak hoogst subjectief geloven dat wist te rivaliseren met de aannames van de seculiere hoofdcultuur. Het verklaarde de eigen religieuze overtuigingen als bijbels, meer nog als 'bijbelse feiten', dus als een alternatief voor de wereld van de wetenschap, met inbegrip van universele dominantie.²³ Dit type, de *New Empire*, is door en door modern, een westerse droom, zeer sterk gevormd door het gedachtegoed van de verlichting. Het andere type wordt vertegenwoordigd door de liberale theologie van Friedrich Schleiermacher tot Paul Tillich. Dit is *Old Europe*, want het keert terug tot de traditie van de eenheid van de theologie en de wetenschappen. Het tracht terug te vallen op de beide boeken die zijn 'geschreven door de vinger van God'. Het gaat ervan uit dat de onderscheiden disciplines nieuw materiaal hebben geschapen en nieuwe instrumenten om het geloof mee uit te leggen. Het is overigens ook zoals theologie functioneerde vóór de reformatie.

Laat me daar een voorbeeld van geven. Een van de grootste bibliotheken in Europa was de *Bibliotheca Palatina*. Alvorens ze door generaal Tilly gedurende de Dertigjarige Oorlog naar Rome werd gebracht, was haar thuisbasis de Heilige Geestkerk in Heidelberg. Binnen de

kerk was de kennis van de wereld toegankelijk. De bibliotheken van de Britse kathedralen en de stichting van de universiteiten vertellen hetzelfde verhaal. De liberale theologie gebruikt dus een oude, bijna middeleeuwse benadering wanneer ze het geloof uitlegt in het licht van de kennis en de vragen van de tijd.

Wat waren deze vragen? *Old Europe* zou waarschijnlijk het volgende hebben gezegd: we lezen de evangelieverhalen op basis van onze culturele paradigmata. Deze sluiten onderwerpen in als vrijheid en gelijkwaardigheid, en we gaan in discussie met het steeds aangroeiende corpus aan kennis dat wordt gevormd door de mens- en natuurwetenschappen. We moeten daarom onze vooronderstellingen op gezette tijden herzien. Ja, we pakken de geloofszaken op vanuit onze cultuur. We passen de hermeneutiek van de argwaan toe; dat wil zeggen: de georganiseerde aanwending van twijfel. We ontdekken de liefde voor God in maatschappelijk handelen. We denken dat we controlemechanismen nodig hebben tegen hen die de macht hebben, met inbegrip van de scheiding tussen het religieuze en het politieke. En we zijn ervan overtuigd dat het geweten van het individu niet in naam van velen onderdrukt mag worden. En, wanneer gevraagd wordt waarom deze culturele paradigmata van enig belang zijn voor het geloof, zou *Old Europe* misschien hebben geantwoord dat God zich niet alleen heeft geopenbaard in een tekst, maar dat wordt geloofd dat Hij doorgaat met dat te doen in leven en geschiedenis, kortom in de wereld, hoewel slechts op een gebroken manier. Waarom gebroken? Omdat de voorbije twee eeuwen geschiedenis in het algemeen ons twee echte basislessen heeft onderwezen: er bestaan twijfels over de betrouwbaarheid van religie als een kracht ten goede en als een kracht die gericht is op de gezondheid en redding van de mensheid. Er bestaan ook twijfels met betrekking tot de betrouwbaarheid van de rede als panacee voor de problemen van de wereld. De rede bleek net zo vatbaar voor misbruik en verleiding als religie is gebleken te zijn.

Liberale theologie is zonder twijfel een particulier antwoord op een particuliere context. Dit antwoord kan en moet bevestigd worden. Maar ik kan niet zien, zoals Jenkins lijkt te suggereren, dat liberaal christendom kan worden misverstaan als louter een soort statistische euthanasie. Het heeft zowel grote uitdagingen doorstaan als vele pogingen om het te bekeren tot orthodoxie of neo-orthodoxie. De ondergang van het liberale christendom is dikwijls afgekondigd, maar de traditie is uiterst bestendig gebleken. De reden hiervoor ligt in de zeer onderscheiden manier waarop het omgaat met de bijbelse boodschap binnen een context van postchristendom. Ik denk dat de parameters van het liberale christendom te nauw zijn voor het opvangen

van het nieuwe zoeken naar spirituele ontdekkingen dat zo tekenend is voor de omvorming van het religieuze landschap in het Westen. Maar de kernvragen waarmee het liberale christendom worstelt, staan nog steeds zeer levendig overeind. Het nieuwe soort Europese spiritualiteit dat bijvoorbeeld door Linda Woodhead en anderen²⁴ is beschreven, bouwt min of meer door op deze vragen, ofschoon ze die, veel meer in de lijn van de charismatische beweging, vult met een meer op ervaring bouwende inzet.

Als er, zoals wordt beweerd, werkelijk sprake is van een culturele beweging, weg van een religieus transcendentale beweging naar een nieuw type immanente religie of spiritualiteit, een religie die het beeld verwerpt van een God als rechter die de gelovige tot gehoorzaamheid en onderwerping dwingt, dan moet dit kritisch zijn voor zowel *New Empire* als *Old Europe*. Is deze aanname terecht, dan zijn de kansen voor een nieuw christelijk traditionalisme in het Westen beperkt.

New Empire

De theologische gedachteoefening van *New Empire* probeert cultuur in het licht van het evangelie te interpreteren. We kunnen verwachten dat *New Empire* er afkerig van is aan ervaring en geschiedenis, inclusief missiegeschiedenis, het beslissende woord te geven, want in beginsel claimt het geen tijdelijke, maar een goddelijke en eeuwige grond. David Bosch zegt in zijn zeer toegejuichte boek *Transforming Mission*, dat missie bepaald moet worden vanuit zijn aard, en niet in termen van succes of gebrek aan succes, statistieken en demografie, zelfs niet vanuit hen tot wie missie zich richt – dat wil zeggen: in termen van context of inculturatie. Op een bijna barthiaanse manier zegt hij dat missie komt als een dictator. Missie is ‘die dimensie van ons geloof die weigert de werkelijkheid te nemen zoals ze is en beoogt die te veranderen’.²⁵

Maar zoals reeds is aangetoond, is de idee dat missie komt als een dictator, zelf een recent idee. Zijn context is de culturele burgeroorlog van het Westen omtrent zijn overheersend systeem van symbolen. Zelfs Bosch blijkt niet in staat naar de werkelijkheid te kijken wanneer hij een beschrijving geeft van de onderscheiden missieparadigmata in de geschiedenis. Volgens Bosch kan niet alleen de wereldzendingsconferentie van 1910 in Edinburgh beschuldigd worden van het vervangen van de theologie van missie door statistieken, demografie en cultureel optimisme. De pertinente slogan ‘evangelisering van deze wereld binnen deze generatie’ heeft een zeer onsmakelijke voorgeschiedenis. Josiah Strong's zeer populaire missiemanifest *Our Contry* van 1885 speelt hierin een aanzienlijke rol. Hij schildert daarin de Ver-

enigde Staten niet alleen als de top van christelijke beschaving, maar ook als een natie van raciale (Angelsaksische) en spirituele zuiverheid die met een 'van God gegeven' mandaat het evangelie wil verspreiden over een minder begunstigde wereld.²⁶

Het probleem met de *New Empire*-theologie is dat ze zich ondanks haar claims niet kan losmaken van de verleiding zij aan zij op te trekken met de vorstendommen en machten van de tijd. Daarom is geschiedenis van belang, zelfs voor een theologische benadering die moeilijkheden heeft met het erkennen van haar eigen historiciteit.

In tijden als de onze, waarin diversiteit een voldongen feit is geworden, wordt het in toenemende mate moeilijk starre religieuze en culturele grenzen te handhaven; tegelijkertijd behoeven de geopolitieke en economische eisen van de supermacht een sterke verbeelding of visie. Jenkins biedt met *New Empire* precies een dergelijke visie, met inbegrip van een *sophisticated* verbeelding. Hij leent uitgebreid van Samuel Huntingtons benadering van een *clash of civilisations*²⁷ en het is belangrijk uit te vinden waar de twee overeenstemmen of verschillen. Significant is dat beiden veronderstellen dat verschillende culturen niet in staat zijn met elkaar te spreken of van elkaar te leren. Maar deze onwil om te spreken en te leren is tegelijkertijd de logische voorwaarde voor het conflict en de oorlog die bij beiden centraal staan in hun verhalen. In het hart van dit scenario leeft de overtuiging dat er sterke en niet te overstijgen grenzen bestaan tussen godsdiensten en culturen.

Dit idee werd geboren uit de behoefte van het koloniale imperium aan helder vastgelegde grenzen tussen 'ons' en 'hen'. En juist op dit punt staat het scenario van de *clash of civilisations* in direct conflict met het universalisme van het evangelie.

Huntingtons welbekende advies voor de makers van de buitenlandse politiek van de Verenigde Staten was altijd in gedachte te houden dat gewelddadige conflicten tussen de leidende beschavingen van de wereld onvermijdelijk waren, of deze nu plaatselijke uit de hand gelopen oorlogen waren of grotere wereldwijde confrontaties. Natuurlijk klinkt dit terug in Jenkins' voorspelling van kruistocht en geweld in het christendom van het Zuiden. Bij Huntington is de wereld verdeeld in een vertrouwd 'Westen en de rest'. Het Westen wordt gezien als fundamenteel verschillend van de rest. Huntington voorspelt niet alleen een alomvattende neergang van de betekenis van het Westen, maar ook gevaarlijke conflicten, niet zozeer tussen sociale klassen of tussen rijk en arm, en zelfs niet tussen natiestaten, maar tussen volken die staan voor verschillende culturele en religieuze identiteiten. Wat het Westen onderscheidt van andere beschavingen, is niet de moderniteit, maar een speciale mix, een culturele erfenis, namelijk het

verschijnsel van de scheiding van religie en politiek, of van geestelijk en wereldlijk gezag – ‘een eigenaardig product van westerse beschaving’ zoals Huntington het wil zien.²⁸

Met de neergang van het Westen zal deze scheiding ook teloorgaan en resulteren in de inmenging van godsdienst in de internationale politiek. Jenkins' werk vult deze gedachtelijn aan, maar wijkt er dan van af. Jenkins voegt er nog een beschaving aan toe, wereldwijd christendom, en focust daarop. Door zich in te stellen op de katholieke, protestantse en pentecostalistische secties van deze religie toont Jenkins dat er zich massief conflictstof opstapelt.²⁹

Met andere woorden: Jenkins zegt wat vele critici ook hebben gezegd, namelijk dat de meeste conflicten zich niet voordoen tussen beschavingen, maar binnen een beschaving. Hij gaat ook verder dan Huntington wanneer hij beweert dat het christendom van het wereldwijde Zuiden niet langer de kernwaarden deelt van de hoofdstroom van het westerse christendom.

Maar alle andere elementen binnen de benadering van Jenkins zijn vaste thema's in het werk van Huntington, zoals de aandacht voor verschuivingen in de demografie van de hele wereld en de voorspelling dat islam en christendom met elkaar in conflict zullen komen in de nieuwe groeigebieden.

Met Huntington betreurt Jenkins de morele neergang in het Westen. De interne zelfvernietiging leidt tot een situatie waarin de westerse beschaving zich niet langer wil verdedigen en wijd open komt te liggen voor ‘barbaarse binnendringers’.³⁰ Deze ontwikkeling kan de westerse beschaving verwoesten, maar Jenkins schijnt te denken dat althans de Amerikaanse beschaving kan overleven, en wel met behulp van de *New Empire*-christenen van het Zuiden.

Besluit

Jenkins heeft een indrukwekkend staaltje hedendaagse missionaire apologetiek weergegeven. Zijn verwachtingen van het zuidelijk christendom zijn hoog, misschien te hoog. Maar hij verzuimt zich theologisch bezig te houden met de christelijke ervaring van het Zuiden. Theologisch is het beeld van *The Next Christendom* niet erg aantrekkelijk. Is de nachtmerrie die Jenkins beschrijft onder de banier van het christendom, niet een vorm van religieus nationalisme of misschien van een politisering van het sacrale?³¹ En is dit type christenheid – of het nu in de vorm is van zuidelijke theocratieën of in de mildere vorm die leiders van evangelische genootschappen tot voorname adviseurs van de president van de Verenigde Staten maakt³² – niet in gevaar aan de winnende hand te zijn juist omdat het aanpapt met machten die niet echt christelijk zijn, zoals – haast ik me te zeggen – andere christelijke bewegingen tevoren? Moeten missiologen in

plaats van zich te wijden aan tactische en strategische beschouwingen niet in de eerste plaats reflecteren over wat deze machten zijn? En kunnen missiologen zich de luxe veroorloven niet te rade te gaan bij de liberale ervaring met hun eigen traditie?

Gewelddadige godsdienst zal niet minder vernietigend zijn als ze gekleed gaat in christelijke gewaden, of die nu komen uit het Zuiden of uit het Noorden. Moeten we niet de bladzijden opslaan van de christelijke geschiedenis en uitvinden welk tegengif er beschikbaar is wanneer christenen, fanatiek en fundamentalistisch, een gevaar voor de vrede vormen?

Mijn studenten noemden Philip Jenkins' boek 'een oproep om wakker te worden'. Als christenen, waar ze ook mogen zijn, het paradijs, het koninkrijk van God en de verrijzenis claimen voor hun verbeeld politiek-religieus imperium, waarbij hun godsdienstig visioen vraagt God en mens, eeuwigheid en geschiedenis samen te laten vallen, moeten we hiertegen opstaan.

Moeten we er niet de nadruk op leggen dat geweld de onvermijdelijke uitkomst is van het verwijderen van de afstand tussen God en mens? Fanatieke christenen lopen het gevaar in hun wijze van geloven over te gaan van geloof naar obsessie, of – om een sterke formulering te gebruiken – van de terreur van de onzekerheid over te gaan naar de zekerheid van de terreur.³³

Noten/literatuur

- 1 *The Next Christendom. The Coming of Global Christendom*, Oxford en New York: OUP, 2002.
- 2 H.J. Margull, 'Ueberseeische Christenheit II. Vermutungen zu einer Tertiarität des Christentums', in *Verkündigung und Forschung* 19 (1974) 1, 56-103; W. Bühlmann, *The Coming of the Third Church. An analysis of the present and the future of the Church*, St. Paul, 1976; D. Barrett (redactie), *World Christian Encyclopedia, 1900-2000*, Oxford: OUP, 1982.
- 3 Met dank aan mijn onderzoeksassistenten en aan de professoren Heinrich Balz, Makumira, Frieder Ludwig en R.S. Sugirtharajah.
- 4 W. Ustorf, *Sailing on the Next Tide. Missions, Missiology, and the Third Reich*, Frankfurt, 2000.
- 5 In 1970 waren 13 deeltjes uitgekomen. Een evaluatie hiervan: Steven G. Mackie (redactie), *Can Churches Be Compared? Reflections on fifteen study projects*, Genève, 1970.
- 6 De kerkstudie over Birmingham werd uitgevoerd door K.A. Busia, theoloog en socioloog uit Ghana: *Urban Churches in Britain. A Question of Relevance*, Londen, 1966.
- 7 Mackie, aangehaald werk, 99.
- 8 Norman Goodall (redactie), *The Uppsala Report*, Genève, 1968, 202.

- 9 Mackie, aangehaald werk, 101.
- 10 Zie voor een overzicht V. Fabella en R.S. Sugirtharajah (redactie), *SCM Dictionary of Third World Theologies*, Londen, 2003.
- 11 Thomas Ch. Fox, *Pentecost in Asia. A New Way of Being Church*, New York, 2002.
- 12 Jenkins gebruikt deze termen in *The Next Christendom*.
- 13 Bijvoorbeeld S. Rudolph, *Transnational Religion and Fading States*, Bolder, 1997.
- 14 Het is ook niet duidelijk of het Zuiden alleen verantwoordelijk zal zijn voor de neergang van de natiestaat. Jenkins zelf argumenteert dat factoren die zijn opgekomen in het Westen, zoals de informaticatechnologie, markten, globalisering en het opkomen van de Europese Unie, op een of andere manier bezig zijn het gevoel van toebehoren tot de staat uit te hollen.
- 15 Jenkins gebruikt zelf het woord 'nachtmerrie'.
- 16 *The Next Christendom*, 141-159.
- 17 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1886-1890, volume 3, 239.
- 18 Philip Pullman in *The Times Higher Education*, 22 april 2005, 18-19.
- 19 'The Clash of Nationalism and Universalism within Twentieth-Century Missionary Christendom', in B. Stanley (redactie), *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, Grand Rapids, 2003, 15-33. Zie ook zijn *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, 1997.
- 20 *The Next Christendom*, 13.
- 21 Toen Nederland en Frankrijk de Europese constitutie afstemden, zou Tony Blair zich tot George Bush gericht hebben met de opmerking: 'Het is de moeite waard voor Afrika te vechten; dat geldt niet voor Europa in zijn huidige vorm.' *The Sunday Telegraph*, 5 juli 2005, 1.
- 22 Het heen-en-weer tussen terugval en vooruitgang is het structurele thema in K.S. Latourette, *History of the Expansion of Christendom* (7 delen), New York, 1937-1945.
- 23 B. Stanley (redactie), *Christian Missions and the Enlightenment*, Grand Rapids, 2001; W. Ustorf, "Wissenschaft. Africa and the Cultural Process according to Johann Gottfried Herder (1744-1803)", in F. Ludwig and A. Adogame (redactie), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden, 2004, 117-127.
- 24 D. MacLaren, *Mission Impossible. Restoring Credibility to the Church*, Patternoster Press, 2004; P. Heelas en L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality*, Oxford, 2005.
- 25 New York, 1991, xv.
- 26 Wendy J. Deichmann Edwards, 'Forging an Ideology for American Missions. Josiah Strong and Manifest Destiny', in W. Shenk (redactie), *North American Foreign Missions, 1810-1914*, Grand Rapids, 2004, 163-191.
- 27 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York,

1998. Huntington maakt gebruik van Oswald Spenglers *The decline of the West* en distantieert zich scherp van Fukuyama's scenario van een universele geschiedenis en van rationaliteit, de 'illusie van harmonie' met zijn ongebonden westerse standpunt en zijn gebrek aan respect voor culturen en godsdiensten. Fukuyama was leerling van Huntington in Harvard.
- 28 Huntington, aangehaald werk, 54.
- 29 Jenkins heeft de verschillende posities uit de familie van oosterse kerken – in Europa zowel als elders – bijna volledig weggelaten. Dit weglaten is te meer verrassend omdat Huntington uitdrukkelijk een Slavisch-orthodoxe beschaving onderkent.
- 30 Deze binnenvallers zijn reeds uitgekomen op het niveau van 'een klein maar invloedrijk aantal intellectuelen en publicisten. In naam van het multiculturalisme hebben zij (...) het bestaan van een gemeenschappelijke Amerikaanse cultuur ontkend, en zetten zich in voor raciale, etnische en andere subnationale culturele identiteiten en groepsvorming' (305).
- 31 Zie voor deze terminologie Emilio Gentile, 'The Sacralisation of Politics. Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion', in *Totalitarian Movements and Political Religions*. Enzo: *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard, 1996.
- 32 Hastings, *The Clash of Nationalism* (33) citeert het geval van Robert Seiple, de president van *World Vision*, de grootste missionaire organisatie van de Verenigde Staten.
- 33 Ik maak hier gebruik van ideeën die tijdens de opkomst van het nationaalsocialisme zijn geïntroduceerd door Egon Voegelin en Paul Schütz. Zie Werner Ustorf, 'Political Religions. An Theological Perspective', in A. Heuser en W. Weisse (redactie), *Neuere Religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive*, Aachen, 2005.

∞ **Werner Ustorf** studeerde theologie in Hamburg en Heidelberg, en is thans hoogleraar missiologie aan de universiteit van Birmingham.

De Lahore-Ahmadiyya als missionaire beweging in Nederland

Gerard Wiegers

In sommige godsdiensten wordt aanvaard dat openbaringen elkaar kunnen opvolgen en op dynamische wijze kunnen aanvullen en actualiseren, bijvoorbeeld met het oog op aanpassing aan veranderde tijden en omstandigheden. Een voortschrijdende openbaring wordt in de islam erkend vanaf Adam tot en met het optreden van de profeet Mohammed. Met de openbaring van de Koran is de openbaring echter afgerond en voltooid. Dit is de reden waarom de orthodoxe islam een rigide houding koestert ten aanzien van godsdiensten en religieuze stromingen die zich op openbaringen baseren die na de Koran zijn geopenbaard.¹

De Ahmadiyya-beweging is een messiaanse hervormingsbeweging binnen de islam, die om deze redenen vanaf haar ontstaan controversen heeft opgeroepen. Zij baseert zich op de geloofsvoorstellingen en activiteiten van de in Qadian in India geboren Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908). Deze zag zichzelf als de bringer van een goddelijke boodschap, gericht aan het adres van niet-moslims en moslims die daaraan, volgens de stichter, eveneens dringend behoefte hadden. Sinds een splitsing binnen de beweging in 1914 wordt hij door een deel van zijn aanhangers beschouwd als profeet, als een bringer van openbaringen. Hiermee staat de beweging in een middeleeuwse mystieke traditie volgens welke ook na de dood van Mohammed een 'lager' deel van de openbaring voortduurde. Deze openbaring droeg geen vernieuwingen in zich, maar had een bekrachtigend karakter. Degenen die geloofden in het profeetschap van de stichter, worden vandaag aan de dag de Qadiani- of Rabwa-groep genoemd. Deze groep vestigde zich na de stichting van de staat Pakistan in 1947 op een plaats die men aanduidde als Rabwa. Een ander deel van de beweging beschouwde de stichter niet als profeet, maar als een hervormer of vernieuwer (Arabisch: *mudjaddid*) en als zodanig als een beslissende eindtijdfiguur. Men zag in hem namelijk de beloofde rechtgeleide, de *mahdi*. Deze tweede groep vestigde haar hoofdkwartier in Lahore, Pakistan. De Rabwa-tak bevindt zich op aanzienlijk gespannener voet met de soennitische orthodoxie dan de Lahore-tak. De La-

hore-tak aanvaardt andere moslims als medegelovigen en ziet zichzelf vooral als een reformistische en zelfs liberale stroming binnen de soennitische islam. Of deze laatste zelfomschrijving correct is, is echter de vraag. De Rabwa-tak heeft echter van meet af aan een eigen religieuze identiteit en gescheiden organisatievormen vastgehouden. Sociologisch oefent de beweging aantrekkingskracht uit op een cultureel gevormde middenklasse, en er bestaat een duidelijke gerichtheid op intellectuelen, zoals hieronder zal blijken. Beide takken hebben een zeer grote hoeveelheid missionaire geschriften gepubliceerd.

Dit artikel behandelt enkele hoofdlijnen van de geschiedenis van de Ahmadiyya-vereniging als missionaire beweging.² Het artikel is een onderdeel van een breder onderzoek waarin wordt ingegaan op de vraag in hoeverre de missionerende traditie van deze beweging veranderingen heeft ondergaan onder Lahore-Ahmadiyya's in Nederland. Een dergelijke onderzoeksvraag kan echter alleen goed beantwoord worden op basis van kwalitatief onderzoek door middel van tekstonderzoek en interviews. In dit artikel heb ik vooral gebruikgemaakt van boeken, pamfletten en andere geschriften van de beweging. Periodieken zijn buiten beschouwing gebleven. Bij het zoeken naar materiaal heb ik gebruikgemaakt van de hieronder te bespreken biografie van een van de grootste denkers binnen de beweging, Mawlana Muhammad Ali (1874-1951), en van andere publicaties, zowel in gedrukte vorm als op internet.³ De meeste aandacht is hierbij uitgegaan naar de relatie tot het christendom. In de toekomst hoop ik dit onderzoek te vervolgen door empirisch onderzoek om bij te dragen aan een beter inzicht in de veranderingsprocessen binnen deze groep.⁴

Eerst wordt kort ingegaan op de migratiegeschiedenis en de institutionalisering in Nederland. Vervolgens worden op hoofdlijnen de Ahmadiyya-opvattingen over de missie behandeld zoals die vanaf de jaren dertig werden gepropageerd. Ten slotte wordt de vraag naar de veranderingen in deze opvattingen gesteld. Het geheel wordt afgesloten met enkele voorlopige bevindingen.

Geschiedenis en komst naar Nederland

De Ahmadiyya heeft in Nederland wortel geschoten als gevolg van directe missie vanuit India in Nederland vanaf 1939, en vanaf 1975, het jaar waarin Suriname onafhankelijk werd, ook door migratie van vooral Hindoestaanse ahmadi's naar Nederland. Zij waren veelal nazaten van Hindoestaanse migranten die in de negentiende eeuw als contractarbeiders vanuit India naar Suriname waren overgebracht.

Vandaag aan de dag bestaan nog steeds contacten tussen de Nederlandse en de Surinaamse Lahore-Ahmadiyya-organisaties. Zoals hieronder duidelijk zal worden, zag de Ahmadiyya het als een zeer belangrijke doelstelling de westerse wereld te bekeren tot de islam. Begin jaren twintig waren er reeds 'Lahore'-Ahmadiyya-missievestigingen in onder meer Duitsland (*Berlin Muslim Mission*, vanaf 1922), Engeland (Woking), Trinidad en de Verenigde Staten (Chicago). De eerste missionaris van de Lahore-Ahmadiyya-beweging in Nederland (onder de naam Holland Islam Missie) was Mirza Wali Ahmad Baig. Deze was een student van Soedewo, een geleerde ahmadi uit Nederlands-Indië, die in dat land verschillende Ahmadiyya-geschriften in het Nederlands vertaald heeft. Hieronder vindt men onder andere Muhammad Ali's vertaling van de Koran en zijn *De religie van den islam*. Mirza Wali Ahmad Baig was een van de voorlieden van de Ahmadiyya-missie in Yogyakarta.⁵ In 1936 vertrok hij naar Nederland en in 1939 begon hij hier activiteiten te ontplooiën als het organiseren van gebedsbijeenkomsten en lezingen. Bij het begin van de bezetting van ons land werd hij als Indiaas (dat wil zeggen: Brits) onderdaan door de Duitsers gevangengezet. Hij bleef tot het einde van de bezetting in Duitse krijgsgevangenschap.⁶ Strikt genomen vestigde de Ahmadiyya zich dus al eerder op Nederlands grondgebied, namelijk in Nederlands-Indië. In de beginperiode was er in Indonesië sprake van een toenaderingsproces tot de modernistische beweging van de Muhammadiyya. Volgens Muhammad Ali was de missie naar Java nodig om een tegenwicht te bieden tegen de 'missionaire propaganda'. De antichristelijke en antimissionaire gerichtheid van de Ahmadiyya manifesteerde zich volgens de beschikbare bronnen inderdaad zeer sterk in Java.⁷ Uit deze periode dateert ook een brief die ik enkele jaren geleden bij toeval aantrof in een Ahmadiyya-publicatie die ik vond in een Amsterdams antiquariaat en die als bewijs van vroege belangstelling voor de Lahore-Ahmadiyya in Nederland kan gelden.

*Heemstede, Jan van Goyenstraat 1,
25 February March⁸ 1928*

Dear Sirs.

In view of my personally not being content (and so there are many more) with the christian religion and my seeking for that peace of mind that I cannot find in the western civilisation, I take the liberty of addressing you. Having heard many things about the influence of your Movement in the Malay-Archipelago, principally in the Muhammadiyya-Union on Java and Sumatra, I cannot consider my knowledge acquired from these sources other than second hand. The press in my country about this highly inte-

*resting and most important subject, important not only for the Muham-
madan world but as well for the whole cultured society, keeps constantly si-
lent.*

*Having heard now that you sometimes have the kindness of imparting in-
struction about your highly influential mental movement, I take the liber-
ty of addressing you and asking for possible literature about this materia, so
that my knowledge will be derived from the source itself.*

*As I am a poor student at the university of Amsterdam, you will understand,
Dear Sirs, that my pecuniary circumstances do not allow me to spend much
money. Notwithstanding this your movement interests me highly and, I
hope that in this way I shall be able to assure the peace of mind that so far
was impossible for me to acquire.*

Expecting your kind answers

*sincerely yours,
J.H. van Wijk*

De brief werd in 1928 geschreven door een inwoner van Heemstede. De brieveschrijver, een zekere J.H. van Wijk, richtte zich tot vertegenwoordigers van de Ahmadiyya-beweging in India. Hij beschrijft zijn onvrede met de christelijke godsdienst en zijn verlangen naar gemoedsrust, die hij in de westerse wereld niet kan vinden. Hij had gehoord over de invloed van de Ahmadiyya in de Indonesische archipel, in het bijzonder binnen de Muhammadiya-beweging.⁹ De pers in Nederland, zo zegt hij, bewaart helaas het stilzwijgen over de Ahmadiyya. Daar hij vernomen had dat leden van de Ahmadiyya bereid zouden zijn instructie te geven, schreef hij deze brief. De gewenste instructie mocht echter niet te veel kosten. De auteur maakte zich namelijk bekend als een arme student van de Universiteit van Amsterdam. Op 7 maart 1928 ontving Van Wijk antwoord. Dit antwoord is echter niet bewaard gebleven. Ik bezit alleen de envelop en een brochure van de hieronder nader te bespreken Muhammad Ali, die mee-gestuurd zal zijn.

De brieveschrijver blijkt bij nader onderzoek geen onbekende te zijn. Het gaat om Jan Hendrik (Hein) van Wijk, die op 2 juni 1907 geboren werd in Amsterdam. Hij studeerde gedurende zeer lange tijd (hij was een soort eeuwige student) aan de Vrije Universiteit. Uiteindelijk werd hij, na kort biologie en lang theologie gestudeerd te hebben, jurist, advocaat, vooraanstaand vredesactivist en lid van de Eerste Kamer voor de Pacifistisch Socialistische Partij (PSP). Deze partij is later opgegaan in Groen Links.¹⁰ Van Wijks vader was indoloog, actief als secretaris van het Nederlands Bijbelgenootschap. Hein van Wijk stierf op 28 mei

1981. Zijn persoonlijke archief bevindt zich in het Instituut voor Sociale Geschiedenis in Amsterdam.

De historicus Rik Vuurmans kenschetst Hein van Wijk als iemand die in zijn jeugd vrijzinnig christen was geweest, maar in de loop van de tijd zijn religieuze gevoelens kwijtraakte.¹¹ De brief toont aan dat zijn religieuze belangstelling breder was dan het christendom. De belangstelling van deze auteur past in een patroon van belangstelling voor oosterse religies die vele Europeanen in die dagen koesterden. Die belangstelling gold de theosofie, de Baha'i, het boeddhisme, maar ook de islam. Dat de religieuze belangstelling van Van Wijk ooit heeft uitgemondd in een bekering tot de islam, is uiterst onwaarschijnlijk.

Toen men zich in de jaren zestig ging organiseren, voerden de Ahmadiyya-moslims in Nederland de term Ahmadiyya niet in de namen van hun organisaties. Dit deden zij om de aansluiting bij soennitische groepen, in het bijzonder die uit Suriname, te bevorderen. Vanaf 1950 slaagde men erin ook bekeerlingen te maken; volgens A.S. Santoe 'voornamelijk onder het intellect'.¹² De *pater spiritualis* van de Lahore-Ahmadiyya in Nederland is Al-Haj Abdul Rahim Bassant Jaggoe. Jaggoe, geboren in Suriname in 1914, werd binnen de Ahmadiyya als missionaris (Arabisch: *muballigh*) opgeleid in de missieklas (*tabligh*) van de Anjuman in Lahore, waar hij in 1955 afstudeerde.¹³ Onder de geschriften van Jaggoe vinden we vooral werken op het gebied van de religieuze plichten en de geloofsleer. Hij schreef echter ook 'een antwoord op een serie kritieken van de Wachtoren op de Heilige Koran'. Dit was klaarblijkelijk een apologetisch werk, gericht aan het adres van de Jehova's getuigen.

De relatie tussen de Ahmadiyya – dit geldt zowel voor de Lahore- als voor de Rabwa-tak – en de soennitische islam is snel moeizaam geworden. Was aanvankelijk nog sprake van toenadering tot soennitische bewegingen, later kwam het tot een algemene breuk, die werd geïnstigeerd door bepaalde soennitische kringen, op grond van bepaalde geloofsstandpunten, waaronder de al dan niet vermeende claim op het profeteerschap door Mirza Ghulam Ahmad een van de belangrijkste was. In 1974 nam de Nationale Assemblee van Pakistan zelfs een verklaring aan waarin de Ahmadiyya een niet-islamitische stroming genoemd werd.¹⁴ Deze verklaring had vérstrekkende gevolgen voor de positie van de Ahmadiyya, zeker toen deze ook overgenomen werd door de islamitische wereldliga (Rabitat al-alam al-islami). De Ahmadiyya-controverse heeft ook gevolgen gehad in de Nederlandse samenleving.¹⁵ De Ahmadiyya werd veelvuldig uitgesloten van deelname aan overleg van soennitische organisaties. Fricties met de World Islamic Mission Nederland (WIMN) kwamen onlangs weer

sterk naar voren naar aanleiding van de op 27 februari 2005 door de VPRO uitgezonden documentaire *Angst voor Allah?* in de serie 'Het geluk van Nederland'. Hierover werden op 19 april 2005 Kamervragen gesteld door Tweede Kamerleden voor de VVD Ayaan Hirsi Ali en Laetitia Griffith.¹⁶ In antwoord op deze vragen deelde de minister mee dat de World Islamic Mission en de Ahmadiyya aangeboden hadden 'een gezamenlijke conferentie te organiseren over het theologische geschil tussen de WIM en de Ahmadiyya'. Bij mijn weten heeft deze conferentie tot op heden nog niet plaatsgevonden.

Sinds 1976 is de Lahore-Ahmadiyya in Nederland georganiseerd als de vereniging Ahmadiyya Anjuman Isha'at al-islam, de Ahmadiyya-associatie voor het propageren van de islam. De vaagheid over de eigen Ahmadiyya-identiteit is hiermee dus verlaten. De vereniging bestaat uit zeven organisaties, drie in Den Haag, twee in Rotterdam, één in Amsterdam en één in Utrecht.¹⁷ Den Haag, Rotterdam en Amsterdam hebben de koepelorganisatie ULAMON opgericht, de Unie van Lahore Ahmadiyya Moslim Organisaties in Nederland. Deze maakt thans deel uit van de in 2004 opgerichte Contact Groep Islam (CGI), een van de twee organisaties – naast de CGI is er het Contact-orgaan Moslims Overheid (CMO) – die contact onderhouden met de overheid. Het CMO werd het eerst opgericht en verenigt een aantal overwegend orthodox-soennitische organisaties. Toen een aantal van deze organisaties de Lahore-Ahmadiyya-moslims van deelneming aan het CMO uitsloot, werd de CGI opgericht.

De Lahore-Ahmadiyya in Nederland deed naast tal van boeken en traktaten ook tijdschriften het licht zien. Tussen 1960 en 1969 vond uitgave plaats van het maandblad *Al-Fariq*. Vanaf 1988 publiceert de Stichting Ahmadiyya Isha'at al-islam het kwartaalblad *Iqra*. Ook internet is langzamerhand een zeer belangrijk medium geworden voor de verspreiding van denkbeelden. Er zijn thans centra/gebedsruimten in Amsterdam, Den Haag, Utrecht en Rotterdam.¹⁸ De Ahmadiyya is in Nederland geen omvangrijke beweging. Het aantal Lahore-ahmadi's in Nederland wordt thans geschat op ongeveer tienduizend.

Kenmerkende gedachten en opvattingen over de missie

De belangrijkste geestelijk leider van de Lahore-Ahmadiyya was en is Muhammad Ali. Muhammad Ali kan gelden als een der eerste bekeerlingen binnen de beweging van Mirza Ghulam Ahmad. Hij ontwikkelde zich ook tot de grootste missionaris van de beweging en fungeerde lange tijd als president.

Uit het biografische werk van M. Ahmad (zoon van Muhammad Ali)

en M.A. Faruqui wordt duidelijk hoe Muhammad Ali zich tot de grote missionaris van de Lahore-Ahmadiyya-beweging ontwikkeld heeft.¹⁹ De lijst van publicaties vermeldt 59 boeken en 92 traktaten en pamfletten. Zijn belangrijkste geschriften zijn ongetwijfeld de vertaling van de Koran, met daarbij in het notenapparaat het commentaar, en zijn studie *De religie van de islam (The Religion of Islam)*. Muhammad Ali schreef dit werk in reactie op een gelijknamig werk van de zendingspredikant F.A. Klein uit 1906. In dit werk poogt hij de islam aan moslims en niet-moslims uit te leggen en misverstanden recht te zetten. Muhammad Ali was niet alleen goed op de hoogte van moderne christelijke geschriften over de islam, maar ook van de publicaties van de oriëntalisten. Hij richtte zich in woord en geschrift op missie onder moslims en niet-moslims en beijverde zich voor het verspreiden van het gedachtegoed van de beweging in het Westen.

Hierna zal ik kort aandacht besteden aan het gedachtegoed van Muhammad Ali, op basis van een brochure van zijn hand die een kort overzicht van een aantal kenmerkende gedachten van de auteur, de boodschap van zijn beweging en een overzicht van de activiteiten en publicaties bevat: *Back to the Quran. Back To Muhammad. Arise! Advance! This is Ahmadiyya Movement – its one message – its one mission – its one cry – its one vision – its one ideal*. Het werkje verscheen in Lahore in 1926 en telt 32 pagina's.²⁰

Het boekje zelf vertoont alle kenmerken van een zendingsgeschrift. De auteur wil de lezer overtuigen door kort en krachtig de centrale boodschap van zijn beweging uiteen te zetten. Hij presenteert de Ahmadiyya als een beweging die in mijn ogen zeer veel overeenkomsten vertoont met de klassieke Salafiyya, de orthodox-soennitische hervormingsbeweging die aan het einde van de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw grote invloed in de gehele islamitische wereld verwierf, een hervormingsbeweging die een vernieuwing van de islam wilde bewerkstelligen door een terugkeer naar de Koran.

De Ahmadiyya, zo zegt Muhammad Ali, verlangt een terugkeer naar de oorspronkelijke islam (3). De Ahmadiyya dringt aan op zelfstandige oordeelsvorming als bron. De islam is dus een rationele godsdienst (4). De islam moet volgens Muhammad Ali verdraagzaamheid tussen de verschillende stromingen bevorderen. Kernwoorden zijn volgens Muhammad Ali 'liberaliteit' en 'verdraagzaamheid' ten opzichte van andere stromingen binnen de islam en ten opzichte van andere godsdiensten (8-11). Dit, zo zegt de auteur, werd door latere generaties veronachtzaamd, waardoor de scholen elkaar soms als ketters bestempelden. De Ahmadiyya propageert de islam als een spirituele beweging die het alleen toegestaan acht de wapens op te nemen als zelf-

verdediging, namelijk indien leven en goed van moslims direct bedreigd worden (12). En juist nu, zegt Muhammad Ali, blijkt de wereld rijp voor de rationele en spirituele beweging van de islam.

De islam, zegt Muhammad Ali, moet als spirituele beweging de harten van de niet-moslims in het Westen zien te veroveren. Europa en Amerika, die de christelijke missie steunen, zijn hopeloos onbekend met de islam. Daarom moet de islam juist in deze twee continenten missie bedrijven. Hierdoor zal duidelijk gemaakt kunnen worden dat de moslims niet de barbaren zijn waar de christelijke missie hen blijken hun geschriften voor houdt. Ten slotte benadrukt Muhammad Ali de rol van de democratie op allerlei terreinen van het leven, inclusief de religie. De Ahmadiyya, zegt Muhammad Ali, neemt besluiten bij meerderheid van stemmen, zoals gebruikelijk is geweest in de vroege islam (18). Later heeft deze overlegstructuur plaatsgemaakt voor theocratie. De auteur knoopt ook hier aan bij discussies over de wijze waarop besloten zou moeten worden over het hoogste leiderschap binnen de beweging, en over de relatie tussen islam en politiek. De brochure is niet alleen interessant vanwege de korte weergave van de boodschap van Muhammad Ali die erin te vinden is. Zij geeft ook een goed inzicht in een aantal centrale gedachten van de modernistische beweging in de islam. Muhammad Ali presenteert de Ahmadiyya als een reformistische beweging binnen de soennitische islam. Hij beschouwt de stichter als de hervormer (*mudjaddid*) van de veertiende eeuw van de islamitische jaartelling. De voorstelling dat God van tijd tot tijd hervormers zou sturen, is ook bekend in het orthodox-soennitisch gedachtegoed.

De opvattingen van Muhammad Ali komen, zoals boven reeds opgemerkt, in menig opzicht sterk overeen met gezichtspunten die binnen de reformistische kringen in Egypte omstreeks 1920 werden verdedigd. Ook in die kringen vinden we een herinterpretatie van de criteria waaronder strijd is toegestaan, nadruk op de rationaliteit van de islam, en vooral de terugkeer naar de Koran en de vrome voorvaders. En ook daar ging de oproep tot terugkeer dikwijls gepaard met de wens vooruitgang te bewerkstelligen. Ook is er een opvallende overeenkomst in de apologetische en missionaire toonzetting, tot uitdrukking komend in de reactie op de invloed van missionaire werken vanuit het christendom.

De *verschillen* tussen de soennitische reformisten uit Egypte en de Ahmadiyya liggen vooral op het gebied van de theologische methoden die gebruikt worden om de Koran en de traditie te analyseren en de visie op bepaalde openbaringen die de stichter van de Ahmadiyya zou hebben ontvangen. Zo verdedigt de Ahmadiyya (en Muhammad Ali) de 'compleetheid van de Koran'²¹ en zegt zij, in afwijking van de meerderheid van de moslims, dat Jezus niet in de hemel is opgeno-

men om aan het einde der tijden terug te keren, maar een natuurlijke dood is gestorven. De wederkomst van Jezus is slechts als een metafoor te beschouwen. Deze interpretatie, zo zegt Muhammad Ali, werd aan de wereld bekend gemaakt door Mirza Ghulam Ahmad, de stichter van Ahmadiyya. De implicatie van deze boodschap, zegt hij, is dat de mens zich niet volledig afhankelijk moet maken van hulp van bovenaf, maar op zichzelf dient te vertrouwen en zelf verantwoordelijk moet zijn. Duidelijk is echter dat deze boodschap ook antichristelijke en in het bijzonder antimissionaire aspecten heeft. Een belangrijk strijdpunt van de christelijke missie was haar claim van de levende Christus versus de overleden Mohammed. Voor de stichter van de Ahmadiyya speelde het bestrijden van deze claim een zeer belangrijke rol.²² Dit gold ook voor de vroege Ahmadiyya-missionarissen, bijvoorbeeld in Nederlands-Indië.²³ Het geloofsstandpunt van de natuurlijke dood werd bekrachtigd door de stelling dat Jezus op het einde van zijn leven naar India zou zijn gereisd, en dat zijn graf te vinden zou zijn in Kashmir.²⁴ Volgens Muhammad Ali is de opvatting dat Jezus een natuurlijke dood stierf, overigens geen heterodox standpunt in islamitische zin. Hij zegt dat deze opvatting ook door orthodox-soennitische reformisten als Muhammad Abduh en Muhammad Rashid Rida werd genoemd als een zaak waarover verschil van mening mogelijk was. Hierin had hij gelijk.²⁵

Positie van de beweging vandaag aan de dag

De Ahmadiyya ontstond als een sterk antichristelijke, antimissionaire beweging, ofschoon Mirza Ghulam Ahmad zich tijdens zijn leven ook richtte tegen de Arya Samadj-beweging binnen het hindoeïsme.²⁶ In een ongedateerd pamflet *Islamization of Europe and America*, geschreven na 1946, zet Muhammad Ali uiteen dat de sterke gerichtheid van zijn beweging op het Westen verklaard kan worden uit bepaalde visioenen van Mirza Ghulam Ahmad. Deze visioenen hadden betrekking op het einde der tijden. Mirza Ghulam Ahmad was volgens Muhammad Ali van mening dat de volkeren Gog en Magog (Koran: Yajudj wa Madjudj), die in de islamitische traditie als voortekenen van het eind der tijden beschouwd werden²⁷, Rusland en Engeland waren. De 'propaganda' van de christelijke missie kon geïdentificeerd worden als de antichrist, de *Dadjjal!*²⁸ De Ahmadiyya staat volgens Muhammad Ali dan ook voor de opdracht van het voeren van een spirituele oorlog (*spiritual warfare*). Niet alleen ten opzichte van het christendom, in het bijzonder de christelijke missie, werd een missionaire houding tentoongespreid. Ook werd een sterk missionaire houding ten opzichte van andere moslims ontwikkeld. Deze missionaire bedoelingen gingen echter gepaard met een politieke houding die gekenmerkt werd door een loyale houding ten opzichte van de Britse ko-

loniale overheid, het afwijzen van geweld inzake geloofsvraagstukken (vreedzame opvatting over de *Jihad* : als een spirituele, niet een gewapende strijd) en een hoge waardering van de godsdienstvrijheid. Deze drijfveren zijn beide tot vandaag aan toe sterk aanwezig gebleven, ook toen de beweging zich in Europa ging manifesteren. Naast leven en werk van de stichter, die door de Lahore-beweging niet gezien wordt als een profeet, maar als een hervormer of vernieuwer (*mudjaddid*), is het werk van Muhammad Ali nog steeds van zeer grote betekenis voor de Lahore-Ahmadiyya. Volgens het voorwoord van een van de missiegeschriften is het corpus van geschriften van de Lahore-beweging zelfs grotendeels zijn werk.²⁹ Dit moge, blijkens de via de websites verspreide publicaties van de Lahore-Ahmadiyya overdreven zijn, het werkzame aandeel van Muhammad Ali is ook in het huidige denken van de beweging inderdaad nog zeer aanzienlijk.

Het in nieuwe Nederlandse vertalingen verschijnen van een publicatie geeft duidelijk blijk van het grote belang dat bijvoorbeeld de Nederlandse tak aan zijn werk hecht. De 'nieuwe' Nederlandse Koranvertaling betreft de herziene versie die Muhammad Ali kort voor zijn dood in 1951 voltooide. Van deze versie was al eerder, in 1934, een Nederlandse editie gepubliceerd in Indonesië. Terwijl de Nederlands-Indische situatie gekenmerkt werd door een koloniaal bestuur dat zeker niet neutraal stond ten opzichte van de islam, is dit in het huidige Nederland niet meer het geval. Dit draagt zeker bij tot een andere opstelling.

De doelstelling van de hedendaagse Lahore-beweging is: 'de religie van de islam in zijn oorspronkelijke, zuivere vorm aan de wereld te presenteren en de ware islamitische geest bij de moslims zelf te doen herleven. Zij tracht deze doelstellingen te verwezenlijken door rationele argumenten, morele verheffing en respect en verdraagzaamheid te tonen voor de gedachten van anderen. Zij presenteert de islam als de liberale, rationele, tolerante, niet-ritualistische en levende godsdienst, die door de heilige Koran wordt onderwezen en in de praktijk wordt gebracht door de heilige profeet Mohammed, vrede zij met hem en de zegeningen van Allah zijn met hem'.³⁰ De doelstellingen van de afdeling Nederland (AII(L)N) zijn: het belijden van de islamitische godsdienst te bevorderen en te verspreiden, het bevorderen van de culturele en sociale belangen van moslims in het algemeen en van haar leden in het bijzonder, en ten slotte 'het bevorderen van goede interreligieuze betrekkingen'.³¹

Toch verspreidt de Ahmadiyya-beweging op een van haar officiële websites publicaties waarin het *Evangelie van Barnabas* , een laat

zestiende-eeuwse of vroeg zeventiende-eeuwse pseudo-epigrafische polemieken tegen het christendom in de vorm van een evangelie, als het meest authentieke evangelie verdedigd wordt.³² Een geschrift als dat van Naseer A. Farooqi ademt geenszins de geest van een pluraliteit van waarheidsaanspraken. Tegenover het christendom worden door hem bekende standpunten van de Ahmadiyya betreffende Jezus verdedigd, en hij claimt dat vooraanstaande Europese christelijke theologen zich steeds meer bij dergelijke visies zouden zijn gaan aansluiten.

Tolerantie moet dus vooral in maatschappelijke zin worden verstaan. Op spiritueel en theologisch terrein blijven de Lahore-Ahmadiyya-waarheidsaanspraken gehandhaafd. Dit neemt niet weg dat de Lahore-beweging zich blijkens recente initiatieven sterk maakt voor een interreligieus gesprek. In maart 2005 organiseerden het Centrum Informatie en Documentatie Israël (CIDI) en de Unie van Lahore Ahmadiyya Moslimorganisatie in Nederland (ULAMON) bijvoorbeeld gezamenlijk een cursus 'Islam en jodendom'. Door het uitvoeren van dit project wilden CIDI en ULAMON 'op praktische wijze bijdragen aan de dialoog tussen beide bevolkingsgroepen'.³³

Tot besluit

De Ahmadiyya moet, zoals uit de brochure *Islamization of Europe and America* blijkt, een duidelijk doel voor ogen hebben gehad met de missie naar het Westen: in het licht van de aanbreekende eindtijd de bekering van de niet-moslims te bewerkstelligen. Ook bestaat nog steeds de wens tot het brengen van de hierboven geschetste Ahmadiyya-boodschap aan andere moslims. Dat deze boodschap hard nodig is, wordt na de aanslagen in New York op 11 september 2001 alleen nog maar sterker verkondigd.³⁴ De Lahore-Ahmadiyya werpt zich ook op als een brug tussen overheid en andere moslimorganisaties. De denkbeelden van Muhammad Ali zijn hierbij nog steeds uiterst belangrijk. Net als in de begintijd paart de beweging nadruk op de noodzaak van het in harmonie samenleven in een multireligieuze maatschappij aan de belijdenis dat een spirituele strijd tegen andere religieuze stromingen binnen en buiten de islam geboden is. Het besef dat tussen beide standpunten een potentieel conflict sluimert, lijkt geen belangrijke plaats in te nemen. Toch lijkt het geen twijfel dat een religieuze dialoog die op theologisch vlak sterk exclusief is, uiteindelijk nog steeds de contouren van interreligieuze polemieken aanneemt.³⁵ Het is nog onduidelijk hoe de Lahore-Ahmadiyya in Nederland het probleem van exclusiviteit versus inclusiviteit, dialoog versus polemieken en traditie versus vernieuwing zal oplossen. Zal haar visie op het christendom zich wijzigen onder invloed van de doelstelling goede

interreligieuze betrekkingen te onderhouden? In een toekomstige publicatie hoop ik, onder meer op grond van interviews, antwoorden op dergelijke vragen te kunnen geven.

Noten

- 1 Zie G.A. Wiegers en H.L. Beck, *Religie in de krant. Een eerste kennismaking met de godsdienstwetenschap*, Nijmegen, 2005, 46-50 (over het begrip openbaring).
- 2 Zie over geschiedenis en leer van de Ahmadiyya onder anderen Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Thought and Its Medieval Background*, Berkeley/Los Angeles/Londen, 1989; Y. Fridmann, 'Ahmadiyya', in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (4 delen), Oxford, 1995, deel 1, 54-57 (met literatuuropgave); H. Mintjes, 'De Ahmadijja Beweging', in: *Islamitische stromingen in Nederland* (Religieuze bewegingen in Nederland 11), Amsterdam, 1985, 58-76; websites van de Lahore Ahmadiyya: www.muslim.org, www.moslim.org, www.aaiil.org, www.aaiiln.org (met uitgebreide secties waarin via het web raadpleegbare boeken en pamfletten te vinden zijn. Zie over missie (Arabisch: *da'wa*): 'Da'wa (door verschillende auteurs) in: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1, 343-353; G.A. Wiegers en H.L. Beck, *Religie in de krant*, 165-168.
- 3 Graag wil ik de heer A.S. Hoeseni bedanken voor het toesturen van een aantal hier behandelde publicaties.
- 4 Zie ook Wiegers en Beck, aangehaald werk, 134-136 (over diasporareligie).
- 5 H.L. Beck, 'The Rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya', in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 161 (2005) 2/3, 210-246.
- 6 Zie N. Landman, *Van Mat tot Minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam, 1992, 29; Muhammad Ahmad en Mumtaz Ahmad Faruqi, *A Mighty Striving*, 212, 273. Ook de Qadiani Ahmadiyya was reeds voor de Tweede Wereldoorlog in Nederland actief; zie Landman, aangehaald werk, 29. Zie voor de geschiedenis van deze groep na de Tweede Wereldoorlog: Landman, aangehaald werk, 29-32, 207 en verder. Deze groep opende in 1924 een moskee in Londen, en bouwde in 1955 de Mobarak-moskee in Den Haag. Thans zijn er twaalf regionale afdelingen in Nederland. Vanaf 1948 publiceert men het maandblad *al-islam*.
- 7 Beck, 'Rupture', 220.
- 8 De oorspronkelijke, getypte tekst 'February' is met potlood gewijzigd in 'March'.
- 9 Aan de achterzijde van de brief vindt men de volgende handgeschreven aantekening: 'zie ook: de *Opwekker*, 1923, 440-442'. De *Opwekker* was een zendingsgeschrift dat zich richtte op Nederlands-Indië. Het desbetreffende deel is in geen enkele Nederlandse universiteitsbibliotheek aanwezig.

- Zie voor de Muhammadiya: H.L. Beck, *Nederland en de islam. Romancing Religion?* (inaugurele rede TFT), Tilburg, 1992, Zie voor de toenadering tot, en vervolgens, vanaf 1929, de breuk met de Muhammadiyya in Indonesië: Beck, 'The Rupture'.
- 10 Zie *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging*, www.iisg.nl/bwsa/bios/wijk.html.
 - 11 Rik Vuurmans: 'Hein van Wijk. Een principiële dwarsligger', in: P. Denekamp en anderen (redactie), *Onstuimig maar Geduldig. Interviews en biografische schetsen uit de geschiedenis van de PSP*, Amsterdam, 1987, 117-125.
 - 12 A.S. Santoe, 'Islam in een multiculturele samenleving', in: H. Ghauharali en anderen, *Islam over acceptatie, participatie en integratie*, Den Haag, 2002, 99-107, 103. Zie voor de namen van deze bekeerlingen 102-103.
 - 13 Ik dank de heer R.R. Jaggoe (Edo), die zo vriendelijk was mij een bi(bli)ografische schets over het leven van zijn vader ter beschikking te stellen. Zie ook Landman, *Van Mat tot Minaret*, 197.
 - 14 Zie Friedmann, *Prophecy Continuous*, 42-43.
 - 15 Landman, *Van Mat tot Minaret*, 31 en vooral 208-211.
 - 16 Zie Tweede Kamer der Staten-Generaal, Vergaderjaar 2004-2005, Aanhangsel, 4283-4284 (nummer 2010), KVR23419.
 - 17 Anoniem, 'De Ahmadiyya Beweging Lahore', in: H. Ghauharali en anderen, *Islam over acceptatie, participatie en integratie*, Den Haag, 2002, 135-141, 141.
 - 18 Zie voor de institutionalisering in Nederland tot 1992, Landman, *Van Mat tot Minaret*, 207 en verder.
 - 19 Muhammad Ahmad en Mumtaz Ahmad Faruqui, *A Mighty Striving* (Engelse vertaling van Mujahid-i kabir, *The Biography of Maulana Muhammad Ali*), Dublin/Ohio, 2004. Een Nederlandse vertaling van dit werk is in voorbereiding. Van dit werk verscheen eerder wel een Nederlandse samenvatting: M.A. Faruqui, *Maulana Muhammad Ali, de grote missionaris van de islam*, Paramaribo, 1988; de oorspronkelijke Urdu-versie dateert uit 1962.
 - 20 Ahmad en Faruqui, *A Mighty Striving*, vermelden 1923 als publicatiedatum.
 - 21 Bladzijden 7-8. Dit standpunt impliceert een afwijzing van de zogeheten klassieke leer van de *naskh*, abrogatie, waarvan de Egyptische reformisten gebruikmaakten om hun hervormingsgezinde standpunten kracht bij te zetten. Deze leer zegt dat een aantal later geopenbaarde verzen van de Koran eerder geopenbaarde verzen afschaffen; dat wil zeggen: dat zij de regels die hierin vervat liggen, buiten werking stellen. Dit geldt bijvoorbeeld voor de leer over de heilige oorlog.
 - 22 Vergelijk Friedmann, aangehaald werk, 111-115.
 - 23 Zie Beck, 'Rupture', 220.
 - 24 Zie Aziz Kasmiri, *Christ in Kashmir*, Srinagar, 1988, 4.

- 25 De meningen hierover lopen uiteen. De meerderheid van de geleerden meende dat Jezus' lichaam en geest direct naar de hemel waren gegaan; andere meenden dat Hij een natuurlijke dood was gestorven en dat alleen zijn geest bij God was. De reformisten waren van mening dat het geen eenduidige kwestie betrof, maar neigden zelf naar de tweede opvatting; zie M. Imara (redactie), *Muhammad Abduh: Al-a'mal al-kamila* (Verzamelde werken), deel V (Tafsir sura al Imran), Cairo 1993, 32-33; Muhammad Rashid Rida, 'Vragen uit Tunis' (Fatwa), in: *Al-Manar* 28, deel 10, 747-753. Ook de reformistische Azhar Shaikh uit de tijd van Nasser, M. Shal-tout, was van mening dat geloofsopvattingen hieromtrent geen zaak van heterodoxie of orthodoxie waren; zie diens *Al-Fatawa. Dirasa li-mushkilat al-muslim al-mu'asir fi hayatihi al-yawmiyya wa 'l-'amma* (Fatwa's voor hedendaagse moslims), Cairo, 1987/1407¹⁴, 59-65.
- 26 Friedmann, aangehaald werk, 4-10.
- 27 Zie D.S. Attema, *De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den jongsten dag en zijn voortekenen*, Amsterdam, 1942, 134 en verder.
- 28 Niet gedateerd, 4. Op bladzijde 11 worden de jaartallen 1945 en 1946 genoemd; in facsimile (djvu) geraadpleegd op de website www.aaiil.org/text/books/mali/islamisationeuropeamerica.shtml (2 januari 2006).
- 29 Naseer A. Farooqi, *Islam and Christianity*, Columbus, 1985, voorwoord.
- 30 Ontleend aan het artikel 'De Ahmadiya Beweging Lahore', in H. Ghauharali en anderen, *Islam over acceptatie*, 135-141, in het bijzonder 141.
- 31 Anoniem, 'De rol van de Ahmadiyya Beweging in Nederland', in: H. Ghauharali en anderen, *Islam over acceptatie*, 17-21, 19.
- 32 Mirza Masum Beg, *The Gospel of Barnabas*, Rawalpindi, in facsimile (djvu-bestand) op <http://aaiil.org/text/books/others/mirzamasumbeg/gospelbarnabas/gospelbarnabas.shtml> (geraadpleegd op 2 januari 2006). Zie voor het evangelie van Barnabas bij G.A. Wiegers: 'Henry Corbin and the Gospel of Barnabas', in: Mohammed Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet en Pierre Lory (redactie), *Henry Corbin. Philosophies et sagesses des religions du Livre* (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses, 1), Turnhout: Brepols, 2005, 177-194.
- 33 Zie www.cidi.nl/info/cursusislamjodendom.doc (geraadpleegd op 1 januari 2006).
- 34 Zie A.S. Santoe, aangehaald werk, 106-107.
- 35 Wiegers en Beck, *Religie in de krant*, 161-168.

☞ **G.A. Wiegers** is hoogleraar godsdienstwetenschappen, in het bijzonder islamologie, aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Apocalyptiek en de groei van de mormoonse kerk in Midden-Amerika¹

Henri Gooren

De millenniumverwachtingen van mormoonse gelovigen in arme wijken van San José (Costa Rica) en in Guatemala-Stad blijken een minder grote rol te spelen dan verwacht in de opmerkelijke groei van de mormoonse kerk in Midden-Amerika sinds de jaren tachtig.

Jullie zullen berichten horen over oorlogen en oorlogsdreiging. Laat dat je dan niet verontrusten, die dingen moeten namelijk gebeuren, al is daarmee het einde nog niet gekomen. Het ene volk zal tegen het andere ten strijde trekken en het ene koninkrijk tegen het andere, en overal zullen er hongersnoden uitbreken en zal de aarde beven: dat alles is het begin van de weeën. Dan zal men jullie onderdrukken en doden, en jullie zullen door alle volken worden gehaat omwille van mijn naam. Velen zullen dan ten val komen, ze zullen elkaar verraden en elkaar haten. Er zullen talrijke valse profeten komen die velen zullen misleiden. En doordat de wetteloosheid toeneemt, zal bij velen de liefde bekoelen. Maar wie standhoudt tot het einde, zal worden gered.

Matteüs 24, 6-13

Inleiding

Sinds de oprichting van de Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen (beter bekend als de mormoonse of LDS-kerk, waarbij LDS staat voor *Latter-day Saints*) door de jonge profeet Joseph Smith in de Verenigde Staten in 1830 heeft zij verschillende perioden van sterk toegenomen millenniumverwachtingen² bij haar leden doorgemaakt. Na de afschaffing van de polygamie in 1890 volgde een periode van toenadering tot de *mainstream*-Noord-Amerikaanse samenleving, echter zonder de kenmerkende eigenschappen van de kerk op te offeren. In de twintigste eeuw probeerden de hoogste kerkleiders de millenniumverwachtingen bij de leden, die soms zeer sterk waren, te temperen. Tegelijkertijd is de mormoonse kerk, vooral sinds de jaren vijftig, spectaculair gegroeid buiten de Verenigde Staten, vooral in het Stille Oceaan gebied (Tonga, Hawaï) en in Latijns-Amerika.

Een interessante vraag is wat er gebeurt met bepaalde mormoonse *folk beliefs* aangaande het millennium in de zeer verschillende culturele context van Latijns-Amerika. Er is geen literatuur over dit thema.³ Uitgaande van mijn eerdere veldwerk in Costa Rica en Guatemala was ik benieuwd wat voor beeld er zou verschijnen van millenniumverwachtingen bij de mormoonse leden in Midden-Amerika.⁴ Ik herlas mijn doctoraalscriptie en al mijn oude veldwerkaantekeningen en transcripties van interviews. Alle informatie komt dus van de leden in Costa Rica en Guatemala zelf. Dit artikel is een inventarisatie van hun verwachtingen rondom het millennium.⁵ Om deze in de juiste context te plaatsen volgen eerst korte delen over de oorsprong van mormoonse millenniumverwachtingen in de Verenigde Staten en over de groei van de mormoonse kerk in Midden-Amerika.

Christelijke ideeën over het millennium zijn gebaseerd op de joodse apocalyptiek: de aankondiging van de komst van een messias die duizend jaar zal regeren op aarde. De bijbelse onderbouwing is vooral te vinden in het boek Openbaring.

In de vroege christelijke kerk was het millenarisme echter zeer omstreden, omdat het de autoriteit van kerkleiders kon ondergraven. Augustinus verwierp het in *De civitate Dei*. In 431 werd deze afwijzing gedogmatiseerd door het Concilie van Efeze. Millenaristische verwachtingen bleven echter altijd populair onder de gewone gelovigen. In de middeleeuwen en vooral na de reformatie was er een opbloei in Europa van messianistische bewegingen, die vaak bloedig werden onderdrukt door de gevestigde kerken. In de nieuw gevormde Verenigde Staten vonden chiliastische bewegingen ook een zeer vruchtbare voedingsbodem: in het puritanisme en later in de evangelische beweging, waartoe de *Holiness*-kerken en de pinksterkerken toe behoorden. Bovendien ontstonden er in de negentiende eeuw drie nieuwe en specifiek Amerikaanse religieuze tradities: de adventisten, de Jehova's getuigen en de mormonen.

Oorsprong van mormoonse millenniumverwachtingen in de Verenigde Staten

Mormoonse leiders profeteerden reeds tussen 1830 en 1840 regelmatig over Jezus Christus, die *would physically reign as a supreme terrestrial monarch*.⁶ De negentiende-eeuwse 'Vergadering van Israël' van de Europese leden met hun broeders en zusters in de Verenigde Staten, het nieuwe Zion, werd ervaren als een voorbereiding op de wederkomst van Christus.⁷

Hoewel het mormonisme dus duidelijk reeds vanaf zijn begin een sterke *millennial urgency* had, onderscheidt Van Beek⁸ drie perioden waarin het mormoonse chiliastische vuur werd aangewakkerd. De eerste was omstreeks 1840, tijdens de vervolgingen in Missouri, de

conflicten in Kirtland en de kolonisatie van Nauvoo, Illinois. De grote trek naar Utah onder het nieuwe leiderschap van Brigham Young werd een belangrijk kenmerk van de mormoonse identiteit. De tweede periode van toegenomen chiliastische verwachtingen kwam omstreeks 1860, toen de kolonisiatiegrens de mormoonse 'staat' Deseret had ingehaald en de LDS-kerk neutraal wilde blijven tijdens de gebeurtenissen die zouden leiden tot de Burgeroorlog (1861-1865). Deze oorlog werd gezien als een teken van de spoedige wederkomst van Christus. Na aanvankelijke aarzelingen vocht de kerk uiteindelijk mee aan de kant van de overwinnende unionisten, wat de spanning met de Amerikaanse staat voor korte tijd verminderde. De derde periode van chiliastisch enthousiasme werd veroorzaakt door toenemend verzet van senaat en regering tegen de praktijk van de polygamie. Naarmate de spanning steeg, nam ook het aantal profetieën over het einde der tijden toe. Kerkleiders werden vervolgd, en de bezittingen van de kerk geconfisqueerd. In 1890 publiceerde kerkpresident Woodruff het manifest dat polygamie verbood. Daarna namen de spanningen met de Amerikaanse staat en samenleving geleidelijk af.

In de twintigste eeuw spanden de hoogste kerkleiders zich bewust in om de mormoonse kerk richting de *mainstream*-samenleving te bewegen⁹, maar zonder haar *peculiarity* in de vorm van haar toegevoegde schriftuur¹⁰, haar idiosyncratische doctrines over verlossing en eeuwige vooruitgang en de nadruk op het 'Woord van Wijsheid'¹¹ als centrale kenmerken van de mormoonse identiteit op te geven. Dit ging samen met een andere bewuste poging, vooral sinds de jaren vijftig, om de mormoonse kerk wereldwijd te laten groeien. Het zendingsprogramma werd gereorganiseerd, evenals de sterke *top-down*-organisatie¹² van de kerk.

De mormoonse kerk in Midden-Amerika

De groei van de mormoonse kerk in Latijns-Amerika explodeerde in de jaren zestig en zeventig, mede door de sterk toegenomen zendingsactiviteiten.¹³ Eind 2000 leefde meer dan een derde van het wereldwijde mormoonse ledentotaal van 11,1 miljoen in Latijns-Amerika.¹⁴ De LDS-groei was vooral spectaculair in Midden-Amerika. De LDS-groeiexplosie in Midden-Amerika volgde die in Zuid-Amerika, maar begon meer dan een decennium later: eind jaren zeventig en vooral begin jaren tachtig (Gooren 2001). Het aantal mormonen in Midden-Amerika groeide van 3.000 in 1960, via bijna 29.000 in 1970 en 40.000 in 1975 tot maar liefst 472.000 eind 2000. Ik zal Guatemala en Costa Rica gebruiken als case study's voor Midden-Amerika.

De eerste mormoonse zendelingen vanuit de Verenigde Staten naar Guatemala en Costa Rica arriveerden in 1947; de *Central American Mission* werd in 1952 opgericht. Vier jaar later waren er nog steeds

slechts 250 leden in heel Guatemala. Begin 1967 waren het er echter reeds 10.000, het gevolg van een ledenexplosie tussen 1956 en 1966.¹⁵ Het laatste cijfer voor eind 2000 is 184.297 gedoopte mormonen oftewel ongeveer 1,6 procent van de totale bevolking. Costa Rica ging van 3.800 leden begin 1977 naar 7.100 in 1986 en 32.013 (0,8 procent van de bevolking) eind 2000.¹⁶ Deze ledencijfers verwijzen echter naar het aantal geregistreerde gedoopte leden. Volgens mormoonse insiders in Guatemala was 45 tot 75 procent van het aantal gedoopte leden inactief in 1993.¹⁷ Uitgaande van een lage schatting van 50 procent zou dit betekenen dat er ongeveer 92.145 actieve leden in heel Guatemala zijn. Indien de ledenstatistieken van de andere kerken in Guatemala accuraat zijn, was de mormoonse kerk in 1993 de op vijf na grootste niet-katholieke kerk. Zelfs met het enorme aantal inactieve leden zou het aantal actieve mormoonse kerkgangers wel eens het grootste in het land kunnen zijn.

De wijken die ik heb bestudeerd, zijn representatief voor de mormoonse kerk in stedelijk Midden-Amerika. Wijk 1 was in 1990 de grootste mormoonse wijk¹⁸ in Costa Rica. Haar gebied omvatte vele vierkante kilometers in oostelijk San José, inclusief zeven voorsteden. Het kerkgebouw stond in de ambassadewijk Los Yoses. Wijk 1 was ook het administratieve centrum van de San José-Oostring. De wijk had 330 geregistreerde leden, van wie er ongeveer 170 (52 procent) actief waren, wat betekende dat ze regelmatig naar de kerk gingen en het 'Woord van Wijsheid' en andere kerkregels gehoorzaamden. Op een gewone zondag waren er tussen de 140 en 200 leden in het gebouw. De overgrote meerderheid van hen had een baan, hoewel hun inkomens vaak laag waren. Slechts 25 leden (8 procent) ontvingen *welfare support* van de bisschop.¹⁹

De agglomeratie van groter Guatemala-Stad telde in december 1993 tussen de 35.000 en 70.000 LDS-leden.²⁰ De situatie in de twee wijken die ik hier in 1995 bestudeerde, verschilde enigszins van Costa Rica. De La Florida-wijk had slechts 100 (25 procent) actieve leden, wat ongeveer overeenkwam met een gemiddelde in de ring. De actieve leden bestonden uit 65 volwassenen en 35 kinderen onder de twaalf. De gemiddelde opkomst op zondag was 76 (variërend tussen de 65 en 85), iets minder dan het aantal actieve kerkleden. De wijk Santa Marta, waarvan de leden nog veel armer waren, had ook ongeveer 400 geregistreerde gelovigen. Tussen de 100 en 130 van hen (25 tot 33 procent) waren actief. De gemiddelde opkomst op zondag was 110 tot 120. Natuurlijk woonden alle leden in La Florida of Santa Marta, twee dichtbevolkte armenwijken, gelegen tussen verkeersaders en rotskloven op ongeveer tien kilometer ten westen van het centrum van Guatemala-Stad. Vijf of zes families (25 tot 30 mensen) in La Florida ontvingen *welfare assistance*.²¹ In beide gemeenten bestond de overgrote

meerderheid van de kerkleden uit veteranen die al meer dan tien jaar lid waren. Zij waren degenen die alle belangrijke roepingen (bijvoorbeeld bisschop, raadgever of voorzitter van het eldersquorum) hadden.

Het *top-down*-leiderschapsmodel met roterende vrijwilligerstaken (roepingen) werkt goed in de Verenigde Staten, met hun hoge niveaus van organisatie, onderwijs en welvaart. De situatie van mormoonse kerkleden in armere wijken van Guatemala-Stad, zoals La Florida, verschilde daarvan echter radicaal. Het harde leven, getekend door armoede, gebrekkige scholing en gezondheidsproblemen, maakte dat veel leden het dragen van verantwoordelijkheden in een roeping nauwelijks aankonden. Nieuwe leden vonden het meestal moeilijk een roeping te accepteren, en velen werden inactief. De bisschoppen en ringpresidenten waren simpelweg niet in staat het Noord-Amerikaanse leiderschapsmodel van de *corporate manager* te imiteren.²² De jonge nieuwe leden hadden bovendien weinig levens- en werkervaring om goed als leiders te kunnen optreden. De zeldzame leiders die wel goed functioneerden, bleven noodgedwongen te lang in hun roeping zitten, omdat er niemand was om hen te vervangen. Dit maakte de goede leiders soms te zelfingenomen, waardoor de dynamiek van hun leiderschap verloren kon gaan. Goede leiders vonden het ook vaak moeilijk verantwoordelijkheden te delegeren naar kerkorganisaties, zoals het eldersquorum of de hoge raad van de ring.²³ Ze hadden onvoldoende vertrouwen in gewone leden.

De basis voor dit gebrek aan vertrouwen was ook duidelijk: de meeste leden in La Florida konden alleen *actief* genoemd worden omdat ze regelmatig (vaak wekelijks) naar de kerk gingen, maar hun participatie in kerkactiviteiten liet veel te wensen over. In feite was de La Florida-ring begin 1995 aan het stagneren: er waren weinig kerkactiviteiten van sociale, laat staan van spirituele of missionaire aard.²⁴ De Noord-Amerikaanse modellen voor kerkorganisatie functioneerden heel anders in Midden-Amerika. Een interessante vraag is dan: zou de grote afstand tussen nieuwe mormoonse groeigebieden als Midden-Amerika en het mormoonse centrum (Utah) de opkomst van verhoogde apocalyptische verwachtingen bij de leden in de periferie gemakkelijker maken?

Millenniumverwachtingen in Midden-Amerika

Verwachtingen omtrent het begin van het millennium kwamen bij leden in Costa Rica en Guatemala naar voren in vier verschillende contexten: ten eerste tijdens avondmaalsdiensten, zondagsschool of speciale kerkbijeenkomsten, ten tweede in het geruchtencircuit (vooral in San José in augustus/september 1990 gedurende de Golfoorlog tegen Irak), ten derde bij patriarchale zegeningen, die infor-

matie (zouden) bevatten over het tijdstip van de wederkomst, en ten vierde sporadisch tijdens dagelijkse gesprekken met kerkleden.

Kerkbijeenkomsten – In Costa Rica en vooral in Guatemala kwam het thema van het millennium regelmatig ter sprake in de klassen van de zondagsschool of tijdens voordrachten van leden tijdens de avondmaalsdiensten. Indien dit gebeurde, vaak tijdens de bijbelstudie, werd het thema meestal vermengd met de algemene eisen die aan de leden werden gesteld om goed te leven teneinde verlost te worden: het gehoorzamen van de tien geboden en de convenanten van de *elders* ('ouderlingen') met God, het deelnemen aan kerkbijeenkomsten en roepingen, het betalen van de tienden en het volgen van de aanwijzingen van het 'Woord van Wijsheid'.²⁵

Een interessant – zij het indirect – voorbeeld van millenniumverwachtingen in San José, Costa Rica, betrof het geval van een speciale *fiesta*.²⁶ Alle deelnemers aan dit feest ontvingen bij binnenkomst vier 'talenten' (consumptiebonnen). Toen ik er een gaf aan een lid dat verkleed was als bedelaar, kreeg ik er een geel zonnetje van papier voor terug. Mensen die een spelletje wilden doen (schaken, dammen, darten), kregen een witpapieren vijfpuntige ster. Om eten te krijgen moest je een talent omruilen voor een bleke maan van papier. De 'apocalyps' vond plaats om 20.45 uur: de lichten gingen uit en Gloria Estefan hield abrupt op met zingen. De zendelingen namen iedereen mee naar de grote zaal, waar felle tl-lampen brandden. Een diavoorstelling behandelde Gods plan van zaligheid voor de mensheid en het belang van lidmaatschap van de mormoonse kerk hierin. Daarna vroeg de bisschop of iedereen zijn voormalige 'talenten' in ogen-schouw wilde nemen. Een vijfpuntige ster was een stap dichterbij de hel, de maan was van neutrale invloed en het gele zonnetje was een zichtbaar bewijs van activiteiten die tot verlossing zouden leiden. De bisschop vertelde dat het leven meer was dan eten en plezier maken: hij benadrukte het belang van spiritualiteit en rechtschapenheid, de rol van God, Jezus Christus en de heilige Geest. De algehele toon van zijn voordracht was tamelijk onheilspellend.²⁷

De bisschop in San José stimuleerde millenniumverwachtingen onder leden ook met een toespraak over de voortekenen van de wederkomst. Hij citeerde letterlijk uit Matteüs 24, waar hij 'grote oorlogen en geruchten van oorlog' van maakte. Leden in Costa Rica waren, net als die in Guatemala, gewoonlijk niet bijzonder geïnteresseerd in gebeurtenissen in andere delen van de wereld. Maar in september 1990 vielen de 'geallieerden' Irak rechtstreeks aan, terwijl Saddam Hoessein terugslag met Scud-raketten op Saudi-Arabië en Israël. Mensen begonnen zich ongemakkelijk te voelen en geruchten begonnen rond te vliegen over vreemde dingen die (Noord-Ameri-

kaanse) zendelingen hadden meegemaakt en over patriarchale zegeningen (zie hieronder).

Geruchten – Geruchten leken een grotere rol te spelen in Costa Rica dan in Guatemala. In Costa Rica werden deze geruchten veroorzaakt door een combinatie van slechte informatie en een sterk groepsgevoel. ‘Er zijn bijvoorbeeld veel geruchten over de komst van Christus, die sporadisch worden aangemoedigd door opmerkingen van leiders. Er zijn geruchten over het begin van de bouw van de tempel in Missouri waar Christus zal wonen tijdens het millennium: de LDS-kerk zou de grond al hebben gekocht en vrijgemaakt. (...) Ten slotte zijn er geruchten (ook onder Noord-Amerikaanse leden) dat de oorlog tegen Irak het begin zou zijn van de oorlog aan het einde der tijden, die de komst van Christus aankondigt.’²⁸ In Guatemala-Stad speelden geruchten geen belangrijke rol in het functioneren van de wijken, mogelijk omdat de groepscohesie hier een stuk lager was dan in wijk 1 van San José.

Patriarchale zegeningen – Introvigne schrijft: ‘Another interesting source of millennialist folklore is a special type of private revelation given to every Mormon: the blessing, which is customarily given when youngsters reach the age of twelve by a patriarch, who is a local leader called to give blessings, in which he tells the youngster what tribe of Israel he or she is descended from and something about his or her future life. These blessings are transcribed and, in most cases, kept by the beneficiary of the blessing as a guide for his or her life and, although this is not encouraged by general authorities, may include allusions to the end of the world and other apocalyptic events.’²⁹ In wijk 1 van San José wilde de patriarch me niets vertellen over deze zegeningen. Er waren echter (opnieuw) geruchten dat sommige kinderen die kortgeleden twaalf geworden waren, was medegedeeld dat zij het aangezicht van Christus nog tijdens hun leven zouden aanschouwen. Dit zou dan natuurlijk betekenen dat Christus binnen vijftig of zestig jaar naar de aarde zou terugkeren. Slechts enkele mensen toonden zich bezorgd hierover. In de wijk La Florida van Guatemala-Stad leek de roeping van patriarch een vacature te zijn. Ik heb nooit iets gehoord over patriarchale zegeningen van de Guatemalteekse leden.

Dagelijkse gesprekken – In Costa Rica kwam het thema van Christus’ wederkomst en het millennium slechts een paar keer voor; in Guatemala, volgens mijn aantekeningen, nooit. Als de leden in wijk 1 van San José het er al over hadden, was dat altijd in de context van het winnen van nieuwe leden of van het leiden van een rechtschapen

leven als een 'goede' mormoon. De zendingen gebruikten het millennium in hun gesprekken met potentiële bekeerlingen. Het kwam echter pas ter sprake in de zesde en laatste *charla*, getiteld 'Leden van God's Koninkrijk'.³⁰ Dit lijkt conform het huidige officiële LDS-discours, dat ertoe neigt de nabijheid van de wederkomst af te zwakken en geen data, zelfs niet bij benadering, te noemen.³¹

Samenvatting en discussie

Het mormonisme had reeds een sterk gevoel van apocalyptische *urgency* sinds zijn begin in de jaren dertig van de negentiende eeuw. In tijden van verhoogde spanning met de buitenwereld, de *mainstream*-Noord-Amerikaanse samenleving, ervoeren mormoonse leden nog hogere millenniumverwachtingen. Dit gebeurde omstreeks 1840 met de vervolgingen in Missouri en Illinois, omstreeks 1860, toen de koloniatiegrens de mormoonse 'staat' Deseret inhaalde, en in de jaren tachtig van de negentiende eeuw vanwege de vervolgingen van de polygame kerkleiders. Na de afschaffing van de polygamie en gedurende de twintigste eeuw volgden de hoogste mormoonse leiders een beleid van toenadering tot de *mainstream*-samenleving, maar zonder de bijzondere kenmerken van de kerk op te offeren. Een onderdeel van dit beleid vormde het afzwakken en afremmen van millenniumverwachtingen onder de leden.³²

De mormoonse kerk wordt echter, net als de pinksterkerken³³, gekenmerkt door een sterk geloof in de nabijheid van de apocalyps, de wederkomst van Christus. Er bestaan twee verschillende christelijke varianten van dit geloof in de wederkomst. *Premillennialisten* zijn van mening dat het werken aan een betere wereld op aarde slechts kan leiden tot frustratie; alleen Christus kan hiermee beginnen. Voor de zogeheten *postmillennialisten* geldt precies het omgekeerde: zij moeten zelf actief meewerken aan de bouw van Gods koninkrijk in deze wereld, de hemel op aarde, om de wederkomst voor te bereiden. De maatschappelijke consequenties van beide varianten zijn dus ruwweg sociale apathie versus sociaal activisme.

De mormoonse kerk heeft in het algemeen een duidelijk *postmillennialistisch* perspectief, dat uitgaat van continuïteit tussen de menselijke geschiedenis en het rijk van Christus op aarde. De mormoonse kerk zal zelf deel uitmaken van het tijdperk van beproevingen, en zwaar vervolgd worden. De mormoonse gelovigen zullen op aarde meewerken aan het verslaan van de antichrist. Pas daarna zal Christus arriveren en zijn rechtmatige plaats innemen als hoofd van de mormoonse kerk. Bij sommige leden in Midden-Amerika zijn echter tendensen zichtbaar van een meer *premillennialistisch* perspectief: wanneer Christus op aarde arriveert, zal Hij de problemen van armoede en oorlog oplossen (zie hieronder).

Een nieuw fenomeen in de LDS-kerk van de twintigste eeuw was immers juist haar expansie buiten de Verenigde Staten, in het bijzonder in de Stille Zuidzee-regio en in Latijns-Amerika. Dit begon in de jaren vijftig en was onderdeel van een zorgvuldig gepland en georganiseerd zendingsprogramma. Eind 2000 leefde meer dan een derde deel van de elf miljoen mormoonse leden in de wereld in Latijns-Amerika. Men schat echter dat niet meer dan ongeveer de helft van het aantal geregistreerde leden ook daadwerkelijk actief was, wat betekent dat ze regelmatig naar de kerk gingen en in het algemeen een mormoons levenspatroon volgde. De meeste problemen van de LDS-kerk in Midden-Amerika draaiden om een gebrek aan organisatie- en leiderschaps capaciteiten. De voornaamste redenen waren armoede en lage scholing onder zowel de leden als de lokale leiders. De wijken La Florida en Santa Marta in Guatemala-Stad, die ik heb bestudeerd in 1993-1995, en wijk 1 (Los Yoses) in San José (Costa Rica), in 1990, waren representatief voor de LDS-kerk in stedelijke gebieden van Midden-Amerika.

In mijn analyse zal ik voortbouwen op het eerdere onderscheid tussen officiële doctrine en zogeheten mormoonse *folk beliefs*. Daaronder vallen ook de eigen interpretaties door leden van de tekenen die op de nabijheid van de wederkomst, en dus het millennium, zouden duiden. De duidelijkste voorbeelden in Costa Rica waren de geruchten rondom het opkopen van het land in Missouri waar de tempel van Christus gedurende het millennium zal staan en de geruchten over de Golfoorlog van september 1990 als apocalyptisch teken.³⁴ Het lijkt er dus op dat mondiale geopolitieke spanningen inderdaad verhoogde millenniumverwachtingen kunnen veroorzaken. Alleen in Costa Rica kwam het thema van de wederkomst soms voor in dagelijkse gesprekken tussen leden, als uiting van mormoonse *folk*-millenniumverwachtingen. Maar als het al ter sprake kwam, was dat altijd in de context van het winnen van nieuwe leden of van het leiden van een rechtschapen leven volgens Gods geboden. De zendelingen gebruikten het millennium ook op deze wijze, maar pas in hun zesde en laatste gesprek met potentiële bekeerlingen. Maar hun uitingen waren deel van het analytische tegengestelde van *folk belief*, namelijk officiële doctrine.

Enigszins verrassend, gezien de neiging van de hoogste mormoonse leiders in de Verenigde Staten de nabijheid van het millennium af te zwakken, werden de sterkste uitingen van millenniumverwachtingen in Midden-Amerika uitgesproken door lokale leiders tijdens kerkbijeenkomsten! Deze bijeenkomsten konden avondmaalsdiensten zijn, bijbelstudies, priesterschapsvergaderingen, ringbijeenkomsten en zelfs feestjes met een apocalyptisch gehalte. Het millennium werd hier opnieuw voornamelijk gebruikt om zowel leden als onderzoe-

kers³⁵ angst aan te jagen: de leden opdat ze de mormoonse leefregels zouden gehoorzamen (de bijbelse geboden, actieve participatie in de kerk en het 'Woord van Wijsheid'), de onderzoekers opdat ze zich zouden laten dopen als nieuwe leden van de LDS-kerk om zo aan hun verlossing te werken en aan verdoeming in de hel te ontsnappen. Zowel in Costa Rica als in Guatemala kwam het thema van het millennium regelmatig ter sprake tijdens allerlei soorten kerkbijeenkomsten. In Guatemala leek dit vaker te gebeuren, en traden de leden meer in detail bij hun discussies over de heerschappij van Christus na zijn wederkomst (waarbij ze bijna als vanzelf van officiële doctrine overgingen tot *folk beliefs*). In wijk 1 van San José stimuleerden de bisschop en de ringpresident millenniumverwachtingen vaak met hun toespraken. Dit zou een illustratie kunnen zijn van het feit dat zwakke kerkstructuren en slecht functionerende roepingen die paar leiders die het wel goed deden, veel invloed gaven: de macht van personalisme. Anderzijds zou men het ook kunnen zien als een uiting van *folk beliefs* van lokale leiders, die hun door de kerk geschonken autoriteit gebruiken om deze uitingen aan de gewone leden op te leggen.

In dit analytische continuüm staan de patriarchale zegeningen ergens tussen volksgeloof en officiële doctrine in. Hoewel ze onderdeel zijn van de officiële kerkstructuur, worden ze zeker niet geacht millenniumverwachtingen onder leden aan te moedigen. In feite leken de patriarchale zegeningen geen bijzonder sterke manifestatie van mormoonse millenniumverwachtingen in Midden-Amerika te zijn. De Guatemalteekse wijken hadden niet eens een patriarch, en in wijk 1 was er slechts het gerucht dat sommige twaalfjarigen in hun zegening te horen hadden gekregen dat zij het gezicht van Christus zouden zien, dus binnen vijftig of zestig jaar. Toch toonde slechts een enkeling zich hier bezorgd over.

Ik kan vier factoren bedenken die de bovengenoemde uitingen van mormoonse millenniumverwachtingen in Midden-Amerika kunnen verklaren, inclusief de rol van lokale leiders hierbij. Ten eerste: de sterke invloed van chiliastische verwachtingen in Midden-Amerika in het algemeen. Religie, zowel rooms-katholiek als protestant, is een belangrijke sociale kracht hier, en veel mensen uit vooral de lagere klassen hebben zich massaal bekeerd tot evangelische kerken met sterke chiliastische tendensen. Ten tweede: de mormoonse kerk in Midden-Amerika was tussen 1990 en 1995 nog steeds een 'groeikerk'.³⁶ De nadruk lag op numerieke groei en daarom op zendingswerk. Dit stimuleerde ook het gebruik van een chiliastisch discours door lokale leiders, om zowel de leden als de potentiële bekeerlingen angst aan te jagen. Ten derde: het mormoonse *folk belief* omtrent het millennium zou sterker kunnen zijn in Midden-Amerika vanwege het zwakke leiderschap. Veel lokale leiders waren jong en onervaren; wellicht waren

ze hun eigen *folk beliefs* aangaande het millennium aan het overdragen op de andere leden. Ten vierde: de grote afstand, zowel geografisch als psychologisch, van de leden in Midden-Amerika tot de centrale organisatie van de LDS-kerk in Utah betekende dat pogingen van de hoogste leiders om millenniumverwachtingen bij leden hier af te zwakken wellicht minder sterk doorkwamen. Deze millenniumverwachtingen leken overigens niet verbonden te zijn met bezorgdheid rondom het jaar 2000.

Noten

- 1 Een eerdere versie van dit paper werd kritisch besproken bij de Latijns-Amerika-onderzoeksgroep in Amsterdam door Robine van Dooren, Gery Nijenhuis, Jacobijn Olthoff, Yvon van der Pijl, Marileen Reinders, Simone Remijnse, Gustavo Torres en Jeroen Windmeyer.
- 2 In navolging van het klassieke boek van Cohn (1970: 35) beschouw ik de volgende elementen als essentieel voor het begrip millennium: het gaat om collectief heil voor alle waardige gelovigen, dat plaats zal vinden op aarde na een plotselinge en radicale transformatie door een bovennatuurlijk ingrijpen. Ik zal overigens in dit artikel de termen apocalyptisch, chiliastisch, millenaristisch, messianistisch en eschatologisch ter afwisseling min of meer als synoniemen gebruiken, hoewel ik mij ervan bewust ben dat ze voor theologen verschillende connotaties hebben.
- 3 Tullis (1978, 1980) noemt het millennium helemaal niet in zijn vroege artikelen over de mormoonse kerk in Latijns-Amerika. Het thema millenniumverwachtingen komt evenmin voor in artikelen over de LDS-kerk in Latijns-Amerika van Knowlton (1996a, 1996b).
- 4 Mijn doctoraalonderzoek (Gooren 1991) analyseerde de mormoonse groeiexplosie in Costa Rica; mijn dissertatie (Gooren 1999) behandelde de invloed van kerklidmaatschap en huishouding op het succes van een klein bedrijf in een arme wijk van Guatemala-Stad. Ik bestudeerde mormonen, neopinkstergelovigen en rooms-katholieken. Geen van beide boeken behandelde het thema millenniumverwachtingen expliciet.
- 5 Introvigne (1997: 234) identificeert – afgezien van *folk beliefs* – vijf andere manifestaties van contemporain mormoons chiliesme in de Verenigde Staten: *millennialist fiction, metaphysical literature on a New/Golden Age, conservative biblical and Book of Mormon scholarship, political fundamentalism, and religious fundamentalism and schism*. Geen van deze manifestaties komt voor in Midden-Amerika.
- 6 Underwood (1996: 139).
- 7 Underwood (1996: 137); Introvigne (1997: 231).
- 8 Van Beek (2000: 9-12).
- 9 Zie Mauss (1994) over de houding van de mormoonse kerk tegenover de Amerikaanse samenleving.

- 10 De mormoonse canon omvat naast de Bijbel drie andere boeken: het *Boek van Mormon, Doctrine & Verbonden* en *De Parel van Grote Waarde*.
- 11 Het 'Woord van Wijsheid' is het verbod van Joseph Smith, eerste profeet van de LDS-kerk, op het gebruik van alcohol, tabak, koffie en thee (*Doctrine & Verbonden* 89: 1-13).
- 12 'The LDS Church boasts a very strong top-down organization. At the top stands the church president, with his two counselors. They form the so-called First Presidency. They are chosen from the Quorum of the Twelve Apostles, which is equal in authority and power to them. Together, these 15 men are called "prophets, seers and revelators", capable of receiving direct instructions from God. They delegate part of their responsibilities to the First Quorum of the Seventy (50 members, 36 from the U.S.) and the Second Quorum of the Seventy (23 members, 18 from the U.S.). Other important leaders are the Area Representatives of the 23 geographical LDS areas of the world. In turn, these areas are administratively divided into *stakes* (fully organized provinces), *wards* (fully organized congregations), *missions* (mission provinces), and *branches* (mission congregations)' (Gooren 1999: 64). De Nederlandse termen zijn: ringen, wijken en zendingsgebieden.
- 13 Het aantal leden van de mormoonse kerk in Latijns-Amerika sprong van ongeveer 25.000 in 1960 tot meer dan 190.000 in 1970 en 340.000 in 1975 (Tullis 1978: 90).
- 14 De *2003 Church Almanac* (Deseret News 2002: 618, 620-622) geeft voor eind 2000 een wereldwijd mormoons ledenaantal van 11,1 miljoen, waarvan 3,9 miljoen in Latijns-Amerika (ongeveer 472.000 in Midden-Amerika, 884.000 in Mexico en 2,5 miljoen in Zuid-Amerika).
- 15 Zie Gooren (2001a: 59-60) voor een analyse.
- 16 Deseret News (2002: 318, 343). Gooren (2001a) verschaft gedetailleerde informatie over mormoonse groei in Guatemala.
- 17 Costa Rica had 50 procent inactieve leden in 1990; Nederland had 65 procent (Gooren 1991: 58).
- 18 'Wijk' is mormoons jargon voor kerkelijke gemeente. 'A ward is directed by a *bishop*, together with his two counselors. They supervise the functioning and organization of the member quorums, the assignment of *callings* (rotating voluntary church assignments), and take care of the membership administration. The bishop is also a "judge in Israel", meaning he watches over the moral and spiritual well-being of members and disciplines them if necessary' (Gooren 1999: 65). De Nederlandse termen zijn: bisschop en roepingen.
- 19 Deze alinea is geheel gebaseerd op Gooren (1991: 16-17).
- 20 Volgens bronnen in het mormoonse Midden-Amerikaanse *Area Office*. Dit betekent dat tussen de 23 en 47 procent van alle kerkleden hier woonde: meer dan de 20 procent van de bevolking die in groter Guatemala-Stad geconcentreerd is. Deze percentages lijken de bewering van Knowlton te be-

- vestigen dat de mormoonse kerk in Latijns-Amerika voornamelijk een urbane kerk is. Zie Knowlton (1996a: 169), die terecht opmerkt dat Martin (1990: 96) een andere mening is toegedaan, omdat hij zich vooral baseert op literatuur waarin rurale studies domineren.
- 21 Gooren (1999: 77-78, 92).
 - 22 Reynolds (1978: 16).
 - 23 Tullis (1980: 72) ziet hiërarchische en *machista*-elementen in de Latijns-Amerikaanse cultuur als belangrijke factoren hierbij: 'Cultural inclinations [...] have led to some ecclesiastical and leadership atrocities in Latin America. [...] As it is the most prepared and qualified people who tend to speak up against abuses of the kind described above, they find their own membership status placed in question. They are either cowed or driven underground. The Church is therefore not able to enjoy the benefit of its most able people because they are afraid to become involved. Such behavior turns counselors and advisors into "yes men" who refuse to voice a disagreement with their leader even in private council.'
 - 24 Daaraan moet ik, me baserend op twee korte bezoeken aan rijkere delen van Guatemala-Stad en het veldwerk in San José (Costa Rica), toevoegen dat La Florida zelfs voor Midden-Amerikaanse begrippen slecht georganiseerd was. De middenklassewijk in Vista Hermosa had veel sociale, spirituele en zendingsactiviteiten, net als wijk 1 in San José.
 - 25 Zo riep de ringpresident in San José tijdens een bijeenkomst op 21 juli 1990 de leden bijvoorbeeld op hard te werken in de kerk, volop te participeren en de kerk volledig toegewijd te zijn, want: 'De wederkomst van Christus is nabij!'
 - 26 Gooren (1991: 37-38).
 - 27 Tijdens een interview op 22 mei 1990 zei de bisschop van wijk 1: 'De wederkomst van Jezus Christus is erg, erg nabij.' Onze planeet bevindt zich in haar laatste tijdperk, *the closing of the times*. Volgens de bisschop had een van de hoogste kerkleiders (*general authorities*) gezegd dat de wederkomst zou plaatsvinden binnen minder dan vijftig tot honderd jaar. Ik heb geen schriftelijke bevestiging hiervan kunnen vinden.
 - 28 Gooren (1991: 48).
 - 29 Introvigne (1997: 236).
 - 30 Gooren (1991: 31-32).
 - 31 Dit is in tegenspraak met Shepherd & Shepherd (1994: 167): 'For dedicated missionary religions, especially those that interpret their labors within a millenarian conception of history, there are no peacetime interludes. For them the struggle, the divinely sanctioned cause, always beckons. Great evils always remain to be combated, and there are many more souls to be won before the commencement of the millennium. (...) In this sense the Mormon church is in a permanent state of mobilization and must constantly maintain a crusade mentality among its members.'
 - 32 Zie Van Beek (2000) voor een goed overzicht hiervan.

- 33 Zie Gooren (2001b) over de rol van apocalyptiek in de groei van pinksterkerken in Latijns-Amerika.
- 34 Zie Robbins & Palmer (1997: 3-4): 'sensational current news events such as the recent Mideast war (Desert Storm) refuel apocalyptic prophecy. (...) Iraqi strongman Saddam Hussein has contributed to the apocalyptic salience of the Mideast by overtly identifying with the ancient Babylonian King Nebuchadnezzar, such that his assertiveness is seen in some quarters as the prophesied re-emergence of ancient and wicked Babylon.' Saddam Hoesseins invasie van Koeweit werd door sommige joodse messianistische groepen ook als een apocalyptisch teken gezien.
- 35 'Onderzoeker' is mormoons jargon voor een potentiële bekeerling.
- 36 Momenteel lijkt het beleid van de mormoonse kerk in Midden-Amerika zich steeds meer te richten op het opbouwen van efficiënte kerkstructuren en de consolidatie van de nieuwe aantallen leden. Dit werd het eerste zichtbaar in Guatemala, waar de jaarlijkse groeicijfers al sterk daalden sinds het midden van de jaren negentig.

Literatuur

- Wouter E.A. van Beek, 'Chiliasme als identiteit. De Heiligen en hun alleraatste dagen', paper voor de conferentie *But The End Is Not Yet*, Fryske Akademy, Leeuwarden, 24 maart 2000.
- Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (second edition), Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Marie Cornwall, Tim B. Heaton en Larry Young (redactie), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, Urbana: University of Illinois Press, 1994.
- Deseret News, *2003 Church Almanac*, Salt Lake City: Deseret News, 2000.
- Henri Gooren, *De expanderende mormoonse kerk in Latijns-Amerika. Schetsen uit een wijk in San José, Costa Rica* (doctoraalscriptie culturele antropologie), Utrecht: Universiteit Utrecht, 1991.
- Henri Gooren, *Rich among the Poor. Church, Firm, and Household among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City*, Amsterdam: Thela, 1999.
- Henri Gooren, 'The Dynamics of LDS Growth in Guatemala, 1948-1998', *Dialogue* 34 (2001) 3-4, 55-75. (a)
- Henri Gooren, 'Apocalyptiek en de groei van pinksterkerken in Latijns-Amerika', *Wereld en Zending* 30 (2001) 2, 64-73. (b)
- Massimo Introvigne, 'Latter Day Revisited. Contemporary Mormon Millenarianism', in: Thomas Robbins en Susan J. Palmer (redactie), *Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, New York: Routledge, 1997, 229-244.
- David C. Knowlton, 'Mormonism in Latin America. Toward the Twenty-First Century', *Dialogue* 29 (1996) 1, 159-176. (a)
- David C. Knowlton, 'Mormonism in Chile', in: Douglas J. Davies (redactie), *Mormon Identities in Transition*, Londen: Cassell, 1996, 68-79. (b)

- David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Armand Mauss, *The Angel and the Beehive. The Mormon Struggle With Assimilation*, Urbana: University of Illinois Press, 1994.
- Noel B. Reynolds, 'Cultural Diversity in the Universal Church', in: F. LaMond Tullis (redactie), *Mormonism. A Faith for All Cultures*, Provo: Brigham Young University Press, 1978, 7-22.
- Thomas Robbins en Susan J. Palmer (redactie), *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York: Routledge, 1997.
- Gordon Shepherd en Gary Shepherd, 1994. 'Sustaining a Lay Religion in Modern Society. The Mormon Missionary Experience', in: Marie Cornwall, Tim B. Heaton en Larry Young (redactie), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, Urbana: University of Illinois Press, 1994, 161-181.
- F. LaMond Tullis, 'Church Development Issues Among Latin Americans. Introduction', in: F. LaMond Tullis (redactie), *Mormonism: A Faith for all Cultures*, Provo: Brigham Young University Press, 1978, 85-115.
- F. LaMond Tullis, 'The Church Moves Outside the United States. Some Observations From Latin America', *Dialogue* 13 (1980) Spring, 63-73.
- Grant Underwood, 'Mormons and the millennial world-view', in: Douglas J. Davies (redactie), *Mormon Identities in Transition*, Londen: Cassell, 1996, 135-142.

∞ **Henri Gooren** (1967) studeerde tussen 1985 en 1991 culturele antropologie aan de Universiteit Utrecht, waar hij zich specialiseerde in Latijns-Amerika, religie en ontwikkelingsvraagstukken. Sinds zijn promotie in Utrecht, eind 1998, publiceert hij artikelen en boekbesprekingen over rooms-katholicisme, protestantisme en mormonisme in Latijns-Amerika. Van 1999 tot 2003 werkte hij bij de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Sinds 2003 is hij verbonden aan het IIMO te Utrecht, waar hij nieuw onderzoek naar religieuze bekering in Nicaragua voorbereidt.

Achtergronden van de 'etnische' conflicten in Rwanda

C.M. Overdulve

Rwanda is sinds 1994 onlosmakelijk verbonden met de genocide die het land in dat jaar van april tot juli teisterde. Tot dat jaar wisten nauwelijks een paar Nederlanders waar Rwanda lag. De genocide kwam voor velen dan ook als een donderslag bij heldere hemel. In 2004 is ook in Nederland door de media en in kerkelijk verband, in het kader van de herdenking van de genocide, uitvoerig stilgestaan bij die zwarte episode. In de loop van 2005 heeft in talloze bioscopen de film *Hotel Rwanda* over de genocide gedraaid. In dit verband lijkt het nuttig nog eens in te gaan op de achtergronden van dit 'etnische' conflict. Er bestaan nog steeds allerlei misverstanden over de gebeurtenissen in Rwanda, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het volgende zinnetje in het blad *Vandaar* van Kerkinactie: 'Tijdens de genocide en de daaropvolgende oorlog kwamen meer dan een miljoen Tutsi's en gematigde Hutu's om het leven.'¹ We zullen zien dat de genocide niet de oorzaak van de oorlog was, maar het gevolg, en dat de genocide nooit zou hebben plaatsgevonden zonder deze oorlog; dat bovendien de doden, Tutsi én Hutu, niet alleen slachtoffers waren van extremistische Hutu, maar evenzeer van dito Tutsi.

De prekoloniale tijd

De gebeurtenissen van 1994 zijn niet plotseling uit een onbewolkte lucht komen vallen, maar zijn de consequentie van een eeuwenlange geschiedenis van het Rwandese volk. De historicus Jan Vansina zegt in een studie over het oude Rwanda en het koninkrijk van de Nyiginya:

'Om de geschiedenis van het land in de twintigste eeuw goed te begrijpen is het essentieel het verleden te kennen, en meer in het bijzonder het verleden van het oude koninkrijk van de Nyiginya, aangezien het moderne Rwanda werd gebouwd op de economische, sociale en politieke grondslagen die de eerste koloniale ter plekke aantreffen.'²

De wetenschappelijk traceerbare geschiedenis van het koninkrijk Rwanda begint omstreeks 1650 met de eerste koning van de Nyiginya-clan, koning Ruganzu Ndori, een Tutsi.³ Zijn koninkrijk besloeg

slechts een klein deel van centraal Rwanda, te weten de regio's Bum-bogo, Bwanacyambwe, Ndiza, Burembo, Rukoma, Nduga, Marangara, Mayaga, Kabagari, Busanza en Buhanga. Maar in de loop van de daaropvolgende tweehonderdvijftig jaar wisten de Tutsi-Nyiginya-koningen hun macht uit te breiden naar het oosten en naar het westen tot de omvang van het huidige Rwanda, en zelfs daarbuiten in het tegenwoordige Noord-Kivu.

De mondelinge traditie evenwel voegt nog een hele lijst koningen toe, die Ruganzu Ndori voorafgingen.⁴ Zo komt men tot omstreeks 1350 als begin van de Nyiginya-monarchie, maar in feite waren deze koningen niet meer dan heer (chef) over één enkele landstreek.⁵ Ten slotte mag men, op grond van mondelinge traditie (mythen, legenden, zangen)⁵ en archeologische vondsten⁶ aannemen dat er in de loop van de voorafgaande eeuwen, tussen 700 en 1300, verschillende migratiegolven van vee houdende nomaden zijn geweest, vanuit het zuidoosten, Tanzania ten zuiden van het Victoriameer, naar het westen, die in de savanne van oostelijk Rwanda kleine vorstendommen stichtten. In diezelfde periode waren er ook migraties van landbouwende stammen vanuit het noordwesten, het gebied van Kivu in Congo, naar het oosten, die het oerwoud op het Rwandese bergland ontgonnen en er kleine vorstendommen vestigden. Deze twee migratiestromen, vanuit het oosten en vanuit het westen, ontmoetten elkaar in centraal Rwanda, waar de verschillende stammen en clans in symbiose samenleefden.⁸

Omstreeks 1650 vestigde een zekere Ruganzu Ndori zijn macht in centraal Rwanda ten koste van andere Tutsi-vorsten in oostelijk Rwanda. Hij trad op als de gezaghebbende vorst (*mwami* = koning). Sindsdien breidde de Tutsi-Nyiginya-monarchie haar macht en gezag gaandeweg naar het westen uit. De Nyiginya-koningen overwonnen de heren en kleine vorsten, en onderwierpen de bevolking van landbouwers en kleine veehouders. De monarchie werd van lieverlee steeds meer onderdrukkend en buite de bevolking uit: de inwoners waren verplicht bepaalde herendiensten te verrichten aan het koninklijk hof en voor de, door de koning benoemde, chefs. In het midden van de negentiende eeuw, onder Mwami Kigeri IV Rwabugiri, werd een herendienst ingevoerd, *uburetwa* genaamd, die alleen de landbouwers trof: die verplichtte elke landbouwer twee dagen per week van vijf dagen⁹ zonder betaling te werken voor de chef. Het opleggen van deze *uburetwa* aan de landbouwers, en niet aan de veehouders, was de druppel die de emmer deed overlopen. Voortaan scheurde een diepe kloof de samenleving tussen Hutu en Tutsi.¹⁰

Waar komen deze termen vandaan? De term *tutsi* was oorspronkelijk een etnoniem waarmee vóór 1650 een groep van vee houdende nomaden zichzelf benoemde, maar dat later de politieke elite aanduidde, en dat ten slotte, na de stichting van de Nyiginya-monarchie omstreeks 1650, de algemene term werd voor de veehouders, waarmee ze uitdrukking gaven aan hun besef te behoren tot éénzelfde etnie.

Daarentegen hadden de landbouwers geen enkel gevoel tot één bepaalde etnie te behoren. Zij waren sedentair en gehecht aan hun grond, die ze hadden veroverd op het oerwoud en ontgonnen. Ze noemden zich *Bakiga*, *Bagoyi*, *Banyenduga* enzovoort, naar de landstreek waar ze woonden en hun landbouwbedrijf uitoefenden.

De landbouwers verwierpen de term *hutu* aanvankelijk dan ook voor zichzelf. *Hutu* gaf uitdrukking aan geringschatting en minachting; de term werd algemeen gebruikt door de meesters aan het hof om hun knechten aan te duiden, zelfs als zij van origine *tutsi* waren. De betekenis van de term begon zich echter van lieverlee te verbreden om de inwoners van eenzelfde streek, die belast waren met voedselvoorziening van het hof, aan te duiden. Bovendien werd de term *hutu* toegepast op iedereen die op doorreis was, zelfs op vreemdelingen in het algemeen. Het gebruik van de term *hutu* om in het algemeen de agrarische bevolking ten westen en ten noorden van centraal Rwanda (waar zich het eerste Nyiginya-koninkrijk vormde) aan te duiden leidde uiteindelijk tot een volledige gelijkschakeling tussen *hutu* en *landbouwer of agrariër*, ongeacht of men nu vorst of heer of eenvoudige boer was. De nabijheid en vermenging van verschillende tradities leidde nochtans (nog) niet tot kloven in de samenleving of een gevoel van concurrentie.

Het gebruik van de termen *hutu* en *tutsi* ontwikkelde zich over een periode van twee tot drie eeuwen sinds 1650. Maar het is in de loop van de negentiende eeuw, onder de regering van de koningen Mutara II Rwogera (1845-1867) en Kigeri IV Rwabugiri (1867-1895), dat ten gevolge van bepaalde beslissingen van het koninklijk hof, vooral de invoering van de herendienst *uburetwa*, de tegenstelling, ja de kloof, tussen Tutsi-veehouders en Hutu-landbouwers zich verscherpte en structureel werd. Deze kloof ligt aan de wortel van verschillende opstanden van Hutu-landbouwers tegen de Tutsi-monarchie en de lokale Tutsi-chefs gedurende de tweede helft van de negentiende eeuw.¹¹

Deze geschiedschrijving op basis van wetenschappelijk onderzoek wijkt evenwel af van de officiële geschiedenisverhalen die verteld werden ten tijde van de Nyiginya-dynastie, of werden bezongen door de troubadours aan het hof van de *mwami*. Verhalen, mythen, legenden en liederen bezongen de grote daden van de Nyiginya-dy-

nastie en moesten een rechtvaardiging geven van de hegemonie en de meerwaardigheid van de dynastie, en daarmee van de superioriteit van de Tutsi in het algemeen.¹² Volgens deze traditie ging de Nyiginya-dynastie terug op Gihanga, die de eerste Nyiginya-*mwami* zou zijn geweest, van 1091 tot 1124, of zelfs van 959 tot 992.¹³ Het was een ideologische geschiedschrijving, die tevens tot doel had het volk van Hutu-landbouwers in een ondergeschikte en onderworpen positie te houden. Voor het oog van de buitenwacht én van de heersers leek iedereen deze situatie te aanvaarden.¹⁴

Maar in de gezinnen en families van de Hutu, 's avonds om het houtvuur wanneer de bonen genuttigd werden, vertelde grootvader of vader een andere geschiedenis, de familiechroniek, die vele generaties terugging en van ouder op kind werd overgedragen. Dat is de geschiedenis die vertelt hoe het geslacht stukje bij beetje zijn zelfstandigheid en zijn waardigheid verloor, een geschiedenis van toenemende vernedering en uitbuiting door de heren en meesters, door de Tutsi van hoog tot laag.¹⁵ Deze mondelinge overlevering verklaart de diepewortelde gevoelens van frustratie en vernedering van de Hutu-bevolking ten opzichte van de Tutsi. Deze gevoelens hebben zich in de loop van de eeuwen opgehoopt en zijn een voedingsbodem geworden voor een onbewuste, maar sluimerende haat, die deel ging uitmaken van het collectieve onbewuste van de Hutu. Ze werd overgedragen van generatie op generatie.¹⁶

Mahmood Mamdani (directeur van het Institute of African Studies van de Columbia Universiteit in de Verenigde Staten, van oorsprong Ugandees) vat deze ontwikkeling van de termen *hutu* en *tutsi* in de loop van de geschiedenis goed samen: de Tutsi-identiteit is de Hutu-identiteit enkele eeuwen voorafgegaan. Het Tutsi-zelfbewustzijn was een zelfbewustzijn van macht, terwijl het Hutu-zelfbewustzijn een zelfbewustzijn was van gebrek aan macht en van strijd om de macht.¹⁷ Dit was de situatie op het moment van de komst van de Europeanen en de aanvang van het koloniale tijdperk.

Zo kunnen we drie fasen vaststellen in de historische ontwikkeling van de termen *hutu* en *tutsi* en van de maatschappelijke verhoudingen.

- In de eerste fase benoemde de term *tutsi* een vooral etnische identiteit, terwijl de term *hutu* die aanvankelijk nog niet aanduidde, maar zich van lieverlee ontwikkelde tot een trans-etnische (meer etnieën omvattende) identiteit van afhankelijkheid en onderwerping.
- In de tweede fase bevestigde de term *tutsi* zich als een identiteit van

macht, maar werd hij bovendien, dankzij gemengde huwelijken van Hutu en Tutsi, meer en meer een trans-etnische identiteit; daarentegen ontwikkelde *hutu* zich steeds sterker tot een identiteit van onderwerping, complementair aan *tutsi*, dat geïdentificeerd werd met macht.

– De derde fase ontwikkelde en institutionaliseerde zich met het kolonialisme (Duits van 1895 tot 1916 en Belgisch vanaf 1916): de termen *hutu* en *tutsi* werden beschouwd als aanduidingen van rassen, de eerste autochtoon en bestemd tot onderworpenheid, de tweede niet-autochtoon en van vreemde oorsprong (uit de streken van Ethiopië), begiftigd met de capaciteit macht en gezag uit te oefenen (vergelijkbaar met de positie van de kolonisator).¹⁸ Zo ontstond er een symmetrische en potentieel conflictueuze situatie.

De koloniale tijd

De kolonisators (ambtenaren, missionarissen, antropologen) oordeelden inderdaad dat de Hutu van het bantoe-ras en autochtoon waren, terwijl de Tutsi immigranten van hamitisch ras waren, die de macht hadden veroverd over het land en zijn bevolking. Deze doctrine, die niet ten onrechte als racistisch kan worden bestempeld, is van grote invloed geweest op de omwenteling van 1959-1961. Ze was de ideologie achter het koloniale optreden, en heeft het koloniale beleid gestuurd en het vorm gegeven. Daarmee werd het onderscheid tussen Hutu en Tutsi verscherpt tot tegenstelling en op de spits gedreven, en werden de frustraties van de Hutu verhevigd. Een aantal saillante gebeurtenissen markeert deze ontwikkeling en hoort tot de achtergrondelementen van de genocide. We laten ze puntsgewijs de revue passeren.

Het koloniale bestuur werkt volgens het principe van *indirect rule*: de politiek-administratieve structuur van het prekoloniale Nyiginya-bewind wordt gehandhaafd, maar overkoepeld door het koloniale bestuur. Dit houdt in dat op alle niveaus van het autochtone monarchische bestuur én van het overkoepelende koloniale bestuur de functies vervuld worden door Tutsi, en dat de Hutu, op uitzonderingen na, daarvan zijn buitengesloten. Begin jaren dertig wordt door de Belgische overheid in Butare een middelbare school gesticht (een rijkschool, maar beheerd door de rooms-katholieke Broeders van Liefde) voor de opleiding van functionarissen in het autochtone en koloniale bestuur en openbare diensten. In het bestaande systeem betekent dit dat vrijwel uitsluitend Tutsi voor deze opleiding in aanmerking komen. Om nu zeker te stellen dat zowel in het onderwijs als in de openbare diensten Tutsi de beschikbare plaatsen zouden krijgen, wordt door België, met instemming van het Nyiginya-bewind,

besloten op de in de jaren twintig ingevoerde identiteitskaarten voortaan de etniciteit te vermelden (Tutsi of Hutu dan wel Twa). Deze maatregel garandeert een effectieve voorkeursbehandeling van Tutsi, maar discrimineert daarmee tegelijkertijd de Hutu en de Twa.

In de jaren vijftig van de vorige eeuw komt er, onder leiding van het weekblad *Kinyamateka* en met steun van de hiërarchie van de rooms-katholieke kerk (die tot dan toe steeds de Tutsi-monarchie had gesteund), een emancipatiebeweging van de Hutu op gang, waarbij mensen als Grégoire Kayibanda en Dominique Mbonyumutwa op de voorgrond treden. De emancipatiebeweging van de Hutu geeft op 24 maart 1957 een manifest uit waarin sociaal en politiek gelijke rechten voor de Hutu worden geëist, benevens toegang tot middelbaar onderwijs en overheidsfuncties. Men doet dat met een beroep op oude mythen uit de Nyiginya-Tutsi-dynastie over de afstamming van Tutsi, Hutu en Twa van één gemeenschappelijke vader en dus van de broederschap van alle Rwandezen. Het manifest behelst geen agitatie tegen, noch beoogt het omverwerping van de monarchie.

In een brief van 17 mei 1958 wijzen achttien hofdignitarissen deze eis in uiterst denigrerende bewoordingen van de hand; ze honen de oude mythe van de Rwandese broederschap weg. Het enige wat telt, is dat de Tutsi-heersers de Hutu-vorsten in de voorafgaande eeuwen hebben overwonnen en gedood en daarmee de Hutu tot hun slaven hebben gemaakt.¹⁹ Deze houding van het hof drijft de Hutu-beweging naar antimonarchisme.

Na een vermeende aanslag door Tutsi-jongeren op Hutu-voorman Dominique Mbonyumutwa op 1 november 1959 slaat de vlam in de pan: de bevolking komt in opstand, overal in het land worden Tutsi-chefs en -souchefs aangevallen, verjaagd of vermoord, en hun huizen in brand gestoken. In deze omwenteling keert de aanduiding van de etniciteit op de identiteitskaart, die een voorkeursbehandeling van Tutsi moest dienen, zich tegen de Tutsi, die nu, overigens tevergeefs, de afschaffing daarvan eisen. Zo'n honderdvijftigduizend Tutsi, merendeels chefs en souchefs en hun families, ontvluchten het land naar Uganda en Burundi en de hele bestuurlijk-politieke structuur wordt opgebroken.

In juni en juli 1960 worden onder toezicht van België en de Verenigde Naties democratische verkiezingen gehouden – er waren inmiddels politieke partijen gevormd, waarvan de belangrijkste twee de *Mouvement pour l'Emancipation des Hutu MDR-Parmehutu* en de *Union Nationale Rwandaise UNAR* van de monarchistische Tutsi waren –

voor gemeenteraden en burgemeesters ter vervanging van de oude souschefferieën. Deze worden met tachtig procent gewonnen door de Hutu-partijen. Op 28 januari 1961 vindt er in een bijeenkomst van alle burgemeesters in Gitarama een onbloedige staatsgreep plaats: de monarchie wordt afgezworen en de republiek uitgeroepen. Dominique Mbonyumutwa wordt benoemd tot voorlopig president.

De Verenigde Naties accepteren deze gang van zaken echter niet en eisen dat er een referendum gehouden zal worden, waarbij de bevolking op twee vragen antwoord moet geven:

- 1 Wenst u het instituut van *mwami*, de monarchie, te behouden?
- 2 Zo ja, wenst u dat Kigeri V Ndahindurwa de *mwami*, de koning, van Rwanda blijft?

Dit referendum vindt op 25 september 1961 plaats: tachtig procent van de bevolking beantwoordt de beide vragen met een ondubbelzinnig 'neen'. Daarmee is de monarchie afgeschaft en de republiek bekrachtigd. Ook de Verenigde Naties kunnen niet anders dan deze uitslag aanvaarden. Op 1 juli 1962 ontvangt de Republiek Rwanda de onafhankelijkheid van België. Grégoire Kayibanda wordt president.

De postkoloniale tijd

In de jaren 1961-1968 doen kleine groepen gevluchte Tutsi regelmatig invallen vanuit Uganda en Burundi, in een poging het land te destabiliseren en de republiek omver te werpen. Deze invallen vertonen een vast stramien: een kleine gewapende groep Tutsi valt na het invallen van de nacht het land binnen vanuit het buurland, trekt schietend en moordend een spoor van bloed, en verdwijnt weer over de grens voordat de zon opkomt. Het optreden vertoont gelijkenis met dat van kakkerlakken, die tevoorschijn komen na zonsondergang en verdwijnen zodra het licht wordt. Zo worden ze dan ook al gauw genoemd: *inyenzi*, kakkerlakken. De invallen blijven weliswaar zonder succes, maar roepen binnenslands toch heftige reacties op: elke inval veroorzaakt represailles en moorden op Tutsi-inwoners die verdacht worden van sympathie of zelfs collaboratie met de *inyenzi*. Maar bovendien voeden ze het wantrouwen onder de bevolking en de angst voor een terugkeer van de oude Tutsi-dictatuur en daarmee van de haatgevoelens jegens de Tutsi in het algemeen. Na 1968 stoppen de invallen van de *inyenzi* en lijkt het rustiger te worden.

Van lieverlee willen toch veel Tutsi-vluchtelingen uit de jaren sinds 1959 terugkeren naar Rwanda en zich schikken in de nieuwe situatie van een democratische republiek. Grote delen van de bevolking staan

daar echter wantrouwend tegenover, bang als men is dat de Tutsi-aristocratie toch weer zal proberen de oude macht terug te grijpen. De opeenvolgende regeringen van Grégoire Kayibanda en Juvénal Habyarimana houden de boot daarom af. Maar bij de Tutsi in de diaspora wekt dat toenemende irritatie en, bij de rancuneuzen naar macht onder hen, agressie. In 1979 wordt in Kampala (Uganda) door een aantal diaspora-Tutsi de *Rwandese Alliance for National Unity* (RANU) opgericht, die in 1987 wordt omgevormd tot Rwandees Patriottisch Front (RPF), dat aanhang wint onder Tutsi-vluchtelingen in de hele wereld, evenals onder de Tutsi in Rwanda, en dat vanaf 1988, met steun van Uganda, een guerrillaleger traint. Hun eis is: terugkeer naar Rwanda, goedschiks of kwaadschiks. Maar hun heimelijke intentie is de in 1961 verloren macht te heroveren. Intussen stemt, onder internationale druk, de regering in Kigali, tegen het eind van de jaren tachtig, in met onderhandelingen over de terugkeer van Tutsi-vluchtelingen naar Rwanda. In 1990 wordt daarover met Uganda een akkoord gesloten, dat op 1 januari 1991 in werking zal moeten treden, maar dat door het RPF niet wordt geaccepteerd. Het RPF grijpt in.

Op 1 oktober 1990 (en dus niet pas ná de genocide in 1994) valt het RPF vanuit Uganda, en met logistieke steun van het Ugandese leger, Rwanda binnen in het noordoosten, met het voorgewende doel het land te bevrijden van de dictatuur van Habyarimana, en de democratie te brengen. Een golf van paniek slaat door het land. De wereldpers, niet gehinderd door enige historische achtergrondkennis, juicht. Het eigenlijke doel van de inval evenwel ligt opgesloten in de naam die de invallers zichzelf geven: *Inkotanyi*; die naam betekent: 'strijders die nooit capituleren'. Het is een verwijzing naar de historische Tutsi-overheersing uit de prekoloniale tijd en wordt door elke Rwandees ogenblikkelijk begrepen: doel is het land te heroveren en de macht te grijpen om de omwenteling van 1959-1961 ongedaan te maken. De actie van het RPF betekent dus een regelrechte bedreiging van de in 1961 gestichte Hutu-republiek en van het regime van president Habyarimana en de klik om hem heen, de zogeheten *Akazu* of kleine familie. De eerste aanval, gericht op Kigali, wordt afgeslagen. Maar een flink gebied in het noorden en het noordoosten langs de grens met Uganda blijft bezet. Van hieruit worden door RPF-*inkotanyi* massamoorden uitgevoerd op de Hutu-bevolking: tussen oktober 1990 en voorjaar 1994 worden, volgens betrouwbare berekeningen, tussen de vijfhonderd- en zeventienvijftigduizend Hutu-burgers vermoord in het bezette gebied, en ontvluchten negenhonderdduizend inwoners het gebied.²⁰ De internationale gemeenschap (onder meer Amnesty International) en de media krijgen geen toestemming om het bezette gebied te bezoeken, en zwijgen!

Onder internationale druk worden in 1992 en 1993 in Arusha (Tanzania) vredesonderhandelingen gevoerd tussen de regering van Rwanda en het RPF. Deze resulteren in een vredesakkoord, dat op 4 augustus 1993 in Arusha getekend wordt en dat voorziet in een overgangsregering waaraan de oude eenheidspartij MRND²¹, de grootste oppositiepartijen en het RPF zullen deelnemen. Door obstructie van extremisten uit zowel de MRND als het RPF is deze regering nog niet totstandgekomen wanneer op 6 april 1994 president Juvénal Habyarimana bij een aanslag op zijn vliegtuig om het leven komt.

Intussen doen zich in het land verontrustende ontwikkelingen voor onder de dreiging van het RPF. In 1991 was het RPF vanuit bezet gebied begonnen met dagelijkse radio-uitzendingen van de zogeheten Radio Muhabura, naar de naam van een bergtop in het bezette gebied. Die zender voert een agressieve propaganda tegen de regering-Habyarimana en de politieke partijen, en zaait veel onrust onder de bevolking. Hierdoor wakkert de angst voor een RPF-dictatuur aan.

Omdat bij de staatsradio, Radio Kigali, ook de oppositiepartijen aan het woord komen die een gematigder toon gebruiken, wordt als antwoord op Radio Muhabura door de Akazu een eigen radiozender opgericht, Radio Television Libre des Mille Collines RTLM, die de spreekbuis wordt van de Hutu-extremisten. Zij speelt in op de gevoelens van angst onder de bevolking voor een hernieuwd Tutsi-bewind, wakkert die angst aan, voedt de haat en hitst ten slotte op tot moord op de Tutsi in het land, die ze als een vijfde colonne van het RPF beschouwt.

Om de dreiging van het RPF het hoofd te bieden begint het Akazu-regime vanaf 1991 delen van de bevolking te mobiliseren. In elke gemeente worden milities van jongeren opgericht, die de naam *Inter-ahamwe* aannemen: 'zij die samen aanvallen'. Hun nationale leider is Robert Kajuga, een Tutsi. De militieleden zijn voor het merendeel werkloze jongeren zonder toekomstperspectief als gevolg van de overbevolking, een schrijnend tekort aan landbouwgronden en de economische recessie. Zij worden een gemakkelijke prooi voor de extremisten van de MRND-Akazu en zijn ontvankelijk voor de haatcampagnes van het regime. Zij worden getraind door militairen van de presidentiële garde.

De dreiging van de overmacht van het RPF en de opgekropte haat van de Akazu zijn begin 1994 dermate groot geworden dat men slechts wacht op een gebeurtenis die de lont in het kruitvat zal steken. Die ge-

beurtenis kwam op de avond van 6 april 1994, toen het vliegtuig van president Habyarimana, waarmee hij terugkeerde van besprekingen in Dar es Salaam, vlak voor de landing werd neergeschoten bij de luchthaven van Kigali, naar alle waarschijnlijkheid door een commando van het RPF.²²

De reactie op deze aanslag is ogenblikkelijk en tweeledig. Enerzijds beginnen de Interahamwe in Kigali massaal Tutsi te vermoorden, benevens Hutu die bekend stonden om hun oppositie tegen het bewind van Habyarimana en de Akazu. Anderzijds opent het RPF vanuit bezet gebied meteen de militaire aanval op Kigali. Gedurende drie maanden, van april tot juli, woeden genocide en oorlog in het land, en maken die naar schatting achthonderdduizend slachtoffers, terwijl ongeveer twee miljoen mensen het land ontvluchten naar de buurlanden. Eind juli 1994 heeft het RPF de overwinning behaald. Gedurende drie maanden krijgen de soldaten van het RPF van de legerleiding de vrije hand om wraak te nemen op de Hutu-bevolking, en komen nog eens tienduizenden Hutu-burgers om.²³

Evaluatie

Uit het voorafgaande moge duidelijk geworden zijn dat de achtergronden van de 'etnische' conflicten in Rwanda buitengewoon complex zijn. Het aanwijzen van één groep als zijnde schuldig aan de genocide gaat voorbij aan deze gecompliceerde werkelijkheid. De schuldigen bevinden zich in beide kampen. De Akazu-Interahamwe als organisatoren van de genocide dragen onmiskenbaar een zeer grote schuld. Maar ook de RPF-Inkotanyi gaan niet vrijuit. De genocide van de Tutsi binnenslands is over hen afgeroepen door de Tutsi van het RPF. Was het RPF in 1990 Rwanda niet binnengevallen, dan was er in 1994 geen genocide van Tutsi geweest. Vooraanstaande Tutsi uit binnen- en buitenland, waaronder voormalig *mwami* Ndahindurwa Kigeri V, hebben de leiding van het RPF gewaarschuwd dat een aanval op Rwanda en de regering van Juvénal Habyarimana een bloedbad onder de Tutsi binnenslands teweeg zou brengen. Dit weerhield het RPF er evenwel niet van tot die aanval over te gaan, want, aldus een woordvoerder, 'men kan geen omelet bakken zonder eieren te breken'. Het RPF was bereid de Tutsi binnenslands op te offeren om aan de macht te komen.²⁴ Dezen werden immers toch al beschouwd als verraders van de Tutsi-zaak, aangezien ze na 1961 in Rwanda gebleven waren en het nieuwe regime hadden geaccepteerd, zodat men met hen dus niet al te veel erbarmen hoefde te hebben.²⁵

Voor een realistische evaluatie van heel deze verbijsterende geschiedenis moeten we een open oog hebben voor de psycho-historische context. Het collectieve geheugen van de Hutu, herinneringen aan

een eeuwenlange geschiedenis van toenemende uitbuiting en rechteloosheid, is een voedingsbodem geworden voor diep verdrongen angst. Deze onderdrukte gevoelens van angst werken echter in op de collectieve herinneringen, en verminken deze tot collectieve waanvoorstellingen en vijandbeelden, die steeds angstaanjagender worden. Men komt hiermee in een vicieuze cirkel, waaruit het uiterst moeilijk wordt te ontsnappen.²⁶ Een bevolking die leeft met deze onderdrukte angst- en haatgevoelens en de daarbij behorende vijandbeelden, kan door machthebbers gemakkelijk worden gemanipuleerd voor hun eigen doeleinden: ze geven van de feitelijke gebeurtenissen uit verleden en heden een voorstelling die bijna echt is, waardoor realiteit en verbeelding niet meer te onderscheiden zijn. Dit kan mensen in razernij tot daden drijven die zij onder normale omstandigheden nimmer zouden begaan. Dat is wat er in feite gebeurd is: de extremisten van de Akazu-kliek manipuleerden het volk en speelden daarbij in op de collectieve verdrongen angst- en haatgevoelens om zelf aan de macht te blijven. De speerpunten hiervan waren de Interahamwe-milities, gemanipuleerde jongeren en anderen in een sinister machtsspel.²⁷

De militairen van het RPF stonden overigens aan vergelijkbare manipulaties bloot. De Tutsi-vluchtelingen uit de jaren 1959 en daarna hebben hun kinderen en kleinkinderen verhalen verteld over de omwenteling en de opstand van 1959 tegen hun ouders en grootouders, over de wreedheden die daarbij zijn begaan door de Hutu en over de moordpartijen op Tutsi na invallen van de Inyenzi. Deze verhalen riepenuiteraard ook gevoelens van haat en angst op, en voedden die. Deze gevoelens zijn vervolgens enorm opgezweept door wat de, meestal jonge, militairen van de Inkotanyi, kindsoldaten van twaalf tot achttien jaar, hoorden en zagen van de door de Interahamwe aangerichte slachtingen op de Tutsi, onder wie hun eigen familieleden. Een spiraal van angst en haat die om wraak riep, maakte hen manipuleerbaar in de handen van de extremisten van het RPF en dreef hen tot massamoorden op Hutu-burgers.²⁸

In dit artikel heb ik geprobeerd enkele achtergronden te belichten van de genocide die Rwanda in 1994 teisterde. Het is maar een summierschets; er zou meer over te zeggen zijn. Maar het is noodzakelijk van deze achtergronden kennis te nemen en ze te verdisconteren, wil men enig zicht krijgen op wat zich in Rwanda in 1994 heeft afgespeeld én op de politieke en sociale ontwikkelingen sindsdien. De geschiedenis brengt aan het licht dat het in Rwanda niet zozeer gaat om een *etnisch* conflict, maar in feite om een *politiek conflict, gehuld in de mantel van etniciteit en een etnisch conflict*.²⁹ In zeker opzicht roepen de ont-

wikkelingen van de laatste tien jaar herinneringen op aan de politieke en sociale situatie van het Rwanda uit de negentiende eeuw van vóór de komst van de Europese kolonisator. Daarbij gaat het dan niet alleen om etnische tegenstellingen tussen Tutsi en Hutu, maar ook om eeuwenoude clan-tegenstellingen, in het bijzonder de spanning tussen de Nyiginya-clan en de Ega-clan. Wat zouden in dit perspectief de boodschap van het evangelie en de taak van de kerken kunnen zijn? Hierop ingaan overstijgt echter de grenzen van dit artikel.

Noten

- 1 Mariken Stolk, 'Samen delen, samen lijden, samen vieren', *Vandaar*, zomer 2004, 11.
- 2 J. Vansina, *Le Rwanda ancien / le royaume Nyiginya*, Parijs 2001, 11 (vertaling C.O.).
- 3 J. Vansina, aangehaald werk, 61, 269, 274.
- 4 Vergelijk A. Kagame, *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*, Butare, 1972, passim; B. Muzungu, *Histoire du Rwanda pré-colonial*, Parijs, 2003, passim.
- 5 J. Vansina, aangehaald werk, 269-274.
- 6 Zie bijvoorbeeld A. Coupez en Th. Kamanzi, *Récits historiques rwanda*, Tervuren, 1962.
- 7 Zie bijvoorbeeld Christiane Desmedt, 'Poteries anciennes décorées à la roulette dans la Région des Grands Lacs', *The African Archaeological Review* 9 (1991), 161-196.
- 8 Vergelijk B. Lugan, *Rwanda – le génocide, l'Eglise et la démocratie*. Editions du Rocher, 2004, 21-31.
- 9 De traditionele Rwandese week telde vier werkdagen plus een rustdag.
- 10 J. Vansina, aangehaald werk, 172.
- 11 J. Vansina, aangehaald werk, 172-178.
- 12 J. Vansina, aangehaald werk, 12-13.
- 13 A. Kagame, aangehaald werk, 35-39; B. Muzungu, aangehaald werk, 72-85.
- 14 C.M. Overdulve, *Rwanda – volk met een geschiedenis*, Kampen, 1996, 24.
- 15 Ik heb deze informatie uit gesprekken met Rwandezen in de tijd dat wij in Rwanda werkten.
- 16 C.M. Overdulve, aangehaald werk, 24-25.
- 17 M. Mamdani, *When Victims Become Killers – Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton, 2001, 117.
- 18 M. Mamdani, aangehaald werk, 101-102.
- 19 Zie voor de volledige tekst van zowel het manifest als de brief van de hof-dignitarissen C.M. Overdulve, *Rwanda – un peuple avec une histoire*, Parijs 1997, 98-113, 116-117.
- 20 Vergelijk James K. Gasana and Nkiko Nsengimana, *New Hope for Rwanda. Breaking Hutu-Tutsi enmity in Rwanda through reconciliation*, Lausanne,

- 1997, 11-12, 25; James K. Gasana, *Rwanda: du parti-état à l'état-garnison*, Parijs, 2002, 89, 185-186; Alison des Forges (redactie), *Aucun témoin ne doit survivre*, Parijs: Human Rights Watch, 1999, 817; Chr. de Beule en M. Syoen (redactie), *Le Rwanda 2004 fête à la déclaration universelle des droits de l'homme*, Buzet, SOS Rwanda-Burundi asbl, 2005, 1-3. James K. Gasana was minister van landbouw, veeteelt en bosbouw van juli 1990 tot april 1992 en minister van defensie van april 1992 tot juli 1993, onder president Habyarimana, totdat hij vanwege diepgaande meningsverschillen met de president en de Akazu en vanwege doodsbedreigingen Rwanda ontvluchtte en asiel vond in Zwitserland. Nkiko Nsengimana was in Rwanda coördinator van het Centre de Formation et de Recherches Co-opératives IWACU, en hij was actief in mensenrechtenorganisaties; hij ontvluchtte Rwanda in 1994 ten gevolge van de genocide en vond eveneens asiel in Zwitserland.
- 21 MRND: vanaf 1975 Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement, sinds 1992 Mouvement Républicain National pour le Développement et la Démocratie.
- 22 F. Reyntjens, *Trois jours qui ont fait basculer l'histoire*, Brussel/Parijs, 1995, passim; Ch. Onana, *Les secrets du génocide rwandais*, Parijs, 2001, 41-104; Abdul Ruzibiza, *Témoignage de Abdul Ruzibiza*, Brennåsen (Noorwegen), 2004, 21-24.
- 23 James K. Gasana and Nkiko Nsengimana, aangehaald werk, 12, 25; Alison Des Forges, aangehaald werk, 818-848; Ch. Onana, aangehaald werk, 123-139; V. Ndamage, *Rwanda. Autoréconciliation et Droits citoyens* (Parijs 2004, 167) vermeldt dat Sixbert Musangamfura, chef van de inlichtingendienst van het RPF tussen juli 1994 en augustus 1995, in een communiqué van 8 december 1995 het RPF beschuldigt van genocide van de Hutu in deze periode, waarbij zelfs 312.726 Hutu-burgers om het leven kwamen.
- 24 Vergelijk James K. Gasana and Nkiko Nsengimana, aangehaald werk, 13: 'Since the early 60s, political and military leaders of the extremist faction in the Tutsi refugees thought that if their Hutu rivals perpetrate acts that are describable as genocide, they would conquer power with impunity. Their calculations in the 90s were that such acts of genocide would let the international community abandon the Hutus, and give legitimacy to their imposition of a hegemonic rule. Therefore by assassinating President Habyarimana on 6 April 1994, RPF had calculated that Tutsi genocide would ensue and be an instrument of obtaining legitimacy from the international community. Thus in their struggle for power, strategies of Hutu and Tutsi extremists combined in a way that led to Tutsi genocide.' In een voetnoot voegen de auteurs nog toe: 'Tutsi survivors are increasingly aware of this as one can conclude from an article by Chris McGreal in the *Guardian Weekly* of 28 July 1996, "The nightmares of a Tutsi survivor". In this article, the author quotes a survivor saying this of returnees [te weten: de naar Rwanda teruggekeerde Tutsi van het RPF]: "Those outsiders did not

suffer like we did. They used our suffering and they promised us lots of things. But I think they want to forget us. Perhaps it would have been easier for them if everyone had died.”

- 25 De mate van verantwoordelijkheid van het RPF voor de genocide wordt onomstotelijk aangetoond door Abdul Ruzibiza in zijn *Témoignage de Abdul Ruzibiza*, passim. Abdul Ruzibiza is een Tutsi van de Nyiginya-clan wiens hele familie in de genocide is omgekomen. Hij was luitenant in het leger van het RPF en heeft vanaf oktober 1990 de hele veldtocht meege maakt. In februari 2001 is hij evenwel Rwanda ontvlucht, en nadien heeft hij in een uitvoerig getuigenis het RPF aangeklaagd wegens begane misdaden tijdens en na de veldtocht, wegens de aanslag op het vliegtuig van President Habyarimana en wegens medeverantwoordelijkheid voor de genocide.
- 26 Dit kan natuurlijk nooit aangevoerd worden om ook maar op enigerlei wijze de verantwoordelijkheid van de plegers van de genocide te vermindern of om als verontschuldiging te fungeren. We willen hiermee echter wel laten zien dat er in de Rwandese samenleving kennelijk nauwelijks of geen morele of spirituele tegenkracht tegen deze ontwikkelingen bestond, die de psychosociale verkramping had kunnen afremmen en ombuigen, en de genocide had kunnen voorkomen. Ook de boodschap van het evangelie heeft kennelijk die tegenkrachten niet voldoende gecreëerd of opgeroepen en gemobiliseerd. Blijkbaar waren de kerken (zending, missie, missionarissen) blind voor deze diepverborgen gevoelens van frustratie, angst en haat, of hadden ze er geen boodschap aan, ondanks het Oost-Afrikaans reveil en de charismatische beweging. Zie hierover mijn discussie met rev. Roger W. Bowen naar aanleiding van zijn J.C. Jones Lecture 1995 'Rwanda – Réflexions missionnaires sur une catastrophe' in C.M. Overdulve, aangehaald werk, 187-209.
- 27 C.M. Overdulve, aangehaald werk, 63-64.
- 28 C.M. Overdulve, aangehaald werk, 64.
- 29 Vergelijk M. Mamdani, aangehaald werk, 196, 202, 231, 268.

∞ **Drs. C.M. Overdulve** is emeritus predikant van de Gereformeerde Kerk in Nederland. Van 1961 tot 1971 en van 1982 tot 1988 werkte hij als missionair predikant in de Église Presbytérienne au Rwanda, in welke hoedanigheid hij zich bezighield met de vorming van ouderlingen, diakenen, catechisten en evangelisten. Van 1987 tot 1994 was hij docent praktische theologie aan de Faculté de Théologie Protestante de Butare in Rwanda.

God weet waarom Hij de kikker geen staart heeft gegeven

Religie en het Caribisch gebied

Joop Vernooij

De titel van deze bijdrage is een gezegde uit de creoolse cultuur van Suriname. We hadden ook het gezegde 'Vandaag heb ik nog geen zout van God gekregen' (ik heb nog niets fatsoenlijks gegeten) van de Nederlandse Antillen kunnen gebruiken. Beide en vele andere gezegden wijzen ons erop dat mensen van de Caribische regio hun eigen gedachten over God, religie, mens en wereld hadden, hebben en kunnen verwoorden. De bevolking heeft een eigen geschiedenis en een eigen theologie.

In de studie *New Christendom* van de Amerikaanse kerkhistoricus Ph. Jenkins mis ik iedere verwijzing naar het Caribisch gebied. Meestal wordt die regio bij Latijns-Amerika gerekend, maar er is sprake van een heel groot verschil. Wezenlijke onderdelen van de definitie van het Caribisch gebied, de *Caribbean*, zijn de kolonisatie door diverse Europese machten van bepaalde gebieden van de Nieuwe Wereld, verder de inheemse (rode) en West-Afrikaanse slavernij en de migratie van contractarbeiders uit Azië. Dat is een uitzonderlijk fenomeen van de laatste eeuwen.

Naast deze logistieke karakteristiek speelt een andere kwestie. Het Caribisch gebied heeft zo ongeveer alles van religie, zowel de wereldreligies als de lokaal ontstane religies, eventueel van gemengde signatuur. Het Caribisch gebied, hoe verscheiden ook, is een smeltkroes (een *callaloo*, een soep met vele groenten erin), zeggen ze in de regio, of een *pepper pot*, of een *moksi alesi* (een bord rijst met allerlei dingen erin), ook wat religie betreft. In die zin verdient de regio aandacht.

Er is een derde aantekening te maken. Met de slavernij is het christendom in allerlei vormen meegekomen. Met de contractarbeid zijn het confucianisme, het hindoeïsme en de islam uit Azië meegekomen. In enkele eeuwen zijn nieuwe vormen van religie gegroeid zoals *winti* (Suriname), *santería* (Cuba), *obiya* (Suriname), *comfa* (Guyana), *kele* (Saint Lucia), *orisa* (Trinidad), maar ook de *Baptist Shouters*, de *Spiritual Baptists*, *Kumina*, *Myalism* en de originele *Rastafaria* (Jamaica). En dat alles op een bevolking van 33 miljoen mensen. Er is in de regio heel wat gaande op religieus vlak.

Ik heb de indruk en de overtuiging dat er, wat religies betreft, al sinds enkele eeuwen iets anders aan de hand is dan waarop Jenkins focust in zijn studie.

In het volgende wil ik enkele karakteristieken van de regio naar voren brengen, in het bijzonder op het terrein van de religie. Ik besteed aandacht aan een eigen filosofisch en theologisch denken in de regio. Ik wil dat toetsen aan de behandeling van winti, in Suriname en in Nederland. Dat alles zal een aanvulling zijn op hetgeen ik mis bij Jenkins.

Vooraf dien ik een opmerking te maken. De *Caribbean* is wel eens 'een gebied om op te promoveren' genoemd. Dat slaat op de arrogantie van een bepaald soort wetenschap. Vooral wetenschappers uit de Verenigde Staten van Amerika en Europa hebben veel ingezet om de regio in kaart te brengen wat betreft geopolitiek, religie, cultuur, samenleving, arbeid, kleur en etniciteit. Die wetenschappers hadden hun eigen begrippenapparaat, en noemden de samenlevingen bijvoorbeeld gesegmenteerd of pluraal, karakteristieken die voor de eigen bevolking vreemd waren. Religieuze fenomenen van de lokale bevolking kregen het etiket 'hekserij' opgeplakt. Zo noemden ze volken Caraïben en Arowakken, terwijl die zichzelf Kali'ña en Lokonon noemen. Voor relaties tussen man en vrouw werden vooral negatieve begrippen als 'gebroken gezinnen met passagierende vaders' gebruikt, waarmee geen recht werd gedaan aan de waarde en historische achtergrond ervan. In de regio is sprake van een historisch gegroeid gezinstype ('Mijn moeder is vijftwintig jaar getrouwd', alsof die vader er maar bij hangt), een eigen verdeling van de arbeid, een eigen insteek op het gebied van de politieke macht. Het is voor die mensen gewoon; zo is hun levenspatroon – dus niets opvallends. Mensen uit den vreemde zagen er elementen van een exotische samenleving in. Ik wil dat vermijden en erken mijn beperktheid bij dezen. Op de Nederlandse Antillen bestaat de uitdrukking: 'Wat je Afrikaanse grootmoeder je vandaag heeft geleerd, heeft mijn Caribische grootmoeder me gisteren al geleerd.'¹ Dat maakt een facet van de geschiedenis en bron van kennis in de regio helder.

Ontworteling en islanditis

De regio bestaat uit kleine en grote eilanden, en uit delen van het vasteland. Spaans, Engels, Frans en Nederlands zijn de officiële talen. Maar daarnaast zijn *Sranantongo* (Suriname), *Creole* (Haïti), *Patois* (Guyana) levende talen. Suriname heeft op een bevolking van ongeveer 500.000 mensen niet minder dan zeventien talen in gebruik. Verscheidenheid is dus een kenmerk van de regio. De politieke constellatie is van dezelfde verscheiden signatuur: een marxistisch-communistische inslag (Cuba), een koloniale geschiedenis (Nederland,

Frankrijk, Verenigde Staten van Amerika), neokoloniale tendensen: kleine naties op zoek naar identiteit en bewaking ervan, een wankel begin van een *Caribbean Community* (Caricom), met een aanzet naar een gemeenschappelijke markt.

Ik wil hierbij vermelden dat de volken van de regio jong zijn; ze zijn sinds een halve eeuw op het wereldtoneel. Er dient dus ruimte voor groei te zijn. Deze nieuwe volken mogen niet te veel voor de voeten gelopen worden. Ze verdienen mijns inziens steun ter verovering van een rechtmatige plaats in de gemeenschap van volken. Kleinschaligheid is een karakteristiek en houdt de jonge naties afhankelijk van machtscentra buiten de regio.

De bevolkingssamenstelling is opvallend. De oorspronkelijke bevolking is sinds de veroveringen na 1492 bijna verdwenen. West- en Zuid-Europeanen kwamen. Mensen van West-Afrika, tot slaaf gemaakt, kwamen voor de plantagearbeid, en een deel van hen ontvluchtte de plantages en vormde nieuwe marronvolken, zoals in Suriname, Jamaica en elders. In de negentiende eeuw kwamen de contractarbeiders uit Azië: India, China en Java. Zij vierten tot op vandaag hun migratiedag of *Arrival Day*. Deze volken vermengden zich door relaties, waardoor de groep gemengden steeds groter wordt. Migratie binnen de regio werd gewoon, en in de tweede helft van de twintigste eeuw ook migratie naar de voormalige moederlanden en elders, naar de metropolen.

De bevolking heeft kennisgemaakt met allerlei waardesystemen en normenstelsels. De mensen hebben de contradicties van de officiële religies, gelieerd aan macht en naarstig op zoek naar aanzien, onderkend. Die religies scheidde mensen en bevolkingsgroepen onderling. De volken van de eilanden en die van het vasteland zijn door ligging, taal en cultuur, gescheiden van elkaar. Deze isolatie leidt, zoals het in de regio heet, tot de ziekte *islanditis*: niet over de grenzen van het eigen eiland kunnen kijken. De kleinschaligheid leidt tot (te) grote zorg voor behoud en bevestiging van het eigene.

Grote groepen van de bevolking in de regio zijn afkomstig van elders: uit West-Afrika, Azië of het Midden-Oosten (Libanezen). De herinnering daaraan is levendig in de liederen, gezegden, vieringen en feesten. De psychologie van deze ontworteling is nog niet goed in kaart gebracht, evenmin als die van de mens in de diaspora. De mensen hebben ervaren dat niemand hen in veranderingsprocessen wat diaspora en ontworteling betreft, kan helpen. Ze zullen daartoe zelf initiatieven moeten nemen en die verder moeten uitwerken. Bovendien zijn velen ook als mens ontworteld. In de traditie van de slavernij paste dat je geen mens was, geen naam had. Dat zit diep (*mental slavery*) en heeft een lange tijd van uitzieken nodig.

Zo heb ik kort een globale schets van de historie van land en volk ge-

geven. Ik heb dat nodig om de plaats en de functie van religie daarin te kunnen verstaan.

Religieuze configuratie

Het christendom van de koloniale periode heeft alles te maken met macht. De religies van de inheemsen telden voor de Europese machten niet mee en moesten uitgeroeid worden, evenals die van de slaven. De kerken werden handelskerken genoemd (Knappert), waren veelal alleen voor de witten, de eigenaars van plantages, en voor de militairen uit Europa bestemd. Dominees en priesters hadden plantages en slaven. Een uitzondering werd gevormd door de Evangelische Broedergemeente, de Herrnhutters of Moravische Broeders, die vanaf 1732 in de regio zendingswerk onder slaven en vrijen uitoefenden. Zij leerden de inheemse talen en die van de slaven. Ze vertaalden delen van de Bijbel en stelden gebedenboekjes op in die talen. Merkwaardig is dat de Nederlandse overheid Suriname als een gereformeerde kolonie behandelde, terwijl de Nederlandse Antillen voor een groot deel katholiek konden zijn. De vroegere Deense kolonies herbergden vele Nederlanders en Herrnhutters die Negerhollands gebruikten en er delen van de Bijbel in vertaalden. Zo is de regio doortrokken van contradicties.

Vele denominaties zijn in de negentiende eeuw vanuit de Verenigde Staten van Amerika naar de regio gekomen. Ook zwarte kerken verwierven, zij het vaak met een bagage aan leer en ethiek die ver van de lokale bevolking af stonden, soms grote aanhang, vaak op basis van etniciteit. De religieuze leiders van het officiële hindoeïsme en de islam van India en Java, meegekomen met de contractarbeiders, streefden naar relevantie en een machtspositie, terwijl aan de basis volksreligieuze zaken onderling uitgewisseld konden worden. Centrale gegevens voor religieconstructie zijn overleving, weerstand, zelfbehoud en identiteit geweest. Dat moeten constitutieve elementen geweest zijn. Kortom: men was op zoek naar erkenning en respect.

Religie is in de regio *civil religion*, publiekelijk. Naast het christendom zijn andere religies erkend, zoals het hindoeïsme en de islam. Er zijn nationale feestdagen als Holi/Phagwa of Divali en Id ul Fitr. Religie heeft een publiek karakter, zoals bij nationale gebeurtenissen als jubilea, openingen en de eedaflegging in het parlement. Het leven is langs de lijn van religie geritualiseerd.

Nieuwe religieuze stromingen als de evangelicale of pentecostale zijn rijkelijk vertegenwoordigd in de regio. Met hun fundamentalistische trekken vallen ze terug op de oude handelwijze: alles afkeuren wat niet van hen is. Juist in de emancipatie- en identiteitsstrijd zien velen van Afrikaanse en Aziatische origine heil in hun erfgoed der vaderen.

Dat leidt tot tegenstellingen die de kleine samenlevingen geen goed doen.

Religie werd een concentratiepunt van cultuur en etnische identiteit: een vehikel voor emancipatie van bevolkingsgroepen die elkaars concurrenten werden. De lange weg naar zelfrespect en erkenning door anderen is ook via religie gegaan. De diverse bevolkingsgroepen kwamen in de koloniale periode tegenover elkaar te staan op basis van kleur, bezit, macht en toekomstperspectief. Religie werd een maatschappelijk fenomeen van uiteenlopende allure. Vandaar dat het geboden is uiterst voorzichtig te zijn met generalisaties en grote lijnen. De mensen in de regio groeiden op met het fenomeen van verscheidenheid in taal, religie, positie en macht.

De regio heeft een grote verscheidenheid aan levensstijlen, aan machtsvertoon, cultuur, taal en religie. Op kleine schaal bestaan er grote verschillen in de religieuze instituties naar leeftijd, gezagsuitoefening, relaties (geld uit het buitenland of op eigen kosten), oecumenische verbindingen, liturgie uit het buitenland of autochtoon, met een orthodoxe moraal of zoekend naar nieuwe regulatie, naar kleur en etniciteit, sociaal relevant of onbekend en invloedrijk of erg bescheiden. Enerzijds voorziet religie in de behoefte aan nadere omschrijving van identiteit en erkenning ervan door de buitenwereld, anderzijds is een kritische houding nodig. Want religie in de regio is manipuleerbaar, conformeert zich gemakkelijk aan macht en gezag en blijft verdeling in stand houden of bevorderen. De kerkelijke gebondenheid van de meeste theologen belemmert de vrije meningsuiting als recht, maar ook als vehikel voor vernieuwing en verandering.

De crisis waarover Jenkins het heeft, is al vanaf het begin van de slavernij in het christendom van de regio aanwezig, en wel van twee kanten. Zending en missie konden wel het evangelie verkondigen en zegenen, dopen en het godsdienstig leven begeleiden; ze ondervonden geen volledige medewerking. De nieuwgekomen slaven deden lang niet alles wat eigenlijk van hen vereist werd, en soms kon dat ook niet. Slaven konden niet trouwen, want ze waren geen persoon; huwen is nog steeds een groot struikelblok. Bovendien konden zendingen en missionarissen niet overal tegelijk zijn: vaak bezochten zij eenmaal per jaar of een paar keer per jaar een plantage of een dorp in het bosland. De mensen waren veelal op zichzelf aangewezen en hebben een bijzondere ervaring met het christendom.

Hoe verscheiden een bevolking naar afkomst en religie kan zijn, toont Suriname heel duidelijk aan. Het Surinaamse project van de Nederlandse koloniale overheid heeft een onvoorziene ontwikkeling doorgemaakt, meer ondanks dan dankzij de Nederlandse bemoeienis. De mensen van de regio hebben veelal zelf wegen moeten vinden in de

wirwar. Op het totaal van de bevolking zijn er veel randgelovigen, randkerkelijken, drempelchristenen en mensen die geen geloof belijden.

Aandachtspunten

Op de agenda van de volken van de regio staan punten die elders niet zozeer de aandacht hebben. Een eerste aandachtspunt is de vaart der volken. De eilanden en gebieden kunnen hun economie niet draaiende houden. De markt is te klein en niet gevarieerd genoeg: allen concentreren zich op toerisme, en hebben gelijke landbouwproducten als kokosnoten en bananen. De volken zijn nog niet klaar met het verleden, evenmin als de Europese machten. Er wordt soms geroepen om retributiegelden en herstelbetalingen. Mensen in de diaspora bezitten veelal geen land. Er zijn groepen die nog steeds vechten voor hun recht op grond. Armoede en achterstelling zijn scheidslijnen die gevaarlijk kunnen zijn voor de ontwikkeling van de naties in de regio. Naast dit geopolitieke aspect is er is ook een cultureel accent. Vanuit de slechte leefomstandigheden is het voor de hand liggend dat de mensen van de regio veel waarde hechten aan de viering van het leven. Alle ingrediënten zijn voorradig. De mensen hebben ervaren dat het kwaad in hun midden is, of het nu satan, de duivel of een *winti* (helper) is. Mensen kunnen heel goed in dankbaarheid leven. De gratie en staatsie van de natuur stimuleren daartoe. Het leven wordt op grote en kleine schaal gevierd.

In de regio is veeltaligheid letterlijk en figuurlijk van wezenlijk belang. Dit is een etnopsychologisch aspect. Mensen denken anders en gebruiken intuïtie en dromen als bronnen van kennis. Hun communicatiesysteem en metaforen hebben een eigen karakter, in het bijzonder wat de lichaamstaal betreft, de verhalen en gezegden en actuele liederen. Dat is hun goed recht, maar mensen uit den vreemde verstaan die niet. Dat wordt samengevat in een gezegde van Haïti: *Kreyol pale, kreyol komprann* – Creools gesproken, en in het Creools verstaan. Dat is deel van de identiteitscrisis.² Hoe kun je (nog) jezelf zijn, is een constante vraag van zelfreflectie.

De mensen leven over het algemeen met hun lijf, met de natuur en met de mysteries van het leven. Dat geheel houdt de vaart erin en maakt hen dynamisch op zoek naar harmonie, onvermoeibaar ook, als er geen succes is. Hun liederen en gezegden vatten dat samen.

Ten slotte is er nog een ideologisch aspect voor de toekomst. Er zijn stromingen voor behoud, voor orthodoxie en zelfs voor restauratie in de samenlevingen en de religieuze instituties. Er zijn groepen die koloniaal willen (blijven) denken, mensen die geen duidelijke keuze maken, mensen die migreren. In dat complex van tegenstellingen, vooroordelen en aspiraties speelt niettemin één aspect een opvallende

de rol: zich thuis te willen en kunnen voelen tussen de nieuwe uitdagingen van de leefomgeving.

Al eeuwen lang is er een proces bezig om zich een rechtmatige plaats te verwerven van religie (christendom, islam, hindoeïsme) in de nieuwe context, van de constructie van een nieuwe levensstijl of cultuur, als zodanig erkend. We kunnen dat creolisering noemen, maar ook caribisering, antillianisering of surinamisering. Grote delen van de lange weg zijn al afgelegd. Dat houdt niet alleen in dat mensen veel vreemds als een spons kunnen opnemen, het betekent ook dat mensen keuzen maken en methoden van uitzuivering hanteren.

Creolisatie

Het begrip creolisatie is een vakterm uit de linguïstiek, maar heeft al een lange traditie in Latijns-Amerika en het Caribisch gebied. Iedereen die, en alles wat geboren was in de Nieuwe Wereld, was creools. Zo was Simon Bolivar, uit Spaanse ouders geboren, maar wel in de Nieuwe Wereld, een creool. Maar ook lokaal gefokt vee heette zo. In Suriname hebben de eigenaars en machthebbers de term toegekend aan de kinderen van de slaafgemaakten die er geboren werden. De notie creool, creolisatie, heeft dus alles te maken met localisatie, contextualisatie. Die betekenis kan toegepast worden op maatschappelijke veranderingen in de Nieuwe Wereld op het punt van religie, van taal, van arbeid en van macht. De suikerplantageslaven deden het anders dan de gouvernementsslaven, de particuliere slaven of de houtkapslaven, zij die vrij verklaard werden weer anders dan degenen die de plantages ontvluchtten, de marrons. Zo ontstonden diverse typen van samenlevingen, vaak ook logistiek geïsoleerd. Maar er groeiden ook overeenkomsten op basis van overeenkomstige keuzen. Een opvallend fenomeen werd de taal, het Sranantongo, vroeger Negerengels geheten, maar ook een soortgelijk religieuze institutionalisering. Creolisatie gaat dus uit van minstens twee polaire instituties waar macht in het spel is. De slaven kregen weinig ruimte, maar konden door de mazen van de wet glippen en schiepen zich een eigen wereld. De belangrijkste contactmomenten waren: man-vrouwrelaties en seksualiteit, arbeid en de keuken. Altijd speelden de tegenstellingen mee van slaaf versus eigenaar, gekleurde versus blanke, Afrikaan versus Europeaan, christen versus anders religieus.³ Dat werd voor het eerst benadrukt in 1971, door de Jamaicaanse wetenschapper Kamau Brathwaite in zijn studie *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*.

In de eerste helft van de twintigste eeuw ontwikkelde zich de beweging *Back to Africa* op de Franse eilanden in de regio, waarin de idee van *négritude* naar voren werd geschoven door drie dichters/schrijvers: Aimé Césaire (Martinique), Leon Damas (Guya-

na) en Leopold Sendar Senghor (Senegal). Zij benadrukten dat ze duidelijk Afrikaans waren, niet gelijk aan de Europeanen, en dat ze recht hadden op erkenning. Ze benadrukten hun eigen identiteit. De beweging breidde zich uit en vond aanhang. Een nieuwe generatie van de jaren tachtig van de vorige eeuw diende zich aan: Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau en Raphaël Confiant, alle drie schrijvers en wetenschappers van formaat van de Franse Antillen. Zij stelden daartegenover *créolité*: er trots op zijn niet meer van Afrika te zijn, maar een nieuwe weg ingeslagen te zijn. Zo ging ook de wetenschap denken; men zocht niet meer naar wat meegebracht was uit de voormalige moederlanden, maar benadrukte hetgeen men zelf geschapen had in de nieuwe leefsituatie. Het betrof een nieuwe identiteit, erkend door de andere wereld. In Suriname heette dat 'Baas in eigen huis' en *Wi Eygi Sani* (onze eigen zaak).

Dat idee ging ook op voor de East-Indians, in Suriname Hindostanen genoemd, die de plaats van de slaven op de plantages moesten innemen na de afschaffing van de slavernij (Engelse gebieden 1834, Franse gebieden 1848, Nederlandse gebieden 1863). Zij hadden in Brits-Indië al ervaring opgedaan onder het Engelse koloniale bewind en processen van 'creolisatie' meegemaakt. Ze werden in de regio lange tijd *coolies* (op de laagste trede van de ladder staande arbeiders) genoemd, in Suriname koelies. Zij gingen de term *coolietude* voor zichzelf hanteren. In Suriname zou men parallel daaraan van *javanitude* kunnen spreken. Het betreft een toe-eigening, maar ook een behoefte mee te willen en kunnen doen, en dan niet alleen als een bewustwordingsproces, maar ook als een nieuwe set van handelen.

Wetenschappers, auteurs en leiders hebben steeds meer oog voor dit fenomeen gekregen. De creatie, de zoektocht naar de nieuwe mens in de regio, kwam centraal te staan, en niet meer de herinnering aan het verleden. Daarmee werd verscheidenheid als bindmiddel gebruikt, als instrument van eenheid, cohesie en communicatie.

Een wezenlijk bestanddeel van het verleden was en is de afstand tussen Europa en de regio vanwege de vooroordelen van kleur en afkomst, maar voornamelijk wat taal en communicatie betrof. Er was geen contact, omdat de slaven niet als mensen werden erkend. Deze afstand heeft van de kant van de gemarginaliseerden geleid tot een nieuwe, eigen taal, een eigen verhaal onder elkaar, met een eigen begrippenapparaat. De nieuwe tijd is een tijd van communicatie en relatie. Het gaat de mens om mens met mensen te zijn.

De filosoof en schrijver Edouard Glissant (Martinique) heeft dat uitgewerkt. Creolisatie geldt volgens hem voor de hele wereld: steeds weer zijn mensen gemarginaliseerd, en juist die mensen moeten aan het woord komen.⁴ Creolisatie gaat dus verder dan pancaribbeanisme, verder dan een verband van alle mensen van gelijke aard van

de regio. Hij benadrukt de waarde van *diversaliteit*, de constante van de nieuwe, jonge samenlevingen, namelijk de waarde en het voordeel van de verscheidenheid in plaats van de zucht naar uniformiteit, uitgedrukt in termen als assimilatie, emancipatie en integratie. Glissant wijst erop dat dit een verhaal van alle tijden is, voor iedereen; mensen hebben recht op authenticiteit. Glissant gebruikt de metafoer van de *mangrove* in tropische streken. Het is de aangroei van het nieuwe bos, gedeeltelijk in het water, maar nog geen land. Het gaat vanzelf groeien en is niet uit te roeien. Het komt aan land. De filosoof en auteur Caryl Phillips (Saint Kitts) heeft als centraal thema van zijn werken de idee van *belonging*, dat daarbij aansluit. De mens van de regio is ontworteld, hoort nergens bij en ziet reikhalzend uit naar connectie, communicatie en relatie. Mensen willen erbij horen, zich bij iets aansluiten en meedoen na alle ervaringen van minachting en uitsluiting door slavernij en kolonialisme.⁵

Het statement van de creolisatie, of de nogal etnisch of persoonsgebonden ideologie van de waarde van het creool-zijn en niet meer de neger van Afrika, is nog iets anders dan de planning van de processen van creolisatie waarbij alle fasen van transmissie en transitie met de vele mogelijke modellen aan de orde zijn: confrontatie, uitsluiting, langzame toenadering, uitwisseling, inclusieve actie door gezamenlijke informatie en actie. Er zijn in de regio niet alleen mensen met een slavernijervaring, er zijn ook inheemsen, Chinezen, Libanezen, Spaanssprekenden (Puerto Rico, Cuba, Dominicaanse Republiek) en Nederlandssprekenden, allen met een andere culturele omgeving. De mensen van de regio kunnen vooruit met de idee van creolisatie om met elkaar een samenleving te construeren met eigen accenten, op het fundament van de schepping met voorspoed en tegenstand in weerbarstige afhankelijke kleine delen van een regio.

Theologie

Dit idee van creatie van bevrijding, nieuwe schepping van een mens met nieuwe woorden, creatie via creolisatie, inspireerde de Zwitserse theoloog Philippe Chanson, die enkele jaren in de Franse gebieden van de regio heeft gewerkt.⁶ Hij verandert de insteek van de ideologie van het creool-zijn (dus iemand die een eigen wereld heeft geschapen en die van de nieuwe bodem is) naar het permanente proces van verandering en vooral vernieuwing in het geloof en de kerk. De kerk is op de Franse Antillen en daarbuiten in de regio nogal schatplichtig aan de afstammelingen van de slaven, door discriminatie, slechte behandeling, niet correct opkomen voor hun problematiek en onjuist inzicht in de leefsituatie vanuit het verleden. De idee dat *créolité* beperkt is tot de afstammelingen van de slaafgemaakten, die creolen

worden genoemd, moeten we loslaten, aldus Chanson: iedereen is een nieuwe schepping waard.

In de gezegden van de volken is hun beeld van God te horen. Zo bestaan op de Nederlandse Antillen de uitdrukkingen *God laat wormen onder de grond leven* (bij God is alles mogelijk), *Vandaag heb ik nog geen zout van God geproefd* (niets te eten gehad) en *brood eten dat door de duivel gekneet is* (iets moeilijks doen).

In het Sranan bestaan uitdrukkingen als *God weet waarom Hij een paard geen horens heeft gegeven*, *God weet waarom Hij een kikker geen staart heeft gegeven*, *God maakt het eten voor een melaatse klaar* (God helpt), *De kip drinkt water en dankt God* (van Cuba: het leven nemen zoals het komt). Op de Nederlandse Antillen zegt men *Mozes is dood, maar God leeft* (er is licht aan het eind van de tunnel) en *Te veel amens bederven de kerkdienst*. Enkele gezegden uit Suriname zijn: *Er zijn meer huizen dan kerken; God heeft niet alle vingers even lang gemaakt; Mensen maken een barkas (schuit), God maakt een boot; Ik ga iedere dag naar de kerk, wanneer komt die kerk eens naar mij?* En ten slotte is ook een staande uitdrukking in Suriname: *Alle kerken zijn goed* (ala kerki bun). In deze gezegden is God nabij als een mysterie, en de mens heeft er veelal verder geen weet van. Die mens heeft onmenselijkheid, natuurrampen, geweld meegemaakt. Religie is echter niet alleen weerstand, maar ook een toekomst, niet alleen een proces, maar ook een processie. Het idee van nieuwe schepping wordt doorgetrokken naar religie. Er is veel nieuwe religie, en de mens wordt uitgedaagd het proces van creolisering verder te gaan. Dan is de filosofie of de ideologie ondergeschikt aan de feitelijke ontwikkeling van mensen, en altijd in *diversalité*.

De mensen van de regio hebben fundamenteel geen ervaring van uniformiteit. Verscheidenheid legt een van de bestaanswortels van de mensen in de regio bloot, en nog nooit is dit alles zo scherp bij elkaar gebracht als in de notie van creolisatie. Creolisatie is dynamisch en gebeurt in fasen: confrontatie, van uitsluiting naar insluiting, overleg en gereedschap voor de volgende fase, weerstanden overwinnen, actoren zoeken, informatie uitwisselen, samen doelen hebben en samen ontwikkelingsprojecten uitvoeren, met inachtneming van de vele dimensies van het leven, zoals op politiek, sociaaleconomisch, etnopsychologisch en etnotheologisch vlak.

De regio is voor een groot deel Indisch geworden; vooral het zuidelijk deel van de regio (Trinidad, Guyana, Suriname), maar ook de Franse eilanden hebben grote groepen East-Indians. Ook zij maken deel uit van het proces van creolisatie, zodat de term breder is geworden, en niet uitsluitend betrekking heeft op mensen wier oorsprong ligt in het West-Afrika van enkele eeuwen geleden.

Nu is de fase voorbij van creolisatie in de zin van de Frans-Antilliaan-

se schrijvers en wetenschappers. Het nieuwe is oud geworden, is erfgoed. Dat wordt vooral beleefd in het *Carifesta* (Caribbean Festival), dat om de paar jaar een manifestatie van de culturen in telkens een ander land van de regio is. Het is telkens een soort *rite de passage* en een routekaart naar humaniteit via communicatie en relatie.

Dat ontwikkelingen snel gaan, kan blijken uit het feit dat jongeren zich geen Surinaamse Javanen of Javaanse Surinamers noemen, maar Surinamers, ook in Nederland. Deze verandering van identificatie hoeft niet per se evolutionair te zijn, maar heeft betekenis voor de voortdurende identiteitsconstructie.

De Trinidadiaanse theoloog George Mulrain, president van de methodistenkerk van het Caribisch gebied en Latijns-Amerika, merkt op dat het vanwege de fasen van slavernij en emancipatie voor de hand ligt dat de regio ervan uitgaat dat er vele oorsprongen zijn en dat verscheidenheid in de regio wezenlijk is. Iedereen heeft met vallen en opstaan geleerd inclusief te denken en te handelen. Mulrain merkt op dat de roep om eenheid, in alle verscheidenheid, groot is. Niet alleen oecumene is van belang, maar ook zorg voor alle religie, vooral de volksreligieuze kant, omdat dat fenomeen onderdrukt werd en bevrijding behoeft. Je leert God beter verstaan, aldus Mulrain, als je mensen van andere religies en culturen beter verstaat. Dat ziet hij in de regio gebeuren.⁷

Winti

We kunnen het bovenstaande illustreren aan de hand van het fenomeen winti, een notie voor wat in het algemeen Afro-Surinaamse religie wordt genoemd. De slaafgemaakten hadden hun religieuze erfgoed meegebracht en zij hadden alle gelegenheid om dat te koesteren. De overheid, de plantage-eigenaars en de militairen konden dan wel wettelijk bepalen dat er niets van die Afrikaanse religie mocht overblijven, maar de slaafgemaakten zagen kans die op de afgelegen plantages te behouden. Door de isolatie zijn er diverse accenten gelegd, en bovendien hebben zij die de plantages ontvluchtten, een eigen systeem ontwikkeld, dat de marrons *Obiya* noemen.

We kunnen maar een paar korte opmerkingen over winti maken. In het algemeen wordt Anana als God beleden. Hij heeft alles goed geschapen: rein en in harmonie. Hij heeft helpers, de winti, die vanaf de conceptie bij een persoon blijven en hem of haar waarschuwen als ze fout bezig zijn, hun harmonie (*sreka*) verstoren en letterlijk en figuurlijk niet meer rein (*kaseri*) zijn. De mens dient zelf correcties aan te brengen, door genoegdoening, offers, gebeden en dans (*wintiprey*). Veel energie steken de mensen in het vinden van de oorzaak van ziekte, afwijkingen en ongelukken. *Winti* omvat de *snesiwinti* (van de Chi-

nezen), de *kuliwinti* (van de Hindostanen), de *jampanesiwinti* (van de Javanen) en de *bakrawinti* (van de Europeanen).

Winti heeft (nog) geen vaststaand patroon, laat staan een omlijdende theologie. Er zijn gradaties en niveaus, en de dynamiek zit er nog steeds in. In Suriname gebeurde wat op diverse plekken in de regio niet gebeurde: winti ontwikkelde zich geheel onafhankelijk van katholieke of protestantse confrontatie of invloed. De isolatie was compleet en waterdicht. De dominees kwamen niet of nauwelijks naar de plantages en de controle van de dominees op de uitoefening van de eigen religie was miniem. Naderhand ontstond een nieuwe situatie: slaven die vrij verklaard werden, moesten lid worden van een van de vier christelijke kerken. Dat lidmaatschap werd op de koop toe genomen; het werd een bijvoegsel, een addendum.

Op 1 juli 1863 waren ongeveer 27.000 vrij verklaarden lidmaat van de Evangelische Broedergemeente en 12.000 van de katholieke kerk, op een totale bevolking van ongeveer 52.000. Deze mensen moesten met minstens twee religieuze systemen leren leven. Naderhand maakten ze kennis met elementen van hun burens of verwanten, de hindoes en moslims. Er ontstond een nieuw religieus fenomeen: de gecombineerde, complementerende situatie, met essentieel verdergaande binding en functie.

De staat en de christelijke kerken waren tegen het Afrikaanse religieuze en culturele erfgoed. Heel langzaam is er in de twintigste eeuw erkenning gegroeid. In 1971 werd het wetsartikel tegen winti geschrapt, en werd winti als een *kulturu* gezien, een wezenlijk element van de cultuur en identiteit. Winti is met de migranten meegekomen naar Nederland, en ook daar ontwikkelen zich elementen van winti, nu echter wel geblokkeerd door gebrek aan ruimte. Winti gaat in Nederland ook de individuele richting op.

Men spreekt nu ook van winti-christendom als een model om de beide religies te verbinden, of van christelijke winti: christendom gewintiseerd of winti gechristianiseerd. Dat past in het kader van de creolisatie. Een ander model is pure winti zonder elementen van christendom of een christendom met toegestane elementen van winti, zoals *dede-oso*, *wintiprey* en volksreligieuze elementen in liturgie en ethiek. Bovendien zijn hindoes en moslims met hetzelfde bezig: ook zij hebben volksreligieuze bestanddelen die hard nodig zijn voor identiteit en groepsbewustzijn. Niet alles wat religieus is, is ook winti te noemen, omdat vele elementen van doen hebben met volksreligieuze accenten die ook voor de andere bevolkingsgroepen meetellen.⁸

De aanhangers van winti – en dat kunnen praktiserende christenen zijn – hebben nooit georganiseerde actie tegen een andere religie opgezet, zoals die van de overheid. Men heeft mensen die volgens velen

dubbelreligieus zijn, met een nieuwe synthese ruimte gegeven. Men is tot het inzicht gekomen dat er een veelheid van religie kan zijn, naar gelang van de sociaalpolitieke omstandigheden en de gelegenheid van eigen constructie, en dat dit een positief fenomeen is.

In Nederland heeft winti enkele andere accenten. Sommige creolen kiezen voor totale winti en willen een winti-tempel in Amsterdam. Zij zijn op zoek naar identiteit in de wirwar van alles wat vooral de Randstad te bieden heeft. Nederlanders en andere burgers maken gebruik van de kennis van de winti-experts en -leiders; daar is ook sprake van groei naar een nieuw verband. Nogal eens verhuizen mensen terug naar Suriname, en nemen dan elementen van de cultuur van Nederland mee, zoals enig rationalisme, secularisatie, individualisering. Deze terugkoppeling kan weldadig zijn.

De katholieke kerk laat zich in met *opo yu yeye* (het verheffen van de geest), *dede oso* (rouwzitting thuis), *kra tafra* (eten met de voorouders), afleggersverenigingen (*was'dedesma*), andere manieren van begraven, het tonen van een nieuwgeboren kind aan de dorpelingen en in de kerkgemeenschap, *pur'blaka* (uit de rouw gaan na een jaar, met verbranding van de oude kleding), *sindur* (de scheiding van het haar van de vrouw verven als teken van getrouwd-zijn), besnijdenis van Javaanse jongens en het dragen van het zwarte petje en tot slot wierook branden bij een Chinese begrafenis. Hindoes en moslims kunnen sinds 1940 hun religieuze huwelijk als burgerlijk huwelijk laten registreren. Ze hoeven niet te trouwen 'voor de burgerlijke stand', zoals de christenen. Als één van de partijen katholiek is, kan een dergelijk huwelijk als kerkelijk huwelijk gelden (*dispensatio in forma*). Ook hierin is creolisering te zien.

Conclusie

Verscheidenheid is een handelsmerk van de regio en dat is constitutief voor de toekomst. Uiteraard is er rivaliteit, competentiestrijd en gescheidenheid, wat religie betreft. Maar er is door de enkele eeuwen heen een beweging te zien ten gunste van vormen van evenwicht. De machtspositie van de oude koloniale kerken, die zich ieder als de enige ware kerk beschouwden, is aangevochten door de nieuwe bewoners: soms subtiel, soms hardhandig, maar met succes. Vele mogelijke vormen van dialoog tussen de religies liggen voor het oprapen, evenals de gezamenlijke behartiging van de belangen van de religies, zoals de groei van mensen in waardigheid en humaniteit. De regio toont aan dat vrijheid van religie – gegund of gepakt – tot nieuwe vormen van religie kan leiden en oude religies mede vorm kan geven.

Noten

- 1 Julian Neijhorst, 2003, *Caribbean talk. 1000 proverbs and sayings from the Afro-Caribbean Diaspora*, Paramaribo, 2003, 133 (nummer 940); vergelijk Pieter Hoefnagels en Shonwé Hoogenbergen, *Antilliaans spreekwoordenboek*, Amsterdam: Thomas Rap, 1991.
- 2 Nijhorst, aangehaald werk, 74.
- 3 Verene Shepherd en Glen Richards (redactie), 2002, *Questioning creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*, Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002; Margarite Fernández Olmos en Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York University Press, 2003; Kathleen Balutansky en Marie-Angès Sourieau, *Caribbean Creolization. Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature, and Identity*, University Press of Florida/Press University of the West Indies, 1998; Aisha Khan, *Callaloo Nation. Metaphors of Race and religious Identity among South Asians in Trinidad*, Durham NC: Duke University Press, 2004; Sidney Mintz en Richard Price, *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur (Caribbean Series 23: The birth of African-American culture. An anthropological perspective*, 1992), Leiden: KITLV, 2003
- 4 Edouard Glissant, *Tout-monde*, Parijs: Gallimard, 1993; *Poetics of relation*, 1997; *Les Discours antillais*, 1997; *L'intention poétique*, 1997; Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau en Raphaël Confiant, *In Praise of Creolness* (vertaling van *Éloge de la Créolité*, Paris: Gallimard, 1989).
- 5 Caryl Phillips, *A New World Order. Selected essays*, Vintage, 2001, 303-309: the 'high anxiety' of belonging; Caryl Phillips, *Een verre kust*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2004.
- 6 Philippe Chanson, 1993, 'From the Creole God to the God of Jesus', *Exchange (Journal of Missiological and Ecumenical Research)* 22 (1993) 1, 18-45; Philippe Chanson, 2002, *La Créolité antillaise, avènement de la Parole métisse*, Louvain la Neuve: Université Catholique de Louvain, 2002; Philippe Chanson, Philippe, 'Créolité et théologie et théologie de la Créolité aux Antilles-Guyane', *Études théologiques et religieuses*, tome 78, 2003/4, 517-528. Vergelijk zijn *Identité et Diversalité. Complexité anthropologique et complexité christologique. L'apport créole*, Céligny: Institut œcuménique de Bossey, 1997 en *Les Antilles françaises. Lieu d'émergence d'une Parole vers demain?*, Genève/Quidah: IRED/IDD, 2003. Hij schreef ook: 'Creoliteit en theologie. Theologie van de creoliteit', *Wereld en Zending* 2003/1, 88-99.
- 7 George Mulrain, *Caribbean*, 2004; John Parratt (redactie), *An introduction to Third World Theologies*, Cambridge University Press, 2004, 163-181.
- 8 Juliën Zaalman, *August, een bonuman. De beleving van winti*, Paramaribo: Ralicon, 2003; Juliën Zaalman, *Gilly en Lise. De beleving van het geloof in winti*, Paramaribo: Ralicon, 2005; Adolphe Bakaman, *De waarheid van de*

leugen. *Handboek voor leiders in de bevrijdingsbediening*, Amsterdam, 2005; R.G.F. Berenstein, *Relatie. Wintireligie en het christendom*, Bergboek, 2005, 140-157: De uiteindelijke eenwording; Barbara Scheld, *Winti en christendom in Paramaribo. Over het gecombineerd praktiseren van twee religies* (masterscriptie VU), Amsterdam, 2005; Roselien Rotgans, *Op weg naar een Afro-Surinaamse Theologie. Christelijk geloof in de context van de winti-religie* (masterscriptie TUK), Kampen, 2005.

↻ **Joop Vernooij** (1940), rooms-katholiek priester en kloosterling, werkte van 1969 tot 2001 in het pastoraat in Suriname, en was van 2001 tot 2005 docent missiologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij schreef in *Wereld en Zending* 2003/1: 'Veelkleurige religie in het Caribisch gebied' (4-17).

De oecumenische ontwikkelingen in de periode 1993-2005

Anton Houtepen

Anton Houtepen geeft in dit artikel een analyse van de oecumenische beweging, met nadruk op de periode vanaf 1993. Hij bespreekt zowel buitenkerkelijke als binnenkerkelijke discussies, zoals die in en rondom de Wereldraad van Kerken. Houtepen ziet nog wel toekomst in 'het voortdurende en nooit voltooide oecumenische leerproces', mits er een andere, bredere visie op het wezen en de taken van de kerk ontwikkeld wordt. Hij geeft met dit artikel alvast een voorzet; hij pleit onder meer voor veel meer aandacht voor de emotie en de ervaring van het geloven en voor erkenning en waardering van de diachrone rijkdom van het christelijk leven wereldwijd.

Oecumene rondom de eeuwwende: een *clash of civilizations*?

De *Wende* na de val van de Berlijnse muur (1989), het einde van het Sovjetimperium (1990) en de val van het apartheidsregime in Zuid-Afrika (1991) leken een periode in te luiden van meer democratie, minder internationale spanningen en grotere vrijheid van godsdienst wereldwijd. De assemblee van Canberra in 1991 droomde, op geleide van Konrad Raisers *Ökumene im Übergang*¹ van een nieuw 'tijdperk van de Geest', waarin ook de oecumenische betrekkingen tussen de kerken en de interreligieuze dialoog een hoge vlucht zouden nemen in een postmodern klimaat van 'legitieme verscheidenheid', religieus pluralisme en verdraagzaamheid. Veel verwachtte men van een nieuwe netwerkstructuur van de oecumenische beweging, van plaatselijke basisgroepen, initiatieven en bewegingen als *Hausgenossenschaft Gottes* en als voortzetting van het model van het conciliair proces voor gerechtigheid, vrede en zorg voor de schepping. Maar al vóór en tijdens de assemblee van Canberra werd de wereld geconfronteerd met nieuwe mondiale en lokale conflicten. En de assemblee zelf ruziede over de vraag of de 'geesten' van andere religies wel of niet met de heilige Geest in verband mochten worden gebracht. Vele nieuwe gewapende conflicten hadden bovendien een etnische en religieuze achtergrond, of er werden religieuze motieven door manipulerende politici bij in het geding gebracht. De Verenigde Staten begonnen in

1991 de Eerste Golfoorlog tegen Irak, dat het buurland Koeweit had overvallen. Op de Balkan onttaardden politiek opgeklopte etnische tegenstellingen en lang onderdrukte nationalistische gevoelens tot gruwelijke burgeroorlogen tussen rooms-katholieke Kroaten, orthodoxe Serviërs en islamitische Bosniërs, Albanen en Kosovaren, waarbij de NAVO tot forse, maar niet altijd zeer effectieve ingrepen overging. In de nieuwe federatie van Russische en Kaukasische staten ontbrandden lokale conflicten in Tsjetsjenië, Abchazië en Georgië, waarin het Russische leger hard ingreep en waarbij tienduizenden slachtoffers vielen. In Rwanda, Burundi, Uganda en Congo vond in 1994 een niet te stuiten genocide plaats, waarbij Hutu's en Tutsi's elkaar om etnische redenen met machetes te lijf gingen. Tal van Afrikaanse nationale oorlogen volgden: in Liberia, Sierra Leone, Congo, Sudan. De voorspelling van een *clash of civilizations* door Samuel Huntington in een rapport voor het ministerie van buitenlandse zaken van de Verenigde Staten in 1993 (gepubliceerd in diens gelijknamige boek uit 1996)² leek in vervulling te gaan toen steeds vaker radicale extremisten binnen de islam zich als terroristen ontpopten. In de heilige strijd voor de overwinning van hun geloof pleegden zelfmoordcommando's reeksen van aanslagen, waarvan die op de *Twin Towers* van het *World Trade Center* in New York op 11 september 2001 en die op een station in Madrid op 11 maart 2004 tot nog toe het meest spectaculair waren. Het opvlammen van de strijd tussen Israël en de Palestijnen in de Tweede Intifada vanaf 2000 en bloedige aanslagen over en weer van moslims en hindoes in India (Ayodyah 1992, 1998, 2004) en Indonesië (Bali 2002) versterkten het gevoel van op elkaar botsende religieuze culturen. De tweede oorlog tegen Irak in 2003, door de Verenigde Staten en Groot-Brittannië tegen de zin van de Verenigde Naties en onder protest van een groot aantal landen ondernomen om het dictatoriale regime van Saddam Hoessein ten val te brengen, gaf bij veel moslims opnieuw voedsel aan haatgevoelens tegen het (zogenaamd christelijke) Westen. Grote migratiestromen van moslims uit Afghanistan, Iran, Irak, Syrië, Turkije, Somalië en Marokko naar West-Europa verhoogden etnische, culturele en religieuze spanningen in dat werelddeel.

Verzoenende verscheidenheid en nationaal kerkbesef

De religieuze leiders hebben in het algemeen geprobeerd de strijdende partijen met elkaar te verzoenen en de escalatie van geweld tegen te gaan. In Zuid-Afrika werden massale wraakacties voorkomen door de *Commissie voor Rechtvaardigheid en Verzoening* onder leiding van aartsbisschop Tutu; in Rwanda deden de kerkleiders er alles aan om de spiraal van het doden te doorbreken, al waren er helaas ook kerkmensen en zelfs pastores bij de genocide betrokken. Zowel de Eerste

als de Tweede Golfoorlog tegen Irak werd door de leiders van de christelijke kerken en door de Wereldraad van Kerken vrijwel unaniem afgekeurd.

In 2002 publiceerde Jonathan Sacks, opperrabbin van de joden in het Britse Gemenebest, zijn boek *The Dignity of Difference*³ als tegenhanger van Huntingtons *Clash of Civilizations*. Hij bepleitte daarin, op basis van een analyse van het bijbelse Babel-verhaal en de profetische teksten over de verhouding van Israël en de volkeren, de gelijkwaardigheid van alle culturen, vrijheid van godsdienst en religieus pluralisme als mensenrecht, en wees alle territoriale claims van welk volk dan ook (inclusief het Joodse volk) op een 'canoniek territorium' of 'beloofd land' af.

Sacks legde niet alleen wat het jodendom betreft, maar ook wat het christendom en de islam betreft, de vinger op een zere plek. Want precies zulke claims zijn steeds weer aan de orde bij degenen die voor een bepaalde cultuur of godsdienst, zodra ze in een bepaald land de meerderheid bezit, het alleenvertoningsrecht claimen, hetzij in de vorm van religieuze wetten die aan alle burgers worden opgelegd, hetzij in de vorm van theocratische staatsvormen die democratische spelregels met voeten treden of rechten van andersdenkenden en minderheden tarten.

Radicale islamisten die pleiten voor de invoering van de islamitische *shari'a*, komen hier in beeld, maar ook orthodoxe joodse kringen die de Israëlische bezetting van Palestijns gebied verdedigen, en christelijke kringen als die in Zambia, die de dictatuur van hun president, een *reborn Christian*, verdedigden.

Ook binnen de orthodoxe kerken, vooral die van de autocefale kerken van Rusland, Georgië, Servië, Bulgarije en Griekenland, houdt men vast aan het oude principe van 'één kerk, één natie'. Dit aanvankelijk ecclesiologisch gezonde beginsel, dat tot de vierde eeuw opgeld deed, beoogde de overheersing van het ene bisdom of geheel van bisdommen (metropolie, kerkprovincie, later het ene patriarchaat) door het andere te voorkomen: kerken zouden elkaar niet mogen beconcurreren door onder elkaars duiven te schieten. Dat beginsel is in de geschiedenis van de zending opnieuw gevolgd, waar men tot *comity* (afspraken over samenwerking), tot oecumenisch beraad en tot *common witness* overging. De oecumenische beweging is op dit beginsel gebouwd, en heeft het ook verder uitgebouwd in afspraken over gemeenschappelijk getuigenis en het tegengaan van proselitisme.⁴ Toch vielen orthodoxe lidkerken van de Wereldraad direct na hun bevrijding uit de greep van het Sovjetcommunisme terug op de oude idealen van één heilige, christelijke en dus orthodoxe natie in symfonie van kerk en staat. Ze verzetten zich met klem tegen de komst van evangelicale, pentecostale en rooms-katholieke evangelisten en zen-

delingen naar de landen van Oost-Europa, waarvan de grenzen nu voor iedereen openlagen. En vanuit een nieuw herwonnen identiteitsbesef dan wel vanuit de vrees door de westerse cultuur van dialoog en democratische besluitvorming te worden overvleugeld kwam het tot heftige schermutselingen binnen de Wereldraad van Kerken. Enkele orthodoxe kerken zegden hun lidmaatschap van de Wereldraad op, die van Georgië (1997) en Bulgarije (1998) voorop; andere kerken, zoals die van Rusland en Servië, dreigden dat te doen.

Towards a Common Understanding and Vision of the WCC

Maar het postmoderne pluralisme van culturen en overtuigingen, de vrijheid van godsdienst, geweten en meningsuiting en de mondiale migratie en mobiliteit van mensen hebben bijna overal ter wereld een situatie van een veelkleurig kerkelijk en religieus landschap geschapen, dat de voorstelling van één kerk per land – één vaderlandse kerk, zoals ook in Nederland nog door een aantal groepen als ideaal wordt aangehangen – tot een volstrekt achterhaald romantisme heeft gestempeld. Ook onderhouden veel mensen een veel minder vaste band met de kerk, en groepeeren ook de christenheid zich in veelsoortige bewegingen, onafhankelijke kerken en los-vaste vormen van religieus engagement. De oecumenische beweging dient, wil zij beweging blijven, met deze nieuwe vormen van christelijk engagement evenzeer rekening te houden als met de gegroeide territoriale en confessionele organisatievorm van de kerken, zo zei Konrad Raiser, en zo vond in grote lijnen ook de assemblee van Canberra. Zo werd besloten een breed beraad te entameren over de doelstellingen en methoden van werken binnen de Wereldraad van Kerken, uitgewerkt in het discussiestuk *Towards a Common Understanding and Vision of the WCC* (CUV, 1997). Daarbinnen paste ook het voorstel de *Christian World Communions* directer te verbinden met het werk van de Wereldraad van Kerken: door de agenda's van de verschillende assemblees beter op elkaar te laten aansluiten en eventueel de locaties te delen, door meer aandacht voor de bilaterale dialogen binnen de units van de Wereldraad van Kerken en door het organiseren van een *Ecumenical Forum* van kerkleiders van de verschillende christelijke tradities, waaronder ook die tradities die tot nog toe geen lid waren van de Wereldraad van Kerken, zoals de rooms-katholieke kerk, de pinksterkerken en een groot aantal evangelicale groeperingen. De orthodoxe kerken, niet tevreden met het verloop van de discussies over CUV, eisten in 1997 de instelling van een *Special Commission on Orthodox Participation in the WCC*. De assemblee van Harare ging positief in op al deze voorstellen. Zes evangelicale organisaties vergaderden op dezelfde *university campus* van Harare in een tent naast de *Assembly Hall* en deden – via een oproep tot evangelisatie (*A Jubilee Call*) – eer-

ste pogingen om met elkaar en met de kerken van de Wereldraad *on speaking terms* te komen. De orthodoxe kerken kregen hun speciale commissie, en besloten werd het voorstel tot inrichting van een breed *Forum of Christian Churches and Ecumenical Organisations* verder te bestuderen. In 2002 werd het rapport van de *Special Commission on Orthodox Participation* met enig voorbehoud aanvaard door het *Central Committee*. De voorstellen behelsden een alternatieve besluitvormingsprocedure, niet gericht op meerderheidsbesluiten, maar op consensus, meer ruimte voor het ecclesiologische zelfverstaan van de orthodoxe kerken in overeenstemming met de Toronto-verklaring van 1950 en grotere terughoudendheid bij de organisatie van gemeenschappelijke liturgische vieringen tijdens oecumenische bijeenkomsten als de assemblee. Maar het belangrijkste advies van de speciale commissie was toch wel dat niet de indruk zou worden gewekt dat de Wereldraad in naam van de kerken zou kunnen spreken. De kerken voeren zelf hun oecumenische dialogen, zijn verantwoordelijk voor hun eigen ethische en sociaalethische uitspraken en zijn de enige subjecten van de christelijke eredienst en het christelijk gebed, zo werd gezegd. Dit ecclesiologische uitgangspunt – de Wereldraad is in geen enkel opzicht kerk – is wel aangeduid als de these van de ‘ecclesiologische neutraliteit van de Wereldraad’⁵ en lijkt nogal haaks te staan op diens gezag als spreekbuis van de kerken in de decennia die achter ons liggen. Voor de orthodoxen volgt hieruit in ieder geval een veel bescheidener opstelling van de Wereldraad, vooral in politieke en ethische kwesties en inzake de vragen van gezamenlijke liturgie en intercommunie. In de ogen van de andere lidkerken van de Wereldraad is dit standpunt veelal ervaren als een stap terug, zo niet als het einde van de oecumenische beweging. Het *Central Committee* heeft echter gemeend met dit advies constructief te kunnen omgaan. Het heeft geresulteerd in zeer creatieve vormen van beraad en besluitvorming, die het oude Angelsaksische model van moties, amendementen en besluiten bij meerderheid van stemmen heeft vervangen, ook met grote instemming van veel Afrikaanse en Latijns-Amerikaanse kerken. De ecclesiologische vragen die zijn opgeworpen, zullen onderwerp van gesprek zijn op de eerstkomende assemblee van de Wereldraad in Porto Alegre (Brazilië) in 2006.

Binnenkerkelijke factoren die de oecumene remden

Intussen deden zich, naast de internationale politieke problemen die we memoreerden, ook tal van binnenkerkelijke discussies gelden. Binnen de orthodoxe kerken zelf waren er veel spanningen tussen het Oecumenisch Patriarchaat van Constantinopel, dat vanaf 1920 de jurisdictie opeist over alle orthodoxe gemeenschappen in de zogeheten diaspora, en het Patriarchaat van Moskou, dat van supervisie door

Constantinopel over op z'n minst de Russische migrantenkerken niets wil weten. De verhouding tussen de orthodoxe kerken en de rooms-katholieke kerk, na het Tweede Vaticaans Concilie sterk verbeterd, verslechterde in de jaren negentig aanzienlijk. Afspraken over het tegengaan van uniatisme en proselitisme door de Gemeenschappelijke Dialooggroep Rome-Orthodoxie, aanvaard te Balamand in 1993, werden in de ogen van de Russen brutaal geschonden door de inrichting van nieuwe rooms-katholieke bisdommen in Rusland en de benoeming van Latijnse bisschoppen zelfs in Moskou. Een bezoek van paus Johannes Paulus II aan Rusland, een reis waarnaar hij zeer had uitgezien, werd telkens op het laatste moment afgelast.

Binnen de rooms-katholieke kerk namen de spanningen toe tussen voor- en tegenstanders van een verdere uitbouw van het erfgoed van het Tweede Vaticaans Concilie tot meer aan de actuele omstandigheden aangepaste christelijke gedragsregels: inzake seksualiteit en anticonceptie, inzake huwelijk en echtscheiding, inzake inspraak bij bisschopsbenoemingen, inzake de rol van vrouwen bij de kerkelijke ambtsbediening en inzake het verplichte priestercelebaat. De eersten organiseerden zich in protestgroepen, zoals in Nederland de Acht Mei-beweging (1985-2004) en internationaal in de beweging *We Are the Church* (IMWAC, 1996).⁶ De eersten kwamen aan het woord in tal van neoconservatieve stromingen die eerder een terugkeer naar de affectieve vroomheidsbeleving van vóór het concilie bepleitten en een sterk centraal gezag van de bisschop van Rome als middel tegen alle kwalen verdedigden.⁷ Meer dan zeventienduizend van zulke *movimenti* kwamen op in het laatste kwart van de twintigste eeuw. Sommige ervan, zoals *Opus Dei*, het neocatechumenaat, *Communione e Liberazione*, *Legionari di Christo*, *Europa Christiana*, *Comunita di San Egidio* en de *Focolare*-beweging, kregen grote invloed in de kerk, tot in het Vaticaan toe. Ten dele binden ze ook grote groepen jongeren aan zich, blijktens het succes van de Wereldjongerendagen, waarvan paus Johannes Paulus II de grote voortrekker was. Van zo'n aantrekkingskracht op jongeren kan bij de Europese diocesaan en parochieel georganiseerde rooms-katholieke kerken na het Tweede Vaticaans Concilie in het algemeen niet gesproken worden: hier zien we een sterke vergrijzing van de actieve kerkleden, nauwelijks jonge priesters en beperkte bevoegdheden voor de niet-gewijde pastoraal werkers. Schaalvergroting en samenvoeging van parochies en dekenaten is het gebruikelijke antwoord op deze situatie, maar die bevorderen de oecumenische samenwerking met de andere kerken bepaald niet. Desondanks deed Johannes Paulus II in 1995 in zijn encycliek *Ut unum sint* van zich spreken. De encycliek is een oprecht pleidooi voor volgehouden oecumenisch engagement, samenwerking en beraad van kerken, voor voortzetting en – waar mogelijk – receptie van de

oecumenische dialogen en voor een gezamenlijke bezinning op een toekomstige, mogelijk oecumenische vormgeving van de 'Petrusdienst' in de kerk. In 1997, 2001 en 2004 werden internationale interconfessionele consultaties over dit thema gehouden, met steun van de Pauselijke Raad voor de Eenheid. In 1998 kwam de Anglicaans-Rooms-Katholieke Internationale Beraadsgroep (ARCIC) met voorstellen om onder bepaalde voorwaarden het primaatschap van de bisschop van Rome te erkennen en aldus te komen tot een vorm van oecumenisch en universeel leergezag (*The Gift of Authority*).

In de jaren negentig van de twintigste eeuw zagen twee belangrijke resultaten van bilaterale oecumenische dialogen van de rooms-katholieke kerk het licht: die met een aantal oriëntaals-oosterse, zogenoemde niet-Chalcedonische kerken (Syriërs, Assyriërs, Armeniërs en Kopten) over de interpretatie van het Concilie van Chalcedon en die met de lidkerken van de *Lutheran World Federation* over het leerstuk van de rechtvaardiging door het geloof. Beide teksten hebben de verhouding van deze kerken tot de rooms-katholieke kerk in belangrijke mate ontdaan van theologische controversen en misverstanden uit het verleden. De niet-Chalcedonische kerken, die immers niet deelnamen aan het Concilie van Chalcedon, worden niet aan de leeruitspraken van dit concilie gebonden, mits ze die van het eerdere Concilie van Nicea maar onderschrijven en de goede intentie van de bisschoppen van Chalcedon niet langer betwisten.⁸ De lutherse kerken en de Romana vinden elkaar in een nieuwe bijbelse lezing van de teksten over de rechtvaardiging van de zondaar en over de genade van God in Christus en de heilige Geest als de enige bron van heil van de mens. Ze erkennen daarbij dat er over en weer onnodige karikaturen van standpunten in omloop zijn geweest, die men door historisch onderzoek (onder meer in de dissertatie van Hans Küng, *Rechtfertigung* uit 1957)⁹ op het spoor en te boven is gekomen. Zo is het *articulus stantis et cadentis ecclesiae* omgevormd tot een geloofsartikel waaruit, constructief, nog allerlei ecclesiologische consequenties getrokken zouden moeten worden. Zolang dat nog niet is gebeurd, zo meenden tal van vooraanstaande lutherse theologen, vooral in Duitsland, moet er nog aan de werkelijke betekenis van deze consensus, als die er al is, getwijfeld worden.¹⁰ En in Rome werd even na de aanvaarding van dit document een instructie over het belang van de aflaten uitgevaardigd en een jubileumaflaat voor het jaar 2000 afgekondigd. Slechte timing, bewuste provocatie of de gewone oecumenische springprocesie: twee stappen vooruit en dan meteen een stap achteruit?

Ook in de veelkleurige wereld van de reformatorische kerken zagen we in de jaren negentiger tendensen naar concentratie op het eigen erf en het zoeken van een nieuwe 'protestantse identiteit' binnen het

onderlinge oecumenische leerproces van de in 1973 gevestigde *Leu- enberger Kirchengemeinschaft*. Zo ontstond een aantal 'oecumenische binnenmarkten', in het bijzonder in Europa en Noord-Amerika. De *World Alliance of Reformed Churches* groeide uit tot een theologisch en sociaal forum van velerlei kerken van presbyteriale en congregationalistische signatuur wereldwijd, met een toenemende inbreng van de kerken van het zuidelijk halfrond. Vooral die van Azië en Afrika gingen een voorname rol spelen, mede als gevolg van de verzoening tussen blanke, zwarte en kleurlingenkerken in zuidelijk Afrika. Er kwamen enkele belangrijke kerkfusies tot stand van presbyteriaanse kerken, zoals in Nederland in 2004 de oprichting van de Protestantse Kerk in Nederland. Soms, bijvoorbeeld in Nederland, sloten zich daarbij ook kerken van een andere confessie aan (in Nederland de Verenigde Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden).

Belangrijke ontwikkelingen speelden zich ook af binnen de *Lutheran World Federation* en de *Anglican Communion*, waarbinnen, evenals in de WARC, de kerken van het Zuiden een steeds belangrijker stem kregen. Maar ook in de noordelijke regio's kwamen er opvallende akkoorden tot stand tussen lutherse en anglicaanse kerken in Scandinavië (met uitzondering van Denemarken), Duitsland en Groot-Britannië, waarin deze kerken elkaar kansas- en avondmaalsgemeenschap verleenden en toegang als waarnemers tot elkaars synodale bijeenkomsten (akkoorden van Meissen en Porvoo).¹¹ In de Elzas sloten lutheranen en gereformeerden een vergelijkbare overeenkomst te Reuilly. Tussen de *Evangelical Lutheran Church of America* en de *Episcopal Church in America* kwam het tot volledige *communio* en zelfs tot een vrijwel federatief kerkverband, terwijl zich in 1999 negen andere denominaties hebben samengevoegd tot *Churches Uniting in Christ (CUIC)* als resultaat van veertig jaar onderling beraad in de *Consultation on Church Union (COCU)*. Zij verlenen elkaar kansas- en avondmaalsgemeenschap en streven uiteindelijk naar één kerkverband. Twistpunt blijft hier de invoering van het bisschopsambt, dat voor de plaatselijke presbyteriaanse gemeenten niet aanvaardbaar was, en voor de *Episcopal Church* te weinig gebaseerd op de apostolische successie.

De theologische sleutelkwestie: naar één oecumenische kerkvisie?

Uit de strubbelingen rondom het orthodoxe lidmaatschap van de Wereldraad, uit de aarzelingen rondom de receptie van de oecumenische dialogen, ook die rondom het leergezag van ARCIC uit 1998 en rondom de rechtvaardigingsleer tussen lutheranen en rooms-katholieken uit 1999, uit de interne polarisatie in vele kerken, vooral binnen de rooms-katholieke kerk, alsook uit de moeilijkheden rondom de pogingen tot kerkhereniging zoals die binnen COCU en CUIC

is opnieuw gebleken hoezeer het ontbreken van een gezamenlijke visie op het wezen en de opdracht van de kerk telkens opnieuw de oecumenische beweging doet stokken. Het streven naar een dergelijke gezamenlijke visie is door allerlei culturele, filosofische en theologische factoren verbazend moeilijk en misschien wel illusoir geworden. We zijn gevangen in denominationalisme, al eeuwen lang. We beroepen ons op culturele, etnische en nationale identiteit bij de vormgeving van de kerk. We weten ons bepaald door selectieve lezing van de Schriften. We wantrouwen elk systeemdenken, dat uit de veelkleurige boodschap van het Nieuwe Testament een uniforme kerkorde zou willen destilleren. We hebben vrede met allerlei mengvormen, met osmose en *bricolage* van ideeën en expressievormen. We hebben oog voor de telkens wisselende context, voor het wisselende aandeel van mannen en vrouwen, voor de historische ontwikkelingen en de noodzaak van telkens nieuwe inculturatie. We gaan uit van interculturele osmose en polemiek, conflict en dialoog. Bovendien beseffen we de noodzaak van het eschatologische voorbehoud: we weten nog niet wat de kerk, ten slotte, zal blijken te zijn.

Desondanks heeft *Faith and Order* al vanaf zijn plenaire bijeenkomst in Boedapest in 1989, aangespoord door de besluiten van de Vijfde Wereldconferentie van Santiago de Compostela, gestaag verder gewerkt aan twee ontwerpvizies op de kerk: *The Nature and Purpose of the Church* en *A Treasure in Earthen Vessels*. Het eerste document gaat over de kerk als concrete, historische, zichtbare beweging en organisatie van wat het Nieuwe Testament beeldend beschrijft als Volk van God, Lichaam van Christus en Tempel van de heilige Geest, opgebouwd rondom de bediening van woord en sacrament en gericht op dienstbaarheid aan het rijk van God in de geschiedenis. Het tweede schetst de kerk als hermeneutische gemeenschap, die mensen uit velerlei taal en cultuur bijeenbrengt tot een authentiek verstaan van, en omgang met de Schriften en tot het gaande houden van een levende traditie in trouw aan het evangelie van Jezus Christus. De twee studies zijn in 1994 op een dubbelconferentie in Dublin begonnen – na voorwerk in Turku (1988) en Pyatigorsk (1991) – en in 1998 in voorlopige vorm gepresenteerd aan de assemblee van Harare.

Van zending in zes continenten naar interculturele dialoog

De missionaire situatie aan het eind van de twintigste eeuw en het begin van de eenentwintigste verschilt radicaal van die van een eeuw daarvoor. Niemand zal nog de slogan van John Mott nazeggen: 'Heel de wereld voor Christus in deze generatie.' Maar niemand zal ook nog de 'bekering' van de wereld tot westerse vormen van christendom en kerk verdedigen. In een postmodern en postkoloniaal klimaat ligt alle nadruk op de lokale kerkontwikkeling, op contextuele en bij de loka-

le culturen passende vormen van catechese, gemeenschapsopbouw, liturgie en theologie.¹² *Ecclesiogenesis* werd het door Leonardo Boff gezegde sleutelwoord.¹³ Differentiatie, concentratie op de lokale situatie en grote flexibiliteit en mobiliteit zouden zending en evangelisatie in de komende kwarteeuw kenmerken, aldus Hans Hoekendijk in een beleidsplan voor CWME in 1970.¹⁴ Hij heeft daarin zeker gelijk gekregen, al waren de resultaten minder spectaculair dan hij toen wellicht nog hoopte. Interreligieuze dialoog en interculturele theologie, begrepen als een gezamenlijke zoektocht naar authentieke religieuze ervaring door uitwisseling en bricolage van verhalen, ideeën, waarden, religieuze expressievormen en artefacten, gingen ook het veld van de theologische reflectie op de opdracht van de kerk in de wereld en de voorwaarden voor haar werfkracht en geloofwaardigheid bepalen: missiologie veranderde in vergelijkende of interculturele theologie¹⁵, het begrip missie verhuisde naar de taal van het bedrijfsleven en werd vervangen door veel lokalere termen als evangelisatie en kerkopbouw¹⁶, veelal in de vorm van nieuwe opwekkingsbewegingen: de charismatische vernieuwing, de pinksterbeweging, alpha-cursussen, kloosterweekends, therapeutische gemeenschappen of *healing communities*, onafhankelijke kerken en nieuwe religieuze bewegingen, jongerendagen en rally's rondom reli-pop.¹⁷ De historische kerkvormen – met hun strak gereguleerde kerkorden en geregelde ambtelijke bediening van woord en sacrament, met hun op de zondagse liturgie gerichte gemeenschapsopbouw – verloren terrein, het meest in Europa, maar ook in Noord- en Zuid-Amerika. Evangelicale en pinkstergroeperingen zetten in Afrika, Azië en Latijns-Amerika hoe langer hoe meer de toon.¹⁸

De van de oecumenische beweging zozeer verhoopte samenwerking in de zending ter versterking van de universele boodschap van het heil in Christus, samengevat in de *Great Commission* (Matteüs 28, 18-20) verkeerde aldus in een uiterst gefragmenteerde, vooral op 'beking van het hart' gerichte, sterk individualistische en moralistische verkondiging, in het Westen en het Noorden gericht op persoonlijk welbevinden en basisvertrouwen, in het Zuiden en het Oosten gericht op genezing van ziekten en toename van welvaart (*healing, prosperity, blessing*).

In het Noorden en het Westen hebben deze evangelisatievormen de voortgaande secularisatie en het toenemende agnosme niet kunnen stoppen, in het Zuiden en het Oosten hebben mondialisering en moderniteit tot dusver niet tot kredietverlies van de religie geleid¹⁹, maar wel tot verhevigde competitie van de grote religies, met tal van uitbarstingen van al dan niet politiek gemanipuleerd geweld.²⁰

De opdracht tot vrede en gerechtigheid, het appèl tot navolging en leerlingchap van Jezus en het dubbelgebod van de liefde tot de

naaste als toewijding aan de wil, het beleid, het rijk van God blijven echter de universele ankerpunten van de humane omgang van mensen met elkaar met al hun verschillen in culturen, contexten en religieuze leefvormen. Hoe gedifferentieerd en gefragmenteerd de religies ook zijn, hoezeer gehecht aan de eigen lokale culturele vormgevingen en hoezeer ook elkaars concurrenten, in een globaliserende wereld, in mondiaal perspectief en bij de ontwikkeling van multiculturele en multireligieuze samenlevingen zijn zij ook steeds meer op elkaar aangewezen voor overleg over hun activiteiten in het publieke domein. Het besef dat alle grote religies een samenstel vormen van vele culturen, waarvan zij in de loop van hun geschiedenis elementen hebben overgenomen, vormt de basis voor een interculturele dialoog, zowel intern tussen de vele vleugels en richtingen die de grote godsdiensten kenmerken, als extern met hun medeactoren in de publieke arena van de samenleving.

Er zijn, binnen de verschillende godsdiensten, ook tegenbewegingen van fundamentalistische en her en der extremistische aard, die zending opnieuw als strijd, *jihad* en *conquista* zouden willen opvatten, en die elk religieus pluralisme afwijzen met een beroep op de uniciteit van de Bijbel, de weg van de Boeddha, de Koran of van concrete heilsfiguren als Krishna, Jezus of Mohammed en hun goddelijke boodschap. Wat dat betreft, valt er een merkwaardige verwantschap te bespeuren tussen de *Jubilee Call*, een oproep tot hernieuwde inzet voor wereldwijde zending van de hand van zes evangelicale koepelorganisaties die bijeen waren tijdens de achtste assemblee van de Wereldraad te Harare in 1998 en de verklaring *Dominus Jesus* van de Vaticaanse Congregatie voor de Geloofsleer van september 2000. In beide teksten wordt iedere vorm van gelijkwaardigheid van 'the Christian faith' en 'other religious beliefs' afgewezen: er is maar één authentieke geopenbaarde godsdienst, het christendom, zij het dat deze openbaring in die aan Israël is voorafgebeeld. Geen christelijke geloofsge-meenschap zal in haar omgang met andere godsdiensten haar fundament in de unieke heilshistorische betekenis van Jezus als de Christus mogen verloochenen, noch haar eigen door Jezus zelf opgedragen zending onder alle volkeren opgeven. Van vele zijden is tegen deze uitspraken van *Dominus Jesus* geprotesteerd, veel minder tegen de even absolute uitspraken van de *Jubilee Call*.

Deze kritiek op al te ongenueanceerde christelijke waarheidsclaims en zendingsparolen neemt niet weg dat het pleidooi voor een zekere concentratie op de *core business* van het christendom, zoals het Tweede Vaticaanse Concilie al in de jaren zestig, en de Wereldraad op geleide van bijvoorbeeld Hoekendijk vanaf Uppsala bepleitte, geen kwaad kan, zoals dat ook goed zou zijn voor de andere religies. Te veel vormen hebben zich als struikgewas om de kernboodschap heen gewon-

den: rudimenten van machtsstreven en klerikalisme, van westerse arrogantie en triomfalisme, van archaïsch bijgeloof en magie op zoek naar *shortcuts* in het begrijpen en sturen van de werkelijkheid, van achterhaalde metafysische systemen die geen rekening hielden met het contingente proceskarakter van de wereld waarin wij leven, van godsvoorstellingen die de echo zijn van onze behoeften van eigenbelang, eerder dan uitnodiging onze verlangens te richten op de ander.²¹ Het lijkt erop, dat deze 'missie' bij de grote kerktradities die elkaar in de oecumenische beweging gevonden hebben, in betere handen is dan bij het amalgaam van gevoelsreligiositeit dat zich buiten de kaders van deze *conciliar fellowship* heeft verspreid. Gesprek en gezamenlijk beraad van *ecumenicals* en *evangelicals* blijft dan ook een van de urgentste agendapunten van de *Commission on World Mission and Evangelism*.

De oecumene van de toekomst

Bij het vijftigjarig jubileum van de Wereldraad van Kerken, dat in 1998 in Amsterdam²², in Genève en ten slotte ook in Harare werd gevierd, was al duidelijk dat de oecumenische beweging een zekere crisis tegemoet zou gaan: financiële tekorten dreigden en leidden tot aanzienlijke inkrimping van de staf in Genève. Op de forse kritiek die de orthodoxe kerken uitten op de gang van zaken in de Wereldraad, was deze nauwelijks berekend: de verworven positie van vrouwen in de kerk werd door de orthodoxe stellingnamen, uitgerekend binnen de Decade voor de Participatie van Vrouwen, opnieuw ter discussie gesteld; de oecumenische vieringen in Wereldraadverband, die door velen als graadmeter van de oecumenische vooruitgang waren ervaren, werden aan strikte en vooral beperkende voorwaarden gebonden; van een oecumenische kerkvisie, waaraan *Faith and Order* zo naarstig gewerkt had, leek voorlopig geen sprake te kunnen zijn. In de rooms-katholieke kerk leek de encycliek van paus Johannes Paulus II over de oecumene uit 1995 een laatste opleving te zijn geweest van het erfgoed van het Tweede Vaticaans Concilie, want uitgerekend in het millenniumfeestjaar 2000 verscheen de verklaring *Dominus Jesus* van de Congregatie voor de Geloofsleer, waarin Rome weer het monopolie van de ene ware kerk leek te claimen en de interreligieuze dialoog aan banden werd gelegd met een beroep op de uniciteit van het Christus-gebeuren. De goede initiatieven van Johannes Paulus II in het jaar 2000 – het schrijven van een *mea culpa* over de kruistochten, de kettervervolgingen, de jodenvervolging, de Holocaust en de discriminatie van andersdenkenden door de eeuwen heen, zijn bezoek aan Jeruzalem en de erkenning van de staat Israël – konden de indruk niet wegnemen van een pas op de plaats in het oecumenische leerproces dat Rome vanaf het Tweede Vaticaans Concilie had doorgemaakt. De

strikte handhaving van de intercommuniebepalingen uit de Codex van 1983 werd door velen als een grote stap terug gezien. De grote groei en bloei van de pinksterkerken in Latijns-Amerika, Afrika en Azië, van evangelicale, onafhankelijke en migrantenkerken overal ter wereld, door veel reformatorische kerken begroet als een nieuw reformatorisch elan, door de Romana en de orthodoxie als fenomeen van sektarisme bestempeld, betekende in ieder geval geen versterking van het oecumenisch elan: de meeste van deze *emergent churches* zochten aanvankelijk eerder identiteit en isolement dan samenwerking en solidariteit. Maar er klinken ook kritische geluiden over separatisme, dat contraproductief is, en er zijn ook officiële bilaterale dialogen met diverse historische kerken in gang gezet, zoals die van de Romana met de *World Pentecostal Conference* en de *World Evangelical Alliance* of het Amerikaanse initiatief *Evangelicals and Catholics Together*.²³ In Nederland zijn er met de migrantenkerken vanaf het begin goede contacten in oecumenisch verband geweest, mede door het initiatief van de Surinaamse Kerken in Nederland (SKIN).

Wellicht de belangrijkste oorzaak van de kentering in het oecumenisch elan zijn de vele vragen bij het godsgeloof als zodanig.²⁴ De Europese kerken, die zo lang de oecumenische beweging hebben aangestuurd, zijn door secularisatieprocessen en godsdienstkritiek geminimaliseerd. Er heerst in Europa een wijdverbreid agnosme, waarin tegelijkertijd allerlei nieuwe religieuze ideeën van Aziatische, Afro-Braziliaanse, Californische of Keltische herkomst opgang maken. De overgeleverde hellenistische denkpatronen laten zich nauwelijks nog aan volgende generaties overdragen, waaraan de Helleense en Romeinse klassieken hoe langer hoe vreemder zijn geworden. Datzelfde geldt uiteraard ook voor de jonge christenen van Afrika en Azië, terwijl de volksreligiositeit van de rooms-katholieke Latijns-Amerikanen ook weinig openingen laat voor begrip van het godsgeloof in andere christelijke tradities.

Wat valt er, gezien deze omstandigheden, voor de toekomst van de oecumenische beweging, menselijkerwijs gesproken, te verwachten? Vanwege het sterk geïndividualiseerde levensbesef (identiteit, zelfbevestiging, authenticiteit (Ch. Taylor), pluralisme (Hick, Knitter), *herrschaftsfreie Kommunikation* (Habermas), *bricolage* en differentiedenken (Derrida) en het afscheid van de grote verhalen²⁵, zal de oecumene van de toekomst gericht moeten zijn op persoonlijke betrokkenheid bij, en openheid voor alle mogelijke dimensies van religie. We kunnen hier niet meer dan in enkele houtskoollijnen een toekomstscenario schetsen, dat ook voor de beoefening van de oecumenica van belang lijkt te zijn.

We zullen allereerst, ook in de dialoog, oog moeten krijgen voor de emoties van het geloven: verlangen (= hoop), vertrouwen (= geloof),

verzet tegen en vergeving van onrecht (= berouw), geraakt worden door de oproep van de (vreemde, lijdende, hulp en troost vragende) ander (= *agapè*, compassie) en door de aantrekkingskracht van het mogelijk goede (= *eros*, passie voor het goede, ware, schone). Veel meer dan voorheen zal daarbij ook de iconische hermeneutiek de hermeneutiek van de overgeleverde teksten moeten gaan aanvullen. Dat betekent niet alleen meer aandacht voor beelden en iconen en in het algemeen voor kunst in kerk en liturgie, maar ook een beter gebruik van de media, het theater, de film voor de overdracht van het geloven. Heel veel geschillen en verschillen tussen kerken en godsdiensten berusten op verbale fixaties en overgeleverde interpretaties van teksten. Maar het leven gaat aan de tekst en de leer vooraf, komt eerder in emoties en ervaringen van het ware, goede en schone aan het licht, en blijkt dan veelal ook veel meer gemeenschappelijke waarden op te leveren, die boven de leerverschillen uitgaan.

Vervolgens zou in de dialoog veel meer nadruk moeten liggen op de huiver en eerbied (*awe*) voor het waarachtig heilige; dat wil zeggen: voor het onschendbare karakter van de menselijke waardigheid, de mensenrechten, de internationale solidariteit. Levinas gebruikte hiervoor de term *le saint*, als het tegenovergestelde van *le sacré*. Het eerste, *le saint*, gaat over de moraliteit van menselijke relaties in het groot en in het klein: een heilige is iemand die een goed mens is geweest voor de mensen met wie hij te doen had. Het laatste, *le sacré*, is het in riten, taboes, tempels en tempelpersoneel uitgekristalliseerde besef van triomf over, en beheersing van het kwade, van het gunstig stemmen van het lot door offers en investeringen in goud, zilver en cederhout ter wille van God of goden. Dit sacrale besef is blijkbaar onuitroeibaar; sommigen achten het zelfs de kern van alle religie, maar joden, christenen en moslims op z'n minst zouden beter moeten weten. Over dit soort gemeenschappelijke vragen die de godsdiensten met elkaar delen, zijn echter nog maar zeer weinig dialogen gevoerd. Het secularisatieproject heeft weliswaar pogingen gedaan tot desacralisering, maar heeft met het badwater van het sacrale ook het kind – dat wil zeggen: het echte religieuze heiligheidsbegrip – weggegooid.

De oecumenische en de interreligieuze dialoog zouden ook de creatieve mogelijkheden van ieders biografie, ondanks ziekte, lijden en dood, tot thema van gesprek moeten maken: het *kairos*-moment in de tijd, het gavekarakter (*donation, étant donné*) van het leven als grautiteit (= genade), waarvan contemporaine Franse fenomenologen als Jean-Luc Marion en Michel Henry²⁶ uitgaan. Ook dit thema overstijgt alle bestaande leerverschillen en kerkordelijke legitimatiekwesties. Deze drie grondthema's vragen tegelijkertijd om een andere visie op het wezen en de taken van de kerk. De klassieke thema's van de oecu-

menische beweging zijn niet als zodanig irrelevant, maar ze verdienen in een breder antropologisch en intercultureel kader gevat te worden. En ze zouden niet tot schrijftafels en conferentiezaaltjes beperkt moeten blijven, maar een echo dienen te krijgen in de plaatselijke gemeenten. Bijvoorbeeld door meer aandacht voor het proces van ecclesiogenesis (Bonhoeffer, Boff: kerk telkens weer, oecumene als vernieuwing en hervorming) en daarmee voor het primaat van de plaatselijke, cultureel en contextueel bepaalde groepen en verbanden tussen mensen. Bijvoorbeeld door grotere nadruk op het dienstkarakter van de kerk (*servant-church*, niet *service-church*): diaconie als gestalte van de compassie met de zwaksten, als communicatie met de mensen aan de periferie²⁷, als profetische bevrijdingsbeweging (kerk als advocaat van de armen, de vreemdelingen, de slachtoffers van macht, willekeur, discriminatie en geweld).²⁸ Bijvoorbeeld door voortdurend beraad (= conciliariteit), zowel intern als met andere kerken en religies, over de kernen van het Abraham-geloof volgens Mozes, Jezus, Mohammed (oecumenische en interreligieuze dialoog samen). Bijvoorbeeld door vormen van gezamenlijke mystagogie (via bezinningsgroepen, interculturele bijbelstudie, kloosterweekends, nieuwe media).²⁹ Bijvoorbeeld door vormen van gezamenlijk getuigenis en debat in het publieke domein met de woordvoerders van het contemporaine agnosme en van de andere religies in de eigen samenleving over de inbreng van religie op het terrein van vrede, gerechtigheid en een duurzaam leefmilieu voor toekomstige generaties.

Vormen van gezamenlijke vieringen van Gods verbondenheid met, en presentie onder mensen (= *koinoonia*) samen met christenen uit andere tradities (intercommunie, open avondmaal) zouden daarbij vanzelfsprekend dienen te zijn; gezamenlijke gebedsdiensten met, en deelname aan de feesten van andere religies zouden niet mogen ontbreken. Tweede kerstdag, tweede paasdag en tweede pinksterdag zouden de kerken, zoals al is voorgesteld, kunnen omzetten in feesten van beraad en verzoening met de islam en andere religies.

Erkenning van de legitimiteit én de verantwoordelijkheid van de religieuze leiders van alle kerken en religies in een bepaalde regio is voorwaarde voor een goede verstandhouding. Die zal dienen te beginnen bij de theologische en spirituele scholing van deze leiders. Voorstellen om te komen tot samenwerkingsvormen van imamopleidingen met theologische faculteiten, waaraan ook een opleiding tot christelijke pastores verbonden is, openen, wat dit betreft, hoopvolle vergezichten van een interreligieuze hermeneutiek van de Abraham-tradities. Een bescheiden, platte organisatievorm van het religieuze instituut is daarbij nodig, en niet alleen voor het verstrekken van faciliteiten als zondagse kerkdiensten of *rites de passage*. De organisatie dient allereerst gericht te zijn op internationale solidariteit, het bewaren en tel-

kens herinterpreteren en toepassen van de diachrone rijkdom van religieuze *structures de longue durée*: de heilige geschriften, de sacramentele tekens, de feestkalender, de gedachtenis van martelaren en heiligen, de trouw aan, en de voortdurende herijking van de morele grondovertuigingen inzake leven en dood, wat betreft menselijke relaties en de verhouding tussen de generaties, het evenwicht tussen prestatie en rust, arbeid en lust, bezit en gelijke kansen voor allen, de gelijkwaardigheid van allen, onafhankelijk van ras, geslacht of geaardheid, de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, de eerbiediging van alle mensenrechten. De hierop gerichte 'kerkorde' moet alle uitsluitingsmechanismen van het verleden (excommunicatie, anathemata, sancties, concordaten met de overheid, privileges, theocratische idealen, geloofsdwang) schrappen en vervangen door uitnodigingsmechanismen: welkom is degene die wil meedoen aan de bovengenoemde, telkens persoonlijke en meestal kleinschalige, van onderaf opgebouwde projecten binnen het Abrahamsverbond.

Ten slotte: het christelijk leven is belangrijker dan de heilige orde waarin dat wordt ingepast; dat wat beleden wordt, is belangrijker dan het leergezag dat de belijdenis dicteert; wat het dichtst bij de kern van de gave ligt, is belangrijker dan wat er verder van af staat (*hierarchia veritatum: Unitatis redintegratio* 11); receptie en verwerking van de traditie door de kerkleden worden ineens van het grootste gewicht; apostolische successie heeft betrekking op het delen in hetzelfde *traditum*, hetzelfde getuigenis, en niet op een formele legitimatie via het overdrachtsritueel enzovoort. Dit dynamische delen *in* is een delen samen *met* anderen: zowel diachroon als synchroon delen christenen met andere christenen in dezelfde *oikonomia*, dezelfde tekens van het verbond, dezelfde scheppende kracht van God, dezelfde beloften. Kerken delen met elkaar hetzelfde erfgoed, zijn samen verantwoordelijk voor de geloofwaardigheid van het evangelie, maar ook onderling verantwoordelijk voor de kwaliteit van ieders geloof en handelen. De kerk is een *koinoonia* van de verrijzenis en van de uitstorting van de Geest: de kerk leeft van dezelfde Geest, die op de oerzee broedde, die de profeten bezielde, die Maria overschaduwde, die Jezus deed verrijzen tot levendmakende Geest ter rechterhand Gods, en die alle volkeren zal heiligen tot de aanbidding in geest en waarheid. Dit delen houdt ook in dat we moeten uitgaan van de lokale of deelkerken, die alle op hun wijze delen in de gaven van de Geest, die alle katholiek zijn in de volle zin van het woord, maar die toch in hun universele verband als conciliaire gemeenschap pas de volheid van alle geestesgaven bezitten. Hier komt dan ook ruimte voor de contextuele inbreng van jonge kerken in Afrika, Azië, Latijns-Amerika, en voor de inbreng van mentale gemeenten, bijzondere bewegingen, *expatriate churches*. Als kerk van God, als gemeenschap van mensen van God,

delen we ook de zorg en de verantwoordelijkheid voor de wereld, voor de schepping, samen met niet-gelovigen en andersgelovigen (*Gaudium et spes* 1-4). De kerk is geen doel in zichzelf, maar er is ook geen doel, 'God' of 'rijk Gods' genaamd, dat we eerder buiten dan binnen de kerk zouden moeten zoeken. Als gave van God koestert de geloofsgemeenschap ook haar geloofservaringen van voorheen, let zij op de symbolen van de *longue durée*, is zij meer dan een 'club van gelijkgezinden', en zeker meer dan een 'faciliteitenbedrijf' voor de individuele vroomheid. Haar publieke getuigenis, dat afhangt van velen, hoort bij haar rol als hoorster van het Woord en heraut van vreugde, verzoening en vergeving.³⁰

Noten

- 1 K. Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München: Kaiser, 1989.
- 2 S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996. Van Huntingtons verwachting dat de culturele oorlog zich zou voordoen als een strijd van *the West against the rest* onder leiding van de islam en in het bijzonder onder leiding van een nieuwe islamitische volkerenbond in Azië van Turkije tot Afghanistan is overigens weinig uitgekomen.
- 3 J. Sacks, *The Dignity of Difference. Avoiding the Clash of Civilizations*, Londen/New York: Continuum, 2002.
- 4 Zie hierboven, 108, 112, 259.
- 5 Over die 'ecclesiologische neutraliteit' had onder anderen Konrad Raiser de staf gebroken in *Ökumene im Übergang*, 172 en verder.
- 6 In de *Rome Declaration* van IMWAC 1996 wordt gepleit voor een kerk 'which values participation with all ministries open to women and men with optional celibacy, which values sexuality and primacy of conscience, which is committed to social justice and human rights, which does not marginalize its own people'.
- 7 Zie D. Menozzi, 'Das Anti-Konzil (1966-1984)', in: J. Pottmeyer, G. Alberigo en J.-P. Jossua, *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf: Patmos, 1986, 403-431.
- 8 Zie M. Brinkman, *Verandering van geloofsinzicht. Oecumenische ontwikkelingen in Noord en Zuid*, Zoetermeer: Meinema, 2000. Zie voor de teksten Th. Bremer en anderen (redactie), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1999. Eine Dokumentensammlung*, Trier: Paulinus, 1999.
- 9 H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957.
- 10 Zie *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 6 februari 1998, 6; Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des*

- christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999.
- 11 Zie O. Tjørholm (redactie), *Apostolicity and Unity. Essays on the Porvoo Common Statement*, Grand Rapids/Geneva: Eerdmans/WCC, 2002.
 - 12 Zie J.H. Pranger, *Redeeming Tradition. Inculturation, Contextualization, and Tradition in a Postcolonial Perspective* (dissertatie), Groningen, 2003.
 - 13 Zie hierboven, hoofdstuk I, 5 en verder.
 - 14 *A Theological Reflection on the Work of Evangelism*, Genève: CWME, 1970.
 - 15 Zie M. Frederiks en anderen (redactie), *Towards an Intercultural Theology* (IIMO RP 61), Zoetermeer: Meinema, 2003; A. Houtepen en A. Ploeger (redactie), *World Christianity Reconsidered* (IIMO RP 57), Zoetermeer: Meinema, 2001.
 - 16 Zie F. Wijsen, *Geloven bij het leven. Missionaire presentie in een volkswijk*, Baarn: Gooi en Sticht, 1997; F. Wijsen (redactie), *Evangelisatie in nieuw perspectief*, Heerlen: UTP, 1991.
 - 17 R. Fung, *Evangelistically Yours. Ecumenical Letters on Contemporary Evangelism*, Genève: WCC, 1992.
 - 18 Zie J. Barrett, *World Christian Encyclopedia* (second edition), Oxford: Oxford University Press, 2001; David Barrett, *Annual Statistical Tables on Global Mission*, New Haven: Overseas Ministries Study Centre.
 - 19 Zie R. van der Zwan, *Mysterium Saeculi. Secularisatie en theologisch wereldbeeld in het Indiase christendom*, Kampen: Kok, 1994.
 - 20 Zie P. Valkenberg en anderen, *God en geweld*, Budel: Damon, 2002.
 - 21 Wat de missiologie betreft, is op dit punt de receptie van het denken van E. Levinas baanbrekend geweest; zie Th. Sundermeier, *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh: Mohn, 1991; Th. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; D. Becker en anderen (redactie), *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz*, Erlangen: Verlag für Mission und Ökumene, 2000.
 - 22 M. Brinkman en H. Vlug (redactie), *Faith in the City. Fifty Years World Council of Churches in a Secularized Context. Amsterdam 1948-1988*, Zoetermeer: Meinema, 1998.
 - 23 Ch. Colson en R. Neuhaus (redactie), *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, Dallas: World Publishing, 1995.
 - 24 Zie A. Houtepen, *God, een open vraag*, Zoetermeer: Meinema, 1997².
 - 25 Dit veelgebruikte motto van het postmodernisme is ontleend aan J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1979, geschreven op verzoek van het ministerie van onderwijs van Quebec, bij wijze van toekomstscenario voor het hoger onderwijs en onderzoek. Lyotard beschrijft daarin de gevolgen van de globalisering en van de informatie- en communicatietechnologie en de mobiliteit. Alles – voedsel, gebruiksartikelen, auto's en heel de industrie – wordt een kwestie van logistiek en *assemblage*, op het terrein van de kennis, de lite-

ratuur, de kunst, de religie en ook de filosofie gespiegeld door velerlei vormen van *bricolage*, dialoog en keuzemogelijkheden. Met 'het einde van de grote verhalen' is bedoeld dat veel overgeleverde denkschema's en ideologische tegenstellingen van het toneel zullen verdwijnen: allerlei soorten metafysica uit de scholen van Plato, Aristoteles, Plotinos, Kant, Hegel of Bergson, het monotheïsme van de Abraham-godsdiensten, de ideologieën van de verlichting, zoals het liberale vooruitgangdenken en het marxistische collectivisme, de secularisatie als universeel project van rationalisering van alle levensgebieden en het verlichtingsstreven naar universele humaniteit door mensenrechten en internationaal overleg (Verenigde Naties). Moet ook de oecumenische beweging met haar grote ideaal van eenheid van alle christenen (één Heer, één geloof, één doop, één God en Vader van allen) als zo'n *Grand récit* worden bijgezet op het kerkhof van de geschiedenis?

- 26 Zie P. Jonkers en R. Welten, *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Budel: Damon, 2003.
- 27 Zie in het bijzonder de herinterpretatie van de nieuwtestamentische begrippen *diakonia* en *diakonos* in het boek van de Australische exegeet J.N. Collins, *Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1990.
- 28 Zie H. Crijns en anderen, *Barmhartigheid en Gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, Kampen: Kok, 2004.
- 29 A. Hendriks, *Mystagogie und pastorale Grundaufgaben*, Münster: Schmitz, 1986; Th. Knippenberg, *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model van geestelijke begeleiding*, Kampen: Kok, 1998; T. van den Berk, *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer: Meinema, 1999; K. Waaijman, *Geestelijke begeleiding als vorm van mystagogie*, Nijmegen: KUN, 1999; K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kampen: Kok, 2000.
- 30 Dit artikel is een verkorte versie van het laatste hoofdstuk van B. Hoedemaker, A. Houtepen en Th. Witvliet, *Oecumene als leerproces. Inleiding in de oecumenica*, Zoetermeer: Meinema, 2005².

⇒ **Anton Houtepen** was tot november 2004 als hoogleraar oecumenische theologie verbonden aan de Universiteit Utrecht. Tevens was hij directeur van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO).

Communicatie tussen christenen

Rogier van Rossum

In 1988 schreven wij als Nederlandse missiologen de Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en contexten van het wereldchristendom. Het woord 'globalisering' of 'mondialisering' komt er niet in voor. Wij wilden vooral rekenschap geven van de contextualisering of pluriformisering van het christendom: elke cultuur heeft recht op haar eigen uitdrukking van het christendom, en de christelijke 'varianten' die daaruit ontstaan, hebben het recht én de plicht elkaar met hun 'ontdekkingen' de maat te nemen. Missie was dan ook in de eerste plaats dat kerken met elkaar leerden communiceren over hun ervaringen met het evangelie, 'bestemd tot de uiteinden der aarde'. Zo moest de aloude expansie-idee wijken voor de verhoopde ontmoeting: geen wereldwijde evangelisatiecampagnes, maar elkaar houden aan de voortschrijdende verdieping 'tot heil van de wereld'. Zo is de dominante idee van contextualiteit niet los te zien van het besef 'dat, meer dan ooit het geval is geweest in de geschiedenis, de verschillende contexten van de menselijke samenleving en dus ook die van het christendom op één gezamenlijke wereldcontext betrokken zijn. (...) Vragen van vrijheid en onderdrukking, armoede en rijkdom, culturele identiteit en verandering, vrede en bewapening, natuur en techniek, krijgen weliswaar per context hun specifieke invulling, maar worden pas in een mondiale samenhang in hun eigen afmetingen zichtbaar. De vele geschiedenissen worden meer dan ooit, onder druk van de overlevingsproblematiek van de ene mensheid, gezien als delen van één geschiedenis.'

Zeventien jaar later kunnen we gerust zeggen dat we bij alle aandacht voor de contextualisering van het christendom in de Oecumenische Inleiding in de Missiologie het proces van mondialisering, wat betreft het christelijk omgaan ermee, goed hebben aangeduid. Niet voor niets biedt de Oecumenische Inleiding in de Missiologie voldoende ruimte voor de beschrijving van de eigen theologie, de eigen geschiedenis en de eigen missionariteit van de onderscheiden kerken.

Wat we echter in de bepaling van dat proces van mondialisering en de

missionaire verantwoordelijkheid daarvoor volledig hebben gemist, is zicht op, en nadere analyse van de grote rol van godsdienst en godsdiensten in dat wereldwijde proces. En dit ondanks het voortreffelijke hoofdstuk 'Modellen voor een Theologie van de Godsdiensten'.

Die opvallende rol van de godsdiensten in het wereldwijde proces van mondialisering blijkt vooral waar ze een weerbaar stuk identiteit bieden tegen allerlei 'vernietiging' die economische mondialisering ook met zich meebrengt.

Theologie en beoefening van dialoog kunnen niet worden gepleegd zonder deze 'context' van bedreigd zijn en terzijde geschoven worden; kunnen – met andere woorden – niet opgezet, aangereikt, verondersteld worden door westerse kerken, theologische centra of missionaire organisaties sec.

Waar onze Oecumenische Inleiding in de Missiologie missie in de eerste plaats zag in het leren van de kerken elkaars ervaringen uit te wisselen en ter harte te nemen, gingen we dit religieuze avontuur niet aan, en lieten we ook onze westerse kerkelijke achterban daarin niet delen. Hierbij gaat het niet alleen om het verkeer tussen de onderscheiden godsdiensten, maar ook om het godsdienstig verkeer binnen de christelijke godsdienst. De kracht van wat we 'wereldgodsdiensten' noemen, ligt juist in het opnemen, dulden en verwerken van wat de godsdienstwetenschap 'archaïsche godsdiensten' noemt.

Daarom maken we niet mee wat de kernboodschap was van de Aziatische bisschoppenconferenties in de jaren negentig: zonder samen te werken met de gelovigen van andere godsdiensten zijn de armen niet te bevrijden; er is immers sprake van Gods verborgen aanwezigheid in elke dialoog.

Feitelijk accepteren we niet dat er geen 'missionarissenchristendom' meer moet zijn. Ik bedoel het christendom dat wij in de zestiende en de negentiende eeuw hebben uitgedragen. Daarin stond de agenda van het Europese christendom centraal: een parochie/gemeente met alle mogelijke educatieve en sociale werken als concurrent of component van de opkomende welzijnsstaat. Het heidendom – de niet-westerse godsdiensten – miste deze 'goede werken', en daarmee vormde het de apologie voor christelijke missionering.

Zo werd onze kijk op missie vooral bepaald door wat mensen elders op de wereld niet hadden: het christelijk geloof dat sprak in zijn 'goede werken'. Wij, Nederlandse missiemensen, mobiliseerden onze mensen vanwege de bestrijding van een tekort (armoë, ziekenzorg, onderwijs),

lieten deelnemen aan de zegeningen van onze beschaving, bestreden kolonialisme en neokolonialisme, en haalden allerlei cultuur binnen ter versterking van de universele boodschap.

Dat werd verstaan in ons achterland. En het werd verstaan toen het 'ontwikkelingshulp' ging heten, en 'dienst aan de mensenrechten'. Een niet-westerse kerk is 'goed' als ze in staat is een dergelijk program op zich te nemen en uit te voeren, met alle institutionalisering die dat vraagt. Geen van de historische kerken (katholiek of reformatorisch) zal niet-westerse kerken herkennen – laat staan: erkennen – zonder dat deze beschikken over een waaier van werken. Deze hebben bovendien in landen die nog worstelen met staatsopbouw, natievorming, het overstijgen van etniciteit enzovoort, nog een hele toekomst. Kerken met zo veel organisatie, die nog niet overeind kunnen worden gehouden door eigen bronnen, blijven te afhankelijk van westerse schenkers. Bovendien gaan ze gemakkelijk voorbij aan eigen binnenlandse noden, en kunnen ze moeilijk gesprekspartner worden van andere godsdienstige bewegingen die niet over westerse mogelijkheden beschikken. De meeste 'professionals' in de niet-westerse kerken zijn gesneden naar onze institutionele maat, en acteren dan ook conform onze maatstaven. Veel ontwikkelingsprojecten van katholieke of reformatorische herkomst lopen dan ook langs hen heen, en de professionals gaan opnieuw het wiel uitvinden. Ze willen zich niet verhouden met wat Pronk (willens en wetens) de middenklasse noemt, die weigert te delen met de arme onderkant. Na de artsen zullen de theologen in het Westen meer ontplooiingskansen vinden. We blijven dus communiceren met onze 'eigen (kerkelijke) wereld'.

Indertijd leerden we dat sekten de onbetaalde rekening van de kerken waren. Rondom onze historische kerken en de eerste pinksterkerken kent de niet-westerse wereld een wirwar van christelijke kerken en bewegingen die op tal van punten laten zien wat er niet op de kerkelijke agenda staat: mensen bij elkaar houden, mysticisme, gebedsgenezing, het koesteren van dromen en visioenen enzovoort. Afrika is er vol van, het christendom dat immigranten uit het Zuiden naar Europa brengen ook, en al in de jaren zestig was het de meest voorkomende religiositeit in de grote stedelijke agglomeraties van Brazilië. Vóór de ontvouwing van de pinksterkerken waren deze populistische religies degene die enige cohesie terugbrachten in onleefbare situaties. Op plaatsen waar het katholieke pastoraat een 'open zaak' was en dicht bij de mensen stond, had het veel invloed op deze culten. Hun agenda kende veel losse pagina's, en hun voorgangers waren geen 'heiligen'. Maar ze vertegenwoordigden wel de slagen die mensen troffen. Ze stonden voor het alternatieve goed. Alternatief waar de idealen, de waarden en de leefwij-

ze van de officiële samenleving en de officiële kerk voor hen niet konden gelden.

Inderdaad, dit is niet het missionarissenchristendom. Het is wel het meest geleefde christendom in de gigasteden van de niet-westerse wereld. Integere communicatie staat of valt met de erkenning van dit christendom 'buiten de kerk'.

De vader van het volk (Minjung)

Centraal in de afbeelding, een houtsnede van Hong Song-Dam (Zuid-Korea, 1980, 25,5x 18,5 cm), staat de geheel geopende en zegenende hand van Jezus. Midden in de handpalm gaapt het teken van het kruis. Enkele bloeddruppels lijken op de grond te vallen. Jezus, die we tot aan het middel zien, heeft zijn hoofd gebogen naar de persoon tegenover Hem. Deze is bijna een kop kleiner dan Hij en kijkt naar Hem omhoog. Deze figuur lijkt op een soort hoofd dat op een maar half afgewerkte romp rust, niet als een volledig uitgebouwd lichaam. Zal de zegenende hand van Jezus hem dadelijk aanraken en tot volledige menselijkheid brengen?

Hong Song-Dam is een van de leidende vertegenwoordigers van de Zuid-Koreaanse Minjung-cultuurbeweging. Hij is in 1955 geboren op het eiland Hauri, in de provincie Cholla. Hij groeide op in Kwangju. Hij werkte enige tijd als hulpje in een atelier voordat zijn eigen talent werd ontdekt en hij een artistieke opleiding kon gaan volgen aan de Chosun Universiteit in Kwangju. Vanwege zijn politieke activiteiten trok hij de aandacht van het regime. In 1989 werd hij voor het overtreden van de veiligheidswetten gearresteerd, gemarteld en in een isolatiecel gezet. Ook na zijn vrijlating bleef Hong een politiek geëngageerd kunstenaar.

— *Volker Küster*





Berichten voor de rubriek 'Kortweg'
kunt u sturen aan jan.brock@missieraad.nl.

Zaligverklaring Nederlandse missionaris

De laatste stappen om de Nederlandse missionaris Eustaquio van Lieshout zalig te verklaren zijn gezet, zo is in Rome bekendgemaakt. Een wonder op voorspraak van padre Eustaquio is erkend, waardoor is voldaan aan het laatste criterium voor de zaligverklaring. Huub van Lieshout werd in 1890 geboren in Aarle-Rixtel. Als lid van de congregatie van de Heilige Harten – zijn klooster-naam was Eustachius – vertrok hij in de jaren twintig als missionaris naar Brazilië, waar hij pastoor werd in een voorstad van São Paulo. Hij kreeg er grote vermaardheid als wonderdoener, toen hij, ook om zijn gelovigen te weerhouden van bezoeken aan lokale gebedsgenezers, genezingsdiensten ging organiseren. Hij stierf in 1943 in Belo Horizonte. Zijn graf wordt door vele Brazilianen bezocht om er genezing te vinden voor hun kwalen. Waar en wanneer de zaligverklaring zal plaatsvinden, is nog niet duidelijk, maar Brazilië ligt voor de hand. De sterfdag van de pater, 30 augustus, is een mogelijkheid, maar ook Missiezondag, een dag waarop nogal eens missionarissen zalig of heilig zijn verklaard.

— JB

Actie tegen opsluiting van kinderen van asielzoekers

De Raad van Kerken in Nederland is een handtekeningenactie begonnen tegen het opsluiten van kinderen in detentiecentra voor vreemdelingen. De kerken roepen de ministers Donner (justitie) en Verdonk (vreemdelingenzaken) op in principe geen kinderen meer in vreemdelingendetentie te houden. Als dat wel gebeurt, moet die zo kort mogelijk duren, vindt de raad. Ook moeten de verblijfsomstandigheden worden aangepast aan de behoeften en rechten van minderjarigen. Minister Verdonk heeft gemeld de actie van de Raad van Kerken onnodig te vinden. De meeste zaken waarvoor de Raad van Kerken pleit, zijn volgens haar al geregeld. De handtekeningenactie van de Raad van Kerken wordt gesteund door een groot aantal maatschappelijke organisaties, waaronder Amnesty International en Unicef Nederland. De actie loopt tot 10 juni 2006. Meer informatie is te vinden op de website www.raadvankerken.nl.

— *Nieuwsbrief Oecumene*

Week van gebed voor de eenheid

De internationale Week van gebed voor de eenheid werd dit jaar afgesloten in Rome met een vespervie-

ring. Vertegenwoordigers van verschillende kerken waren aanwezig bij de dienst, waarin paus Benedictus XVI vooring. Protestantse en orthodoxe vertegenwoordigers combineerden de dienst met een bijeenkomst van de KEK en CCEE in Rome. Het materiaal voor de gebedsweek werd dit jaar voorbereid door een oecumenische groep uit Ierland. Het thema was: 'Waar twee of drie mensen in mijn naam samen zijn, ben Ik in hun midden', een thema met een verrassende actualiteit voor krimpende kerken in het Westen.

— *Nieuwsbrief Oecumene*

Oecumenelezing

Prof. dr. Lieve Troch hield dit jaar de Oecumenelezing die de landelijke Raad van Kerken op 20 januari in Utrecht had georganiseerd tijdens de Week van gebed voor de eenheid. Troch ging in op het thema 'God, in uw genade, vernieuw de wereld' en de specifieke betekenis van dit thema in de Braziliaanse context. 'De Wereldraad van Kerken vergadert voor het eerst in haar geschiedenis in Latijns-Amerika, het meest christelijke continent ter wereld. Het is opmerkelijk dat dit niet eerder is gebeurd.' Brazilië is het grootste land van het continent en is met de stad São Paulo het economisch hart van Zuid-Amerika. De tekst van de Oecumenelezing is gepubliceerd op de website www.raadvankerken.nl.

Open brief

De Verenigde Protestantse Kerk van België (VPKB) heeft een open brief gepubliceerd naar aanleiding van de Week van gebed voor de eenheid van

de christenen. Daarin wordt herinnerd aan het feit dat de christelijke kerken nog steeds gescheiden zijn, maar tegelijkertijd wordt erkend dat daardoor ook het verlangen gevoeld wordt naar eenheid en heil. 'Wij geloven dat de kerk geen doel in zichzelf is, maar een middel om het evangelie bij de mensen te brengen. Wij geloven dat kerkelijke verschillen het streven naar vrede, recht en menselijke waardigheid niet mogen frustreren. De goede boodschap van Jezus Christus – zozeer geworteld in de eigen joodse traditie, maar elke grens overstijgend – moet ons drijven in de richting van die zo verlangde eenheid in verbondenheid.'

— *Nieuwsbrief Kerknet Vlaanderen*

Regionale bijeenkomst ter voorbereiding van Wereldraad-assemblee

Op 27 januari vonden in Meppel en Breda regionale bijeenkomsten plaats ter voorbereiding van de assemblee van de Wereldraad van Kerken. In Breda zou onder meer de bisschop van Breda, mgr. Muskens, spreken, maar hij was verhinderd. Zijn inleiding werd voorgelezen door pastoor A. Kamps, bisschoppelijk gedelegeerde voor oecumene van het bisdom. De bisschop ging in op de gezamenlijke opdracht die christenen hebben: 'Als christenen zijn we geroepen anderen in deze liefdesgemeenschap te laten delen.' De bisschop benadrukte het belang van de assemblee: 'De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat de eenheid van de christenen nog niet gerealiseerd is. We zijn onderweg. Helaas verzwakt onze verdeeldheid ons missionair getuigenis. Daarom zijn bijeenkomsten

als de assemblee in Porto Alegre van groot belang. Daar waar we kunnen, dienen we de hand aan de ploeg te slaan, temeer daar de wereld verlangt naar de genade van God, die het aanschijn van de aarde vervult.'

Wies Houweling, predikante in Amsterdam en lid van het Centraal Comité namens de Protestantse Kerk in Nederland, ging in op de betekenis van de Wereldraad van Kerken als uniek platform voor ontmoeting en uitwisseling van geloofservaringen van christenen wereldwijd. Een illustratie daarvan is te vinden op de pagina www.keeping-the-faith.info, met foto's en verhalen van christelijke gemeenschappen uit de hele wereld.

Aan de forumdiscussie namen deel ds. Jan-Gerd Heetderks, drs. Greetje Witte-Rang, prof. dr. Anton Houtepen en ds. Wies Houweling. Ds. Heetderks, praeses van de Protestantse Kerk in Nederland, onderstreepte het belang van recente documenten van de KEK en de Wereldraad die de neoliberale economische wereldorde onder kritiek stellen. De protestantse delegatie zal daaraan veel aandacht besteden in Porto Alegre. G. Witte-Rang lichtte de betekenis van een van deze documenten, het agapè-appèl, toe. De presentatie van A. Houtepen over het christelijk zelfverstaan en het religieus pluralisme was aanleiding voor een geanimeerde discussie met de deelnemers. W. Houweling gaf een toelichting op de achtergrond van de nieuwe wijze van besluitvorming op basis van consensus die in Porto Alegre zal worden gevolgd. Met een gebedsdienst en een gezamenlijke maaltijd werd de

bijeenkomst besloten. De lezingen van de bijeenkomst in Breda worden gepubliceerd op de website van Oikos, www.stichtingoikos.nl.

— *Nieuwsbrief Oecumene*

Oecumenisch traject naar Sibiu 2007

In een bijeenkomst van 24 tot 27 januari is in Rome het voortraject van de derde Oecumenische assemblee voor vrede, gerechtigheid en behoud van de schepping van start gegaan. De assemblee was een bijeenkomst van de Raad van Europese Bisschoppenconferenties (CCEE) en de Conferentie van Europese Kerken (CEK), en een vervolg op eerdere bijeenkomsten in Bazel en Graz. De tweede bijeenkomst resulteerde in de *Charta Oecumenica*.

In Rome zei de Duitse lutherse bisschop Margot Kässmann dat de neiging van kerken zich van elkaar af te grenzen een gevaar is voor de oecumene. Ze wees onder meer op het document *Dominus Iesus* van het Vaticaan uit 2000, dat protestantse kerken niet als kerken 'in de eigenlijke betekenis' ziet. De Duitse Walter kardinaal Kasper, hoofd van de Pauselijke Raad voor de Eenheid, wilde niet spreken van een 'oecumenische ijstijd', maar constateerde wel dat de kerken het er niet meer over eens zijn wat oecumene is en wat het doel ervan is. Het gevaar bestaat daardoor dat 'men in verschillende, misschien zelfs in tegengestelde richtingen loopt en aan het einde verder van elkaar verwijderd is dan bij het begin'. Kasper benadrukte de relevantie van de oecumenische assemblee voor Europa: 'Energijds is het christen-

dom een eenheidskenmerk van Europa, anderzijds zijn de scheuringen binnen het christendom oorzaak van conflicten en splitsingen die we in Europa kennen. De vereniging van Europa is niet alleen een economisch probleem, zij is vooral een oecumenisch probleem. Het gaat om een diepe eenheid van de harten van de mensen.'

Namens de Nederlandse kerken waren aartsbisschop Adrianus kardinaal Simonis, algemeen secretaris dr. B. Plaisier van de Protestantse Kerk in Nederland en algemeen secretaris ds. Ineke Bakker van de Raad van Kerken in Nederland van de partij.

Op weg naar Sibiu wordt vergaderd in etappes. Op de bijeenkomst in Rome volgt volgend jaar februari een bijeenkomst in 'Lutherstad' Wittenberg. Tussendoor zijn er regionale bijeenkomsten. Het proces mondt uit in de oecumenische assemblee in Sibiu (Roemenië) van 4 tot 9 september 2007. Het centrale thema is: 'Het licht van Christus schijnt over allen. Hoop voor vernieuwing en eenheid in Europa'.

— *rknieuws.net*
katholiek nederland.nl

Solidariteit met landloze boeren

Een groep van ongeveer honderd vrouwelijke en mannelijke religieuzen en priesters deed in 2005 in Brazilië mee aan de nationale mars voor landhervorming. Die mars vond plaats tussen Goiania en de hoofdstad Brasilia, een afstand van 233 kilometer, die in zeventien dagen werden afgelegd. Ze liepen mee met meer dan twaalfduizend mensen uit

alle delen van Brazilië. Er reden ook acht bussen en 25 auto's mee, zes ambulances en tien tankwagens met water, goed voor 250.000 liter water per dag. De menigte sloep in grote tenten, en er moesten ieder dag honderdvijftig chemische toiletten worden geplaatst. Een en ander werd op eenendertig vrachtwagens vervoerd. Elke dag werden er 24.000 maaltijden geserveerd, 22 ton voedsel. Omdat er ook honderddertig kinderen meeliepen, was er ook gezorgd voor een rijdende school, bemenst door onderwijzers. Voor noodgevallen werden de wandelaars begeleid door twee artsen. Voor de inspiratie zorgden zes toneelgroepen, die in totaal 26 voorstellingen gaven. Een grote tent, die 'Tent van het Woord' werd genoemd, diende elke avond als ruimte voor vieringen, ontmoetingen en discussie. De Tent van het Woord fungeerde ook als mobiele kerk. De verkondiging ging vaak over de uittocht van het joodse volk uit Egypte en de huidige exodus naar beloofd land in Brazilië. Er ging ook een mobiele radiozender mee, met een bereik van twintig kilometer, die de lopers van informatie en goede moed voorzag: uitgezonden werden de dagorde, liederen, debatten over landhervorming, milieudegradatie en de rol van de agro-industrie. Ook de tegenstanders van de mars lieten zich niet onbetuigd: er waren bedreigingen door bereiden politie en laag overscherende helikopters. Soldaten met mitrailleurs

vormden het ontvangstcomité in Brasilia. De gevraagde landhervorming laat nog op zich wachten.

— JB

Papoea's in Nederland

Eind oktober 2005 waren elf kerkleiders, wetenschappers en theologen uit de Indonesische provincie Papoea, voormalig Nieuw-Guinea, in Nederland op uitnodiging van ondermeer CMC, Kerkinactie, Icco en Cordaid. Ze spraken met de regering in Den Haag en gingen daarna naar andere Europese hoofdsteden en de Europese Unie in Brussel. Het gaat allerminst goed met de Papoea's in Indonesië. Zij willen, aldus de kerkleiders, als Papoea's kunnen leven in hun eigen land; ze willen kunnen genieten van de rijkdommen die Papoea heeft; ze willen dat het hun land blijft. Dat is nu allerminst het geval. Van de 2,4 miljoen inwoners van Papoea is tegenwoordig de helft afkomstig uit andere regio's in Indonesië. Het land is een wingewest geworden van Indonesië, zo vinden ze, in het bijzonder van Indonesische militairen. Militairen verdienen aan de illegale houtkap, de illegale uitvoer van tropische vogels en het vissen door boten uit China en Java met enorme sleepnetten, waardoor voor de lokale vissers nauwelijks nog iets te vangen valt. Van al die handel komt nauwelijks iets ten goede aan de lokale Papoeabevolking. Protest daartegen wordt met grof geweld onderdrukt. Papoea telt maar liefst vijftigduizend Indonesische soldaten en zevenduizend veiligheidsagenten. Dat staat in geen verhouding tot de tamelijk kleine verzetsbeweging. De

kerken hebben de klachten van hun volk gehoord. Sinds 2002 werken de godsdienstige organisaties in Papoea daarom samen in een programma dat ze *Papua, Land of Peace* hebben gedoopt. Het doel daarvan is op vreedzame wijze te werken aan een toekomst voor West-Papoea door onder meer de problemen op het punt van de mensenrechten nationaal en internationaal aan de orde te stellen.

— JB

Afrika-Europa-Netwerk van Nederlandse religieuzen

Een werkgroep van het Afrika-Europa-Netwerk (AEN) van de religieuzen in Nederland, een netwerk dat aandacht vraagt voor Afrika en zich inzet voor de verbetering van de sociale, politieke en economische relaties met dat continent, heeft een themabrief geschreven over een van de grote problemen die het continent bedreigen: wapens. De titel luidt: 'Kleine en lichte wapens, een bedreiging voor vrede en ontwikkeling in Afrika'. Tussen 1992 en 2003 werd meer dan een derde van de hongersnood in de wereld veroorzaakt door gewapende conflicten. Daarmee zijn die de voornaamste oorzaak geworden van honger in de wereld, aldus de religieuzen. Met de voedsel- en landbouworganisatie FAO zegt het AEN dat de armoede in de wereld alleen maar kan worden teruggedrongen als er vrede komt in de arme landen. 'Gewapende conflicten vernietigen in een paar uur wat in jaren werd opgebouwd.' De brief gaat in op de wreedheden, het seksueel geweld en de kindsoldaten. Ook de rol van rijke

landen in de wapenhandel blijft niet onbesproken, ook niet die van Nederland en andere Europese landen. Tot slot roepen de religieuzen iedereen op tot steun aan een grote internationale campagne voor een wereldwijd wapenhandelsverdrag.

— JB

Allochtone christenen

SKIN (Samen kerk in Nederland) en het Haagse STEK (Stad en kerk) hebben Oikos opdracht gegeven in beeld te brengen wat de maatschappelijke positie en rol van de migrantenkerken in Den Haag feitelijk is. Waarmee houden zij zich bezig? Hoe doppen ze hun (eigen) boontjes? Met de gegevens willen de opdrachtgevers gesprekken aangaan met lokale politici. Eerder vonden dergelijke onderzoeken al plaats in Utrecht en Apeldoorn.

— JB

Europese Missionaire Conferentie in Parijs

De *International Association for Mission Studies* (IAMS) komt regelmatig bijeen voor wereldwijd beraad, zoals in 2004 in Port Dickson (Maleisië). Daarnaast worden continentale ontmoetingen georganiseerd, zoals in Stavanger (1998) en Halle (2002). De eerstvolgende bijeenkomst op Europese schaal vindt plaats van 24 tot 28 augustus 2006 in Parijs. De organisatie is in handen van de francofone missionaire beraadsgroep *Association Francophone Oecuménique de Missiologie* (AFOM). Voertalen zullen naast Frans ook Engels, Italiaans en Spaans zijn. Het thema van de bij-

eenkomst is *Europe after the Enlightenment: daring to practise mission in a Europe still trying to construct itself*. Vanuit Nederland zal dr. Mechteld Jansen, universitair docent aan de Vrije Universiteit, een bijdrage leveren. De lezingen zullen tijdens de conferentie in de vier genoemde talen beschikbaar zijn, en de gesproken teksten zullen via tolken te volgen zijn. Verheugend is dat deze conferentie door een brede voorbereidingsgroep uit heel Europa gedragen wordt. Om de conferentie tot een succes te maken geeft een aantal Parijse organisaties financiële en logistieke steun; ook missionaire instellingen van elders, zoals Nederland, sponsoren de conferentie. Daardoor kunnen de inschrijvingskosten bescheiden gehouden worden: € 50,00. De kosten van maaltijden en verblijf bedragen € 230,00 voor een tweepersoonskamer; voor een eenpersoonskamer komt daar nog € 50,00 bij. Te hopen valt dat ook vanuit Nederland en België veel missiologen en missiologisch geïnteresseerden deze conferentie zullen bijwonen. Voor aanmelding kan men terecht op de website www.Afom.org, het e-mailadres info@afom.org of per brief bij AFOM, 5 rue Monsieur, 75007 Parijs, Frankrijk.

Josep-Ignasi Saranyana (directie) en Carmen-José Alejos Grau (coördinatie), *Teología en América Latina, Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2002, 773 bladzijden, ISBN 84-8489-054-6, € 48,00.

CELAM I, de eerste Latijns-Amerikaanse bisschoppenconferentie in 1955, erkende reeds het tekort aan priesters, de wanhopige situatie van de indianen en de noodzaak van sociale rechtvaardigheid. Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) reflecteerde de nieuwe paus Paulus VI in *Ad gentes* (1965) op de kerk als lichaam van Christus, op de gelovigen als het volk van God en voor de eerste keer ook op de noodzaak van oecumene. De Latijns-Amerikaanse bisschoppen werden sterk beïnvloed door zijn encycliek *Populorum progressio* (1967), die speciaal gericht was op Afrika en Latijns-Amerika. Zijn bekende 'optie voor de armen' was tevens een sterke veroordeling van de rijken in het Westen. De artikelen 30 en 31 waren een harde kritiek op onrechtvaardige sociale structuren, die leiden tot uitbuiting en verlies van waardigheid. 'Imprudente' observatoren interpreteerden dit als een kerkelijk gesanctioneerd pleidooi voor revolutionair geweld. Artikel 31 zei echter: 'De revolutionaire rebellie – behalve in het geval van een overduidelijke en langdurige tirannie, welke de fundamentele rechten van personen ernstig schendt en het algemeen welzijn van het land op gevaarlijke wijze beschadigt – leidt tot nieuwe onrechtvaardigheden, introduceert nieuwe onevenwichtigheden en veroorzaakt nieuwe destructies. *Men kan niet het ene reële kwaad bevechten ten koste van een erger kwaad*' (119, mijn nadruk – HG). Tijdens CELAM II (Medellin, 1968) toonde paus Paulus VI begrip voor ongeduldige jongeren die onrechtvaardige structuren met geweld wilden veranderen, maar opnieuw merkte hij streng op: 'Geweld is noch conform het evangelie, noch christelijk' (121).

De wortels van de bevrijdingstheologie (hoofdstuk IV) komen uit deze context duidelijk naar voren. Het boek beweert dat de bevrijdingstheologie effectiever was in het veranderen van sociale structuren dan als intellectuele beweging (264). De pastorale praxis van de bevrijdingstheologie was gericht tegen de 'sociale zonden' van armoede en uitbuiting (bijvoorbeeld Gutiérrez); haar politieke praxis was bijna als een marxistische voorhoede om de armen te mobiliseren (bijvoorbeeld Ellacuría, vermoord in San Salvador in 1989), terwijl haar volkstheologie (Gera) de volkscultuur en de 'volksreligiositeit' (283) bestudeerde. Clódovis Boff (299) zag als voornaamste vernieuwing van de bevrijdingstheologie dat dezelfde instrumenten waarmee de goddelijkheid van Christus werd geanalyseerd, nu wer-

den benut om bevrijding en armoede te analyseren – niet als abstracte concepten, maar in concrete handelingen door de armen zelf.

De bevrijdingstheologie voorzag een nieuwe rol voor de kerk en een nieuwe christologie, vooral in Leonardo Boff's *Jesus Cristo, libertador* (1972: 83): 'Het koninkrijk van God is de verwezenlijking van het fundamentele utopia van het menselijke hart, van de totale transformatie van deze wereld, vrij van alles waardoor het nu vervreemd is geraakt: pijn, zonde, tweedracht en de dood.' Boff veroorzaakte veel controverse met zijn boek *Igreja: carisma e poder* (1981), waarin een scheiding werd aangebracht tussen Christus, het koninkrijk en de rooms-katholieke kerk. De auteurs van het onderhavige boek volgen echter het Tweede Vaticaans Concilie: 'De kerk die Christus wilde, is die welke is gesticht door de apostelen' (307). De bevrijdingstheologie bracht ook een nieuw utopisme, vooral in Leonardo Boff's *La vida para além de la morte* (1973) en *A ressurreição de Cristo* (1974).

Het boek vertoont een rooms-katholieke *bias* in zijn behandeling van het protestantisme. Hoofdstuk II over de protestante zendingen is kort en onvolledig, gezien de beschikbare literatuur buiten de theologie. Het pentecostalisme, dat een kwart van de bevolking in Guatemala en Chili omvat, wordt in zeven regels behandeld (188). De analyse van nieuwe religieuze 'multinationals' als *Evangelism in Depth* en *Campus Crusade for Christ* is vooringenomen en onvolledig (189). De bespreking van het neopentecostalisme is karikaturaal (190-192). De enige echo van de bevrijdingstheologie in het boek is de conclusie dat de pinksterkerken en de evangelischen functioneren als 'opium van de armen', zoals Marx had voorzien (195). De pinksterreligie is een compensatie voor materiële behoeften, haar gebedsgenezing een substituut voor dure dokters. De katholieke (volks)religie en gebedsgenezing bieden een dergelijke compensatie natuurlijk niet.

Het boek is genereus door Bonino, Alves (*Teología de la esperanza humana*, 1969) en De Santa Ana als protestante medeoprichters van de bevrijdingstheologie te identificeren (33). Hoofdstuk VII, over protestante theologieën, is gebalanceerd en evenwichtig, maar te kort. Inculturatie wordt gezien als de voornaamste kracht van vooral de evangelische theologie: lokale kwesties (armoede, dictatuur, geweld) worden in theologische categorieën geplaatst en geanalyseerd (446). De *teología situada* van de protestante bevrijdingstheologie ging de confrontatie aan met de moderne wetenschap en met secularisatie, hoewel rooms-katholieke theologen haar religiekritiek afwezen (454-455). Veertien protestante auteurs worden besproken (477-502), Bonino, Núñez, Pixley en De Santa Ana in detail. Zij delen met elkaar, behalve hun gesitueerde theologie en oecumenische houding, een *mainstream* protestante achtergrond: vijf zijn methodisten, twee baptisten en slechts één is pinkstergelovige (Jiménez).

Dit boek is encyclopedisch van inhoud en omvang. Het is echter onkritisch over de pauselijke rol in het marginaliseren van de bevrijdingstheologie. Vrouwen, indianen, armoede en volksreligie worden voornamelijk gezien vanuit het perspectief van kerkleiders en theologen. Een rooms-katholieke *bias* beperkt de behandeling van het protestantisme, hoewel het overzicht van protestante theologen goed is. Een nuttig boek, maar met enkele voorbehouden.

— *Henri Gooren*

C.J. Haak, *Gereformeerde missiologie en oecumenica: beknopt overzicht aan het begin van de 21e eeuw A.D.*, Zwolle: De verre naasten, 2005, 160 bladzijden, ISBN 90 7300 4101, € 14,75.

De Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland (Vrijgemaakt) aan de Broederweg te Kampen heeft een proces van herziening van de indeling van de theologische vakken doorgevoerd. Dat leidde ook tot een nieuwe bezinning op de positie van missiologie en oecumenica. In zeven hoofdstukken zet C.J. Haak, die als docent missiologie aan deze universiteit verbonden is, uiteen wat gereformeerde missiologie en oecumenica volgens hem inhouden. Let op het woord 'gereformeerd' in dit verband, omdat het geschreven is in de context van de Gereformeerde Kerken die zich in 1944 hebben vrijgemaakt van de Gereformeerde Kerken in Nederland, die in 2003 deel zijn gaan uitmaken van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Evenmin staat het woord 'gereformeerd' in de context van de Nederlandse Gereformeerde Kerken die in 1969 zijn ontstaan uit deze (vrijgemaakte) Gereformeerde Kerken. De Gereformeerde Kerken in Nederland hebben op dit ogenblik verschillende zendelingen die in het buitenland werken. C.J. Haak werkte zelf jaren lang in de provincie Papoea in Indonesië.

Wat opvalt aan deze missiologie en oecumenica, is de duidelijk kerkelijke inbedding. Een zending is iemand die 'door de kerk is aangesteld en 'geïnstrueerd' tot evangelieverkondiging in het gekozen gebied, sacramentsbediening aan de gelovig geworden leden van de doelgroep en bevestiging van de eerste paar oudsten als de raad van de 'jonge kerk' (38). Deze definitie maakt meteen duidelijk dat met de zending altijd een zendingspredikant wordt bedoeld. Dat is niet in alle kerken altijd zo geweest, maar aan het einde van de negentiende eeuw is het een bewuste keuze geweest van de toen nog 'jonge' Gereformeerde Kerken in Nederland. Wie het boek leest en op de hoogte is van de discussies in de zendingswereld van die kerk die in 1892 ontstond, herkent het hele verhaal. Het boek ademt de wereld van de gereformeerde zending in de bredere zin van het woord, omdat de zending van de Gereformeerde Kerken, ontstaan in 1944, daarop wil

voortbouwen. J.H. Bavincks visie neemt een prominente plaats in, evenals die van Abraham Kuyper, J. Verkuyl en zelfs E.J. Verstraelen, zij het dat de laatste twee in een veel kritischer zin besproken worden. Maar ook Voetius' visie op zending als *conversio gentilium, plantatio ecclesiarum et manifestatio gratiae divinae* (bekering van de heidenen, planting van kerken en manifestatie van de goddelijke genade) krijgt een zeer centrale plaats in Haaks boekje. Dit overigens niet voordat eerst op goed gereformeerde wijze de bijbelse uitgangspunten voor missiologie en oecumenica besproken zijn.

Wie het boek gelezen heeft, weet vrij nauwkeurig wat vandaag aan de dag de visie op missiologie en oecumenica is in de Gereformeerde Kerken. Wie deze kerken kent, weet echter dat op de terreinen die deze takken van theologie bestrijken, grote problemen zijn. Want deze kerken hebben, zoals gezegd, dezelfde oorsprong als de Gereformeerde Kerken die deel werden van de PKN, maar benadrukken meestal zeer sterk de verschillen die er zijn. Ook Haak spreekt zich uit tegen een missiologie in het spoor van de *Missio Dei* en tegen interculturele theologie. Wie echter zijn missiologie leest, stuit op de volgende zin: 'De beschreven aard van zending leidt naadloos naar de Drie-enige God als subject van zending (en evangelisatie). Boven, over, door en achter het werk dat hier op aarde gebeurt, is het God zelf die initiatief neemt, plannen ontwerpt en uitvoert' (34). Of op een andere zin: 'Een "interculturele theologie" zou dan geen vervanging van missiologie en oecumenica moeten zijn, maar het resultaat van coöperatie en interactie van missiologie en systematische theologie, niet vergetend dat de eerste dogmatische (...) handboeken uitgerekend geboren werden op het raakvlak van kerk en zending' (95). De structuur van Haaks missiologie verraadt dan ook de structuur van de *Missio Dei*, en over interculturele theologie is hij misschien niet zo negatief als hij zich eerst voordoet.

Bij de oecumenica geldt het omgekeerde. Op bladzijde 21 wijst hij op het verrassende gegeven dat de uit China afkomstige nestoriaanse monnik Rabban op zijn reis naar Europa in de dertiende eeuw de mis bedient aan de Engelse en de Franse koning. Daarbij schrijft Haak vervolgens: 'Over oecumene gesproken – over de geografische en leerstellige grenzen heen!' (21). Maar verderop in het boek blijkt oecumenica sterk ingeperkt te worden tot zendingsoecumene, tot een vorm van samen optrekken van kerken die uit elkaar zijn ontstaan en die samen staan voor de gereformeerde achtergrond van de blijde boodschap die zij brengen. De leerstellige grenzen worden strak getrokken, en van het enthousiasme over de monnik Rabban is niets meer over.

Haak heeft een ronduit negatieve visie op andere religies dan de christelijke. Hij kan zich niet voorstellen dat God ook in die religies

zou werken. Verkuyll slaagt er niet in die visie te rechtvaardigen, schrijft hij op (118-119). Het is een moeilijk bijbels te rechtvaardigen visie. Hier komt dan toch de vraag aan de orde wat voor Haak en voor de theologen van de Gereformeerde Kerken de boodschap is van Genesis 14, 18-24 en Matteüs 2, 1-12. Een gedegen gereformeerde bijbelstudie die serieus neemt dat het in deze passages gaat over een priester van de Kanaänitische god El en om magiërs, zou wel eens tot verrassende inzichten kunnen leiden, die dan naar goed gereformeerd gebruik ook hun doorwerking zouden moeten vinden in de benadering van mensen die een andere religie zijn toegedaan.

Het is een helder geschreven boek, dat ik kan aanbevelen aan iedereen die kennis wil nemen van de positie van missiologie en oecumenica in de theologie van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

— *Freek L. Bakker*

Anton Houtepen, *Geloven in gerechtigheid. Bijdragen tot een oecumenisch sociale ethiek*, Zoetermeer: Meinema, 2005, € 19,50

Eindelijk weer eens een boek in het Nederlands dat de vraagstukken van kerk en maatschappij (*Life and Work*) onder de loep neemt. Anno 2005 vinden sommigen nog steeds dat samenlevingsvragen niet tot de wezenlijke oecumene behoren, omdat het dient te gaan om ecclesiologie, christologie, ambt, sacramenten en hermeneutiek. Het boek bestaat uit vier delen die elk drie hoofdstukken bevatten. De vier delen zijn: Geloof en politiek, Geloof en mensenrechten, Geloof en geweld en Geloof en zorg. Ieder deel en alle hoofdstukken zijn voorzien van een inleiding en soms van een besluit. Volgens Houtepen zijn er veel raakvlakken van seculiere politieke idealen met datgene wat gelovigen vanuit hun godsdienstige erfgoed in het politieke domein belangrijk vinden. Het verschil tussen gelovigen en ongelovigen is geen diepe kloof, maar een verschuivende grens, niet alleen tussen mensen en partijen, maar ook in elke mens persoonlijk. Het boek maakt heel inzichtelijk dat de kerken in de loop van de laatste honderdvijftig jaar geleidelijk een oecumenische sociale ethiek hebben ontwikkeld, die belangrijk is geweest voor positieve maatschappelijke ontwikkelingen (bijvoorbeeld de bestrijding van armoede, slechte woon- en arbeidsomstandigheden, analfabetisme en alcoholverslaving). Deze ethiek in de gestalte van een rechtvaardige, vreedzame en houdbare samenleving was (en is) ook waardevol voor niet-gelovigen. De georganiseerde oecumenische beweging ontwikkelde daarmee een alternatief tegenover marxisme, fascisme, racisme, dictatuur, bewapening, oorlogvoering en het *laissez faire*-kapitalisme met zijn vrijemarkteconomie.

De schrijver maakt duidelijk dat er in confrontatie en dialoog met de

idealen van de verlichting en met de waarden en normen van andere religieuze tradities een *sociaal credo* van de kerken is gegroeid, dat op een brede oecumenische consensus kan bogen, maar dat, helaas, op tal van punten op gespannen voet staat met de heersende politieke trends en de feitelijke maatschappelijke verhoudingen. Zijn verhoogt baseert Houtepen geregeld op een analyse van bijbelse bronnen. Trefkend zijn de heldere overzichten van encyclieken over de katholieke sociale leer en oecumenische conferenties van *Life and Work* en de Wereldraad van Kerken over een verantwoordelijke en rechtvaardige maatschappij. Hierover krijgt de lezer een schat aan informatie en inzichten mee. Het eerste hoofdstuk besluit hij met een paragraaf over gerechtigheid als verhaal en pleidooi: het eigen geluid van de kerken (72-75). De godsdienstige hermeneutiek van gerechtigheid mag volgens Houtepen dan minder concreet zijn dan het filosofisch pragmatisme en utilitarisme, dat in politiek en technocratie hoog scoort, ze is wel degelijk nodig: als het cement van verhalen, dat onze relaties van kracht en onmacht kleurt, als bron van argumentaties voor het pleidooi van de ontrechten, die in het raderwerk van plichten, rechten en regels worden vermalen (74).

Onderwerpen die in de volgende hoofdstukken aan bod komen zijn onder meer: het onderwijs in mensenrechten, de doodstraf, godsdienstvrijheid, de vrede van God en de oorlogen der mensen, een oecumenische vrede-theologie, geweld in God, Gods almacht, valse godsbeelden, de weg van het geweten, de verleiding van Marcion, een adequate hermeneutiek van de Schriften, de ene God en de dubbelzinnige werkelijkheid, het evangelie van God: een evangelie van zorg, pastoraat en diaconaat in de zorg, technologie en geloof en nieuwe confessionele netwerken van zorg, toewijding en verantwoordelijkheid. Gelet op de huidige discussies in de lidkerken (onder meer in de VPKB en de PKN) van respectievelijk de Wereldbond van Gereformeerde Kerken (WARC) over de Accra Verklaring, de Wereldraad van Kerken over de Agape Oproep en de Conferentie van Europese Kerken (CEC) over de sociale gerechtigheid situeert het boek van Houtepen zich ook nog eens tegen een zeer actuele achtergrond.

— Huub Vogelaar

K. Steenbrink, *Een correctief evangelie. Koran 19:16-40 (Utrechtse theologische reeks 51)*, Utrecht: Faculteit Godgeleerdheid, 2005.

Als opvolger van Anton Houtepen aanvaardde dr. Karel Steenbrink op 1 december 2005 het ambt van gewoon hoogleraar in de interculturele theologie in Utrecht met een rede over soera 19:16-40, over Jezus, zoon van Maria. Zijn rede kreeg als titel mee *Een correctief evangelie*.

Hoofdstuk 19 wordt ook wel soera Marjam genoemd, omdat Maria, de moeder van Jezus, er een hoofdrol in speelt. In de soera is sprake van een refrein dat maakt dat we volgens Steenbrink bij de verzen 16-33 ook van een lied of hymne kunnen spreken. Er is verwantschap met de tekst van het kerstverhaal uit het Lucas-evangelie. De drie godsnamen die erin voorkomen, zijn Allah, Rahman (Erbarmer) en Rabb of rabbi. In de Koran wordt de maagdelijke geboorte uitdrukkelijker en realistischer voorgesteld dan in de evangelies. Jezus spreekt als baby alleen over zichzelf en zijn moeder. Hij is Gods dienaar, heeft een boek gekregen en is profeet. Ten slotte vergelijkt Steenbrink deze hymne met soera 3. Welke conclusies trekt Steenbrink uit zijn betoog? Allereerst dat ook de Koran een synoptisch probleem kent. Redenen van politieke correctheid tegenover moslims of verlangen naar dialoog zijn geen excuus om het stellen van kritische wetenschappelijke vragen over de tekst na te laten. Bij de eigen christelijke traditie gebeurt dat ook niet. Nog belangrijker om een en ander ter discussie te stellen is het mechanisme in de grote wereldreligies bij elke vernieuwing eerst even achterom te kijken. Een reconstructie van de boodschap aan de eerste toehoorders is de stap terug die nodig is om verder te kunnen springen. Godsdienstwetenschappers moeten volgens Steenbrink niet bang zijn de vraag naar de historische context en ontstaansgeschiedenis van de basisteksten steeds weer te stellen. De nieuwe hoogleraar behandelt vervolgens de verzen 34-40, waarin het fysieke vaderschap van God nadrukkelijk wordt afgewezen. En als God al een kind genomen zou hebben, zeker geen dochters. De uitdrukking 'God heeft zich geen kind gemaakt' komt in de Koran der tien keer voor. De afwijzing van een kind voor God is primair gericht tegen de verering van Arabische goddelijke wezens. Toen eenmaal de term 'kind van God' geblokkeerd was, heeft Mohammed die ook niet voor Jezus willen gebruiken. Andere titels, zoals Geest van God, woord van God, messias en profeet worden wel op Jezus toegepast. Volgens Steenbrink is in het geheel van soera 19 een betekenisuitbreiding naar een Jezus-polemiek verdedigbaar. In de koranteksten is sprake van een herneming van de basiselementen van de christelijke traditie, zij het op een corrigerende manier (vergelijk de titel van de rede), waarbij vooral de idee van een God die een kind heeft gebaard, wordt afgewezen. Plaatst de islamitische traditie zich daarmee buiten de christelijke, of kan ze daarbinnen ook als corrigerend worden aanvaard? In de relatie met het jodendom heeft zich in dat opzicht na de Tweede Wereldoorlog een ommezwaai voltrokken. Steenbrink pleit ervoor nieuwtestamentische thema's ook te lezen in gesprek met de islamitische variaties en commentaren op die thema's. De islam wordt gezien als lid van de hermeneutische familie (term van Houtepen). De auteur vindt het opvallend dat in studies over het Jezus-

beeld door de eeuwen heen vaak geheel voorbijgegaan wordt aan de Jezus-beelden in de Koran en bij moslims. Theologie als kritische wetenschap kan niet alleen ordenen en interpreteren, maar moet ook nieuwe voorstellen doen. Voor de vraag wie Jezus is voor de huidige mens – moslim, christen, cynicus of ongelovige –, moet een verder interpretatieproces uitgevoerd worden, aldus Steenbrink. Zijn boeiende en mooi opgebouwde oratie is een stap in dit proces.

— Huub Vogelaar

Henk C.M.I. Smeets, *Paters in de Oost. Brieven uit Indië 1859-1883*, Zutphen: Walburg Pers, 2005, 112 bladzijden, ISBN 90-5730-291-8; € 12,95.

In de serie 'Indische Bibliotheek', die Walburg Pers sinds 1999 uitgeeft, zijn nu ook twee delen verschenen met missionaire teksten. De hele serie richt zich op de uitgave van egodocumenten. Henk Smeets heeft vijf teksten uitgegeven van de negentiende-eeuwse jezuïetenmissie in Nederlands Oost-Indië. De teksten waren in de tweede helft van de negentiende eeuw al in omloop via steendruk: een soort stenciltechniek, waardoor handgeschreven teksten eenvoudig konden worden vermenigvuldigd. Voor de uitgave van missietijdschriften als *De Katholieke Missiën* (SVD, sinds 1874, maar zij begonnen zelf pas hun missie in Indië in 1913) en *Claverbond* (jezuïeten, sinds 1889) boden deze steendrukbriefjes belangrijke informatie over het wel en wee van missionarissen. Smeets richt zich in zijn selectie vooral op documenten die een hoge informatieve waarde hebben voor de beschrijving van landen, culturen en mensen. Het zijn dus vooral reisverhalen. Niet verwonderlijk, want het missionaire veld is vaak op tocht. In deze bundel zitten een verslag van een zeereis naar Indië, een tournee (in 1861, met het koloniale leger) in Zuid-Borneo, kort na de opstand van 1859, waarbij enkele Duitse protestantse zendelingen waren omgekomen. Op bladzijde 45 lezen we dan droog dat er in Banjarmasin vroeger slechts één zendeling was, 'thans vijf, die, uit de binnenlanden verjaagd, zich ter plaatse hebben gevestigd'. Uit 1882 is een verslag opgenomen van een dienstreis op Sumatra, waar wel erg veel tijd besteed werd aan het opzoeken van een enkele katholieke Europeaan. In het verslag van een reis naar Noordwest-Borneo uit 1883 worden ook vooral Europeanen bezocht. Op plaatsen waar geen katholieken zijn, blijken dan alle toehoorders bij de dienst protestant te zijn. Uit 1883 is er verder een verslag over Kendari, Zuidoost-Celebes, moslimgebied met niet-onderworpen bergvolkeren, waarmee weinig te werken bleek. Dit is een mooie publicatie over een tijd waaruit nog geen gedrukte verslagen van missionarissen beschikbaar zijn, buiten de

documenten die zijn opgenomen in Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia 1803-1942* (Leiden: KITLV, twee delen, 2003 en 2006).

— Karel Steenbrink

Marie-Antoinette Willemsen, *Een missionarisleven in brieven. Willem van Bekkum, Indië 1936-1998*, Zutphen: Walburg Pers, 2005, 352 bladzijden, ISBN 90-5730-360-4, € 24,95.

Marie-Antoinette Willemsen heeft haar studie over SVD-missionaris en geleerde Jilis Verheijen afgesloten met een promotie in Nijmegen (22 februari 2006). Als nevenproduct van dat werk heeft zij ook een grote collectie brieven van diens medebroeder Willem van Bekkum (1910-1998) gepubliceerd. Van Bekkum ging in 1936 naar Indië. Hij werkte in het ruige, bergachtige westelijke deel van Flores en stierf daar in 1998. Het betreft hier brieven aan zijn familie in Nederland (eerst ouders, later vooral een broer). We krijgen dus een mengeling van persoonlijke groeten, familiezaken, maar ook verslagen van het bewogen leven van een sterke en gedreven persoonlijkheid. Tot 1950 (met een onderbreking tijdens de Japanse kamptijd) was Van Bekkum pionier: priester in een grote missiestatie waar veel tijd werd besteed aan de organisatie van het onderwijs. In 1951 werd hij benoemd tot bisschop (aanvankelijk apostolisch vicaris) van Manggarai (West-Flores). Toen ging zijn hart vooral uit naar de hervorming van de liturgie met opname van zo veel mogelijk traditionele elementen. Hij onderzocht veel verzet. Dat klinkt dan af en toe door in de brieven: 'Eindelijk zijn dan de missionarissen zelf bekeerd (...), maar we blijven van de Romeinse ritus en we houden steeds contact met experts in Rome' (177). Vanaf 1960 is het vooral de ontwikkelingshulp, die zijn aandacht krijgt, vooral wanneer vanaf 1964 het Duitse en het Nederlandse geld daarvoor in overvloed gaat stromen. Dan is Van Bekkum behalve op het Vaticaans Concilie, vooral ook maanden lang op de bureaus van Misereor, de Duitse vastenactie, voor het formuleren van honderden projecten. Van Bekkum was geen goede administrator, hij was vaak buiten zijn bisdom, en ondervond nogal wat weerstand tegen zijn inculturatie- en ontwikkelingsstrategie. Er waren spanningen in het diocees en klachten richting Rome, en die leidden in 1972 tot een gedwongen ontslag als bisschop. Na zes jaar studie psychologie in Zürich (Han Fortman's *Als ziende de Onzienlijke* wordt zeer geprezen) is hij dan nog vanaf 1978 gedurende twintig jaar werkzaam in een klein bergdorpje in zijn diocees. Deze laatste periode beslaat een derde deel van het boek (210-334). Hij is dan kalme dorpspastoor, die wel steeds weer leuke fondsen weet te vinden om school, kerk, watervoorziening en landbouw van de bevolking te bevorderen. De toelichting die her en der gegeven wordt, is miniem. Op bladzijde 100 wordt

'het christelijk sterven van onzen koning' vermeld: Alexander Baroek dus, door de missie en vooral door Van Bekkum bij de koloniale regering voorgedragen als de grote kracht van het berggebied tegen de moslim-kustplaatsen en hun loyaliteit van de moslim-sultan van Bima. Op bladzijde 151 wordt het woord 'paasvigilie' kort uitgelegd, maar op bladzijde 198 de organisatie Misereor niet, evenmin als de Pancasila (lees: de katholieke boeren- en vissersbond Pancasila). Op bladzijde 204 staat 'Arianus', wat misschien ook wel zo geschreven is, maar toch duidelijk de bij het Concilie van Nicea in 325 veroordeelde Arius moet zijn. Er staan prachtige beschrijvingen van missionaire reizen in (113-120 naar kleine moslimgemeenschappen op eilanden tussen Flores en Komodo, 135-138 een vormreis), maar ook ineens (153-165) een reis met een Mariabeeld in 1954, geschreven door een franciscaans priester en helemaal buiten de interesse voor inculturatie van Van Bekkum zelf. Ondanks deze eigenaardigheden is de collectie een mooie aanvulling voor onze documentatie betreffende het meest succesvolle katholieke missiegebied in het huidige Indonesië.

— Karel Steenbrink

Joh. H. Duyverman, *Tien jaar in de Minahassa, 1909-1919* (bewerkt door Chr.G.F. de Jong, Lichtenvoorde: Terra Incognita (Op den Akker 16, 7131 EB Lichtenvoorde; h.duyverman@chello.nl), 175 bladzijden, € 15,00.

Johan Duyverman, geboren in 1880, volgde de zendingsopleiding in Rotterdam en werd door de Indische Kerk uitgezonden om in de Minahassa te werken. Hij ging in Oost-Indië werken, eerst in de Minahassa, later op de Tanimbar-eilanden en op Ambon. Hij ging naar gebied van de Indische Kerk, 'omdat het in de zending altijd een rommeltje was'. In 1928 kwam hij terug in Nederland en ging hij rentenieren in Bennekom, tot hij in 1954 stierf. Zijn tien jaren in de Minahassa zijn (achteraf, in Bennekom) beschreven in een aantal schetsen over het leven in de meest uitgesproken protestantse regio van Nederlands-Indië. Over de wijze waarop dit gebied christen geworden is, wordt vernietigend geschreven. Net zoals bij wisselende rijstbouw een bos verbrand wordt, waarop dan rijst wordt geplant, waarna enkele jaren later alleen maar onvruchtbaar gebied met olifantsgras overblijft, zo heeft de zending alle bossen omgehouden, 'te veel afgenomen, zonder dat zij er iets voor in de plaats kregen' (4). Een zendeling werkte vooral als schooladministrator, had ook een aantal kwekelingen in huis. Dat was soms lastig, omdat Minahassers het heel gewoon vonden seksuele omgang te hebben bij 'verkering', dus bij stevige trouwbelofte. Met de schoolmeisjes in het eigen huis leverde dat soms spannende verhalen op! De zendingspredikant beheerde ook een

groot ressort met talrijke kleine plaatselijke gemeenten, waarvan de leider ook bezoldigd was. Het was voor de relatieve buitenstaander die de blanke bleef, vaak lastig achter lokale gewoonten en spanningen te komen. Duyverman werd wel voor talrijke feesten, nooit voor begrafenissen uitgenodigd, en kon alleen vermoeden dat 'de gebruiken daarbij wel heel weinig christelijk zullen zijn geweest' (37). Een bijzonder portret is dat van een Nederlandse soldaat die met een lokale vrouw was getrouwd. 'Zij was een rijzige, nog ranke en knappe vrouw. Vriendelijk, goed en inproper. Zij was voor een landvrouw groot' (143). Op bezoek bij haar man besluit Duyverman zich joviaal te gedragen en zelfs een borrel mee te drinken. De kinderen worden gedoopt, maar voor zo'n Nederlander was in de inheemse gemeente eigenlijk geen plaats. Dit zijn maar enkele voorbeelden hoe hier aan een aantal anekdotes boeiende beschouwingen worden verbonden. Mij deed het hele boekje wel denken aan de *Brieven van een Wedonpensioen* van Snouck Hurgronje. Levendige portretten, die toch breder van betekenis zijn. Chris de Jong schreef een twintig bladzijden lange inleiding en plaatste ook een overzicht van zendelingen en hun posten. Dit is weer een mooie aanvulling op de geschiedenis van Indonesisch christendom.

— Karel Steenbrink

Kenneth Cragg, *A Certain Sympathy of Scriptures, Biblical and Quranic*, Brighton/Portland Engeland: Sussex Academic Press, 2004, 2005, ISBN 1-84519-012-2, 144 bladzijden, £ 14,95.

Kenneth Cragg schreef een prachtig boek over de overeenkomsten en verschillen tussen Bijbel en Koran, en daarmee natuurlijk ook over die tussen christendom en islam. Hij is ongelooflijk kundig en bedreven in de beschrijving van de diverse onderwerpen en doet dat als *native speaker* in een bijna poëtisch Engels. Maar daarmee werpt hij tegelijkertijd een drempel op voor een internationale verspreiding van zijn boek. Want het is bepaald ontoegankelijk voor iedereen die het Engels als tweede taal gebruikt. En dat is jammer, want de inhoud is uitstekend!

De hoofdlijn van het boek is dat in islam en christendom het beheer van de hele goddelijke onderneming op aarde wordt toevertrouwd aan mensen (hoofdstuk 1 – kalifaat). En dat er, om die mensen in het goede spoor te houden, boodschappers naar de aarde worden gestuurd om door hun woorden de weg te wijzen (hoofdstuk 2 – profeetschap). Natuurlijk is er een probleem, en dat is dat de mensen niet uit zijn op het goede. Ze willen niet luisteren naar de woorden van de boodschapper, zijn er zelfs hardnekkig resistent voor, en daardoor dreigt de hele goddelijke onderneming te mislukken (hoofdstuk 3 –

zonde / *zulm al-nafs*). Om dat echec te voorkomen kiezen islam en christendom verschillende oplossingen. Hoe overwin je het kwaad, de hardnekkige resistentie van mensen? Mohammed kiest voor politieke macht, Jezus kiest voor het kruis (hoofdstuk 4). De Koran ziet, volgens Cragg, de remedie voor de niet-goedwillende mensheid in een gegeven openbaring, gevat in een structuur van wet, ritueel en politiek regime, waardoor een echte 'vreze' voor God ontstaat (53). Het christendom ziet – hoewel het van wet en discipline houdt – de verandering van de mens, volgens Cragg, alleen ontstaan in verzoening door plaatsvervangende liefde die vergeving en daardoor heling en herstel mogelijk maakt (54).

Daarna gaat Cragg (hoofdstuk 5) uitvoerig in op de consequenties van de keuze voor politieke macht die de islam gemaakt heeft. Een keuze die het christendom trouwens ook gemaakt heeft onder keizer Constantijn de Grote. Geloof en macht kunnen niet samengaan, zegt hij, want macht heft de vrijheid van de mens om het goede te kiezen juist op. En dat is nu juist de essentie van het toevertrouwen van het beheer van de aarde aan de mens. Een ander bezwaar tegen het gebruik van macht door religie is dat het nog maar de vraag is of het kwaad zo wel overwonnen wordt. Cragg verwijst dan naar het vele kwaad dat geloof in combinatie met macht door islam en christendom veroorzaakt heeft. Craggs *engagement* ligt in de verhouding tussen islam en de moderne tijd (hoofdstuk 7). Als de keuze voor politieke macht binnen de openbaring van de godsdienst ligt, zoals in de islam, hebben we een probleem. Want als het model van de islamitische staat in Medina toegepast wordt in de eenentwintigste eeuw, kunnen mensen met een verschillende godsdienstige achtergrond het hun toevertrouwde beheer over de aarde anno nu gewoonweg niet uitoefenen. De logica van Medina, waarvan nog enkele pijnlijke voorbeelden in de eenentwintigste eeuw bestaan, zegt hij, is evident geen goede richtlijn voor de levensvatbaarheid van wereldvrede of het samengaan van culturen (84). Hij pleit voor een omgekeerde toepassing van de islamitische leer van de afschaffing, waarin niet een eerdere openbaring door een latere wordt opgeheven, maar een latere openbaring door een eerdere. De theologische legitimatie daarvoor is dat opheffing alleen gebeurt door iets beters (Koran 2:106). Het model van Mekka – de prediking van het woord – heeft nu prioriteit boven het model van Medina – het gebruik van politieke macht –, omdat het volgens Cragg in onze tijd en omstandigheden betere resultaten geeft in het door God aan de mens toevertrouwde beheer van de aarde.

De overige hoofdstukken 6 (het lezen van historische heilige teksten) en 8 (eschatologie) zijn minder belangrijk voor de lijn van Craggs betoog. Om het boek te kunnen begrijpen moet de lezer bekend zijn met islam en christendom en de thema's die spelen in de verhouding tus-

sen beide. Verder is enig begrip van Arabische termen wenselijk, omdat de lezer anders steeds de index van namen en begrippen moet raadplegen, waarin gelukkig achter elke Arabische term ook een vertaling staat.

Mohammed is overwinnaar, zegt Cragg ergens. Want alhoewel de uiteindelijke afrekening met het kwaad in de Mekkaanse periode aan het einde van de tijd komt (eschaton), is die overwinning er historisch in de Medinensische periode (43). Zichtbaar politiek resultaat van het geloof is historisch natuurlijk de aantrekkelijke kant van de islam geweest. Hoe zit het eigenlijk met overwinning van Jezus in de geschiedenis, vroeg ik me af. Cragg schrijft daar niet zo veel over. Zijn presentatie van het christelijk geloof blijft voor mij een beetje steken in verzoening en heelwording (vergelijk 54). *Iesus Christos Kurios* is de oudste christelijke geloofsbelijdenis, en leven door de kracht van de Geest is volgens mij de christelijke tegenhanger van de *jihad* (ik ben niet voor niets een charismaticus). Die geestelijke kracht verklaart ook de groei van dit geloof in bijvoorbeeld de drie eeuwen vóór Constantijn. Cragg wijst wel op iets soortgelijks binnen de islam met de opkomst van het soefisme in de derde eeuw van haar bestaan. De kracht van de mystiek van het soefisme is volgens hem een alternatief voor de bittere politieke strijd om de opvolging van Mohammed waarin de islam terechtgekomen is (62).

Craggs waardering ligt bij de Mekkaanse periode, waarin de *jihad* door middel van het gepredikte woord gevoerd wordt. Daarin ligt ook zijn waardering voor het christendom; de keuze van Constantijn is evident niet de zijne. Geen godsdienst heeft schone handen gehouden in de alliantie met de politieke macht, zegt hij. Maar een goede regering is een imperatief waaraan geen enkele religie zich kan onttrekken. En, verzucht hij ten slotte, waar vinden we de oplossing van dit raadsel? (64).

Curieus is zijn opmerking dat de emigratie naar Medina (*hidjrah*) nergens expliciet als bevel of opdracht van Allah in de Koran voorkomt (40). En interessant in datzelfde verband is ook dat hij zegt dat de politieke strijd niet in de islamitische geloofsbelijdenis (*sjahadah*) voorkomt. Deze spreekt alleen over God en zijn woorddrager, en deze woorddrager wordt *nota bene* alleen opgeroepen het woord van God te reciteren (*iqra*) (61). Suggereert Cragg hiermee dat Mohammed zijn profetisch mandaat te buiten is gegaan?

Cragg zegt dat de dogmatische en intellectuele verschillen tussen islam en christendom nooit vrij van politieke belangen konden worden besproken, omdat beide godsdiensten deel uitmaakten van religieuspolitieke entiteiten (62). Dat is interessant, omdat hij in dit boek als christen de indruk wekt daarop een uitzondering te zijn en de islam vanuit een jarenlange betrokkenheid recht te doen. Maar zijn

moslimvrienden zullen ongetwijfeld wijzen op zijn eenzijdige behandeling van de islam in de moderne tijd door wel te wijzen op pijnlijke voorbeelden van toepassing van het Medinensische model in de eenentwintigste eeuw (84 – Taliban, Iraanse revolutie) en niet te spreken over de (christelijke) westerse bemoeienis met Afghanistan, Irak en de Palestijnse gebieden (63, 64).

— Ane Mulder

Timothy J. Steigenga, *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*, Lanham: Lexington Books, 2001, xviii + 201 bladzijden, ISBN 0-7391-0189-7, \$ 56,00 (gebonden).

‘Op het ogenblik maakt Latijns-Amerika een intense religieuze transformatie door. In een gebied dat veertig jaar geleden nog bijna honderd procent katholiek was, maken de protestante evangelicalen nu meer dan tien procent van de bevolking uit’ (1). In deze zeer goed leesbare dissertatie onderzoekt de politiekewetenschapper Timothy Steigenga verschillende hypothesen over de relatie tussen het protestantisme en de politiek in Midden-Amerika. De belangrijkste these is de volgende: ‘Maakt godsdienstige affiliatie een verschil in termen van religieuze, economische, sociale of politieke gevolgen?’ De gegevens en interviews zijn verzameld in 1992 en 1993 in Guatemala en Costa Rica, twee Midden-Amerikaanse gebieden met een zeer verschillende politieke context.

Steigenga beschrijft kernachtig twee stromingen in de literatuur over het protestantisme en het regeringsbeleid in Latijns-Amerika. Amy Sherman en David Martin zien het protestantisme in Latijns-Amerika als essentieel ‘kapitalistisch en democratisch’, terwijl Jean-Pierre Bastian denkt dat het de ‘autoritaire en corporalistische populaire religieuze cultuur’ versterkt. Steigenga toont zeer overtuigend aan dat ‘Latijns-Amerikaanse evangelicalen niet overweldigend conservatief of autoritair zijn. Verschillende typen evangelicalen vertonen alle mogelijke politieke oriëntaties. Evangelicalen zijn minder duidelijk te onderscheiden van de katholieken in Midden-Amerika dan vaak wordt aangenomen’ (14). Hij geeft een goed geordend en gedocumenteerd overzicht van data en interviews om zijn standpunt te bewijzen. Hoofdstuk 1 geeft een uitstekend overzicht van de literatuur over de veranderingen in de katholieke kerk en de groei van het protestantisme en de pinksterkerken in Latijns-Amerika. Mijn enige kritiek op dit hoofdstuk is in feite, zoals bij zoveel van deze literatuur, dat kerkelijk lidmaatschap (*joining*) en bekering veel te vaak als synoniemen worden gebruikt, hoewel het niet dezelfde zaken zijn. Dit geldt ook het door elkaar gebruiken van de termen protestantisme en pinkster-

gemeente. Uiterst relevant is de aandacht die besteed wordt aan kerkverlating. Studies van Kessler (1989, 1992) tonen aan dat ongeveer tien procent van de protestanten in Costa Rica niet langer actief waren binnen hun kerk. In Mexico vond Kurt Bowen (*Evangelism and Apostasy*, 1996: 218) dat '43 procent van hen die binnen de protestantse kerk waren opgevoed, als volwassenen niet langer protestant waren' (31). Met andere woorden: toetreden tot een kerk is absoluut geen garantie dat mensen als leden actief zullen blijven.

De sterke religieuze mobiliteit van de mensen in Costa Rica en Guatemala komt ook veelvuldig voor in Steigenga's onderzoeksresultaten. Gevraagd naar hun religieuze ervaringen meldt dertien procent van de religieus buitenkerkelijken dat zij in tongen hadden gesproken. Een persoonlijke bekering claimde 37 procent van hen te hebben ervaren, en een verbazingwekkende 57 procent meldde de ervaring van een wonderbaarlijke genezing van een of andere fysieke ziekte of stoornis (38).

Steigenga's onderzoeksresultaten bevestigen heel duidelijk het belang van sociale netwerken in de veranderende religieuze affiliaties (38). Ongeveer zestig procent van de protestanten en leden van pinkstergemeenten had het eerste contact met de godsdienst die men nu beleeft, via familie. Twee derde van de protestanten en pinksterchristenen praktiseert in feite dezelfde godsdienst als hun directe familie.

Webers stelling van protestantse ethiek die zorgt voor een opwaartse sociale mobiliteit onder de protestanten, kon echter niet bevestigd worden door Steigenga's resultaten. 'Protestanten als groep zijn niet opvallend beter opgeleid (...), hebben geen betere banen, en zijn niet rijker dan katholieken en buitenkerkelijken' (40). Toch geloofde 55 procent van zijn respondenten dat hun bekering invloed had gehad op hun sociale positie. Deze mening werd gegeven door 62 procent van de leden van pinksterkerken, 60 procent van de *mainstream*-protestanten en 42 procent van de 'sekteleden' (41). De laatste categorie is een samensmelting van drie kerken, die jammer genoeg niet meer samen hebben dan dat ze het stigma van 'marginale christenen' delen: mormonen, Jehova's getuigen en de zevendedagsadventisten. Op de bladzijden 45-46 geeft Steigenga overtuigende data die zijn claim ondersteunen dat er sprake is van 'pentecostalisering' van de religieuze praktijk in Midden-Amerika. Spreken in tongen, de meest karakteristieke trek van charismatische ervaringen van de pinksterbeweging, was door bijna zestig procent van de pinksterchristenen ervaren. Maar wat meer verbazing wekt, is het feit dat het ook was ervaren door bijna dertig procent van de *mainstream*-protestanten, door bijna vijftien procent van de katholieken en door 13 procent van de religieuze buitenkerkelijken. Kortom, 'veel mensen die niet tot een kerkgenootschap behoren, hebben sterke religieuze overtuigingen

ondanks hun gebrek aan formele affiliatie' (46). Dit is de primaire doelgroep voor bekering, zowel bij de pinkstergemeenten als bij de katholieke charismatische vernieuwing.

Het afsluitende hoofdstuk (139-156) vat de soms verrassende en tegen de intuïtie indruisende conclusies uitstekend samen. Religieuze eigenschappen als 'goddelijke genezingen, charismatische ervaringen en persoonlijke vroomheid' worden gezien/genoemd als de belangrijkste factoren die voor mensen de aantrekkingskracht vormen van de pinkstergemeente of de katholieke charismatische vernieuwingsbeweging, die deze elementen ook een centrale plaats geven binnen hun religieuze praxis. Het pentacostaliseringproces is onmiskenbaar in 'de hoge mate waarin de religieuze geloofspraktijk van de pinkstergemeenten de godsdienst in Midden-Amerika zijn gaan beïnvloeden' (140). Katholieken en *mainstream*-protestanten waren 'zeer bereid zich te engageren in politieke activiteiten. (...) Uitgedrukt in stemmen echter waren de verschillen tussen protestanten en katholieken niet aanzienlijk' (141).

Steigenga's data over *gender* zijn ook verrassend. 'Latijns-Amerikaanse pinksterkerken kunnen het machogedrag ondermijnen door een basis te bieden voor vrouwelijk gezag binnenshuis en door vrouwen binnen kerken en andere religieuze organisaties een basis te verstrekken voor hun deelname aan verenigingen' (131). De belangrijkste factor echter is niet de religieuze gebondenheid. De auteur stelde vast dat 'dogmatisch rechtzinnige maatregelen een positieve houding kunnen voorspellen van seksegelijkheid dwars door religieuze groepen en de seksen heen' (132). Steigenga toont aan dat mannen en vrouwen beschouwd worden als gelijken voor God vanwege het bijbelse idee dat alle mensen geschapen zijn naar Gods beeld (134). Later verklaart Steigenga de soms verrassend progressieve politieke ideeën van zowel sommige conservatief-orthodoxe leden van de pinkstergemeenten als ook van conservatieve katholieken. 'Bijbelse teksten en een wereldbeeld dat de rechtvaardigen tegenover de zondaars plaatst, worden gebruikt om een pleidooi te formuleren voor wat beschouwd mag worden als progressieve of zelfs als subversieve politieke opvattingen' (154). Aldus kan bijbelse orthodoxie een deur openen naar een soort hervormde versie van bevrijdingstheologie.

Steigenga besluit met een ontnuchterende opmerking: 'Het is hoogst onwaarschijnlijk dat in Latijns-Amerika protestantisme omgezet zal worden in een coherente en blijvende politieke beweging. (...) Protestantismen mogen dan wel nette burgers zijn die het gezag respecteren en de wetten gehoorzamen, maar dat betekent nog niet dat zij een autoritair systeem zullen omhelzen of zullen

vasthouden aan ultraconservatieve opvattingen' (154). Dit zal politici in de meeste Latijns-Amerikaanse landen er echter niet van weerhouden te proberen uit te vinden hoe zij de 'protestantse stem' kunnen veroveren (154).

Dit innovatieve boek is wetenschappelijk sterk onderbouwd, is uitstekend leesbaar en biedt verrassende conclusies. Ik raad het iedereen aan die geïnteresseerd is in de relatie tussen godsdienst en politiek in het algemeen en pentecostalisme en politiek in Latijns-Amerika in het bijzonder.

— *Henri Gooren*

Exchange 2005/4 gaat vrijwel de hele wereld over. Het begint met een bijdrage van de Fransman Philippe Chanson, die de religieuze situatie beschrijft van de Caraïbische wereld, wellicht de meest gevarieerde maatschappijen die er wereldwijd zijn, met *créolité* als eretitel. Er zijn drie bijdragen over Afrika, waarvan er twee spreken over de opmars van de pinksterkerken in de 'gevestigde' kerken en maatschappij, vooral als stedelijk fenomeen. Batara Sihombing schrijft over de ethiek van geld inzamelen voor kerken. In Batakland (Indonesië) gebeurt dat nogal eens bij openbare verkoop, waar de aanwezigen zich door publieke dwang genoodzaakt zien prestige te verwerven door hoog te bieden op waardeloze zaken. Kan dat wel, en verlaagt de kerk zich zo niet tot oneerlijke pressie om geld te krijgen? Henk Wittes bijdrage (eerder in het Nederlands in *Wereld en Zending*) beschrijft de toekomst van de oecumene: niet meer via nieuwe organisaties, maar veeleer als een informeel netwerk.

International Bulletin of Missionary Research 2006/1 heeft de jaarlijkse statistieken. Er verdwijnt door *ecclesiastical crime* zo'n 22 miljard dollar per jaar, terwijl er voor missionair werk 21 miljard dollar wordt opgebracht. William Burrows geeft een overzicht van Johannes Paulus II als missionair werker. Thomas Hasting schrijft over leiderschapscrisis in de grootste Japanse reformatorische kerk vanwege een gebrek aan goed opgeleide en gewijde bedienaren. De 228 gemeenten hebben voor kerkdiensten een bezoekersaantal van gemiddeld vijfendertig personen als er een formele pastor is, twintig als het allemaal door leken gebeurt. Dat zijn getallen waaraan Europeanen nog zouden moeten wennen! Verder veel historische bijdragen: een algemene studie over protestants Amerika in wereldperspectief en vooral individuele portretten. Er is een lijst met de belangrijkste vijftien missiologische boeken van 2005, uitstekende boekbesprekingen en een lijst met dissertaties en nieuwe boeken. In totaal ongeveer 75 nieuwe publicaties. Missiologie leeft in de Engelstalige wereld.

International Review of Mission van oktober 2005 (nummer 375) denkt nog na over de Wereldzendingsconferentie van Athene 2005, en kijkt vooruit naar de Wereldraadsassemblee van Porto Allerge, februari 2006. De oecumene is nu eenmaal een conferentiefabriek! Hier ook de hete adem van de pinksterkerken in een artikel van een Koreaans echtpaar over Oost-Aziatische ontwikkelingen. De Britse anglicaan David Kettle bespreekt de Europese insteek: *believing without belonging*. Blijft er geloof over als de sterke band met kerkelijke instellingen verdwijnt? Er is een bijdrage over de grote oecumenische missioloog Stephen Neill, en men kijkt vooruit naar weer een confe-

rentie: Endinburgh 2010, wanneer honderd jaar wereldzendingconferenties moeten worden herdacht. Voor echte conferentietijgers!

Missiology van januari 2006 heeft twee broers Cyrillus en Methodius op de omslag, met de kreet: 'Samenwerking: wat wij missen in de wereldmissie!' William O'Brien concludeert dat veel missionaire inspanningen gericht zijn op het verbreiden van de eigen stroming, niet zozeer op samenwerking met reeds aanwezige krachten. Hoe men hierover denkt, is overigens niet echt duidelijk. Luis Bush, een Argentijn, schrijft over 'de kracht van het luisteren' en wil eerst daaraan werken, maar beschrijft dan concreet een project waarin hij zelf betrokken is: het nieuwe programma *Transform World*. In mei 2005 werkte hij in Jakarta in een groot hotel voor een nationale gebedsconferentie, waar de bestaande kerken en gemeenschappen ook niet op zaten te wachten. Oswaldo Prado heeft het over vier eeuwen protestante zendingen in Brazilië. Hij pleit voor betere opleiding en organisatie, maar vindt wel dat God door hen iets bovennatuurlijks heeft gedaan in Brazilië. Een prachtig artikel over de Federatie van Aziatische bisschoppenconferenties (FABC) wordt gevolgd door de beschrijving van een samenwerkingsproject voor dataverzameling over christendom wereldwijd dat 1,1 miljard dollar moet gaan kosten. Over wonderen gesproken!

Mission 2005/1 brengt een uitgebreid en interessant dossier 'Democratische culturen: uitdagingen voor religieuze fundamentalismen', vooral voor de monotheïstische godsdiensten. Hoe kan (westerse) democratie samengaan met bijvoorbeeld dogmatiek en een interpretatie van de Schriften waarbij deze letterlijk genomen worden? Hierbij komen fundamentele kwesties aan bod, die Martin David-Blais afsluitend nog eens vanuit een epistemologische hoek bespreekt. Verder presenteert Jonath Yun-Ka Tan – zowel in het Engels als in het Frans – *Missio inter gentes* als het nieuwe missiethologische paradigma van de Federatie van Aziatische Bisschoppenconferenties (FABC). Dit model gaat uit van het feitelijk bestaande religieus pluralisme dat Aziatische samenlevingen kenmerkt.

Het dossier van *Mission* 2005/2 gaat over 'De Triniteit in de interreligieuze dialoog'. Het trinitaire denken sluit ook hier aan bij een grote bereidheid zich te situeren binnen een multireligieuze samenleving. In Canada krijgen daarbij de godsdiensten van de autochtone volkeren bijzondere aandacht.

Spiritus 2005/181 wijdt een dossier aan de manier waarop overal ter wereld geprobeerd wordt de keten van geweld te doorbreken met het

oog op de toekomst. Verder is er een keurige bijdrage over inculturatie als opdracht van de plaatselijke kerk, van de hand van Cristian Tauchner, een Oostenrijker die werkzaam is in Latijns-Amerika. Daaruit blijkt dat het thema daar aan de orde blijft, terwijl slechts moeizaam vorderingen gemaakt worden.

Voices from the Third World, het EATWOT-tijdschrift, van december 2005 heeft als thema: 'Inter-religieuze dialoog: luisteren naar Afrikaanse stemmen'. Veel bijdragen gaan over de relatie met de islam (Nigeria, Kenia en Egypte) maar er is ook een speciale studie over dialoog met de Shona-religie in Zimbabwe. Dit is de ene helft van een EATWOT-bijeenkomst over Afrika in begin 2005 in Accra (Ghana). De andere helft ging vanuit de vrouwencommissie over een theologie van de hoop vanuit holistisch perspectief, ook in het verband van een interreligieus raamwerk. Philomena Mwaura, momenteel wellicht de belangrijkste jongere vrouwelijke theologe in Afrika, schreef daarover een discussiestuk dat hier zomaar ergens tussen de andere teksten staat. Margaret Gecaga schrijft over de AIDS-problematiek, en Teresa Okure vooral over een theologie van de relatie tussen islam en christendom.

– *Frans Damen en Karel Steenbrink*

Nog verkrijgbare losse nummers

2006 | 1 Waarheidsaanspraken en
 tolerantie

Thema's van geplande nummers

2006 | 2 Bekering
2006 | 3 Christendom in Latijns-Amerika
2006 | 4 School – kerk – staat



Postbus 5018, 8260 GA Kampen,
fax +31 (0)38 331 17 76
e-mail abbonementen@kok.nl

Abonnementsprijzen

Nederland € 31,50 per jaar
België € 32,95 per jaar
landen buiten de Benelux € 38,00 per jaar

Losse nummers

€ 8,50 (exclusief verzendkosten)

Het abonnementsjaar loopt van januari tot en met december.

Abonnementen worden stilzwijgend verlengd, tenzij minimaal zes weken voor het einde van de abonnementsperiode een schriftelijke opzegging ontvangen is.

Adreswijzigingen graag drie weken vóór de ingangsdatum schriftelijk doorgeven.

WAARHEIDSAANSPRAKEN EN TOLERANTIE

Religieuze grenzen

Met de alomvattende neergang van de betekenis van het Westen zal ook de scheiding tussen religie en politiek teloorgaan: godsdienst zal gemengd worden met de internationale politiek.

Werner Ustorf

Potentieel conflict

De Lahore-Ahmadiyya-beweging onderschrijft de noodzaak van zowel het in harmonie samenleven in een multireligieuze maatschappij als een spirituele strijd tegen andere religieuze stromingen binnen en buiten de islam.

Gerard Wiegers

De emotie van het geloven

Heel veel geschillen en verschillen tussen kerken en godsdiensten berusten op verbale fixaties en overgeleverde interpretaties van teksten.

Anton Houtepen

Weldadige terugkoppeling

Wanneer mensen terugverhuizen naar Suriname, nemen ze elementen van de cultuur van Nederland mee, zoals enig rationalisme, secularisatie en individualisering. Deze terugkoppeling kan weldadig zijn.

Joop Vernooij