

MODEL VAN KERK-ZIJN

Basisgemeenschappen in Brazilië



WERELD EN
ZENDING
1987/2



WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE
INFORMATIE EN BEZINNING

16e jaargang 1987 - 2
ISSN 0165-988X

Redactie

Kernredactie

drs. Rogier van Rossum, voorz.
drs. Jan Heijke, secr.
drs. Jan Slomp
drs. Arie Kramer, eindred.

dr. G.J. van Butselaar
drs. J.D. Gort
dr. Henny Groenen
dr. R.L. Haan
drs. Berma Klein Goldewijk
drs. Maria Martens
drs. Hans Oldenhof
drs. J.H. Schravasande
drs. G. Siebert
dr. E.W. Tuinstra
dr. Frans J. Verstraelen
drs. Jan Voshaar
T. van Bijnen, België
dr. H.R. Boudin, België

Directie

H.G. Dix
H.A. van Dolderen
W. Pepers
dr. J. van Slageren

Druk: Verhaak B.V., Grave

Adres redactie

drs. A.J. Kramer
Parklaan 9
5211 JH 's-Hertogenbosch
Voor toezending artikelen (in drie-
voud) en boeken ter recensie.

Abonnementsprijs

f 35,--/Bfrs. 665,-- per jaar
Studentenabonnement f 25,--
Losse nummers f 10,-- (incl. porto-
kosten)
Postgiro: 5635338 t.n.v. Wereld en
Zending, Amsterdam.

Administratie

Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam, tel. 020-717654
Voor opgave abonnementen, adres-
wijzigingen en advertenties.

Copyright

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

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

MODEL VAN KERK-ZIJN, BASISGEMEENSCHAPPEN IN BRAZILIË

<i>Redactie</i>	Ten geleide	97
	Slotdocument van de zesde Interdiocesane Bijeenkomst van kerkelijke basisgemeenschap- pen in Brazilië, Trindade 1986	99
<i>Rover van der Ploeg</i>	De basisgemeenschappen in Trindade: een waar loofhuttenfeest	105
<i>Jan van den Berg</i>	De bijbel waarin armen zich herkennen	115
<i>Antonio Gouvea Mendonca</i>	Een radicale ommekeer. Een protestantse visie op de basisgemeenten in Brazilië	124
<i>Rogier van Rossum</i>	Basispastoraat in Brazilië: parochie en kerkelijke basisgemeenschap	134
<i>Ivone Gebara</i>	De vrouw doet theologie, een poging tot reflectie	144
	KRONIEK	
<i>Berma Klein Goldewijk</i>	De zes landelijke bijeenkomsten van kerkelijke basisgemeenschappen 1975-1986. Bijdragen daarin van Leonardo Boff	154
<i>Hans Roldanus</i>	Het theologisch onderwijs zet voor Afrika zijn bestek uit	164
<i>Klaas van der Grijp</i>	Derde wereld theologen leren van elkaar. Tweede algemene vergadering van EATWOT in Oaxtepec in Mexico	169
	BOEKBESPREKINGEN	177
	ENGLISH SUMMARIES	191

Ten geleide

Model van kerk-zijn; basisgemeenschappen in Brazilië

Dit nummer kent een vrij simpele aanleiding. Vanuit zendingskring kregen we twee intrigerende artikelen aangeboden, beide uit Brazilië, een protestantse kijk op de katholieke basisgemeenschappen (Mendonca) en een grondig stuk informatie over een uniek en oecumenisch opgezet bijbelproject (Van den Berg). Ze betekenden voor ons een uitnodiging de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië tot thema van dit nummer te maken. Te meer is daar reden toe, omdat de basisgemeenschappen steeds meer het gezicht van een nieuwe en levende kerk in Brazilië in belangrijke mate lijken te gaan bepalen. Niet alleen het aantal basisgemeenschappen is te groot om er aan voorbij te kunnen gaan, maar de levens- en geloofskracht die er van uitgaat is intussen zo sterk en fundamenteel, dat zij een appèl kunnen zijn voor de oude kerken in Europa. In 1986 maakten de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië, met volle deelneming van een aantal kerkleiders, een tussenbalans op van hun bestaan, een balans met sprekende lijnen naar de toekomst. Daarin steekt veel materiaal voor dit thema-nummer.

De zesde landelijke bijeenkomst van de basisgemeenschappen werd gehouden in de bedevaartsplaats Trindade, gelegen in de deelstaat Goias, in de buurt dus van Brasilia. Wij openen ons nummer met de slotverklaring van deze bijeenkomst, die zo typerend is voor een kerkgemeenschap van anderen, die verantwoording wil afleggen van wat de Geest haar liet ontdekken in de voorbij jaren van overleven ten bate van heel de wijdere kerk en samenleving. Rover van der Ploeg was als theologisch adviseur van de kerkelijke regio Noordoost II op de bijeenkomst in Trindade aanwezig. In zijn bijdrage "Een waarachtig loofhuttenfeest" trekt hij enkele theologische krachtlijnen welke zich manifesteerden op deze bijeenkomst, lijnen die ook het bestek uitzetten voor de komende jaren, met inbegrip van zijn pleidooi voor de ontwikkeling naar een "pastorale assemblee". Een unieke mogelijkheid binnen ons tijdschrift om bevrijdingstheologie, die reflectie wil zijn op een pastoraalmissionaire praxis, aan het werk te zien. Jan van den Berg schrijft over "De bijbel waarin armen zich herkennen" en informeert, zoals gezegd, over een werkelijk uniek bijbeltijdschrift, dat leeft uit het over en weer van allerlei bijbelgroepen met bijbeldeskundigen. Mendonca, die de katholieke basisgemeenschappen vooral in Zuid-Brazilië goed kent, biedt ons in "Een radicale ommekeer" niet alleen een protestantse visie op de basisgemeenten, maar ziet er ook noodzakelijke inspiratie van uitgaan naar juist op bijbelgebied stagnerende reformatische groepen. Rogier van Rossum probeert in "Basispastoraal in Brazilië" vanuit nauwkeurige waarneming van katholiek pastoraat in een deel van Groot Sao Paulo de ontwikkeling weer te geven van een kerk geconcentreerd op de priester naar een kerk vanuit het gelovige volk. In de basisgemeenschappen spelen vrouwen een overwegende rol, maar zeker nog niet in de bevrijdingstheologie die zelf

zo'n invloed ondergaat vanuit de basisgemeenschappen. Ivone Gebara schrijft in "De vrouw doet theologie" over de betekenis van de bevrijdings-theologie voor vrouwen.

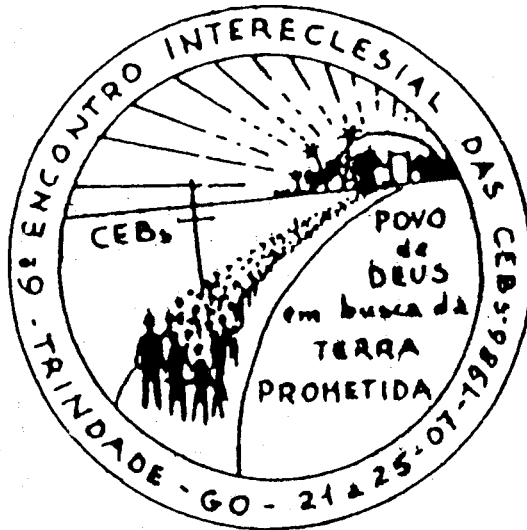
Kroniek

In de Kroniek geeft Berma Klein Goldewijk een overzicht en analyse van de zes landelijke bijeenkomsten van de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië, van 1975 tot en met 1986 in Trindade. Zij beschrijft tevens de inbreng van Leonardo Boff in deze bijeenkomsten, alsmede de invloed op diens ecclesiologische denkbeelden door de voortdurend veranderende context van deze zes landelijke bijeenkomsten.

Theologen in de derde wereld

Twee verslagen van studie-conferenties van geëngageerde theologen sluiten opvallend goed aan bij het hoofdthema van dit nummer. Hans Roldanus was in Ghana waar Afrikaanse theologen lijnen uitzetten voor theologisch onderwijs. Men zoekt er eigen accenten, minder eenzijdig rationeel zoals bij hun leermeesters uit Europa, en met aansluiting bij het religieuze erfgoed van hun voorvaders. Klaus van der Grijp was waarnemer in Oaxtepec in Mexico, waar de EATWOT, de Oecumenische Vereniging van Derde Wereld-theologen haar tweede Algemene Vergadering hield in december 1986. De eigen derde wereldcontext in Azië, Afrika en Latijns Amerika, politiek-sociaal en cultureel-spiritueel, bepalen heel sterk de vraagstellingen en keuzes van deze theologen.

Redactie



Slotdocument van de zesde Interdiocesane Bijeenkomst van de Kerkelijke Basisgemeenschappen in Brazilië

Trindade, 25 juli 1986

De kerkelijke basisgemeenschappen van heel Brazilië komen periodiek bijeen voor beraad en bezinning, uitwisseling van ervaringen en het uitzetten van concrete lijnen naar de toekomst. In de slotdocumenten is elke keer opnieuw kenmerkend, hoezeer men in deze basisgemeenschappen gelooft vanuit de gemeenschap, hoe diep deze basisgemeenschappen voortkomen uit het volk en hoe levend er sprake is van kerkvorming. In de vertaling is er naar gestreefd, zo dicht mogelijk te blijven bij de taal van dit werkcharter voor de komende jaren, én bij het appèl op ons.

Beminde Zusters en Broeders,

1. Wij, vertegenwoordigers van de Kerkelijke Basisgemeenschappen van heel Brazilië, vergaderd in de Naam van God en van onze gemeenschappen bij het Heiligdom van de Divino Pai Eterno, in Trindade, Goiás, van 21 tot 25 juli 1986, richten ons met diepe blijdschap tot u, om enkele fundamentele punten naar voren te brengen van datgene, wat er in deze week – zo belangrijk voor heel de Kerk – is gebeurd.
2. We zijn met 1.647 personen, te weten: 742 vertegenwoordigers van de basis, 203 pastoraal werkenden, 56 latijns-amerikaanse waarnemers, 17 waarnemers uit andere landen, 30 assessors, 10 vertegenwoordigers van de oorspronkelijke volken, 16 vertegenwoordigers van evangelische kerken, 51 bisschoppen, 35 nationale waarnemers, 86 personen van Pers en Documentatie en 381 personen – mannen en vrouwen – van dienstverlenende groepen.
3. We voelen ons bijzonder gelukkig met de aanwezigheid van onze geliefde broeders van de evangelische kerken, met de aanwezigheid van de broeders, die zoveel geleden hebben, uit andere landen van Latijns Amerika, de Caraïben en Afrika en de broeders van Canada en Europa; met de aanwezigheid van de Secretaris van de Braziliaanse Bisschoppenconferentie, Dom Luciano Mendes de Almeida, van de nationale verantwoordelijke voor de Kerkelijke Basisgemeenschappen, Dom Celso Queiroz, van de Kardinaal-Primaat van Nederland, Dom Adriano Simonis en van een groot aantal van onze bisschoppen. We voelen ons diep ontroerd door de aanwezigheid

van Dona Olinda, de moeder van Padre Josimo, die ons herinnerde aan de moedige figuur van de Moeder van Smarten en van alle moeders van ons volk van martelaars. Het woord en de zegen, die de Paus ons zond, bevestigden ons op onze tocht en maakten, dat we ons in gemeenschap voelden met de hele Kerk.

4. De bijeenkomst was werkelijk een groots moment van delen, reflectie en viering: viering van solidariteit, boete, gemeenschap, dankzegging, hoop en engagement en, op indrukwekkende en ontroerende wijze, viering van onze martelaars. In deze dagen hebben we getracht, het roepen van het volk te horen en de koers van de Geest van God te ontdekken, die in de wereld en in onze geschiedenis waait. In het licht van Gods Woord hebben we nagedacht over onze verantwoordelijkheid als christenen en over de zending van onze gemeenschappen in de huidige situatie van Brazilië, op zoek naar nieuwe wegen van werk en strijd.

Eerste dag: "De nieuwe wijze van Kerk-zijn"

5. Op de eerste dag hebben we van gedachten gewisseld over de nieuwe manier van Kerk-zijn. We zagen de kracht, die tot ons komt van het Woord van God op onze tocht en in de strijd om de verandering van de maatschappij. Het Woord van God, gelezen vanuit de realiteit van het volk en gevierd in gemeenschap, is het voedsel dat ons overeind houdt voor de dienst van de liefde en voor het gelovig engagement met de tocht van het volk. De Bijbel is de trouwe metgezel en strijdgenuoot, altijd aanwezig, zoals het water van de rivier dat het bootje van de Kerkelijke Basisgemeenschappen draagt.

6. In de Gemeenschap trachten we God na te volgen, wiens Drieëenheid de beste Gemeenschap is: Vader, Zoon en Heilige Geest. Drie onderscheiden Personen, ieder met zijn eigen wijze van zijn en, tezelfdertijd, zó verenigd, dat ze slechts één God zijn, die Zijn volk vrij en gelukkig wil zien. Zo ook zijn er in de gemeenschappen verschillende diensten: leken, priesters en bisschoppen, ieder met zijn eigen manier van zijn, maar allen verenigd omwille van de vrijheid van het volk.

7. De Kerkelijke Basisgemeenschappen hebben de zending, iedere mens te helpen meer mens te worden door steeds meer op te komen voor de onderdrukte en hierdoor allen te helpen om op een bewuste manier mee te doen, als een zuurdesem ter verandering. De Kerkelijke Basisgemeenschappen zijn een dienst, die ons voortdrijft op zoek naar het Rijk van vrede, gerechtigheid en liefde. Om dit te realiseren, zijn nodig: organisatie en deelname aan het leven van de Kerk en de maatschappij. Deze dienst aan het volk is het, die het hart van allen bekeert: van bisschoppen, priesters, pastoraal werkenden, mannelijke en vrouwelijke religieuzen en leken en deze dienst doet ons het Evangelie beter beleven.

Tweede dag: "De strijd om de nieuwe maatschappij"

8. Op de tweede dag hebben we nagedacht over de strijd die we voeren

om de nieuwe maatschappij. Bij deze reflectie kwamen er enkele punten naar boven, die zeer belangrijk zijn en de aandacht van allen verdienen:

a) We zagen het belang van de politieke activiteit van de christenen, want, omdat we in de maatschappij leven, zijn we, zonder politiek, alleen maar wat mensen zonder koers en komen we nergens uit.

b) Op het punt van de partijen moeten de Kerkelijke Basisgemeenschappen tot een helderder standpunt komen: samen de programma's van de partijen en het profiel van de kandidaten bediscussiëren en nagaan, of ze werkelijk geëngageerd zijn met de tocht van het volk.

c) De Kerkelijke Basisgemeenschappen moeten die militanten, die vooraan staan in de strijd, steunen en begeleiden en, zonodig, rekenschap vragen van hun toezeggingen.

d) We steunen de strijd van de Indianen om hun zelfbeschikkingsrecht, om de dringende afbakening van hun land en het behoud van hun cultuur.

e) We nemen de strijd van de negers om hun rechten op ons en, met hen, strijden wij tegen iedere vorm van discriminatie.

f) We benadrukken het belang van de steeds groeiende deelname van de vrouwen aan de strijd om de nieuwe maatschappij en wij willen – of we nu mannen of vrouwen zijn – strijden tegen iedere vorm van machismo, alsook tegen de uitbuiting van de vrouw, de prostitutie van de minderjarige en het opzij schuiven van de ongehuwde moeder.

g) We klagen de slavenarbeid aan in de landbouw en de uitbuiting van de wasvrouwen, huisvrouwen, arbeiders, pendelaars, vissers en van de werkenden in het algemeen.

h) We worden vervuld van hoop door de aanwezigheid en de deelname van kinderen en jongeren, die bemoedigd door hun catechisten en leiders, zich steeds meer aansluiten bij de bevrijdende tocht van het volk op zoek naar het Beloofde Land.

i) Hoewel we de anti-volkse manier verwerpen, waarop de zaak van de Grondwetgevende Vergadering werd aangepakt, doen we toch de belofte, dat we zullen strijden, opdat er uit de Grondwetgevende Vergadering een Grondwet voortkomt, die de rechten van het volk eerbiedigt.

9. De Kerkelijke Basisgemeenschappen zijn een leeroefening van het Rijk, het hart van de nieuwe maatschappij, een stukje van het door God Beloofde Land.

10. Alle gevechten van het volk zijn als de waterbronnen die opwellen uit de grond, worden tot beekje, dat van de helling komt tot het zich verandert in rivier. En de rivier – door de kracht van God en de eenheid van het volk – zal groeien tot het als in een stortvloed de oude maatschappij meesleurt, die gebouwd was op de uitbuiting van het volk.

11. De beweging van het volk heeft veel rivieren: de rivier van de vakbeweging, de rivier van de politieke partij, de rivier van de huurdersverenigingen, de rivier van de beweging van landlozen, van de slumbewoners, van de gemarginaliseerde vrouw, van de vissers, van de melaatsen, van de gehandicapten, van de kinderen, van de vrouwen, van de negers, van de indianen. Er zijn rivieren die al groot zijn, andere zijn nog klein. Maar de

strijd, waarover het volk vertelt, laat zien, dat deze zich uitbreidt over heel Brazilië en dat ze overgaat van een strijd van verzet naar een strijd, die verovert. Het is het politieke project van het volk, dat het water van de beken gaat kanaliseren naar de grote rivier, die een eind gaat maken aan de maatschappij van winst en onderdrukking en een maatschappij gaat vestigen op de manier, die God wil.

Derde dag: "Land van God, Land van Broeders"

12. Op de derde dag hebben we nagedacht over het grondprobleem in de stad en – heel in het bijzonder – op het platteland. De strijd om de grond is niet alleen maar een economische strijd. Het is een strijd om de waardigheid van de mensen, die eisen dat men hen erkent als zonen en dochters van God. Daarom is de grond méér dan een stukje aarde: zij is gave van God, plaats van arbeid en leven.

13. Daarom is de strijd om de grond voor de boer een strijd om het leven. Voor de grootgrondbezitter is de grond als het ware een koe: hij wil, dat zij hem het geld geeft, dat hem rijker maakt; terwijl de boer wil, dat zij hem de melk geeft, die hem voedt. De grootgrondbezitter wil niet wijken, want hij voelt zich niet alleen eigenaar van de grond, maar ook van het leven van de mensen en van de macht. Hij vermoordt mensen. De martelaars zijn het bewijs. En hoe lang gaat hij door met doden? We hebben genoeg van de moordpartijen! We willen onze leiders levend!

14. Maar het volk wijkt niet voor de dood, heeft geen angst. Het strijdt ter verdediging van het leven. En zijn strijd ondermijnt de macht van de hoge heren. Zij zijn genoodzaakt, het volk te bedriegen om tot een schijn van wettigheid te komen. De regering tekent een wettig plan van landhervorming, maar wat ze in de praktijk uitvoert, is iets heel anders: een plan, uitgewerkt door krachten, die ingaan tegen de deelname en de belangen van het volk en opgesteld in het diepste geheim.

15. De boeren, die zich deel van het volk voelen, dat de bron van de macht is, zijn al bezig, hun eigen wetten te maken, die ze ook eerbiedigen. Ze hebben geen politie nodig om hun wetten te beschermen, want het zijn juiste wetten, die zij zelf opvolgen.

16. Verlicht en bemoedigd door deze reflecties, zusters en broeders, nodigen wij u allen uit, u aan te sluiten bij deze strijd voor een landhervorming van het volk. We weten dat God met ons is. Hij, die Abraham roept om op zoek te gaan naar het land, die Mozes roept om het volk te bevrijden uit Egypte en het te leiden naar het land van melk en honing. Van Jezus ontvingen wij de belofte: "Ik zal met u zijn tot het einde der tijden"! Hij zei: "Schept moed! Ik heb de wereld overwonnen!" Hij liet ons Maria na, de Moeder van hen, die op weg zijn, die ons leert, voort te gaan op zoek naar het Beloofde Land.

17. Wij willen u nu nog enkele voorstellen aanbieden, die gedurende deze bijeenkomst naar voren kwamen.

De 6e Interdiocesane Bijeenkomst doet een beroep:

1^o Op de Nationale Bisschoppenconferentie van Brazilië, dat zij een verzoek richt aan het Algemeen Secretariaat van de Synode in Rome, opdat de Kerkelijke Basisgemeenschappen in de persoon van enkelen van hun animators aanwezig kunnen zijn bij de eigenlijke Synodevergadering.

2^o Op de verschillende kerkelijke instanties, opdat ze zonder verder uitstel de discussie openen over de deelname van de vrouw aan de verschillende niveaus van dienst, ministerie en vertegenwoordiging binnen de Kerk.

3^o Op de bisschoppen en de priesters, op de mannelijke en vrouwelijke religieuzen, op de mannelijke en vrouwelijke theologen, dat ze zich vereenzelvigen met de tocht van het onderdrukte volk en ondubbelzinnig de nieuwe wijze van Kerk-zijn steunen, naar het model van de Drieëenheid, die de beste gemeenschap is.

4^o Op de Kerkelijke Basisgemeenschappen, opdat ze hun concrete bijdrage leveren aan de uitwerking van een Grondwet, die overeenkomt met de belangen van het volk en activiteiten steunen als:

- een tocht naar Brasilia gedurende de vergadering van de Nationale Grondwetgevende Vergadering.
- een parallelle Grondwetgevende Vergadering, die het stempel draagt van het volk.

- op plaatselijk niveau volkscomité's organiseren en op nationaal niveau een permanente commissie handhaven, samengesteld uit vertegenwoordigers van alle regionale Kerkelijke Basisgemeenschappen, om het werk van het Nationale Grondwetgevende Congres te begeleiden, om de grondwettelijke uitdrukking van de rechten van het verdrukte volk te garanderen.

- nationaal plebisciet, opdat het volk zich kan uitspreken over de nieuwe Grondwet.

- een volkse versie van de nieuwe Grondwet.

5^o Op de bisschoppen en priesters, opdat ze een effectieve pastorale begeleiding geven aan die christenen van de basis, die de strijd binnen de partijen op zich nemen, inclusief in het verkiezingsproces; opdat ze verbonden blijven aan de kerkelijke gemeenschap en óók aan hun functies binnen die gemeenschap; dat ze tegelijkertijd het zuurdeeg van het Evangelie binnen de partijen brengen, terwijl ze tegelijk in alle gevallen de positie van de Kerk respecteren, die boven de partijen moet staan.

6^o Op de Kerkelijke Basisgemeenschappen, dat ze met steeds meer kracht doorgaan in de strijd om een project van een Landhervorming van het Volk, door krachtig en vreedzaam deel te nemen aan activiteiten zoals:

- weerstand tegen de verdrijving van het eigen land.

- wettige bezetting van braakliggend land, in de stad en op het platteland, terwijl men tracht geweld te vermijden.

- verschillende vormen van kraken.

- bedetochten omwille van de grond.

- organisatie van de gemeenschap aangepast aan de gebieden die men heeft bezet.
 - druk uitoefenen op de Incra en andere regeringsinstanties.
 - pastorale begeleiding van de landlozen, enz.
- Dat de Kerk een voorbeeld mag geven van een Landhervorming van het Volk op haar eigen bezittingen, zoals in verschillende bisdommen al gebeurt.

7^o Op de Kerkelijke Basisgemeenschappen, dat zij met alle middelen, maar vooral door de pers, druk uitoefenen op de rechterlijke macht en de politie, opdat degenen, die opdracht geven tot misdaden of ze uitvoeren, berecht worden en de straffen daadwerkelijk worden uitgevoerd; vooral, als het misdaden betreft tegen het gewone volk.

8^o Op de plaatselijke kerken, dat ze zo snel mogelijk die leden van de Kerkelijke Basisgemeenschappen identificeren, die zich hebben gewijd aan de strijd op het platteland en op de dodenlijst staan; dat ze hun alle mogelijke bescherming geven, zowel door alle mogelijke wettelijke middelen, als door een voortdurende, zelfs persoonlijke, bescherming.

9^o Op heel de Kerk, en vooral op de Kerkelijke Basisgemeenschappen, dat ze zich binden door een gelofte van solidariteit met alle broederlanden van Latijns Amerika, vooral met de lijdende broeders van Midden-Amerika. Bij gelegenheid van de viering van het vijfde eeuwfeest van de Evangelisatie van Latijns Amerika mogen zij weer herinnerd worden aan de slachtoffers van de kolonisatie, indianen, negers en andere onderdrukten, ten dienste van een nieuwe en moedige en bevrijdende Evangelisatie op het Continent.

Tenslotte willen we onze diepste dankbaarheid uiten aan de plaatselijke Kerk van Goiânia, die ons met zoveel warmte ontving, aan haar herder, Dom Antônio Ribeiro de Oliveira, die zich een echte dienaar van zijn broeders toonde en speciaal aan de groepen, die de organisatie en de diensten verzorgden en die zo edelmoedig en efficiënt hebben gewerkt en aan heel de regio Centrum-West en Uiterst-West, voor het voorbereidend werk, dat begonnen werd door de profetische herder, Dom Fernando Gomes en dat zo goed werd doorgezet door zijn opvolger.

Zusters en Broeders, laten wij vernieuwd in de hoop en vergezeld door Maria, de Moeder van Jezus en door onze martelaars, onze tocht voortzetten met de zegen van de beste gemeenschap: Vader, Zoon en Heilige Geest.

Vertaling uit het Portugees door Miquel Verwey.

De basisgemeenschappen in Trindade: een waarachtig loofhuttenfeest

Sinds 1975 organiseren de kerkelijke basisgemeenschappen van Brazilië iedere 2 à 3 jaar een nationale bijeenkomst. Van 20 tot 25 juli 1986 heeft de Vle interkerkelijke bijeenkomst van basisgemeenschappen plaatsgevonden in het bedevaartsoord Trindade, gelegen in het centrum van het land nabij Brasilia.¹ Deze bijeenkomsten geven steeds meer een momentopname te zien van hét gezicht (en niet van het "ánderé gezicht") van de Braziliaanse Kerk op haar weg Kerk van de armen te zijn. Ze zijn een stimulans voor een verdieping van zowel de kerkelijke praxis van de armen als van de theologische reflectie (ecclesiologie) van de Kerk van de armen.

In dit artikel pretendeer ik zeker niet een volledig beeld te geven van de bijeenkomst. In die zin kan het slotdocument wellicht een vollediger indruk bieden. Ik wil slechts in grote lijnen enige theologische indrukken en overwegingen schetsen, waarmee ik hoop enige fundamentele aspecten van deze belangrijke gebeurtenis te onderstrepen.

De Vle interkerkelijke ontmoeting wilde duidelijk een viering zijn van de weg, die de kerkelijke basisgemeenschappen de laatste jaren hebben afgelegd, in het bijzonder van het jaar van voorbereiding en reflectie in de basisgemeenschappen over het thema van de Vle bijeenkomst: "Kerkelijke basisgemeenschappen, volk van God op weg naar het Beloofde Land". Als liturgisch feest was de Vle ontmoeting voor mij een waarachtig loofhuttenfeest. Om verschillende redenen.

Het loofhuttenfeest is een liturgische herdenking van de barre tocht van het joodse volk door de woestijn. Woestijntocht ná de bevrijding uit de slavernij in Egypte en vóór de vestiging in het land Kanaán. Tot op heden verlaten Joden hun huizen om te verblijven in hutten. Een herdenking van een bevrijdend gebeuren van tóen die een moment voor kritische overweging ten aanzien van iedere beschaving van nú wil zijn. In Trindade vierden we de tocht van het Latijnsamerikaanse volk door de woestijn, de vervreemdende vleespotten van televisie en voetbal achter ons latend, gezamenlijk op zoek naar een maatschappij van gerechtigheid en broeder- en zusterschap, voorlopig daadwerkelijk huizend in hutten.

"Hét feest"

Het loofhuttenfeest wordt in de Bijbel (1 Kon. 8, 2-65; Ez. 45,25; Joh. 7,37) en in de joodse traditie ook wel eenvoudigweg "hét feest" genoemd. Een

feest van meer vreugdevolle uitgelatenheid dan het paasfeest, wanneer men ook de gedode Egyptenaren dient te gedenken (Spr. 24,17). De Vle bijeenkomst in Trindade getuigde van die vreugde: tijdens het gezamenlijke "eten en drinken" (Ex. 24,11) van bisschoppen, priesters en "gewone mensen", neergezeten in het gras als een volk, dat zijn verbond met de God van het Leven viert; tijdens de discussies en reflecties steeds gecoördineerd door "animadores" van de basisgemeenschappen; en in de liederen en vieringen, beide gecomponeerd in taal en gebaren van arme mensen door arme mensen. Ondanks – of moet ik zeggen dankzij – de nadrukkelijke aanwezigheid van het lijden en het martelaarschap gaven wij rekenschap van de hoop die in ons leeft (1 Petr. 3,15). De vreugdevolle hoop van een volk, waarin de gemarginaliseerden – vrouwen, negers, indianen, leprozen – hun plaats vinden: "Gij moet dan feestvieren met uw zonen en dochters, met uw slaven en slavinnen, met de levieten, de vreemdelingen, de weduwen en de wezen binnen uw poorten." (Deut. 16,14)

Wat me wellicht nog het meest deed denken aan het loofhuttenfeest was de feitelijke inrichting van de ontmoeting. Iedere morgen verdeelden we ons in vier grote groepen van ongeveer 300 deelnemers in vier enorme loofhutten, provisorisch gebouwde tenten met een geraamte van boomstammen bedekt met palmtakken. Voortdurend herinnerde ik me de keren, dat ik deel mocht nemen aan de viering van het loofhuttenfeest in de tuin van rabbijn Aschkenasy in Hilversum, gezeten in een gelijksoortige hut zij het wat kleiner. In drie punten zou ik nu de lessen uiteen willen zetten, die ik in Trindade geleerd heb. Ik zeg lessen, omdat het loofhuttenfeest niet enkel liturgisch feest van gebed en gezang is maar ook gelegenheid tot uitwisseling van ervaringen en van elkaar leren in het licht van Gods openbaring.

1. Politieke heiligheid

Zoals gezegd waren de loofhutten in Trindade open bouwsels gelijk de gastvrije tent van Abraham (Gen. 18). Erin gezeten, zagen we zon en maan, voelden we de wind, hoorden we het geluid van de straat. (Gelukkig regende het niet!)

De loofhut is een ruimte waarin de tijd en de wereld binnenkomen. In de gesprekken, ook over onderwerpen van strikt kerkelijke aard, kwamen de levensverhalen van het volk naar boven. Bij kwesties als de verhouding tussen leken en hiërarchie en het scheppen van nieuwe diensten in de Kerk spraken de strijd en de kleine en grote overwinningen van het volk mee. Gedurende de hele bijeenkomst mocht ik deze gelukkige symbiose van geloof en leven gewaarworden, die ik "politieke heiligheid"² zou willen noemen. Zij is de basis van waaruit een nieuwe manier van kerk-zijn geboren wordt, en van waaruit men de eerste stappen zet naar een nieuwe samenleving. In deze zin zou ik deze loofhutten ook wel de tempels willen noemen van een Kerk, die de dualistische splitsing tussen heilig (wat zich binnen haar ruimte bevindt) en profaan (wat zich buiten haar ruimte bevindt) tracht te overwinnen, die de scheiding tussen kerk en wereld, geloof en politiek, clerus en leken, ...tracht te helen. Loofhutten die tempels zijn van een Kerk, die zich instrument en teken weet van het Rijk Gods in de wereld en de

geschiedenis; van een Kerk, die de taak op zich neemt de wereld en de tijd, de schepping en de geschiedenis, te *heiligen*.

In dit verband is het van belang te wijzen op de bijbelse inspiratie van deze kerkwording ("ecclesiogenese"). De kerkelijke basisgemeenschappen vormen zich rond het Woord Gods, dat gelezen vanuit de werkelijkheid van arme en onderdrukte mensen een nieuw geluid geeft en een nieuw beeld oproept. Het arme volk vindt vooral in het Oude Testament een nieuw identificatie- en oriëntatiepunt in de geschiedenis van het volk Gods en in de profetische traditie. In deze bijbelse motieven ontdekt men opnieuw de joodse wortels van het christelijk geloof, die ertoe bijdragen het dualisme te overstijgen, dat ons christenen zo eigen en vanzelfsprekend is geworden.

God verbonden aan mensen op weg

Het geloof van Israel leert ons meer bezorgd te zijn om de tijd, generaties en gebeurtenissen dan om de ruimte, landen en dingen.³ Het is een geloof van de geschiedenis en niet zozeer van de geografie of van een strategische geometrie als die van Aristoteles. Wanneer God in andere religies verbonden is aan plaatsen, dingen of natuurfenomenen, in Israels geloof is God verbonden aan de tocht van mensen door de geschiedenis. Van belang is in dit verband de verandering van landbouwfeesten tot de liturgische viering van historische gebeurtenissen. Het paasfeest, dat een lentefeest was van de eerstelingen, wordt dan een feest van de revolutie, de bevrijding uit de slavernij, en het loofhuttenfeest, een oogstfeest in herfsttijd (Ex. 23,16), ontwikkelt zich tot herdenking van de tocht door de woestijn (Lev. 23,43). Zo werd tijdens de Vle bijeenkomst het Beloofde Land niet gezien in zijn geografische dimensie, maar in zijn historische dimensie, men zou kunnen zeggen als Rijk Gods. Het Beloofde Land is meer dan een stukje grond, het is een waardig leven voor Gods kinderen (vgl. slotdocument no. 12).

De strijd om het land door het arme en gelovige volk van Latijns Amerika is daarom een strijd om het leven, die gestalte krijgt in de heiliging van de geschiedenis door navolging van God. "Wees heilig, want Ik de Heer uw God ben heilig." (Lev. 19,2) En: "door u zal Ik aan de volken tonen, dat Ik de Heilige ben." (Ez. 36,23) De schepping wordt geheiligd door de mens, die Gods heiligheid zichtbaar stelt.⁴ We zouden kunnen zeggen, dat Gods naam niet zozeer dient voor theologische speculaties – "Wie verwoordt de machtsdaden des Heren, wie zal voluit zijn lof doen verluiden?" (Ps. 106,2) – maar dat zij programma is voor de mens – "Gelukkig wie zich aan zijn wet houdt, te allen tijde in gerechtigheid handelt." (Ps. 106,3) gaat de psalmist voort –. Iets wat arme mensen, die praktisch geloven en nederig loven, van harte meezingen met de psalmist. Zo werd ook het dogma van de drieëne God in Triniteit (!) op dezelfde wijze beschouwd: "De Drieëenheid is de beste gemeenschap", zei een grote schilder in de centrale kerk van het bedevaartsoord; zij is spiegel voor de Kerk, die het historische gezicht dient te zijn van de gemeenschap tussen God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest (vgl. Lumen Gentium I).

Navolging Gods – "imitatio Dei" – is voor ons christenen navolging van Jezus Christus – "imitatio Christi" –, die zich aan ons hier en nu in Latijns Amerika en in alle andere landen openbaart en ons roept Hem te volgen in het gelaat van de arme, die honger en dorst heeft, geen huis heeft om in

te wonen, naakt en ziek rondloopt, en gevangen is... (Mt. 25, 34-46; Puebla 31-39). De "werken van barmhartigheid", gedaan aan deze armen, zijn in Latijns Amerika vanwege de maat van armoede en de institutionalisering van de ellende *politieke* daden.

Kathedralen geen echte monumenten van de Kerk

De heiligheid is niet slechts intiem en persoonlijk, maar zij is openbaar en gemeenschappelijk. Zeker, iedere heiligheid houdt een afzondering in: zich afscheiden van de vleespotten in Egypte of van de steden in Kanaän om naar de woestijn te gaan, de plaats bij uitstek voor een hernieuwde ontmoeting met de naaste en met God. Maar het verblijf in de woestijn is voorbijgaand. Het is een weg tot een nieuwe menselijke samenleving. Zich afscheiden in een ascetisme of persoonlijk navelstaren zonder het welzijn van de gemeenschap na te streven en de heiliging van de wereld is geen heiligheid maar sectarisme. In die zin vond ik treffend de woorden waarmee vele deelnemers hun relaas begonnen: "Ik ben hier in de eerste plaats in naam van God en in de tweede plaats in naam van mijn gemeenschap", steeds gevolgd door een verslag van "politieke werken van heiligheid".

Zoals de zonnestralen de palmladeren van de loofhutten in Trindade doorschenen, zo schonk de tegenwoordigheid van God, "zonne der gerechtigheid" (Ps. 19,1; Mal. 3,20), gedurende de hele bijeenkomst een klimaat van politieke heiligheid aan zijn Kerk, Volk van God, dat "zich houdend aan het recht en de trouw eerbiedigend, ootmoedig wandelt met God." (Mich. 6,8) De grote monumenten van deze Kerk zijn niet de kathedralen van Rio de Janeiro of Brasilia, gebouwd door clandestiene arbeiders, gemaakt van gewapend beton, en gefotografeerd door toeristen. De waarachtige monumenten zijn de duizenden gemeenschapshuizen op het platteland en in de periferie van de stad, gebouwd op de vrije zondag door vrije mensen, gemaakt met het materiaal van het volk – zelf gebakken stenen, planken, leem en palmtakken – en onzichtbaar voor de ogen van afgodendienaars, die enkel dode dingen zien en geen levende mensen. Deze tempels van de kerkelijke basisgemeenschappen, zo breekbaar en zwak, zullen nooit vernietigd worden, omdat ze in wezen "kathedralen in de tijd"⁵ zijn en niet in de ruimte, zoals een deelneemster het uitdrukte: "We zijn een Kerk van mensen en niet van stenen!" (vgl. 1 Petr. 2,5)

2. De martelaren: Vuurkolommen die voor het volk uitgaan

De loofhutten in Trindade hadden namen. Namen van martelaren: Santo Dias, actief lid van de arbeiderspastoraal, vermoord tijdens een demonstratie in São Paulo in 1981; Margarida Alves, voorzitter van de boerenvakbond van Alagoa Grande in Paraiba, doodgeschoten door huurmoordenaars op 12 augustus 1983; en Josimo, jonge priester, lid van de Commissie voor de Pastoraal van het Land ("*Comissão da Pastoral da Terra*"), vermoord in mei 1986 vanwege zijn standvastige solidaire houding aan de zijde van landloze boeren temidden van vele conflicten. Loofhutten, tempels van een Kerk die het martelaarschap leeft.

Wat, naar mijn idee, het sterkst in de herinnering zal blijven van de deelnemers van de Vle interkerkelijke ontmoeting is deze beleving van het marte-

laarschap, dat zo nadrukkelijk tegenwoordig was gedurende de viering ter herdenking van de martelaren, in de aanwezigheid van vele vervolgte mensen (levende martelaren), en in de inrichting en versiering van de plaats van bijeenkomst met foto's, affiches, en moderne (en niet middeleeuwse!) reliëfs van gedode medechristenen.

Men kan zich afvragen, of de kerkelijke basissamenlevingen zich niet ten onrechte het bloed toeëigenen van deze vrouwen en mannen, die wellicht niet eens actief waren in een kerkelijke basissamenleving, en die misschien niet zozeer vanwege geloofsmotieven maar om politieke redenen zijn vermoord.

Volk van martelaren die voortleven

Op de eerste plaats zou ik dan zeggen, dat deze mensen, als ze dan al niet expliciet vanwege hun geloof gestorven zijn, in ieder geval vanwege Gods Rijk gestorven zijn. Hun dood is "Kiddoesj Hasjem", heiliging van Gods Naam⁶, door openlijke en politieke daden, die getuigen van hun liefde voor het recht en de gerechtigheid, vanwege hun liefde voor het verarmde volk, wiens leven meer waard is dan het eigen leven. Met hun dood breken zij op paradoxale wijze de afgodsbeelden van de dood en openbaren zij in de geschiedenis van de mensen, "nolens volens", wie de God van het Leven is.

Op de tweede plaats, wat betreft het actief deelnemen in een kerkelijke basissamenleving, zou ik zeggen, dat dat niet van het grootste belang is. Wat belangrijk is, is dat de herinnering aan de martelaren levend gehouden wordt in de kerkelijke basissamenlevingen. Daar blijven de martelaren levend en worden zij een symbool voor de strijd van het volk. Van een individu worden ze een collectief subject zoals de Lijdende Dienstknecht. We kunnen dan ook spreken van een volk van martelaren (vgl. slotdocument no. 3).

Op geen enkel moment tijdens de Vle ontmoeting is het thema van het martelaarschap op een oppervlakkige manier behandeld. Iets wat af en toe wel eens wil gebeuren, vooral van de kant van pastoraal werkenden, wanneer men het martelaarschap gebruikt als argument in een of andere theologische of kerkelijke polemiek. Deze "bloeddorst" om zich te kunnen roemen is volkomen vreemd aan het volk, dat "op gevaarlijke wijze" de herinnering aan de martelaren leeft. Het volk "dorst naar leven". Daarom zei men: "Genoeg aan het martelaarschap! We willen levende leiders en geen doden!" En vervolgens werd er op zeer concrete wijze gedacht aan strategieën om de moorden te vermijden en om hen, die met de dood bedreigd zijn, te beschermen. Een bezorgdheid die eens te meer de wederzijdse solidariteit laat zien tussen individu en samenleving.⁷

Stil om de doden en liederen van vreugde

Het was indrukwekkend om te zien en te voelen hoeveel mensen, volwassenen en kinderen, reeds gestorven zijn tijdens de tocht van het Braziliaanse volk door de woestijn. Alleen al in dit eerste jaar van de "Nieuwe Republiek" na de militaire dictatuur zijn bijna 300 mensen vermoord vanwege landconflicten. En tot nu toe is geen enkele moordenaar gevangen genomen! Steeds weer schrikt men op van een pistoolschot van een huurmoordenaar, dat als het ware de stilte van de nacht doorbreekt. De karavaan blijft staan, de

echo suist na in de oren. Zo stond de hele vergadering in Trindade stil tijdens de viering van de martelaren, voor het kruis, dat versierd was met herinneringen aan vele dierbare zusters en broeders, en voor Dona Olinda, weduwe, moeder van haar enige zoon Josimo, staande bij het kruis (Joh. 19,25) met in haar handen het met bloed besmeurde hemd van haar zoon. Diepe stilte. Wij (in de nominativus) hadden niets te zeggen. Integendeel, het is de dood van de martelaar, die tot ons spreekt, ons uitdaagt, ons oproept om duidelijk partij te kiezen, om ons te bekeren tot een daadwerkelijk engagement met het volk (wij in de accusativus!).

Maar diezelfde vergadering – o, dwaasheid van het kruis, dat voor ons goddelijke kracht is (1 Cor. 1,18 vv.) – barstte uit in liederen van vreugde en getuigenissen van hoop: "Het bloed van de martelaren is als het licht van de verrijzenis!" (een deelneemster). De martelaren zijn richtingwijzers in de woestijn, die aangeven waarheen verder te trekken. Ze zijn werkelijk "Thora" (in het Duits in de vertaling van Martin Buber: "Weisung"), oriëntatie, bestemming van God. God toont zijn weg door het op de proef stellen van deze mensen, die in de stappen van Jezus de Messias en de Rechtvaardige (Luc. 23,47) Gods eigen rechtvaardigheid worden (2 Cor. 5,21).

Aldus geloof ik, dat de martelaren, als Jezus Christus en door Jezus Christus, de dialoog herstellen tussen hemel en aarde, de mensen met God verzoenen. Hun offer is als een vuurkolom, die de nacht verheldert en die voor het volk uitgaat: "Uw gerechtigheid gaat voor u uit, en de glorie van de Heer sluit uw stoet. Als gij dan roept, "Zie mij hier!" (Jes. 58, 8b-9a). "Zie mij hier", in het hebreuws "hineni", dat enige woord, dat de profeten ten antwoord gaven aan Gods roeping, is het antwoord van God aan het roepen van Zijn volk, wanneer dit het verbond bewaart en gerechtigheid oefent (Jes. 58; Jes. 52,6). "Zie mij hier" wil niet een plaats aanduiden, "hier", maar een houding van waarachtige dialoog, die wellicht de "condition humaine" is: ik bevind me in de accusativus, "mij", ten aanzien van de Ander.

3. Een nieuwe manier van kerk-zijn voor heel de kerk

Het programma van de Vle interkerkelijke bijeenkomst kondigde als thema voor de eerste dag aan: "Kerkelijke basisgemeenschappen, nieuwe manier van kerk-zijn voor heel de Kerk" ("o jeito novo de toda a Igreja ser"). Aan het einde van de bijeenkomst bij gelegenheid van het voorstellen van wijzigingen in de redactie van het slotdocument, werd er op aangedrongen, vooral van de zijde van enige bisschoppen, om deze uitdrukking niet op te nemen in de uiteindelijke tekst. Men vond het een "te nauw korset" voor de Kerk, die alle vrijheid en ruimte dient te hebben om zich te modelleren ten aanzien van de maatschappelijke en historische uitdagingen van verschillende werkelijkheden. Mijns inziens dient de uitdrukking evenwel gezien te worden als de strakke maat voor een model van kerk-zijn, "het" model van de kerkelijke basisgemeenschap, dat overigens tamelijk verschillend is en zich nog in proces van modellering bevindt. Maar men dient de uitdrukking te beschouwen als een oproep aan héél de Kerk om Kerk van de armen te zijn, kerkelijke basisgemeenschap, die, als gemeenschap van de armen in zijn "manier van zijn" (en niet zozeer "model") bepaalde evangelische waarden redt (de gemeenschapszin, het sociaal engagement, een geïncarneerde

spiritualiteit,...), die in de traditionalistische en moderne Kerk in de schaduw leefden. "De Kerk van de armen is de universele Kerk," bevestigde paus Johannes Paulus II bij gelegenheid van zijn bezoek aan Brazilië in 1980⁸, en de as waarom deze Kerk zich structureert, wordt gevormd door de kerkelijke basisgemeenschappen, "waaromheen zich de pastorale en evangelische actie van de Kerk zich ontwikkelt en zich steeds meer zal ontwikkelen in de toekomst."⁹

Nieuwe fase

Het opwerpen van deze nieuwe, meer gedurfd uitdrukking, – die duidelijk zijn oorsprong vindt bij de theologen die de pastoraal van de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië begeleiden en stimuleren –, laat zien, dat de kerkelijke basisgemeenschappen in een nieuwe fase gekomen zijn. De kerkelijke basisgemeenschappen zijn nu niet meer een plaatselijke ervaring en één van de vele pastorale sectoren, maar ze zijn een nationale pastorale ervaring geworden en neigen naar een pastorale hegemonie in de Kerk van Brazilië, het ecclesiologisch project vormend van deze Kerk.

De kerkelijke basisgemeenschappen hebben zich uitgespreid over het enorme Braziliaanse territorium en hebben dieper wortel geschoten. Op de VIe bijeenkomst waren alle 14 regio's van de Braziliaanse Bisschoppenconferentie aanwezig en 204 van de 237 Braziliaanse bisdommen en prelatieën.¹⁰ Het is duidelijk dat deze bisdommen heel verschillende ervaringen van kerkelijke basisgemeenschappen kennen, die zich in verschillende groeistadia bevinden, maar we mogen stellen, dat het zaad geworpen is in al deze bisdommen. Daarnaast geloof ik, dat de kerkelijke basisgemeenschappen vooral vanwege het martelaarschap dieper wortel hebben geschoten in de grond van het leven en het geloof, daarmee meer duurzaamheid gevend aan deze "kwetsbare bloemen" (Carlos Mesters bij gelegenheid van de IIe interkerkelijke ontmoeting in 1976), die in Canindé al "*mandacuru's*" (grote cactussen) werden genoemd, aangepast om weerstand te bieden aan tijden van droogte en lijden (Pedro Ribeiro de Oliveira bij gelegenheid van de Ve interkerkelijke ontmoeting in 1983).

Men zou kunnen zeggen, dat de embryonale fase voorbij is. De kerkelijke basisgemeenschappen zijn geboren. God zij dank zijn ze gaaf geboren, ze zijn helemaal Kerk van Jezus Christus. Nu weten we ook of het een jongetje of een meisje is, dat geboren is. Het is een meisje geworden! De kerkelijke basisgemeenschappen zijn vrouwelijk vanwege hun samenstelling – zeker 75% van de actieve leden zijn vrouwen – en vanwege hun manier van zijn – godsdienstig, getuigend van een onwrikbaar geloof en een hardnekkige strijd om de verdediging van het leven –.

Pasgeboren kinderen

De kerkelijke basisgemeenschappen zijn evenwel ten grote dele – en het is goed dat nuchter te bezien – pasgeboren kinderen. Ze zijn nog behoorlijk afhankelijk van de aanwezigheid en investering van pastoraal werkenden, theologen en bisschoppen, die de kerkelijke basisgemeenschappen grootbrengen en hun toekomstige wegen trachten aan te geven. De vreugde waarmee ze worden opgenomen in de pastorale planning op alle niveau's, van parochie tot bisschoppenconferentie, zou wel eens een euforische

vreugde kunnen zijn van jonge ouders met hun recente spruit, die voorbijgaat naarmate het kind opgroeit en zijn eigen weg begint te zoeken: een kerkelijke basisgemeenschap met een meer autonoom leiderschap, uitgeoefend door het volk zelf. We kennen nog weinig puberale kerkelijke basisgemeenschappen, die hun ouders veel zorgen geven, omdat ze buitenshuis een vriendje hebben, dat pa niet graag mag, en omdat ze binnenshuis tot een meer vertrouwelijke, broederlijke relatie willen komen, waarin er niet meer zozeer "ouders" of "vaders" zouden zijn, "paters", maar waarin allen broeders en zusters, "leken", leden van hetzelfde "laos", volk van God zouden zijn. "Vader" zouden we dan enkel noemen de Hemelse Vader! (Mt. 23,9) Ik zou deze vergelijking willen verhelderen met twee waarnemingen gedaan tijdens de bijeenkomst.

Gelovige-politieke activist

Met betrekking tot de sociaal-politieke dimensie van de kerkelijke basisgemeenschap konden we een zekere spanning opmerken tussen geloof en politiek en hun respectievelijke bemiddelingen of organisaties. Deze spanning wordt duidelijk waar een christen, die partijpolitiek actief is, de band verliest met de kerkelijke basisgemeenschap om twee redenen: hij mist in de kerkelijke basisgemeenschap een reflectie en een spiritualiteit, die zijn (partij-)politieke actie begeleidt en stimuleert; op de tweede plaats gebeurt het, dat hij geconfronteerd wordt met een zeker wantrouwen van de kant van pastoraal werkenden en overige leden van de basisgemeenschap, die zijn aanwezigheid beoordelen met criteria ontleend aan traditionele politieke schema's, dat wil zeggen de leden van de basisgemeenschap zouden voor deze activist slechts stemmers/kiezers geworden zijn. (vgl. slotdocument no. 17, punt 5) De activist raakt in een dilemma: binnen de linkse politieke organisaties wordt hij gezien als "eentje van de Kerk" en in de Kerk wordt hij als een "communist" beschouwd. Dit dilemma werd tijdens de bijeenkomst naar voren gebracht als eerste uitdrukking van verwarde emoties en (nog) niet als helder overdachte confrontatie tussen verschillende ideologieën. Het is over het algemeen nog geen gewoonte van de kerkelijke basisgemeenschap om de partijpolitieke opties en praxis van haar leden als gemeenschap te overdenken.

Naar mijn idee zal het probleem zich dringerder voordoen, wanneer de kerkelijke en politieke atmosfeer (de bemiddelingen) overgaan van een fase van bijna totale coïncidentie en symbiose naar een fase van meer autonomie met een zekere onderlinge afhankelijkheid. Een onderlinge afhankelijkheid, die een radicalisering in twee richtingen kan stimuleren: in het politieke onderscheidingsvermogen en in het evangelische onderscheidingsvermogen. Het moet een voortdurend punt van zorg zijn om beide aspecten bijeen te houden, want zonder die zorg mogen wij ons afvragen, of op dat moment het water van de rivieren en beekjes van de volksbeweging, die in een grote overstroming een eind zullen maken aan de kapitalistische maatschappij, (zie slotdocument no. 11) nog een "gewijd water" zal zijn.

Sacramentele diensten

Een tweede waarneming betreft het meer binnenkerkelijke leven van de basisgemeenschap. In de structurering van de kerkelijke basisgemeenschap

zagen we, dat er vele nieuwe diensten geboren zijn op het vlak van de bevrijdende en politieke liefdesdienst (ziekenbezoek, gezondheidspastoraal, vakbondswerk, politieke educatie, enz.). Deze diensten ontledigen in zekere zin de accumulatie van diensten in het ambt van de permanente diaken (in zijn oorspronkelijke zin), dat in de Kerk van Brazilië mijns inziens steeds minder bestaanrecht vindt. Er viel evenwel weinig groei op te merken in de uitoefening van de sacramentele diensten door de kerkelijke basisgemeenschap, die nog steeds opgehoopt zijn in het priesterschap. De weinige ervaringen die men uitwisselde op dit terrein, beperkten zich tot het sacrament van de doop en het huwelijk, die niet noodzakelijkerwijs het sacrament van het ambt vooronderstellen voor hun bediening. We zijn nog niet in een fase, waarin de basis van de kerkelijke basisgemeenschap zelf het recht opeist om haar hoogste sacrament te vieren, de eucharistie, of om de sacramentele boetedoening of de ziekenzalving te bedienen. De fundamentele kwestie van de redimensionering van het priesterambt zal op niet al te lange termijn nog een heet hangijzer worden en wellicht een struikelblok voor de ontwikkeling van de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië.

Nieuwe manier van Kerk-zijn

Het groeiproces van het meisje, dat kerkelijke basisgemeenschap heet, zal nog lang duren en naarmate het kind opgroeit, groeien de problemen. Ik geloof, dat we tot rijpheid komen, wanneer we op nationaal niveau een nieuwe structuur vinden voor deze nieuwe wijze van kerk-zijn is.¹¹ Uitgaand van de vooronderstelling dat er geen grote wijzigingen vanwegeromeins ingrijpen zullen plaatsvinden in de actuele koers van de Braziliaanse kerk, zou dat moment er komen, wanneer de interkerkelijke ontmoeting van de basisgemeenschappen, nu ook wel genoemd een "concilie van de armen", een waarachtig pastoraal concilie van de Kerk van Brazilië zou worden. Een vergadering – zo stel ik me voor – die in haar centrum de kerkelijke basisgemeenschappen zou hebben, omringd door de verschillende pastorale diensten en bewegingen, en die "animadores" van de basis, pastoraal werkenden, religieuzen, priesters, bisschoppen en kardinalen zou verenigen, allen "leken", leden van hetzelfde Volk Gods, om de pastorale actie te evalueren en over de toekomst van de Kerk in Brazilië te beslissen. Daarmee zou een eind gekomen zijn aan een zekere episcopale predominantie, die vandaag de dag bestaat in de Kerk van Brazilië. Het zou niet het einde betekenen voor de nationale bisschoppenconferentie, die net zoals de nationale conferenties van de clerus, van de religieuzen en van de leken zou blijven voortbestaan om de specifieke onderwerpen en taken te behartigen van het bisschopambt. Maar het pastorale plan van de Kerk van Brazilië zou in samenwerkend verband gemaakt worden zoals reeds gewoonte is in de meerderheid van de bisdommen en kerkelijke regio's van Brazilië.

Overeenkomstig dit perspectief zou het passend zijn, dat de interkerkelijke ontmoetingen het karakter zouden aannemen van "pastorale assemblees", voorbereid op diocesaan en regionaal niveau, met een zekere homogeniteit van inhoud, zoals overigens reeds getracht is bij gelegenheid van deze VIe interkerkelijke ontmoeting. In dat geval zou het niet gunstig zijn, een bepaalde pastorale sector in het leven te roepen van/voor de kerkelijke basisgemeen-

schappen, maar dient men reeds nu de kerkelijke basisgemeenschappen te beschouwen als een nieuw alomvattend kerk-project, nieuwe manier van kerk-zijn voor heel de kerk. Daarom was het goed "een nieuwe richter" te hebben, aangesteld in Trindade, deze keer bisschop Mauro Morelli, die reeds zijn troepen aan het organiseren zal zijn om de VIIe interkerkelijke ontmoeting van de basisgemeenschappen te organiseren in 1989, wanneer we onze loofhutten zullen opslaan in de Baixada Fluminense!

1. "Interkerkelijk", omdat men de kerkelijke basisgemeenschap beschouwt als de kleinste kern van de Kerk van Jezus Christus in al haar demensies.
2. Cfr. L. Boff, *E a Igreja se fez povo, eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo*, Vozes, Petrópolis 1986, p. 56.
3. Cfr. A.J. Heschel, *The Sabbath, its meaning for modern man*, The Noonday Press, New York 1977, pp. 3-10.
4. Cfr. Th.C. de Kruijff en M.J.H.M. Poorthuis, *Abinoe, Onze Vader, over de Joodse achtergronden van het Onze Vader*, "1-2-1"reeks no. 7, Utrecht.
5. "Kathedralen in de tijd" is een uitdrukking van A.J. Heschel, die de sabbat de grote kathedraal van het Jodendom noemt, "een paleis in de tijd". A. J. Heschel, o.c., p.8.
6. Een uitdrukking van de rabbijnse literatuur ten tijde van het Nieuwe Testament. Gedurende de Romeinse vervolging werd de term "heiliging van Gods Naam" synoniem aan "martelaarschap". M.J.H.M. Poorthuis, o.c., p.88.
7. Cfr. R. Rosenzweig, *Solidarität mit den Leidenden im Judentum*, Walter de Gruyter, Berlin 1978.
8. Redevoering van paus Johannes Paulus II in de krottenwijk Vidigal. Zie: *A palavra de Joao Paulo II no Brasil, discursos e homilias*, Ed. Paulinas, Sao Paulo 1980, p. 64, Cfr. Puebla, boodschap 3, par. 14, en Puebla 134.
9. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil, 1983-1986*, Ed. Paulinas, São Paulo 1984, p. 92, no. 140.
10. Deze getallen komen overeen met het resultaat van een provisorisch onderzoek gedaan tijdens een voorbereidende vergadering van de VIe bijeenkomst met vertegenwoordigers uit alle streken van het land. De gegevens verzameld bij die gelegenheid lieten zien dat de kerkelijke basisgemeenschappen zich ontwikkelen met steun van de hiërarchie in 197 bisdommen, moeilijkheden in de relatie met de hiërarchie ondervinden in 19 bisdommen, en tegenstand van hiërarchische zijde ondervinden in 13 bisdommen.
11. P. Ribeiro de Oliveira, *A consolidação das CEBs*, in SEDOC, 16 (1983) 165, p. 315.

*Rover van der Ploeg geboren in Valkenburg aan de Geul in 1955. Hij studeerde in Utrecht missiologie aan de Rijksfaculteit en de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht. Na een stage in Brazilië afgestudeerd in 1982 bij Jan van der Linden en Rogier van Rossum met een doctoraal scriptie: *Bevrijding en Beking; over de optie van de Latijnsamerikaanse kerk voor de armen. Vanaf 1982 werkzaam in Brazilië, parttime in het basispastoraat in Campina Grande, parttime als theologiedocent in Recife.**

Jan van den Berg

De bijbel waarin armen zich herkennen

*Nieuwe ervaringen en denkbelden ontstaan meestal verspreid. Maar de mensen die er mee leven vinden elkaar. Er ontstaan gesprek, uitwisseling en reflectie. Niet zelden vinden zulke vernieuwende reflecties een bedding in een tijdschrift. De woordvoerders gebruiken zo'n tijdschrift als een ontmoetingsplaats. Ook zijn de nieuwe ervaringen en ontwikkelingen voor belangstellenden vindbaar in zo'n tijdschrift. Dit is het geval in het nieuwe Braziliaanse tijdschrift *Estudos Bíblicos*.*

In dit artikel wil ik belangstelling vragen voor een nieuw Braziliaans tijdschrift: *Estudos Bíblicos*. Het is een uitgave van editora Vozes in Petrópolis en verschijnt vier keer per jaar vanaf 1984.¹ Het is los verkrijgbaar, maar ook als onderdeel van de bekende *Revista Eclesiástica Brasileira*. De medewerkers stammen uit verschillende kerken. We treffen de namen aan van katholieken, lutheranen en methodisten. Naast Braziliaanse vinden we ook buitenlandse auteurs, zoals Norman Gottwald, Pablo Richard en Elsa Tamez. Elk nummer is aan een thema of aan een bijbelboek gewijd. Voor elk nummer is een aparte redactie verantwoordelijk. Daarnaast treedt een vaste redactieraad op, terwijl de eindredactie berust bij de franciscaan Ludovico Garmus, eerst samen met Leonardo Boff, sinds het zesde nummer alleen.

Levensrecht

Het karakter van dit tijdschrift komt duidelijk tot uiting in het voorwoord van het eerste nummer. Geen zwaarwichtige academische artikelen zoals te vinden in de bekende internationale bijbeltijdschriften, geen "bijbelbezinning zonder maatschappelijk commitment", maar een exegetische die betrokken is op de conflictvolle werkelijkheid van het leven van alle dag. De auteurs willen de Schrift lezen "met het dagelijks leven als uitgangspunt". Het startpunt van hun studie is de Braziliaanse werkelijkheid vol strijd en tegenstellingen. Om

het met Carlos Mesters te zeggen: het voornaamste doel van de bestudering van de bijbel is niet het uitleggen van de bijbel, maar de interpretatie van het leven met behulp van de bijbel.

Vele jaren was dat anders, ook in Brazilië. De Braziliaanse exegetische was niet anders dan een verlengstuk van wat men op dat gebied in Europa en Noord-Amerika presteerde. Talloze academische publikaties werden in het Portugees vertaald. Een zekere vermoeidheid, die Mesters meent te onderscheiden in de schriftuitleg van Europese snit, is ook overge-

waaid naar Brazilië. Geen wonder, want deze wijze van omgang met de bijbel heeft zich te ver verwijderd van de belangen en de vragen van de gelovigen. Het volk heeft andere noden!

Zeven kenmerken

In het eerste nummer van de *Estudos Bíblicos* beschrijft Mesters de ontwikkeling die zich in Brazilië heeft voorgedaan op het gebied van de studie en de vertolking van de Schrift.

Een nieuwe bijbelse theologie breekt zich baan. Zij stamt niet uit de koker van specialisten in de schriftuitleg. Integendeel, zij komt van beneden, van het volk dat de bijbel in handen heeft genomen. In de *Comunidades Eclesiais de Base*, de kerkelijke basisgemeenschappen, gist deze nieuwe theologie. Het is niet eenvoudig haar te typeren, want zij wordt gesproken, niet geschreven. Het is een theologie die gekenmerkt wordt door mondelinge overlevering, door viering en dramatisering, door poëzie en ontmoeting, door lied en feest.

Mesters noemt een zevental karakteristieke punten van de schriftlezing in de basisgemeenschappen:

1. de bijbel is het boek van de gemeenschap; daar ontstaat de "sensus ecclesiae", de door de gemeenschap ontdekte betekenis.
2. de bijbel wordt gelezen als spiegel van de geschiedenis van vandaag.
3. het gaat niet om de betekenis van de bijbel op zichzelf, maar om de betekenis voor ons, de "*sentido para nós*".
4. het is een lezing in gebed, "*leitura orante*", lectico divina, en daarmee tevens een gave van de Geest.
5. de bijbel wordt in praktijk gebracht, en daarmee doet de politieke betekenis haar intrede.

6. de lezing van de bijbel is niet neutraal, niet objectief, maar wordt sterk bepaald door de plaats op de sociale ladder, waar de lezende gemeenschap zich bevindt. Wanneer een arme zijn bijbel leest, geschiedt dat vanuit de situatie van onderdrukt zijn. Hij ontdekt een betekenis van de bijbel die de vakexegeet niet bevroedt, simpel omdat zijn maatschappelijke positie een andere is.

7. het proces van vertolking omvat alle aspecten van het leven; in gesprek, viering, lied en strijd komt de betekenis naar voren.

Mesters spreekt het vermoeden uit dat deze houding ten opzichte van de bijbel sterke verwantschap vertoont met die van de kerkvaders. Het zou de moeite waard zijn die stellingname aan een nader onderzoek te onderwerpen. In ieder geval is duidelijk dat hij niet veel op heeft met de moderne gangbare wetenschappelijke schriftuitleg. Hij construeert een tegenstelling tussen deze exegeese en die van het volk, en zijn positiekeuze daarin is niet voor twijfel vatbaar.

Desondanks bemerken we bij hem een zekere aarzeling. Ook zij immers, die als medewerkers van de *Estudos Bíblicos* kiezen voor een schriftuitleg "vanuit en voor de armen", behoren tot de klasse van de gestudeerden. De als ideaal beschreven toestand, waarin het volk, de arme, de bijbel leest en uitlegt, verkeert nog in een fase van tasten en zoeken. Mesters erkent dat volledig.

Terecht vraagt hij dan ook om een wederzijdse verrijking van de ene vorm van exegeese door de andere. In dat opzicht pleit hij voor meer aandacht voor de opleiding van studenten in de bijbelvakken in Brazilië. Het is immers geen geheim dat de meeste Braziliaanse exegeten hun opleiding hebben genoten in het buiten-

land, ver weg van de context van hun land en volk. Het tijdschrift *Estudos Bíblicos* wil ook in die zin een bijdrage leveren.

Herkenning

Waar komt die belangstelling voor de Schrift vandaan? Het is de schok der herkenning die zich heeft voorgedaan. Ons volk, zegt Domingos Zamagna, herkent zich in het leven en in de geschiedenis van het volk van God. Keer op keer vinden we deze vereenzelviging van de Braziliaanse werkelijkheid met die uit de tijd van de bijbel. De boeren zonder grond in Rio Grande in het zuiden van Brazilië zeggen: ons leven lijkt veel op datgene wat in het evangelie wordt beschreven.² De zangers van de "cordel" – een populair type volksballade uit het noordoosten – worden niet moe daarop te wijzen: "os dias estão iguais", de tijden zijn dezelfde. "Zo is 't in de bijbel, zo is 't in het leven", zingt de benedictines Agostinha Vieira de Melo uit João Pessoa in haar lied van de Lijdende Knecht. Pasgeboren kinderen ontvangen bijbelse namen, symbool van identiteit met het volk van God. De profetie van Joël krijgt onder ons gestalte, roept Luiz Carlos Araújo, nu de armen beginnen deel te nemen in de beslissingen over hun lot.⁷ Volkshelden uit het verleden van Brazilië krijgen het aureool van een bijbelse profeet toegemeten, en hedendaagse protestbewegingen worden geduid als tekenen van het Koninkrijk van God.³

Het zal niet verbazen dat het bijbelboek *Handelingen* populariteit geniet in de basisbeweging. Immers, veel comunidades gevoelen zich erfgenaam van de ervaringen van de jonge kerk zoals Lucas die beschrijft. Zij ontdekken opnieuw het samenleven van de eerste christenen met alle

ups en downs die daarbij horen. Ja zelfs de conflicten uit de tijd der apostelen weerspiegelen zich in de spanningen die vandaag de dag het leven van de comunidades kenmerken.

Heel dit proces van herkenning en vereenzelviging met het volk van God, deze herontdekking van de Schrift, wordt door vele medewerkers van *Estudos Bíblicos* als een werk van de Heilige Geest beschouwd.

Criterium

Nu de arme is binnengedrongen op het toneel van de wereldgeschiedenis, heeft hij ook kans gezien zich de Schrift toe te eigenen. Beter gezegd, een herovering. De bijbel is zijn schatboek. Het vat vol herinnering aan de strijd van het volk van God. Het reservoir vol werktuigen tot zijn bevrijding.

"Het geheugen is de geschiedenis van de armen", zegt Pablo Richard. Het is hun boek, hun eigendom. Zij zijn het die in laatste instantie de sleutel tot het verstaan bezitten. De armen zijn de enige legitieme vertolkers van de bijbel, want het is per slot van rekening hun boek, geschreven door hen en voor hen. Richard gaat daarin ver, heel ver. Als enige boek in de wereldgeschiedenis heeft de bijbel door de eeuwen heen haar karakter als "*memória dos pobres*" behouden. Dat is niet zonder strijd gegaan. De dominerende klasse heeft ten allen tijde gepoogd de heilige teksten naar haar hand te zetten. De dreiging bestond al voor de afsluiting van de canon. De armen hebben gelukkig, aldus Richard, die aanval weten af te slaan. Daartoe stonden hen verschillende middelen terzijde. Zo schreven de armen hun tradities toe aan befaamde persoonlijkheden als koningen en profeten. De-

ze literaire fictie beschermde hun teksten tegen willekeur en manipulatie. Een andere doeltreffende bescherming bood de mondelinge overlevering. De arme is immers bijna altijd analfabeet en ongeletterd. Zo heeft Richard een criterium in handen gekregen. Waar de bijbel het best de mondelinge traditie reflecteert, vinden we de minst gemanipuleerde teksten.

Ook na de afsluiting van de canon duurde de strijd voort, tot op de dag van vandaag. Vooral bij vertaling in moderne talen doet zich de mogelijkheid tot manipulatie voor. Richard gaat zelfs zo ver dat hij bijna woordenboek en grammatica als toetssteen inruilt voor het enig ware kenmerk van een goede vertaling: het perspectief van de arme.

Hermeneutisch probleem

Het perspectief van de arme. Dat is het hermeneutisch vertrekpunt van vele auteurs in *Estudos Bíblicos*. Talloze malen vinden we dat nadrukkelijk uitgesproken. We begrijpen een profeet uit de bijbel slechts dan, wanneer we uitgaan van zijn partijkeuze ten gunste van de onderdrukten, zegt Sebastiao Soares. In de basisgemeenschappen wordt de bijbel gelezen "vanuit de optiek van de onderdrukten", schrijft José Raimundo Vidigal.

Toch is dat minder eenvoudig dan het lijkt. We zagen al dat Carlos Mesters enigszins aarzelde. Mag het perspectief van de arme dan al aanwezig zijn in de motivering en in het resultaat van schriftuitleg, in het eigenlijke proces van vertolking is dat perspectief nog niet doorgedrongen. Hier liggen allerlei moeilijke vragen voor de medewerkers van *Estudos Bíblicos*. Bij Pablo Richard krijgen we even de indruk dat hij het werk van de exegeet wil uitschakelen,

maar dat is toch niet het geval. Hij onderscheidt twee lezingen van de bijbel. De eerste is die welke geschiedt door de armen. De tweede is het werk van de exegeet en zij moet dienstbaar zijn aan de eerste en geschieden in haar geest. De interpretatiesleutel wordt geleverd door de eerste lezing. Zonder die eerste lezing is het gevaar niet denkbeeldig, dat de bijbel in de handen van de exegeet blijft en voor de arme een gesloten boek. Merkwaardig traditioneel is overigens Richard's motivering van het goed recht van de exegeese als tweede lezing. Zij is noodzakelijk, want de kloof tussen de menselijke auteur van de bijbel en de huidige vertolker is groot. Dat laatste wordt ook benadrukt door Flávio Martinez de Oliveira, die waarschuwt voor een simpel concordisme dat correspondentie zoekt tussen onze werkelijkheid en de samenleving in de tijd van de bijbel. Bij Martinez vinden we de eerste aanzetten tot een serieuze overdenking van het hermeneutische probleem. Daarbij treedt hij in het voetspoor van het werk van Paul Ricoeur, wiens terminologie regelmatig in zijn artikel opduikt.

Elke schriftlezing is zingeving, betekenisvermeerdering van de tekst. De "herlezing" van de bijbel behoort tot de eigenlijke boodschap. Daarom is de optiek van de exegeet zo belangrijk. Zijn "Vorverständnis" bepaalt de uitkomst in hoge mate. Sprake is van een soort dialectische beweging, waarbij de exegeet heen en weer pendelt tussen de huidige werkelijkheid en de bijbel. De dominante pool in dat proces blijft voor hem evenwel de Schrift als norm. Je kunt haar niet alles laten zeggen!

Vier invalshoeken

Het zal niet verwonderen dat een aantal artikelen in *Estudos Bíblicos* zijn gewijd aan vragen van methodologische aard. Wat is de meest geschikte wijze van schriftvertolking voor het huidige Brazilië? In het algemeen kiezen de auteurs voor wat heet "de sociologische lezing van de bijbel". In Brazilië populair genoemd "a leitura pelos quatro lados", de lezing vanuit vier invalshoeken. Dat slaat op de vier soorten vragen die aan de tekst worden gesteld.

De economische: hoe leeft het volk, wat produceert het, hoe produceert het, hoe wordt de opbrengst van het produceren verdeeld?

De politieke: wie oefent de macht uit?

De sociale: hoe zijn de verhoudingen tussen mensen onderling geregeld?

De ideologische: hoe denken de mensen over het leven, de godsdienst, de maatschappij?

Ana Flor Anderson en Gilberto Gorgulho beschouwen deze methodische stappen als een soort decodificatie-proces van de teksten. Gezocht wordt naar de dynamiek van de samenleving die achter de tekst te vinden is en in de tekst zichtbaar wordt. De opzet is duidelijk. Met dezelfde vragen waarmee men de huidige samenleving analyseert, wordt de wereld van de bijbel bestudeerd. We hebben er al op gewezen, het is de herkenning van de bijbelse geschiedenis als de onze.

Hun strijd is onze strijd, roept Carlos Tosar zo ongeveer uit. Hij zoekt de verbanden die bestaan tussen het leven van de arbeidende klasse van Brazilië en het volk van de bijbel. Om de bevrijdende boodschap van het volk van de bijbel ons ten nutte te maken, moeten wij de sociale, politieke, economische en ideologische context van dat volk leren verstaan.

De ervaringen en het geloof van het volk van God helpen ons beter te bepalen wat dient te geschieden in het proces van verandering van onze samenleving.

Vormen van godsdienst

Een soortgelijke benadering vinden we in een artikel van Clodovis Boff over het ontstaan van het volk Israël. Het gaat hem om een volstrekt profane lezing van de geschiedenis. Boff zoekt naar het uitwendige kader, de sociale context van de openbaring, teneinde haar inhoud beter en kritischer te verstaan. Als variant op de "leitura dos quatro lados" onderscheidt hij een vijftal invalshoeken: naast de vier genoemde ook nog een militaire. Na een fase-gewijze behandeling van Israëls geschiedenis onder deze invalshoeken komt hij per saldo uit op de volgende conclusies. Elke fase in de sociale ontwikkeling heeft de vorm van godsdienst die haar past. De structuur van die godsdienst rust op een materiële basis en elke vormverandering van de godsdienst vooronderstelt een verandering in de economische verhoudingen.

Om slechts een voorbeeld te geven, Boff onderscheidt vier fases in de geschiedenis van Israël. In elk daarvan verschuift het beeld van God, conform de behoefte: van beschermheer van de clan wordt hij vervolgens de dominerende God van de stam, de voornaamste God van het volk en tot slot de officiële God van de staat.

Afgezien van de vraag of dat niet een simplificatie is van de geschiedenis van Israëls godsdienst, rijst voor Boff zelf als theoloog het vraagstuk van de openbaring. Na haar als socioloog nagenoeg restloos verklaard te hebben, houdt hij toch nog de deur op een kier: de geanalyseerde

werkelijkheid is menselijke bemiddeling van goddelijke handeling.

Ontwikkeling

Deze sociologische benadering van de bijbel, deze "lezing van de bijbel vanuit de concrete levenssituatie", is natuurlijk niet uit de lucht komen vallen. Zij past geheel en al in het beeld van de ontwikkeling van althans een deel van de gangbare wetenschappelijke studie van de bijbel. Het laatste decennium heeft ons tal van studies op dit gebied laten zien.⁴ Een behoorlijk aantal daarvan is al in het Portugees vertaald, onder andere Belo, Clévenot, Elliot, Gottwald en Kee. De recensies die dit soort studies ontvangen in *Estudos Bíblicos* zijn in het algemeen zeer positief.

Met name het werk van Norman Gottwald is in de mode. Zijn in 1979 verschenen boek, *The Tribes of Yahweh, a sociology of the religion of liberated Israël, 1250-1050 B.C.*, werd begin 1986 in een Portugees versie door de grote uitgeverij Paulinas uitgebracht. In een recensie acht Gilberto Gorgulho dit werk van belang voor het proces van verstaan van de bijbel in de Braziliaanse basisbeweging. Daarnaast verscheen in *Estudos Bíblicos* no. 7, een vertaling van Gottwald's artikel Sociological method in the study of ancient Israël, eveneens uit 1979.

De toekomst zal leren of en in welke mate de analyses van Gottwald vruchtbaar gemaakt kunnen worden voor de studie van de bijbel vanuit een Braziliaans perspectief.

De tekst zelf

Overigens moet worden opgemerkt dat de sociologische benadering niet de enige is die door de medewerkers van *Estudos Bíblicos* wordt gekozen. Wolfgang Gruen en een aantal priesterstudenten van de katholieke

universiteit in de deelstaat Minas Gerais hebben een methode ontwikkeld die zij de semantisch-structurele analyse noemen. In eenvoudig Portugees heet dat de "análise da linha do texto", de analyse van de letterlijke tekst. Het gaat hen niet om de intentie van de menselijke auteur van de tekst, maar om de tekst zelf en wat zij ons te zeggen heeft. Bij voorbaat schermen zij zich af tegen het verwijt van een ahistorische, structuralistische tekstbeschuiving. Desondanks vinden we bij hen allerlei terminologie die doet denken aan het werk van Franse structuralisten als Roland Barthes en Algirdas Greimas. Als belangrijkste moment in deze methode treedt het zoeken van semantische tegenstellingen naar voren. In de onderhavige tekst van Exodus 20 komt men dan per saldo uit op de tegenstelling: slavernij versus geen-slavernij, een tegenstelling die de basis vormt van de structuur van de hele decaloog.

Helaas, zoals vaak bij dit soort tekstanalyses, is de gebruikte terminologie verre van duidelijk en het is zeer de vraag of men er iets mee kan doen in de praktijk van bijbelstudie in de basisgemeenschappen.

Basisbeweging

De belangrijkste factor in de hernieuwde belangstelling voor de bijbel wordt gevormd door de ontwikkeling van de Comunidades Eclesiais de Base. Het blijft evenwel een moeizaam werk om een exacte typing te geven van de Braziliaanse basisbeweging.⁵ Gegevens over hun aantal spreken elkaar nog steeds tegen. Het laatste getal dat ik onder ogen kreeg, was 60 à 70 duizend.⁶ In ieder geval, de bijbel is een populair boek geworden. Kwam de bijbel vroeger in de vorm van een monoloog tot de gelovigen, vandaag heb-

ben de mensen een dialoog ontwikkeld tussen het Woord van God en hun eigentijdse problemen.

Een belangrijke, spraakmakende rol in de popularisering van de bijbel in de basisbeweging wordt gespeeld door de uit Nederland afkomstige carmeliet Carlos Mesters.⁷ Door hem en vele anderen zijn in de laatste vijftien jaren talloze bijbelgedeelten in eenvoudige versie uitgegeven.⁸ Mesters is een bescheiden mens. Zelf schrijft hij de "*leitura popular*", de volkse lezing, toe aan het werk van de Heilige Geest. We hebben hiervoor gezien welke karakteristieke zeven kenmerken hij in de bijbel-reading van de *comunidades* heeft aangetroffen. Een aantal daar genoemde elementen vinden we al in de intussen befaamd geworden en vele malen gepubliceerde lezing die hij hield op het vierde EATWOT-congres, gehouden in Taboao da Serra, een voorstad van Sao Paulo, in 1980.⁹

Volkse lezing

Instructief voor wat de "*leitura popular*" in de praktijk inhoudt, is het artikel van Paulo Sérgio Soares, waarin hij uit de eerste hand verslag doet van de gesprekken over de tien geboden in de comunidade Sao José in Vespasiano, een klein stadje in het binnenland van Brazilië. Men pakt een of twee zinnen van de tekst op die het meest de aandacht trekken. Daaruit wordt een boodschap gehaald, die altijd iets te maken heeft met de concrete werkelijkheid waarin men leeft. De bijbeltekst wordt nooit geheel en al naar de letter genomen. Vertolkend neemt met er iets uit op dat betrekking heeft op de eigen situatie. Als dat niet gebeurt, komt dat omdat men de tekst niet begrijpt, aldus Soares. Vaak is het meer een vrije associatie van ge-

dachten. Dat daarmee de deur is geopend voor allerlei subjectieve interpretatie, werd door Mesters al gesignaleerd in zijn lezing in São Paulo.

Mannenmoraal

Maar dat niet alleen. De volkse lezing weerspiegelt ook de traditionele religiositeit en moraal. Een paar voorbeelden uit het artikel van Paulo Sérgio Soares. Naar aanleiding van het sabbatsgebod werd opgemerkt: de sabbat wordt geheiligd als wij goede werken doen, vrede bewaren, enzovoort.

Opmerkelijk is ook de tradioneel machistische uitslag van de reflexie over het tiende gebod: de vrouw behoort toe aan de man. Typerend is de uitspraak van pater Benjamin Carreira de Oliveira naar aanleiding van het zevende gebod: het is geen overspel als een getrouwde man geslachtsgemeenschap heeft met een alleenstaande vrouw of met een prostituee. Een feilloze aanduiding van de heersende seksuele moraal in Brazilië! De theologie van de bevrijding is nog vaak een mannenaangelegenheid.

Desondanks worden ook in Brazilië de stemmen luider, die pleiten voor een feministische theologie, die vecht tegen de alom bestaande vooroordelen. Als voorbeeld dienen de artikelen van Elsa Tamez over Hagar, en van Rosa Marga Rothe over Debora en Jael. Het zijn overigens grotendeels de vrouwen die in de basisbeweging participeren en het voor het zeggen hebben.

Leesboek

Een ander aspect van deze beweging is de aandacht voor de bijbel als leesboek in het volksonderwijs. Met name de gelijkenissen uit het evangelie functioneren als bruikbare teksten in de fase na de alfabetise-

ring, vanwege hun makkelijke toepasbaarheid in het dagelijks leven. Heel deze "leitura popular" mondt uit in wat tegenwoordig genoemd wordt de "theologie van het volk".¹⁰

Wie zijn "het volk"

Tot slot nog enig kritisch commentaar.

In de Europese literatuur over de basisbeweging vindt men nogal eens de gedachte dat de volkse lezing nauwelijks beïnvloed wordt door de professionele theologen en puur van beneden komt. Het beeld van de organische intellectueel, zoals dat in navolging van de Italiaanse socioloog Antonio Gramsci zo mooi heet, die slechts dienend en nooit de boventoon voerend in de basisgemeente aanwezig is, komt mij echter voor als een idealtypische beschrijving. De werkelijkheid is anders, weerbarstiger. José Raimundo Vidigal meldt klachten over centralistisch leiderschap in de comunidades, zowel van priesters als van leken.

Soortgelijke klachten vinden we ook in het artikel van Dermi Azevedo in het dagblad *Folha de São Paulo* van 4 mei 1986, waar bovendien wordt opgemerkt, dat het in het algemeen niet de armsten zijn die de leiding van de comunidades in handen hebben.

Daarmee komt een belangrijke vraag naar boven. Wat wordt bedoeld als men spreekt over "het volk", "de arme", enz.? Het lijkt erop dat Henk Vijver gelijk heeft als hij poneert, dat de term "volk" in de theologie van de bevrijding doorgaans niet als beschrijvende, maar als normatieve term wordt gebruikt.¹¹ Node wordt gemist een empirisch- sociologische studie, waarin de statistiek van de basisbeweging aan de orde wordt gesteld.

Waarschuwing

Een ander punt is de sociologische benadering van de bijbel. We hebben gezien dat Pablo Richard nogal nadrukkelijk beweert, dat de bijbel geschreven is door de armen.

Dat zegt meer over Richard's positiekeuze dan over het ontstaan van de bijbel. Een andere sociale analyse komt uit op een ander resultaat. Robert H. Smith, bepaald niet iemand die ongevoelig is voor het belang van de sociale positie van de exegeet, beantwoordt de vraag of de eerste christenen tot de middenklasse behoorden, ronduit positief.¹²

Het lijkt er op, dat men uitkomt waar men begint. Op zich is dat niet zo'n probleem. De geschiedenis van de schriftuitleg geeft talloze voorbeelden van ideologisch bepaalde exegete. Het is daarom goed om steeds te vragen naar de "Sitz im Leben" van de interpretatie, "men moet de verklaarder vragen... in wiens belang hij de Schrift verklaart."¹³

Welnu, het hermeneutisch apriori van *Estudos Bíblicos* is niet voor twijfel vatbaar: het perspectief van de arme. De toegang tot de Schrift wordt gevormd door het leven van alle dag van de arme. Dat impliceert als het ware een sociologische benadering van de bijbel. Die krijgt dan ook het volle pond in de artikelen in *Estudos Bíblicos*, een uitzondering daargelaten. Andere methodes, zowel klassieke als moderne, komen niet aan bod. Het is de vraag of zich dat op den duur niet zal wreken, zowel ten aanzien van het nut van bijbelstudie in de comunidades, als ten aanzien van het gesprek met de exegete buiten Latijns Amerika.

Al met al is het de moeite waard om de belangstelling voor de bijbel in Braziliaanse kontekst te blijven volgen. Ook al zijn de omstandigheden verschillende, zij heeft ons in Europa

veel te zeggen. Al was het alleen maar de waarschuwing dat de exegese niet ongestraft in haar ivoren toren kan blijven zitten. Een voor kerk en wereld relevante schriftoetleg zal zich steeds opnieuw moeten bezinnen over haar methodes en haar uitgangspunten.

1. Editora Vozes, Rua Frei Luís 100, 25689 Petrópolis, R.J. Brasil.

2. Nossa vida tá muito parecida com este Evangelho, EB (Estudos Bíblicos) 5, p. 13; vele soortgelijke uitspraken vinden we in het artikel van Sérgio Antonio Görgen, A Bíblia na luta dos Sem-Terra, EB 5, p. 7-17.

3. Ivone Gebara, *A profecia na vida do povo nordestino*, EB 4, p. 60-63. Zie ook in dit nummer van *Wereld en Zending* het artikel van Ivone Gebara, *De vrouw doet theologie*. (red.)

4. Een van de beste overzichten acht ik de bundel *The Bible and Liberation*, edited by Norman K. Gottwald, Maryknoll, Orbis Books, 1983.

5. Verwezen zij naar Theo Witvliet, *Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn, Ten Have, 1984, p. 166-170.

6. Genoemd door de journalist Dermi Azevedo in een artikel in de Braziliaanse krant *Folha de Sao Paulo*, 4 mei 1986.

7. Zie over hem het artikel van Theo Witvliet, *De hebreeuwse bijbel in Latijns-Amerika. Het voorbeeld van Carlos Mesters*, in de bundel "Beginnen bij de letter beth", opstellen over het bijbels hebreuws en de hebreuwse bijbel door Dr. Aleida G. van Daalen, onder redactie van K.A. Deurloo en F.J. Hoogewoud, Kampen, J.H. Kok, 1985, p. 171-180.

8. Zie voor een ouder overzicht het artikel van R.C.M. Ruijs, *Bijbelvertaling in katholiek Brazilië*,

in de bundel "Van taal tot taal", opstellen over het vertalen van de Schriften aangeboden aan prof. dr. W.K. Grossouw, onder redactie van B.M.F. van Iersel e.a., Baarn, Amboboeken, 1977, p. 111-124.

9. O uso da Bíblia nas comunidades cristãs de base, in Sérgio Torres e outros, *A igreja que surge da base*, Sao Paulo, edições Paulinas, 1982, p. 297-311. De Engelse tekst, die overigens hier en daar afwijkt van de Portugese vindt men in de in noot 4 genoemde bundel *The Bible and Liberation*, p. 119-133.

EATWOT: Ecumenical Association of Third World Theologians. Zie over EATWOT in dit nummer van *Wereld en Zending* het artikel van Klaus van der Grijp, en ook G. de Schrijver, *Ontmoeting van Europese theologen met EATWOT*, in *Wereld en Zending* 12 (1983) 193-100, waarin ook het ontstaan van EATWOT wordt beschreven.

10. Zie de verslagbundel van een conferentie over dit thema in Mexico, in april 1985: *Theologia do Povo*, Estudos de religião 3, Sao Bernardo do Campo, imprensa metodista, 1986.

11. Stelling 5 van zijn proefschrift, *Theologie en bevrijding*, Amsterdam, 1985.

12. Robert H. Smith, Were the early christians middle-class? A sociological analysis of the New Testament, in de reeds genoemde bundel *The Bible and Liberation*, 441-457.

13. Een uitspraak van Juan Luis Segundo, geciteerd bij J. Emmette Weir, *The bible and Marx, a discussion of the hermeneutics of liberation theology*, *Scottish Journal of Theology* 35 (1982) 349.

Drs. Jan van den Berg (36) studeerde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam theologie met hoofdvak Oude Testament. Sinds 1983 is hij werkzaam in Brazilië, in dienst van de zending van de Gereformeerde Kerken. Hij doceert o.a. Oude Testament aan de interkerkelijke doctoraal opleiding van Rudge Ramos in São Paulo.

Antonio Gouvêa Mendonca

Een radicale ommekeer

Een protestantse visie op de basisgemeenten in Brazilië¹

Voor veel protestanten in Brazilië betekenen de basisgemeenten niet meer dan een vorm van kerk-zijn die ze zelf al achter zich hebben gelaten, maar die nu, wel wat laat, als een katholieke verworvenheid wordt gepraktiseerd. Dit gezichtspunt leidt onder protestanten tot twee verschillende reacties: 1. Een zeker gevoel van genoegdoening, omdat ze in de basisgemeenten een erkenning kunnen zien van de kant van de katholieken dat de (protestantse) kritiek op hun gebrek aan wervingskracht in Latijns Amerika werkelijk grond had in een foute opstelling in het verleden; 2. Een zekere bevreesdheid dat de krachten die in het katholicisme schuilen, wanneer ze eenmaal in de rechte sporen worden geleid een ernstige bedreiging voor de uitbreiding van het protestantisme zullen vormen. We kunnen daaraan nog een tussenstandpunt toevoegen, namelijk de reactie van enkele meer oecumenisch gezinde figuren, voor wie er een nieuwe periode voor de kerk in Brazilië en in enkele andere streken van Latijns Amerika aanbreekt.

Het doel van dit artikel is enige aspecten te bespreken rond deze historische ommekeer – gepresenteerd door de basisgemeenten – in relatie tot de protestantse kerken. Hoewel ook in het voorbijgaan de Pinksterkerken en sekten worden genoemd, zal onze aandacht vooral gericht zijn op de relatie katholicisme/protestantisme in het verleden. Hier komt het meest duidelijk de historische ommekeer naar voren, die het onderwerp is van ons onderzoek. We gebruiken als referentiekader de begrippen van *christandade* (= christenheid als volkskerk) en "kerk" zoals Pablo Richard die beschrijft (Pablo Richard, 1982) en de begrippen *apropriação* (toeëigening) en *expropriação* (onteigening) van godsdienstige symbolen zoals uiteengezet door Luiz Roberto Benedetti (Benedetti 1983). Verder gaan we uit van de in één van onze vroegere studies (Mendonca, 1982) beschreven kerkinrichtingen van de protestantse kerken bij hun vestiging in Brazilië. (Zie literatuuropgave.)

Volkskerk

1. De "volkskerkgedachte" is een aanduiding van de heel uitzonderlijke situatie die gedurende de middeleeuwen ontstond: de Kerk was de maatschappij en omgekeerd, zodat het behoren tot de Kerk een even natuurlijk feit was als geboren worden, leven en sterven, gebeurtenissen die dan ook door de kerkelijke rituelen werden gemarkeerd. Zodoende bracht het behoren tot de Kerk geen enkele bijzondere verantwoordelijkheid met zich mee, geen

status die uitging boven die van het sociale patroon. De Hervorming zelf zou hierin geen grote veranderingen hebben gebracht, als in Engeland niet de beweging van de Puriteinen was opgekomen die in godsdienstzaken het principe van de vrije keuze introduceerde, weliswaar na een felle strijd. Uit deze nieuwe kerkinrichting, gebaseerd op vrijwillige toetreding, ontwikkelde zich de veelheid van protestantse kerkgemeenschappen die in de 19e eeuw deze manier van kerk-zijn tot grote bloei heeft gebracht. Wat vooral kenmerkend is voor dit veel-kerkendom is dat er overal kleine zelfstandige, of bijna zelfstandige, godsdienstige gemeenschappen worden gesticht, die vooral hieraan te herkennen zijn dat iemand in de eerste plaats lid is van de plaatselijke gemeente en pas in de tweede plaats van de landelijke kerk en het allerlaatst van die in de hele wereld.

Maar terwijl het lidmaatschap van de plaatselijke kerk de gedachtenwereld van de gelovige het allermeest bepaalt, komt het maar heel zelden bij hem op, dat hij ook nog behoort tot de kerk van zijn land of de wereldkerk. Dat zijn werelden die maar heel schernerachtig in het godsdienstig besef van het kerklid aanwezig zijn. Dit zijn de karaktertrekken van het protestantisme, hoewel in de Verenigde Staten, waar het veel-kerkendom zich uitzonderlijk sterk heeft ontwikkeld, er toch ook weer een nieuw soort volkskerk is gevormd vanuit een duidelijk christelijk-nationaal besef. De sterk aanwezige tendens tot het vormen van nieuwe kerken of sekten vond mogelijkheden zich aan te passen aan deze nationale godsdienstigheid, waarbij de historisch-gevormde puriteinse kerkopvattingen konden worden voortgezet (Tocqueville, 1977, Max Weber, 1974, Niebuhr, 1929).

Maar in de delen van Europa die voornamelijk protestants waren, bleven de diverse volkskerken bestaan. Zo kunnen we meteen de gedachte ontzenuwen dat wanneer er sprake is van een volkskerk we moeten denken aan de rooms-katholieke kerk. Het zijn eerder de historische en sociale omstandigheden die uitmaken welke kerk-inrichting er hier of daar aanwezig is.

Kruisteken als grensmaal

2. De veroveraars van Latijns Amerika behoorden tot die christelijke wereld, waarin het Rijk van God vereenzelvigd werd met de politieke en economische macht en met de expansiedrang daarvan. De consequentie was dat de kerk als volkskerk meekwam met de veroveraar, zodat het kruisteken, symbool van het christendom, in het Noordoosten van Brazilië in de grond werd gezet als grensmaal van het door politieke macht veroverde gebied. De gedragscode van de veroveraar en ook van de koloniestichter had meer weg van de gewelddadige werkwijze die eigen is aan het kolonialisme dan aan de christelijke ethiek. Ze hoorden allen bij de Kerk zonder ook maar enige werkelijke verantwoordelijkheid te hebben ten opzichte van het christelijk geloof. Zo is de geschiedenis van Latijns Amerika er één geworden van uitbreiding van de christelijke wereld, wat niet direct wil zeggen dat ook de Christelijke Kerk en het Evangelie zich verbreidden (Pareira, 1920, Braga en Grubb, 1932).

Na het zendingscongres in Panama (1916) begonnen de protestanten een intense campagne op publiciteitsterrein om aan te tonen hoezeer de rooms-katholieken hadden gefaald in de christianisering van Latijns Amerika (Pareira, Reis, Erasmo Brage), waarbij de maatstaf van vergelijking vanzelfspre-

kend was de historische situatie van de Verenigde Staten, waar de protestanten, vooral de puriteinen, op godsdienstig terrein inderdaad een hoogstaand peil van christelijk leven hadden bereikt. Sommige auteurs (Lavelleye, Oliveira, 1960) zijn bekend om de vergelijkende studie die ze maakten van de invloed die de katholieke en protestantse kerken ieder op eigen wijze hebben gehad op de materiële en geestelijke vooruitgang bij diverse volken. De door hen opgeworpen theorie kan worden geaccepteerd wanneer men het verschil niet zozeer zoekt in het soort "volkskerk", hetzij katholiek, hetzij protestant, maar meer in de kerk-inrichting die de een of de ander heeft aangenomen. Belangrijk voor het begrijpen van de ontwikkeling van die kerk-inrichting is ook de direct theologische factor, zoals het geval is met de visie op Christus die door de veroveraars en koloniestichters in Latijns Amerika werd ingevoerd en ontwikkeld (Mackay, 1933) en die welke de protestantse zendelingen meebrachten (Mendonca, 1982). Zo werd tegenover de "tragische", de dode Christus van de katholieken, de "docetische", de altijd afwezige Christus van de protestanten verkondigd. Al deze aspecten zullen, goed beschouwd, een verklaring vormen voor de historische verandering die we willen aantonen.

Godsdienstoefening zonder pastoor

3. De bestudering van de godsdienstige situatie van het katholicisme in Brazilië heeft duidelijk gemaakt, dat vanaf het begin de heersende opvatting was dat het hele terrein dat binnen het politieke machtsgebied viel, in geestelijke zin bezit was van de kerk, wier zichtbare herkenningstekenen (de parochie, de doop en andere sacramenten) de christelijke volksgemeenschap vergezelden in de natuurlijke uitbreiding. De meest moderne studies (bijvoorbeeld die van de CEHILA) tonen echter aan, dat die uitbreiding van een christelijke volkskerk niet zonder tegenstand is verlopen, daar er afwijkende kerkvormen bestreden en overwonnen moesten worden, vooral die van wat tegenwoordig de volksreligie of heiligenreligie wordt genoemd. Het duidelijkst is dit aangetoond door Benedetti (1983) in zijn studie over de godsdienstige situatie in Campinas. Hoewel Benedetti slechts geïnteresseerd is in het onteigeningsproces van de godsdienstige symboliek, die de voor-kapitalistische kolonisatie had begeleid, laat zijn studie tegelijk zien dat vóór de komst van de officiële kerk er al personen, groepen en dorpen waren die de christelijke godsdienst uitoefenden in vormen (het doet er hier niet toe of het afwijkende vormen waren of niet) die in sociologisch opzicht heel erg leken op wat we een plaatselijke protestantse gemeente zouden kunnen noemen, of op de moderne rooms-katholieke basisgemeenten.

En wat nog belangrijker is, deze manier van kerk-zijn was voor het besef van de leden niet als voorlopig bedoeld. Integendeel, Benedetti toont aan dat de weerstanden bij deze groepen tegen de parochievorming en de komst van een pastoor laten blijken, dat er niet in termen van voorlopig/definitief werd gedacht en dat men deze godsdienstige onteigening beleefde als een echt verlies.

Wat waren de kenmerken van deze godsdienstige groepsvorming? In de eerste plaats ging het om godsdienstoefeningen zonder aanwezigheid van een pastoor. In diens plaats trad een groep voorgangers op, zowel bij de gebruikelijke vieringen, als bij de diep-insnijdende gebeurtenissen van het

bestaan, zoals ziekte en dood, de zogenaamde voorbidders/bidsters. Maar, bij afwezigheid van die voorgangers, kon iedereen de stervenden geestelijk bijstaan en dat gebeurde ook (Franco, 1976). In de tweede plaats is dit een gevolg van de eigenaardige wijze waarop de bevolking over het platteland van Brazilië verspreid is. Typerend zijn de dorpen in de staat São Paulo. Zij zijn van elkaar gescheiden door grote lappen onbewoond terrein en vertoonden alle eigenschappen van kleine groepen. De beoefening van de godsdienst had daar het karakter van een volksfeest, dat hen bijeen bracht als buurtgemeenschappen van mensen met dezelfde problemen en dezelfde zorgen. In de derde plaats hadden de godsdienstige bijeenkomsten en vieringen van deze groepen heel veel te maken met hun alledaagse situatie, ziekte, dood, het weer, zaaien, oogsten, enz. Het is niet nodig erop te wijzen hoezeer de persoonlijke heiligenverering in verband stond met de meest eenvoudige dingen van de dag. Het ging hier om de meest simpele vorm van een functionele godsdienst.

Verering voor de bijbel

4. De introductie en verbreiding van het protestantisme binnen de Braziliaanse samenleving vond in het begin vooral plaats op het platteland (Mendonca, 1982). Ook al waren de startpunten voor de zendingsactie vanuit de Verenigde Staten de grote steden aan de kust, de verdere verbreiding volgde het spoor van de koffieplantages in de staat Rio de Janeiro langs de rivier de Paraíba, tot in de staat São Paulo, en van daaruit in alle richtingen waarheen de koffieplanters wegen openden, tot aan de Noord-Paraná, in de dertiger jaren. De aanvankelijk geringe groei van het protestantisme in de grote steden kan verklaard worden uit de manifeste aanwezigheid van de katholieke kerk; zo ook in de kleinere steden, hoewel deze niet zo duidelijk die aanwezigheid kenden, maar geestelijk gezien werden ze wel beheerst door de patroonheiligen en de diverse aan hen gewijde stukken grond waaromheen vaak dorpen en steden waren ontstaan. Het uitgestrekte platteland waar het inwonertal van katholieken schaars was, vormde de invalshoek voor het binnendringen van de protestanten. Diezelfde groepen katholieken, die te werk gingen zonder de aanwezigheid van een pastoor, en die meestal ook niet meer dan enig rudimentair godsdienstig onderricht hadden ontvangen, namen de protestantse boodschap aan. Hele gezinnen en vaak dorpen werden protestant, en ook kleine grondbezitters.

In wezen veranderde de overgang van katholiek naar protestant het leven van die kleine groepen niet. Waren er voordien geen pastoors, ook dominees waren er niet genoeg. Deze groepen bleven hun godsdienstoefeningen houden onder niet-ambtelijke leiding, met soms jaarlijks een bezoek van de predikant. De opmars van de protestanten bewoog zich in het spoor van de verdertrekkende koffieplanters, waarbij door het getuigenis van de gelovigen onder de voortrekkers steeds nieuwe gemeenten werden gevormd. In dit opzicht was er niet zo'n groot verschil met de katholieke groepen. Het onderscheid zat 'm vooral in het type godsdienstoefening, gebaseerd op de leer van elk van beiden. De heiligenverering werd vervangen door verering voor de Bijbel, waarvan letter en geest de norm werden voor het handelen en een nieuwe levensopvatting hielpen vormen. De ethische normen vond men in het kort in de Tien Geboden en de levensopvatting ontwik-

kelde zich vanuit een aanvankelijke verwachting van een spoedig einde van de wereld tot een meer gelaten uitzien naar het duizendjarig rijk. Een streng doorgevoerde tweedeling van de wereld bevorderde de verdieping van de op de Tien Geboden gebaseerde ethiek, zoals die ook het fundament legde voor de toekomstverwachtingen waarbij de huidige wereld werd gezien als het *kwaad* en de toekomstige (de wereld van God die komen zal) als het *goede*. De godsdienstige activiteiten van de protestantse groepen waren vooral gericht op het leven na dit leven, op de wereld van God die komt, hetgeen een volkomen onverschilligheid betekende voor de huidige wereld.

Basism gemeenten

5. Leest men de talrijke studies, gewijd aan de rooms-katholieke basism gemeenten in Brazilië, dan ziet men enkele treffende overeenkomsten, aan de ene kant met de genoemde oorspronkelijke katholieke groepen en aan de andere kant met de protestantse gemeenten. De gelijkenis met de vroegere katholieke groepen op het platteland ligt in de gemeenschapsgeest, de godsdienst oefeningen onder lekenleiding, het gevoel voor de dingen van de dag en de sociale samenstelling van de leden. Toch zijn er ook drie fundamentele verschillen: bij de basism gemeenten is er een duidelijke afname van de heiligenverering, een hernieuwde belangstelling voor de Bijbel en een nieuw kerkelijk besef (Rolim, 1980, Guimares, 1978). En juist die kenmerken bezaten de oorspronkelijke protestantse gemeenten, waarvoor immers het laten varen van hun heiligen de eerste stap was op de weg naar het nieuwe geloof (de vergelijking gaat niet helemaal op, omdat de leden van de basism gemeenten slechts een teruggang in het belangrijk vinden van de heiligenverering laten zien en niet een vaarwel zeggen daarvan); daarbij de gerichtheid op de Bijbel als uitgangspunt voor geloof en leven en een duidelijk kerkelijk besef, dat naar buiten trad in een vurig verlangen om de doop te ontvangen. Om kort te gaan, deze vergelijking op drie punten tussen de katholieke basism gemeenten van nu met de vroegere katholieke en protestantse groepen, laat een opvallende gelijkenis zien, behalve wat betreft de kijk op het christelijk leven en de wereld voor zover die zijn gevormd door de strenge twee-deling van de protestanten.

Trek naar Pinksterkerken

6. De protestantse opmars op het platteland zoals vooral de presbyterianen te zien gaven, werd in de periode na de Tweede Wereldoorlog gevolgd door net zo'n opkomende golfbeweging van de andere kerken (methodisten, baptisten, enz.) die tot die tijd, min of meer in de luwte waren gebleven. De steden begonnen in die tijd te groeien. De uittocht van het platteland veroorzaakte een verschijnsel dat ook was opgetreden bij de opmars van de koffieplanters: vele protestanten kwamen naar de grote en kleine steden. Waar de industrialisering ook maar arbeidsplaatsen schiep, vestigden zij zich in de buitenwijken, of in de meer centraal gelegen volkswijken, wanneer ze aankwamen met wat geld, verkregen uit de verkoop van kleine boerderijen op het platteland. Deze laatsten versterkten het ledental van de bestaande kerken, maar de anderen die verder weg woonden, begonnen thuis kerkdiensten te houden, waar ze protestanten en niet-protestanten uit hun omgeving bijeen brachten; dit waren soms collega's van het werk die op uitnodiging

kwamen. Zo vond de protestantse groei in de steden plaats langs dezelfde lijnen als die op het platteland: via kleine groepen van verwanten en burens, onder niet-ambtelijke leiding en met de Bijbel als spil. Regel was dat deze kleine groepen onder het toezicht kwamen van een ver weg gelegen kerk om de niet altijd voldoende pastorale begeleiding te krijgen, terwijl ze zelf later tot grote kerken uitgroeiden. Deze binding aan een geïnstitueerde kerk vormde een onderdeel van het proces van toekomstige zelfstandigheid, maar de reële situatie was zo dat het beginstadium, dat overigens jaren kon duren, er één was van een typisch niet-ambtelijke groepsvorming. Daargelaten de neiging tot twee-deling en de sterk op het einde gerichte mentaliteit die deze groepen in de begintijd bezaten, was er nauwelijks enig onderscheid met de huidige basisgemeenten.

Stedelijk karakter

In deze eeuw, vooral vanaf de dertiger jaren, kreeg het Braziliaanse Protestantisme meer een typisch stedelijk karakter, dat wil zeggen, de gemeenten vertoonden gaandeweg het patroon van de middenstand, tenminste wat hun idealen betreft. Het niet meer afhankelijk zijn van de natuur, doordat er nu vaste maandelijkse inkomsten kwamen uit de werkzaamheden in de publieke of particuliere sector, de relatieve zekerheid van die inkomsten zoals de sociale wetgeving die garandeerde, schiepen een steeds groter wordende kloof tussen de traditionele geloofsopvattingen en de werkelijkheid waarin men nu leefde. Immers, er waren nu niet meer zoveel redenen voor het negeren van de huidige wereld. Degenen die in de steden de leiding gaven, de daar altijd aanwezige predikanten, wisten de oude boodschap niet te vertalen naar de nieuwe situatie. De prediking trok zich steeds meer terug op een klein veld van overgeleverde zedeprekerij en verloor zo alle werkelijke betekenis, wat ook gebeurde met de kerkliederen. Dat is voornamelijk de oorzaak van de crisis waarin de oudere protestantse kerken terecht kwamen.

Men kan die crisis in de oudere protestantse kerken in Brazilië, die in de grond bestaat in de kloof tussen de traditionele prediking en de nieuwe sociale werkelijkheid van de stadssamenleving, vooral herkennen aan twee aspecten daarvan: 1. De kern van middenstanders in de gemeenten, die van nature conservatief is, komt tot een steeds hardere opstelling waardoor het echt godsdienstig gevoel dreigt te verdwijnen; 2. Steeds meer leden verdwijnen naar de Pinkstergemeenten. Wat punt één betreft hebben we de oorzaken aangegeven. Wat punt twee aangaat, volstaan we met enkele aanwijzingen.

Lekenbeweging

De duizelingwekkende groei van de Braziliaanse steden, speciaal vanaf het eind van de vijftiger jaren, te wijten aan de werkzoekende landbevolking, betekende dat grote groepen armen in de buitenwijken kwamen wonen. Deze mensen, waaronder vele protestanten, verarmd door het verlies van hun kleine boerderijen op het platteland, vonden in de stad al niet meer die gunstige werkgelegenheid die de eerst-aangekomenen hadden aangetroffen en hadden te kampen met het dagelijks terugkerend probleem om te overleven, waarbij ze grote behoefte hadden aan een gemeenschap die hen

steun gaf. Die steun vonden ze meestal niet bij de eigen kerk die ze opzochten, vanwege het standverschil; aan de andere kant vonden ze voor hun dagelijkse strijd om te overleden geen aanrakingsvlak in het soort traditionele prediking die ze daar hoorden. In die tijd vormden de reeds lang bestaande Pinksterkerken, of de toen opkomende sektarische groepen van een meer charismatisch type, het toevluchtsoord waar een oplossing voor die beide problemen gevonden werd: gemeenten gevormd door mensen uit het volk met een hechte gemeenschapsband en een godsdienstige verkondiging die de dagelijkse zorgen voor het bestaan raakte. Een evenwichtige beoordeling van de Pinksterbeweging zal ook nog wel een behoorlijke afstand tussen de prediking en de maatschappijproblemen in wijder verband te zien geven, maar de beleving van het geloof is toch gericht op de oplossing van acute levensbehoeften, zoals gezondheid, werkgelegenheid, gezinssituatie, enz. In bepaald opzicht nemen de Pinksterkerken en sekten, vooral in het beginstadium, dezelfde functie over die de genoemde kleine katholieke en protestantse groepen hebben gehad, met echter een niet te onderschatten verschil: ze behouden het karakter van een lekenbeweging, zowel wat betreft de status van hun voorgangers als wat betreft de mogelijkheden om voorganger te worden. Wat daarvoor werkelijk vereist wordt, is het persoonlijk roepingsbesef en niet een langdurige en kostbare studie. Genoemde factoren zijn niet de enige oorzaken van de trek van protestanten uit de oudere kerken naar Pinksterkerken en sekten, maar ze behoren wel tot de belangrijkste.

Gebruik van de Bijbel

7. Nu nog enkele opmerkingen over de plaats en het gebruik van de Bijbel bij de oudere protestantse kerken en bij de Pinksterbeweging. Wie zo onbevangingen als dat mogelijk is de godsdienstige beleving van de traditionele protestanten bestudeert, bekruipert het verontrustend gevoel dat de Bijbel niet meer de betekenis heeft die zij in het verleden voor de nazaten van de Reformatie bezat. Niet dat de Bijbel bij de protestanten niet meer te vinden zou zijn: het tegendeel is het geval; ze heeft een duidelijk zichtbare plaats, overal. Er bestaat een overvloed aan Bijbels in allerlei formaat en alle mogelijke vertalingen. In vele afdelingen van het traditionele protestantisme is het heilige boek haast een onderdeel van de kleding geworden. Wat verontrust is het bijbelgebruik, dat wil zeggen de manier waarop die gelezen wordt.

Opdringend leersysteem

De in de geschiedenis van het protestantisme op elkaar volgende perioden van de protestantse scholastiek, van het piëtisme en het fundamentalisme, hebben alle, of vrijwel alle, gunstige gevolgen weggewerkt die de vrijheid van toegang tot en gebruik van de Bijbel sedert de Hervorming tot stand had gebracht. De Hervorming nam alle vormen van eenzijdig vanuit de kerk opgelegde bijbelverklaring weg en zou er voor zorgen, dat er altijd een weg openblijft voor verrijking en vernieuwing van de geloofsopvattingen. Dat wil zeggen, de Openbaring moest in beweging blijven in de handen van de Kerk, als een bron voor de vrijheid van de Geest. Maar de diverse belijdenissen en catechismussen, de wettische richtlijnen voor bijbeluitleg en toepassing, en het knellend systeem van één bepaalde verklaring van de Bijbel schiepen een situatie waarin men de Bijbel ook maar op één bepaalde

manier vermag te lezen en waardoor de vrijheid van geweten wordt beperkt, zodat de kerk weer net als vóór de Hervorming een middelaars-rol vervult. Vooral in de oudere protestantse kerken in Brazilië ziet men de kerk op een uniforme en onopvallende wijze de rol van middelares vervullen tussen de Bijbel en de lezers, met het gevolg dat wat men leest niet de Heilige Schrift zelf is, maar een star en eenzijdig stel leerstukken. Dit onopvallend zich opdringende leersysteem wordt zozeer een deel van wat men denkt, dat elke manier van verklaring die wat anders uitvalt, direkt als ketterij wordt aangewezen. Op deze manier heeft de Bijbel haar plaats in de protestantse wereld verloren en is geworden tot alleen maar een hulpmiddel om een rechtvaardiging te vinden voor de geprefabiceerde ideeën die vaak autoritair, onjuist en zelfs goddeloos zijn. We menen dat het hier de plaats is om te zeggen dat deze stand van zaken oorzaak is van het tegenwoordige gebrek aan bijbelwetenschappers onder de protestanten in Brazilië. Het vanuit een reeds bestaand schema lezen van de Bijbel maakt uitleggers en verklaarders overbodig, zoals ook de kenners van de oorspronkelijke talen, waar de protestanten in het verleden zo trots op waren, niet meer nodig zijn en de weinigen die er nog zijn, worden met argwaan bekeken; ze zijn gevaarlijk, want met hun tekstontleding kunnen ze wel eens de bodem onder het ideologisch/godsdienstig schema inslaan.

Kerk en sekte

De houding van de Pinksterbeweging tegenover de Bijbel is even moeilijk af te meten als de beweging zelf. Er is daar zoveel in beweging dat het moeilijk is in te zien waar de kerk ophoudt en de sekte begint. Helemaal onderaan de schaal bevinden zich een aantal sekten die even gevarieerd zijn als hun kerkelijke prototypen en die we nauwelijks nog christelijk kunnen noemen. Dat zijn de zogenaamde "goddelijke genezing"-groepen, de grote en de kleine, waar een mengelmoes van allerlei soorten godsdienst duidelijk tastbaar is. Maar ook daar is de Bijbel aanwezig, niet alleen het boek zelf, maar ook bepaalt de bijbelinhoud de liturgische termen; daarom moeten we ook die groepen in ons onderzoek betrekken. Helemaal bovenaan de schaal staan de kerken die maar weinig van de traditionele protestantse kerken verschillen.

In de bovenverdieping van de Pinksterbeweging is het gebruik van de Bijbel gelijk aan dat van de traditionele protestantse kerken, maar vanaf een zeker punt, in benedenwaartse richting, vertoont het bijbelgebruik sterk magische trekken. De magische krachten zitten vooral in bepaalde bijbelse woorden en uitdrukkingen die effect sorteren zodra ze maar worden uitgesproken, in eerste instantie door charismatische personen, maar die overigens onder het bereik liggen van ieder die er gebruik van wil maken. Ook het boek zelf echter, als een heilig voorwerp, heeft magische kracht. Een Bijbel voor een bezetene houden betekent bezweringsmacht, een Bijbel op het aangetaste lichaamsdeel van een zieke leggen brengt genezing, enzovoort.

Als afsluiting van deze paragraaf willen we de indruk wegnemen alsof de traditionele protestantse kerken en de Pinksterbeweging de Bijbel geheel en al kwijt zouden zijn. Ze blijft de rol van middelpunt en herkenningsteken vervullen die de Hervorming haar gaf. Maar waar we de vinger bij willen leggen is, dat de Bijbel haar wakkerschuddende en vernieuwende werking

bij beide groepen verloren heeft. Dit niet meer zo functioneren van de Bijbel is, onder andere factoren, debet aan de afzwakking van de kracht van het traditionele protestantisme. Wat de Pinksterbeweging betreft, haar invloed moet aan andere factoren worden toegeschreven dan aan een historisch verantwoord bijbelgebruik.

Verhouding katholieken/protestanten

8. Keren we terug tot het protestantisme in zijn traditionele gestalte. Voor zover de rooms-katholieke basisgemeenten kunnen worden begrepen door een protestantse waarnemer, betekenen ze in de verhouding katholicisme/protestantisme een radicale ommekeer. De katholieke basisgemeenten schijnen, nog steeds van protestants gezichtspunt uit gezien, een verbeterde uitvoering te zijn van die kleine katholieke gemeenschappen van vóór de nivellering door de officiële kerk (paragraaf 5), terwijl juist de protestantse kerken de tendens vertonen om de kleine groepen te laten opgaan in het éne instituut, beheerst door één ideologie, en zo een heel andere positie zijn gaan innemen tegenover de katholieke kerk als daarvoor. Wanneer we er even van uitgaan dat de katholieke basisgemeenten een symptoom zijn van de geest van vernieuwing, en waarom zouden we niet zeggen hervorming, in de rooms-katholieke kerk, dan staan we nu voor de volgende situatie in de relatie van katholieken en protestanten:

- de Bijbel als Woord van God bij de katholieken (als inspiratiebron) en in de vorm van "biblicisme" bij de protestanten (als verzameling godsdienstige wetten waarvan de uitleg al vaststaat, in de meeste gevallen, of als leidraad in de zin van orakelspreuken, zoals ook vaak voorkomt);
- een neiging tot het geven van meer mogelijkheden aan leken bij de katholieken (de leken doen veel meer, zelfs bij de uitdeling van de sacramenten) en een steeds meer hiërarchisch optreden van de protestanten (een sterker nadruk leggen op de rol van het instituut in de meeste kerken);
- de democratisering van de liturgie bij de katholieken (steeds meer doet de leek daarin mee; zelfs komt het idee van "woorddienst" hier en daar gelijkwaardig naast de "misviering" te staan) en de nog altijd overheersende gewoonte van de kerkdienst als aanhoren van een monoloog bij de protestanten (vaak wordt het kerkgebouw ook "gehoorzaal" genoemd). Kort samengevat, dat is het wat wij een radicale ommekeer hebben genoemd.

Zelfkritiek nodig

In het begin van dit artikel vermeldden we, dat voor veel protestanten in Brazilië de katholieke basisgemeenten een vorm van kerk-zijn betekenen die ze zelf al achter zich hebben gelaten, en die nu, wat laat, als een verworvenheid van de katholieke kerk wordt gepraktiseerd. We zeiden dat dit aanleiding kan geven tot reacties van enerzijds genoegdoening en anderzijds vrees. Als dit juist is, is de crisis in de protestantse kerken voorlopig nog niet voorbij omdat men nog niet toe is aan zelfkritiek.

Maar weinige oecumenische geesten, zoals Erasmo Braga (Ferreira, 1975) en Epaminondas Melo do Amaral (Amaral, 1962), figuren die hun tijd vooruit waren, hebben een nieuw tijdperk voor de Kerk in Brazilië en Latijns Amerika in het verschiep gezien, maar hun pogingen zijn steeds weer gestruikelend

over de overstelpende hoeveelheid van geïmporteerde godsdienstige constructies en fundamentalistische ideeën, waarmee kapitaalkrachtige kerken in het buitenland de Braziliaanse kerken overstromen.

Het traditionele protestantisme in Brazilië heeft geen andere keus dan terug te keren tot de oorsprong, dat is de Hervorming, door het herwinnen van het echte kerk-zijn, het aan de Bijbel teruggeven van de ware plaats die haar toekomt en het wegnemen van het rookgordijn van buitenlandse "theologie": de godsdienstige constructies en fundamentalistische ideeën, een luchtvervuiling aan haar horizon.

Het is heel goed mogelijk, dat de Katholieke Kerk, via de katholieke basisgemeenten, de protestantse kerken nog eens wakker zal schudden uit hun verdoving en hen de nodige krachten laat hervinden om vernieuwend christelijk werk te doen in ons land en in ons werelddeel.

1. In protestantse kring wordt nogal eens gesproken over basisgemeenten. In katholieke kring is men vertrouwd met het woord basisgemeenschappen. Dit verschillende woordgebruik, beide als vertaling van het Portugese woord comunidade, is herkenbaar in de diverse artikelen in dit nummer van Wereld en Zending. (red.)

LITERATUUR

Pablo Richard, *Morte das Christandades e nascimento da Igreja*, Ed. Paulinas, S.Paulo, 1982. De Franse editie verscheen in 1978. (Dood van de christelijke volksgemeenschappen en geboorte van de Kerk).

Antonio G. Mendonca, *O Celeste Porvir - A Introdução do Protestantismo na Sociedade Brasileira* (mimeografado) S.Paulo, 1982. (De hemelse toekomst - de opkomst van de protestantse kerken in de Braziliaanse samenleving (gestencil).

Luiz Roberto Benedetti, *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*, Ed. Paulinas, S.Paulo, 1983. (De heilige zwervers en de gevestigde God).

Eduardo Carlos Pereira, *O Problema Religioso de América Latina*, Empr. Ed. Bras., S.Paulo, 1920. (De godsdienstige problematiek van Latijns Amerika).

Erasmus Kenneth Braga G. Grubb, *The Republic of Brazil - A Survey of the Religious Situation*, World Dominion Press, London/New York/Toronto, 1932.

John A. Mackay, *The other Spanish Christ*, SCM Press, London, 1932.

Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, Ática, S.Paulo, 1976. (Vrije mensen in een slavenmaatschappij).

Francisco Cartaxo Rolim, *Religião e Classes Populares*, Vozes, Petrópolis, 1980. (Religie en het volk).

Almir Ribeiro Guimarães, *Comunicadores de Base no Brasil*, Petrópolis, 1978. (Boodschappers aan de basis in Brazilië).

Júlio Andrade Ferreira, *Profeta da Unidade. Erasmo Braga, Uma vida a Descoberto*. (Profeet van de eenheid. Erasmo Braga. Een leven met open deuren) Vozes, Petrópolis, 1975.

Epaminondas Melo do Amaral, *O Protestantismo e a Reforma*, Livr. Saleluz, S.Paulo, 1962. (Het protestantisme en de Hervorming).

Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, 1835 (Portugees 1977).

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie*, 1924 (Portugees 1974).

H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, World Publ. Co., Cleveland/New York, 1929.

Ernesto Luiz de Oliveira, *Roma, a Igreja e o Anticristo*, 2e ed., S.Paulo, 1960.

E. de Laveleye, *De l'avenir des peuples catholique. Etude d'économie sociale* (Portugees 1875).

Dr. A. Gouvêa Mendonca is predikant van de Onafhankelijke Presbyteriaanse kerk van Brazilië. Hij promoveerde in de sociologie op een studie O celeste Porvir (De hemelse toekomst - over de geschiedenis van het protestantisme in Brazilië). Hij is docent aan het seminarie van zijn kerk en docent godsdienstsociologie aan de doctorale cursus van het Methodistisch Instituut voor Hoger Onderwijs, Sao Bernardo do Campa, São Paulo, Brazilië.

Vertaling uit het Portugees: Latijns Amerika secretariaat Zending Gereformeerde Kerken.

Rogier van Rossum

Basispastoraat in Brazilië:

Parochie en kerkelijke basisgemeenschap

De beschrijving van de oorsprong van het werk van de religieuze gemeenschap (Paters der H. Harten) waartoe ik behoor én de begeleiding van een aantal theologiëstudenten van de Heerlense HTP die hun pastorale stage in Brazilië maken, deden me de maand januari in Brazilië doorbrengen.

Deze combinatie van twee opdrachten was intrigerender dan ik tevoren dacht. Ze bracht me namelijk steeds in contact met het gewone basispastoraat en met de ontwikkeling daarvan over een aantal decennia heen. Speciaal dan met de Nederlandse inbreng die vanaf de twintiger jaren van deze eeuw vrij massaal wordt.

Onze studenten zijn jonge loten in een sterk verouderend Nederlands bestand, dat overigens op tal van plaatsen meedenkt en meewerkt aan die grondtrek van de huidige Braziliaanse pastoraal die ik durf te schematiseren als een overgang van de "igreja do padre" naar de "igreja do povo" (kerk van de pastor – kerk van het volk). Misschien moet je ook zeggen, dat een aanmerkelijk deel van het pastoraal kader momenteel de werkelijkheid van de "igreja do povo" accepteert.

Mijn waarnemingen hebben niet alleen hun tijdelijke beperking, maar ook een ruimtelijke: ik heb me vooral opgehouden in Groot São Paulo, dwz. in de westelijke uitloop van deze agglomeratie die net zoveel inwoners als Nederland telt.

Vandaaruit heb ik het pastorale werk gevolgd dat de collega's van mijn religieuze gemeenschap er sinds 1935 aanvingen: stadjes, gehuchten die toen op 35 km. van São Paulo centrum lagen en nu met miljoenen mensen er één stedelijk geheel mee vormen. "Een pastorale onmogelijkheid" was telkens mijn verzuchting.

De aanpak van het werk in dit westelijk deel van de stad was makkelijk te toetsen aan wat de kerkelijke leiding van São Paulo aan pastoraal beleid voert. De wekelijkse circulatie van *O São Paulo*, orgaan van het aartsbisdom, bood daartoe een goed vergelijkingspunt.

Ik hernieuwde dus mijn kennis van de pastoraal in de periferie van de grote stad. Terwijl in 1940 31% van de Braziliaanse bevolking in steden leefde, was dat percentage in 1982

67%. Je mag dus wel spreken van een urbane explosie: mensen als mieren op zoek naar een plekje aan de rand van slechts enkele metropolen; heuvel na heuvel verdwijnt onder

een onstuitbare massa steen, blik, beton en asfalt als volledig nieuwe "overleef"-ruimte voor 14 miljoen mensen.

Ik ben daartussen ontroerende *comunidades*, basisgemeenschappen tegengekomen; altijd in relatie met parochies, religieuze groepen of wijdere katholieke bewegingen. Omdat de relatie met parochies de meest frequente en bepalende was, besloot ik niet enkel een verhaal over die *comunidades* te schrijven, maar over *comunidades* en parochies, feitelijk dus over het bestaande basispastoraat. De zg. *movimentos*, bewegingen, komen daarbij vanzelf ter sprake.

Mijn verhaal is geschreven na lezing van de studie van Mendonca die u ook in dit nummer vindt.

1. De opbouw van het Braziliaanse pastoraat

Matriz en Capela

De kerkelijke aanpak van het basispastoraat geeft al direkt één van de grootste problemen te zien waarmee Brazilië worstelt: een niet leefbaar platteland. Het land kent geen eigen dorpen. Het boerenland is er om leeg te plukken. Landarbeiders zijn eigenlijk zwervers op een grootgrondbezit. Boeren zijn geen boeren: een landbezitter woont in de stad, komt op zijn land kijken. Daarom is er geen dorpscultuur: de stad, dáár worden zaken gedaan, dáár wordt geleefd, dáár is onderwijs, dáár is ook de parochiekerk, dé *matriz*, liefst zolang mogelijk één per stad.

Voor het omringende land, de tijdelijke gehuchten, de *fazendas*, en later de buitenkant van de stad is er de *capela*, de kapel. Tientallen kapellen soms, afhankelijk van de vroomheid ter plaatse, de kerkelijkheid van de *fazendeiro*, het commercieel inzicht

van de handelaar, de ijver van de *vigario* (de pastoor van de *Matriz*). De kapel met een af en toe langskomende priester vormde en vormt voor de meeste Braziliaanse katholieken eerder dan de *matriz* (parochiekerk mét residerende priester) ankerpunt van gezamenlijke geloofsbeleving. Daar ziet men de Braziliaanse "volkskatholiek" en de geheel eigen "bedienaars": zegenaars, bidsters, enz.

Eeuwenlang was de enige vaste lijn naar de zogenaamde parochiekerk "het doen houden van Pasen" mét mogelijkheid voor het ontvangen van de sacramenten: doopsel, vormsel, huwelijk. Belangrijk waren ook de zgn. "Heilige Missies", dagen van bezinning met vele preken door rondtrekkende religieuzen rond de centrale geloofswaarden. Zij lieten steeds weer andere vrome "verenigingen" achter die, nationaal georganiseerd en via statuten geleid, inspeelden op de religieuze hang naar concreetheid en verantwoordelijkheid. Overigens was ook een goede *matriz* van dezelfde Heilige Missies en vrome verenigingen voorzien.

Geloofskennis

Als Europese religieuzen vanaf het midden van de 19e eeuw hun invloed op het Braziliaanse kerkbestel kunnen doorzetten, zetten ze met name de grote macht van "leken" over de kapellen en bedevaartsoorden onder druk.

Was dit voor de broederschapskerken in de steden begrijpelijk vanwege hun afhankelijkheid van de vrijmetselarij, ten aanzien van vele vrome zielen die de kapellen in stand hielden, maakten ze pastoraal een grote fout: de actieve vrome leek werd afgelost door de leek die wilde wat de pater wilde. Maar deze had juist niet het charisma om "het ge-

bed te trekken" en het juiste gebed te kennen bij ziekte, dood en naar de mens gesproken onvergeeflijke zonden. Onze uit de contrareformatie overgehouden nadruk op geloofskennis (het k nnen van het kerkelijk geloof), maakte het aloude vrome lekeninitiatief onbekwaam en ongewenst. Bovendien maakte de Europese pastorale aanpak de clerus onmisbaar in een kerk die op tal van punten eeuwenlang anders gewend was. Overname van de priesteropleidingen zorgde ervoor dat in grote delen van het land het Europese pastoraalclericale denken h t denken van de Braziliaanse kerk werd.²

De eerste Braziliaanse kardinaal, Sebastiao Leme, was vanaf de jaren twintig een uitnemend voorbeeld en stimulator van deze pastoraal. Leme legde alle nadruk op het overwinnen van „godsdienstige onwetendheid" en streed voor een kerk met zoveel loyaliteiten naar de mensen, dat de Braziliaanse staat opnieuw rekening zou moeten gaan houden met de kerk en haar zg. neutraliteit afzweren. Leme slaagde bij president Getulio Vargas.

Bouwwerf

Het pastoraal concept van de west-europese kerken (een sterke parochie met velerlei werk op educatief en sociaal gebied) werd hierdoor vanaf de twintiger jaren h t model: de *matriz* werd naast sacramenteel devotiecentrum ook organisatiecentrum, en zó niet alleen clericaler maar ook interessanter voor de opkomende middengroepen.

De vroomheid van de *capela* stagneerde, werd een achterlijke, die van de *matriz* een voorbeeldige. Talrijke kortsluitingen gaan het bestaan van twee katholieke werelden benadrukken.

Leme voerde overigens nog een noviteit uit. Naast het Europese parochiemodel werd ook de Katholieke Actie een belangrijk pastoraal instrument: onder directe leiding van de bisschoppen moet "de leek" in het eigen milieu "geloof en kerk" tegenwoordig stellen m t alle nadruk op het "eigen denken en doen van de kerk" tegen een Braziliaanse wereld die zo gemakkelijk syncretiseert.

Onder de onbetwiste leiding van kardinaal Leme werd zo de pastoraal letterlijk "bouwwerf van een nieuwe christenheid" die respect afdwong bij de burgerlijke overheid en wier enig probleem het tekort leek aan uitvoerend clericaal kader dat men niet kon blijven importeren uit Europa of de Italiaans-Duitse kolonistenbevolking in het zuiden.³

Direct na de Tweede Wereldoorlog, in de vijftiger jaren, vlak v or de explosie van de steden, krijgt deze ontwikkeling een bestuurlijke afronding: het aantal bisdommen (centra van intensiever pastoraal initiatief) wordt enorm uitgebreid, de priesteropleidingen geregionaliseerd, en de Katholieke Actie gespecialiseerd: voor landarbeiders, arbeidersjeugd, middelbare school en universiteitsjeugd, enzovoort.

Bisschoppen en Bewegingen

Zo ontstaat er naast de basiszielzorg (*matriz* en *capela*) een tweede pastorale laag. Ook de bisschop gaat pastor worden. Hij heeft niet alleen van doen met "zijn" priesters en de klasieke werken van onderwijs en caritas. Een goed bisdom heeft ook zijn Katholieke Actiebewegingen (*movimentos*) die met name inzake arbeiders- en universiteitsproblematiek eerder nationaal dan bisdommelijk opereren. Zeker als einde van de vijftiger jaren de zg. ontwikkelingsproblematiek binnen kerkelijk vizier

komt, lijkt de hoofdaandacht van het kerkelijk kader te gaan verschuiven van het basispastoraat naar de *movimentos*. Dat zat hem deels in het nieuwe van de "sociale problematiek" en deels in de erfzonde van de *Katholieke Actie-movimentos*: deze leken hebben hun referentiepunt niet in de parochie of de plaatselijke kerk-gemeenschap, maar in de bisschop. Ongewild versterken ze de kerk als bisschopsinitiatief.

Sluitsteen

Einde vijftiger jaren komt het kerkelijk beleid, opgezet door Leme, tot zijn laatste sluitsteen. De bisschoppen zijn legio, de seminaries zijn toe aan een gespecialiseerder staf, de Katholieke Actie (KA) heeft zijn eigen specialisten. De Braziliaanse kerk is toe aan nationaal vermogen tot optreden dat verder reikt dan de som van het aantal bisdommen. Ook Rome (de latere paus Paulus VI) is in voor de oprichting van een nationale bisschoppenconferentie, de CNBB. De religieuzen bleven niet achter en richten hun CRB op: nationale podia, nationale pastorale instrumenten in een tijd dat de kerk uit haar defensief was gebroken (tégen communisme, tégen protestantisme, tégen de neutrale staat) en eigen inbreng voorzag op explosief sociaal gebied.

In de katholieke kerk is het een normaal verschijnsel dat zulke nieuwigheden – en dat was toen een bisschoppenconferentie – vóór hun betekenis werkelijk blijkt, het exercitieveld worden van de progressieven in de kerk. In Brazilië geschiedde het niet anders.

Voor het brede terrein van het pastoraat scheidde de jonge CNBB twee belangrijke documenten af: het *Plano de Emergencia* dat o.a. de katholieken wilde mobiliseren voor landhervorming en belastinghervorming,

en – sterker onder invloed van het tweede Vaticaans Concilie – het *Plano Pastoral de Conjunto* dat mikte op een planmatige aanpak van een nieuwe pastoraal.

De publieke belangstelling in het heftisch sociaalpolitieke klimaat dat aan de militaire coup van 1964 voorafging was echter veel meer gericht op wat met de *movimentos* van de Katholieke Actie gebeurde, of met de *Movimento de Educação de Base*, Beweging voor Basisopvoeding, en de *Ação Popular*. In die bewegingen stieten veel katholieke leken door tot geavanceerde sociaalpolitieke acties, maar omdat hun lijnen met de bisschoppen zo nauw behoorden te zijn, gingen de aartsbisschoppen al snel over tot het kappen van die lijnen. Al vóór de militairen over de katholieke militanten heen vielen hadden de meeste bisschoppen zich van hun katholieke intelligentia losgemaakt. Alleen waar sprake was van een echt contact met de achterban (Noordoost Brazilië, São Paulo), daar gingen de *movimentos*, groten-deels ondergronds, door.

Luwte

Het basispastoraat bleef zo goeddeels buiten deze ontwikkelingen. Het leek in de eerste jaren van het militaire regime, dat economisch zulk een wonderwerken leek te doen, in de luwte te kruipen van wat het tweede Vaticaans Concilie aan liturgische en bijbelse hervormingen had uitgetekend.

Trouwens, in de plaats van de KA-bewegingen, die in 1968 ook in Europa wegvielen, kwamen "kerkelijk" veel aardiger bewegingen overwaaien: *Mundo Melhor*, *Cursillos da Christiandade*, *Charismatische Beweging*, enz. Bewegingen die zich niet bezighouden met de ideologie van een nationale veiligheidsstaat,

maar het openbare leven willen kerstenen door mensen die individueel staat maken van hun christelijk leven en de secularisatie willen pieren met een "warme kerk". Zeker de asfaltparochies waarin vooral de middengroepen werken aan een scala van parochiële vernieuwingen zien vaak hun beste mensen verloren gaan aan het drukke circuit van bijeenkomsten, getuigenissen dat eigen is aan deze bewegingen.⁴

De Braziliaanse katholieke kerk die in de zeventiger jaren ons Europese christenen begint te verbazen met profetische figuren en initiatieven is dat niet vanzelf komen aanwaaien. Ze heeft vanaf de twintiger jaren een enorme verandering ondergaan die haar minder politiek en meer pastoraal maakten, minder volks en vroom, maar clericaal en sociaal, meer een bedrijf, meer theologisch, meer afhankelijk van buitenlandse hulp. Ik durf niet concreter te zijn dan dat meer en minder, want er is óók een verbazende mate van continuïteit met het oude. Hoe nieuw ook, het opmerkelijke fenomeen van de kerkelijke basisgemeenschappen openbaart zeker zoveel over de weg die de Braziliaanse kerk is gegaan als over het perspectief dat ze aan de Braziliaanse kerk voorhouden. Vandaar ook mijn keuze om in dit artikel over basispastoraat in Brazilië parochie en *Comunidade Eclesial de Base*, kerkelijke basisgemeenschap, dicht bij elkaar te houden.

2. Parochie en Kerkelijke Basisgemeenschap

Wat heeft deze geleidelijke opbouw van het Braziliaanse pastoraat nu opgeleverd?

Ik kijk zoals gezegd naar de grootste delijke agglomeratie São Paulo.

Toch begin ik met een citaat uit een andere, vergelijkbare agglomeratie, die van Rio de Janeiro:

Tekenen

"Het bisdom Nova Iguaçu, in de deelstaat Rio de Janeiro, omvat deze stad met zijn twee miljoen inwoners. Zijn bisschop, de franciscaan Adriano Hipólito, deed een onderzoek naar de aanwezigheid van en de godsdienstige werkingskracht van de katholieke kerk en van andere confessies. Met de gegevens maakte hij enkele kaarten. Eén van die kaarten biedt de tekenen (kerken, kapellen, scholen, basisgemeenschappen en dergelijke) van de katholieke kerk en van de andere godsdienstige groeperingen. In de kathedrale parochie die een bloeiend stuk pastorale dienst biedt, vinden we op 8 tekenen van de katholieke kerk 60 protestantse kerken, cultusplaatsen van de *Umbanda*, spiritistische centra, dwz. 11,76% tegen 88,24%. En zo biedt de parochie van Riachao aan de rand van de stad 10 katholieke tekenen tegen 205 van andere confessies. Hetzelfde doet zich voor in de periferie van welke andere stad van Brazilië ook."

Inderdaad, in groot São Paulo ligt het niet anders. Het aantal katholieke tekenen is hier relatief ook klein.

De auteur van dit citaat uit het blad van de Conferentie van Braziliaanse Religieuzen (CRB) *Convergentia* tekent aan: "Om deze lege ruimtes te bezetten is er alleen het laicaat, de "laicering" van de pastoraal, ofwel de evangelische uitstraling toevertrouwd aan de leek in zijn profetische vrijheid. De *Comunidades Eclesiais de Base* zijn een ernstige en efficiënte poging in deze lijn."⁵

Pastorale Communicatie

Scherp wordt hier het probleem aan-

geduid van de aanwezigheid, beter afwezigheid van de Braziliaanse katholieke kerk in de grote steden. Vanaf de jaren vijftig, als de steden exploderen, kan de klassieke parochie het niet meer aan. In de vele parochies die ik heb gezien en die naast de matriz nog series kapellen hebben, soms te gemakkelijk *comunidade* genoemd, wordt het percentage voor wie men werkelijk een teken kan zijn steeds geringer. En hoe meer *comunidades* men heeft, hoe sterker het beroep op begeleiding van die comunidades, hoe gevarieerder ook de nieuwe pastorale opgaven: mensenrechten, mensen zonder plek, enz.

Uiteraard is de parochie niet de enige vorm van pastorale communicatie in de stad. Naast de "klassieke werken" van de religieuzen in onderwijs, ziekenzorg, andere vormen van diakonie kent São Paulo een bloeiende serie *movimentos* (katholiek, kerkelijk, met warme sympathie voor de kerk), die op allerlei gebied een evangelisch getuigenis laten horen en vooral zien. Dit overigens tot groeiende irritatie van de "grote pers" die steeds scherper, vooral bij steun van de kerk aan vakbeweging en landhervorming, uitroept of één Iran niet genoeg is.

Toch blijft de uiteindelijke recruterings- en inoefenbasis van deze *movimentos* steeds weer de kleinste christelijke gemeenschap.

Volksprotestantisme

Wie in de periferie van Brazilië's grote steden rondloopt met zoals ik een natuurlijke sympathie voor religieuze uitingen ziet tussen de huizen en hutten 'n menigvoud aan religieuze optrekjes, bijna nooit van de alom gerespecteerde religieuze confessies, maar van allerhand volksprotestantisme en volkspiritalisme, uitbundig

en omstandig op het voorfront aangeduid. Allemaal religie gericht op "zeer nabij" en "zeer tastbaar" heil.

't Heeft iets aandoenlijks, de leidendes *crentes*⁶ in zwart pak mét stropdas en bijbel "bevrijd" door de modder te zien stappen, los van dans-, drink- en rookgenot. Ze "tekenen" het houvast van ontwortelde mensen. Het respect van de burens is gemeend. Het verbaast me, er minder geestelijke verwantschap mee te voelen dan met heel wat Umbandamensen. Waar haal ik het gevoel vandaan, dat het simpele, maar harde fundamentalisme op den duur elke godsdiensttheid doodt? De wijze van omgaan met de bijbel heeft helemaal niets van wat Carlos Mesters aan bijbelse toewijding van het volk leert en aan het volk teruggeeft.

Vergeleken met indrukken van een eerder verblijf (1964-1965) zag ik in de sessie van het spiritisme noch in de *terreiros* (cultusplaatsen) van de *Umbanda* iets nieuws: strikt therapeutisch, geen nieuwe verhalen. Blijkbaar tast het "overleven" (want wat kunnen de meeste mensen hier anders?) ook het religieuze aan zoals je vaak van katholieke en reformatorische pastores kunt horen. Wie zal trouwens oordelen die hier enkel voorbijgaat?⁷

Vele woningen

In deze religieuze wereld vormen "de katholieke tekenen" een minderheid. Toch blijven ze zonder naamgeving (katholieke kerk) van de vanzelfsprekendheid uitgaan, je in Brazilië als katholiek niet te hoeven afficheren. Mag ik in die vanzelfsprekendheid iets ontroerend missionairs lezen? Gods huis heeft vele woningen, Gods wereldhuis is veelomvattend. Spiritisten en mensen van de *Umbanda* gaan daar gewoon van uit. Het "katholieke huis" is ook van hen.

Bloeiende katholieke nabuurschap, daarvan is altijd wel een beetje in de *terreiro* (cultusplaats) terug te vinden. De secten kennen echter dat veelvormige niet. Dat breekt ze op ondanks gigantisch numeriek succes.

Het heeft niets on-ocumenisch als ik zwaar til aan de geringe katholieke aanwezigheid in de periferie der steden.⁷ De verantwoordelijkheid van de "katholieke tekenen" voor de ontwikkeling van de "andere tekenen" is immers eenduidig. Van de katholieke tekens kan de basisgemeenschap aan deze verantwoordelijkheid het best vorm geven. Ik kom op haar terug. Het is niet het enige teken. Er is de aloude traditie van kapellen gebouwd door de mensen zelf, "*a capela do novo*", afhankelijk van de ijver van de naburige *matriz* opgenomen in het precaire verzorgingsnet van de parochie. Er is "*a capela do padre*", door de mensen duidelijk onderscheiden; ze tekent de poging van de parochie, niet helemaal afwezig te zijn in nieuwe wijken en "gekraakte" terreinen.

Tendenzen

De oude tendens binnen de parochies was om van deze kapellen onderdelen te maken van een op de hoofdkerk gerichte pastoraal. De nieuwe tendens begint met de kapellen en decentraliseert de *matriz*, het is *comunidade*-vorming als het ware vanaf de rand van de parochie. In de kapel wordt dan niet meer af en toe enkel Eucharistie gevierd naast de devotie-oefeningen van de mensen. In de kapel begint de bijbelgroep, er is elke zon- en feestdag *culto*, er komt een kerke-raad, er zijn regelmatig wijkvergaderingen. Het is een feest, als dan jaarlijks in de *matriz* bijeenkomst is van deze zeer gevarieerde wijkpopulatie. Veel is in over-

gang tussen deze twee tendenzen. "Goede parochies" zijn met deze heksentoer bezig: de *Matriz* draaiende houden en aan de rand steeds compacter wordende kapel-comunidades creëren. Zo is het ook lang niet altijd mogelijk duidelijk aan te geven, waar de echte basisgemeenschappen beginnen. Ik ken er namelijk geen zonder initiatief vanuit parochie of beweging. In São Paulo moedigt bovendien het aartsbisdom het inrichten aan van allerlei communautaire centra: ze bundelen religieuze en sociale activiteiten als de beweging van "mensen zonder plek", van de zwervende jeugd, van mensenrechten überhaupt. Worden die centra werkelijk lokaal opgepakt dan piept het religieuze er wel van zelf uit; blijven ze in handen van de "inrichters" dan is de grens tussen iets van de kerk, de vakbond of de arbeiderspartij in de slechte zin vloeiend.⁹

Vrouwelijke religieuzen

Buiten deze initiatieven die van de officiële pastoraal uitgaan en die tot *comunidade*-vorming kunnen leiden, kom je allerlei initiatieven tegen van vooral de vrouwelijke religieuzen. Men vormt een kleine gemeenschap die primair het leven gaat delen in de periferie, pakt met name de verwaarloosde jeugd op, heeft zo een brug naar de ouders en brengt deze in saamhorigheid bijeen voor allerlei zeer concrete noden van de periferie, en viert geloofsgemeenschap. En dit al gauw in een kapelletje dat onherroepelijk komt als het volk werkelijk stem heeft.

Zonder deze moederbinding aan initiatieven van ofwel de parochie zelf, ofwel gespecialiseerde bewegingen ofwel religieuze groepen zag ik geen *comunidades*. Wel zag je deze *comunidades* tot nieuwe *comunidades* inspireren "een heuvel verder". Be-

palend blijft ook de bredere begeleiding van de bredere kerk. De congressen waarvan dit nummer van Wereld en Zending een manifest brengt, vervullen een belangrijke functie zowel naar de bredere kerk als naar de eigen basisgemeenschappen toe. Nog belangrijker lijkt me het bijbelwerk.

Oorsprong

Ook al constateer ik deze huidige verbindingen met de bewegingen, de parochie en bepaalde religieuze gemeenschappen, verbindingen die ook tot een bepaald zelfverstaan van de basisgemeenschappen leiden, de oorsprong van de kerkelijke basisgemeenschappen is nauwkeuriger aan te geven.

Naast de reeds door mij aangegeven poging van pastores om de parochie te vernieuwen door decentralisatie (hoofdzakelijk in het zuiden van het land) ligt een oorsprong bij de bijbelkringen die in het Noordoosten vanaf begin zestig de nieuwe volkspastoraal inhoud gaan geven. Rond die bijbelkringen is de dynamiek van de Beweging voor Basisopvoeding (MEB) weer bepalend geweest. De Beweging voor Basisopvoeding, nauw verbonden met het pedagogisch gedachtegoed van Paulo Freire en het personalisme van Mounier, wilde wat ze noemde "de sluimerende krachten van het volk" vrijmaken. Gedwongen tot hoofdzakelijk ondergronds werk na de militaire coup, die na 1968 "het volk" naar de kerk drijft, levert nauwgezet onderzoek van die sluimerende kracht met name ook nieuw gevoel voor de religieuze krachten van het volk, het eigen katholicisme van het volk.

Vanuit deze bronnen ontwikkelen zich de kerkelijke basisgemeenschappen, terwijl vanaf hun allereerste congressen (Vitoria) theologen

hun ware stiel ontdekken en waar- maken: verder denken vanuit het geloofsverstaan van de gemeenschap, koppelen aan de lange geloofstraditie: kerk die geboren wordt uit het volk.

Naam

Het duurt enkele jaren voor de naam *Comunicade Ecclesial de Base* (CEB) zich doorzet in plaats van gewoon *comunidade* of christelijke *comunidade* en dan blijkt dat elk woord telt: *Comunidade Ecclesial de Base*. De CEB's immers zijn *comunidades*, gemeenschappen niet enkel in kerkelijke, maar ook in natuurlijke zin. De terugkoppeling naar de leefwijze van de eerste christenen in de Handelingen overstijgt kunstmatige scheidingen.

De base, ze zijn van de basis, grassrootgemeenschappen van de armen, gericht op bevrijding uit onderdrukking. Dit is hun wezenlijke politieke dimensie, maar politieke diakonie voortkomend uit en gekoppeld aan de armen en onderdrukten zelf. *Ecclesial*, het zijn kerkelijke gemeenschappen die weten van „horen” van het woord, vieren, dienen en bijeenbrengen.¹⁰

Uit de jonge traditie van de CEB's, uitstekend te volgen via de congressen¹¹, blijkt hoe alle drie de nadrukken bepalend zijn en hoe het loslaten van één element kan leiden tot afwijkingen. Overbenadrukking van *comunidades* kan leiden tot anticlericalisme en het verwerpen van confessioneel belijden; overbenadrukking van het politieke tot secularisme en het loslaten van kerkelijk engagement; overbenadrukking van *ecclesial* kan leiden tot een nieuwe vorm van kerkelijke controle en louter parochievernieuwing.

Feitelijk kennen de CEB's al deze spanningen, maar in de grond van

de zaak heeft de kerkelijke omheling van de basisgemeenschappen sinds Puebla niet "uitsluitend" gewerkt en doorstaat men het gevaar van *politicagem*, "verpolitiekking", sinds Brazilië na het terugtreden van de militairen druk democratisert.

Model van kerk-zijn

Je mag, de kerkelijke basisgemeenschappen ziende, hen gerust kwalificeren als een ingewikkeld en dynamisch brok kerkvernieuwing vol spanningen en risico's. Ze zijn de kerk van de armen, zien zich als behorend tot de onderdrukte klasse, identificeren zich met de strijd van de armen. Natuurlijk, hun politiek bewustzijn kan scherp of nog helemaal niet ontwikkeld zijn en hun eerste animators komen bijna altijd uit een ander sociaal milieu. Hun stem is echter die van arme mensen, weliswaar versterkt door bisschoppen en theologen, echter niet overstemd.¹² In enkele jaren vormen ze het wezenlijkste deel van de vernieuwingswil binnen de katholieke kerk, en vermoedelijk het sterkste deel. Sterker dan andere nieuwe bewegingen. Vermoedelijk omdat ik waarneem, dat ze eigenlijk geen beweging zijn, geen methode. Ze zijn de kerk zelf. Geen speciale groepering voor een bepaald soort mensen. Ze zijn de kerk toegewend naar de man van de straat. Ondanks alle angst en kritiek kan het Vaticaan hen niet verstoten. Natuurlijk vormen ze een regelrechte uitdaging voor de wijze waarop de r.k. kerk haar ambten, haar vroomheid en theologie heeft geïnstitutionaliseerd, om niet eens te spreken van de "sociale leer van de kerk". Maar Rome ziet óók dat de CEB's getuigenis geven en oppakken in milieus die door de kerk in het verleden nauwelijks zijn beroerd. En de missionaire betekenis van de CEB's zit

niet enkel in deze "expansie", die zit hem vooral in de integrale benadering van de leefwerkelijkheid van de mensen als voorwerp van Gods zorg. Hier ligt trouwens ook hun oecumenische verantwoordelijkheid waarop ik al eerder wees.

1. *El Brasil: un país con futuro*, in *Informa de Pro Mundi Vita* jgr 42 (1986), blz. 7 - 10 geeft goed overzicht over urbane explosie.
- Jaguariibe, H., e.o. *Brasil, 2000: para um novo pacto social*, Rio de Janeiro 1986 3ed., geeft indringend materiaal over de "sociale zelfkant" van de achtste economische wereldmogelijkheid die Brazilië is.
2. Vittorio Segna, E., *Análise crítica do catolicismo no Brasil e perspectivas para uma pastoral de libertação*, Petropolis 1974, blz. 15 - 84.
3. Beozzo, J.O., *A Igreja entre a revolução de '30 e a redemocratização (1930 - 1945)*, in *Historia Geral de Civilização Brasileira*, deel II, São Paulo 1984, 304 - 317.
4. Pinto Carnevalheira, M., *Momentos históricos e desdobramentos da Aço Católica Brasileira*, in *REB* 43 (1983), blz. 10-28. Deze aflevering van de *REB* biedt overigens meer studies over de Katholieke Actie naar aanleiding van 50 jaar JOC. Vanuit niet kerkelijke hoek vooral ingaande op de MEB: Kad, E. de, *Catholic Radicals in Brasil*, New York 1970.
- Over de "nieuwe", kerkvriendelijke bewegingen met een geheel eigen evangelisatieconcept waarop ik in een volgend nummer van *WeZ* wil terugkomen: Danna, O., *Os Deuses dancantes: um estudo dos cursilhos de cristandade*, Petropolis 1975; en Bomblin, J., *Os "movimentos" e a pastoral latino-americana*, in *REB* 43 (1983), blz. 227 - 262.
- Hun door Rome sterk geschraagde ideeënwereld wordt ook in Brazilië uitgedragen door het blad *30 Giorni*.
5. Ernani Pinheiro, *Evolução do apostolado leigo no Brasil a partir do concílio Vaticano II*, blz. 79 - 115 in de voortreffelijke CNBB bundel *Leigos e participação na Igreja*, São Paulo 1986.
6. Met *crentes* (gelovigen) worden in Brazilië protestanten van de zg. niet-historische confessies bedoeld. Zij vallen op door allerlei gebruiken. De andere protestanten worden in Brazilië *evangelicos* genoemd.
7. In tegenstelling met mijn observaties: Wulhorst, I., *Der "spiritualistisch-christliche Orden": Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien*, Erlangen 1985. Zie bespreking van dit boek in dit nummer van *Wereld en Zending*.
8. Dias, Zwinglio M., *Ecumenismo no Brasil: questões e perspectivas*, in *REB* 44 (1984), 534 - 543 geeft goed inzicht in de oecumenische ontwikkelingen tussen de historische confessies.
9. Libanio, J.B., *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Petropolis 1982 schetst vanaf blz. 150 - 167 op welke punten de pastorale "bewegingen" weerstand zullen oproepen.
10. Cook, G., *The Expectation of the Poor: Latin*

American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective, New York 1985. Van dit uitstekende werk biedt Steven G. Mackie een uitvoerige bespreking in IRM, jan. 1987, blz. 121 - 125. Zie de bespreking van dit boek in dit nummer van Wereld en Zending.

11. Zie in de *Kroniek* een overzicht van de zes tot nu toe gehouden nationale bijeenkomsten van basisgemeenschappen in Brazilië door Berma Klein Goldewijk. (Redactie)

12. Perani, C., *Rumos da Igreja no Brasil*, in *Cadernos CEAS*, nr. 100, 1985, blz. 68.

Drs. R. van Rossum (52) is sinds 1960 lid van de religieuze congregatie Paters van de H. Harten. Hij studeerde missiologie in Nijmegen en is nu hoogleraar missiologie aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat (HTP) te Heerlen.

Ivone Gebara

De vrouw doet theologie

Een poging tot reflectie

De kerkelijke basissgemeenschappen in Latijns-Amerika zijn concrete leefplaatsen waar de bevrijdingstheologie gestalte krijgt. In de basissgemeenschappen zijn vrouwen doorgaans zeer actieve draagsters van verantwoordelijkheid en creatieve woordvoersters van evangelische inspiratie. De bevrijdingstheologie heeft hoofdzakelijk mannen als woordvoerders. Samen met onder andere Teresa Cavantanti en Maria Clara Binguemer is Ivone Gebara een van de eerste vrouwen die de betekenis van de bevrijdingstheologie voor vrouwen proberen uit te werken.

De uitdrukking "de vrouw doet theologie" is nieuw, zoals ook de uitwerking van de inhoud ervan nieuw is. Vroeger zou men nooit theologische auteurs in termen van "sexueel verschil" kwalificeren, omdat het nu eenmaal "evident" was, dat de man tot deze taak bevoegd was. Tegenwoordig lijkt het erop, dat men de sexe van de auteurs moet vermelden; en dan sexe, niet alleen gezien als een biologisch verschil, dat er al vóór de geboorte is, maar vooral als een culturele dimensie ofwel als een plaatsbepaling binnen- en deelname aan het voortbrengen van andere culturele waarden, van andere manieren om tot menselijke relaties te komen, van andere denkwijzen."¹

Het feit, dat de vrouw is binnengetreten in de wereld van de grotere economische productie, van de politiek en de cultuur en de gevolgen hiervan voor de verandering van de maatschappij en de verschillende kerken, vragen erom, dat ze apart worden uitgediept. Maar deze verdieping zou de grenzen van deze bijdrage overschrijden, want op het moment hebben we een andere doelstelling. Nu zal ik me vooral bezighouden met de kwestie van het theologisch doen; ofschoon ik soms naar bovengenoemde punten zal verwijzen en soms verder zal uitweiden dan de eigenlijke theologische kwestie. Wat kenmerkt het "theologisch doen" van de vrouw?

Mijn situatie

Het eerste, wat we moeten uiteenzetten is, wat we heden verstaan onder "theologisch doen" van de vrouw. Om een antwoord op deze vraag te schetsen, moet ik uitleggen, dat ik me situeer vanuit het Noordoosten van Brazilië. Zo'n situatie is van fundamenteel belang, omdat het mijn reflectie conditioneert: de reflectie van een vrouw vanuit een bepaalde socio-economische, politieke en culturele werkelijkheid. Deze werkelijkheid vormt mijn zijn en mijn doen, mijn kijken en mijn voelen, mijn spreken en mijn zwijgen.

Spreken en schrijven vanuit de plaats "Noordoosten" van Brazilië betekent: mezelf situeren in dát gedeelte van Brazilië, waar de armoede en uitbuiting uiterst onmenselijke vormen aannemen en waarvan de meerderheid – waaronder de vrouwen – het slachtoffer is. Deze streek, slachtoffer van de innerlijke tegenstellingen van het kapitalisme, wordt getekend door contrasten van diverse aard:

- Politieke tegenstellingen: macht van de "kolonels", fabrikanten, industriëlen en politici naast de machteloosheid van de miljoenen van het Noordoosten.

- Economische en sociale tegenstellingen: grootgrondbezitters en de meerderheid van de bevolking zonder grond, zéér hoog werkeloosheidscijfer.

- Culturele tegenstellingen: manipulatie van de volkscultuur ten dienste van de overheersende cultuur, machisme en onderwerping van de vrouw.

Zoals bekend hebben deze tegenstellingen geweldige sociale gevolgen, want ze verlagen de meerderheid van de bevolking tot een subhumaan levenspeil.

Behalve déze grond, die mijn zijn en nadenken draagt en het ook mogelijk maakt te spreken van het "theologisch doen" van de vrouw, identificeer ik mijzelf ook als een vrouw, die in bevoorrechte omstandigheden verkeert. Hierdoor heb ik voldoende ruimte om na te denken, te spreken en zelfs te schrijven. Ik heb het over de vrouw, die ik ben en over de anderen: de arme vrouwen van mijn streek – in een poging over te stappen naar hún wereld vanuit mijn keuze voor onze gemeenschappelijke bevrijding en vanuit het gemeenschappelijke gegeven, dat we vrouw zijn.

Theologische bezigheden

Naar mijn mening is het "theologisch doen" iets uitgebreids en iets gevarieerds. Dit is geen nieuwe bewering. Wat mogelijk wél nieuw is, is misschien, dat het gekenmerkt wordt door het feit, dat het wordt geëxpliciteerd vanuit de werkelijkheid van de vrouw. Daarom spreek ik van "theologische bezigheden".

Grond van het leven

1. Het gaat over het "theologisch doen", dat zich uit in het samenleven, in het mondeling doorgeven, in het simpel samen delen van het leven. Ik denk dat dát "theologisch doen" het meest representatief is in het volkse milieu. Er zijn veel vrouwen, die bijzonder begaafd zijn met een diepe intuïtie aangaande het menselijk leven; zij zijn in staat om raad te geven, de moeilijkheden aan te voelen en weer te geven, om te bemoedigen, oplossingen aan te dragen, het geloof van velen te bevestigen. Ze leggen, vanuit hun eigen beleving, bijbelpassages uit, beantwoorden dogmatische vragen, door ze inzichtelijk te maken en ze in de context van de realiteit te plaatsen. Enkele van deze vrouwen zijn analfabeten. Dit gegeven, dat een hinderpaal zou zijn voor een theologisch bezig zijn op academisch niveau, scheidt géén problemen voor de uitoefening van dit ministerie. Dit "doen" is iets van de wijsheid, ontspruit aan de grond van het leven, gáát ook over deze grond. Het wordt ontvangen als gave Gods en wordt doorgegeven als gave. Het helder denken over de belangrijke dingen van het leven is het hart van alle theologie. Het leven van God heeft te maken met het leven van de

mensen en het leven van de mensen heeft te maken met het leven van God. Alle systematisering achteraf, alle thematisering, alle uitwerking van ideeën heeft een vitale band met deze allereerste grond. In verband met deze allereerste religieuze ervaring: het zou erg belangrijk zijn dat we nadenken over de functie van de vrouw in de Candomblé, vooral in het Noordoosten van Brazilië. Ik vermeld dit gegeven slechts, om er de nadruk op te leggen, dat zelfs in machistische culturen als de onze, in de Candomblé de vrouw een speciale plaats heeft bij de uitoefening van religieuze taken. De "moeder van de heilige" is "koningin" op haar terrein. Zij ontvangt de wens van de mannelijke of vrouwelijke heilige, deelt deze mee en leidt en organiseert de godsdienstige ceremonies. Over het algemeen gebeurt dit niet in de christelijke Kerken, ofschoon men er wel niet-officiële functies aantreft: raadvrouwen, bidsters, vrouwen die zegenen, genezen en andere ministeries uitoefenen, die nauw verbonden zijn met de religieuze dimensie van het menselijk leven. In enkele evangelische kerken is het vrouwelijk priesterschap toegestaan; maar dit is totaal afwezig binnen de bevolkingsgroepen van het Noordoosten van Brazilië.

Volkscatechisten

2. Het theologisch sjuwwerk van de z.g. "volkscatechisten", belast met de meer systematische inwijding in de christelijke leer, vooral voor jongeren en kinderen. Hoewel hun taak van één kant kan bestaan in een simpel herhalen van geprefabriceerde dingen, die ze zelf in hun jeugd hebben geleerd of die zijn opgelegd door de priesters, treft men er toch ook een indrukwekkende creatieve dimensie in aan, die een sterke invloed heeft op het leven van de jeugd. Vandaag de dag kan men in Latijns Amerika spreken van een "revolutionaire taak" van veel catechisten, die op heldere en efficiënte wijze openstaan voor de problemen van hun volk. Ze zijn niet alleen in staat op militante wijze aanwezig te zijn binnen de volksbewegingen, maar ook aan de jeugd een christendom door te geven, dat wordt gekarakteriseerd door de strijd om rechtvaardigheid; door het leven op een hoger plan te brengen, door te wijzen op het belang van samen delen; kortom, door een alternatief te bieden voor deze individualistische consumptiemaatschappij.

Vrouwelijke religieuzen

3. Het theologisch karwei van de vrouwelijke religieuzen die leven temidden van het volk. Het is een werk, dat vooral in Brazilië gestalte kreeg vanaf de jaren zeventig. De "migratie" van de vrouwelijke religieuzen naar het volk en de roepingen vanuit het volk, die dóórgaan dienstbaar te zijn binnen hun eigen milieu, versterkten het bewustzijn en de strijdvaardigheid binnen de organisaties van het volk; het versterkte ook het inzicht in het christelijk geloof vanuit de problemen en de hoop van ons volk.

De aanwezigheid van deze vrouwelijke religieuzen wekte en/of verdiepte een nieuw verstaan van de bijbel als de geschiedenis van een volk waarmee we zijn verbonden door godsdienstige traditie en waarvan we de trouw aan het leven moeten leren; we leerden de bijbel vooral ook verstaan als het boek, dat ons vertelt van Jezus en Maria, figuren, die een nieuwe verhouding tussen mensen op gang hebben gezet.

Er is iets nieuws aan het gebeuren in de theologische uiting van het volk.

Het lijkt erop, dat er een "voor" en "na" is; m.a.w, de aanwezigheid van deze vrouwelijk religieuzen dient zich dikwijls aan als een "grenssteen". Vanaf dit punt "pakken" de armen bepaalde elementen van verandering in hun religieuze uiting en beleving. Het beeld van een God, geëngageerd in bevrijding van de armen, van een Maria, die dichterbij de problemen van de vrouwen staat, van een minder afstandelijke Jezus, die begrijpelijke woorden voor onze werkelijkheid spreekt, zijn slechts voorbeelden van deze geweldige verandering die geleidelijk plaatsvindt.

Vrouwelijke keerzijde

4. Het theologisch doen van de vrouwen, die het ministerie van het "theologisch magisterie" op zich nemen in de theologische instituten en faculteiten. Dit ministerie beperkt zich niet tot cursussen, maar omvat ook assistentie aan diverse groepen en bewegingen van de christelijke kerken.

Behalve de academische theologische vorming (gemeenschappelijk voor mannen en vrouwen) op hogescholen met een overwegend mannelijke bezetting, is er iets heel speciaals in de manier, waarop vrouwen theologie doen. De dingen van het dagelijks leven worden innig verbonden met het spreken over God. De vrouwelijke beleving, die zich uit in een kerk met een machistische traditie, herstelt aan het theologisch denken de keerzijde van de menselijke ervaring: de keerzijde van degene, die baart, zoogt, voedt en die eeuwen gezwegen heeft in alles wat met theologie te maken had. Nu begint zij uiting te geven aan haar Godservaring; maar op een andere manier, een manier die eist, dat niet alleen de rede het enige, universele werktuig van het theologisch denken is, maar die een heel gamma van middelen omvat; een gamma, dat uit het leven zelf voortkomt; middelen, die helpen, om het doorleefde uit te drukken, zonder het uit te putten; een manier van denken, die doet inzien, dat er altijd iets is, wat niet met woorden kan worden uitgedrukt.

Dit wezenlijk gamma van middelen kan niet worden uiteen gezet op formele wijze. Deze middelen zijn eigen aan een wijze van redeneren, die ligt in de sfeer van de wijsheid; daarin geeft de relatie met de andere wijzen van redeneren de diversiteit en de complexiteit weer van menselijke situaties en uitdagingen. De theologische spraak uit zich soms in een profetische aanklacht tegen deze tijd, soms in een lied van hoop, nu weer in een weelacht, dan weer in een raadgeving.

Alsof men hiermee de afstand wil overwinnen tussen het systematisch redeneren en de werkelijkheid; een afstand, waarmee de formele en idealistische wijze van denken over de godsdienst ons heeft opgezaagd. Alsof we – en nu veel sterker – vanuit onze eigen werkelijkheid, opnieuw het Mysterie van de Incarnatie van het goddelijke in het menselijke ontdekken; niet alleen, omdat "men het ons heeft verteld", maar omdat we het ervaren binnen de begrenzing van ons bestaan als vrouw.

De ervaring van dit theologisch doen staat nog maar aan het begin. Er zijn in Brazilië nog maar weinig publicaties, om dit te versterken en te verbreiden. Alleen bestaat datgene, wat ik als de eerste stap beschouw in een theologische uitwerking: het geloof en de uitdrukking ervan, vanuit de ontmoeting tussen de vrouw, die haar onderdrukking ervaart en de armen die hun onderdrukking ervaren. Deze uitdrukking heeft tot nu toe steeds meer mon-

deling plaats gevonden, meer direct en heeft zich op een betekenisvolle manier efficiënt getoond. Voor het moment beperk ik me ertoe, dit soort sjouwwerk slechts aan te duiden. Verderop zal ik er bij stilstaan en een uiteenzetting geven van enkele karakteristieken, intuïties en pogingen.

Historische mijlpalen

De bovengenoemde theologische "karweien" komt men op verschillende niveaus tegen, alsook binnen verschillende realiteiten; gestempeld ook door verscheidene omstandigheden. Ik bied nu, als uitnodiging tot reflectie, enkele "historische mijlpalen" aan en enkele karakteristieken, die me kenmerkend lijken voor de vrouwen, die de laatste jaren theologie doen in Latijns Amerika. Vertrekpunt hierbij is mijn eigen waarneming en mijn eigen manier, om dat ministerie uit te oefenen; deze worden dan weer bevestigd door de praktijk van enkele metgezellinnen en door de manier, waarop het publiek, waartoe ik mij richt, het gebodene ontvangt.

Ik moet wel over mijn ervaring spreken: deze máákt mij wezenlijk. Mijn theologische ervaring is vrucht van mijn relatie met de mensen, van wederzijdse beïnvloeding, van mijn filosofische en ideologische stellingnamen, die gesitueerd en gedateerd zijn. Mijn theologische ervaring is gestempeld door het geloof, dat ik van kindsaf heb ontvangen, door de moeilijke en kronkelige gang van mijn bestaan, door de gedane ontdekkingen, door het verleden en het heden.

Het is moeilijk, de grens te trekken tussen het subjectieve en het objectieve, alsook de grens van mijn visie op de anderen en de visie op mijzelf. In het leven vermengen deze realiteiten zich met elkaar, zijn met elkaar vervlochten en we lopen het risico, iets vitaals van deze werkelijkheden dood te maken, als we de "wateren" ál te precies willen scheiden. Iedere "theorie" bevat iets zeer persoonlijks; iets, wat degene, die hem uitwerkt, diep raakt; iets, wat deel uitmaakt van het verlangen zelf, om de wereld te kennen en te veranderen. 't Schijnt me toe, dat een onpersoonlijke en algemene manier van spreken verraad pleegt aan wat we in ons dagelijks leven ervaren vanuit onze socio-culturele bepaaldheid: de eenzijdigheid van onze waarneming en de eenzijdigheid van onze interpretaties.

Het is dus binnen de begrenzing van mijn subjectiviteit/objectiviteit en vanuit mijn ervaring en waarneming, dat ik de volgende *drie historische mijlpalen* en *drie karakteristieken* uiteen zal zetten.

Binnentreden in de geschiedenis

1. Het binnenstormen van de geschiedenis in het leven van de vrouwen en in het bijzonder in de theologische uiting van hun geloof in de laatste twintig jaren.

We spreken niet van het binnenstormen van de geschiedenis in het leven van de vrouwen, om aan de duiden, dat de vrouwen zijn binnengetreden in de geschiedenis: ze waren er altijd al. Het gaat over iets, dat kwalitatief nieuw en anders is. Het is eigenlijk het binnenstormen van het historisch bewustzijn in het leven van duizenden en duizenden vrouwen; en dit brengt hen tot strijd om de vrijheid, omdat ze actief deel gaan nemen op diverse fronten, waar ze eerst nog afwezig waren. Het is alsof er een sterke wind begint te waaien, alsof overal de ogen open gaan, houdingen veranderen,

een wind die armen doet strekken voor nieuwe omhelzingen, en de handen om nieuwe werktuigen aan te vatten, een wind die voeten doet bewegen voor nieuwe stappen, de stemmen losmaakt voor haar lied en haar treurzang. De vrouw begint zichzelf te ontdekken als onderwerp van de geschiedenis, ook al zal ze deze uitdrukking niet altijd bezigen. Feit is, dat de geboorte van een nieuwe bewustzijn duidelijk wordt door haar activiteit en nieuwe houding t.a.v. de gebeurtenissen van het leven. Haar deelname aan vakbewegingen, wijkraden, groepen van moeders, pastorale raden, bewijst, dat er een bewustzijnsverandering gaande is en dat vrouwen vandaag werkelijk een rol vervullen.

Het binnentreden in de geschiedenis is dus het binnentreden in het bewustzijn van de geschiedenis, is binnentreden in een ruimere zingeving, waaraan de vrouwen ook meewerken en waaraan ze ook mee willen werken.

Ontdekking van de oorzaken

2. In de lijn van de geschiedenis kan men spreken van de ontdekking van de "causaliteit" van de dingen. De conditie van de vrouw is geëvalueerd: is anders gewéést en kan anders wórdén. Haar tegenwoordige toestand kan worden verklaard door historische oorzaken. De ontdekking van de causaliteit m.b.t. de onderdrukking van de armen – en dáárbinnen de onderdrukking van de vrouw – verandert langzamerhand het inzicht van de vrouwen als persoon en als groep. Ze worden niet gestempeld door een onveranderlijk noodlot en zijn geen object van de wil van anderen, die vormgeven aan haar bestaan. Ondanks de beperkende voorwaarden, eigen aan de mens, kan zij ruimte veroveren om haar woord en wezen tot uitdrukking te brengen.

Het is haar nieuw, historisch moment: zwanger van toekomst; het moment, dat "het goede nieuws" verkondigt, dat er al is en dat nog komen moet. Het is interessant te zien, hoe de ontdekking van de causaliteit in de ervaring van de vrouwen wordt gekenmerkt door de eigen manier, waarop zij de problemen van het leven op het spoor komen en benaderen. Er is niet één oorzaak, die dan als absoluut wordt gezien; maar er zijn er heel veel. Er is sprake van een waarneming, die gehoorzaam is aan de werkelijkheid, precies zoals die zich voordoet in zijn complexiteit, diversiteit en mysterie.

Deelname aan economie

3. De vrouw is steeds meer binnentreden in de wereld van de regelmatige loondienst en van de "losse karweitjes" als alternatief voor de werkloosheid. Dit heeft haar niet alleen binnengebracht in de bekende strijd om te overleven, maar heeft haar ook geprikkeld tot een gevecht in andere rangen, waar het lot van de mensen óók op het spel staat. Deze deelname heeft de uitdrukking van haar geloof veranderd. Van de horizon van haar huis en gezin, waarbinnen dit geloof werd beleefd, heeft zij zich geopend voor een ruimere werkelijkheid. God is niet meer de gesprekspartner van een wereld, die beperkt bleef tot de beslommingen van huis en gezin; maar God wordt de gesprekspartner van socio/economische en politieke uitdagingen in de nieuwe strijdbaarheid van de Latijns Amerikaanse vrouw. Het Godsbeeld is niet meer van een Vader, aan wie men onderwerping verschuldigd is, maar God is fundamenteel het beeld van het meest mense-

lijke in de vrouw en de man, die tracht zichzelf te uiten en te bevrijden. Zei een arbeidster: „God is de kracht, die mij niet toestaat dat ik mij overgeef aan de wil van de verdrukkers van mijn volk”.

De deelname van de vrouw aan de strijd binnen de wereld van de loonarbeid heeft dus verandering gebracht in haar verhouding mét- en haar beeld van God; en daarmee ook in haar opvatting van de godsdienst. Dit is vanzelfsprekend niet de enige factor; maar het lijkt me belangrijk, hem te vermelden, omdat hij in een meer traditionele en reactionaire theologische visie gewoonlijk wordt vergeten of tot iets louter bijkomstigs wordt gereduceerd.

Karakteristieken van het feministisch theologisch doen

1. De feministische theologische uiting vertrekt altijd vanuit het beleefde, vanuit wat nú wordt ondervonden. Dit heeft tot onmiddellijk en logisch gevolg, dat men weigert een taal te bezigen, die abstract blijft ten aanzien van het leven en de dingen die ten diepste raken aan de menselijke relaties. Daarom is er een groeiende inspanning, om de theologische begrippen te "demonteren", om te ontdekken aan welke realiteiten van het leven ze corresponderen. De realiteiten van het leven zijn uitgangspunt van een meer gesystematiseerde theologische uiteenzetting. De begrippen zijn rationele symbolen, die voortkomen uit een bepaald tijdvak, vrucht van heel wat feitelijke en beperkende omstandigheden en waarmee men in staat was, bepaalde doorleefde realiteiten in een rationele synthese onder te brengen. Het is absoluut nodig ze te leren kennen en de zin ervan te ontdekken, nú, in ónze geschiedenis. In haar theologisch sjuwwerk proberen de vrouwen de existentiële realiteiten terug te winnen, zodat ze vrij tot ons kunnen spreken, zodat ze opnieuw gerangschikt worden vanuit de hedendaagse context en pas dáarna willen zij ze weer met de vroegere traditie verbinden.

De zin achter de begrippen

Door dit procédé probeert men aan de theologische taal het vermogen terug te geven om te raken aan enkele vitale centra van het menselijk bestaan. M.a.w., dit procédé is in zekere zin de teruggave van de poëtische dimensie van het menselijk bestaan aan de theologie. Het diepste in de mens wordt immers slechts door analogie uitgedrukt, het mysterie wordt alleen in poëzie uitgezgd, genade wordt slechts weergegeven door symbolen. De zuiver rationele begrippen gaan voorbij aan de zin, het verlangen, de smaak, het plezier, de smart, het mysterie van het bestaan. Vanwege hun eigen geschiedenis hebben de vrouwen meer durf, om de begrippen te "demonteren", een creatieve weetgierigheid om ze te verwoorden op een manier, die opklaart, die nieuwe wegen opent, die nieuwe bevruchtingen toelaat. Deze nieuwe manier laat een meer communautaire theologische schepping toe, ofwel, de nieuwe formulering verzamelt een groter aantal ervaringen en beperkt ze niet tot een formulering of een tekst met het "auteurschap" van een individu.

Het is een "nieuwe wijze" om iets uit te drukken, nadat het dikwijls en op veel manieren is gehoord, beleefd en doorvoeld; zodat de mensen zichzelf herkennen, wanneer ze de uiteenzetting horen en zij zich uitgenodigd voelen om dieper na te denken over de vragen, die het leven hen stelt. Het zijn

hun eigen vragen, die ze zien weerspiegeld, bevroegd of verhelderd op zó'n manier, dat de voorgehouden reflectie hen meer engageert, dieper aan de vragen en de twijfels raakt, die huizen in het leven van duizenden mensen.

Actuele traditie

2. In het theologisch redeneren van de vrouw verschijnt de gemeenschappelijke theologische traditie van de verschillende kerken niet als een "wettige reden" om hetzelfde altijd maar weer op dezelfde manier te doen. Als we overigens hetzelfde doen, is het, omdat het vandaag de dag een vitale eis is, omdat het de wortels van ons bestaan raakt, omdat het op een of andere wijze beantwoordt aan de problemen, die de geschiedenis ons stelt. Zo gezien is de "norm" op de eerste plaats het heden; wat vandaag een appel vormt; de plaats van de traditie wordt bepaald met het oog op het heden. Zo wordt de traditie van de vroegere christelijke gemeenschappen steeds weer herschapen en kan men zelfs spreken van trouw aan deze traditie, naarmate vandaag en gisteren trouw zijn aan de Geest van God, die zich in de geschiedenis openbaart en absolute eerbied voor het leven eist. Het verleden is niet slechts informatie, maar licht, onderricht, getuigenis voor het heden, in zover het de problematiek van het menselijke raakt.

Meervoudig waarnemen

3. In het theologisch werk van de vrouwen tekent zich af, hoezeer zij in staat zijn om het leven te zien als een ervaringsterrein van – tezelfdertijd – verdrukking en bevrijding, van genade en ongenade. Het is een manier van waarnemen, die het meervoudige, het verschillende, het andere insluit. Ofschoon deze manier van kijken niet exclusief vrouwelijk is, moet men wel zeggen, dat ze onder vrouwen verrassend veel voorkomt. In de strijd van het volk speelt de vrouw een belangrijke rol. Daarin is dit vermogen, om één lijn te zien in de tegenstand en de tegenspraak, in de tegenstellingen en de verschillen (omdat ze nu eenmaal eigen zijn aan het menselijk bestaan) karakteristiek voor de manier, waarop vrouwen hun geloof beleven en uiten. Deze manier van zijn stelt hen in staat, geen dogmatische en uitsluitende houding aan te nemen, maar om het complexe karakter van het reële en menselijke te begrijpen of aan te voelen.

Bijdrage van de wetenschappen

Behalve deze factoren of kenmerken, die karakteristiek zijn voor het theologisch werk van de vrouwen, moet men ook de onschatbare bijdrage noemen van de sociale wetenschappen, van de antropologie, van de psychologie en de verschillende theorieën over de taal. Het zijn elementen, die direct of indirect het inzicht van de vrouw in zichzelf hebben gewijzigd. Deze elementen hebben ook bijgedragen aan de emancipatie van hun macht met betrekking tot de sociale dimensie van de menselijke relaties en aan de organisatie van die relaties. Al deze bijdragen hebben hun plaats in het doek, dat werd geweven door de vrouwen, een "borduurwerk" van het leven, waarvan de artiesten naar voren beginnen te komen, hun gezichten in het openbaar beginnen te tonen, respect en waardering beginnen te eisen.

Internationale vrouwenbeweging

Ook moet worden vermeld, dat de internationale vrouwenbeweging – verscheiden in expressie en organisatie – een rol heeft gespeeld, waardoor de Braziliaanse vrouw vanuit haar eigen situatie van onderdrukking kennis ging nemen van de situatie van de vrouw in andere landen van de wereld. Het verzet van de moeders van de Plaza de Mao in Argentinië, het verzet van de compañeras in Bolivia, Nicaragua en El Salvador werd bekend en was in staat, kracht, bemoediging en solidariteit voort te brengen in de strijd die dezelfde is, ondanks de contextuele verschillen.

De vastberadenheid van deze vrouwen in de strijd om het leven en in het herstel van het recht werd gelezen en beleefd als een uiting van geloof, als aanwezigheid van God in de strijd van de geschiedenis.

Veel vrouwen zagen in deze gebeurtenissen de uiting van hun verlangen, te strijden voor een menselijker wereld, waar zekere sluimerende waarden kunnen worden gewekt, waar tederheid weer kan worden ontstoken, waar het leven in feite kan triomferen over de krachten van de dood.

Basisgemeenschappen

Tot slot wil ik apart het werk van de vrouwen in de kerkelijke basisgemeenschappen vernoemen. Ongetwijfeld was dit werk in heel mijn reflectie steeds aanwezig, maar ik kan het niet laten, het nu wat meer ruimte te geven als conclusie van deze bijdrage.

Ik ga niet beschrijven, wat de vrouwen in de kerkelijke basisgemeenschappen allemaal doen. Het zou een lange en reeds bekende opsomming zijn. Ik wilde slechts onderstrepen en naar voren brengen, hoezeer hun strijdbaarheid in de schoot van de christelijke kerken een nieuwe opzet van de ministeries aankondigt. Ofschoon deze niet naar behoren worden erkend door de officiële ambtsdragers van de kerken, worden ze erkend door de armen, op wie deze dienst in het bijzonder staat gericht. Het nieuwe van deze dienst bestaat in het antwoord, dat hij geeft op een aantal vitale noden van de gemeenschap én in de angst die hij veroorzaakt bij de verantwoordelijken van de kerken die langzamerhand het prestige verliezen, dat ze vroeger hadden. Het ministerie van de vrouwen schokt het ministerie van de mannen op zijn grondvesten, stelt vragen aan de praktijk ervan en aan de uitoefening van hun autoriteit. Dit gebeurt niet door een wilsbesluit van de vrouwen, die beslissen dat het zo moet zijn. Het gebeurt gewoon, vanuit het eigene van hun dienst en vanuit de nieuwe sociale rol, die zij in de wereld aan het veroveren zijn. Naarmate de vrouwen naar voren komen op het toneel van de kerken, moeten in dezelfde mate hun organisaties, instituties en uitingen herzien worden om tegemoet te komen aan de uitdagingen, die de huidige wereld hen continu toewerpt.

De opgelegd machistische formuleringen, de privileges van de macht over het heilige en het feit dat mannen de dingen moeten legitimeren vóór er iets "gebeurt" in de Kerken, tonen aan, dat zij de eerste schokken voelen als verboden van hun val. Deze bewering wil op geen enkele wijze het vrouwelijke model boven het mannelijke stellen. Ik geef er mee aan de hoop op een nieuwe synthese, waarin de huidige dialectiek binnen het menselijk bestaan zich in feite kan ontwikkelen zonder ook maar één van de vitale elementen te vernietigen.

Dit is mijn hoop: de dag zal komen, waarop allen, als ze hun blik opheffen, op deze aarde de broederschap, de wederzijdse erkenning, de wederzijdse aanvulling zullen zien schitteren.

Mannen en vrouwen zullen hun huizen bewonen, mannen en vrouwen zullen hetzelfde brood eten, dezelfde wijn drinken en samen zullen ze dansen op het verlichte plein, om de bruiloft van heel de mensheid te vieren.

1. Over deze culturele geslachtelijkheid werd een boeiend boek geschreven door Ivan Illich, Man/Vrouw. Geslacht en sexe, Ambo, Baarn 1984, 195 pagina's. (redactie)

Het artikel van Ivone Gebara verscheen oorspronkelijk in Revista Eclesiastica Brasileira (REB), no. 181, jrg. 45 (1986) 5-14 onder de titel *A Mulher faz teologica: um ensaio para reflexao*. Dit nummer 181 van REB was een speciaal nummer "Teologica feminista na América Latina".

Vertaling uit het Portugees door Miquel Verwey.

Ivone Gebara doceert systematische theologie aan het ITER, Theologische Faculteit van Recife in Brazilië.

Kroniek **De zes landelijk bijeenkomsten van de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië 1975-1986**

Bijdragen daarin van Leonardo Boff veranderingen in zijn ecclesiologie beïnvloed door wisselende context

Wat voor Leonardo Boff ecclesiologisch relevant is in het proces van de kerkelijke basisgemeenschappen, verschuift in de afgelopen tien jaar. Boff was tijdens elk van de zes landelijke ontmoetingen van de basisgemeenschappen in Brazilië aanwezig en heeft daar een bijzondere theologische en/of ecclesiologische bijdrage geleverd in de legitimering van de kerkelijkheid van de basisgemeenschappen. In de periode tussen de eerste landelijke bijeenkomst in Vitória, 1975, en de laatste in Trindade, 1986, is een duidelijke ontwikkeling waarneembaar in kwesties die Boff van ecclesiologisch belang vindt. Het is hier de bedoeling om Boff's recente bijdrage in Trindade, namelijk de theologische fundering van collegialiteit in termen van *communio* en *gemeenschap*, te interpreteren in de lijn van zijn eerdere ecclesiologische uitspraken tijdens de voorafgaande vijf ontmoetingen.

Wisselende problemen

Belangrijker echter dan de ontwikkelingen in het ecclesiologisch denken van Leonardo Boff, zijn de problemen die de basisgemeenschappen zelf naar voren brengen. Die problemen liggen niet vast, maar verschuiven als gevolg van veranderingen in de sociaal-politieke context in de woelige periode van de afgelopen tien jaar. Op basis van voorafgaande voorbereidingsdocumenten en latere commentaren op elk van de zes landelijke bijeenkomsten, worden die problemen hier verwerkt als kader voor een interpretatie van de inhoud van Boff's ecclesiologie.

Dat voor deze benadering is gekozen, komt voort uit de grondhypothese, dat ontwikkelingen in de praktijk van kerkelijke basisgemeenschappen plaatsvinden relatief onafhankelijk van de ecclesiologische opvattingen daarover. In bestek van deze kroniek wordt deze hypothese ontwikkeld aan de hand van de vraag, in hoeverre Boff zijn ecclesiologische probleemstellingen afstemt op of ontleent aan veranderingen die binnen de context van de kerkelijke basisgemeenschappen plaatsvinden. Omgekeerd ligt zo ook de vraag open naar de naar de betekenis of het belang van Boff's ecclesiologie binnen veranderingsprocessen die de basisgemeenschappen in Brazilië doormaken. Op deze laatste punten kom ik terug in het slot van deze kroniek.

Om recht te doen aan de geleidelijke opbouw van zijn opvat-

tingen, wordt aangegeven welke elementen uit het proces van de basisgemeenschappen beslissend zijn voor de ecclesiologie van Boff. Zijn originaliteit en creativiteit ligt echter bij uitstek in het feit, dat enkele grondthema's van zijn denken in het verloop van de landelijke ontmoetingen blijven terugkeren: steeds opnieuw, maar op een andere manier, weet hij die te verdiepen, aan te vullen of te corrigeren.

Om de ecclesiologische grondslag van Boff's uiteenzetting in Trindade te interpreteren, starten wij met de verankering van zijn collegialiteitsopvatting in 'gemeenschap' en 'communio'. Daarvoor is het overmijdelijk, terug te keren naar Vitória I.

**Eerste
bijeenkomst
Vitória I
1975**

De eerste landelijke ontmoeting van de Braziliaanse kerkelijke basisgemeenschappen in Vitória (Espírito Santo), in 1975, bracht zeventig pastoraal werkers, priesters, theologen en zeven bisschoppen bij elkaar rond het thema "*Kerk die uit het volk geboren wordt door de geest van God*". Het was de bedoeling ervaringen en inzichten uit te wisselen omtrent de nieuwe identiteit van een kerk die zich inzet voor de bevrijdingstrijd. Leonardo Boff werkt in Vitória I zijn stelling uit dat de "ecclesio-gênese", de opkomst van een kerk vanuit het volk, geen éénvormig gebeuren is, maar verschillende dimensies van zijn kerk-zijn weerspiegelt.¹ Binnen uiteenlopende praktijken van de basisgemeenschappen onderscheidt hij drie typen, modellen van de kerk met daaraan corresponderende ecclesiologieën. Die sluiten elkaar niet uit, maar gaan in werkelijkheid samen. In het eerste model, *kerk-Volk-van-God*, ligt het accent op een veranderende rol van de priester, op open dialoog en gelijkheid. Daarbij staat het inzicht op de achtergrond, dat niet langer uitsluitend de hiërarchie religieuze waarden produceert. In het tweede type, *kerk-gemeenschap en signaal van bevrijding*, komt een veranderende rol van het volk zelf naar voren, welke zich uitdrukt in groeiende verantwoordelijkheid, deelname en solidariteit. Eén van de belangrijkste problemen in dit model van kerk, is volgens Boff een overconcentratie op het gemeenschapsaspect. Dit leidt tot een totalisering "ad intra", een naar-binnen-gericht-zijn. Basisgemeenschappen lopen daarbij het gevaar zich tevreden te stellen met een bevrijding binnen het systeem. Oftewel, intern wordt het lijden verzacht, zonder echter effectief bij te dragen aan het opheffen van structurele onderdrukking en sociale onrechtvaardigheid.

Gevaar

**Instrument
van
bevrijding**

Tenslotte, het derde type van kerk, *een profetische kerk, instrument van bevrijding*, ziet Boff in die basisgemeenschappen waar een analyse van sociale mechanismen van armoede en verdrukking leidt tot daadwerkelijk sociaal engagement en deelname aan volksorganisaties. In dit verband wijst hij op het probleem dat verdergaand moet worden ingevuld: in hoeverre de bevrijdende praktijk instrument is van een omvattend historisch bevrijdingsproject.

Was het gemeenschapsaspect van de basisgemeenschappen de *spil* van Boff's bijdrage in Vitória I, een jaar later,

tijdens de tweede landelijke bijeenkomst, wordt het zijn *uitgangspunt* om drie problemen te stellen die naar zijn mening doorslaggevend zijn voor de identiteit van de basisgemeenschappen. Het gaat daarbij om de toekomst, hun kerkelijkheid en hun bijdrage in het overstijgen van de huidige machtsstructuur binnen de kerk.

Tweede bijeenkomst Vitoria II 1976

Opnieuw in Vitória, in 1976, vindt een tweede landelijke ontmoeting plaats, nu onder het thema "*Kerk, volk onderweg*". Om de betreurde lacune van Vitória I of te heffen, er waren toen nauwelijks vertegenwoordigers uit de basisgemeenschappen zelf aanwezig, werden deze in Vitória II uitdrukkelijk uitgenodigd en maakten zij ongeveer de helft uit van de honderd aanwezigen, die verder bestonden uit pastorale werkers, theologen, en zestien bisschoppen. In de zeventien documenten die door de basisgemeenschappen ter voorbereiding werden opgesteld, is het treffend, hoezeer de gehele alledaagse levensproblematiek van honger, werkloosheid, arbeidsomstandigheden, gezondheid, enz., binnen de basisgemeenschap wordt gebracht. Al leidt het niveau van maatschappelijke conflicten in sommige regio's tot een scherpere weergave of aanklacht van de sociale omstandigheden, in alle documenten en in verschillende toonaarden, komt het bewustzijn van eigen waardigheid en gemeenschappelijke rechten naar buiten."²

Toekomst

In zijn uiteenzetting naar aanleiding van Vitória II, getiteld "*Ecclesiogênese; kerkelijke basisgemeenschappen herontdekken de kerk*",³ staat Boff in eerste instantie stil bij *het probleem van de toekomst van de basisgemeenschappen*. Uiteindelijk bepalend daarvoor is de relatie institutie-gemeenschap. Het werkelijke probleem ligt volgens Boff niet in de polariteit van institutie versus gemeenschap, maar in de wijze waarop het primaat van de gemeenschap het institutionele aspect van de kerk kan doordringen. In die zin stelt hij dat de basisgemeenschappen die het gemeenschapsaspect in de kerk aanwezig stellen, niet beschouwd kunnen worden als alternatief ten opzichte van de kerk-institutie, maar een vernieuwend zuurdesem zijn binnen de kerk en binnen maatschappelijke structuren. Daarom onderstreept hij ook het belang van een permanente coëxistentie, een voortdurend samengaan van gemeenschap en institutie in de kerk.

Kerkelijkheid

Voor het tweede probleem, *de kerkelijkheid*, verwijst Boff naar het *zelfbewustzijn* van de basisgemeenschappen, zoals dat in de voorbereidingsdocumenten naar voren komt en staat hij stil bij de betekenis die de *inhoud van het geloof* heeft voor hun kerk-zijn. Hij benadrukt, dat zij zich reken-schap geven van het heilsappèl in Jezus Christus, zich in Zijn navolging verenigen tot gemeenschap en in hetzelfde geloof eschatologische bevrijding bewerken. Deze geloofs-beleving vormt de kern van het gemeenschapsaspect.

Vanuit dit inzicht heractualiseert Boff de conciliaire opvatting van kerk als universeel sacrament van verlossing. Universeel niet verstaan in de zin van unificatie of homogenisering. De universele kerk bestaat volgens hem veeleer in de vorm van

een *mysterie*, namelijk datgene wat temidden van alle verschillen identiek blijft; de bestaanswijze van God. Dit wil zeggen de *communio* van de drieëne God, oftewel de totaliteit van het christelijk mysterie. Die drukt zich niet alleen uit in Gods heilsaanbod, maar ook in de gelovige acceptatie daarvan. Ditzelfde mysterie vindt sacramentele uitdrukking bij uitstek in de basissgemeenschappen, als aanwezigheid en manifestatie van de Geest temidden van het Volk van God. Het is op die grondslag, zo stelt Boff, dat de kerkelijkheid van de basissgemeenschappen op bijzondere wijze naar buiten komt in een theologische waardering van diensten als manifestaties van de Geest (charisma's).

Machts- structuren

De bijdrage die de basissgemeenschappen leveren in het *overstijgen van de machtsstructuren binnen de kerk*, vormt de derde ecclesiologische kwestie die Boff in *Vitória II* belicht. Boff is van mening dat de basissgemeenschappen, wegens hun ontstaan als manifestatie van de Geest temidden van het Volk van God, een bijdrage leveren aan het opheffen van de christologische begrenzing van het hiërarchisch model van kerk. Die begrenzing ligt daarin, aldus Boff, dat de christologische grondslag van kerk-zijn op een lineair-juridisch fundament werd gezet, dat verloopt vanuit Christus, via apostolische navolging, naar de hiërarchie. Hiernaar verwijzend, stelde de hiërarchie zich herhaaldelijk op als enige representant van de universele en particuliere kerk en ontleende zij daaraan haar machtsaanspraken. Boff's stelling is nu dat de geloofsinhoud, zoals die wordt verstaan in de basissgemeenschappen, deze lineaire spil heeft doorbroken om plaats te maken voor de eenheid tussen een christologisch en pneumatologisch fundament. De wortels van die eenheid plaatst Boff in de dood en verrijzenis van Jezus Christus, omdat zich daarin de maximale aanwezigheid van de Geest uitdrukt.

De bijdrage van Boff in *Vitória II* heeft nogal wat commentaar en discussie opgeroepen. De reden daarvoor is, dat hij verder gaat dan de officieel ecclesiologische reductie van (de eenheid van) kerk-zijn op de aanwezigheid van het evangelie, van de eucharistie en van de plaatselijke bisschop. Zonder dit te ontkennen, stelt Boff dat het *geloof* voorafgaat aan elke particuliere vorm van kerk-zijn en dit geloof er tevens de minimale garantie voor vormt dat van kerk-zijn sprake is.

Derde bijeenkomst João Pessoa 1978

Terwijl Leonardo Boff zich in *Vitória I* en *II* vooral met binnenkerkelijke kwesties bezighoudt, daarbij verwijzend naar de praktijk van de basissgemeenschappen, worden concrete kwesties uit die praktijk het uitgangspunt voor zijn bijdrage in de derde landelijke ontmoeting in João Pessoa (Paraíba), 1978. Om dat te kunnen verstaan vooraf een korte situering.

De periode waarin João Pessoa plaatsvond, eind jaren zeventig, was een periode van politieke gisting in Brazilië, die naar buiten kwam in de vorm van landbezettingen en van stakingen, onder vooral de metaalarbeiders in de ABC-steden (São Paulo). Het was de vooravond van een relatieve politieke

opening, waarin verkiezingen werden gehouden, een herorganisatie plaatsvond van het officiële partijstelsel en volksorganisaties hun politieke ruimte op de militaire dictatuur bevochten. De Braziliaanse bisschoppen drongen er in die periode op aan, dat volksorganisaties die voorheen binnen de kerk ruimte hadden gevonden, zich formeel buiten de kerkelijke institutie zouden uitbouwen. Het pastorale werk zou zich dan weer meer op de kerkelijke dimensie richten.

Bewustzijn van het volk

Ondertussen was echter onder de vleugels van de kerk een nieuwe politieke praktijk van het volk opgebloeid. Het "nieuwe" van die politieke praktijk drukt zich uit in het bewustzijn, volk te zijn, subject van bevrijding en van de opbouw van een nieuwe maatschappij. Dit had concrete deelname tot gevolg in de strijd om verandering van dagelijkse levensomstandigheden. Binnen dat veranderende politieke klimaat ontdekten de basisgemeenschappen eind jaren zeventig de grenzen, maar ook de mogelijkheden van de partijpolitiek, om uiteenlopende basisinitiatieven en strijdvormen op micro-niveau te bundelen en af te stemmen op macro-politieke kwesties, die de machtsverhoudingen binnen het systeem raken.

Dit alles had zijn weerslag op de derde landelijke ontmoeting van de basisgemeenschappen in João Pessoa. De deelname van vertegenwoordigers uit basisgemeenschappen (tweederde van de tweehonderd aanwezigen, waaronder ook zeven bisschoppen), was groter dan ooit tevoren. Bovendien, de meerderheid van de voorbereidende verslagen, voor het eerst niet alleen plaatselijk gebonden maar ook regionaal, klagen het systeem aan, zoeken diepergaand de mechanismen te kennen die armoede en verdrukking veroorzaken en spreken zich uit over de betekenis van volksorganisaties, vakbonden en partijen als instrumenten in dienst van het bevrijdingsproces. Enkele van de voorbereidende documenten uit de basisgemeenschappen stellen zelfs dat het onontkoombaar is een nieuwe politieke partij te vormen.⁴ Het geheel van dit klimaat maakt dat de basisgemeenschappen zich voor nieuwe en indringende vragen gesteld zagen naar stemgedrag en partijpolitieke betrokkenheid.

Partijpolitieke keus

Rond de bijeenkomst in João Pessoa, schrijft Leonardo samen met zijn broer Clodovis,⁵ dat een nieuwe fase in de sociaal-politieke omstandigheden ook nieuwe eisen stelt aan de invulling van de politieke keuzen van de basisgemeenschappen. De Boff's bepleiten een partijpolitieke keus van niet alleen individuele christenen, maar ook van christelijke gemeenschappen. Op het politieke vlak staat hen de vorming van een nieuwe partij voor ogen, die de parlementaire weg in Brazilië bewandelt als vooralsnog onvermijdelijke historische doorgang voor een verdere consolidering van de volksbeweging en de opbouw van een historisch bevrijdingsproject.

De bijdrage die Leonardo Boff levert in João Pessoa,⁶ gaat niet verder in op de partijpolitieke kwestie, maar slaat twee

andere bressen. Allereerst, waar Boff in *Vitória I* en *II* nauwelijks ingaat op de herhaalde roep die daar klonk om verdergaande sociaalwetenschappelijke analyse, doet hij dit op zeer speciale wijze in *João Pessoa*. In zijn uiteenzetting verwerkt hij een sociaalwetenschappelijke analyse als inherent moment van een nieuw opkomende ecclesiologie. Ook methodisch is dit interessant, omdat *de analyse niet voorafgaat aan*, maar wordt *opgenomen binnen* de ecclesiologische reflectie. Met behulp van die werkwijze brengt hij een nieuwe ecclesiologische thematiek in zijn werk; zijn herinterpretatie van de klassieke "notae ecclesiae", de *kenmerken van de kerk* (eenheid, heiligheid, katholiciteit en apostoliciteit). Aan die herinterpretatie zoekt hij criteria te ontleen om de identiteit van de basissamenlevingen als waarachtige kerk van Christus verder in te vullen.

Nieuwe interpretatie

Boff herinterpreteert die kenmerken door allereerst de plaats van de kerk te bepalen als instituut en als sacrament binnen een *klassenmaatschappij*, die doortrokken is van een private toeëigening van productiemiddelen. Hij stelt dat in een model van kerk dat gebonden was aan de heersende klassen, eenheid zich beperkte tot uniformiteit van éénzelfde leer, liturgie en moraal. Bestaande conflicten werden verduisterd. Heiligheid verwerd tot deugd van ondergeschikte gehoorzaamheid die slechts heiligen van het systeem voortbracht. Apostoliciteit werd teruggebracht tot een op macht georiënteerde apostolische navolging en katholiciteit drukte zich uit in een kwantitatief en abstract concept van een kerk die overal aanwezig is (per totum orbem terrarum diffusa). Omdat nu de kerk als institutie niet mechanisch wordt bepaald door de klassenmaatschappij, maar relatief autonoom is, kon een kerk die vanuit het volk opkomt breken met het monopolie van sociale en religieuze macht en toch binnen hetzelfde instituut blijven, op zoek om een *nieuwe vorm van eenheid* in praktijk te brengen. Die eenheid groeit volgens Boff in missionair perspectief, op basis van een bevrijdend geloof en in *communio* met heel de kerk. De kern van die eenheid ligt daarin, dat de basissamenlevingen van de institutionele kerk de inhoud van het geloof ontvangen, evenals de band met de apostolische traditie en de universaliteit, terwijl omgekeerd de institutionele kerk een concretisering, verworteling onder het volk en inzet voor rechtvaardigheid en basisrechten ontvangt. Deze wijze om eenheid te realiseren, brengt ook een nieuw verstaan van katholiciteit; de universele roeping namelijk tot deelname van allen aan de strijd om gerechtigheid en bevrijding. De apostoliciteit die hieraan beantwoordt, garandeert geloofsoverdracht en collegialiteit, geworteld in de missie van de twaalf, de messiaanse gemeenschap. Daaraan correspondeert ook een nieuw type van heiligheid, dat ontstaat vanuit sociaal engagement in navolging van het evangelie.

Vierde bijeenkomst Itaica 1981

De bijdrage van Leonardo Boff naar aanleiding van de vierde landelijke ontmoeting van de basissamenlevingen in Itaica

(São Paulo), in 1981, is minder systematisch van aard.⁷ Hij duidt enkele obstakels in het proces van de basisgemeenschappen aan, waarvan de belangrijkste de *identiteit* zelf is. Hij spreekt nog eens uitdrukkelijk uit, dat het niet gaat om een (leken)beweging binnen de kerk, maar om de kerk zelf die gestalte krijgt aan de basis.

Die identiteit kwam scherper naar voren in het thema dat de tweehonderdtachtig deelnemers (waaronder zeventien bisschoppen) bij elkaar bracht in Itaiçi: "*Kerk, onderdrukt volk dat zich organiseert voor bevrijding*". In de voorbereidende verslagen ligt het accent op de organisatiegraad van de basisgemeenschappen en op de verbinding met volksorganisaties, vakbonden en partijen. Treffend is echter dat, geconfronteerd met nieuwe verkiezingen, de basisgemeenschappen nu eigen kandidaten naar voren schuiven, vooral door de PT (Partido Trabalhador, arbeidspartij, in 1980 opgericht, door onder meer oud-vakbondsleider Lula).

Tegen deze achtergrond is het interessant te wijzen op wat Boff als het meest relevant beschouwt vanuit de bijeenkomst in Itaiçi: allereerst de geloofsdimensie, uitgedrukt als eenheid tussen geloof en leven; vervolgens het sociale bewustzijnsniveau dat het systeem veroordeelt als tegengesteld aan het plan van God; en op de derde plaats de onderlinge eenheid en band met volksorganisaties.

Vijfde bijeenkomst Canindé 1983

De vijfde landelijke bijeenkomst van de basisgemeenschappen vond plaats in Canindé (Ceará), in 1983, met als thema "*Kerkelijke basisgemeenschappen: verenigd volk, zaad van een nieuwe maatschappij*". Onder de vijfhonderd deelnemers waren dertig bisschoppen en meer dan de helft van het totale aantal aanwezigen bestond uit vertegenwoordigers van de basisgemeenschappen. Het was de bedoeling van Canindé om verder te gaan dan een analyse en veroordeling van het systeem en te werken in de richting van een verandering daarvan. Bevrijding is daarbij, zo stellen verschillende voorbereidende verslagen, niet het doel of resultaat, maar de inhoud zelf van het proces waarin de basisgemeenschappen zich bewegen. Hun specifieke bijdrage, zo wordt gezegd,⁸ is die van voorafbeelding, embryo te zijn van een nieuwe maatschappij. Tijdens de bijeenkomst lag het accent ook niet zozeer op partijpolitieke kwesties, maar op het intern inoefenen van democratie, in een poging elke concentratie van diensten in de handen van enkelen uit te sluiten en functies te verdelen. Canindé was echter, zo menen verschillende interpretaties achteraf, niet meer dan een eerste poging van de basisgemeenschappen een bijdrage te leveren aan een omvattend bevrijdingsproject dat een gemeenschappelijke dimensie geeft aan afzonderlijke strijdvormen.

Boff's uiteenzetting rond Canindé,⁹ ligt in de lijn van een van zijn belangrijkste ecclesiologische pijlers: de basisgemeenschappen als nieuwe wijze van kerk-zijn. Hij vult dit nu verder in door te stellen dat de gemeenschap van de twaalf en de kerkelijke ervaring van *communio-gemeenschap* zich heractualiseert in de basisgemeenschappen. Kerk-communio

Basis en gezags- draggers

werkt hij hier uit als *communio* van de *basis* met de *gezagsdraggers* van de institutie. In dit perspectief vormt zich de kerkelijkheid van de basisgemeenschappen vanuit geloof als principe van bevrijdend engagement, door viering daarvan en door *communio* binnen de kerk-Volk-van-God. Die *communio*, zo benadrukt Boff in Canindé, drukt zich uit in een complementariteit van functies en in het overstijgen van een rigide arbeidsverdeling. Daarbij becritiseert hij niet het ambt van priester of bisschop als zodanig, maar een bepaalde stijl van monopolie-gerichte uitoefening daarvan.

**Zesde
bijeenkomst
Trindade
1986**

Van de ongeveer zeventienhonderd deelnemers die in Trindade (Goiás) bijeenkwamen onder het thema "*Kerkelijke basisgemeenschappen, Volk van God, op zoek naar het beloofde land*", waren 742 vertegenwoordigers van basisgemeenschappen, waaronder 71 kandidaat stonden voor een politieke partij en 305 te kennen gaven, in leidende posities binnen volksorganisaties en politieke partijen te zitten.¹⁰ Trindade vond plaats enkele maanden vóór de samenstelling van een nieuwe Grondwetgevende Vergadering, welke het belangrijkste onderdeel was van de verkiezingen in november 1986 en temidden van heftige debatten over de landhervorming.

Binnen dat klimaat is het opmerkelijk dat Boff een bij uitstek binnen-ecclesiologische problematiek naar voren brengt, namelijk de band tussen *communio*, *gemeenschap* en *collegialiteit*.¹⁰ Hij zoekt naar een theologisch fundament voor collegialiteit, verstaan als medeverantwoordelijkheid, verspreid over heel het Volk van God. Anders dan de gangbare opvatting van collegialiteit, die zich beperkt tot een (juridische) concentratie daarvan in het bisschoppencollege, verstaat Boff collegialiteit veeleer als specifiek kenmerk van een kerk-*communio*-gemeenschap, waarbinnen verschillende spirituele gaven bestaan en allen in medeverantwoordelijkheid hun taken op zich nemen.

**Theologisch
fundament**

Het theologisch fundament daarvoor legt hij in de gemeenschap die wegens de geloofsboodschap samenkomt. Die gemeenschap openbaart de *communio* met God en met medemensen, welke de meest intieme werkelijkheid van de triniteit weerspiegelt, namelijk dat de drie goddelijke personen één God zijn. Tegen die achtergrond ziet Boff *communio* als sleutel voor het verstaan van het christelijk mysterie en als verstaanshorizon van de theologische werkelijkheid van de kerk als gemeenschap. Bovendien, *communio* met God en met medemensen is het fundament ervan, dat allen gelijke waardigheid hebben en schepper zijn van gemeenschap.

**Nieuw
element**

Terwijl Boff met deze stelling Vitória II lijkt te hernemen en verder in te vullen, brengt hij in Trindade ook een *nieuw element* in: *communio* is niet op te sluiten binnen de gemeenschap, maar bestaat ook *tussen* verschillende gemeenschappen; de *communio* van alle kerken vormt de universele kerk. Precies in de universele betekenis van *communio* plaatst Boff ook de band tussen een kerk-gemeenschap en een kerk-Volk-van-God.

Collegialiteit op grond van die *communio* en geworteld in het

christelijk mysterie zoals dat binnen de geloofsgemeenschap bestaat, garandeert volgens Boff ook het perspectief van *missie*, zich gezonden weten. Het bijbels fundament daarvoor ligt in Jezus zelf, die de eerste gemeenschap van volgelingen, de twaalf, bij elkaar bracht als groep (collegium) om deel te nemen aan zijn leven en missie (Mc 3, 13-19 en Mt 10,1-42). De stelling die Boff uit deze argumentatie afleidt, is dat de gemeenschap van de twaalf in de kerkelijke basisgemeenschappen tot *prototype* wordt van de gehele kerkelijke gemeenschap en van heel de kerk. Dit gebeurt langs de spijlen van verkondiging, gemeenschapsvieringen, missie en coördinatie van de gemeenschap.

Ecclesiologie van Boff

Het ecclesiologisch belang dat Boff tijdens de zes landelijke bijeenkomsten van de Braziliaanse basisgemeenschappen lijkt na te streven, ligt hierin dat hij de identiteit van de basisgemeenschappen verstaat als plaats waar de theologische essentie van kerk-zijn gestalte krijgt en de praktijk van bevrijding zich verwerkelijkt. Gericht op een ecclesiologische legitimering van die identiteit, gaat Boff in eerste instantie uit van het gemeenschapsaspect en de geloofsinhoud van de basisgemeenschappen (*Vitória I en II*). Geleidelijk voert hij nieuwe problemen in, waaronder een herinterpretatie van de karakteristieken van een kerk die uit het volk opkomt (*João Pessoa*). Dit vult hij verder in door twee ecclesiologische dimensies van de kerk als *communio* scherp te stellen: de complementariteit van functies *binnen* de gemeenschap (*Canindé*) en de collegiale banden, ook *tussen* verschillende gemeenschappen, in het perspectief van de universele kerk (*Trindade*).

Waar in het verloop van de zes landelijke ontmoetingen van de basisgemeenschappen een opmerkelijke groei van het politiek bewustzijn naar voren komt in de voorbereidende verslagen, stelt Boff rond *João Pessoa* dat de partijpolitieke kwestie van doorslaggevend belang is voor de toekomst van de basisgemeenschappen. In zijn pionierstekst, samen met zijn broer Clodovis, stelt Leonardo Boff in 1978 dat in de basisgemeenschappen een "concrete optie gemaakt kan worden voor bepaalde kandidaten en voor een bepaalde partij die geschikte voorwaarden biedt om het algemeen goed, vooral dat van de armen te realiseren.¹² Daarmee lopen zij vooruit op een partijpolitieke tendens die drie jaar later, in *Itaici* op grotere schaal in de voorbereidende documenten en verslagen manifest wordt. De Boff's lijken daarmee de groei van het politiek bewustzijnsniveau in de basisgemeenschappen scherp te hebben geanalyseerd en deels gelegitimeerd.

Ook een enkele opmerking over het kerkelijk bewustzijn. In alle beknoptheid kan gesteld worden dat de kerkelijkheid van de basisgemeenschappen geen door hem toegedichte kerkelijkheid is. Door voortdurend enkele grondthema's opnieuw in te brengen, vooral kerk als gemeenschap-communio en Volk van God, lijkt Boff veeleer een instrumentarium te willen aanreiken waarmee de basisgemeenschappen vanuit hun ge-

loofsbewustzijn ook hun kerkelijk karakter in theologische termen verder kunnen invullen.

Vier grond-trekken

Concluderend minstens één slotopmerking. In Boff's ecclesiologische bijdragen tijdens de zes landelijke ontmoetingen van de kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië lijkt niet zozeer het descriptieve (problemen weerspiegelende) of prescriptieve (ethische handelingscriteria aanreikende) element de overhand te hebben, maar komt de analytisch-interpretatieve aard van zijn bijdragen naar voren. In dat perspectief lijkt de bevrijdende ecclesiologie die Leonardo Boff vanuit *het proces van de basisgemeenschappen* naar voren brengt, vier grondtrekken te hebben: a) discours te zijn van een bepaald subject, drager van een historisch bevrijdingsproject; b) een nieuwe geloofsinhoud te bereflecteren die opkomt uit de bevrijdende praktijk van een kerk die uit het volk geboren wordt; c) een politieke analyse te verwerken als intern moment van de ecclesiologische reflectie, die d) zelf in dienst staat van de universele betekenis van een kerk-gemeenschap-communio, sacrament van verlossing en instrument van bevrijding.

1. De voorbereidende verslagen, conclusies en commentaren op Vitoria I zijn gepubliceerd in SEDOC 7 (1975) p. 1057-1216 en in: *Comunidades Ecclesiais de Base: uma igreja que nasce do povo*, Petrópolis, 1975.

De tekst van Leonardo Boff is getiteld: *As ecclesiologias presentes nas CEBs* in: SEDOC 7 (1975) p. 1191-1197.

2. Vergelijk hiervoor het dossier van SEDOC 8 (1976) p. 257-448 en 454-476.

3. Leonardo Boff, *Ecclesiogênese - As comunidades ecclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis, 1977.

4. Vergelijk hiervoor het verslag uit een plattelandsregio in: SEDOC 11 (1978) p. 433 en die uit een urbane regio in: idem p. 441.

5. Clodovis en Leonardo Boff, *Comunidades cristas e política partidária* in: REB, vol 38 (1978) p. 387-401.

6. Leonardo Boff, *Características da Igreja encarnada nas classes subalternas* *Notas teológicas de Igreja na base* in: SEDOC 11 (1979) p. 824-841.

7. Leonardo Boff, *Comunidades ecclesiais de base: povo oprimido que se organiza para a libertação*, in: REB 41 (1981) p. 312-320.

De voorbereidende verslagen en documenten rond Itaiçi zijn gepubliceerd in SEDOC 14 (1981) p. 131-252.

8. Vergelijk hiervoor SEDOC 16 (1983) p. 259-384.

9. Leonardo Boff, *Comunidades ecclesiais de base: Igreja inteira na base* in: REB 43 (1983) p. 459-470.

10. Vergelijk hiervoor Joao Batista Libânio, *CEBs: Igreja em busca da terra prometida* in: REB, 46 (1986) p. 507 en Clodovis Boff, *Em que ponto estao hoje as CEBs* in: idem, p. 530.

11. Leonardo Boff, *A colegialidade de todo o Povo de Deus - Uma interrogação a partir da prática* in: REB, 46 (1986) p. 650-657.

12. Zie noot (5), p. 395 en: *Een nieuw model van kerk-zijn - Basisgemeenschappen in Brazilië op zoek naar politiek engagement* in: De Bazuin, jrg. 70 (1987) nr. 5, 6 februari, p. 6-8.

Berma Klein Goldewijk

Dr. B.M. Klein Goldewijk studeerde missiologie in Nijmegen, waar zij nu wetenschappelijk medewerkster is in de vakgroep "Kerk en Theologie in de derde wereld" van de theologische faculteit.

Hans Roldanus

Het theologisch onderwijs zet voor Afrika zijn bestek uit

Legon, de "heuvel der kennis" nabij Accra, waarop het riante complex van de universiteit van Ghana is gelegen, is geen berg vanwaar men grote vergezichten heeft. Maar hij is hoog genoeg om de frisse winden van zee op te vangen. Géén vergezichten, wel een frisse wind: dat typeert de conferentie die hier in juli 1986 werd gehouden over de toekomst van het theologisch onderwijs in Afrika, waarmee zowel de opleiding tot predikant of priester, als de vorming van gemeenteleden bedoeld wordt.

Waar gaan we heen?

"Quo vadimus?" was het motto, waar gaan we heen? Wij, theologische docenten, kerkleiders, uitgevers van vakliteratuur. Maar ook: waar gaan jullie met ons heen? Jullie, partners uit andere continenten en van ondersteunende organisaties. Met dat Afrika, dat tot dusver veel theologische stijlen en leervormen aangereikt heeft gekregen, maar dat wellicht nu aan de beurt is om vragen en impulsen van zich te doen uitgaan. Want is Afrika niet bezig het zwaartepunt van het Wereldchristendom te worden? Afrika, dat zelf de vorm heeft van een groot vraagteken! De verscheidenheid van Afrika was goed vertegenwoordigd: twintig landen, van Sierra Leone in het westen tot Ethiopië in het oosten, en dan verder nagenoeg alles ten zuiden van deze lijn; de drie taalgroepen, Engels-, Frans- en Portugees-sprekenden (Angola, Mozambique) plus het daarbuiten vallende Madagaskar; en de confessies, omdat behalve de protestantse hoofdgroepen ook de Rooms Katholieke Kerk en enige Independent Churches aanwezig waren. Onder de met elkaar

negentig deelnemers werden ruim twintig vrouwen en studenten bijzonder verwelkomd.

Achtergronden

De Ghanees John Pobee van het organiserende *Program on Theological Education* (PTE) nodigde ons uit om in de diverse werkgroepen elkaar op indringende wijze de centrale vraag te stellen. Bij de opening belichtte hij de achtergronden waaruit de consultatie was ontstaan:

1. Afrika's getalssterkte binnen de oecumene. Daarbij gaat het minder om de behoefte om een dienovereenkomstig grote rol te spelen dan om de benauwende vraag of *de geestelijke vorming de numerieke groei* van dit Afrikaanse Godsvolk zal bijhouden. Zoals een Nigeriaan zei: "als ik denk aan het enorme aantal christenen dat ons werelddeel rond 2000 zal tellen, dan vliegt me de vraag aan 'wat voor christenen zullen dat zijn?' "
2. In geen verhouding tot dit geweldige eigen potentiëel staat de *afhankelijkheid* van het theologisch onderwijs t.o.v. de westerse kerken: afhankelijkheid in personeel (valt mee), in

theologische handboeken (zeer sterk) en in geldmiddelen om de dure onderwijsinstellingen goed te laten functioneren. Dat kan toch niet zo blijven...

3. Opleiding tot het ambt en vorming van gemeenteleden kunnen niet (geheel) aan (alleen in engelstalige landen bestaande) faculteiten van godsdienstwetenschap plaats vinden. Ook kan niet ieder kerkgenootschap zijn eigen instituut hebben. Daarom zijn er in het verleden interkerkelijke scholen en faculteiten voor protestantse theologie opgericht. Goed voor de oecumenische gezindheid; maar er is een tendens tot "re-denominationaliseren": aan één kerk of confessie gebonden opleidingen. Dit vond men zorgwekkend, vanwege de verenging en het gevaar van kerkelijke controle.

4. Heeft theologisch onderwijs "by extension", behalve het voordeel van geringere kosten, niet ook vóór, dat het onderwijs zich natuurlijker invoegt in de sociale en parochiële context, zodat geldgebrek een nieuwe "rijkdom" ontsluit? De positieve ervaringen met Extension-onderwijs hebben niet geleid tot een eenzijdige aanbeveling van deze vorm; veeleer zou men deze ook vruchtbaar willen maken aan de instellingen waar studenten voor een aantal jaren verblijven door intensievere betrokkenheid bij de plaatselijke kerk en het openbreken van het curriculum. Voor hogere en gespecialiseerde opleidingsniveau's blijven de instellingen onmisbaar. De verhouding en interactie van beide vormen moet echter verder doordacht worden.

5. Daarmee hangt de vraag samen: *waartoe wordt er opgeleid?* De kerken lijken vaak zelf geen duidelijk beeld te hebben van het soort functies waaraan behoefte bestaat. Daardoor is er onvoldoende ver-

standhouding tussen kerkleidingen en instellingen over de inhoud van het curriculum en de speciale vaardigheden die ontwikkeld zouden kunnen worden. Eén van de grote teleurstellingen van deze conferentie was het wegblijven van de meeste der genodigde kerkleiders.

6. Er bestaat een *taalproblematiek*. Theologisch onderwijs gebruikt als voertalen Engels, Frans en Portugees. Dienstig wat betreft het gebruik van handboeken en voor de onderlinge uitwisseling, maar belemmerend om voluit te communiceren met het milieu en de denkwereld waarvoor men zich theologisch bewaamt. Taal is méér dan woorden en de vervreemdende werking van een reflectie die zich geheel in een Europese taalveld voltrekt, moet niet worden onderschat.

Bijbelwetenschap

Een zevende punt van deze inventarisatie zou moeten zijn de uitgesproken bezorgdheid over het feit, dat Afrikaanse theologen de vakmatige bijbelstudie aan hun collega's van het noordelijk halfrond overlaten. Een, op zich begrijpelijke, wending naar de studie van de traditionele religie en samenlevingsvormen en naar de praktisch-ethische vragen beheerst het veld. Is dat misschien ook zo, omdat het exegetisch handwerk zoveel taal- en geschiedkundig specialisme vereist, dat Afrikanen er niet aan beginnen? Er is toch al een overvloed aan commentaren...

Toch hebben Afrikaanse theologen vaak een grote belangstelling voor het Oude Testament getoond. Dat riep de vraag op: "wat is uit die voorliefde voortgekomen?" Maar eigenlijk bleek de grote vraag te zijn: "hoe lezen wij het O.T.?" Dat kwam langs een omweg aan de orde in workshop II, waarvoor ikzelf gekozen had, en

het bleek één van de centrale vragen te zijn. Deze workshop, waarvoor grote en zéér internationale belangstelling bestond, ging over "Continuity and Change".

Continuïteit

Bij alle gedachtenwisseling over wat er moet veranderen in het theologisch onderwijs werd getracht om eerst de constante aan te geven. Deze werd door de workshop-voorzitter Kwesi Dickson kort en goed geformuleerd met "God in Christus". Dat lokte meteen de voor het cultureel zich zo miskend en gekwetst voelende Afrika belangrijke vraag uit: "Is die God van Jezus Christus voor Afrika een vreemde?" Is er tussen de door Jezus op gang gebrachte geschiedenis, die hoofdzakelijk er een van de Europese volken geworden is, én onze eigen Afrikaanse voorgeschiedenis enige continuïteit? Geen nieuwe vraag, maar hij werd opnieuw nadrukkelijk met "ja" beantwoord. Het zou te pijnlijk zijn om te stellen, dat de op Christus betrokken geschiedenis van Afrika pas begonnen zou zijn met de komst van de eerste zendelingen.

Maar als er continuïteit is, hoeveel dan? En waarin ligt die? Schuilt er een authentieke, en dus tot gelding te brengen *voorbereiding* op het evangelie in de kennis die Afrika al lang van God bezat, en in haar culturele en sociale tradities? Ook hier op voorhand een bevestigend antwoord. De God van Jezus Christus is niet beperkt tot de smalle voorbereidingslijn van Israël.

Het Oude Testament

En daarmee was de vraag naar de plaats en de relevantie van het O.T. gesteld. Bij de Indiër Sam Amirtham, voorzitter van het organiserende Program on Theological Education

(PTE) werd geïnformeerd, of men daar nog het O.T. dacht te kunnen vervangen door de hindoe-tradities als even geldige voorbereiding op Christus. Met instemming werd vernomen, dat dit niet meer de tendens is. Maar evenzeer, dat men er ook niet van uitgaat dat het omgekeerde zou moeten gebeuren, d.w.z. de eigen tradities door het O.T. vervangen. Een combinatie van beide dus. Maar hoe verhouden die zich dan tot elkaar? Heeft het O.T. een "meerwaarde" als canonieke Schrift? Of kunnen ze over en weer in elkaars licht worden geïnterpreteerd, b.v. het oudtestamentische scheppingsverhaal in het licht van Afrikaanse scheppingsmythen, en omgekeerd?

Ik noem niet voor niets de schepping als voorbeeld. Het bleek, dat het O.T. vooral om twee onderdelen belangrijk werd gevonden: om zijn visie op de schepping en het ontstaan van de volken (zeg Genesis 1-11) én om de profetische kritiek van universalisme op particularisme. Het eerste klonk mij zó in de oren: "het bijbelse scheppingsverhaal geeft ruimte en geldigheid aan onze eigen tradities over een goddelijke schepping, en hebben een hermeneutische waarde, omdat Christus als de vernieuwer van het geschapene wordt verkondigd." Het tweede, het universalisme, werd zó opgepakt, dat het O.T. kritiek levert op elke verabsolutering van de eigen cultuur en op de hoogmoedige afwijzing van de cultuur van anderen.

"Het O.T. toont God in verzet tegen de enge joodse cultuur, waarvan Zijn omgang met dit volk niettemin de oorsprong is" – zo werd opgemerkt. Dan heeft het O.T. in het blootleggen van deze paradox van de religieuze cultuur een kritische modelfunctie.

Geen bevrijding?

Wanneer men, zoals ik, is grootgeworden in de school van Barth en Kraemer, heeft men enige moeite ermee om het specifieke van de God van Israël en de Messias zó voor brede, inclusieve benaderingen het veld te zien ruimen. Dat die moeite niet puur subjectief was, bleek trouwens toen een subgroep over "theologie en cultuur" n.a.v. de algemeen aanvaarde stelling dat theologie is "de reflectie op, en articulering van de ervaring door mensen van Gods handelen in hun geschiedenis" toegaf er niet uitgekomen te zijn, hoe zulk een theologie ook christelijke theologie zou kunnen worden!

Wat mij echter nog sterker trof, was de geringe belangstelling voor de Exodus-ervaring en het thema 'bevrijding' als fundamenteel voor het verstaan van het O.T. Zeker, het belang van deze hermeneutische sleutel werd niet ontkend, maar hij werd toch ook bestempeld als een Europese 'topic' en daarmee aan de kant geschoven. Dat het bredere concept van de scheppingstheologie zoveel relevanter wordt gevonden dan bevrijdingstheologie – aldus een bescheiden maar besliste interventie van John Pobee zelf – was voor mij een nogal onthutsende ontdekking. Terwijl het thema 'bevrijding' bij verschillende Afrikaanse theologen respons vindt, niet alleen bij Zuid-Afrikaanse, maar ook b.v. bij Kameroezen Jean-Marc Ela (katholiek) en Jean-Samuel Zoë (presbyteriaan), was in dit gezelschap de vraag van het convergeren der culturen in Christus kennelijk van hogere prioriteit. En als ik die associatie niet zelf had gekregen, dan werd ik met zoveel woorden wel herinnerd aan de vroegchristelijke Apologeten, die ook Christus als de samenvatting en bekroning zagen van het ware en

waardevolle uit de filosofische cultuur van het Hellenisme. Wel bracht Kwesi Dockson naar voren, dat de God der profeten zich keert tegen de verabsolutering van een gesloten israëlitische cultuur, zodat de vraag gesteld moet worden of het O. en N.T. niet naast de hernieuwing van de schepping ook alle verheerlijking van de eigen cultuur onder kritiek houden. Toen vervolgens de vraag gesteld werd, of de waarden daarvan dan aan de hand van de Bijbel en van de christelijke traditie zouden moeten worden geselecteerd, vonden enkelen met Louise Tappa, een Baptiste uit Kameroen die bij de AACC werkzaam is, dit een te eng criterium: beter zou het zijn om cultuurelementen te meten aan de drie grondwaarden van de Afrikaanse cultuur; en deze werden gedefinieerd als: *levenbevorderend, gemeenschaponderhoudend en liefde.*

Idolatrie

Feitelijk ging het in die hele discussie om de traditionele cultuur, niet om de moderne. T.a.v. deze had men veel minder moeite om van afgoden te spreken. Theologisch onderwijs dient ook een kritische, "profetische" attitude te bevorderen t.o.v. de machten van vandaag: economisch onrecht, politieke dictatuur, en ook starre structuren en vormen van machtsmisbruik binnen de kerken. Werden deze doelstellingen ter conferentie niet toch teveel beklemtoond door de niet-afrikaanse deelnemers? Het leek soms zo. Toch kreeg brede ondersteuning de wens dat de theologische reflectie in het onderwijs veel sterker zal worden betrokken op de werkelijkheid van armoede en onderontwikkeling, van vervreemding door kritiekloze imitatie van westerse import en van de pluraliteit van religies en culturen in

het huidige Afrika. Deze wens werd vurig bepleit door José Chipenda, een Baptist uit Angola.

Een broedplaats

John Pobee zei: eens was Afrika een broedplaats van christelijke theologie, waarvan de hele oecumene heeft geprofiteerd: Clemens van Alexandrië, Cyprianus van Carthago, Augustinus van Hippo – wat is er niet van deze theologen – en van zoveel anderen! – uitgegaan. Welk een theologisch centrum was niet de Catechetenschool van Alexandrië!

In Legon was de hunkering voelbaar dat Afrika eerst maar voor zichzelf een begaanbare en zinvolle weg zal zien. En dáárdoor ook aan het wereldchristendom bijdragen en impul-

sen zal blijken te geven. Aanwezig was ook het besef, dat daarvoor nog een heel proces van emancipatie (van westerse programma's, vraagstellingen en antwoorden), én van zichtkrijgen op de eigen context nodig zal zijn om relevant en vernieuwend theologisch werk te verrichten. Mèt de leiders en de leken van de eigen kerken. Gesteund en vooral begrepen door de partners in andere werelddelen.

Grootse vergezichten? – Nee, dat niet.

Een frisse wind woei er wel.

Dr. J. Roldanus (1930) was van 1967 tot 1975 docent aan de Ecole de Théologie de Ndoungué in Kameroen voor kerkgeschiedenis, oecuménica en Grieks. Sinds 1978 is hij hoogleraar in de geschiedenis van het vroege en oosterse christendom aan de Rijks Universiteit van Groningen.

Klaus van der Grijp

Derde Wereldtheologen leren van elkaar. Tweede Algemene Vergadering van EATWOT in Oaxtepec.

Van 7 tot 14 december 1986 vond in het Mexicaanse plaatsje Oaxtepec de tweede Algemene Vergadering plaats van de Oecumenische Vereniging van Derde-Wereldtheologen, naar de beginletters van haar naam in het Engels kortweg EATWOT geheten. Het bestaan van deze vereniging is de lezers van *Wereld en Zending* niet onbekend. Sinds haar oprichting in 1976 heeft ze zich beijverd, dwarsverbindingen tot stand te brengen tussen de geloofsbezinners van christenen in Azië, Afrika, Latijns-Amerika en die van de ethnische minderheden in de Verenigde Staten.

Nadat theologen uit de verschillende continenten hun bevindingen in regionale conferenties hadden bijeengebracht, was in 1981 de tijd rijp voor een eerste Algemene Vergadering, die in New Delhi gehouden werd. Verder deed EATWOT op een in 1983 te Genève gehouden conferentie een poging om met de Europese theologie een zinvolle dialoog op gang te brengen.¹ De opgaven, die EATWOT zich gesteld heeft, zijn enorm en de omstandigheden precair. Men bedenke alleen al hoe moeizaam de postverbindingen tussen derde-wereldlanden verlopen! Het is geen wonder dat het in 1981 in New Delhi nog niet lukte, uit de daar bijeengekomen theologische stromingen een synthetische visie – een "theologie van de Derde Wereld" – op te bouwen.

Tien jaar met elkaar op weg

Vandaar dat de vergadering van Oaxtepec, tien jaar na de oprichting van EATWOT, onder het bescheiden motto "Overeenkomsten en verschillen in de theologieën van de Derde Wereld" werd voorbereid. Te bescheiden misschien wel. Want terwijl dit motto aan niet meer dan een zakelijke inventarisering doet denken, was er ter vergadering een heel sterke emotionele betrokkenheid van de deelnemers op elkaar te bemerken, als van mensen die reeds belangrijke gemeenschappelijke ervaringen achter de rug hebben. Theologen zoals Virginia Fabella uit de Filippijnen, Joshua Chandran en D.S. Amalorpavadass uit India, Tissa Balasuriya uit Sri Lanka, Mercy Oduyoye uit Ghana, Engelbert Mveng uit Kameroen, Takatso Mofokeng uit Zuid-Afrika, Enrique Dussel uit Mexico, Elsa Támez uit Costa Rica, Gustavo Gutiérrez uit Peru, Leonardo Boff uit Brazilië en José Míguez Bonino uit Argentinië hebben in de loop der jaren al een netwerk van onderlinge relaties opgebouwd.²

Werkwijze

De werkwijze was ook zodanig gekozen, dat het onderling contact zo goed mogelijk tot z'n recht kwam. De individuele voordrachten, die op wetenschappelijke congressen doorgaans zo'n belangrijke rol spelen, waren doelbewust uit het programma weggelaten. Elk van de continenten was gevraagd, in een collectief document de maatschappelijke en culturele trends en de daarmee samenhangende theologische reflectie in hun regio onder woorden te brengen, met de nadruk op de laatste vijf jaar. Ter vergadering werd veel tijd uitgetrokken om, uitgaande van deze documenten, in kleine gespreksgroepen van gedachten te wisselen. Andere zaken, die de aandacht kregen, waren de als "business" aangeduide statuten, financiën en werkafspraken voor de komende jaren, maar ook, zeker niet in de laatste plaats, de dagelijkse liturgische vieringen. Hierin kwam de spiritualiteit van de derde-wereldtheologen optimaal tot uitdrukking en was de convergentie van hun streven het duidelijkst voelbaar. "Getuigenissen" waren een vast onderdeel van iedere viering, voorafgaande aan de schriftlezingen. En weliswaar ging het dan telkens om een getuigenis van de werkelijkheid, zoals de gelovige gemeenschap die beleeft. Getuigenissen van onderdrukking en discriminatie, van armoede en strijd, van een religieus zelfbewustzijn, dat in het geval van de Aziaten gevoed wordt door het contact met oeroude, hoog spirituele tradities en in het geval van de Latijns-Amerikanen door de wonderlijke opbloei van hun basismilieus. Zulke getuigenissen bepaalden elke dag opnieuw de grondhouding waarmee men luisterde naar de Schriften, waarmee men bad en zong, waarmee de Maaltijd des Heren gevierd werd. En daarin herkende men elkaar, bij alle verschillen die er verder ook mochten zijn.

Analyse van politieke en sociale conjunctuur

Door van de werkelijkheidsbeleving uit te gaan, drukten de vieringen uit op welke wijze EATWOT theologie bedrijft. De voorbereidende documenten maakten dat op hun manier duidelijk.

In Azië signaleerde men, naast een sinds de koloniale periode nooit onafhankelijk geworden economie, de opkomst van autoritaire staatsmachten met een ideologie, verwant aan die van de Nationale Veiligheid. Hier en daar ontwikkelt zich een militair ethos, waarin gehoorzaamheid en gediensdigheid als voornaamste deugden gelden. De socialistische regimes in China, Noord-Korea, Vietnam en Cambodja hebben tot ideologische polarisatie geleid. Karakteristiek voor Azië zijn evenwel ook krachtige volksbewegingen, waarin arbeiders, boeren, vrouwen, religieuzen e.d. de hoofdrol spelen, en die een nieuw begrip van vrijheid voor ogen staat.

Afrika kenmerkt zich, volgens de analyse van EATWOT door het contrast tussen zijn natuurlijke rijkdommen en zijn feitelijke armoede. Het kolonialisme heeft hier verwoestend gewerkt. Niet alleen hebben de meeste landen nog geen staatsvorm gevonden die bij hen past, zodat machtswillekeur een voortdurende dreiging vormt, maar ook zijn de oude sociale structuren vernietigd, die de kracht van de Afrikaanse samenleving uitmaakten. Het verval van eigen culturele waarden heeft tot een "anthropologische verpaupering"

geleid. Geheime genootschappen, volksbewegingen rond profetisch-charismatische leiders e.d. zijn aan de orde van de dag. De taak wil van de Afrikaanse mens om te overleven zal hem een begaanbare weg naar de toekomst moeten wijzen.

In *Latijns Amerika* hebben zich sinds ca. 1980 opvallende ontwikkelingen voorgedaan. Verscheidene militaire dictaturen zijn ten val gekomen, er wordt naar nieuwe, democratische organisatievormen gezocht. Terwijl de vrouw in de Latijns-Amerikaanse macho-cultuur van oudsher als de dubbel onderdrukte gold, is er de laatste jaren sprake van een vrouwenbeweging, die in de "bevrijding" van het continent vooropgaat. Ook ethnische groepen profileren zich. Er is een groeiend zelfbewustzijn bij de indianen in Midden-Amerika en de Andeslanden evenals bij de zwarte bevolking van Brazilië en het Caribisch Gebied. De economische opbouw van het continent wordt door de huidige schuldcrisis ernstig belemeerd, ja soms onmogelijk gemaakt.

Analyse van culturele en spirituele trends

De analyse van de culturele en spirituele trends in de Derde Wereld kon in de documenten van Oaxtepec, begrijpelijkerwijze, die van de politieke en sociale conjunctuur niet op de voet volgen.

De *Aziaten* gaven te kennen dat de onderlinge waardering van herkenning van de religies in hun continent zich nog steeds verdiept. "Zij alle leggen, – zo werd er gezegd, – nadruk op de waarde en de noodzaak van onbaatzuchtigheid en het los-staan van materiële dingen. Zij leren barmhartigheid, aandacht voor de ander, het delen van bezittingen, liefde voor het gezin, zorg voor de natuur en correct gedrag in het persoonlijke en het openbare leven. Zij bieden gelegenheid tot zelfloutering en tot het dienen van de medemens in zijn noden. Deze kern van gemeenschappelijke waarden kan de basis zijn voor integrale bevrijding van de mens en voor de gezamenlijke opbouw van gemeenschappen in onze pluralistische Aziatische samenlevingen." Anderzijds besefte men wel degelijk het onderdrukkend aspect van de grote Aziatische religies, vooral ten opzichte van vrouwen, en onderkende men dat hun moraal de mensen even goed tot verandering als tot berusting en fatalisme kan aanzetten.

Vanuit *Afrika* hield de Kameroense Engelbert Mveng een persoonlijk getint, meeslepend pleidooi voor het herstel van de eigen cultuur. De culturele waarden van Afrika zijn door de koloniserende mogendheden praktisch ontkend en 25 jaar onafhankelijkheid zijn voldoende gebleken om de gevolgen daarvan te compenseren. Nog al te vaak is Afrikaanse kunst niet meer dan een exotisch produkt ten gerieve van toeristen. "Wij zullen onszelf en de westerlingen moeten laten zien, dat wij niet voor hen onderdoen. Het is goed, dat Afrikaanse auteurs zich momenteel van westerse talen bedienen, als ze maar gelezen worden. Agressieve cultuurpropaganda is nodig om de tegenstander op zijn eigen terrein te verslaan," aldus Mveng. Verder wezen de Afrikanen in Oaxtepec op de praktische toespitsing van de religie in hun continent, waar bijvoorbeeld de dienst der genezing een veel grotere rol speelt dan de westerse kerken gewoonlijk hebben toegelaten. Nieuwe syn-

cretistische bewegingen haken op deze behoefte in. Tenslotte bleek ook dat de dialoog met de Islam, die met 41% van de bevolking de grootste godsdienst in Afrika is, door de christenen steeds meer als belangrijk en noodzakelijk wordt ervaren.

In *Latijns-Amerika* neemt men de laatste jaren een snelle groei van religieuze bewegingen waar: pinksterkerken, charismatische bewegingen – ook binnen de rooms-katholieke kerk en in het traditionele protestantisme –, basisgemeenschappen, Afro-Amerikaanse cultussen. Bij alle verscheidenheid komen ze hierin overeen, dat de armen steeds meer van "object" tot "subject" worden en dat de aandacht voor het collectieve belang over die voor het individuele de overhand heeft. Religieuze bewegingen in Latijns-Amerika profileren zich steeds meer als overlevingsstrategieën en zijn dan ook nauw verwant aan de voor maatschappelijke belangen opkomende volksbeweging. Een opmerkelijk verschijnsel van de laatste jaren is de religieuze vernieuwing bij de Indianen. Deze kan de vorm krijgen van een "autochtone pastoraal" binnen de rooms-katholieke kerk, van protestantse kerkgemeenschappen waarin Indianen de boventoon voeren, of ook van een hersteld voorchristelijk ritueel.

Spiritualiteit van de strijd om de verandering

Heel deze analyse van de werkelijkheid, politiek en sociaal, cultureel en religieus, vormt de achtergrond waartegen de Derde Wereld theologie bedrijft. De voorbereidende documenten van Oaxtepec, maar ook de conferentie zelf, waren een doorlopende poging om op dit theologisch bedrijf enig zicht te krijgen. Het is moeilijk hiervan systematisch verslag te doen, want de thema's tuimelden door elkaar heen. Nadat de EATWOT-leden, volgens het motto van hun conferentie, zich in praatgroepen tot het aanwijzen van "overeenkomsten" hadden bepaald, deed zich een zekere weerzin gevoelen om nu op dezelfde wijze ook de "verschillen" te formuleren, aangezien men plotseling het gevoel kreeg, dat die al genoegzaam bekend waren.

Kruisbestuiving

Liever ging men meteen over tot een derde, niet in het motto genoemde werkvorm, die als "kruisbestuiving" (cross-fertilization) werd aangeduid. Eenvoudig gezegd: "Wat kunnen wij van elkaar leren?" Hetgeen hier volgt is samengesteld uit van her en der bijeengehaalde fragmenten. Strijd is een kernwoord, dat christenen alom in de Derde Wereld verbindt. De volken, waartoe zij behoren, zijn gewikkeld in een strijd om verandering: om minder onrecht, om betere levenskansen. Christenen nemen deel aan die strijd en hun voornaamste zorg is, hoe zij vanuit hun geloof zichzelf en anderen tot volharding kunnen inspireren. Zij zoeken naar een geestelijke grondhouding om de strijd aan te kunnen, naar een spiritualiteit van de strijd. Voor sommige christenen, vooral in Latijns-Amerika, is lange tijd de bepaling van de eigen positie in het maatschappelijk gebeuren primair geweest: engagement als eerste stap in de theologische reflectie. Andere, vooral in India en Sri Lanka, leggen heel sterk de nadruk op het innerlijk proces. Niemand kan de maatschappij bevrijden dan door eerst zelf een vrij mens te worden. Deze verschillende hoofdgedachten sluiten elkaar geenszins uit. Men sprak in Oaxtepec

integendeel van spiritueel engagement en van de geëngageerde spiritualiteit. De Filipijnen schijnen de plaats te zijn, waar christenen met hun deelname aan de indrukwekkende volksstrijd deze synthese exemplarisch tot stand hebben gebracht.

Ideologische keuzes

Wie in een maatschappelijke strijd betrokken is, komt er niet onder uit, ideologische keuzes te maken. De betekenis van zo'n keuze door christenen verdient nader onderzoek, evenals trouwens de ideologische functie die een bepaalde theologie kan gaan vervullen. Men denke aan de christenen in het verdeelde Korea. In het Noorden zijn er die zich positief opstellen tegenover het staatssocialisme, terwijl sommige kerken in het Zuiden door hun theologische opstellingen het anticommunisme van hun omgeving versterken. Ook in Afrikaanse landen als Angola, Mozambique, Tanzania is deze probleemstelling uiterst actueel. Wat de Zuid-Afrikaanse EATWOT-leden over christendom en ideologie denken, liet zich in Oaxtepeex hoogstens vermoeden. In de plenaire vergaderingen spraken zij zich daar niet over uit en ook in de voorbereidende documenten was hun stem nauwelijks te beluisteren. Op het westelijk halfrond heeft de ideologische controversie zich, zoals bekend, de laatste jaren toegespitst in de strijd om maatschappelijke vernieuwing in Midden-Amerika.

Kerk en cultuur

De Afrikanen daagden met hun sterke nadruk op inculturatie de vertegenwoordigers van andere continenten voortdurend uit. Voor henzelf is de toestand dramatisch te noemen. In zienderogen slechter wordende levensomstandigheden hebben de kerken sinds 1960 een spectaculaire groei beleefd: kennelijk functioneren ze voor velen als laatste reddingsplank! Maar gelukt het niet, in de kracht van het geloof de geschonden, gedesintegreerde cultuur te hervinden, dan ziet het er voor de Afrikaanse gemeenschappen slecht uit. "De Afrikaanse kerk moet gebouwd worden met behulp van de Afrikaanse mens." Dat inculturatie voor de Aziatische theologen slechts één punt onder andere is, konden de Afrikanen maar nauwelijks accepteren. Tegenover de Latijns-Amerikanen koesterden zij, in dit opzicht, een diep geworteld wantrouwen. Naar hun mening hadden de ethnische minderheden van het continent op een vergadering als deze veel duidelijker vertegenwoordigd moeten zijn.

Retoriek

Iedere maatschappij-analyse, die van economische factoren uitgaat, maar ethnische en culturele gegevens veronachtzaamt, is in Afrikaanse ogen niet veel meer dan retoriek. "Waar zijn jullie Indiaanse theologen? Of vinden jullie soms, dat die hier nog niet thuishoren!" zo vroegen ze uitdagend. En de mestiezen in de vergadering zwegen. Kennelijk voelden ze zich niet aangesproken. Wie zich wel aangesproken voelde was de Braziliaan Joaquim Beato. Temperamentvol vertelde hij hoe hij, dankzij z'n beschermde jeugd en z'n academische studie, als "donker" was opgegroeid en zichzelf als "mulat" beschouwd had; totdat de maatschappelijke bewustwording van de zwarten in zijn land ook hem had aangegepen. "De laatste stap

naar het zwart-zijn, die heb ik zèlf moeten doen!" De man oogste een daverend applaus, en niet alleen uit de Afrikaanse hoek. In dit verband zou ook de stem van de minderheden in de Verenigde Staten belangrijk geweest zijn. Het bleek voor hen evenwel nog erg moeilijk, de ervaring van zo uiteenlopende groepen als zwarten, Indianen en spaanstaligen voldoende te integreren om op basis daarvan tot theologische reflectie te komen. Hoorbaar was enkel maar de "Black Theology" van James Cone.³

Tegen het exclusieve voor het inclusieve denken

Een ander belangrijk punt, waarop de derdewereldtheologen van elkaar hopen te leren, is het overwinnen van een rationalistische, door hen als typisch westers aangeduide denktrant, die men als zwart-witdenken zou kunnen bestempelen. "Een uitspraak is waar – of ze is het niet; men heeft het ware geloof – of men heeft het niet; een leerstelling is correct – of ze is fout." Zulke rationele onderscheidingen, waartegen ogenschijnlijk niets is in te brengen, sluiten een groot deel van de werkelijkheid buiten en maken religie tot een instrument van onderdrukking. Wij hebben behoefte, zo zeggen zij, aan een "inclusieve" vorm van theologiseren, waarbij denken en voelen, spreken en doen, leer en leven van meet af aan op elkaar betrokken zijn.

Dit verlangen richt zich, voor zover het rooms-katholieke theologen betreft, kennelijk tegen het exclusieve optreden waarin de Congregatie voor de Geloofsleer de laatste jaren weer uitblinkt. Maar het slaat ook op het "recht toe, recht aan" van bepaalde protestantse groepen, die met een spiritueel klinkend getuigenis aan veel sociaal engagement voorbijgaan en daarmee de belangen van de kapitalistische maatschappij in de kaart spelen. Symptonen daarvan vindt men in de "Electronic Churches", die vanuit de Verenigde Staten hun netwerk gestadig uitbreiden; in het Institute for Religion and Democracy; in het – onder de Indianen opererende, – Summer Institute of Linguistics; in het Opus Dei; in de Charismatische Beweging. Maar ook niet-christelijke godsdiensten kunnen op dezelfde manier verdrukkend en vervreemdend werken. Men denke aan het opbloeiende fundamentalisme in de Islam, waarvan ayatollah Khomeini een exponent is, en aan het hoogst spirituele syncretisme dat momenteel vanuit Japan gepropageerd wordt, tot in Brazilië toe.

Drie werkgroepen

Al met al verkeert EATWOT nog steeds in de fase waarin ervaringen worden uitgewisseld, problemen gesignaleerd, trends aangegeven. De systematische verwerking van dit alles blijft een opgave voor de toekomst. Methodologische vragen en discussies over hermeneutiek kwamen in Oaxtepec zijdelings aan de orde. Concrete resultaten zijn wellicht het eerst te verwachten uit de werkgroepen. Een werkgroep Kerkgeschiedenis werd reeds in 1981 ingesteld en een voor Vrouwen in 1983.

Er kwam nu nog een werkgroep bij, die zich al naar behoefte met diverse bijbelse en dogmatische thema's zal bezighouden.

De *EATWOT-kerkhistorici* hebben zich ten doel gesteld, de geschiedenis van het christendom in de Derde Wereld te onderzoeken "vanuit het ge-

zichtspunt van de strijdende volken in die gebieden, meer dan vanuit het gezichtspunt van de zending-bedrijvende kerken in de machtscentra". Via kerkhistorisch onderzoek in de afzonderlijke regio's hopen zij een geïntegreerde visie op de niet-westerse kerkgeschiedenis en, uiteindelijk, een visie op de universele kerkgeschiedenis vanuit het gezichtspunt van de Derde Wereld te bereiken. De voorgestelde periodisering (met cesuren bij 1500, 1800, 1880 en 1945) laat duidelijk zien, hoe nauw zij het thema van hun onderzoek met de ontwikkeling van het westers kolonialisme verbinden.

De *vrouwenwerkgroep* heeft in drie jaar tijds een reeks regionale ontmoetingen kunnen organiseren, waarvan de Aziatische misschien wel de sterkste dynamiek vertoonde. Dat er in de Derde Wereld nog pas weinig vrouwelijke theologen zijn, is een probleem dat zich slechts op den duur laat oplossen. Opvallend veel vrouwelijke EASTWOT-leden zijn religieuzen. In hun bijeenkomsten – de laatste vond plaats in Oaxtepec, onmiddellijk vóór de Algemene Vergadering – zijn zij er beter dan de mannen in geslaagd, de rationele westerse denktrant te overwinnen door een creatieve, fantasierijke synthese van verstand en gevoel. Op momenten dat de broeders theologen elkaar de tanden lieten zien, zagen de zusters meer dan eens kans, door hun intuïtieve verstandhouding de impasse te doorbreken.

Identiteit van Eatwot

Wie mag er lid van Eatwot worden? Wie is gerechtigd, zichzelf derde-wereld-theoloog te noemen? Naarmate de organisatie meer bekendheid krijgt, is te verwachten dat er meer aanvragen voor lidmaatschap zullen komen. Welke criteria zijn daarbij aan te leggen? De vraag naar de identiteit van EATWOT kwam op de laatste dagen van de vergadering nadrukkelijk naar voren. Is "Derde Wereld" een puur geografisch begrip, dan lijkt het antwoord eenvoudig genoeg. Definieert men het vanuit feitelijke omstandigheden van verdrukking, discriminatie, marginalisering van minderheden e.d., dan is er haast geen plekje op aarde dat niet onder een of ander gezichtspunt als Derde Wereld aan te merken is.

Geen grensvervaging

De organisatie wil zich hoeden voor grensvervaging. Dat ethnische minderheden in de Verenigde Staten zich bij EATWOT hebben kunnen aansluiten, moet vanuit hun heel speciale verwantschap met groepen in Afrika en Latijns Amerika worden beoordeeld. Het zou evenwel de duidelijkheid van de onderneming niet bevorderen, als basissgemeenten, vrouwengroepen, homo-organisaties, buitenlandse werknemers en andere zelfbewuste minderheden uit de westerse landen nu een toevloed van leden zouden veroorzaken. Azië, Afrika en Latijns Amerika hebben met elkaar nog heel wat theologische vragen te bespreken en men moet hun daarvoor tijd en rust gunnen. Een andere vraag is, of ieder die theologie bedrijft en in een van de genoemde continenten woont zich automatisch derde-wereldtheoloog mag noemen. Heel wat theologen hebben de strijd, de materiële afhankelijkheid en de bittere armoede van hun volk niet aan den lijve ervaren. Dan zal het er toch op aankomen of zij er in slagen, zich met de onderdrukten te identificeren;

niet alleen in eigen ogen, maar vooral in de ogen van de onderdrukten zelf: is hun werk voor de volksmassa relevant in het perspectief van de bevrijding.

Theologie na de bevrijding?

Tenslotte kwam in 1986 op EATWOT de vraag af, hoe de organisatie kan inspelen op het gevoel van volken, die in het recent verleden een bevrijdingservaring hebben meegemaakt. De verdrukking en de afhankelijkheid, waartegen volksbewegingen in vele landen in opstand komen, zijn hier en daar de facto overwonnen. In mei j.l. bezocht een EATWOT-delegatie de *Volksrepubliek China* op uitnodiging van protestantse en katholieke kerken aldaar, en onmiddellijk aansluitend op de bijeenkomst in Oaxtepec was er een groep, die *Cuba* ging bezoeken. Inspirerende contacten, vergelijkbaar met die, welke momenteel vanuit Nederland met *Oost-Europa* gelegd worden, en waarin de contouren van een "post-liberation theology", een Theologie na de Bevrijding, opdoemen. Zijn ook daar weer de grenzen bereikt van wat Derde Wereld mag heten?⁴

1. Zie daarover G. de Schipper, *Ontmoeting van Europese theologen met EATWOT*, in *Wereld en Zending* 12 (1983) 193-200. (redactie)

2. De EATWOT-Vereniging kent alleen individuele leden, à titre personel. Op deze tweede Algemene Vergadering waren 80 mensen aanwezig, leden en een tiental waarnemers. Er waren geen deelnemers uit China (waar veelbelovende contacten zijn gelegd), uit Japan (hetgeen werd betreurd, omdat Japan dan wel geen derde wereldland is in economisch opzicht, maar waar het Christendom zich als minderheid bevindt tussen andere godsdiensten en in een andere cultuur) en uit de Indochinese landen.

De auteur was, op uitnodiging van Solidaridad, aanwezig als waarnemer.

3. Zie James H. Cone, *Zuid Afrika in Zwart Amerikaans perspectief* in het vorige nummer van *Wereld en Zending* 16 (1987) 69-77. (redactie)

4. De rapportages in de Algemene Vergadering ingebracht en een uitvoerig Document over de gehele bijeenkomst worden gepubliceerd door: EATWOT Secretariat, Sr.Dr. Teresa Okure SHCJ, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.

Dr. R.M.K. van der Grijp studeerde theologie en Spaans in Utrecht. Van 1971 tot 1978 doceerde hij kerkgeschiedenis te Leopoldo in Brazilië. Thans is hij predikant in Voorburg.

Boekbesprekingen

Claus Bussmann, Who do you say? Jesus Christ in Latin American Theology, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985, 185 pag., \$ 9,95.

Dit boek werd vijf jaar geleden geschreven en behandelt de vraag hoe Latijns Amerikaanse bevrijdingstheologen de bijbelteksten over Jezus Christus interpreteren. Deel I geeft een ruwe (iets verouderde) schets van enkele uitgangspunten en thema's van en kritieken op de bevrijdingstheologie. Deel II bestudeert de "vragen" die deze theologie stelt aan het leven en spreken van Jezus (haar "belang") en de interpretaties van de voornaamste christologische vindplaatsen in de Bijbel: de politieke dimensie van Jezus, zijn levensweg, de betekenis van zijn dood en verrijzen, zijn relatie tot het Rijk. Het is een inventarisatie van standpunten m.b.t. deze thema's (op basis van samenvattingen en citaten). De conclusie formuleert tien kenmerken waardoor de bevrijdingstheologie verschilt van de westerse christologie. Zo blijkt o.m. dat zij een minder scherp onderscheid maakt tussen de historische Jezus en de Christus van het kerygma dan wordt gesuggereerd. Vaktheologen zullen die conclusies met interesse lezen. De waarde van dit boek ligt in deze "karakterisering" van de bevrijdingstheologie.

Toch is het geen boeiend boek, omdat de christologie van de bestudeerde auteurs teveel wordt geïsoleerd van hun kerkelijke en maatschappelijke context. Ook richt de studie zich te eenzijdig op de vraag, hoe men de tekst vertaalt naar concrete situaties en praktijken toe. Het is ook belangrijk na te gaan hoe de situaties en ervaringen de toegang tot de betekenis van teksten beïnvloedt. Bovendien zou men meer rekening moeten houden met ontwikkelingen in de Latijns Amerikaanse context en de verschuiving van accenten in de christologie die daarmee samenhangen. Tenslotte heb ik het sterke vermoeden, dat de Christusbeelden die een bestanddeel zijn geworden van de volksreligiositeit en het geloof van de doorsnee gelovige in Latijns Amerika meer invloed hebben op de christologie van de bevrijdingstheologie dan uit dit boek blijkt.

J. van Nieuwenhove

Guillermo Cook, The expectation of the poor. Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant perspecti-

ve. Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 316 pag., prijs \$ 13,95.

Een studie in de breedte en de diepte over de Braziliaanse kerkelijke basisgemeenschappen van de hand van de algemeen directeur van de in Costa Rica gevestigde CELEP, het Latijns Amerikaanse Evangelische (d.w.z. protestantse) Centrum voor Pastorale Studies. Cook noemt de basisgemeenschappen (CEB's, Comunidades Eclesiais de Base) een "protestants verschijnsel". Zijn bedoeling is niet om de kerkvernieuwing in de Braziliaanse Katholieke kerk voor het protestantisme te annexeren; het zijn trouwens maar een "handjevol" Evangelische dominees in de regio aan wie hij zijn boek opdraagt, die "ondanks vijandigheid en in sommige gevallen martelaarschap niet bevreesd zijn hun toewijding aan de armen en verdrukten in Latijns Amerika tot uitdrukking te brengen". Het protestantisme haalt de katholieke kerk in feite "rechts" in, door zijn nadruk op hiërarchische institutionaliteit en zijn beroep op steun en privileges van de staat (Vgl. het eveneens in dit nummer besproken boek van Rubem Alves: *Protestantisme en repressie*). Toch is juist Cook als Evangelisch radicaal (5) gegrepen door de basisbeweging. "Ik vond het van levensgroot belang voor de Evangelical van de zeer conservatieve soort die ik ben om uit mijn schulp te kruipen en de Katholieke realiteit objectief te gaan bestuderen". Brazilië telt het grootste aantal protestanten in Latijns Amerika met meer dan 4,5 miljoen actieve kerkleden en 22,5 miljoen sympathisanten. Meer dan twee derde van de actieve protestanten in Latijns Amerika woont in Brazilië; na Guatemala en Chili telt dit land het grootste percentage protestanten.

Deel I schetst de kerkelijke en maatschappelijke historische context waarin sinds het begin van de jaren zestig de CEB's konden ontstaan. Maatschappelijke en religieuze factoren houden op velerlei wijze verband met elkaar; op het snijpunt van de verticale sociale structuur (bepaald door klasseverschillen) en de horizontale interconfessionele verbindingen (die optreden binnen eenzelfde klasse) moet de analyse van de religieuze situatie inzetten. Hoe dichter men in de buurt komt van de *grass roots* hoe onbelangrijker de confessionele verschillen worden, aldus citeert Cook de missioloog Brandao (55/6).

Deel II belicht het zelf-verstaan van de CEB's. Het accent kan liggen op de C van *comunidad*, de vorming van een gemeenschap in een individualiserende en massificerende samenleving. Hier kunnen fundamentalistische (de *curso*-beweging) of charismatische invloeden liggen. Anderen beklemtonen de E van *ecclesial*. Dit doen overigens ook de vertegenwoordigers van de traditioneel-kerkelijke belangen, zoals de huidige president van de CELAM (de Latijnsamerikaanse Bisschoppelijke Raad), Lopéz Trujillo. Voor hem zijn de basisgemeenschappen niets anders dan verschijningsvormen van de traditionele hiërarchische kerk en alleen als instrumenten daarvan aanvaardbaar. Een derde accent ligt op de B van *base*. De kerkelijke basisgemeenschap is tegelijk een "natuurlijke" gemeenschap van mensen in overeenkomstige lokaal-economisch-sociale en culturele omstandigheden. Zij verbinden als "Abrahamitische minderheden" (Helder Câmara) bijbels bevrijdingsgelooft en maatschappelijk handelen. Deze drie accenten staan echter geenszins voor drie verschillende soorten basisgemeenschappen; elk kan dienen als ingang voor het verstaan en beleven van wat een echte vernieuwingsbeweging is binnen de kerk, resulterend uit uiteenlopende ontstaansgeschiedenissen en ontstaansfactoren.

In deel III komt het nieuwe theologische denken aan de orde dat voortkomt uit en nadenkt over de basisgemeenschappen. Spreekt de Katholieke Actie in overeenstemming met de Encycliek *Mater et magistra* (236) van de drietraps-methode "zien, oordelen en handelen", de basisgemeenschappen vertegenwoordigen een *nieuwe* manier van zien van de maatschappelijke realiteit, van interpretatie daarvan en van gemeenschapsactie. Cook laat zich in dit deel voornamelijk leiden door de Braziliaanse theoloog J.B. Libânio, verbonden aan het Johannes XXIII Instituut in Rio de Janeiro, terwijl ook Carlos Mesters veel aandacht krijgt wegens diens visie op het Schriftgebruik van de basisgemeenschappen. Laatstgenoemde, zegt Cook, vermengt zijn theologie niet met abstracte Europese apriori's zoals de "hogere Schriftkritiek" die de auteur bij Leonardo Boff meent te signaleren, maar hij benadert de Bijbel met eerbied en stelt zich slechts ten doel het contact te herstellen tussen het Woord en het volk waarvoor het bedoeld was. Daarom is Mesters wellicht de Braziliaanse katholieke pastor en theoloog die "het meest

aansluit bij een protestantse evangelische theologie" (111), hoewel "zijn opvatting dat de Bijbel het Woord van God "bevat" menige Evangelical niet zal bevredigen" (113). Beiden, Boff en Mesters, wijzen de samenleving aan als *locus theologicus*. De basisgemeenschappen willen daarin kerk zijn met een nieuwe manier van theologie bedrijven en een nieuw verstaan van de zending. Zending (evangelizatie) is geen aparte activiteit meer van de kerk, maar zij vormt haar levensader. De theologie is contextueel; "in tegenstelling tot de functionalistische contextualisering van het evangelie die zeer in zwang is in een bepaalde stroming van het tegenwoordige Noordamerikaanse evangelicalisme, is de 'profetische contextualisering' van de *comunidades* in hoge mate dysfunctioneel voor de heersende structuren van de Latijnsamerikaanse samenleving en voor het internationale systeem dat zij vertegenwoordigen" (124).

Deel IV is het grootste en belangrijkste deel. Daarin confronteert Cook het verschijnsel van de basisgemeenschappen met het protestantisme. Het is een hachelijke onderneming; de term "verschijnsel" suggereert een ge-decontextualiseerde afstandelijkheid, terwijl, in Cooks eigen woorden, "alleen een incarnatie in de realiteit van de CEB's met alles wat dat impliceert ons de ervaring én het recht kan verschaffen om kritische opmerkingen te maken" (148). Cook tracht een protestantse orthodoxie in dialoog te brengen met de katholieke basisgemeenschappen, die voor hem bovenal dragers zijn van een orthopraxie. Het centrale punt voor Cook is de Schriftbeschouwing. Maar zijn beaming van het feit dat de Bijbel en de onderdrukten elkaar op een natuurlijke wijze verstaan werkt in zekere zin maar half door in zijn hanteren van "de protestantse theologie". Het probleem van Cooks dialoog is, naar mij voorkomt, dat hij een *niet* gecontextualiseerde protestantse dogmatiek (inzake het individuele heil, het eenmalige karakter van het bekeringsmoment e.d.) vergelijkt met een *wel* gecontextualiseerde "katholieke" bevrijdingstheologie. Dit zijn ongelijkwaardige grootheden. De spanningen die hij aantreft doen zich immers evenzeer voor binnen de protestantse als binnen de rooms-katholieke wereld. Zo wordt ook onvoldoende recht gedaan aan het oecumenisch karakter van de kerkelijk-sociale vernieuwing in Brazilië. Deze methodologische onvolkomenheid is zeer verklaar-

baar: er bestaat immers nauwelijks een *protestantse* basisbeweging die Cook op dezelfde wijze tot hermeneutische cirkels kan committeren als de katholieken Segundo, Boff, Gutiérrez, Sobrino en zovele anderen. In vele losstaande opmerkingen en voetnoten wijst Cook wel op hoofdproblemen van de protestantse denkwereld, zoals de dichotomie tussen profaan en religieus, de individualistische protestantse ethiek etc., maar zij leiden (in hoofdstuk 9) niet tot een herlezing en nieuwe bevraging van de orthodoxie als zodanig, waarin ook de maatschappelijke analyse wordt betrokken.

Cook verschaft vervolgens een historisch overzicht van protestantse basisbewegingen in Europa sinds de Middeleeuwen. Hij constateert overeenkomsten in de sociaal-economische contexten van die bewegingen en in die van de Braziliaanse CEB's. Al deze bewegingen, zegt Cook, van Wederopers tot de door Münzer gesteunde boerenopstanden in Duitsland, de Engelse non-conformisten en hun radicale voorlopers, de Presbyterianen (die in het 18-eeuwse Ierland zij aan zij met de Katholieke verzetsbeweging streeden tegen de Anglicaanse aristocratie), de Piëtisten en Methodisten ontstonden in perioden van acute onderdrukking, hetgeen hen vergelijkbaar maakt met de CEB's. Er rijst hier opnieuw een vraagteken: het verrassende immers in de Braziliaanse ontwikkeling is, dat arme gemeenschappen pas *na* eeuwenlange onderdrukking, om met de woorden van Boff te spreken, "opnieuw de kerk uitvinden".

Hoofdstuk 10 is de kern van het boek, en ook het interessantste. Daarin gaat Cook dan ook in op de realiteit van het Braziliaanse protestantisme, aan de hand van zijn geschiedenis. In 1810 wordt een handelscontract met Engeland gesloten, dat godsdienstoefeningen toestaat voor het personeel van Engelse handelsvestigingen. In de grondwet van 1824 wordt de godsdienstvrijheid ingevoerd, terwijl in hetzelfde jaar de eerste immigratie plaatsvindt van Duitse Lutheranen. Daarna zetten, voornamelijk uit Noord-Amerika, de zendelingen voet aan wal: die van de Methodisten (1835), de Congregationalisten (1855, uit Schotland), de Presbyterianen (1859) en de Baptisten (1881), uit het Zuiden van de VS). De protestantse kerken hebben zich in hun korte historie gekenmerkt door zich te richten op de middenklasse en de bewuste bevordering van de individuele stijging op de sociale lad-

der. Hun huidige stagnatie heeft te maken met het krimpen van die middenklasse zelf. Het zijn echter de Pinksterbewegingen, die sinds omstreeks 1910 hun intrede deden en die naar schatting tweederde deel uitmaken van de Evangelische kerken in Brazilië, die een onstuimige groei blijven vertonen. Van basisgemeenschappen die met CEB's vergelijkbaar zijn bestaan aan Protestantse zijde weinig voorbeelden. Dit geldt in potentie niet voor de Pinksterkerken, met name niet voor dissidente groepen daaronder, die zich onttrekken aan de algemene protestantse tendens tot institutionalisering en hiërarchisering van het kerkelijk leven. Daardoor *blijven zij basisgroepen*. Hun intentie is niet primair, zoals de CEB's doen, hun eigen *grass root* identiteit te articuleren als volk van God; zij zijn veeleer een reactie tegen het rationele en het institutionele protestantisme. Zij hebben zich onmiddellijk toegang verschaft tot de "religieuze produktiemiddelen" en erkennen geen religieuze macht boven zich. Zo verloochenen zij de klassestructuur van de maatschappij aan welks onderkant zij zich bevinden, en creëren zich een eigen religieuze wereld. Cook voegt eraan toe dat zij onder leiding van de Geest de verlossing prediken van demonische machten en spiritisme. Door deze vormen van volksreligiositeit uitdrukkelijk tot vijand te verklaren onderscheiden zij zich eveneens, aldus Cook, van de CEB's. In de Pinksterbewegingen ziet Cook de aanwijzing voor de toekomst van het protestantse zendingswerk, maar dan moet het protestantisme zich "bewust worden van de onderkant van haar eigen geschiedenis" (229). De groei van de kerken is geen strategisch probleem, maar een theologisch probleem (222), dat de protestantse zending moet terugvoeren naar de Bijbel op zoek naar de juiste prioriteiten (220). Dit hoofdstuk plaatst de vragen die rezen bij voorgaande hoofdstukken in een vruchtbaar want *contextueel* perspectief. Het geeft en passant een korte en zeer leesbare schets van de ontwikkeling van het Braziliaanse protestantisme.

In een concluderend hoofdstuk herformuleert Cook de uitdaging die de CEB's vormen voor de protestantse zending in Latijns Amerika. De zendingstheologie moet haar uitgangspunt kiezen, naar Reformatische traditie, in God's handelen zelf, en in de Schrift, de kerk en de wereld. Het fundamentalistische protestantisme hanteert een te eng begrip van de Schrift. Met

het *Sola Scriptura* heeft de Reformatie nooit bedoeld van de Bijbel "een verzegelde en ondoordringbare doos te maken die alle (onveranderlijke) waarheden bevat die wij zouden moeten weten omtrent het leven en de zending van de kerk". Het traditionele katholicisme en het protestantse kerkelijke institutionalisme, gevoegd bij het heersende *church growth*-denken, verabsoluteren de kerk als uitgangspunt. Een seculiere theologie die uitsluitend haar uitgangspunt kiest in de wereld beantwoordt evenmin aan de eisen van de "holistische zendingstheologie" die wij nodig hebben. Voor protestanten zal daarin de nadruk liggen op de Geest. "Niet voordat wij bereid zijn de Geest vrij te laten werken - niet alleen in onze persoonlijke levens, maar ook in verreikende verandering van de kerk - en niet voordat wij onszelf kunnen brengen tot de erkenning dat de Geest werkzaam is in bewegingen van sociale verandering (zelfs in die welke geen specifiek christelijke naam dragen), zullen we de wijdsheid en complexiteit beginnen te begrijpen van de werking van de Geest en trachten er deel aan te hebben. Ook dit is een les die wij leren door middel van de katholieke basisgemeenschappen" (233/234).

Cooks boek is een uitstekende gids met name voor die vele protestanten in Latijns Amerika (en daarbuiten) die behoren tot een in aanleg niet-ocumenisch protestantisme, maar die met hun reformatorisch erfenis en opdracht op een eerlijke en open wijze willen omgaan. Het boek van Alves (zie de bespreking elders in dit nummer) is vooral een aanklacht; de studie van Cook doet een geïnspireerde en geïnformeerde oproep aan de Latijns-Amerikaanse protestanten om zich te spiegelen aan de CEB's.

Roelf Haan

Ingo Wulfhorst, Der "spiritualistisch-christliche Orden". Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien. Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 1985, XIV en 442 pag.

In november 1985 overleed in de Braziliaanse hoofdstad Brasília Neiva Chaves Zelaya, beter bekend als Tia (Tante) Neiva. Zij werd 60 jaar. In 1964 stichtte zij, na enkele jaren van visionaire en mediamedie ervaringen, de "Spiritualistisch-Christelijke Orde". Naar eigen zeggen heeft zij contact gehad met buitenaardse geesten en werd zij in die jaren dagelijks verplaatst naar Tibet waar zij geïnstrueerd werd door

een monnik Humaha.

De nieuwe religie was sterk beïnvloed door Braziliaanse vormen van spiritisme, maar ontwikkelde steeds meer een geheel eigen leer en cultus. Daarbij werden symbolen uit allerlei religies gebruikt, zoals blijkt uit de bouwsels bij de zetel van de Orde, Vale do Amanhecer genoemd (Dal van het Morgenrood), in de buurt van Brasília. Belangrijk is verder de gedachte dat de mensheid op de drempel staat van het derde millennium. Met hulp van geesten bereidt de orde van Tia Neiva de wereld hierop voor. Men verwijst in dat verband ook veelvuldig naar de persoon van Christus, wiens evangelie men zegt te willen actualiseren.

Aan het eind van de jaren zestig trad, als leider naast Tia Neiva, Mário Sassi naar voren, in die tijd PR-man van de Universiteit van Brasília. Hij werd de woordvoerder van de beweging en auteur van haar publicaties. Vanaf 1973 kreeg de Orde veel publiciteit, hetgeen bijdroeg tot een versnelde groei. De beweging claimt thans ongeveer 40.000 media te omvatten en heeft vestigingen in zestien Braziliaanse steden. Zij verricht veel charitatief werk, met name ten behoeve van dakloze kinderen.

Wulfhorst is predikant van de Lutherse Kerk van Brazilië. Het hier aangekondigde boek is zijn Duitse dissertatie. Na een algemene beschrijving van het Braziliaanse spiritisme geeft het een gedetailleerd relaas van ontstaan, leer en ritueel van de Orde. Het laatste deel van het boek bevat missiologische overwegingen. Wulfhorst verwerpt een harde confrontatiepolitiek t.o.v. nieuwe religies. Hij legt de nadruk op de les die zij voor de kerk en haar pogingen tot contextualisering bevatten. Hij gaat vooral in op de holistische en corporatieve benadering van ziekte en op de centrale rol van symbolen. Z.i. moeten in het christelijke erfgoed soortgelijke aanzetten herontdekt worden.

André Droogers

Bibliografía Teológica Comentada del área iberomericana, samengesteld onder leiding van Eduardo Bierzychudek (directeur van het redactieteam), uitgegeven door ISEDET, Camacua 282, 1408 Buenos Aires, 1986, 828 pag.

Het laatst uitgekomen deel van dit jaarboek betreft de literatuur verschenen in 1983. Bijna 8000 titels zijn opgenomen. Voor de theologie maakt de BTC aanspraak op volledigheid. Dat wil zeggen dat de gebruiker een compleet overzicht

wordt geboden van alle theologische literatuur (boeken, artikelen) die in het desbetreffende jaar op het Latijnsamerikaanse continent, inclusief México en Midden-Amerika, zijn verschenen. Daarnaast worden ook Spanje en Portugal bestreken. De eerste 3000 titels, opgenomen in het eerste hoofdstuk hebben geen betrekking op de theologie zelf, maar op de "*ciencias sociales en correlación*": semiologie, economie, politiek, geschiedenis, sociologie, cultuur, onderwijs, kunst, psychologie, godsdienstwetenschap, filosofie, recht. Dit gedeelte kan uiteraard niet naar volledigheid streven, evenmin naar een al te systematische aanpak. Toch is het door zijn illustratieve karakter een zeer nuttige inleiding, die een veelvoudig licht werpt op de wetenschappen en ervaringsgebieden die in correlatie staan met de context waarin de theologie wordt bedreven en met de theologie zelf. Daarna volgen de praktische theologie, kerkgeschiedenis, bijbel, bijbelse context, systematische theologie - ieder hoofdstuk met een groot aantal onderverdelingen, waarover de inhoudsopgave kan worden geraadpleegd. De meeste rubrieken of onderverdelingen daarvan beginnen met een kort commentaar (met een korte samenvatting in het Engels), dat de lezer enigszins oriënteert in de daaropvolgende lijst van titels, of op interessante ontwikkelingen attendeert. De individuele titelbeschrijvingen zijn veelal voorzien van een korte aanduiding van de inhoud. De hanteerbaarheid wordt verder bevorderd door ruim 100 bladzijden index, waaronder een thematische trefwoordenlijst, een register van bijbelplaatsen en een auteurslijst. Ook is een lijst van tijdschriften opgenomen. Het eerste deel van de BTC, dat verscheen in 1976, had betrekking op 1973 en 1974 (aangeduid met: deel 1/2); daarna volgden aparte delen voor ieder van de volgende jaren. In 1986 verscheen de bibliografie over 1983. Deze vertraging van 2 à 3 jaren moeten wij accepteren als gevolg van het feit dat dit naslagwerk geproduceerd wordt in de Derde Wereld, dus met beperkte middelen. De verzamelde BTC (1973-1983) is een goudmijn voor iedere bibliotheek op het gebied van de theologie van Latijns-Amerika. Onderzoekers en docenten kunnen er niet buiten, maar ook werpt de BTC reeds zijn nut af voor iedere student die over enige kennis van het Spaans (Portugees) beschikt en zich snel voor werkstuk of scriptie in de literatuur wil oriënteren.

Roelf Haan

H.W. Vijver, Theologie en Bevrijding. Een onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutiérrez, J.C. Scannone en R. Alves. VU Uitgeverij, Amsterdam, 1985, 262 pag., prijs f 49,50.

Vijver stelt aan de drie genoemde bevrijdingstheologen de vraag, hoe naar hun oordeel het geloof in het heil-van-Godswege hen helpt aan normen voor het maatschappelijk en politieke handelen. Op zich een boeiende en kritische vraag, omdat bevrijdingstheologen de problemen van sociale ethiek vaak onderbelichten. Daarom blijft het moeilijk hun bijdrage aan deze problematiek te reconstrueren. Het originele van Vijvers studie is die zoektocht te zijn gegaan. Mijn kritische vraag daarbij is of dit voor wat betreft Gutiérrez (om me daartoe te beperken) is gelukt. Ik vrees dat kortsluitingen en interpretatie van Gutiérrez hebben vertekend. Vijver zoekt die normen in de dependentie-theorie en de revolutionaire utopie (1971) alleen, en niet zoals Gutiérrez het vooral bedoelt, in de visie op de nieuwe mens, de culturele revolutie en de spiritualiteit (of levensstijl). In 1972 reeds wees Gutiérrez op de tegenstellingen tussen een marxistische en christelijke visie op mens en geschiedenis. Een analyse van deze, toch doorslaggevende thema's in Gutiérrez' werk had wellicht tot andere conclusies kunnen leiden. Het is, naar mijn oordeel, moeilijk vol te houden, dat Gutiérrez alleen maar kiest voor een breuk met "de wereld" of met ethische normen uit de traditie; nog minder dat hij geen concrete historische bewegingen aanduidt waarin de eschatologische verwachtingen "historisch" concreet worden (volksbewegingen, christelijke basisgemeenschappen, enz.). Gutiérrez spreekt uitdrukkelijk van "breuk en continuïteit", verwerpt niet "de" wereld zonder meer maar kiest voor "één" wereld die strijd voert tegen een andere (cf. *Teologica al reverso de la historia*, 1977 en duidelijker nog het thema van de dialectiek tussen dood en leven in de geschiedenis). Sinds 1979 is Gutiérrez' ethiek gebaseerd op de "optie voor het leven" en de overtuiging dat Gods Belofte in de dood en verrijzenis van Christus voltrokken is en zich vandaaruit "in" de historische bevrijdingsprocessen aandient als bron van hoop en motivering voor de strijd. Het zou interessant zijn na te gaan hoe Gutiérrez gave en eis verbindt (bijv. de gave van het zoonschap en de eis van broederschap) en tot welke normen voor het maatschappelijk handelen dit voert.

Hiermee is niet gezegd dat Gutiérrez' sociale ethiek geen problemen stelt; wel aangegeven langs welke wegen deze auteur tot zijn recht kan komen. Vijver wekt ook de indruk dat Gutiérrez het geweld van de guerilla ethisch legitimeert. Wij menen dat zijn uitspraken over de guerilla van politieke aard zijn (1971) en niet van ethische aard en dat een positiebepaling in de klassenstrijd niet identiek is aan een ethische legitimering van de guerilla (cf. *Teologia y ciencias sociales*). Het is belangrijk een auteur in zijn ontwikkelingen te volgen.

J. van Nieuwenhove

Rubem A. Alves, Protestantism and repression. A Brazilian case study, Orbis Books, Mary Knoll, New York 1985, 215 pag. De oorspronkelijke Portugese editie verscheen in 1979 in São Paulo.

Rubem Alves, die over een grote eruditie beschikt op sociologisch en godsdienstpsychologisch terrein, kan na Míguez Bonino de bekendste protestantse theoloog van Latijns Amerika genoemd worden. Dit boek is bittere lectuur; Alves beschrijft, geleerd door de ontwikkeling van zijn eigen kerk, de Presbyteriaanse, de verwording van het "protestantisme van de rechte leer" tot een onderdrukkende structuur: onderdrukkend naar binnen, en dienstig aan de economische, politieke en militaire onderdrukking van buiten. Zijn grondige psycho-analyse van dit protestantse geloof (met bijbehorende ethiek) werd gemotiveerd door de paradox die wij in Brazilië – en in het gehele Latijnsamerikaanse continent – veelvuldig aantreffen: een hiërarchische, voor het oog monolithische rooms-katholieke kerk, die in de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw door het opkomende protestantisme werd bekritiseerd als anti-modern en autoritair, vertoont thans in groeiende mate de profetische levensstijl die het kenmerk moet zijn van de christelijke gemeenschap in het aangezicht van massaal maatschappelijk onrecht, met alle positieve gevolgen vandien voor de interne vernieuwing van de kerk. Daarentegen zijn het de rechte-leer-protestanten die hun geschiedenis zijn vergeten en het antwoord op de maatschappelijke crisis zoeken in een eigen absolutistisch, en door kerkelijke machtsuitoefening bewaakt systeem van religieus-ethische zekerheden. Via de *bekering* volgt op de persoonlijke en maatschappelijk *crisis* beleving een nieuwe *orde* van simpel dogmatisme en strenge sociale controle. De (absolute)

geloofskennis geeft antwoord op alle vragen; studie van "secundaire" causaliteiten kan daaraan niets toevoegen. Ook theologiebeoefening is overbodig; intellectuele activiteit anders dan repetitie en deductie wordt geschuwd. De wereld kan niet worden veranderd; de feiten krijgen het karakter van waarden. De protestantse logica blijkt een leeg en formeel schema.

Alves beschrijft op ideaal typische wijze een soort van protestantisme (absolutistisch, dus ongecontroleerd door impulsen uit de levende traditie van het protestantisme en de oecumene), dat alles behalve beperkt is tot Brazilië. In feite is zijn boek een uiterst leerzame waarschuwing tegen het regeren van iedere rechte leer, in zijn eigen woorden: "van Sovjet Communisme tot Joseph McCarthy". Richard Shaull (die de Braziliaanse Presbyteriaanse kerk in haar bloeitijd meemaakte, voor en rond 1960) schrijft een korte inleiding, waarin hij de parallel trekt naar het Noordamerikaanse protestantisme. Dit boek is in ieder geval een must voor allen die betrokken zijn bij de protestantse zendingsrelaties met Latijns Amerika.

Roelf Haan

Johannes Launhardt, Uns erschrecken die Trommeln nicht mehr. Eine Stadt-randgemeinde in Addis Abeba. Schicksal in Äthiopien, Verlag Evang.-Luth. Mission, Erlangen 1982, 215 pag. Martyrologiumlektuur uit hedendaags Ethiopië: zo kun je dit boek het best karakteriseren. De getuigenissen betreffen leden van de evangelische Mekane Yesus kerk in de periferie van Addis Abeba, waar wevers uit het hoogland van Zuid Ethiopië (Gammu Goffa) neergestreken zijn. De wederwaardigheden van deze groeiende christelijke gemeenschap in de moeilijke omstandigheden van de marxistische revolutie worden op eenvoudige wijze verteld. In 90 bladzijden wordt het ontstaan van de gemeente geschilderd, Waarbij de spanningen met als heidens ervaren traditionele gebruiken aan de orde komen. De volgende 40 bladzijden tekenen de beklemming van de revolutie en de druk die op het – ook sociale – werk van de kerk wordt uitgeoefend. De laatste 85 blz., getiteld "Bewährung", willen een getuigenis zijn van Gods bijstand in situaties van gevangenschap en martelingen, zoals gemeenteleden die hebben beleefd. Men zoek in dergelijke lectuur niet naar maatschappij-analyses noch naar informatie over de achtergronden van de revolutie,

evenmin naar een alternatief samenlevingsproject. De samensteller heeft veel-
eer stichting op het oog. Gegevens over
de inrichting en groei van de Mekane Ye-
sus kerk worden, behoudens enkele ta-
belletjes, verstrekt middels geësceneer-
de conversatie van gemeenteleden.

Jan Heijke

**Ype Schaaf, Leren om te leven, Over
(westerse) kennis en (christelijk) onder-
wijs in de (derde) wereld, Kok, Kampen,
1985, 160 pag., prijs f 19,90.**

Het boek zet in met de westerse kennis-
explosie, handelt over bakermat en ex-
pansie van het westen, over leren en
(christelijk) onderwijs in en buiten ons we-
relddeel. Een literatuurlijst en bijlage (Nota
over het buitenland-beleid van de Unie
"School en Evangelie") completeren het
boek.

Schaaf schrijft onder houdend en soms
indringend. Er wordt in kort bestek veel
goede informatie geboden. Duidelijk komt
uit, dat koloniaal onderwijs allereerst het
belang van de kolonisator diende (106).
Dat missie en zending regelmatig de plank
missloegen wordt niet ontkend (66, 105,
109). Van harte aanbevolen, en niet alleen
voor hen die in het onderwijs werkzaam
zijn.

Niettemin is de kracht van het boek tege-
lijk de zwakheid: het boek is weinig metho-
disch (de betekenis van de Islam voor
de Renaissance komt terloops aan de or-
de op p. 34 maar niet meer op p. 45), er
zijn te grove generalisaties (leren in de Is-
lam alleen elite-zaak? p. 34) en vele bewe-
ringen waar de kritische lezer enige litera-
tuur genoemd zou willen zien (p. 88 t.a.v.
de huidige Arabische slavenhandelaars).
De veelheid aan feiten belemmert de diep-
gang. Het boek is netjes uitgegeven en
telt weinig (druk)fouten (p. 113: Sumatera;
p. 120: West-Pakistan moet zijn Oost-Pa-
kistan).

J.D. Kraan

**Christenen in ontwikkeling, serie opstel-
len over onze toekomstige verhouding tot
de mondiale samenleving. Uitgave: CMC/
Cebemo/CMBR, 1986, 160 pag., prijs f
15,-.**

Deze bundel opstellen is uitgegeven naar
aanleiding van het afscheid van pater A.
de Groot als voorzitter van het Centraal
Missie Commissariaat en als vice-voorzit-
ter van CEBEMO. De inleiding van De
Groot die hij bij zijn afscheid heeft uitge-
sproken, is in deze bundel opgenomen.
Deze bijdrage onder de titel "De uiteinden

der aarde. Echte en onechte universalitei-
ten" verdient het ook in druk bewaard te
blijven. Het is een voorbeeld van hoe per-
soonlijke ervaringen, soms al vroeg in de
jeugd opgedaan, iemands denken en le-
vensweg kunnen bepalen. Missie kan niet
zonder een diepe persoonlijke motivatie.
Zijn verhaal toont ook nog eens hoe ingrij-
pend de veranderingen zijn die in het den-
ken over missie, met name na het tweede
Vaticaanse Concilie, hebben plaatsgevon-
den. De titel van de bundel "Christenen
in ontwikkeling" sluit daarbij goed aan.
Christenen als pater De Groot hebben in
hun denken over missie een snelle ontwik-
keling doorgemaakt. (Een ontwikkeling
die zich lang niet bij iedereen zo even-
wichtig en consistent heeft voltrokken als
bij De Groot zelf.)

Maar ook is "missie" voor een deel "ont-
wikkeling" geworden en is daarin volgens
sommigen zelfs opgegaan. Deze ontwik-
keling die zowel een uitdaging als een
spanningsrelatie impliceert, is min of meer
ook het kader waarin de bijdragen van de
andere auteurs gezien moeten worden. In
die opzet is de bundel maar betrekkelijk
geslaagd. De bijdragen lopen wat betreft
thematiek en stijl ver uiteen.

J. van Soest schrijft in zijn inleiding dat
de bundel tot veel discussie aanleiding
geeft. De bundel had aan niveau gewon-
nen als deze meer tot één discussie aan-
leiding had gegeven, nl. tot die over de
relatie tussen missie en ontwikkeling. Nu
valt een bijdrage van P. Leenhouders
"Pleidooi voor een prospectieve kerkbe-
leving" toch wat buiten het kader. Hoewel
zijn opmerking dat bij de belijdenis "het
Woord is mens geworden" wij geloven
dat "het levensdoel van de mens om God
te zijn konkreet is geworden" (47) wel dis-
cussie zou moeten oproepen. Bij wat hij
verder opmerkt over het "volmaakt willen
zijn zoals de Vader in de hemel volmaakt"
(48) zou hij wat meer kunnen luisteren naar
wat de Joden onder de "navolging van
God" verstaan. In zijn inleiding wijst De
Groot juist op het belang van de Joodse
wortels van het christelijk geloof.

In de bijdrage van Verstraelen: "transcen-
dentie en transformatie" wordt theolo-
gisch doorgedacht over de relatie tussen
bevrijding en heil. Keune wijst in "Naar
een hernieuwde internationale solidari-
teit" over de implicaties van de internatio-
nalisering van de kapitalistische orde voor
internationale solidariteit. Het zou de
moeite waard zijn om de gevolgen daar-
van voor kerk en theologie verder te door-
denken. Verder zijn er bijdragen van Eg-

gen, Van Rossum, Schoffeleers, Mesters/Thuis en Bergmans (over bewustwording ontwikkelingsamenwerking).

Van Rossum wijst op de spanning tussen missie en pastoraal. Het kenmerk van echte missie is grenzen overschrijden. Dat is en blijft de speciale taak van de religieuzen als verkenners en vrijbuiters. Het zou interessant zijn om deze discussie te vergelijken met die aan protestantse kant over de verhouding tussen zending en interkerkelijke hulpverlening.

De stelling van Schoffeleers, die als antropoloog t.a.v. de Afrikaanse kerken pleit voor het behoud van kerkelijke grootschaligheid, is opmerkelijk (vgl. ook zijn bijdrage in WZ 15 (1986), 206-212). Kerken in Afrika moeten zich met het oog op de toekomst niet richten op de kleinere eenheden van dorp of familie, maar meer op de samenleving als geheel en de repressieve structuren daarvan. Dit is zeker een stelling die in het kader van het boek uitdaagt tot discussie.

J.H. Schraivesande

David Sox, The Gospel of Barnabas; George Allen & Unwin, London, 1984; 152 pag., prijs £ 8,95.

Dit boek gaat over het pseudo evangelie van Barnabas (222 hoofdstukken), dat reeds ruim zeventig jaar als stoorzender werkt in de relatieopbouw tussen moslims en christenen. Vooral fundamentalistische moslims beschouwen dit geschrift immers als "authentiek" dan de vier evangeliën van het Nieuwe Testament. Het uit de 16e eeuw daterende Italiaanse handschrift zou in de archieven vergeeld zijn, als Laura en Lonsdale Ragg het niet in 1907 met een kritische inleiding hadden gepubliceerd. Sedertdien is het niet meer weg te denken uit de controversiële literatuur in vele Moslimlanden. In 1977 verscheen een fotografische reproductie van het Italiaanse handschrift met Franse vertaling en inleiding bij Beauchesne in Parijs, verzorgd door L. Cirillo en Michel Frémaux.

Aangezien de Engelse vertaling van de Ragg's door Moslim-organisaties vele malen werd herdrukt, volstaat Sox met een samenvatting van het debat over dit zgn. evangelie. Zijn eigen bijdrage aan het zoeken naar de vervalscher concentreert zich op het Venetiaanse milieu aan het eind van de 16e eeuw. Hij doet dit in navolging van enkele door *Wereld en Zending* reeds eerder besproken publikaties over dit onderwerp (3e jrg. 1979, p. 277). Sox verzuimt evenwel de relatie tussen

het kortere Spaanse handschrift en het Italiaanse te onderzoeken. Ook gaat hij niet in op de m.i. overtuigende argumenten van M. de Epalza e.a. voor een Spaanse *morisco* (is: crypto moslim) origine van deze evangelievervalsing. Sox' boek werd prachtig uitgegeven. Het zal zeker zijn diensten bewijzen om ter wille van de zo nodige dialoog dit obstakel uit de weg te ruimen.

J. Slomp

Simon Jargy, red., Islam Communautaire (Al-Umma) Concept et réalités, Genève; Labor et Fides; 1984; 134 blz., prijs SF 22.

Wat houdt de wel zeer diverse wereld van de Islam bij elkaar, zonder paus, zonder synode of wereldraad, na de afschaffing van het kalifaat in 1924?

Met deze vraag houden zeven auteurs zich bezig in deel 6 van *Collection Arabiyya*. Deel drie uit deze belangrijke serie werd reeds eerder in dit tijdschrift besproken (12e jrg., p. 264).

Ook van dit boek heeft Simon Jargy, hoogleraar Islam te Genève, de redactie. Hij verzuimt evenwel zijn medewerkers voor te stellen. Zelf sluit hij de bundel af met een overzicht van pogingen tussen 1924 en 1974 om de wereld van de Islam te organiseren, om zo enkele functies van het kalifaat voort te zetten. (Vgl. ook *Les Organisations Islamiques Internationales in Etudes Arabes*, no. 66, Rome, 1984/1 121 blz.) Margaret Gavillet onderzoekt de spanning tussen nationalisme en Islam in het denken van Al-Afghani. Het trof mij, dat ze geen enkele keer verwijst naar de toch fundamentele studies over Afghani van N. Keddie. C. Lambelet schetst – wel erg kort – de Koranische basis van de *oemma* (is moslim gemeenschap). Het diepst graven Carl A. Keller uit Neuchâtel en Mikel de Epalza uit Alicante/Madrid met hun analyses van het begrip *idjma* (consensus) en het Westers kalifaat (o.a. Spanje). In een goed gefundeerde bijdrage toont de Epalza aan, dat de belangrijkste taak van het kalifaat steeds is geweest de doeltreffende verdediging van de Islam in Spanje tegen de christenen. Een andere functie, het zichtbaar maken van de islamitische eenheid werd overgenomen door de massale pelgrimages naar Mekka, die nu binnen het bereik komen van steeds meer moslim gelovigen. Genequand schreef over *deemma*, zoals Arabische filosofen die verstaan. Om toch ook nog een bijdrage te hebben van een moslim werd een artikel over islamitisch

regeren van M. Al-Bahi vertaald uit het Arabisch.

Een sociologische benadering van het onderwerp, bijvoorbeeld op de wijze van Charnay, Van Nieuwenhuijze of Geertz ontbreekt in deze bundel. We zijn benieuwd naar de volgende delen in deze collectie.

J. Slomp

J. Massingbaerde Ford, My enemy is my quest. Jesus and violence in Luke, Orbis Books, New York, 1984. 178 pag. \$ 9,95.

De schrijfster van dit boek wil aantonen dat Jezus het zaad van een nieuwe theologie plant, die van de "philo-echthrologie" (liefde tot de vijand), waaraan zij nog toevoegt: "Dit is de wetenschap die ik zoek te ontwikkelen". (p. X) Deze opgave die ze zich stelt, wordt niet gerealiseerd. Het boek gaat vooral over de vraag van het "geweld" in het evangelie van Lukas. Waarbij de vraag, of en hoe de categorie van het geweld als vraagstelling aan het evangelie mag worden voorgehouden, niet voldoende expliciet gemaakt wordt. In deze concentratie op het evangelie van Lukas biedt deze studie veel interessant historisch materiaal, waaruit ook duidelijk wordt, hoe belangrijk en vruchtbaar de studie van de sociale en politieke geschiedenis van die tijd is voor de uitleg van het evangelie (hoewel de Duitse "sozialgeschichtliche" exegetische zoals die de laatste jaren naar voren komt, zowel methodisch als inhoudelijk op een hoger peil staat dan wat hier geboden wordt).

Boeiend is de these van de schrijfster (voor een deel in aansluiting bij Conzelmann) dat de eerste hoofdstukken van Lukas een nationalistische politieke messiasverwachting schilderen in bewust contrast met de geweldloze niet-politieke Messias die Lukas verder in het evangelie beschrijft. In het Magnificat komt Maria niet naar voren als een vrouw van vrede, maar als een strijdbare "Jaël-Judith figuur, misschien zelfs als een vrouwelijke Zeloot".

Op de studie valt nog al wat aan te merken. Ze is in 1983 verschenen, terwijl de gebruikte bronnen bijna allemaal van voor 1975 zijn. Boeken over het N.T. en geweld/geweldloosheid van Cullmann en Hengel worden nergens genoemd, evenmin als de studie van G.R. Edwards (1972) "Jesus and the politics of violence", die vooral gaat over het Markusevangelie en de vraag van het geweld.

Ernstiger is, dat een aantal wezenlijke vra-

gen onbeantwoord blijven. Als Lukas Jezus heel bewust geweldloos en a-politiek beschrijft vanuit en vanwege de situatie waarin de adressanten van zijn evangelie leefden, welk beeld geven dan wat dat betreft de andere evangeliën? En als Lukas bewust de voorliggende traditie in de genoemde richting bijwerkt, hoe was het dan met de historische Jezus? De bijna exclusieve nadruk op de geweldloosheid en het Lukas evangelie maakt de overtuiging dat het hele evangelie de weg van de geweldloosheid wijst niet sterker. Omdat de geweldloosheid bij Lukas zich vooral richt tegen de Zeloten, zouden die de eigenlijke zondaren zijn. Bij de bekende tekst over de "twee zwaarden" wordt geconcludeerd: "Jezus' leer is bij deze gelegenheid van de allerbelangrijkste betekenis - namelijk dat de leden van de gewapende verzetsbewegingen tot de overtreders gerekend moeten worden. Voor hem zijn zij de echte overtreders, niet de toelaars, de hoeren, de vrouwelijke discipelen, de gehandicapten" (116). De schrijfster is zich onvoldoende bewust, hoezeer wat ze schrijft beïnvloed is door de samenleving van de V.S. Vanuit de bevrijdingstheologie kan op haar interpretaties met recht en rede kritiek uitgeoefend worden. De verbinding tussen evangelie en geweldloosheid kan op veel overtuigender manier verdedigd worden dan hier gebeurt.

Hans Schraevesande

Modupe Oduyoye, The Sons of the Gods and the Daughters of Men. An Afro-Asiatic Interpretation of Genesis 1-11. Ibadan, Nigeria 1984; Orbis Books, New York 1984, 132 pag.

De auteur is een Nigeriaanse exegeet en taalgeleerde. Op een in onze ogen vaak verbijsterende wijze brengt hij het Hebreuws in verband met Hamitische talen. Zo wordt de grondbetekenis van de Afro-Aziatische wortel *adam* duidelijk in roodbruine schepsels als leeuw (in het Igbo *odum*) en de python (in het Ijo *odum*). De ouden zagen als het gemeenschappelijke hun levenskracht. Hetzelfde levensprincipe werd onderscheiden in bloed (Hebr. *dam*) en rode aarde (Hebr. *adamah*). Zo zouden we nog door kunnen gaan. Je valt van de ene verbazing in de andere. Maar het wordt wel duidelijk, dat deze uitleg van Genesis 1-11 geen uiteenzetting van de westerse exegetische traditie wil zijn. In feite wordt niet alleen de bijbel hier een Afrikaans boek, maar het Hebreuws een Afrikaanse taal. Het is een

enthousiast zich eigen maken, met behulp van associatieve etymologieën. Bijzonder boeiend zijn de vergelijkingen tussen stammenbewegingen en stammenverhoudingen in Afrika en het Oude Testament, waarbij de schrijver verbanden legt tussen de *bene Eber* en de Abore in West-Afrika en de Fulani als verre nakomelingen van de Apiru beschouwt.

Het zou verkeerd zijn als indruk te geven, dat het boek een warboel is. Heel duidelijk blijkt de overtuiging van de schrijver, dat de kracht en geest van de Schepper in zijn schepselen doorwerkt. Het boek is een overtuigend bewijs dat men in Afrika op een eigen wijze de bijbel wil lezen en uitleggen, eclectisch gebruikmakend van de huidige bijbelwetenschap, maar dat alles op een totaal andere wijze toepassend dan wij gewend zijn en voor wenselijk zouden houden in onze culturele situatie.

Het boek staat aan het begin van een authentiek Afrikaanse hermeneutiek. Of de weg die hier begaan wordt erg veel verder zal leiden, weet ik niet. Dat de juiste weg naar onze westerse exegetische methoden zou moeten leiden, is ook niet waar. Het is zeker belangrijk om te blijven volgen hoe de christenen in Afrika met de bijbel omgaan.

E.W. Tuinstra

D.C. Mulder, red., De religieuze gezagsdrager, Amsterdam, V.U. uitgeverij, 1984, 178 blz., f 28,55.

Deze tweede publikatie in een reeks die verschijnt onder verantwoordelijkheid van het Instituut voor Godsdienstwetenschap van de Vrije Universiteit stelt een heel interessant onderwerp aan de orde. Het gaat over mensen, die uit hoofde van hun functie in de loop der geschiedenis invloed hebben uitgeoefend op miljoenen mensen. Ze doen dat nog steeds.

J.M. Handsgraaf en A.D. Willemier Westra schreven een theoretische inleiding. Handgraaf volgt met een godsdienst-psychologische peiling. R. Fernhout onderzoekt op grond van literatuurstudie de posthume continuatie van gezag in Boeddhisme en Islam. Mulder gaat na, op grond van o.a. publikaties van H. Mintjes, hoeveel invloed moslim wetgeleerden in het huidige Pakistan hebben. Willemier Westra onderzoekt bovendien het gezag van de *candomblé* priesters, die zich met geesteswezens bezig houden. Deze gezagsdrager behoort tot een bezetenheidsreligie, die hij sociaal typeert als een *armelui's* religie. Want "de R.K. Kerk is voornamelijk een kerk gebleven voor de meer

welgestelde inwoners van de stad, hoezeer ze ook probeert van dit odium af te komen".

R. Kranenburg vergelijkt op zeer heldere wijze het gezag van de goeroes in enkele nieuwe op het Hindoeïsme teruggaande religieuze bewegingen en de vertegenwoordigers van de grote goeroe tradities binnen genoemde religie. P.T. van der Veer en C.J.G. van der Burg presenteren de resultaten van een verkenningstocht binnen het Surinaamse Hindoeïsme in Nederland. Hun verslag is gebaseerd op participerende observatie en interviews. Voor ieder die contacten heeft met hindoes in Nederland bevat hun stuk unieke informatie.

Het ontbreken van een hoofdstuk over christelijke religieuze gezagsdragers wordt door de redacteur niet verantwoord. Vier auteurs behoren zelf tot die categorie! Het is duidelijk dat de auteurs geen afspraken hebben gemaakt betreffende voetnoten en bronvermelding. Ieder deed wat goed was in zijn ogen. Aligarh ligt honderden, niet duizenden, kilometers van Pakistan verwijderd (100). Een index zou dit waardevolle boek nog toegankelijker hebben gemaakt.

J. Slomp

Zicht op Zending, vanuit Herrnhut de wereld in. Uitgave van het Zendingsgenootschap der Evangelische Broedergemeente Zeist, 1986, 112 pagina's, prijs f 11,80.

In dit boekje wordt een zendingsmozaïek geboden vanuit het perspectief van Herrnhut. Dit geestelijke en dynamische centrum vormde de bakermat van een sacraal en magistraal zendingswerk, dat in de wereldzending zijn weerga niet kent. Herrnhut vormde (al meer dan 250 jaar geleden) de eerste zendingskerk binnen de protestantse christenheid. In het mozaïek worden inspiratie en aspiratie van verleden en heden in beeld gebracht. Aan de orde komen: het geestelijke klimaat van de 18e eeuw; de motieven van de zendelingen; de theologie van Herrnhut; de oecumenische reikwijdte van het werk; een kritische reflectie op bereikte effecten; een zendingdefinities voor nu ("de gemeente in beweging voor heil in de wereld"); een creatieve bijdrage over bijbelgebruik; de religieuze uitdaging van de moderne multi-rationale samenleving; en 16 stellingen over zending, waarmee het boekje sluit. Dr. J. van Raalte, die van de 8 auteurs de grootste bijdrage schreef, ontvouwt stapsgewijs de vraag "wat is zending".

Methodisch een goede werkwijze, die inspeelt op de bedoeling om deze uitgave bruikbaar te maken voor school, groep en vereniging. Ik mis in de uitgave de inbreng van de kant van de vrouw, bijvoorbeeld die van Elisabeth Streefand, die in Paramaribo haar sporen méér dan verdiend heeft.

Humphrey E. Lamur, De kerstening van de slaven van de Surinaamse plantage Vossenburg, 1847-1878. Uitg. Vakgroep Culturele Antropologie en Niet-westerse sociologie Algemeen Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam, 1985, 68 pag.

Dr. H.E. Lamur geeft in deze publikatie het resultaat weer van een onderzoek in het archief van de Evangelische Broedergemeente in Suriname (E.B.G.S.) en van gesprekken met informanten in de jaren 1980-1982. Het resultaat is een boeiend, lezenswaardig en soms ook onthullend verslag van de kerstening van de slaven (na 1863: ex-slaven) van de plantage Vossenburg in Suriname. Lamur komt tot de conclusie dat sommige gangbare opvattingen van sociologen over het huwelijk en het gezinsleven van de (ex)slaven in het Caraïbisch Gebied niet kloppen. Voor de inzet en toewijding van de zendingen heeft hij veel respect. Dat weerhoudt hem echter niet van ingrijpende kritiek.

Lamur behandelt twee thema's: (1) de invloed van de zendingen op de religie van de slaven en (2) de houding van de zendingen op de plantage Vossenburg tegenover wat Lamur noemt "het seculaire leven van de slaven". Wat het *eerste punt* betreft - de verandering van religie - concludeert Lamur op grond van de verslagen van de zendingen dat de godsdienst van de slaven "zich handhaafde ondanks het felle verzet van de Evangelische Broedergemeente tegen de religieuze activiteiten en de beperkende bepalingen van de kant van de planters" (25). De reden daarvoor zoekt hij in de functie van de traditionele religie. Als reactie op de onderdrukking en uitbuiting door de planters heerste er onder de slaven een sterke drang naar eenheid. Het lag voor de hand "dat de (ex)slaven bescherming zochten in hun religie, tegen de directeur, maar ook tegen de zendingen die zij beschouwden als een verlengstuk van de plantocratie" (33).

Bij het *tweede hoofdthema* - het seculaire leven van de slaven - komen twee zaken aan de orde, namelijk de houding van de zendingen tegenover huwelijk en gezin

en tegenover de slavernij als zodanig. Volgens de auteur moet er verband gezocht worden tussen de "Victoriaanse" opvattingen van de zendingen over *huwelijk en gezin* en de West-Europese ideeën "over de economische functie van het monogame gezin". In de 19e eeuw was het monogame gezin de "meest geschikte productie- en consumptie-eenheid". Daaruit zou te verklaren zijn dat de zendingen zich bij herhaling bemoeid hebben met het gezinsleven van de slaven en met echtelijke twisten (40v). Lamur merkt hierbij op, dat tot voor kort algemeen gangbare opvattingen over de instabiliteit van het slavengezin niet op voldoende bewijsmateriaal gefundeerd zijn (34v), dat er voor het voorkomen van promiscuïteit nauwelijks aanwijzingen zijn en dat het sociale leven van de slaven fundamenteel verschilde "van de voorstelling van uniformiteit welke uit de gangbare literatuur blijkt" (52v).

Wat de *slavernij* betreft legt de auteur er de nadruk op dat de zendingen de slavernij geaccepteerd hebben als "een door God ingestelde arbeidsverhouding die slechts door zijn ingrijpen kon worden beëindigd" (44). Tegelijkertijd constateerden de zendingen dat het lot van de slaven afschuwelijk was (idem). De aanvaarding van de slavernij als een door God gewild verschijnsel bracht hen soms in botsing met de slaven; hun bewegingheid over het lot van de slaven leidde soms tot conflicten met de slavenmeesters. Deze ambivalentie wordt door Lamur aan de hand van een aantal voorbeelden getkend.

Lamur heeft niet alleen de sociologie, maar ook de Evangelische Broedergemeente een dienst bewezen met de publikatie van dit onderzoek. Een kerk is er alleen maar bij gebaat als haar duidelijk gemaakt wordt wat haar misstappen en mislukkingen zijn geweest, waar die uit voortkwamen en waartoe zij hebben geleid. Een uitsluitend negatieve visie op de godsdienst, een paternalistische houding inzake het huwelijks- en gezinsleven en een ambivalent optreden met betrekking tot de slavernij zijn de zendingen (niet alleen op Vossenburg) niet vreemd geweest.

Het valt ook niet te ontkennen dat de missionaire motivatie en de volharding van de zendingen groot geweest moeten zijn. Desondanks zou ik het beeld dat Lamur schetst op de drie genoemde punten graag enigszins gewijzigd of aangevuld willen zien.

In de eerste plaats schetst de schrijver de theologische rechtvaardiging van de houding van de zendelingen ten opzichte van de slavernij. Hun optreden ten opzichte van huwelijk en gezin wordt verklaard uit de wenselijkheid van monogamie in het tijdperk van de industriële revolutie. Hun pogingen om de religie van de slaven te vernietigen wordt niet verklaard, maar als een mislukking gekenschetst. Deze mislukking wordt in verband gebracht met de sociale relaties tussen de slaven onderling en hun verhouding met de meesters. Het valt mij hierbij op, dat de theologische opvattingen van de Hernhutter zendelingen wel genoemd worden in verband met hun houding tegenover de slavernij, maar niet in verband met hun houding ten opzichte van het huwelijk en de traditionele religie. Even merkwaardig is het, dat er wel theologische overwegingen van de zendelingen voor het accepteren van de slavernij worden aangevoerd, maar dat de betekenis van de economische en sociale kaders voor de functie en het functioneren van de kerk in de Surinaamse slavenmaatschappij nauwelijks aan de orde komen. Kortom: sociale, economische en theologische aspecten en motieven verdienen nadere overweging bij elk van de behandelde hoofdthema's.

In de tweede plaats spijt het mij dat het grondmotief van de Hernhutter zending hoegenaamd niet ter sprake komt. Lamur heeft kennelijk de indruk gekregen dat het negatieve deel van hun werk (de vernietiging van het heidendom) belangrijker was dan het positieve (het gehoor geven aan de stem van het Lam om hem te volgen op de weg van de overwinning). Het zou de moeite waard geweest zijn om na te gaan of juist dit accent op het negatieve doel misschien eveneens van invloed geweest kan zijn op het feit dat er op Vossenburg "waarschijnlijk nauwelijks sprake was van fundamentele veranderingen in de religie der slaven" (33). Als de macht van de bastiaans (= slavenopzichters), die tevens priester waren, en de onderlinge solidariteit van invloed geweest zijn op de handhaving van de traditionele religie, dan wil dat nog niet zeggen dat andere factoren geen rol gespeeld zouden hebben en zelfs niet dat hiermee de belangrijkste factor is genoemd. Immers onder de creolenbevolking en de bosnegers is de traditionele godsdienst tot nu toe levenskrachtig gebleven. En dat kan niet altijd en overal in Suriname en in Nederland toegeschreven worden aan de hier genoemde factoren.

In de derde plaats is het de vraag of de bemoeienis van de zendelingen met het huwelijks- en gezinsleven van de stam altijd bemoeizucht is geweest. Hun optreden moge paternalistisch en moralistisch geweest zijn, zij hadden meer voor ogen. Het ging hun om het tot standkomen van hechte en diepgaande relaties waarin mensen elkaar voorgoed aanvaardden en alle verantwoordelijkheid samen deelden. Bovendien hadden zij de bevrijding op het oog uit de macht van de meesters om slaven en slavinnen die elkaar voor het leven trouw beloofd hadden, onafhankelijk van elkaar te kunnen verkopen of verplaatsen. (Zie J. van Raalte, *Kerk en Staat in Suriname*, tijdschrift *Oso*, jrg. 5, nr. 1, mei 1986, 43-53).

In de vierde plaats heeft de ambivalentie van de zendelingen niet slechts te maken met de slavernij als een door God gewild verschijnsel enerzijds en het afschuwelijk karakter van het lot van de slaven anderzijds. Minstens zo groot was de spanning tussen de opvatting en de houding van de zendelingen t.o.v. de slavernij als een door God gewilde zaak in de samenleving enerzijds en de visie op de slaven als gelijkwaardige broeders en zusters met wie de verantwoordelijkheid voor het kerkelijk gebeuren gedeeld moest worden anderzijds. In de gemeente golden slaven en slavinnen als mede-broeders en -zusters, in de samenleving konden zij niet eens als medemensen gezien en behandeld worden. Beide opvattingen werden door de zendelingen in al hun tegenstrijdigheid tegelijkertijd aangehangen en gepractiseerd.

Tot besluit enkele detailpunten:

1. De opmerking dat de planters vreesden dat de kerstening van de slaven "automatisch" (7) tot hun manumissie zou leiden lijkt voor nader onderzoek vatbaar.
2. Een vergelijking van de plantage Vossenburg met onder meer andere plantages in Suriname is volgens de auteur niet mogelijk. Ik hoop dat het beschikbaar komen van het archiefmateriaal van de E.B.G.S. zulke vergelijkingen binnenkort wel mogelijk zal maken.
3. Het beeld van de godheid Adranga was volgens het op blz. 16 genoemde citaat "5 voet" hoog. Volgens een verslag van zendingeling Jansa van 13 augustus 1850 in het *Missionsblatt der Brüdergemeinde* (226v) was het bijna 7 voet lang. Ik vermoed dat Jansa geen maatstok gebruikt heeft.
4. Het was de slaven niet verboden om te trouwen, zoals Lamur stelt (35). Het was erger: voor de wet gold een slaaf of een slavinvrouw niet als een per-

soon, maar als een voorwerp. Zo iemand was niet volledig mens en kon daarom niet trouwen. 5. N.O. Tank was (anders dan op 44 vermeld) reeds in 1842 in Suriname aangekomen. (Encyclopedie van Suriname s.v.). In 1846 werd hij "hoofdvoorstander". 6. Behalve een verantwoording van de validiteit van de verslagen van de zendingen zou ik een soortgelijke verantwoording van de waarde van de orale informatie op prijs gesteld hebben. Wie de informanten waren en hoe zij aan informatie kwamen en in hoeverre de betrouwbaarheid daarvan geverifieerd kon worden is niet duidelijk.

Lamur heeft in zijn publicatie niet alleen inzicht gegeven in de wereld van de slaven, planters en zendingen; hij heeft zonder er één woord over te zeggen, ook laten zien hoezeer wij ons verheugen dat er een begin gemaakt is met het verzamelen, ordenen en beschikbaar stellen van het archief van de Evangelische Broedergemeente in Suriname. Bovendien verdient het aanbeveling dat nog bestaande mondeling overgedragen kennis op de één of andere manier wordt vastgelegd en opgenomen in het archief van de E.B.G.S.

J. van Raalte

K.J. Rivinius, Hrsg.: Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas. Steyler Verlag, Sankt Augustin 1983, 298 pag.

In 1982 vond in Sankt Augustin bij Bonn een ontmoeting tussen Duitse en Zairese theologen plaats rond het thema Schuld, Verzoening, Verlossing. De daar gehouden referaten treft men in dit boek aan: elf Frans- en zes Duitstalige voordrachten. Om de onkosten te drukken heeft men helaas moeten afzien van de publikatie van de discussie. Nu staan de thuis voorbereide stukken van de conferentiedeelnemers naast elkaar. De bijdragen van de Duitse theologen lopen niet vooruit op de confrontatie van hun zienswijze met die van de gasten. Slechts op één plaats komt in hun tekst de Derde Wereld om de hoek, en dan is het nog Azië (Japan en de Filipijnen (84, 85). De Afrikanen, gevormd in de westerse academische traditie, verwijzen daarentegen meermalen naar in hun ogen typisch westerse visies.

De redacteur heeft de voordrachten gegroepeerd rond drie trefwoorden: I) ethische normen, II) zonde, schuld, vergeving, III) christelijke verkondiging. Men moet, zoals bij lezing blijkt, deze opschriften niet

al te strikt nemen. Onder I) vindt men een uiteenzetting van Mwene Batende over de verbondenheid van de Afrikaan met zijn gemeenschap, grotendeels gesteld in de verleden tijd (étaient, avaient, constituèrent enz.), verder uitgewerkt door Atal Sa Angang, die op het eind van zijn betoog erkent dat de harmonische gemeenschap vol uitwisseling hedentendage onder zware druk staat. Tshiamalenga Ntumba spreekt, voor wat de Bantoe betreft, liever van een moraal van voorouderlijk dan van goddelijk recht. In zijn wijsgerig betoog betreft hij Aristoteles, Kant, Habermas. Ntedika Konde valt hem bij in een artikel over de stichter(s) van de zedenwet: de voorouders als tussenpersonen van God. In deel II heeft Issiaka- Prosper Laléyé een interessant en oorspronkelijk artikel over de persoonsopvatting van de Afrikaan: het ik dat opkomt uit het voorafgaande, omvattende wij en dat zich via opeenvolgende initiaties steeds nauwer en innerlijker bij het wij aansluit. Iedere studie over de oorsprong van fout of mislukking moet met die persoonsvisie rekening houden. Mbonyinkebe Sebahire refereert aan een aantal visies op fout en verzoening en noemt daarbij dat Afrikaanse samenlevingen meer belang toekennen aan de objectieve dan aan de subjectieve aspecten van het menselijk optreden. Zoals andere auteurs in dit boek signaleert hij ook dat aan het hoofd van de lijst met negatieve daden de "sorcellerie" staat: de meest levensvernietigende act. De boete beoogt steeds herintegratie in de samenleving, nooit vergelding. Ntedika Konde beschrijft kort de verzoeningsritten van de Yombe en wijst op mogelijkheden om in een christelijke vormgeving daarbij aan te sluiten. Deel III had ook "Eschatologie" kunnen heten. Mulago gwa Cikala geeft de Afrikaanse zienswijze op de eindbestemming van de mens weer, Mwene-Batende schetst een geestelijk portret van de messiaanse bewegingen, Atal Sa Angang blijft stilstaan bij de Afrikaanse opvatting over een hiernamaals, en tenslotte komt de originele Laléyé met 19 korte wijsgerige opmerkingen betreffende een Afrikaanse eschatologie.

Het van een personenregister voorzien boek is het 33ste deel van de reeks van het Missionspriesterseminar. Het biedt een aanzet tot een "Ethnien-Theologie", zoals de redacteur zegt. Opvallend is dat maar terloops, en dan nog slechts in een bijdrage over de "soteriologie van het avondland" (214vv) en in een epiloog over de actuele situatie in Zaire (162), de poli-

tiel-economische dimensie van de menselijke schuld ter sprake wordt gebracht.

J. Heyke

UY, Antolin, The State of the Church in the Philippines 1850-1875, The Correspondence between the Bishops in the Philippines and the Nuncio in Madrid, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 35, St. Augustin, 1984, 269 blz., DM 29.50.

De betrekkingen tussen de pausen en de Spaanse kroon, die vroeger zeer hartelijk waren, zijn in de periode, die in deze studie behandeld wordt, danig bekoeld. De Spaanse koning was zich de Alter Ego van de paus in de kolonies gaan beschouwen. Hij dulde geen enkele niet-Spaanse inmenging in zaken van kerkelijke benoemingen. Ook de briefwisseling tussen het Vaticaan en de bisschoppen in de Filippijnen liep over het ministerie van overzeese gebiedsdelen, waar beslist werd welk document de geadresseerde mocht bereiken. Dit ministerie was niet genegen de pauselijke gezant inzage te geven in de documenten betreffende de kerkelijke situatie in de Filippijnen. Daarom verzocht de nuntius in 1861 aan een bisschop in de Filippijnen hem "een volledige verzameling van bullen, instructies en beschikkingen van de H. Stoel, van de koninklijke besluiten en van de voornaamste maatregelen van de regering over kerkelijke zaken in de Filippijnen" te verschaffen (205). Dit verzoek leidde tot een uitgebreide briefwisseling, die de basis vormt van dit boek. Vanuit niet eerder gepubliceerde documenten in Spaanse en Vaticaanse archieven presenteert de auteur een gedegen overzicht van de besproken periode. Terwijl de nieuw benoemde bisschoppen zich meer gingen richten op Rome, slaagden de Spaanse monniken, als trouwe en betrouwbare dienaren van de Spaanse koning, er in hun positie te versterken. De verliezers van deze strijd tussen kerkelijk gezag en koloniale macht waren de Filipino-priesters. Het is dan ook terecht dat deze studie eindigt met de bespreking van een brief van een Filipino-priester aan de nuntius, waarin hij smeekt dat de Filipino-priester "niet gekweld, veracht, ontmoedigd of als slaaf en bediende van de Spaanse monnik behandeld wordt" (245).

Ton van der Meer

Boekaankondingen

Wat bezielt die mensen? II. Leefgroepen in Latijns Amerika: hun invoeging, hun motieven. Uitg. Centraal Missionair Beraad Religieuzen, Oegstgeest 1986, 38 pag., f 7,50 (postbus 75, 2340 Oegstgeest).

De keuze voor de armen, invoeging van zichzelf in de volksmilieus, kiezen voor de woestijn, de periferie, de marge in plaats van de oase en het centrum. Dit is de weg die steeds meer vrouwelijke en mannelijke religieuzen in Latijns Amerika kiezen. In deze brochure staan, na een inleiding in de "historische kontekst van het religieuze leven", 14 verhalen en getuigenissen van religieuzen die zo'n keuze maakten.

Dakloos is niet weerloos. Over wonen in Azië, Afrika en Latijns Amerika, Uitg. Cebemo, Oegstgeest, 32 pag., f 3,00.

De bijdragen van deze medefinancieringsorganisatie gingen ook in de jaren vóór het Habitat-jaar 1986 vaak naar "onbeschermde" mensen in krottenwijken. In samenspraak met overzeese partnerorganisaties was er enige verschuiving in het beleid. Naast het bieden van onderdak, materiële voorzieningen (water, licht, wegen), sociale centra, kortom alles wat een opeenhoping van mensen de kans geeft uit te groeien tot een samenhangende wijk, is er nu ook veel aandacht voor de vorming van mensen tot eenheid, de training van leiders zodanig, dat de hele wijk meedoet, begeleiding in de economische sfeer en advisering in juridische kwesties. De vraag wordt wel dwingend of buitenlandse particuliere organisaties sociale woningbouw en aanleg van een infrastructuur op zich kunnen en mogen nemen. In de brochure de beschrijving van een negental "habitat"-projecten uit drie continenten.

Julia Esquivel, Guatemala zal bloeien. Gedichten en gebeden. Bijeenpublikatie 46. Uitg. Stichting Gezamenlijke Mis-siepubliciteit, 's-Hertogenbosch 1987 (in samenwerking met Stichting Vrouw Kerk 2/3 Wereld, Utrecht en met Solidaridad, 's-Gravenhage), vertaald uit het Spaans, 72 pag., f 15,00.

Noodgedwongen haar land ontvlucht, is de theologe Julia Esquivel in deze gedichten en gebeden de stem van de wanhopige vaders en moeders, ontroostbare geliefden, verminkte kinderen, slachtoffers van het verzet tegen grootgrondbezitters,

bankiers, politici en generaals. "Ze mogen alle bloemen afmaaien, maar ieder jaar wordt het weer lente."

Leonardo Boff, EcclesioGenesis. The Base Communities Reinvent the Church. Orbis Books, Maryknoll NY 1986, 120 pag. (vertaald uit het Spaans, Petropolis 1977).

Boff bezint zich in dit boek op nieuwe vormen van kerk-zijn vanuit de levens- en geloofservaringen in de basisgemeenschappen. Dit levert tegelijk op een kritische analyse van de bestaande kerkelijke structuren. Zie in de *Kroniek* van dit nummer het artikel van Berma Klein Goldewijk over hetzelfde onderwerp.

A.K.

English Summaries

THEME: Basic Christian Communities in Brazil as ecclesial model

In the last decade or so small new Christian communities have sprung up everywhere in Latin America. The members of these new groups seek to interpret and understand the Bible against the background of the hard experiences of human existence and to tie faith and everyday life squarely together. In Brazil these Basic Christian Communities, along with certain theologians and church leaders, participate from time to time in national congresses for purposes of reflection and the formulation of plans of action. The sixth of these country-wide gatherings took place in Trindade near the capital of Brasilia in July 1986.

This issue leads off with a translation of the complete text of the **Declaration of the Trindade Meeting**. It is an ecclesial community anchored in the ordinary people that speaks in this document, a community whose aim it is to benefit the whole church and the whole of society by giving account of the discoveries to which the Holy Spirit led it during the preceding years of suffering and survival.

Rover van der Ploeg attended Trindade as advisor from the ecclesiastical region of the North East. In his article he delineates the theological emphases that emerged during this gathering. These main lines of concern were very clearly and concretely oriented toward the future. Here we have an example of Liberation Theology at work: reflection on pastoralmissionary praxis.

Jan van den Berg's essay deals with "the Bible in which the poor see themselves reflected". He provides detailed information on and an analysis of a unique ecumenical biblical journal, *Estudos Biblicos*. This journal represents a place of true encounter between the Bible-reading experiences of the poor in the Basic Communities and the exegesis of biblical scholars. The perspective of the poor is the hermeneutical point of departure for the exegetes who write in *Estudos Biblicos* - an approach that is not entirely devoid of problems. Should the exegete read Scripture through the eyes of the poor or ought the poor to read the Bible within the limits set by exegetes? Van den Berg deals at length with these and other questions by means of an analysis of the views of Carlos Mesters and Pablo Richard.

Antonio Gouvea Mendonca presents a Protestant view of Catholic Basic Communities. He speaks of them in terms of a radical turnabout and is of the opinion that they could well provide necessary inspiration for those Protestant groups which have reached a point of stagnation in their reading of the Bible.

Rogier van Rossum's article is based on close observation of Catholic pastoral work in a section of the Greater Sao Paulo area. He traces the process of change whereby a priest-centered church developed into a community of believers.

Ivone Gebara, who has firsthand experience of Brazilian Basic Christian Communities, elucidated the mutual significance that Liberation Theology and women have for each other. Liberation Theology consists largely of reflection upon the experience and questions of these communities, in which women play a very large role.

ANALECTS

In this section a review and analysis by Berma Klein Goldewijk of the six nationwide gatherings of the Basic Christian Communities in Brazil held from 1975 to 1986. She describes the contributions Leonardo Boff made at these meetings as well as the influence they had on his thinking with respect to the church due to the constantly changing contexts in which they were held.

VARIA

Hans Roldanus reports on a study conference of African Theologians in Ghana. There were 90 Protestant and Catholic participants from 20 countries, who were divided into three language groups: English, French and Portuguese. The conference made a survey of existing theological education in Africa and posed frank questions with an eye to the future. To what extent should African theology be linked to that in the West? Can one speak of authentic continuity between Christianity and traditional African religions? Is it permissible to view the Old Testament and old Hindu scriptures as equivalents? What are the various meanings of liberation from the theological point of view?

Klaus van der Grijp attended the Second General Meeting of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Oaxtepec, Mexico. The varying socio-political and cultural-spiritual contextual circumstances in Asia, Africa and Latin America lead theologians from these continents to adopt approaches which differ from each other. If everyone were gripped by a spirituality of change, it would be possible for mutual questioning and crossfertilization to take place among the theological currents in various parts of the world. There was a great deal of antipathy towards what was felt to be the onesidedly rationalistic manner of theologizing in the West.

Clearly, these last two articles fit in well with the main theme of this issue. They too deal with attempts to relate Christian theological reflection directly to the needs and straits of people in exigent circumstances.



WERELD EN ZENDING

● Wereld en Zending is een missiologisch tijdschrift, gezamenlijk uitgegeven door de Nederlandse Zendingsraad in Amsterdam en de Nederlandse Missieraad in Den Bosch. Ook België is in de redactie vertegenwoordigd.

● Ontwikkelingen en ervaringen in kerk en theologie in de derde wereld worden geregistreerd en vanuit het evangelie kritisch doordacht, in samenhang met dezelfde vragen in onze westerse landen.

THEMANUMMERS

DAKLOZEN VER WEG EN DICHTBIJ (1987/1)

● Habitat-jaar 1987 ● Vluchteling in de VS, Nederland, Pakistan ● Weerstand in de kerken

SPIRITUALITEIT ALS TRANSFORMATIE (1986/4)

● De spiritualiteit van de missionaire beweging ● Een variëteit van inoefeningen ● Gevangenisbrieven van bevrijdingstheologen

MISSIONARIS, BOODSCHAP EN CULTUUR (1986/3)

● Antropologische en missiologische verkenningen ● Cultuur als alibi voor sociale kritiek

INTERRELIGIEUZE DIALOOG (1986/2)

● Moslims en christenen in Nederland, België, en Indonesië ● Discussie over Paul Knitter's nieuwe model voor dialoog tussen godsdiensten

ECONOMIE, CULTUUR EN EVANGELIE (1985/4)

BEPERKT VOORRADIG

- 1985/3 MISSIONAIRE OPLEIDING
- 1984/4 TERUGKOPPELING, UITDAGING VANUIT DE DERDE WERELD
- 1984/2 ZUIDAFRIKA, STRIJD VOOR EEN BELIJDENDE KERK
- 1983/2 DE STAD, IN DE DERDE WERELD EN HIER
- 1981/4 ISLAM
- 1981/1 ARIKA

GEPLAND VOOR 1987 e.v.

- Toekomst van zending: een protestantse, katholieke en evangelicale visie
- Kerk-zijn in China: een nieuw begin
- Missionaire perspectieven uit België
- Missionering en geld
- Zending met de armen

Bestelbon

Wereld en Zending. Prins Hendriklaan 37, 1075 BA Amsterdam.

Bestellingen ook per giro nr. 563 53 38 t.n.v. Wereld en Zending Amsterdam of telefonisch 020-717654.

Ondergetekende abonneert zich op Wereld en Zending.

- jaarabonnement à f 35,—
 - studentenabonnement 1986 à f 25,—
- en kiest als geschenk themanummer

.....
bestelt (een van) de volgende themanummers:

- Spiritualiteit à f 10,—
- Missionaris-cultuur à f 10,—
- Interreligieuze dialoog à f 10,—
- Economie, cultuur en evangelie à f 10,—
- India à f 7,50
- Missionaire opleiding à f 7,50
- Terugkoppeling à f 7,50
- Zuid-Afrika à f 7,50
- De stad à f 6,—
- Islam à f 6,—
- Afrika à f 6,—
- 1987 nr. à f 10,—

Alle prijzen zijn incl. verzendkosten

Naam:

Adres:

Postcode/plaats: