

DAKLOZEN VER WEG EN DICHTBIJ

Habitat-jaar 1987



WERELD EN
ZENDING
1987/1



WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE
INFORMATIE EN BEZINNING

16e jaargang 1987 - 1
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
dr. W.H.M. Creemers
drs. J.D. Gort
dr. Henny Groenen
dr. R.L. Haan
drs. Berma Klein Goldewijk
drs. Maria Martens
drs. Hans Oldenhof
drs. J.H. Schravessande
drs. G. Siebert
dr. E.W. Tuinstra
dr. Frans J. Verstraelen
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 vier-
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
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)

DAKLOZEN VER WEG EN DICHTBIJ
Habitat-jaar 1987

<i>Jan Slomp</i>	Ten geleide	1
<i>Hans Visser</i>	De thuislozen onder ons	3
<i>Coen M. Boerma</i>	Het evangelie aan de marge	7
<i>Hans Visser</i>	Kerk in de context van thuislozen	14
<i>R. Kieft</i>	Kerk als vrijplaats De Sanctuary-beweging in Amerika	19
<i>Freek Bakker</i>	Kerk als schuilplaats in Groningen	25
<i>Frans Thoolen</i>	De weg over de grens	29
<i>J. Hendriks</i>	Weerstand overwinnen?	36
<i>Jan van der Linden</i>	Habitat van de lage-inkomensgroepen in Karachi, Pakistan	46
<i>J.D. Kraan</i>	Pakistaans studiecentrum in de marge 1967-1987	53
	KRONIEK	
<i>J.Th. Rijk</i>	Kansarme jongeren	59
<i>J.D. Kraan</i>	Vier brochures van Werkgroep Pluriforme Samenleving	63
<i>J. van Raalte</i>	Buitenlanders in Zwitserland	65
<i>James H. Cone</i>	Zuid-Afrika in Zwart Amerikaans perspectief	69
<i>Harold van der Laar</i>	Echo's uit Babylon. De Rastafari-beweging van Jamaica	78
	BOEKBESPREKINGEN	84
	ENGLISH SUMMARIES	94

Ten geleide

Daklozen ver weg en dichtbij. Habitat-jaar 1987

De Verenigde Naties hebben 1987 uitgeroepen tot Internationaal Habitat-jaar. Ook Wereld en Zending wil vanuit haar optiek aandacht geven aan het Jaar van de Daklozen. Het aantal mensen dat in krotten moet wonen of geheel dakloos is, wordt geschat op ruim een miljard. De Nijmeegse hoogleraar Heyendaal schat het aantal daklozen en thuislozen in Nederland op 200.000. Kerken en christenen kunnen niet de oplossingen voor dit gigantische probleem aandragen, maar wel mensen motiveren tot solidariteit, tot "the way into the situation" (Kenneth Cragg).

We beginnen met een close-up van dak- en thuislozen in eigen land. De bijbelse reflectie van Boerma laat op verrassende wijze zien hoe in de evangeliën centrum en marge anders op elkaar betrokken zijn dan men op het eerste gezicht geneigd is aan te nemen. Deze evangelische motivering hebben we bewust tussen beide bijdragen van Visser ingezet.

Na deze ouverture in drievoud volgen de bijdragen van Kieft, Bakker en Thoolen over de dakloze vluchteling. R. Kieft analyseert de „Sanctuary Movement" in de Verenigde Staten, waar vluchtelingen helpen - met name uit El Salvador - leidde tot een juridisch conflict tussen kerken en overheid. F.L. Bakker beschrijft hoe een Tamil gezin in een kerk in Groningen een schuilplaats vond. F. Thoolen wil vanuit zijn ervaring met West-Afrikanen in Amsterdam politici en kerkelijke instanties gevoelig maken voor het opvangen van vluchtelingen.

J. Hendriks helpt ons zicht te krijgen op de weerstanden binnen de kerken om voor minderheden op te komen. Zijn bijdrage - neerslag van de studiedag belegd door de Werkgroep Pluriforme Samenleving - is ook in andere situaties toepasbaar.

J. van der Linden neemt ons mee naar de slums van Karachi in Pakistan. Hij had ook andere wereldsteden kunnen kiezen. Zijn keuze voor Karachi gaf J.D. Kraan aanleiding te schrijven over christenen in Pakistan die aan de marge pionieren.

In de **kroniek** bespreekt J. Rijk publikaties over Surinaamse en Marokkaanse randjongeren. J.D. Kraan voorziet de vier brochures van de Werkgroep Pluriforme Samenleving van commentaar en J. van Raalte stelt vragen bij een Zwitsers boek over "gastarbeiders". Ook de eerste groep recensies in de rubriek boekbesprekingen sluit aan bij het thema.

Zwarte theologie in Zuid Afrika en de Verenigde Staten

December 1986 vond in New York een driedaagse conferentie plaats van zwarte theologen uit Zuid Afrika en de Verenigde Staten. In dit nummer treft u aan de reflecties van de bekende zwarte Amerikaanse theoloog James H. Cone over een recent bezoek aan Zuid Afrika. Tenslotte is nog opgenomen een bijdrage over de Rastafari-beweging van Jamaica.

Ik sluit dit overzicht af met het citeren van een tekst uit Jesaja 16, die gedurende de oorlogsjaren bij ons thuis als motto aan de wand hing, zij het

dan in een oudere vertaling: "Verberg de verdrevenen, verraad de vluchtelingen niet".

Rest mij dank te zeggen aan de medeleden van de redactionele werkgroep die dit themanummer voorbereidde; H. Groenen, J. van Raalte, J. Rijk en H. Visser, alsook G. Verstraelen-Gilhuis die in samenwerking met ondergetekende nog de eindredactie van dit nummer verzorgde.

Jan Slomp, voorzitter redactie

Konvooi, 27-2 december 1986, 20 pag. "Wonen overal, nergens thuis. Over daklozen en thuislozen in onze samenleving". Uitgave Geref. Raad voor Samenlevingsaangelegenheden (GSA), Postbus 203, Leusden.

Nieuwe eindredacteur

*In januari 1987 - kort na het gereedmaken van de kopij voor dit nummer - is de eindredactie overgedragen aan **drs. A.J. Kramer**. Arie Kramer wordt daarmee - na Verkuyl (1972-1976), Koetsier (1977), Slomp (1978-1980), Heijke (1981-1983) en Verstraelen-Gilhuis (1984-1986) - de zesde eindredacteur sinds de missiologische tijdschriften **De Heerbaan** en **Het Missiewerk** in 1972 samengingen in **Wereld en Zending**. Eindredacteurs zijn tot dusver voor steeds drie jaar benoemd, zo mogelijk bij toerbeurt uit katholieke en protestantse kring. Drs. Kramer is van de aanvang af een trouw lezer geweest van ons tijdschrift (alsook van haar beide zojuist genoemde voorouders). Wij heten hem van harte welkom in ons redactionele team!*

*Arie Kramer werd op 30 oktober 1927 in Zuid-Scharwoude, West-Friesland, geboren. Hij studeerde aan de Nijmeegse universiteit als hoofdvak geschiedenis, met de bijvakken psychologie van de niet-westerse culturen (Fortmann), niet-westerse sociologie (Allard), algemene missiologie (Mulders), dogmatiek (Schillebeeckx) en exegese (Grossouw). Zijn beide scripties voor Rogier, voor zowel het kandidaats als het doctoraal, waren van missie-historische aard. Hij werd geschiedenisleraar, publiceerde op missiografisch terrein in meerdere tijdschriften, was jaren lang missiologisch medewerker van het dagblad *De Tijd*, en was redactie secretaris-eindredacteur van het missionaire maandblad *Rerum Ecclesiae*. Op het toenmalige Gemeenschappelijk Instituut voor Theologie te Tilburg (voorloper van de theologische faculteit) doceerde hij enkele jaren missionaire vragen in een dekoloniserende wereld. Sedert 1960 maakt hij deel uit van de projectcommissie van de Bisschoppelijke Vastenactie en was secretaris van het Stichtingsbestuur. Ook is hij lid van het Missiologisch Werkverband.*

*Tegelijk met de komst van de nieuwe eindredacteur neemt de vorige eindredacteur dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis afscheid. Onder haar leiding werd een aantal verbeteringen in de presentatie van het tijdschrift ingevoerd. Een aantal door haar geredigeerde nummers - waaronder twee over Zuidelijk Afrika - trokken zeer de aandacht. We zijn haar zeer erkentelijk voor de grote zorg, besteed aan vorm, inhoud, stijl en uiterlijk van **Wereld en Zending**. Hartelijk dank en hopelijk tot ziens.*

Red.

De thuislozen onder ons

Het jaar 1987 is uitgeroepen tot het jaar van de daklozen. Dat betekent onder meer, dat wij aangespoord worden aandacht te schenken aan de daklozen ver weg en dichtbij. Deze aandacht omvat zowel de zorg voor de dakloze mens als het onderzoek naar de oorzaken van dakloosheid. In dit artikel beperken we ons tot de dak- en thuisloze mensen in onze samenleving.

Onder dak- of thuisloze wordt de mens verstaan die geraakt is in een toestand van maatschappelijke en sociale zwakheid, waarin geen functionele verbanden of medemenselijke relaties van betekenis worden onderhouden, met verlies van een vast leefmilieu in de maatschappij. Dit is althans de definitie die onlangs naar voren is gebracht in een verkennend onderzoek naar de thuisloosheid in Nederland.¹ Naar mijn mening is deze definitie te beperkt en slaat zij slechts op een bepaalde categorie van thuislozen. Er zijn dak- en thuislozen die in een kortdurende crisis komen, die ze op eigen kracht weten te overwinnen. Er zijn dak- en thuislozen die intensieve contacten onderhouden met hun medemensen. Er zijn dak- en thuislozen, die in een nachtverblijf een vast onderkomen hebben gevonden.

Daarom zou ik zelf willen pleiten voor de volgende definitie: onder een dak- of thuisloze wordt de mens verstaan, die tengevolge van psychosociale noden of maatschappelijke omstandigheden in een toestand geraakt, waarin hij of zij, ondanks een dak boven zijn of haar hoofd, zich niet meer thuisvoelt, of een dak boven zijn of haar hoofd verliest en een nieuw tehuis zoekt.

Wie zijn de daklozen?

De huidige dak- en thuislozen bestaan uit een bonte schare van mensen: druggebruikers, alcoholisten, psychiatrische patiënten die niet willen of kunnen worden geholpen of opgenomen worden in een kliniek, zwakbegaafde mensen die sociaal gehandicapt raken, weggelopen jongeren, mensen die uit hun huis gezet worden omdat ze de huur niet kunnen betalen of beschuldigd worden van het geven van overlast in hun woonomgeving, mensen die een scheiding niet kunnen verwerken, mensen die door verlies van werk aan lager wal geraken, prostituees die door gebrek aan klanten te weinig verdienen, vluchtelingen die gedropt worden in nachtverblijven bij gebrek aan een betere plaats, buitenlandse jongeren die door hun familie zijn uitgestoten of zich schamen voor contacten met hun familie, gestrande reizigers, mensen in acute financiële nood. Het leger van dak- en thuisloze mensen is groeiende. De bezuinigingen treffen vooral de zwakken in onze samenleving. De mensen die gerekend worden tot de onderste groepen in de maatschappij worden door de daling van het verzorgingspeil verder naar beneden gedrukt en tenslotte uitgestoten.

Mensen komen door lager wordende inkomens in de problemen. Zij kunnen de eindjes niet meer aan elkaar knopen. Wie eenmaal in het moeras van schulden terecht komt, raakt daar niet gauw meer uit. Onze samenleving stelt hoge eisen aan de mens. Er zijn mensen, die daaraan niet kunnen voldoen. Zij vallen buiten de boot. Buurten en wijken in grote steden dragen geen homogeen karakter meer. Niet iedereen wordt in zijn eigen leefmilieu goed opgevangen. De plurale samenleving stoot mensen uit. Tegen 1990 leeft één derde van de bevolking nog in gezinsverband. Er is sprake van een gestage groei van één- en twee-persoons huishoudens. Dat leidt in sommige gevallen tot vereenzaming van mensen. In de nachtverblijven treft men ook mensen aan die wel over een huis beschikken, maar niet zijn opgewassen tegen het alleen-zijn. Voorts valt waar te nemen dat jongeren langduriger in een sociaal moratorium verblijven: weinig geld, geen betaalbare huisvesting, geen kans op werk.²

Mensen zakken versneld naar de bodem van hun bestaanszekerheid en krijgen gebrek aan wat de samenleving erkent als essentieel voor een verantwoord minimaal leven. De armoede die zich nu meester maakt van de mensen, wordt gekenmerkt door het verlies van recht op een passend inkomen en door verlies aan menselijke waardigheid.

Verlies van eigenwaarde

Mensen verliezen hun gevoel van eigenwaarde. Het ergste wat een mens kan overkomen is, dat hij of zij niet gemist, gekend, gewaardeerd en aangesproken wordt. Mensen beginnen zich *nobodies* te voelen. Ze zetten zich af tegen de maatschappij. Het verlies aan inkomen, toe-

komstperspectief en gevoel van eigenwaarde kan de inleiding vormen tot een verslingering aan medicijnen, drugs, drank, gokken etc. Wie geen kansen krijgt om zich waar te maken, kan zijn creativiteit omzetten in een poging tot vernietiging, die zich uit in bepaalde vormen van vandalisme. Als mensen dan terecht komen in de molen van justitie en politie begint de ellende pas goed.³ Het huidige strafrecht tast de menselijke waardigheid nog verder aan. Gevangenisstraf brengt maatschappelijke verwerping met zich mee. Mensen krijgen etiketten opgeplakt. Zij worden apart gezet. Mensen gaan zich op het laatst gedragen naar de onheilsprofetieën die over hen worden uitgesproken. De Peruaanse theoloog Gustavo Gutiérrez spreekt over *non-persons*.⁴ Hij bedoelt daarmee de mensen die niet meer meetellen. Zij zijn uitgebuit, gemarginaliseerd, veracht en uitgerangeerd. Onder de dak- en thuislozen treffen wij mensen aan die geen kans meer hebben of ooit kregen om *persoon* te worden. Zij hebben zich geen identiteit verworven. Zij hebben niet *iemand* kunnen worden. Stuurloos dobberen zij rond op de oceaan van persoonlijke en maatschappelijke misère.

Mensen worden objecten

De thuisloze mensen zijn *non-persons*. Het is tragisch dat onze cultuur *non-persons* produceert. Binnen onze cultuur worden mensen geobjectiveerd. Zij worden geanalyseerd, gediagnosticeerd, gefotografeerd, geregistreerd en van een nummer voorzien. Gedragingen van mensen worden beheersbaar gemaakt. Mensen worden atomen. Mensen worden ondergeschikt gemaakt aan productie en consumptie. Mensen zijn geen doel, maar middel geworden. Als een mens een ondeugdelijk middel wordt

bijvoorbeeld tengevolge van ziekte, aanleg, stress, druggebruik, ouderdom of handicap wordt hij gerekend tot de onaangepasten.⁵ De onaangepasten verliezen de macht over hun mogelijkheden om zich te ontplooiën tot iemand van waarde. De thuisloze raakt op drift. Onze cultuur ademt de geest van materiële zekerheid. Wij verkeren in de veronderstelling, dat de onaangepasten het beste geholpen kunnen worden met een uitkering. Maar een mens leeft niet van brood alleen. Een mens moet ook putten uit geestelijke krachten, om zin te verlenen aan het bestaan. Een mens is een mens te-zijn. Hij moet worden wat hij nog niet is. De mens verkeert in een proces van wording. Zoals Dippel het formuleert: de mens is geroepen tot drie soorten van arbeid, nl. 1) het gevecht met de natuur, waarop hij zijn overlevingskansen verovert; 2) de inspanningen om goede relaties op te bouwen met medemensen en 3) de poging om zin te verlenen aan het bestaan.⁶ Onze cultuur formuleert doelen die een mens moet bereiken.

Rationele criteria

Er worden criteria ontwikkeld, waaraan mensen moeten voldoen. Deze criteria zijn rationeel bepaald. Een bepaald intellectueel niveau, een bepaalde verbale begaafdheid en het binnen handbereik hebben van financiële middelen bevordert de aangepastheid. Op de onaangepasten wordt een hulpverlening losgelaten, waarin de aangepasten de aanbodzijde van de hulp zelf definiëren. De thuisloze heeft weinig invloed op het aanbod van voorzieningen.⁷ De aangeboden voorzieningen worden af-

gestemd op doelen, die vaak onbereikbaar zijn. Er wordt werkgelegenheid in het vooruitzicht gesteld, die echter nooit bereikt wordt. Aanbieden huisvesting is niet betaalbaar. Bepaalde gedragingen (druggebruik, prostitutie) worden moreel veroordeeld en gecriminaliseerd. Toelating van buitenlanders wordt bemoeilijkt.

Draagkracht

Voorzieningen zijn vaak volstrekt niet afgestemd op de psychische draagkracht van mensen. Mensen die nauwelijks raad weten met hun emoties worden geconfronteerd met onbegrepen verbaal geweld van hun hulpverleners. Het wordt allemaal uitermate hypocriet. De thuisloze ervaart, dat maatschappelijke problemen worden gemedicaliseerd. Zijn psychische problemen worden gesomatiseerd. Nooit wordt serieus onderzocht, waartoe nu eigenlijk de thuislozen zelf zijn gemotiveerd. De ervaringen van deze mensen dienen maatgevend te zijn voor het beleid ten aanzien van het aanbod van voorzieningen, die persoonlijke en maatschappelijke noden kunnen lenigen. Thuislozen zullen macht moeten krijgen over hun toekomst. Hun argumenten zijn hun emoties. De thuisloze is thans een zigeuner in de marge van een samenleving, die doof is voor zijn muziek. Zijn lot wordt gedeeld door die uitzonderlijke vreemdeling, die gesmeten werd op de hoop van de *non-persons*, maar toch de kans kreeg om het onmogelijke mogelijk te maken door de wereld om te scheppen tot een tehuis voor thuislozen. Theologen noemen dat het Koninkrijk van God.

- 1) *Thuislozen*, uitgave Directoraat-Generaal van de Volkshuisvesting, Directie Onderzoek, mei 1986.
- 2) De artikelen van Jan Hazekamp, R. Veenbaas, Jaap Noorda, Marjan Bosjes en Henk Westerhof in *Wending* jaargang 40, 1985 no. 8.
- 3) Louk Hulsman, *Afscheid van het strafrecht*, uitg. Wereldvenster, 1986.
- 4) Gustavo Gutierrez, *The power of the poor in history*, SCM Press, Londen, 1983.
- 5) Georg Picht, *Hier und jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, deel II, hoofdstuk I, de paragrafen 2 en 3, Stuttgart 1981.
- 6) P. van Dijk, *Op de grens van twee werelden. Een onderzoek naar het ethisch denken van de*

natuurwetenschapper C.J. Dippel, Den Haag 1985, hoofdstuk 5.

- 7) E. Dekker & E.C. Klip, *Het geluk van Nederland. Over welzijnsbeleid in een no-nonsens tijdvak*, Coutinho, Muiderberg 1986, de hoofdstukken 3, 5, 6 en 7.

Drs. J. Visser is sinds 1979 directeur van de Stichting voor Kerkelijk Sociale Arbeid (KSA) van de hervormde, doopsgezinde en remonstrantse gemeenten te Rotterdam en coördinator van het Diaconaal Centrum Pauluskerk; daarvoor verbleef hij acht jaar in Indonesië.

Het evangelie aan de marge

Is het werkelijk nodig de Bijbel er bij te halen als het gaat om vragen van gewoon menselijk fatsoen, zoals die in dit nummer van Wereld en Zending aan de orde komen? Het moet toch eigenlijk vanzelf spreken dat mensen een dak boven hun hoofd hebben, een plek waarheen ze vluchten kunnen en een samenleving vinden waarin ze gastvrij worden opgenomen? Wat zit er achter dat we daar zo nodig een Woord van God bij willen horen? Het kan er niet om gaan dat de Bijbel misbruikt wordt als machtsinstrument om een vooringenomen standpunt van een goddelijk au-reool te voorzien.

Zulk bijbelgebruik schaadt een zakelijke discussie. Bijbelstudie zal moeten helpen de motivatie van de kerken en van christenen te verdiepen door verbindingen te leggen met de in de bijbel verwoorde traditie en zo ons gedrag te confronteren met evangelie, wet en profeten. Het gaat er om de spanning op te roepen tussen de wetten van onze samenleving en die van het Koninkrijk Gods. Door bijbelstudie zoeken we een maatstaf waarmee we ons zelf kunnen meten voorzover we navolgers van Jezus van Nazareth willen zijn, die hoewel hij een huis had in Kapernaum (Mt. 9,1; Mk. 2,1) dat blijkbaar heeft opgegeven en geen plaats had om zijn hoofd neer te leggen (Mt. 8,20; Lk. 9,58). Als we ons op Hem concentreren komen we automatisch terecht bij de traditie waarin Hij stond. Via Hem gaan we naar achteren, naar de wet en de profeten, en tegelijk naar voren, naar zijn apostelen en evangelisten en naar wat zij met zijn evangelie en met Hem zelf gedaan hebben. Hopelijk vinden we van daaruit lijnen naar wat ons te doen staat.

Jezus als marginale figuur

Het Waar? van Jezus (Waar komt Hij vandaan, waarheen is Hij op weg, waar laat Hij zich zien?) bepaalt in de evangeliën in sterke mate het Wie? (Wie is Hij?).¹ Aan zijn geboorteplaats zit al een luchtje. Er was geen plaats voor hem in de herberg. Volgens Pinchas Lapide is het zelfs waarschijnlijk dat Jezus door zijn ouders te vondeling is gelegd in de buurt van Bethlehem omdat Jozef als *tzaddik* (vgl. Mt. 1,19 waar Jozef *rechtschapen* genoemd wordt), in conflict gekomen met de Romeinen, had moeten vluchten.² Wat daarvan waar zij, duidelijk is dat Jezus reeds bij zijn geboorte behoort tot de periferie. Volgens Mt. 2 moet Hij met zijn ouders voor zijn leven vluchten naar Egypte. En hoewel hij koninklijke papieren heeft en aanspraak zou kunnen maken op de stad van David (Bethlehem) als zijn geboorteplaats, wordt Hij nooit zo genoemd, maar altijd Jezus van Nazareth, uit Galilea. Daar, en niet in Judea, ligt zijn actiecentrum. Als Jezus op een ezel Jeruzalem, in Judea, binnentrekt, vraagt de bevolking van Jeruzalem: Wie is

dit? "En de scharen zeiden: Dit is de profeet, Jezus van Nazareth, in Galilea." (Mt. 21,1) Dat is de plek waar weliswaar niets goeds vandaan kan komen (Joh. 1,46), maar voor de scharen is Jezus hun man. Hij vertegenwoordigt alle hoop van het achtergebleven Galilea, met zijn spanningen, opstanden en verzetsgroepen. Galilea is de plaats waar de noodzaak van sociale verandering het sterkst wordt gevoeld. Voor hen was Jezus geen symbool, noch een projectie. Als Jezus van Nazareth uit Galilea was Hij door zijn woorden en werken de vervulling van de beloften van de profeten: het messiaanse rijk van de armen dat vanuit Jeruzalem zou moeten beginnen, of daar zou moeten ten onder gaan, zoals bij alle profeten vóór Hem gebeurd was.

Over grenzen heen

Ook wie Jezus' reisschema wat nader bekijkt komt tot de conclusie dat Hij voortdurend de marge met het centrum tracht te verbinden, niet in een poging tot gemakkelijke harmonie, maar met alle polarisatie vanden. Hij identificeert zich openlijk niet met de mens als zodanig, maar met de verachte mensen, de mensen aan wie het mens-zijn wordt onthouden. De naam waarmee Hij zichzelf het liefste benoemt, "Zoon des Mensen", heeft als diepste kern zijn identificatie met de minste van de mensen. In zijn reizen trekt Hij telkens de grens over die mensen van elkaar scheidt, maar Hij doet dat vanuit Galilea, van buiten naar binnen, van onder naar boven. De daaruit samenhangende conflicten en beeldvorming accepteert Hij en de daaruit voortvloeiende spanningen gebruikt Hij om zijn boodschap te verduidelijken. En als Hij tenslotte zijn dood tegemoet gaat, dan gebeurt dat uiteraard in Jeruzalem. Daar is tenslot-

te de hele toekomst-verwachting van Israël samengetrokken. Als een misdadiger vindt Hij zijn einde "buiten de poort" (Hebr. 13,12).

"Laten we derhalve tot hem uitgaan buiten de legerplaats en zijn smaad dragen", vraagt Hebr. 13,13 dan ook van zijn lezers. Deze tekst heeft op de Wereldzendingsconferentie van Melbourne in 1980 een belangrijke rol gespeeld. "Jezus is het centrum dat periferie wordt", zegt de Japanse theoloog Kosuke Koyama. Jezus "brengt zijn centrale positie tot uitdrukking door naar de alleruiterste rand te gaan. Tenslotte stopt Hij deze beweging op het kruis. Daar kan Hij niet meer bewegen. Hij is vastgenageld. ... Vanaf dit uiterste punt aan de rand vestigt Hij zijn gezag. Deze beweging naar de periferie wordt de liefde van God in Christus genoemd... In de periferie ontmoeten zijn gezag en zijn liefde elkaar".³

En als dan mensen de ongelofelijke ervaring opdoen dat deze gedode leeft, dan gaat opnieuw de plaats een rol spelen. Hij gaat u voor naar Galilea, zeggen Mattheus en Markus. Daar zullen de discipelen Hem zien en zal Hij van hen heengaan. Volgens deze evangelisten zal in Galilea afgemaakt worden wat daar is begonnen. Galilea, het land van de armen en opstandigen, waar het eschaton staat te popelen om gerealiseerd te worden, wordt de uitvalsbasis van het evangelie van het Koninkrijk. Hier begint de Missio Dei met het Zendingsbevel. Missie vanuit de marge.

Bij Lucas ligt het wat anders. Daar speelt alles zich af in Jeruzalem, maar dan niet als centrum van macht, maar van de heilshistorie vanwaaruit de Heilige Geest van Christus zijn mondiale toernee begint.

Jezus' milieu

Jezus heeft zich nooit geschaamd voor het milieu waar hij uit voortkwam, noch voor het verachte Nazareth, noch voor het de zoon zijn van een timmerman. De evangelisten hebben ook geen poging ondernomen om hem, zoals dat zo fraai heet, maatschappelijk op te waarderen. Van dat milieu moeten we ons geen te hoge voorstelling maken en ook geen te lage. Jezus hoorde niet tot de armsten onder de armen, maar tot de onderste middenklasse. Nazareth kan niet meer dan een gehucht geweest zijn dat als heel het Palestijnse platteland deelde in de economische malaise van die tijd. In zo'n milieu is werken in een timmerbedrijf/meubelmakerij hoewel geen schande, bepaald niet lucratief. Waarschijnlijk werd een deel van het loon betaald in natura, als deel van de oogst van het dorp. In tijden van honger betekende dat dus, net als bij alle anderen: honger.

Ander beeld

De ruzie met de Farizeeën over het arenplukken op Sabbath (Mk. 2,23-28 en par.), de vervloeking van de vigeboom die geen vruchten geeft (Mk. 11,24), het feit dat mensen telkens met voedselproblemen zitten (de wonderen van de broodvermenigvuldiging) laten een ander beeld zien dan ik op mijn lagere school zag. Jezus en de zijnen lopen daar op een prachtige plaat door een golvend blond landschap op een zondagse wandeling. De discipelen plukken wat aren uit tijdverdrijf als een snoepje vóór de zondagse maaltijd straks. Ik vond het vreemd dat Jezus daar zo'n punt van maakte en er zelfs David en zijn nood bijhaalde. De preken gingen ook nooit over honger, maar altijd over de zondagsheiliging. Zulke verhalen beschrijven

echter geen randverschijnselen, maar duiden op een bestaan tegen de absolute armoede-grens aan. De algemene toestand in Palestina was buitengewoon slecht. De handel was gestagneerd; er waren veel boeren zonder land, mee doordat Herodes talloze landgoederen had onteigend en aan kapitaalkrachtigen had doorverkocht. De Romeinse belastingen waren hoog, wat regelmatig leidde tot opstanden van de verpauperde pachters. Elke misoogst had catastrofale gevolgen. De houding van de rijke tegenover de arme was er een van totale uitbuiting en verachting. De armen lagen te bedelen aan de poorten van de rijken (de gelijkenis van Lazarus) en werden zelfs niet toegelaten tot het veevoer (de gelijkenis van de verloren zoon). Armoede gaf hun geen kans zich te voeden, te kleden of zich gezond te houden. Ze waren vaak ziek en moesten met bedelen aan de kost zien te komen.

Dat is het milieu van Jezus. Hij was dan wel zelf geen *ptochos* (bedelarme), maar wel een van de *penêtes*, de mensen aan de marge. Tussen hen leeft en beweegt Hij zich. Hij probeert hen ook niet zo spoedig mogelijk te verlaten door carrière te maken. Hij kiest voor hen. Hoewel zijn eigen "vak" – timmerman – niet veracht was, houdt hij zich op bij hen die veracht zijn: hoeren, tollenaars, zondaars, bedelaars, kreupelen, blinden, melaatsen, bezetenen.

Start van het evangelie

De beweging van Jezus start dáár. En niet als een beweging die zich zo gauw mogelijk van haar afkomst tracht te ontdoen in een opwaartse spiraal, nee, de boodschappers die hij uitzendt worden gedwongen voor dit milieu te kiezen. Ze worden uitge-

zonden zonder goud, zilver of koper, geen reiszak, geen twee hemden, geen sandalen, geen staf (Mt. 10,9) "bare-foot" profeten, zwervende evangelisten (Bij Mk mogen ze touwens wel een staf mee en sandalen, bij Lk alleen een staf). Het is een typische plattelandsituatie waarin Jezus zich beweegt en waarin Jezus van zijn volgelingen vraagt hun beroep, hun veiligheid en hun relaties er aan te geven. Paulus hoeft dat later niet meer. Zijn beroep als tentenmaker was niet plaatsgebonden. Hij vraagt zijn volgelingen dan ook bij hun beroep te blijven (1 Cor. 7, 20). Maar bij hem zijn we dan ook in de stad. Bij Jezus zitten we op het platteland, bij het plattelandsproletariaat. Hoewel zijn discipelen evenmin als hij tot de armsten der armen behoren, moeten ze zich maar niet bezorgd maken over eten, drinken en kleding (Mt. 6, 25 e.v.), een woord dat onmogelijk is voor burgers, maar een hart onder de riem voor de minsten van de mensen. Jezus en zijn discipelen leven midden tussen hen in. Ze waren zelf reizende en zwervende "Scharrer und Verschwörer" zoals Kautsky hen noemde.

Directe taal

Er zou hier nog veel te zeggen zijn bijvoorbeeld over de taal waarin Jezus zich uitdrukt die duidelijk volks kan heten. Het is een zeer directe en vertellende taal, geen taal van intellectuelen. Ook de manier en de beelden waarin de mensen van die tijd over Jezus hebben gesproken, ver-raadt de nabijheid bij het gewone volk. Ze noemen hem Lam, Hoeksteen, Deur, Graankorrel, Brood, Heer, Koning, Rabbi, "koos"-woorden van gewone mensen die in hun kleine en soms erbarmelijke bestaan zulke woorden nodig hadden om hun leven glans en inhoud te geven en

die die glans in Jezus hadden ontdekt. De taal van hun geloof is de taal van hun leven.

Armen als representant van Jezus

In een uniek verhaal is de evangelist Mattheus zo ver gegaan dat uiteindelijk, bij het laatste oordeel de arme, noodlijdende mens de representant van Jezus zelf blijkt te zijn. "Wat gij aan de minsten, of de minsten van mijn broeders hebt gedaan (of niet hebt gedaan) hebt gij mij (niet) gedaan." (Mt. 25, 31-46) Er is heel wat over te doen wie precies met deze "minsten" bedoeld zijn. Zijn het alle noodlijdende mensen of alleen de noodlijdende christenen? Het is echter de vraag of de tegenstelling tussen de restrictieve uitleg (alleen de navolgers van Christus) of de universalistische (alle noodlijdende mensen) voor die tijd er zoveel toe doet. Gaat het niet om allen aan wie Jezus zich verwant voelt, die groep van zwervers, zondaars, hoeren, tollenaars, die schare die hem volgt en soms in een kring rondom hem heen heeft gezeten? Het is een groep die zeker niet heilig verklaard kan en hoeft te worden. Hun gemeenschappelijke noemer is dat ze allen concrete genade en feitelijk recht nodig hebben. Het is deze groep die Jezus tot het criterium voor zijn Rijk heeft gemaakt. Bij de finale beslissing bij zijn wederkomst zal blijken dat de wijze waarop wij, gelovigen en ongelovigen, met deze "minsten" zijn omgegaan van doorslaggevend belang is. Wat wij hen al of niet gedaan hebben, hebben wij Jezus al of niet gedaan. Als alles samengevat moet worden in één centrale gedachte, dan is het bij Mattheus deze: de maat waaraan de mensengeschiedenis wordt gemeten, is de wijze waarop mensen met hun minste medemensen omgaan.

Dat is geen dogmatische of ethische filosofie uit een theologisch handboek waar allerlei diepliggende oordelen over confessionele zuiverheid aan verbonden kunnen worden. De mensen wisten niet eens dat ze Jezus dienden door de minsten te dienen. Ze deden het om die mensen zelf. Het verhaal is geen dogma, maar een *masjaal*, een eye-opener, waardoor ineens verbanden zichtbaar worden. De relatie met de Heer blijkt van dezelfde orde te zijn als de omgang met de medemens in nood. Het gaat niet om het uitspelen van humanisme tegenover de navolging van Christus. Mattheus is niet zo erg geïnteresseerd in onze onderscheidingen. Hij leeft in een wereld waarin van alles nog door elkaar loopt. Zijn confessionele diffuusheid staat in dienst van wat voor Mattheus veel essentiëler is: barmhartigheid, een barmhartigheid die geldt voor alle volken (Mt. 25, 35). Jezus' identificatie met hongerigen, met hen die dorst hebben, met de vreemdeling en met de naakte, met de zieke en met de gevangene, is geen theoretische "theologische" identificatie. In zijn keuzen speelt het hele Oude Testament een rol. Het goede uit de tijd van de nomaden, de zorg voor de vreemdeling, het beste van wet en profeten, de aandacht voor de weduwe, de hulpbehoevende, de ontrechte, wordt door hem geradicaliseerd in een heldere identificatie van Jezus met al deze recht- en hulpbehoevenden. Meteen na deze geschiedenis van het laatste oordeel, komt de minutieuze vertelling van Jezus' lijden en sterven. Hij zelf is de beproefde, de vernederde, bedroefde, gevangene, naakte, dorstige die sterft als de minste van de mensen aan een schandelijke dood. Het onderscheid tussen Hem, de koninklijke gestalte op de troon der heerlijk-

heid en de minste van de broeders en zusters, is tot nul gereduceerd. Jezus weet waarover Hij straks praat als Rechter. "Nederigheid is de enige manier waarop de Transcendente als Transcendente aanwezig kan zijn. Het is zijn oorspronkelijke zijnswijze," zei Levinas van God.⁴

Zo radicaal als hier bij Mattheus komt het in de rest van het Nieuwe Testament niet meer voor. In Rom. 8, 28, 1 Kor. 8, 3, Ef. 6, 24 is de liefde tot God het belangrijkste, zonder dat daar de naaste genoemd wordt. In Rom. 13, 8 wordt echter opnieuw het hele gebod vervuld gezien in het liefhebben van de ander. Voor Petrus zijn heiligheid en broeder/zusterliefde nauw verbonden (1 Pt. 1, 13-25; 2, 17). Bij Johannes is de liefde tot de geloofsgenoot het criterium tot die voor God. De arme en behoeftige wordt daar niet vermeld. Ook het evangelie van Lucas staat al veel dichterbij de rijken en tracht een brug te slaan tussen het bijna onmogelijke en vervreemdende begin van Jezus de Galileër en zijn veel minder gemarginaliseerde lezers. Een mens kan ook niet alles. De tijd van de zwervende evangelisten zonder geld, schoenen, tas en stok is aan het voorbijgaan. Er moet nu gewerkt worden aan gemeente-opbouw. Niet ieder kan meer zijn vader en moeder verlaten, zijn doden door anderen laten begraven en dakloos worden. Maar Mattheus in zijn evangelie zegt: Pas op. Vergeet de armen niet, want door deze te vergeten raak je de Heer zelf kwijt. Het zijn zijn kleintjes, en wie aan hen komt, komt aan de Heer zelf die in al zijn glorie aan hen gelijk wilde zijn.

Waar staat de kerk?

Wie de kaart van de steden in Europa wat nauwkeurig bestudeert op zoek naar de plaats van de kerk komt tot

een vreemde conclusie. Er is een omgekeerd evenredige verhouding tussen de aanwezigheid van de gemeente van Christus en de aanwezigheid van de armoede. Daar waar de minsten van de mensen wonen, is met enkele gedenkwaardige uitzonderingen, de kerk afwezig. Dat is vooral wáár voor kerken die gebaseerd zijn op het overigens loffelijk idee van de zelfstandigheid van de plaatselijke gemeente.

Het hoort tot de traditie daar te zijn waar de armen zijn. Hun recht, hun nood is de zorg van het evangelie. Jezus zelf leeft van deze traditie en vervult haar tot zijn laatste adem. De door hem gestichte en op hem gebaseerde beweging is heel laag bij de grond begonnen, ver weg van het centrum, in een achterhoek, bij de minste van de mensen. Het hoge en glorieus zit er vanaf het begin bij in, maar vooral als contrast. De armoede en de onmacht zijn geen doel in zichzelf, maar bron, aanduiding voor de plaats waar de genade van God concreet aan het werk is. De armen, en Jezus was één van hen, zijn de oorsprong van de Jezus-beweging. Zij zijn daarmee de leermeesters van de boodschap. Zij kwalificeren het evangelie naar zijn inhoud, als een blijde boodschap voor hen zelf (Luc. 4, 18; 7,22). Een rijke is daarbij welkom, mits hij luistert naar Hem en naar hen.

Drie lijnen

In het Nieuwe Testament kan men dan ook drie lijnen ontdekken: één gericht op de armen zelf, één gericht op de rijken en één op de rol van de gemeente als de nieuwe gemeenschap. De eerste gaat uit van het zelfbewustzijn en van de onderlinge solidariteit van de armen zelf. Het evangelie wordt uitgelegd vanuit hun perspectief. In de andere benadering

worden de rijkere benaderd vanuit hetzelfde perspectief. Op hun solidariteit wordt een beroep gedaan. Hun wordt gevraagd zich te bekeren, zich van hun eigen positie bewust te zijn en in hun structuren en theologieën recht te doen aan de armen. En daar tussen in zit de kerk met haar opdracht een nieuwe gemeenschap te vormen.

Navolging van Christus is nergens na-apen van Hem. Dat deed hij ook niet met zijn traditie. Hij bracht uit het oude nieuwe dingen voort. In het Nieuwe Testament zien we zijn navolgers op hun beurt in hun omstandigheden bezig met de overdracht van wat zij aan evangelie ontvangen hebben. Paulus past hetzelfde evangelie dat uit een agrarische omgeving stamt toe op de stedelijke bevolking waarin hij werkt. Lucas doet het weer anders dan Mattheus. Hetzelfde evangelie daagt ons uit, de oude thema's door te vertalen naar onze geschiedenis. Drie dingen lijken me van belang: 1) Als het gaat om de mensen die in onze samenleving aan de rand zijn gekomen, betekent dit profetisch bezig zijn en de waarheid ten aanzien van de wereld waarin zij en wij leven, onthullen en uitzeggen op alle niveaus vanuit het perspectief van de mensen in de marge. 2) Het betekent de macht die we gekregen hebben zo leren gebruiken dat de armen wordt recht gedaan. De bijbel biedt daarbij interessante voorbeelden van creatieve oplossingen zoals asylnrecht, het recht van de vreemdeling op bescherming en herverdeling van bezittingen. 3) Maar het gaat nog dieper. Wij zijn in de kerk bereid van de mensen die aan de kant geschoven zijn, opnieuw te *leren* wat het evangelie van de genade is en er onze gemeenschap op te baseren. Wie teruggaat naar de

bronnen van het evangelie en terecht komt in de uithoek van Israël bij het plattelandsproletariaat zal, als hij uit een wereld komt waar de burgerlijke idealen heersen, zich aanvankelijk niet op zijn gemak voelen. Dit evangelie is hem vreemd. Het is niet van hem en niet voor hem bestemd. Het belang van Jezus en de zijnen is anders. Hun zorgen zijn verschillend, hun milieu heeft een andere locatie en hun taal is veelal de onze niet. Het is daarentegen niet toevallig dat de armen van Korea, van de Philippijnen, van Brazilië, als ze de bijbel lezen deze zo snel herkennen. Het is hun situatie die spreekt. Het zou interessant zijn te ontdekken hoe "onze" armen het evangelie lezen. Wie over hun schouder meeleest en meeluistert, ontdekt iets zeer wezenlijks: de vreugdevolle mogelijkheid van bekering en de dwingende noodzaak van een God die bevrijdt. Aan deze missionaire activiteit gaat onze be-

kering vooraf. We zijn zelf missiegebied.

1) In het navolgende heb ik veel gehad aan W. Stegemann *Das Evangelium der Armen*, München 1981; L. Schottroff en W. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Kohlhammer 1978, en uiteraard aan de verschillende commentaren. Voor de vraag van het Waar? is interessant wat J. Moltmann schrijft in *Kerk in het krachtveld van de Geest*, Baarn 1975 p. 153 vv. Zie daarover ook F.H. Breukelman, *Bijbelse Theologie II*, Kampen 1984, p. 39v, 42 en 234. Zie ook mijn *Kan ook een rijke zalig worden? Een onderzoek naar bijbelse gegevens bij de bestrijding van armoede*, Baarn 1978, 1981².

2) H. Gollwitzer / P. Lapide *Een vluchtelingenkind. Gedachten over Lucas 2*, Baarn 1984.

3) Kosuke Koyama, *The crucified challenges human power* WCC/CWME Conference Melbourne 1980, doc. 4.01, p. 3.

4) Zie Theo de Boer, *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Levinas*, Baarn 1976, p. 92, 93.

Drs. C.M. Boerma studeerde theologie (missiologie) aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Sinds 1982 is hij werkzaam bij de Werelddraad van Kerken in Genève, voor ontwikkelingswerk en als directeur van de afdeling communicatie; thans is hij bezig met een studie over de "Kerk van de armen", met name in West-Europa.

Kerk in de context van de thuislozen

De kerk is een bescheiden en voorlopige demonstratie van wat de Eeuwige Betrouwbare met de wereld voor heeft. In de kerk wordt iets tegenwoordig gesteld van de metropool van vrede en gerechtigheid, die wij verwachten voor deze wereld. De kerk valt niet samen met deze gerealiseerde verwachting. De kerk wijst vanuit haar geloof naar wat nog komen moet. Maar dat geloof manifesteert zich in alle voorlopigheid en onvolmaaktheid in belevenissen, die mensen een indruk geven van wat hen te wachten staat. Dat geloof maakt het ook mogelijk om je als vreemdeling in deze wereld soms even thuis te voelen. Deze wereld, die je nu nog ziek maakt, zal omgezet worden in een tehuis voor allen die vermoeid en belast zijn.

Vanuit deze gedachten hebben wij sinds 1980 de Rotterdamse Pauluskerk in de binnenstad omgebouwd tot een diakonaal centrum, dat ervaren wordt als pleisterplaats, vrijplaats en schuilplaats. In het Hebrreeuws draagt het woord "plaats" geen algemeen karakter. Het is een plek waar iets concreets gebeurt. "Plaats" kan het beloofde land zijn, waar mensen in vrede en harmonie met elkaar zullen leven. "Plaats" is de plek, waar gerechtigheid behoort te geschieden. Mensen hebben een plek nodig om te wonen. Wie geen plek heeft, raakt ontheemd. Mensen zonder plaats verkeren in ellende. "Plaats" is ook de plek, waar God wil huizen onder de mensen. Op zo'n plaats valt wat te verwachten. Je kunt er bescherming zoeken. De kerk mag de plaats zijn, waar mensen ervaren dat ze elkaar nodig hebben. "Plaats" is ook de plek waar de liefde wordt beoefend. Liefde is geduldig en heeft een lange adem. We gaan geen oude koeien uit de sloot

halen. Vergevingsgezindheid wint het uiteindelijk van boosheid. Mensen moeten een kans krijgen opnieuw te beginnen. Zij die onrecht hebben ervaren, moeten opgebeurd worden. Voor hun behoud moet samen met hen geknokt worden. De kerk is ook een plaats om te schuilen. Zoveel mensen verkeren in nood en hebben verdriet. Zij zoeken een aandachtig oor. Zij zitten niet te wachten op morele leuterpraat, maar hunken naar een beetje hoop, dat moed geeft om verder te gaan. De Pauluskerk is geen eindstation. Wij zijn allemaal onderweg. Wij arbeiden met elkaar aan een wereld die anders wordt.

Efficiency van het kruis

Ik heb me altijd geweldig geïnspireerd gevoeld door de gedachten van Kosuke Koyama¹ over de efficiency van de Gekruisigde in de wereld van de technologische efficiency. Efficiency is de geestelijke inhoud van de technologische be-

schaving. Wat niet efficiënt is, wordt opgeheven. Menselijkheid wordt opgeofferd aan de efficiency. Een bedrijf dat niet rendabel meer is, laat mensen langs natuurlijke weg afvloeien of ontslaat hen en voorziet hen van een uitkering. Hierboven hebben wij reeds uiteengezet dat deze gang van zaken de mensen apart zet en thuisloos maakt. Er is inderdaad geen plaats meer voor hen in de samenleving. Koyama vertelt nu van de liefde van God voor zijn mensen. Deze liefde maakt een inefficiënte indruk. Liefde kost geld en moeite. Er komt vaak niks voor terug. Liefde kost tijd. God gaat lange omwegen om de mensen te bereiken. Het lijkt wel of de liefde niets oplevert. De efficiency van de liefde bereikt haar paradoxale hoogtepunt in de kruisdood van Jezus. Maar Koyama maakt ons nu duidelijk, dat wij in de gekruisigde efficiency worden geconfronteerd met een nieuwe zin tot het oplossen van de vraagstukken van ontwikkeling, sociale rechtvaardigheid, wereldcrisis, het zoeken naar de zin van het leven. De Gekruisigde bewaart ons er voor menselijkheid op te offeren aan efficiency. Wie geen acht slaat op de Gekruisigde zal in overmoed de wereld uitbuiten en achterlaten als een vervuilde puinhoop, die onleefbaar is voor de mens. In de liefde van de Gekruisigde ligt onze redding. De mens wordt gered van de ondergang.

Behoeften van thuislozen

In het diakonaal centrum trachten we nu de bankbiljetten van Gods liefde voor de mensen om te zetten in kleine muntjes, waarmee mensen elkaar liefde kunnen betalen. Het beleid is afgestemd op de behoeften en verlangens die vanuit de context van de wereld der thuislozen op ons afkomen. Deze behoeften hebben vol-

gens onze bezoekers betrekking op de volgende zaken:

- 1) mensen zoeken naar de zin van hun leven
- 2) mensen zoeken een tehuis, zekerheid, onderdak
- 3) mensen zoeken rust, een plek om te schuilen
- 4) mensen zoeken mensen
- 5) mensen zoeken lotsverbondenheid, willen proberen iets in hun lot te veranderen
- 6) mensen willen wat voor anderen betekenen
- 7) mensen zoeken erkenning, waardering; hen mag geen etiket worden opgeplakt.

Op deze behoeften zijn de voorzieningen afgestemd: zowel overdag als 's nachts kunnen mensen terecht voor een bak koffie, een hap eten, gezelligheid, ontspanning. Rondom deze voorzieningen zijn discussiegroepen, persoonlijke hulpverlening, actiegroepen, kerkdiensten, avondgebed gegroepeerd. Wie zich verdiept in de behoeften van mensen raakt bewogen met hun lotgevallen. Junks en hoeren worden mensen waar jij iets voor betekent, maar dat niet alleen. Ze gaan ook wat voor jou betekenen en ze motiveren jou. De liefde van de Eeuwig Betrouwbare staat niet stil bij de context, maar dringt daarin door.² Deze liefde, die in pasklare munten wordt omgezet, daagt de context uit. De wereld van de thuislozen kan niet blijven zoals ze is. Verloedering, onrecht, discriminatie, armoede en rechteloosheid moeten worden aangepakt. We nemen waar dat deze efficiënte wereld mensen thuisloos maakt. Liefde impliceert de strijd met alle krachten, die mensen maken tot *non-persons*. De thuislozen zijn niet langer meer de objecten van onze goede zorgen, maar zij worden zelf de subjecten

van de verandering. Dat gaat niet vanzelf. Dat vraagt om een lange adem op een vaak uitzichtloze weg. In onze westerse cultuur wordt de arme niet geromantiseerd. De thuisloze van nu wordt eerder als luiaard en profiteur afgewezen.³ Er wordt volstrekt geen invoelingsvermogen aan de dag gelegd ten aanzien van de innerlijke en uiterlijke omstandigheden die mensen thuisloos maken. De aangepaste kerkmensen, die zich aanvankelijk werpen op de goede zorg voor de mensen, komen in een crisis. De kerk is te lang vereenzelvigd geweest met maatschappelijke gewoonten en gebruiken. Kerk en thuisloze zijn diepgaand van elkaar vervreemd in de geschiedenis.⁴ Het Leger der Heils heeft het puin geruimd dat de kerk achterliet. De thuislozen houden nu de aangepaste binnen de kerk de spiegel voor. Geld en macht zijn ongelijk verdeeld. Kerkmensen houden zelf de onderdrukingsmechanismen in leven, die thuislozen produceren. Rijken worden ledig weggezonden. Op het moment dat het door de kerk gepredikte Woord van Gods liefde in de context van de wereld der thuislozen binnendringt, geraken de predikers in grote verlegenheid. Zij realiseren zich dat zij wel "Here, Here" hebben geroepen maar niet de Thora volbracht hebben in navolging van Jezus. De predikers moeten zich bekeren.

Omgekeerde missie

Claude Marie Barbour heeft terecht voor onze tijd gepleit voor "mission in reverse", d.w.z. missie in omgekeerde volgorde.⁵ Niet langer spreken, maar luisteren naar wat anderen ons te vertellen hebben. De lijdende massa's mensen krijgen nu het woord. De Messias spreekt door hun mond tot ons. Hij voert ons op de rechte weg, in plaats van dat wij an-

deren op de rechte weg proberen te brengen. De tijd is aangebroken om te luisteren naar de armen, gemarginaliseerden, de vervreemden en de slachtoffers. De volgelingen luisteren naar het gezocht, gekerm en geschreeuw van mensen in nood. Zij haken aan bij de strijd die de Messias heeft ontketend om hen te bevrijden. De Messias rekent op zijn volgelingen.

De kerk begeeft zich in het proces van omgekeerde zending. Zij participeert aan de strijd om van de stad het beste te maken. Het visioen van de metropool van vrede en gerechtigheid gloort aan de horizon. In de stad wordt veel geleden. Dat lijden bepaalt de kerkelijke dienstverlening. Wij zijn geroepen lijden te verzachten en de oorzaken daarvan te bestrijden. Christus komt altijd van twee kanten. Hij komt vanuit de traditie van de kerk, maar hij treedt ook onverwacht tevoorschijn vanuit de wereld, in de gestalte van een slachtoffer. De dienstverlening van de kerk is verweven met de strijd, die wordt geleverd in de wereld. Het gaat in die strijd om menselijkheid, toekomst en bevrijding. Voor mij is de naam van God (welke betekent: "Ik zal bij u zijn") de enige verwerkingsmogelijkheid. In die Naam concentreer ik al mijn verwachtingen. Het bevrijdende karakter van deze Naam zal nu, door de manier waarop wij kerk willen zijn, afgestemd moeten worden op de hunkering naar bevrijding onder de mensen.

Geloof van thuislozen ontroert

Van het oude Israël kunnen wij leren, dat onze gastvrijheid ten opzichte van de thuisloze en een daarmee gepaard gaande goede bejegening wortelt in de ervaring van Israël tijdens de slavenkampen in Egypte, toen Israël zelf thuisloos was in de

vreemde.⁶ God zag naar hen om en hoorde hun zuchten. In de thuisloosheid van anderen kunnen we onze eigen herkomst uit de vreemde herkennen. Wij proberen ons best te doen ons te verplaatsen in de toestand van de thuisloze. Het is ontroerend te horen uit de mond van de thuislozen wat hun hoop en verwachting zal zijn. Een man vertelt dat hij geleden heeft onder de afwijzing door de kerk van zijn sexuele geaardheid. Hij is blij dat hij toch aan God heeft kunnen vasthouden. Een ander vertelt dat hij geen rol ziet weggelegd voor God. Hij vindt het onjuist om een hogere macht de schuld te geven van de toestand in de wereld. Hij vertrouwt op eigen mogelijkheden en ondervindt steun van medemensen. Een vrouw verhaalt over haar geloof in God als uiting van dankbaarheid. "Als ik 's morgens opsta dan denk ik: ik ben er nog, dank je wel, Here God." Een ex-drugsgebruikster legt uit hoe ze met hulp van haar moeder en met eenvoudige gebeden gevochten heeft om zich vrij te maken van haar ver-slaving. Wat me vaak opvalt in de verhalen is, dat menselijk initiatief om een keer te brengen in het noodlot verweven is met vertrouwen in God. De hulp van God is geen mirakel, maar voltrekt zich in de moeiten en inspanningen van de mensen zelf. Een man die verslaafd was aan gokken vertelde, dat hij eerst in de kerk tot God bad en vroeg om een ingreep van bovenaf. Er gebeurde niets, tot de man ontdekte dat hij zelf tot een keuze moest komen. Hij ontmoette

mensen die hem hielpen. Hij ervoer, dat God zo present was in zijn keuze en in hulp aan de mensen. Soms ontmoet ik mensen, die er niet in slagen uit het moeras te geraken. Hun chaos is niet weg te toveren. Je moet leren delen in hun machteloosheid, maar toch telkens weer kleine pogingen doen om een paadje te banen in hun jungle. Soms is daar een be-moedigende ervaring. De thuislozen reiken elkaar de hand. Ik denk aan een vrouw, die uit haar huis gezet was wegens huurschuld. Ze kraakte een woning en hielp andere daklozen. Ze gaat de straat op. Ze voert actie en mobiliseert mensen. Ze voelt zich opgejaagd. Af en toe duikt ze op in de kerk en vraagt of ik met haar wil bidden. Ik luister naar haar ervaringen, lees een stukje uit de bijbel en bid met haar. We voelen ons beiden thuis.

1) Kosuke Koyama, *Kreatieve theologie*, Gooi en Sticht Hilversum, 1976

2) A. Wessels "Op weg naar een contextuele missiologie", in *Religies in nieuw perspectief*, aangeboden aan Prof. Dr. D.C. Mulder, Kok, Kampen 1985

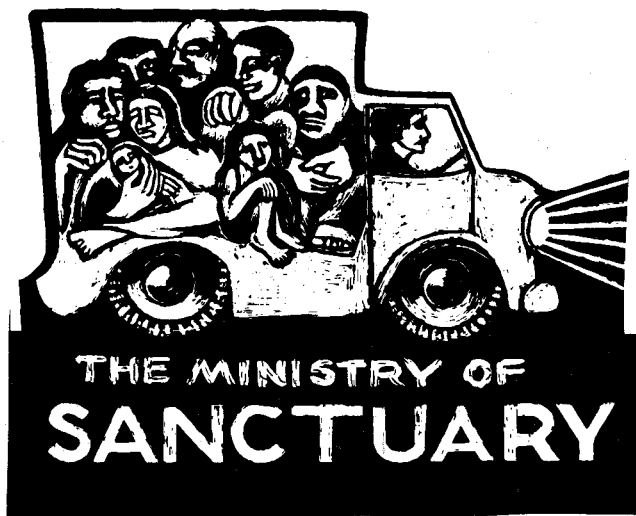
3) Harvey Cox, *Religie in de stad van de mens*, Ambo Baarn 1984, de delen II en III.

4) *Faith in the city*, introduction, deel I, de hoofdstukken 2 en 3, deel II hoofdstuk 4, deel III de hoofdstukken 9 en 14, Church House Publication, London 1985.

5) Artikel van Claude Marie Barbour in *International Review of Mission*, no. 291, juli 1984.

6) Het hoofdstukje over "Fremdlinge und Gäste in der Bibel" van Irene Gubler Neubauer in *Christen und Gastarbeiter, Handbuch zu der Gastarbeiter Pastoral*, Kyrios Verlag, Meitingen Freising, 1985, Hans Schöpfer (Hrsg.).

Drs. J. Visser is coördinator van het Diakonaal Centrum Pauluskerk te Rotterdam.



Kerk als vrijplaats

De Sanctuary-beweging in Amerika

Dakloos waren ze zeker, die groep van 26 Salvadoreanen. De helft van hen, mannen, vrouwen, kinderen, stierf in een paar dagen tijd een vreselijke dood in de Sonora-woestijn. De andere helft overleefde het door hun eigen urine te drinken. De Sonora-woestijn: overdag smoorheet, zelfs in de winter, en 's nachts vriest het. Het is er kurkdroog, onvruchtbaar en vijandig, zelfs voor mensen die goed zijn voorbereid. Het is dodelijk voor degenen die dat niet zijn. De groep Salvadoreanen werd in de woestijn gegidst door een "coyote", een smokkelaar die tegen betaling mensen smokkelt. Deze coyote bracht hen ver genoeg de woestijn in om de weg niet meer terug te kunnen vinden en liet hen toen in de steek. De overlevenden sleepten zich naar het noorden waar ze werden ontdekt door een boer in Tucson, Arizona.

Dit tragische incident speelde zich af in het zuiden van de Verenigde Staten, langs de grens met Mexico. Het was tevens de start van de *Sanctuary Movement*, een beweging aan de basis van de kerken in de Verenigde Staten, maar met tegelijk een niet te ontkennen invloed in politiek Washington. En ook heftige discussies veroorzakend in de bestuurscolleges van plaatselijke en nationale kerken en kerkelijke organisaties.

Als (kerk)mensen zich gaan inzetten voor daklozen, zich verantwoordelijk gaan voelen voor mensen zonder toekomst, ontkomen ze er niet aan zich steeds scherper te realiseren in wat voor een samenleving zij leven. Welke wetmatigheden die samenleving kent, hoe de macht werkelijk verdeeld is en welke mechanismen die samenleving tot haar beschikking heeft om dat zo te houden. Maar ook welke kracht ontwikkeld kan worden door persoonlijke inzet, persoonlijke risico's en gezamenlijke vasthoudendheid. Opgeroepen en geactiveerd door de concrete ontmoeting met mensen die op de vlucht zijn voor geweld, bedreigd door arrestatie en uitzetting, dakloos dus in de meest fundamentele zin van het woord. Daarmee is de *Sanctuary Movement* getypeerd als een beweging binnen (en buiten) de kerken, die zich het lot aantrekt van daklozen, van gemarginaliseerde mensen in hun omgeving. Hoe werkt dat dan, hoe motiveren deze mensen hun inzet, welke reacties roepen ze daarmee over zich af?

Zo raakte ik betrokken

"Dat incident in 1980 was er de oorzaak van dat ik, met andere pastores, betrokken raakte bij de opvang van vluchtelingen", vertelt John Fife.¹ Hij is een 45-jarige pastor van de Southside Presbyterian Church in Tucson. "De overlevenden werden naar het ziekenhuis in Tucson gebracht. Onze protes-

tantse en katholieke gemeenten werden betrokken bij de opvang. Na verloop van tijd vroegen we de vluchtelingen wat zij in hemelsnaam hier deden, 2000 mijl verwijderd van hun dorpen in El Salvador. Dat was het moment waarop de ongelooflijke verhalen over terreur, marteling en doodseskaders in hun land loskwamen. Zo kreeg een groeiend aantal kerk-mensen direct te maken met deze getraumatiseerde en uitgeputte Salvadoreaanse en later ook Guatemalteekse families, en raakte met hen bevriend. Zo kwamen wij er achter, dat zij het geweld in hun land ontvluchtten. Dat ze daarbij vrienden, werk en bezittingen – voor zover ze die hadden – achterlieten om politiek asiel te zoeken in de Verenigde Staten. En zo kwamen we ook te weten dat onze regering, om welke reden dan ook, deze mensen niet in de Verenigde Staten wil hebben, zelfs niet tijdelijk.”

Risico lopen

In maart 1982 kondigde de Southside Presbyterian Church, samen met een handvol andere congregaties, in een persconferentie en met een open brief aan, dat ze publiekelijk vluchtelingen huisvesting aanboden. De eerste, openbare, *sanctuary*-verklaring was een feit. Daarmee stelde men bewust en opzettelijk een daad van burgerlijke ongehoorzaamheid tegenover de regering. Dat wil zeggen, de regering noemt het zo. Voor de leden van de *Sanctuary Movement* is de *sanctuary*-verklaring vooral een geloofskeuze, waarbij zij tegelijk de regering erop willen attenderen dat die haar eigen wetten onjuist hanteert. Een keuze overigens die persoonlijk risico inhoudt: het opnemen en herbergen van een ongewenste vreemdeling is een misdaad waarop gevangenisstraf staat tot vijf jaar en/of 5000 gulden boete per geholpen vluchteling.

De overheid reageert

Bijbelstudie kan belastend zijn, bleek al snel. De overheid arresteerde begin 1985 een groot aantal vluchtelingen met hun helpers. Op 14 januari van dat jaar maakte een jury 71 aanklachten bekend tegen 16 personen in Arizona en Mexico. Deze aanklachten waren gebaseerd op honderd uur bandopnamen, onder andere van bijbelstudies, gemaakt door geheime agenten en informanten die geïnfiltreerd waren in *sanctuary*-groepen. In oktober begonnen de processen. De aanpak van die processen bewijst eens te meer, hoe bang de Amerikaanse regering ervoor is, dat de werkelijke situatie in El Salvador en Guatemala teveel aandacht zou krijgen in de media. Neem bijvoorbeeld het proces tegen John Fife en elf anderen, in Tucson, Arizona. Woordvoerders van de *Sanctuary Movement* stellen, dat de overheid processen voert in plaatsen waar de rechter de overheid gunstig gezind is. In Tucson vond de overheid zo'n rechter, judge Earl Carrol. En het is tamelijk schokkend te zien wat dat voor de procesvoering betekende:

de rechter verbood de aangeklaagden in hun verdediging een beroep te doen op de grondwettelijke vrijheid van godsdienst.

- de rechter verbood om in de verdediging het woord "vluchteling" te gebruiken.

- de rechter verklaarde enkele nationale en internationale (door de Verenigde Staten ondertekende) wetten niet van toepassing.

- de rechter verbood de verdediging te verwijzen naar de situatie in de landen waar de vluchtelingen vandaan komen.

De jury doet in de Amerikaanse rechtspraak uitspraak, de rechter bepaalt de strafmaat. De rechter wilde met deze verboden regelen welke informatie de jury ter beschikking kreeg.

Voorwaardelijk veroordeeld

De jury oordeelde acht van de elf verdachten schuldig aan een of meer van de ten laste gelegde misdrijven. De rechter veroordeelde hen voorwaardelijk tot (maximaal) vijf jaar gevangenisstraf. Ze hoeven dus pas de gevangenis in als ze opnieuw schuldig worden bevonden. Alle veroordeelden verzekerden de rechter dat ze illegale vluchtelingen zouden blijven helpen. Maar het is uitermate twijfelachtig of de overheid opnieuw zo'n proces aandurft. Ondertussen wordt er wel extra geld uitgetrokken om de grensbewaking op te voeren: infrarood-technieken worden benut, er worden uitermate gevoelige sensoren geïnstalleerd die kunnen aangeven of er mensen zijn gepasseerd. Niettemin blijven er illegale vluchtelingen de grens overkomen.

De overheid lijkt een nieuwe strategie te gaan volgen tegen de *Sanctuary Movement*. Zij arresteert met name die vluchtelingen die zich in het openbaar uitspreken over de situatie in Centraal Amerika en over de rol en functie van de Amerikaanse economische en militaire steun. Intimidatie dus, bedoeld om verspreiding van, voor de regering belastende, informatie tegen te gaan.

Meer dan 3000 groepen

Inmiddels bieden meer dan 3000 christelijke of Joodse groepen in de Verenigde Staten hulp aan vluchtelingen uit Midden Amerika. Al bijna 300 protestantse congregaties, katholieke parochies en joodse synagogen hebben zichzelf tot "vrijplaats" verklaard. Zeventien steden en een staat, New Mexico, hebben openlijk verklaard geen illegale vluchtelingen te zullen vervolgen. Daarmee is de Sanctuary Movement een politieke factor geworden, waar de regering-Reagan behoorlijk mee in haar maag zit.

De houding van de overheid tegenover vluchtelingen uit Midden Amerika wordt verklaard vanuit de politiek die zij daar voert. De regering-Reagan houdt de regeringen van El Salvador en Guatemala in het zadel met militaire en economische steun. In het fiscale jaar 1986 wil Reagan bijvoorbeeld een recordbedrag van 342 miljoen dollar besteden aan "veiligheidsassistentie" aan El Salvador. Om steun voor deze politiek te krijgen en te houden, moet Reagan kunnen aantonen dat de regering van El Salvador vorderingen maakt op het gebied van de mensenrechten. De stroom vluchtelingen uit deze landen maakt het rooskleurige beeld dat Reagan wil creëren echter ongeloofwaardig. Daarom moet ontkend worden dat de mensen op de vlucht zijn voor terreur en intimidatie. Daarom heten al die vluchtelingen "economische vluchtelingen" op zoek naar de vleespotten van de Verenigde Staten. Daarom mochten in het proces te Tucson ook onder geen enkele voorwaarde de politieke en economische omstandigheden in de landen waar de vluchtelingen vandaan kwamen, aan de orde worden gesteld. Daarom mochten de vluchtelingen zelf ook niets vertellen over hun ervaringen met terreur en intimidatie. Dat was "niet relevant" voor de aanklachten.

Geloofsmotieven

Een belangrijke inspiratiebron in de *Sanctuary Movement* is de *sanctuary*-traditie. Het woord *sanctuary* betekent letterlijk "heiligdom". Het heeft echter ook de betekenis van "vrijplaats, asiel" gekregen. Dat heeft te maken met de functie van heilige plaatsen in het Oude Testament en ook wel in andere godsdienstige tradities. In het Oude Testament (bijvoorbeeld Numeri 35) is sprake van vrijsteden; mensen die hun toevlucht namen tot zo'n stad werden door hun vervolgers ongemoeid gelaten. Dat gold niet alleen voor Israëlieten maar ook voor vreemdelingen. Ook heilige plaatsen functioneerden als vrijplaats voor mensen op de vlucht. Heilige plaatsen zijn als het ware plaatsen waar alleen God gezag heeft en waar zijn gerechtigheid heerst in plaats van wat elders recht is. Teksten uit het Nieuwe Testament die voor mensen uit de *Sanctuary Movement* opnieuw zijn gaan leven, zijn bijvoorbeeld Hebreëën 13 (vergeet de herbergzaamheid niet, want daardoor hebben sommigen zonder het te weten, engelen geherbergd) en Mattheus 25 (al wat gij hebt gedaan voor de minste van mijn broeders, hebt gij voor mij gedaan). De ervaringen in de *Sanctuary Movement* hebben veel mensen aangezet om *opnieuw* de bijbel te gaan lezen. Daarom mag de *Sanctuary Movement* gezien worden als deel van een "geestelijke vernieuwingsbeweging" die ook in Latijns Amerika te vinden is: daar waar herontdekt wordt dat de God die wij belijden de God is die aan de kant van de armen, de machtelozen, de zwakken staat.

Religieus of politiek?

De *Sanctuary Movement* is vooral een beweging in de kerken. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de mensen die meewerken gedreven worden door religieuze motieven, naast humanitaire en politieke, als die al te onderscheiden zijn.

Darlene Nicgorski, die terecht stond in Tucson, zei: "Er zijn mensen die onderscheid maken tussen de religieuzen en de politieken onder ons. Voor mij is het verouderen van de Amerikaanse interventiepolitiek in Centraal Amerika net zo'n wezenlijk deel van mijn geloof als het helpen van vluchtelingen. Ik doe dit vanuit mijn geloof. Het gaat om mijn morele plicht als christen. Ik help omdat Gods wet boven alles gaat". Mary Ann Lundy – in Tucson opgeroepen als getuige, wat ze weigerde – zegt: "Voor mij is het bestrijden van onrecht geen politiek maar godsdienstig optreden. Het strookt met wat profeten als Amos, Jeremia en Micha deden... Als presbyteriaans christen sta ik in een geloofsgemeenschap die sinds de tijd van Calvijn staande houdt dat we Gods wet of ons geweten eerder moeten gehoorzamen dan wetten of daden van regeringen die daarmee in strijd zijn. Als regeringen hun macht misbruiken, zei Calvijn, dan is er sprake van "gevestigde wanorde" en moeten degenen die gehoorzaam zijn aan God het tot hun taak rekenen Gods orde te herstellen. En zo kan wat er voor buitenstaanders uitziet als wetsovertreding, voor gelovigen juist gehoorzaamheid aan de wet zijn".

De functie van de wet

In het Oude Testament werden wetten oorspronkelijk "mispatim" genoemd. Mispat is de verdediging van de zwakken, de bevrijding van de onderdrukten,

recht doen aan de armen (Ex. 21:1, Ex. 15:25-26, Ex. 18:13-27). Dit radicale bijbelse concept van "wet" kritiseert huidige conservatieve definities, maar ook burgerlijk liberale definities ervan. Jahweh veroordeelt onvoorwaardelijk de "wijsheid" van autoriteiten die de fundamentele bescherming van de rechten van de armen en de zwakken door de wet, ontkrachten evenals het recht op bevrijding van de verdrukten.

De keus is duidelijk: als de wet juist is, moet je je er aan houden. Is de wet onjuist, dan niet. Maar wat te doen als de wet juist is, je houdt je eraan en je wordt juist dan gearresteerd?

Dit wordt duidelijk geïllustreerd in de *Sanctuary Movement*. Daar zegt men dat de overheid haar eigen wetten ontkracht. In de Verenigde Staten bestaat een wet, die vluchtelingen het recht geeft op "uitgesteld vrijwillig vertrek" mits ze gevlucht zijn uit een land waar burgeroorlog heerst. Welnu, zegt de *Sanctuary Movement*, dat is het geval in El Salvador en in Guatemala. Nietwaar, zegt de overheid, deze mensen zijn niet gevlucht voor burgeroorlog. Ze zijn op zoek naar verbetering van hun positie, naar de vleespotten van Amerika.

Rennie Golden² zegt het zo: "Sanctuary heeft laten zien dat de daad van het begeleiden van berooide vluchtelingen morele kracht geeft, in feite de (her)ontdekking is van onszelf als kerk, als gemeenschap van gelovigen. Maar nu moeten we ook onze politieke autoriteit (her)ontdekken, we moeten onszelf weer leren zien als *El Pueblo*, het volk". Ze verwijst dan naar Thomas Jefferson die zei: als de regering, het parlement en de rechterlijke macht "fail to be legitimate", dan moet het volk de wet afdwingen (onder het Tiende Amendement).

Kort samengevat, een gewetensvolle houding ten opzichte van de wet, is niet reactief, niet eerbiedig, maar profetisch. Dat wil zeggen: kritisch!

Kerk en Staat

"Er is op dit moment een conflict tussen religie en staat. Afgoderij in bijbelse zin is volop aanwezig, bloeit in ons midden. Hierop kan maar één antwoord zijn: wij moeten ons extra inspannen ten gunste van de slachtoffers. Want als we dat niet zouden doen, verraden we de slachtoffers en worden medeplichtig aan het werk van de onderdrukkers".

Zo onderstreept Robert McAfee Brown³ zijn opmerkingen over "Bijbelse vormen van afgoderij". "Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben", dat is de boodschap waarmee Mozes terugkomt van zijn ontmoeting met God. Dat is de meest fundamentele bijbelse boodschap. De God die aan de kant van de armen gaat staan, de God die de slaven uit het slavenhuis bevrijdt, is de God die onze trouw opeist en voorrang vraagt in ons leven. De goden van Egypte, het uiterste symbool van macht in die tijd, moeten afgewezen, verworpen worden. Dat gold voor de baäls, de goden van Kanaän, Rome, Franco's Spanje, Pinochet's Chili, Idi Amin's Uganda. Maar ook – we moeten het durven zeggen, zegt Brown – geldt het voor Reagan's Amerika. Want elke keer als Reagan's Amerika het recht claimt om de levens van de mensen uit El Salvador en Guatemala te vernietigen door hen terug te sturen naar de vuurpelotons, en elke keer als Reagan het recht claimt om de zielen van Noord Amerikanen te vernietigen door hen het recht te ontzeggen sanctuary te verlenen aan slachtoffers van onderdruk-

king, hebben we te maken met dezelfde vorm van afgoderij. "Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben", *Kurios Christos* (Christus is Heer), zegt de God van zowel de joodse als de christelijke traditie. Dus zeker geen god-overheid die de allures van de nationale veiligheidsstaat begint aan te nemen door te stellen dat zij uitmaakt wie kan leven en wie moet sterven, wie wie mag beschermen, wie vrijuit mag gaan en wie geïntimideerd, veroordeeld en gevangengezet zal worden.

Nazi Duitsland

Binnen de *Sanctuary Movement* wordt vaak het voorbeeld van Nazi-Duitsland aangehaald. Toen hebben christenen gefaald op het moment dat de Joden vroegen: verberg en bescherm ons, anders zullen wij sterven door de handen van een vijandige overheid.

Vertaal de vraag naar nu, anno 1986. Salvadoreanen en Guatemalteken komen vragen: bescherm en verberg ons, anders zullen wij sterven in de handen van een vijandige overheid. McAfee Brown: "We mogen ons niet onttrekken aan deze verantwoordelijkheid...We moeten onze inzet voor de slachtoffers uitbreiden. Als we dat niet doen, verraden we de slachtoffers en worden we medeplichtig aan het werk van de onderdrukkers..."

En in Nederland?

Uit onze contacten met de *Sanctuary Movement* kwam het idee naar voren om zusterschappen te organiseren tussen lokale kerkelijke gemeentes in Nederland en Sanctuary-gemeentes in de Verenigde Staten. Niet om het sanctuary-model te kopiëren naar nederlandse omstandigheden. In Nederland is geen vluchtelingenstroom die veroorzaakt wordt door de buitenlandse politiek van onze regering. Ook is het helpen van illegale vluchtelingen bij ons (nog?) geen misdaad.

Wel om te bevorderen dat lokale gemeentes elkaar wederzijds kunnen bemoedigen en stimuleren.⁴ In de hoop dat dat ook in eigen land een meer open oog en oor zal gaan betekenen voor de situatie van de dakloze/thuisloze mensen. Want: "De solidariteit van de kerk met de armen is alleen geloofwaardig, als we in staat zijn onszelf in onze eigen samenleving te engageren in een levensstijl die uitgaat van vrede, gerechtigheid en de heelheid van de schepping".⁵

1) Sequioa: *The Church at Work*, febr. 1985.

2) Rennie Golden, in: *Basta!* sept. 1986, National Journal of the Chicago Religious Task Force on Central America.

3) Robert McAfee Brown, in: *Sanctuary, a Resource Guide for Understanding and Participating in the Central American Refugees' Struggle*. Ed. Gary MacEoin.

4) SOH-Utrecht, aug. 1986: Kerken en Vluchtelingen, informatiemap.

5) Elisabeth Adler, Evangelical Academy, GDR. In: voorbereidingsstukken voor Wereldraad-consultatie over DIAKONIA 2000 (Cyprus, 1986).

Ir. R. Kieft is voorlichter bij de Stichting Oecumenische Hulp te Utrecht.

Kerk als schuilplaats in Groningen

"Het kerkbestuur van de Walfriedparochie en de Wijkkerkeraad van de hervormd/gereformeerde "Samen op weg" gemeente in Beijum stelden vanaf maandag 6 oktober 1986 de "MAMREHOEVE" beschikbaar als opvangruimte voor de familie Sarma. De redenen en argumenten daarvoor zijn de volgende:

- de uitspraak van de rechtbank is overwegend op juridische gronden gebaseerd, waarbij tekort wordt gedaan aan de humanitaire aspecten;

- het actiecomité "Vrienden van Sarma" de gelegenheid te bieden het door hen gestelde doel te verwezenlijken: een verblijfsvergunning voor de familie Sarma als politieke vluchtelingen in Nederland te verkrijgen.

De familie Sarma is reeds anderhalf jaar in ons land en volledig opgenomen door de (wijk-)gemeenschap en ook hun kind is hier in Nederland geboren. De heer Sarma is in Sri Lanka vier maal gevangen gezet voor geweldloze activiteiten en tijdens deze gevangenschap gemarteld. Bij een overdracht naar de Bondsrepubliek Duitsland is geen enkele garantie, dat de familie Sarma niet weer via een vluchtelingenkamp aldaar teruggezonden zal worden naar Sri Lanka. Bij een terugkeer naar het land, dat ze ontvlucht zijn, zal zeer zeker gevreesd moeten worden voor hun leven. Dit laatste is voor ons van groot belang en we vinden ook, dat we in deze mede een bepaalde verantwoordelijkheid moeten dragen".

Zo luidde de verklaring, die het kerkbestuur van de rooms-katholieke Walfriedparochie en de wijkkerkeraad van de hervormd/gereformeerde "Samen op weg" gemeente van Beijum in de stad Groningen op 6 oktober 1986 de wereld instuurde. Op 16 oktober 1986 zocht Ambalavanar Sridaran, een Tamil, die ook uit Sri Lanka afkomstig was, zijn toevlucht in de Remonstrantse Kerk van Lochem. Enkele dagen later, op 22 oktober 1986, vluchtten Philip en Nirmala Rajanayagam, een Tamil echtpaar uit Sri Lanka, de gereformeerde Open Hof binnen.

Kort daarna besloot de Raad van Kerken van de stad Groningen deze vluchtelingen te begeleiden en te ondersteunen om zo de regering te bewegen een ander beleid te gaan voeren. In verband daarmee bepleitten zij, dat de kerken in de stad open zouden staan voor nog meer vluchtelingen.

Inderdaad verscheen er nog een Armeens gezin afkomstig uit Turkije. Dit gezin werd op 4 november 1986 samen met het echtpaar Rajanayagam ondergebracht in de Doopsgezinde Kerk in het centrum van Groningen. Op het ogenblik, dat ik dit artikel schrijf, zijn er elf mensen, die in een kerk bescherming hebben gezocht om niet uit Nederland te worden uitgewezen.¹ Het is niet voor het eerst, dat buitenlanders, die dreigen door de Nederlandse regering uitgewezen te worden, hun heil zoeken in een kerk. Al aan het eind van de zeventiger jaren waren er mensen, die om die reden een kerk invluchtten. Dat gebeurde voor het eerst in De Duif en de Mozes en Aäronkerk, twee rooms-katholieke kerken in Amsterdam. En later kwam dit nog herhaalde malen voor. Heel bekend werden de zogenaamde "kerkmarokkanen", een groep van 28 Marokkanen, die in 1980 een tijdlang in kerken in Amsterdam ondergedoken zaten.²

Manier van aktie voeren

Het aktie voeren richt zich meestal op een verandering van het besluit van de staatssecretaris van justitie en haar ambtenaren. Men probeert dan via kerken, politieke partijen en andere organisaties en door middel van handtekeningenakties en gesprekken met verantwoordelijke ambtenaren of met de staatssecretaris zelf de druk op haar zo groot mogelijk te maken. Een belangrijk argument hierbij is de onmenselijkheid van de genomen beslissing, maar daarnaast tracht men ook onzorgvuldigheden in de procedure op te sporen. Zo was het heel merkwaardig, dat in de procedure rond de heer Sarma nergens gesproken werd over zijn vrouw of zijn kind. Dikwijls begon men met aktie te voeren voor een andere beslissing voor de hele groep, maar het ministerie van justitie dwong mensen, die aktie voerden, altijd tot een individuele benadering.

De regering aan de leiband van de economie

De achtergrond van dit alles is, dat de Nederlandse regering in de loop van de jaren zeventig een steeds strakker beleid ging voeren ten aanzien van de toelating van mensen van buiten Nederland. Een van de voornaamste oorzaken daarvan was, dat de economische teruggang in die jaren het aantal werklozen flink liet groeien. Daarom wilde men die stroom van buitenlandse werknemers, die in de jaren zestig door initiatieven van Nederlandse werkgevers was ontstaan vanwege het grote tekort aan arbeidskrachten in die tijd, afdammen. Bovendien wilde men ook de stroom van mensen, die asiel zochten, afdammen. Want dit aantal ging met grote sprongen omhoog. Hiervoor werden verschillende nieuwe wetten aangenomen en andere wetten werden "aangepast". Dat wil zeggen, dat sommige bepalingen in de wet een beperktere toelating mogelijk maakten. Dit had tot gevolg dat iedere vluchteling moest kunnen aantonen, dat hij niet vanwege "economische motieven" naar Nederland was gekomen, maar om politieke redenen of vanwege mogelijk levensgevaar. De procedures om dit aan te tonen konden jaren in beslag gaan nemen. Vijf jaar of meer was geen uitzondering. Men probeerde later deze procedures te bekorten, maar dat had niet altijd resultaat. Bovendien had de Nederlandse regering zijn eigen kanalen om vast te stellen, of in een bepaald land de situatie zo gevaarlijk was, dat er reden was om burgers uit dat land asiel te verlenen of niet. Met name rondom Sri

Lanka is dat van belang, omdat de regering ondanks betrouwbare bronnen, die anders beweren, meent, dat in bepaalde gebieden van dit eiland voor Tamils redelijk te leven valt. Daarnaast begon de Nederlandse regering ook vluchtelingen terug te sturen naar het land van "eerste opvang". Dat is het land, waar de vluchteling direct na zijn vlucht uit zijn vaderland binnenkwam. Tenslotte moet nog worden verteld, dat de regering ook begon met vluchtelingen in afwachting van de volledige afhandeling van de procedure over hun toelating in Nederland uit te zetten. Zo is de procedure voor de familie Sarma nog niet afgerond, maar meent de regering, dat de familie die afronding moet afwachten in de Bondsrepubliek Duitsland. Feit is, dat nog geen enkele vluchteling, die in het buitenland zijn procedure moest afwachten, zijn aanvraag gehonoreerd zag. Een ander opvallend feit is, dat alle vluchtelingen, die hun toevlucht in een kerk moesten zoeken, een donkere huidskleur hadden. Het lijkt alsof een lichte huidskleur en een herkomst uit een van de Oostbloklanden of de rest van Europa, maar ook vanuit Noord-Amerika, een pré is bij de bejegening van de kant van het ministerie van justitie. Is hier sprake van racisme?

Wel kan worden gezegd, dat Nederland van januari tot september 1986 slechts 3000 asielaanvragen binnenkreeg, aanzienlijk minder dan West-Duitsland, Frankrijk, België, Zwitserland, Oostenrijk, Denemarken en Zweden.³

In deze benadering van mensen – want dat zijn vluchtelingen toch – lijkt men vergeten, dat niemand makkelijk zijn land verlaat en zijn vrienden, verwanten en bezittingen achterlaat. Het gegeven, dat onze economie, hoewel die er vergeleken met de rest van de wereld redelijk florissant bijstaat, baat heeft bij het voeden van zo min mogelijk monden, is belangrijker dan het levensgevaar en de ellende, waarin zoveel mensen van onze wereld verkeren.

Tegen de regering, maar niet tegen de wet

Anders dan in de Verenigde Staten is het optreden van de kerken hier geen beweging geworden. Wel kan gezegd worden, dat in de loop der jaren telkens weer kerken en kerkgemeenschappen bereid waren een schuilplaats te bieden aan mensen, die werden bedreigd. Dit gebeurde overigens met wisselend succes. Eveneens anders dan in de Verenigde Staten hebben de kerken hierbij niet echt tegen de wet hoeven ingaan. Men maakte alleen gebruik van de ruimte, die een wetsbepaling bood, dat de politie geen inval mag doen tijdens een samenkomst van een geloofsgemeenschap, met name niet, wanneer deze aan het bidden is. Dit is misschien een restant van de middeleeuwen, maar dan moet er wel bij worden verteld, dat ditzelfde verbod voor de politie ook geldt tijdens een vergadering van de gemeenteraad.

Abraham ging ons voor

Een schuilplaats bieden aan een of meer vluchtelingen is niet voor elk lid van de kerkgemeenschap een vanzelfsprekende zaak. Vandaar dat er als gevolg van een besluit om vluchtelingen onderdak te bieden in een parochie of gemeente grote spanningen kunnen ontstaan. Gelukkig valt dat in de Mamrehoeve, de kerk van de rooms-katholieke parochie in Beijum erg mee. Er zijn in de Bijbel immers heel wat passages, die deze inzet voor anderen

ondersteunen en motiveren. Dr. A.A. van den Broek, de voorzitter van de Groningse Raad van Kerken, noemt Numeri 35 en Jozua 20, waar gesproken wordt over vrijplaatsen. Een vrijplaats is een plaats, waar Gods gezag gold: "Een plaats, waar Zijn gerechtigheid heerst in plaats van het recht, dat elders heerst". In het Nieuwe Testament wordt niet over vrijplaatsen gesproken, maar wel wordt gewezen op dezelfde gastvrijheid en zorg voor vreemdelingen en mensen in nood, bijvoorbeeld in Mattheus 25:31 en 32.⁴ Maar ook in Hebréeën 13:1b en 2. In de Mamrehoeve speelde Genesis 18:1-8 een speciale rol. De Mamrehoeve is genoemd naar de eiken van Mamre, waar Abraham zijn tenten opsloeg. Deze Abraham, zo vertelt Genesis 18:1-8, was een gastvrij man en nodigde de voorbijgaande vreemdeling uit om in zijn tent op adem te komen, voordat hij verder zou trekken. Uit het verdere verloop van het verhaal blijkt in deze vreemdeling de Eeuwige, de Heer zelf bij hem geweest!

Wat het opvangen van vluchtelingen wel eens een wat wrang gevoel geeft, is het feit, dat al deze jaren een politieke partij aan de regering deelnam, die zich Christen-Democratisch Appèl noemt, met andere woorden: deze partij wil zich op dezelfde Bijbel beroepen als de talloze gelovigen, die tegen veel weerstanden in strijden voor een menselijke behandeling van mensen, die in het veilige Nederland hun toevlucht zoeken. Dat humanitaire aspecten in de beoordeling van de toelating van deze mensen nauwelijks meer een rol spelen, is een onverteerbare zaak voor ieder, die het tot zijn recht laten komen van iedere mens hoog in het vaandel heeft. En dat is de eigenlijke spits van de actie van de "Vrienden van Sarma", dat niet het economisch belang, maar het belang van mensen een centraal gegeven wordt in de politiek van de regering van Nederland ten aanzien van de vluchtelingen, die hier hun toevlucht zoeken.

1) Op 6 januari 1987, het kerstfeest van de Armeense kerk, werd bekend, dat het Armeense gezin in Nederland mag blijven. Het echtpaar Rayanayagam moet terug naar Duitsland, maar heeft de status van vluchteling verworven. Dit betekent, dat indien zij in Duitsland niet worden toegelaten, zij alsnog in Nederland welkom zullen zijn. Voor het echtpaar Sarma geldt hetzelfde. Zodra de heer Sarma evenwel een studiebeurs verworven heeft en ingeschreven staat aan een Nederlandse universiteit (er worden pogingen gedaan om dit laatste te verwezelijken), mag hij van het ministerie van Justitie in Nederland blijven.

2) Jos van der Sterre, in: Justine Aalders e.a., *Een gastvrije kerk*, Operationeel Team Raad van Kerken in de Agglomeratie Amsterdam, Amsterdam 1983, p. 13-15.

3) *Dagblad Trouw*, 10 december 1986, p. 5.

4) *Dagblad Trouw*, 13 december 1986, p. 11.

Drs. F.L. Bakker is predikant van de Gereformeerde Kerk in Hoogkerk (Gr.) en neemt met vele anderen deel in het bieden van onderdak aan vluchtelingen, die door de regering met uitzetting worden bedreigd, in de Mamrehoeve in Groningen.

De weg over de grens

Door de hele wereldgeschiedenis heen kennen we het verschijnsel van migratie. Mensen zijn op zoek naar welzijn, geluk en veiligheid. Als de situatie in eigen omgeving dat verhindert of hun te weinig kansen geeft, gaat men naar elders. In de geschiedenis zijn daar talrijke voorbeelden van te geven. Gemakshalve vergeten we vaak dat Europa ook deel uitgemaakt heeft van zeer omvangrijke volksverhuizingen.

Eind vorige eeuw zakten de prijzen van tarwe en rogge met 50% in ons land vanwege de invoer van goedkope Amerikaanse tarwe. Veel boeren konden de pacht niet meer betalen en raakten totaal geruïneerd. Een van de gevolgen is geweest dat meer dan 100.000 Nederlanders werkzaam waren in Duitsland. Rond de eeuwwisseling telde Duitsland 780.000 vreemdelingen, Frankrijk 1,1 miljoen. De bevolking van Ierland werd over een periode van 100 jaar gehalveerd, van 8 miljoen naar 4 miljoen. En Amerika verwelkomde in 1907 1.250.000 immigranten uit geheel Europa.

Enkele decennia later kreeg Europa te maken met een ander massaal fenomeen: vluchtelingen en ontheemden. Armeniërs trachten te ontkomen aan volkerenmoord. De Russische revolutie dreef 800.000 Russen voor zich uit. Op het eind van de tweede wereldoorlog waren verscheidene miljoenen mensen verdreven tengevolge van het oorlogsgeweld. De eeuw van de ontworteling was aangebroken.

Antwoord van de internationale gemeenschap

Rond de eerste wereldoorlog zochten grote massa's mensen hun toevlucht in andere landen. De economieën van deze landen, geteisterd door de gevolgen van de oorlog, konden hen echter niet opnemen. Zij die gevlucht waren, leefden in beroerde omstandigheden. Ze hadden geen erkende identiteitspapieren en er waren geen mogelijkheden voor integratie in het land waar ze zich bevonden of hervestiging elders. De charitatieve organisaties waren op deze problemen niet berekend. Vandaar dat Gustave Ador, de president van het Internationale Rode Kruis, op 20 februari 1921 een beroep deed op de Volkerenbond omdat dit zijns inziens de enige overkoepelende politieke autoriteit was om problemen op te lossen die de krachten van de humanitaire organisaties te boven gingen. Voorgesteld werd om een Hoge Commissaris voor Russische vluchtelingen te benoemen die op zich zou nemen: de bescherming van vluchtelingen, mogelijkheden scheppen voor repatriëring, hervestiging of integratie en verder datgene wat reeds gebeurde coördineren. Binnen 5 maanden werd de Noor Fridtjof Nansen benoemd als eerste Hoge Commissaris voor Russische vluchtelingen. Verdragen, uitbreidingen en opeenvolgende organisaties¹ hebben uiteindelijk vorm gegeven aan het Hoge Commissariaat voor Vluchtelingen van de Verenigde Naties (UNHCR), zoals dat sinds 1952 functioneert.

Het moge duidelijk zijn dat het vluchtelingenprobleem allereerst een Europees probleem was. Daarom is de wetgeving hierop ook afgestemd.² Pas in de jaren zestig verdween deze Europese overheersing. Toen werd het in toenemende mate een gebeuren in Afrika, Azië en Latijns- Amrika. Vandaar dat in 1967 de definitie van vluchteling zodanig veranderd werd, dat de geografische beperktheid tot Europa, die aanwezig was door te verwijzen naar gebeurtenissen plaatsvindend "voor 1 januari 1951", is komen te vervallen.

Veel vluchtelingen en ontheemden in Afrika vielen echter buiten de bestaande omschrijving. Vandaar dat de Organisatie van Afrikaanse Eenheid is ingegaan op de specifieke situatie waarin vluchtelingen in Afrika zich bevinden. Zij zijn daar tot een verruiming gekomen van de conventie van 1951 en het Protocol van 1967.³ Daarnaast is het mandaat van de UNHCR verschillende keren verruimd tijdens de Algemene Vergadering van de VN.⁴ Een gevolg is echter wel dat *verschillende* begrippen van vluchteling worden gehanteerd. Mensen in Afrika vallen onder het mandaat van de UNHCR (gefinancierd door westerse regeringen) die in Europa als economisch migrant – economisch vluchteling beschouwd zouden worden.

Verdergaande exodus

Heden ten dage zien we hoe een stroom van miljoenen mensen gedwongen wordt huis en haard te verlaten en hun land te ontvluchten, omdat de rechten van de mens – zowel economische als politieke – geschonden worden.

Enerzijds zijn dit mensen die in een situatie zijn komen te verkeren dat ze in eigen land geen bestaansminimum meer hebben. De dramatische beelden zien we dan, soms, als het te laat is, op tv. Daarnaast zijn er andere grote groepen, vaak onopgemerkt voor de buitenwacht, die niet zolang wachten maar proberen te ontkomen aan de verpaupering. Ze trekken naar de grootsteden en ontvluchten van daaruit vervolgens het land, omdat hun inkomen in geen verhouding meer staat tot het prijspeil van de allernoodzakelijkste levensbehoeften. In het Westen is voor hen echter geen plaats, omdat zij als economisch migrant – economisch vluchteling worden beschouwd.

Anderzijds zijn daar groepen mensen die hun land ontvluchten omdat zij vrezen dat hun leven gevaar loopt vanwege politieke, godsdienstige opvattingen of het behoren tot een bepaalde groep. Zij trachten asiel te krijgen onder de bestaande wetgeving. Hun vlucht en verdrijving zijn geen gebeurtenissen die toevallig plaatsvinden, maar ze weerspiegelen de internationale tegenstellingen en krachtsverhoudingen tussen de staten. Ze staan in directe of indirecte relatie tot de ideologische, militaire, politieke, sociale en economische structuren van onze tijd. Ontheemden en vluchtelingen zijn een graadmeter geworden om te zien hoe onze wereld erbij staat.

Ghanezen in Amsterdam: een project aan de basis

Missionarissen van de Sociëteit van Afrikaanse Missiën (SMA) – waarvan veel Nederlandse leden in Ghana werken – zagen in de tweede helft van de zeventiger jaren hoe de bevolking massaal naar landen trok waar het beter leek; ook naar Nederland. Vandaar dat zij in 1980 in Amsterdam een pastoraat voor Ghanezen begonnen; naderhand uitgebreid tot West-Afrika. Twee pastores zijn hier werkzaam.

Specifieke problemen ondervindt deze groep Afrikanen omdat men groten-deels zonder verblijfspapieren is. Omdat men geen recht heeft om in Nederland te verblijven, moet men zijn toevlucht nemen tot kunstgrepen en foefjes. "Aangepaste" papieren worden verkregen waarop men tracht een baantje te krijgen; bij werkloosheid kan men geen beroep doen op sociale uitkeringen; wegens het ontbreken van ziekenfondspapieren is het moeilijk om naar arts of ziekenhuis te gaan; voor woonruimte is men aangewezen op onderhuur. Bij ontdekking door politie volgt uitzetting naar het land van herkomst. Daar wacht de grootfamilie waaraan men verplichtingen heeft, aangezien zij vaak de reis naar Europa mogelijk hebben gemaakt. Onzekerheid, angst en spanning zijn de begrippen waarmee hun situatie gekenschetst kan worden. Nogal wat mensen kunnen deze situatie niet aan en raken psychisch overstuurd.

Een haat-liefde verhouding bestaat met legale landgenoten. De belangen van beide groepen lopen uit elkaar. Dit werkt ook door op het gemeenschapsgevoel dat verder aangetast wordt door impulsen uit de Nederlandse samenleving. Onderlinge geschillen kan men moeilijk oplossen omdat de oudere generatie, die dat in hun cultuur behartigt, veelal ontbreekt. Moelijkheden ontstaan bij de opvoeding van kinderen, aangezien men gewend was aan een verantwoordelijkheid die gedragen werd door de gemeenschap. Voeg hierbij nog dat men komt van een niet-geseculariseerde samenleving, vaak matriarchaal geordend. Hier komt men terecht in een totaal andere cultuur met andere normen en waarden. Het pastoraat West-Afrikanen gaat hierop in via info-werk, groepswerk, relaties naar kerken, en een relatie naar de Nederlandse samenleving. Het info-werk bestaat voornamelijk uit individuele opvang en begeleiding van personen. Gedacht kan worden aan:

- eerste hulp bij aankomst. Luisteren, verduidelijken hoe de situatie in Europa is; hen in contact brengen met mensen die men kent of die afkomstig zijn uit eigen streek. Op deze manier kan er een verantwoordelijkheid voor elkaar groeien.

- begeleiden van mensen die politiek asiel willen vragen.

- mensen die gestrand zijn, met noodhulp, weer proberen op weg te helpen.

Het doorverwijzen naar doktoren en het financieren van medicijnen, het zoeken naar accommodatie.

- begeleiden van personen over langere tijd. Mensen komen terug met ervaringen die ze niet kunnen plaatsen; uitwegen worden gezocht, maar ook vaak onmacht gedeeld.

- het invullen van alle mogelijke Nederlandstalige papieren.

- advocaten benaderen i.v.m. juridische problemen. Het opzoeken van mensen die in bewaring zijn, het benaderen van hun vrienden.

Ook is er groepsvorming op kleine schaal rond bepaalde thema's zoals bijbel, sociale spanningen, opvang van kinderen. Daarnaast het bij elkaar brengen van mensen die dezelfde problemen ondervinden. Momenteel zijn o.a. de volgende groepen actief:

- een groep die zich bezint op terugkeer.

- een groep die een cursus Nederlands volgt.

- een groep die regelmatig een Nieuwsbrief "Never despair" uitgeeft.

- religieuze samenkomsten.

- een vereniging die de belangen van Afrikanen wil behartigen. Vanuit maan-

delijkse bijeenkomsten is men gaan nadenken waar men als Afrikaanse gemeenschap behoefte aan heeft. Inmiddels zijn er enkele groepen opgestart, o.a. een groep die ontspanningsmogelijkheden verzorgt; een palaver-groep die optreedt als zich geschillen tussen mensen voordoen; een handwerk-groep voor vrouwen.

De relatie naar de Raad van Kerken heeft ertoe geleid dat een ad-hoc groep van de Sectie Dienst zich georiënteerd heeft over de uitbreiding van migratie die zich voordoet. Inmiddels heeft er een consultatie "Migranten zonder verblijfsvergunning" plaatsgevonden. Deze was bedoeld om de Raad van Kerken en zijn ledenkerken te adviseren in een positiekeuze en handelwijze ten aanzien van deze problematiek en de mensen die het betreft. Hieruit is verder een actieprogramma⁵ ontstaan dat o.a. bestaat uit een Diakonaal fonds Migranten zonder Verblijfsvergunning.

Terugkoppeling

Een terugkoppeling naar de kerken in Ghana heeft plaatsgevonden. Dit heeft er o.a. toe geleid dat vanuit de katholieke bisschoppenconferentie een bisschop verantwoordelijk is gesteld voor migratievraagstukken. Gesprekken zijn er geweest betreffende voorlichting aan een breed publiek betreffende omstandigheden in Europa, mogelijkheden worden onderzocht betreffende retourmigratie. Lokale pastores wordt gevraagd deze problemen in te passen in hun dagelijkse pastoraal, o.a. door begeleiding van hen die gedwongen zijn terug te keren en vaak als mislukking worden beschouwd; alsook door het bevorderen en starten van kleinschalige ontwikkelingsprojecten.

Het geregeld publiceren van knelpunten kan ertoe bijdragen om de ogen van het Nederlandse publiek te openen. Tegelijkertijd zal dit met zorg dienen te gebeuren, aangezien publiciteit ook negatieve gevoelens kan bevorderen. Vandaar dat we ons vaak in een dilemma bevinden. Met de nodige voorzichtigheid hebben we in het verleden via bepaalde organisaties aandacht gevraagd voor datgene wat zich binnen onze steden afspeelt.

Verenigde Naties en westerse regeringen onder kritiek

Binnen het Hoge commissariaat voor Vluchtelingen van de VN (UNHCR) wordt nog altijd uitgegaan van de principes ontwikkeld in Europa na de Tweede Wereldoorlog. Indertijd voldeden die inderdaad. Het was mogelijk om mensen te bewegen terug te gaan naar het land van waaruit men vertrokken was. Daarnaast kon men vluchtelingen integreren in het land van eerste asiel of hervestigen in een ander land dan het land van oorsprong.

Met dit zelfde instrumentarium werkt de UNHCR nog altijd, terwijl het duidelijk is dat men zo slechts oplossingen kan aanreiken voor een minderheid van de 10-18 miljoen vluchtelingen. Ieder jaar worden wel grotere bedragen besteed aan noodhulp. Tegelijkertijd heeft men echter steeds minder greep op de werkelijkheid.⁶ Er is een neergaande kringloop ontstaan die niet doorbroken schijnt te kunnen worden. Een operationeel beleid ter voorkoming van nieuwe vluchtelingenstromen is nooit ontwikkeld. Momenteel bestaat er dan ook geen afdoend antwoord op de problemen die zich voordoen.

Westerse regeringen schijnen in toenemende mate de afgelopen tien jaar ervan uit te gaan dat de vluchteling het probleem is en niet de situatie waaraan hij tracht te ontkomen. Zo willen deze regeringen vluchtelingen

buiten hun grenzen houden, waarvoor ze een steeds restrictiever beleid voeren. Dit uit zich in een zeer eenzijdige en/of enge interpretatie van wetten, die vaak zelfs tegen de oorspronkelijke bedoeling van de wetten ingaan. We hoeven maar te denken aan de discussie over het eerste land van aankomst, het invoeren van de visumplicht, de roep om oplossingen te zoeken in de regio waar de vluchtelingen vandaan komen. Hierbij komen dan nog de maatregelen die westerse landen in het kader van het ontmoedigingsbeleid nemen waarbij de menselijke waardigheid in elk geval niet hoog meer scoort. Men gaat vrij ver om de vluchtelingen buiten de deur te houden. Europa zou immers overstromd worden. In werkelijkheid komt slechts een kleine minderheid van de wereldvluchtelingenbevolking, namelijk 3%, naar Europa.

Ook Nederland

En Nederland hoeft echt niet onder te doen voor andere regeringen. Men hanteert vergelijkbare methoden. De bevolking werd over de komst van asielzoekers uit Sri Lanka paniekerig en soms eenzijdig geïnformeerd, waardoor emoties eerder aangewakkerd werden en vooroordelen bevestigd. De "bed-, bad- en broodregeling" voor deze groep asielzoekers heeft men overgenomen uit de Duitse Bondsrepubliek. Met dit systeem heeft men daar sedert de beginjaren tachtig ervaringen opgedaan. Een van deze ervaringen was dat asielzoekers er psychisch onderdoor gingen, suïcidale neigingen kregen, agressief werden en vernielingen aanrichtten. En deze ervaringen stonden niet op zichzelf.⁷ In Nederland *wisten* we dan ook hoe de situatie zich zou gaan ontwikkelen. De verontwaardiging van de overheid na de vernielingen in de pensions is dan op zijn zachtst gezegd merkwaardig te noemen, of wilde men tegemoet komen aan de publieke opinie? Was dit Nederland met zijn respect voor mensenrechten? Gastvrij land voor vluchtelingen? Of schrijven we hier opnieuw een donkere pagina in onze geschiedenis? Te vergelijken wellicht met datgene wat in de dertiger jaren gebeurde: het tegenhouden en vaak terugsturen van vluchtelingen uit Duitsland.

Soms lijkt het alsof de geschiedenis zich herhaalt. Bij Erich Maria Remarque lezen we: Kern keek de argeloze gemoedelijke man even aan. "Burgerlijke ererechten", zei hij toen. "Wat moet ik daarmee? Ik heb immers niet eens de allereenvoudigste burgerlijke rechten. Ik ben een schim, een schaduw, een burgerlijk dood man. Wat geven mij dan zulke dingen, die u ererechten noemt?"

Geruime tijd bleef de rechter zwijgen. "U moet toch een of ander papier kunnen krijgen", zei hij tenslotte. "Misschien zou voor u via een Duits consulaat een legitimatiebewijs aangevraagd kunnen worden."

"Dat heeft een Tjsechische rechtsinstantie al een jaar geleden gedaan. Die aanvraag is afgewezen. Wij bestaan niet meer voor Duitsland. Voor de overige wereld alleen nog als subjecten voor de politie."

De rechter schudde zijn hoofd. "Heeft de Volkenbond dan nog iets voor u gedaan? Er zijn duizenden ontheemden en u moet toch ergens mogen bestaan?"

"De Volkenbond beraadslaagt er sinds enkele jaren over, ons identiteitspapieren te verschaffen", antwoordde Kern geduldig. "Elk land poogt ook op dat punt ons naar de anderen af te schuiven. Het zal dus nog wel een aantal jaren doorgaan."

"Ik heb een zoon", zei de rechter, "die is ongeveer even oud als u. Als ik mij moet voorstellen, dat hij zo voortgejaagd werd, zonder ook maar één andere reden, dan dat hij geboren is..."

"Ik heb een vader", antwoordde Kern. "Als u hem eens zag". Hij keek door het raam. De herfstzon scheen vredig op een appelboom die vol vruchten hing. Buiten was de vrijheid.

Internationaal gaan stemmen op om niet allereerst in te gaan op het vluchtelingenkarakter van hen die onder het mandaat van de UNHCR vallen, maar te spreken over diensten aanbieden aan "personen die beschermd worden door de VN" ofwel "personen geassisteerd door de VN". Gezien de getoonde houding van regeringen, ontbreekt echter de politieke wil om over te gaan tot een verruiming van het begrip.

Oecumenische actie voor vluchtelingen

De Oecumenische Consultatie betreffende bescherming en asiel werd gehouden te Zürich van 28 april tot 2 mei 1986. Het was de afsluitende vergadering van een discussie die de afgelopen jaren door protestantse kerken gevoerd is. Voor de eerste keer was er een vrij grote katholieke delegatie aanwezig, alsook deelnemers uit landen waar vluchtelingen vandaan komen. Zeer sterk werd benadrukt dat vooral de oorzaken van vluchtelingenstromen aangepakt moeten worden. Een ad-hoc werkgroep is benoemd met vertegenwoordigers uit katholieke en protestantse organisaties en gespreid over alle werelddelen om de gedane aanbevelingen te laten uitvoeren. Deze variëren van:

- het onderzoeken van het begrip vluchteling en dit meer in overeenstemming te brengen met datgene wat zich in de wereld voordoet.
- het nemen van concrete initiatieven voor oecumenische actie.
- te komen tot een betere coördinatie en uitwisseling tussen de verschillende kerkelijke organisaties, die zich bezighouden met vluchtelingen, vrede, gerechtigheid, ontwikkelingssamenwerking en mensenrechten.
- het verrichten van studies betreffende de oorzaken van vluchtelingenstromen.
- het betrekken van kerkelijke instellingen in belangenbehartiging op nationaal en internationaal niveau.

Vluchtelingenorganisaties zullen dan tegelijkertijd in twee verschillende richtingen moeten gaan werken. Enerzijds richting lokale christelijke gemeenschappen zodat deze vluchtelingen gaan opnemen en een restrictief beleid en vreemdelingenhaat bestrijden. Dit vergt een bewustwording van deze gemeenschappen die duidelijk maakt waarom mensen hun land ontvluchten en hen gevoelig maakt voor het menselijk lijden dat daarmee samengaat. Anderzijds zullen vluchtelingenorganisaties vanuit de kerken zich meer politiek dienen te scholen en samen te werken met andere organisaties die hetzelfde voorstaan. Lobbywerkzaamheden zullen professioneel opgezet dienen te worden richting nationale regeringen en internationale organisaties waar politieke en/of economische beslissingen vluchtelingen betreffend genomen worden.

1. In de jaren twintig worden identiteitspapieren verstrekt voor bepaalde groepen vluchtelingen; achtereenvolgens Russen, Armeniërs, Syriërs, Koerden en een groep van 150 Turken.
1930. Een scheiding wordt aangebracht tussen humanitaire ondersteuning behartigd door het pas opgerichte Nansen International Office for Refugees en de legale en politieke bescherming, verricht door organen van de Volkenbond.
1933. Benoeming van een autonome Hoge Commissaris voor Duitse vluchtelingen.
1935. Het Nansen International Office wordt verantwoordelijk voor de bescherming en zorg voor vluchtelingen uit het Saargebied.
1938. Samenvoeging van het Nansen International Office met het Commissariaat voor Duitse Vluchtelingen. Een Hoge Commissaris voor Vluchtelingen onder bescherming van de Volkenbond wordt benoemd.

1938. Op aandringen van President Roosevelt (Amerika was geen lid van de Volkenbond) kwam de oprichting tot stand van het Intergovernmental Committee on Refugees (IGCR), gericht op hulpverlening aan vluchtelingen uit Duitsland. Tijdens de oorlogsjaren werd de IGCR het voornaamste instrument voor hulpverlening aan vluchtelingen.

1944. IGCR werkte samen met de geallieerde strijdkrachten en het pas opgerichte United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA). Men slaagde erin 7 miljoen ontheemden te repatriëren.

1947. 600.000 vluchtelingen vielen nog onder de IGCR. Deze werden overgedragen aan de Preparatory Commission for the International Refugee Organization (PCIRO). Deze nam echter ook de verantwoordelijkheid op zich voor hen die door de oorlog verdreven waren en die onder de UNRRA vielen.

1949. PCIRO werd vervangen door de International Refugee Organization (IRO), een orgaan van de Verenigde Naties; verantwoordelijk voor 1,6 miljoen vluchtelingen en ontheemden.

1951. United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) wordt op tijdelijke basis opgericht; verantwoordelijk voor de vluchtelingen die onder de zorg van de IRO vielen en voor andere personen zoals de Algemene Vergadering dat zou kunnen bepalen.

De zorg voor Palestijnse vluchtelingen wordt waargenomen door de United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA).

2. "De term "vluchteling" is van toepassing op iedere persoon die tengevolge van gebeurtenissen vóór 1 januari 1951 en door gefundeerde vrees voor vervolging omwille van ras, religie, nationaliteit, het behoren tot een bepaalde sociale groep of politieke opinie, buiten het land van zijn nationaliteit is en tengevolge van zodanige vrees zich niet onder de bescherming van dat land wil stellen...". Overeenkomst m.b.t. de status van vluchtelingen, in *Collection of International Instruments concerning Refugees*, Geneva 1979, p. 10.

3. "De term vluchteling zal ook van toepassing zijn op iedere persoon die tengevolge van externe agressie, bezetting, buitenlandse overheersing of gebeurtenissen die ernstig de openbare orde in (een deel van) het land van zijn herkomst of nationaliteit ontregelen, gedwongen is zijn plaats van inwoning te verlaten en elders buiten zijn land van herkomst of nationaliteit toevlucht te zoeken". OAU conventie m.b.t. specifieke aspecten van vluchtelingen in Afrika, in: *Collection...*, Geneva 1979, p. 193.

4. "Het mandaat is ten opzichte van het UNHCR Statuut van 1950 uitgebreid, zodat het niet slechts slaat op vluchtelingen in brede zin, maar ook op stateloze personen en "displaced persons" in hun eigen land". UNHCR, A/Res/3274, 1974-12-10 en A/Res/31/36, 1976-11-30.

5. *Nood breekt grenzen. Migranten zonder verblijfsvergunningen*. Dokumentatie, verhalen en aanbevelingen. Sectie Dienst van de Raad van Kerken. Utrecht. 1985.

6. Lüdger Kühnhardt. *Die Flüchtlingsfrage als Weltordnungsproblem. Massenzwangswanderungen in Geschichte als Politik*. Wien. 1984. p. 197.

World Labour Report. Employment, incomes, social protection, new information technology. International Labour Office. Geneva. 1984. p. 114.

7. Art Hansen and Anthony Oliver-Smith. *Involuntary migration and resettlement. The problems and responses of dislocated people*. Colorado. 1982.

8. *Verslagboek Ecumenical Consultation on Asylum and Protection* Refugee Service of the Commission on Inter-Church Aid, Refugee and World Service, World Council of Churches. Geneva, 1986.

Frans Thoolen is lid van de Sociëteit van Afrikaanse Missiën (SMA). Van 1976 tot 1980 was hij werkzaam in Ghana; van 1980-1986 was hij vreemdelingenpastor voor Afrikanen in Nederland. Thans is hij bezig met een studie voor een op te richten project belangenbehartiging t.b.v. Afrika bij de Europese Gemeenschap te Brussel.

J. Hendriks

Weerstanden overwinnen?

De werkgroep pluriforme samenleving van de Raad van Kerken bracht haar ervaringen onlangs als volgt onder woorden: "Overal waar mensen hun idealen proberen vorm te geven, ondervinden zij weerstanden bij hun medemensen. Zo vergaat het ook de werkers aan de pluriforme samenleving binnen kerken en scholen. Niet zelden leidt dit tot teleurstelling, ontmoediging of zelfs passiviteit". Tegen die achtergrond is het te begrijpen dat er belangstelling is voor de vraag hoe je weerstanden kunt overwinnen.

Eerst maak ik een paar opmerkingen over de gevaren die er zitten aan het gebruik van de term "weerstanden" en met name aan de combinatie "weerstanden overwinnen". Daarna ga ik in op de vraag welke weerstanden een rol kunnen spelen. Een dergelijke beschrijving moet noodzakelijkerwijs voorafgaan aan de beantwoording van de vraag hoe weerstanden kunnen worden overwonnen.

Bezwaren tegen de term "weerstanden"

Het spreken en schrijven over "weerstanden" en "weerstanden overwinnen" vind ik een moeilijke en zelfs min of meer riskante onderneming, met name op grond van de volgende overwegingen.

Ten eerste kan over "weerstanden" eigenlijk niet sec gesproken worden. Willen we de werkelijkheid geen geweld aandoen, dan moeten we namelijk spreken van weerstanden en van drijvende krachten. Er zijn namelijk in ieder mens en in elke groep zowel krachten die verandering afremmen (weerstand), als krachten die stuwen naar verandering (drijvende krachten). Bij de één slaat de balans in *dit* geval door naar deze kant, bij de ander naar die kant. Het is voor de praktijk van het grootste belang dit hele krachtenveld in het vizier te krijgen.

Het spreken en denken in termen van weerstanden heeft in de tweede plaats als gevaar dat je zelf buiten schot blijft. Immers: weerstanden zijn altijd te vinden bij "de anderen". Het gebruik van de term weerstanden stimuleert daarom gemakkelijk het denken in twee groepen: mensen met weerstanden en de anderen. En tot die laatste categorie behoren wij uiteraard. Dit denken in termen van een simplistische tweedeling blokkeert de communicatie in hoge mate.

In de derde plaats is het spreken over weerstanden riskant omdat dit begrip geleidelijk aan een negatieve lading heeft gekregen, althans in de manier waarop daarover gesproken wordt in de gemeente. Dat is overigens ten onrechte. Weerstanden hebben namelijk ook een positieve functie. We kunnen zelfs zeggen dat zonder weerstanden zowel een groep (bijv. een gemeente) als een persoon haar identiteit zou verliezen en zelfs ten onder zou

gaan. Zonder weerstanden is bijvoorbeeld de gemeente weerloos overgeleverd aan allerlei wind van leer. Zonder weerstanden gaat ook een individu te gronde, zowel psychologisch als biologisch.

We beperken ons nu tot het noemen van nog één probleem voor het spreken over weerstanden; dit: over weerstanden kunnen we niet in het algemeen spreken. Weerstanden hebben immers altijd te maken met bepaalde gebeurtenissen en bepaalde personen. Wij mensen hebben weerstanden tegen iets of tegen iemand. Zij zijn zonder dat iets of die iemand niet te begrijpen. Die weerstanden kunnen niet "los" begrepen worden. Dat betekent dat we over weerstanden eigenlijk alleen kunnen spreken in verband met een concrete gebeurtenis. In dit artikel zal ik dit niet doen, maar op een iets abstractere manier het probleem aan de orde stellen. Ik doe dit door mij bezig te houden met de volgende vraag: Waarom en waardoor verzet A zich tegen het voornemen van B? Ieder kan die vraag zelf een concrete inhoud geven, bijvoorbeeld als volgt: Waarom en waardoor verzetten buurtbewoners (A) zich tegen de aankoop van een groot pand (bestemd als moskee) door Turkse Nederlanders (B)? Zelf zal ik bij het geven van illustraties die vraag vooral als volgt toespitsen: Waarom en waardoor verzet de diakonie (A) zich tegen een aktievoorstel van de werkgroep pluriforme samenleving (B)? Ik hoop op die manier dicht te blijven bij het door de werkgroep pluriforme samenleving geformuleerde probleem.

Bronnen van weerstand

Waarom verzetten mensen zich tegen het voornemen van andere mensen? De weerstanden zijn legio, maar ik meen dat de volgende factoren de belangrijkste zijn.

1. *Principiële overwegingen.* Een diakonie kán zich tegen een plan van de werkgroep pluriforme samenleving verzetten omdat zij het met dit plan inhoudelijk oneens is. De diakonen hebben m.a.w. niet wat vage weerstanden, nee, zij zijn het met één of meer onderdelen van het plan op zakelijke gronden oneens. Die bezwaren kunnen dan weer van heel verschillende aard zijn. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat zij het plan op zichzelf wel relevant vinden, maar dat zij ook van mening zijn dat de daarin genoemde taken als zodanig niet behoren tot het werkkerrein van de kerk. Ook is het mogelijk dat zij vinden dat het plan opgaat in sociale arbeid en dat datgene wat zij als de eigenlijke opdracht van de kerk zien – de verkondiging van het in Jezus Christus verschenen heil – niet of onvoldoende aan de orde komt. Het plan doet naar hun opvatting dan geen recht aan de eigenlijke opdracht van de kerk.

2. *Belangen.* Verzet ontstaat ook als we denken – al of niet terecht – dat een verandering een aantasting impliceert van datgene wat ons tot nu toe voldoening heeft gegeven. En dat kan van alles zijn:

- onze machtspositie;
- onze rust;
- ons gevoel thuis te zijn ('t is onze kerk niet meer, 't is onze buurt niet meer);
- ons aanzien en ons zelfrespect;
- ons geld, onze baan, ons bezit;

- onze vrije tijd;
- onze zekerheden (doordat "het nieuwe" vraagtekens zet achter het ons vertrouwde);
- onze vriendschappen;
- de voldoening die we beleven in het doen van dingen op de manier waarop dat altijd is gegaan.

Als veranderingen onze belangen raken, komen we in verzet. De weerstanden ontstaan dan niet omdat we het er principiële mee oneens zijn, maar doordat de verandering ons teveel kost. Deze factor kan ook een rol spelen in een afwijzende houding van diakenen; zij vrezen van de plannen wellicht onrust in de gemeente, misschien vrezen ze ook dat dit weer ik weet niet hoeveel extra vergadertijd vergt, enz.

Die belangen spelen een grote rol, bijvoorbeeld ook in het verzet van de bewoners van de wijk Lombok in Utrecht tegen de vestiging van een moskee. In de beschrijving die Wouters daarvan geeft, komen onder meer de volgende op belangen gebaseerde bezwaren naar voren: geluidsoverlast; de bezoekers van de Moskee gebruiken de bumpers van onze auto's om hun schoenen vast te maken; er wordt weer een woning onttrokken aan "het toch al schaarse woningbestand"; er komen zoveel Turken in onze straat, dat het "onze straat" niet meer is; door hun komst daalt de buurt in aanzien en vertonen steeds meer vrienden en kennissen de neiging te verhuizen; je voelt je steeds minder thuis in je eigen (!) straat; vooral voor en na de diensten en de Koran-lessen is het een enorme drukte op straat, de jongens zitten aan en rond geparkeerde auto's te hantieren en ook die meisjes "die hangen daar dan rond met die hoofddoekjes om". Een speciale bron van met de jaren klimmende ergernis leveren hier de jaarlijkse offerfeesten op, "waarvan alle omwonenden nog goed voor de geest staat hoe er stapels huiden en ander afval vanuit busjes de moskee werden binnengedragen. "Dat was geen prettig gezicht en niet erg hygiënisch ook."

3. *Onhaalbaar*. Het is ook mogelijk dat mensen – bijvoorbeeld de leden van een diakonie – het met de plannen van de werkgroep pluriforme samenleving op zichzelf wel eens zijn, wellicht zelfs van harte, maar dat zij zich niettemin van steun onthouden, omdat zij denken dat de plannen niet realiseerbaar zijn. "Het zou natuurlijk mooi zijn als het kon, maar helaas, het kan nu eenmaal niet". Zo is het dus mogelijk dat diakenen afhaken omdat zij de plannen niet realiseerbaar achten. Dit idee kan samenhangen met een bepaald plan, maar ook voortvloeien uit algemene gevoelens van malaise die tot uiting komen in klachten als: "Onze gemeente wil niets".

Deze factor is een belangrijke bron van weerstand tegen verandering. Onderzoek heeft bijvoorbeeld uitgewezen dat arbeiders over het geheel heel goed inzien dat hun situatie problematisch is, maar tegelijk heel moeilijk in beweging komen. Hun weerstand schuilt vooral hierin dat zij niet geloven in de mogelijkheid dat "het" anders kan. "Als je voor een dubbeltje geboren bent, dan word je geen kwartje."

4. *Onvolkomenheden in het plan/de procedure*. Heel wat voorstellen of plannen worden niet gerealiseerd, niet omdat allerlei mensen daar principiële bezwaren tegen hebben of omdat het hen te veel kost, maar om de heel

prozaïsche reden dat het plan onduidelijk is, niet uitmondt in een duidelijk verzoek of voorstel ("Wat willen ze nu eigenlijk?"), of bij het verkeerde adres worden afgeleverd ("Wat moeten wij er mee?"). Ook is het mogelijk dat de ontvangende instantie – in ons geval bijvoorbeeld de diakonie – niet bevoegd is bepaalde beslissingen te nemen ("We moeten fiat hebben van de Centrale Kerkeraad, maar die vergadert pas..."). Naast deze vier weerstanden die op een of andere manier met de inhoud van een actie of een plan te maken hebben, zijn er ook heel andere bronnen van weerstanden. Een zeer belangrijke is:

5. *De manier waarop.* Deze kan zo zijn dat verzet als het ware wordt opgeroepen. Dat is vooral het geval als:

a. dwang wordt gebruikt; die roept extra weerstanden op omdat in onze cultuur toegeven onder dwang leidt tot gezichtsverlies. En daar verzetten we ons tegen.

b. de huidige praktijk wordt afgekeurd. En daar zijn we in de kerk sterk in. Hoezeer deze factor een rol speelt weten we ook uit onderzoek. Zaltman en Duncan vermelden een zeer frappant voorbeeld. Zij beschrijven de activiteiten van ontwikkelingswerkers die moeders in een door hongersnood geteisterd land "moeten" overtuigen van het nut van het gebruik van melkpoeder voor hun baby's. Wat is er nu eenvoudiger dan moeders van hongerende kinderen hiervan te overtuigen? en toch lukt het de een wel en de ander niet. Bij onderzoek bleek dat bepaalde werkers impliciet de boodschap uitdroegen dat deze vrouwen en hun moeders het eigenlijk altijd fout gedaan hadden.

6. *De dragers van de verandering.* Introductie van veranderingen roept per definitie "weerstanden" op. Deze worden nog vergroot als de plannen komen van personen of groepen die op het betreffende terrein worden gezien als ondeskundig of als onbevoegd. Een bijzondere vorm van weerstand kan ontstaan als het voorstel komt van mensen die niet worden beleefd als "onze mensen", bijvoorbeeld doordat zij zich distantiëren van centrale waarden van de groep (bijv. onze gemeente). Dergelijke non-conformisten roepen gemakkelijk weerstanden op: "Kan uit die hoek iets goeds komen?" Overigens hoeven we ook weinig te verwachten van de conformisten; immers van hen komen per definitie geen impulsen tot verandering. Een leidinggevende rol is weggelegd voor de non-conformistische conformisten. Dus van de mensen die zich enerzijds identificeren met de centrale waarden van de groep, maar anderzijds op bepaalde terreinen nieuwe wegen inslaan. Dat bijvoorbeeld in de jaren na de tweede wereldoorlog bepaalde socialisten bezwaar hadden tegen de "Indië-politiek" van de regering had in de Gereformeerde Kerken weinig effect. Maar dat de zeer gewaardeerde zendingspredikant ds. J. Verkuyl zich nadrukkelijk tegen de officiële politiek uitsprak, dat maakte indruk, want hij is één van ons!

7. *Interferenties.* Een bijzondere bron van weerstanden wordt gevormd door wat wel wordt aangeduid als interferenties. Het gaat hierbij om weerstanden die niet voortvloeien uit het voorstel als zodanig, maar samenhangen met het feit dat uitvoering van dit plan, de uitvoering van een ander plan onmo-

gelijk maakt. Weerstanden ontstaan in dit geval "not because of opposing forces but because of competing forces" (Lippitt). Hiervan is bijvoorbeeld sprake als diakenen – om maar bij het voorbeeld te blijven – niet bereid zijn de problematiek van de relatie tot minderheden op de komende gemeentevond aan de orde te stellen, omdat zij op die avond de problematiek van de maatschappelijke dienstverlening centraal willen stellen.

8. *Onbekendheid*. Een belangrijke bron van weerstand tegen een voorstel kan ook gelegen zijn in onbekendheid met de problematiek waarop het voorstel betrekking heeft. De weerstand ligt in dit geval in het ontbreken van probleembewustheid: "Is er wel echt een probleem?" De samenstelling van het college van diakenen kan hierbij een rol spelen.

9. *Aversie*. "Last but not least" kunnen weerstanden ook voortvloeien uit aversie: een algemene aversie tegen veranderingen als zodanig; een specifieke aversie tegen de mensen – in ons hypothetische voorbeeld, etnische groepen – op wie het plan van de werkgroep betrekking heeft. In dat geval gaat het om een vooroordeel. Dit vooroordeel moeten we scherp onderscheiden van een voorbarig oordeel. Het verschil daartussen blijkt in de praktijk hieruit: een voorbarig oordeel kan worden gecorrigeerd als mensen nieuwe informatie ontvangen. Voor een vooroordeel geldt dit niet, althans veel minder.

Een veldanalyse

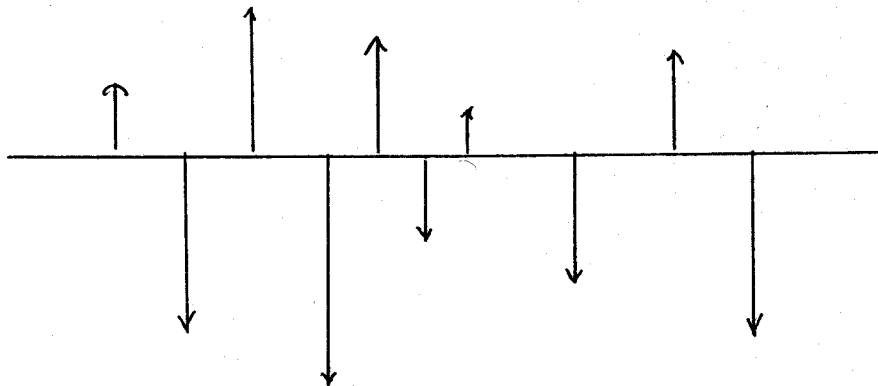
Weerstanden kunnen dus uit vele bronnen ontstaan. Het is van groot belang die nauwkeurig in kaart te brengen, daar dit zoals gezegd een voorwaarde is voor adequaat gedrag. Om een juist inzicht in de situatie te krijgen moeten we overigens niet alleen letten op de weerstanden, maar ook op de naar verandering stuwende krachten, de zgn. drijvende krachten, en ook die zijn er in allerlei personen en situaties. Naar we mogen aannemen ook bij de diakenen die aarzelend staan tegenover het programma van de aktiegroep. Naar verandering stuwende krachten kunnen bijvoorbeeld zijn:

- het besef dat er een discrepantie is tussen wat we als diakenen feitelijk doen en onze opdracht om te zien naar "wees en weduw' en ontheemde";
- de behoefte te voldoen aan verwachtingen van derden (bijv. "de jeugd", de synode, bepaalde gemeenteleden);
- vaak ook belangen: bijv. de wens om "de jeugd" te laten zien dat de kerk bij de tijd is.

Zo is er meer te noemen. Het bovenstaande moge voldoende zijn om duidelijk te maken dat er in elke persoon en in elke groep gelijktijdig weerstanden en drijvende krachten werken. En dus is het onzin om de mensen in twee categorieën in te delen: de mensen met weerstanden en de anderen. Onderzoek bewijst dat ook nadrukkelijk.

Tezamen vormen weerstanden en drijvende krachten een krachtenveld. Dit kunnen we visueel in kaart brengen en wel als volgt (zie figuur 1 op p. 41).

De bestaande situatie symboliseren we met een horizontale lijn. De weerstanden en de drijvende krachten geven we aan met pijlen; de weerstanden tekenen we onder de lijn, de drijvende krachten boven de lijn. De intensiteit van de krachten benaderen we door de lengte van de pijlen. Op deze wijze



kunnen we een krachtenveld in een bepaalde situatie enigszins in kaart brengen. Het is natuurlijk duidelijk dat dit krachtenveld verschilt van persoon tot persoon en van geval tot geval.

Omgaan met weerstanden

Heel concrete opmerkingen kunnen hierover niet geformuleerd worden, daar de situatie van geval tot geval verschilt. Toch zijn er wel een paar algemene regels te formuleren. Korthedshalve giet ik die in de vorm van stellingen.

1. Begin onder de lijn

Door Lewin c.s. is overtuigend aangetoond dat mensen eerder in staat zijn tot verandering te komen als de weerstanden worden weggenomen of verminderd dan wanneer de stuwende krachten nog eens worden versterkt. Worden die drijvende krachten versterkt zonder dat de remmende krachten worden ingekort, dan leidt dit er vaak alleen maar toe dat de spanning in het systeem wordt opgevoerd zonder dat er een verandering optreedt in de gewenste richting. Tegen de achtergrond van figuur 1 kunnen we dit samenvatten in de regel: begin *onder* de streep. In de praktijk wordt veelvuldig tegen deze regel gezondigd. Vaak wordt namelijk gepoogd mensen tot verandering te brengen, niet door de weerstanden te verminderen, maar door de drijvende krachten te versterken. Men wil dan een oplossing forceren of: "door de weerstanden heenbreken".

Een illustratie hiervan is de uitspraak van de synode van de Gereformeerde Kerken over de kruisraketten. We nemen dit voorbeeld, niet omdat het uniek is, maar omdat het voorwerp van onderzoek is geweest. Kenmerkend voor het betreffende besluit was dat er alleen aandacht was voor de drijvende krachten; die werden nog eens extra versterkt. Er wordt namelijk met nadruk uitgesproken dat massavernietigingswapens "in strijd (zijn) met God's heil voor deze wereld en dus uit den boze" zijn. Ook wordt nog eens onderstreept dat het "ethisch onaanvaardbaar (is) dat de bronnen van de welvaart worden uitgeput voor bewapening, terwijl miljoenen mensen in onze wereld honger lijden". Maar dit brengt de tegenstanders van de uitspraak niet veel verder.

De zorg van de synode voor een wereldramp delen ze; het argument dat de nood in de derde wereld een schandaal is, willen ze niet bestrijden; de opvatting dat de bewapeningswedloop uit den boze is, hadden ze waarschijnlijk zelf ook al bedacht. Maar hun probleem is dat er in hen gelijktijdig ook allerlei krachten werken die het hen onmogelijk maken con amore mee te gaan, zoals:

- de overtuiging dat de kerk als instituut zich niet met politiek moet bemoeien;
- hun opvatting dat de overheid geroepen is de vrijheid te verdedigen, zeker ook de vrijheid van godsdienst;
- de angst voor het totalitaire communisme: Berlijn, Boedapest, Praag, Polen, Afghanistan.

En zo is er meer te noemen. Maar over al deze weerstanden wordt met geen woord gerept. Daardoor ontstaat er geen beweging in de door de synode gewenste richting. Wel nemen de spanningen geweldig toe.

2. Neem de weerstanden serieus

Er is alle aanleiding om als apart aandachtspunt te noemen: neem de weerstanden serieus. Het is van belang daarop te wijzen omdat we in de praktijk frequent de neiging zien alle weerstanden te reduceren tot één fundamentele weerstand. Wát mensen ook zeggen, hóe zij ook denken, het doet er nauwelijks toe, want alles wordt geïnterpreteerd als gestalten van één fundamentele weerstand. Die neiging komt tot uiting in veel gehoorde uitspraken als: "uiteindelijk gaan alle verschillen terug op verschil in Godsbeeld", "tenslotte is het een kwestie van trouw aan de belijdenis", enz. Dit mechanisme speelt ook een rol in de beschrijving van de relaties tussen de dominant en etnische groepen. Ook bij de weergave van de weerstanden van de dominant zien wij immers dit reductionisme: de één ziet overal en uitsluitend "racisme", de ander ziet in alle weerstanden uitsluitend vermomde "belangen". Door de socioloog Van Doorn is daar onlangs nog weer eens nadrukkelijk op gewezen. Bijzonder tragisch is dat ook minderheden zelf die variatie in weerstanden soms niet vermogen te zien en dat ook zij soms die veelheid van weerstanden reduceren tot één. Een illustratie daarvan zijn de Duitse joden in het voor-oorlogse Duitsland die het verschijnsel van de jodenhaat aanvankelijk reduceerden tot één factor, belangen: "Sie sagen Rasse; Sie meinen Klasse".

De neiging om de veelkleurigheid van de weerstanden te reduceren tot één factor hangt samen met het feit dat wij de neiging hebben te denken vanuit een bepaald model, dat door Bühl is aangeduid als het dyadisch conflictmodel. Dit model heeft vier kenmerken:

- unidimensionaliteit: alle conflicten zijn in de grond van de zaak uitingen van een dieper liggend conflict;
- bipolariteit: er zijn tenslotte slechts twee partijen (degenen die zich niet laten indelen zijn zich van hun situatie niet bewust);
- homogeniteit: elk van de partijen is homogeen (dat is natuurlijk erg gemakkelijk, want je hoeft nu niet meer naar iedereen apart te luisteren);
- win-verlies relatie: het is per definitie zo (in dit model!) dat één van beide moet verliezen.

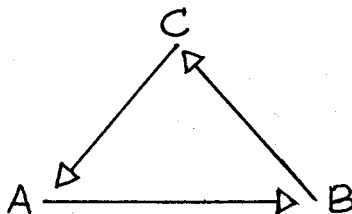
Dit model – of deze bril waarmee we de werkelijkheid bekijken – speelt een grote rol zowel in wetenschappelijke theorieën als in de alledaagse praktijk.

In de klassiek-liberalistische theorie wordt er vanuit gegaan dat het in alle conflicten tenslotte gaat om macht, en dat steeds weer tegenover elkaar staan de mensen met macht en de mensen zonder macht; de strijd moet tenslotte uitmonden in winnaars en verliezers. In de klassiek marxistische theorie is het niet anders. Daarin zijn tenslotte alle conflicten varianten van één fundamenteel conflict: de klassenstrijd.

Dit dyadisch model speelt ook in het alledaagse leven een grote rol en beheerst ook daar de waarneming. Dat geldt ook voor de kerken. Onlangs verklaarde een theoloog voor de radio: "De polarisatie breng ik voor mijzelf altijd terug tot twee groepen: de mensen van 'het is nu eenmaal zo', en de mensen van 'het kan ook anders'. Dus de mensen zonder en met verbeeldingskracht". Deze manier van denken heeft grote gevolgen voor de praktijk. Een daarvan is dat het een creatieve manier van omgaan met verscheidenheid blokkeert. Voor ons onderwerp is vooral van belang er op te wijzen dat dit model er gemakkelijk toe leidt dat men denkt dat men weerstanden niet meer serieus hoeft te nemen. Immers als de weerstand van de ander tenslotte voortvloeit uit die ene factor (al naar gelang de eigen theorie) dan hoef je je niet meer te vermoeien met vragen als: deugt mijn voorstel eigenlijk wel? Is het wel realiseerbaar? Raak ik misschien essentiële belangen van anderen en hoe kan ik de schade beperken (dat is de schade delen)? Hangt de "onwil" misschien ook samen met mijn manier van optreden en moet ik mijzelf misschien herzien? enz. Dit is allemaal overbodig, want de uitslag van het onderzoek is al bekend.

3. Speel niet op de mens

In het begin van dit artikel citeerden we deze zin van de werkgroep pluriforme samenleving: "overall waar mensen hun idealen proberen vorm te geven, ondervinden zij weerstanden bij hun medemensen". Terecht voegde de werkgroep er aan toe dat dit gemakkelijk leidt tot teleurstelling. We kunnen daar nog aan toevoegen dat die teleurstelling gemakkelijk leidt tot antipathie jegens degene die ons dit aandoet en dat is te begrijpen. Immers, de ander dwarsboomt mij in het bereiken van mijn doel en dat roept gemakkelijk agressieve gevoelens op jegens die ander. Die gevoelens ontladen zich gemakkelijk in allerlei negatief gedrag: iemand passeren, niet meer groeten, roddelen, negatieve berichten verspreiden, oordelen en minachten. Dit gedrag vergroot de weerstanden bij de ander en zo komt de situatie steeds vaster te zitten. Zo zitten we voor dat we het beseffen verstrikt in het mechanisme dat Galtung de conflict-driehoek noemde. Hierin staat A voor attitude of gezindheid (bijv. antipathie); B voor behavior, dus gedrag en C voor



conflictpunt (in ons geval het niet aanvaarden van het plan van de werkgroep door de diakonie). Het niet aanvaarden van dit plan leidt nogal eens tot antipathie; die antipathie mondt gemakkelijk uit in negatief gedrag; en dat vergroot het aantal conflictpunten; daardoor wordt de antipathie nog weer sterker, enz. Voor het omgaan met weerstanden is het van groot belang dat we dit mechanisme van de conflict-driehoek doorbreken. Dat betekent *niet*, zoals helaas nogal eens gezegd wordt, lievig doen of het probleem verdoezelen. Het betekent *wel*: stel het probleem duidelijk, maar houd je gevoelens onder controle en laat je niet verleiden tot negatief gedrag. Anders gezegd: speel niet op de mens.

4. Ga uit van een realistisch beeld van de gemeente

Het beeld dat we van de gemeente hebben, speelt een grote rol. Dat komt doordat dit beeld ons optreden, onze strategie, sterk beïnvloedt. Het is van belang hier iets over op te merken, daar irrealistische beelden de weerstanden sterk kunnen vergroten, terwijl omgekeerd realistische beelden de weerstanden kunnen verminderen.

Sommige mensen gaan uit van het zgn. *harmonie model*; d.w.z. zij gaan er vanuit dat er in de grond van de zaak tussen A en B – bijvoorbeeld tussen de diakonie en de werkgroep pluriforme samenleving – een consensus bestaat, dan wel bereikt kan worden. Op grond daarvan kiezen zij voor een samenwerkingsstrategie waarvoor kenmerkend is een open, vertrouwelijke en directe communicatie. Omdat de werkelijkheid in veel gevallen niet aan dit beeld beantwoordt, blijven teleurstellingen vaak niet uit en dat loopt uit in een vergroting van de weerstanden.

Anderen gaan uit van het *conflict model*; d.w.z. zij gaan er vanuit dat A en B in de grond van de zaak tegengestelde belangen of ideeën hebben, die ook niet te verenigen zijn. Op grond daarvan komen zij tot vechtstrategieën. Zij ontwikkelen een houding van "er op of er onder", proberen met macht een oplossing te forceren en benadrukken de verschillen in doelstellingen. In de kerk kom je deze benadering in haar meest grove vorm tegen waar mensen stellen dat zij een verschillende God aanbidden. Hier wordt elke verwantschap ontkend. Het is natuurlijk duidelijk dat deze benadering de weerstanden in hoge mate verstrekt.

Gezien de negatieve effecten van deze beelden van de gemeente is het van groot belang dat we leren beseffen dat de meeste situaties waarin we verkeren – en dat geldt ook voor de gemeente – meer beantwoorden aan een derde model dat we met Mastenbroek c.s. het *interdependentie model* noemen. Vanuit dat model zien wij de werkelijkheid, ook de gemeente, als een geheel van groepen, partijen die op één of meer punten elkaar uitsluitende doelen nastreven, maar die tevens met elkaar verbonden (willen) zijn door gemeenschappelijke belangen en vaak ook waarden en in ieder geval door onderlinge afhankelijkheid. Hierbij past een andere strategie, die van het onderhandelen. Kenmerkend hiervoor is onder meer dat men de eigen gezichtspunten duidelijk stelt, maar gespist is op mogelijke raakpunten. Men is er bovendien voortdurend op bedacht de relatie niet uit de hand te laten lopen en het mechanisme van de conflictdriehoek te vermijden.

Het besef van wederzijdse afhankelijkheid – ondanks alle verschillen – versterkt de neiging "er uit te komen" door gezamenlijk naar een oplossing te

zoeken. Er is misschien wel niets dat de weerstanden zó zeer doet verminderen als juist dit besef voor een gemeenschappelijke opgave te staan.

Tenslotte

Er is over dit thema uiteraard nog veel meer te zeggen. We willen alleen nog één opmerking maken en wel deze: de belangrijkste regel voor het omgaan met weerstanden is: *neem de ander als mens serieus*. Dat betekent onder meer, probeer de werkelijkheid te zien door haar of zijn ogen. Het gaat er niet om weerstanden te overwinnen, maar om samen een weg te zoeken uit de problemen. En daarbij ben ik dan terug bij de start van dit artikel waarin ik stelde dat het spreken over "weerstanden" en "weerstanden overwinnen" een riskante zaak is.

LITERATUUR:

- W.L. Bühl, *Konflikt und Konfliktstrategie, Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie*, München 1973 (vooral de pp. 16-25);
J.A.A. van Doorn, Het miskende pluralisme: een herformulering van het minderhedenvraagstuk, in: *Etnische minderheden, wetenschap en beleid*, Meppel 1985;
J. Hendriks en S. Stoppels, *Uitspraak - tegenspraak - samenspraak. Het profetisch spreken van de kerk als pastoraal handelen*, Kok 1985;
W.F.G. Mastenbroek, G.C. Eserman, P. van Straaten, *Macht en overmacht in de overlegvergadering*, Alphen aan den Rijn 1985;
Huib Wouters, De wijk in het midden van de stad; Nederlanders en buitenlanders in de buurt Lombok, in: F. Bovenkerk, e.a. *Vreemd volk, gemengde gevoelens, Etnische verhoudingen in een grote stad*, Meppel 1985;
Gerald Zaltman & Robert Duncan, *Strategies for planned change*, New York 1977.

Dr. J. Hendriks is docent gemeente-opbouw en directeur van het Instituut voor Praktische Theologie aan de Vrije Universiteit.

Jan van der Linden

Habitat van de lage-inkomensgroepen in Karachi, Pakistan

Tussen 1947, toen Pakistan onafhankelijk werd, en nu – dus in nog geen veertig jaar – is Karachi gegroeid van een middelgrote stad met 400.000 inwoners tot een metropool met een geschatte bevolking van 8 miljoen. De groei van de stad gaat nog onverminderd voort. Weliswaar heeft een beleid dat tracht concentratie van migranten in Karachi tegen te gaan enig succes: sommige andere, kleinere plaatsen groeien nu sneller. Maar de stroom van migranten, die door het platteland uitgestoten worden – juist ook tengevolge van modernisering ten plattelande! – houdt nog niet op. Migratie en natuurlijke groei tezamen brengen de jaarlijkse groei van de bevolking in Karachi op ongeveer 5%, dat is 400.000 personen.

Een hoog percentage van de bewoners van Karachi is te arm om zich op legale wijze te huisvesten: de woningnood is groot, speculatie drijft de prijzen van het schaarse goed huisvesting verder op, en voor velen met een onzeker en/of laag inkomen zijn deze prijzen en huren te hoog, terwijl crediet onbereikbaar is voor degenen die daartoe niet de benodigde zekerheid kunnen bieden.

Mirakel

Zo bezien is het een wonder, dat Karachi, in tegenstelling tot vele steden in India, slechts weinig straatslapers kent. Bijna alle armen die uitgesloten zijn van de formele woningmarkt, hebben toch kans gezien zich informeel – en soms regelrecht illegaal – van onderdak te voorzien. Naar schatting tussen 2,5 en 3 miljoen Karachianen wonen aldus in ruim 350 illegale wijken, verspreid over, en rondom, de stad. Deze wijken worden wel aangeduid als *bastis*.

Een groot aantal van die *bastis* is tot stand gekomen doordat enkelingen of kleine groepen mensen zich vestigden op een ongebruikt stuk land. De nederzetting groeide dan verder, doordat steeds meer mensen er zich gingen vestigen. Die groei wordt vaak sterk aangemoedigd door de eerste bewoners: hoe meer mensen er wonen, hoe sterker men staat tegenover de politie en gemeentelijke instellingen, die zullen trachten de krakers weer te verwijderen. De kans dat de overheid zo'n nederzetting ongemoeid laat, is ook groter naarmate men land bezet dat niet interessant is voor andere, machtiger, belangen. Vandaar dat deze soort *bastis* vaak gesticht wordt in rivierbeddingen, moerassen, lagunes, langs spoorlijnen, op steile hellingen enzo-

voort. Juist omdat in deze wijken de dreiging van kaalslag erg groot is, ontstaat meestal een hechte organisatie onder de bewoners, met als doel zich zo efficiënt mogelijk tegen de overheid teweer te stellen, en ook om te trachten enige basisvoorzieningen – vooral voorziening van drinkwater – te bemachtigen.

Ontwikkeling van de bastis

Als het de bewoners lukt, door smeken, door politieke druk, gebruik van contacten, of door omkoping, om zulke basisvoorzieningen te krijgen, dan stijgt daarmee ook de woonzekerheid. Immers, door aanleg van bijvoorbeeld een gemeenschappelijk watertappunt in een illegale wijk, geeft de overheid aan de wijk te erkennen en niet van plan te zijn op korte termijn een gemeentelijke bulldozer te sturen om de wijk af te breken. Terwijl dus officieel slechts twee mogelijkheden bestaan: legaal of illegaal wonen, onderscheiden de bewoners van de sloppenwijken een heel scala van mogelijkheden daartussenin. Bij elke voorziening die aangebracht wordt – water, electra, riolering, enzovoort – stijgt de verwachting, dat de overheid de buurt met rust zal laten. Met die stijgende verwachting durven de bewoners ook meer van hun schaarse besparingen te investeren in verbetering van hun woningen. Op den duur kunnen op deze manier wijken van geïmproviseerde hutten zich geleidelijk ontwikkelen tot heel acceptabele woonwijken.

Hierbij moeten twee notities gemaakt worden. Ten eerste is het belangrijk erop te wijzen, dat dit geleidelijke ontwikkelingsproces fundamenteel afwijkt van hetgeen meestal gebeurt in krottenwijken van de westerse wereld. Daar is doorgaans sprake van een voortdurend verder achteruitgaan van oude woningen; in de derde wereld is vaak – althans potentieel – juist sprake van voortdurende verbetering van betrekkelijk nieuwe woningen. Dit heeft natuurlijk consequenties voor het beleid. Het heeft lang geduurd voor dit essentiële verschil was doorgedrongen tot planners en beleidsmakers. Lange tijd werden westerse benaderingen van het probleem van krottenwijken klakkeloos overgenomen in ontwikkelingslanden.

Uit de ontwikkelingsprocessen van spontane wijken valt in de tweede plaats te leren, dat er kennelijk een groot potentieel tot verbetering bestaat onder de bewoners zelf en dat het – minstens even belangrijk – vooral van de houding van de overheid afhangt of dit potentieel gebruikt wordt of niet.

Illegale opsplitsing

Een heel ander systeem van illegaal wonen staat bekend onder de naam illegale opsplitsing. Het gaat hier om stadsuitbreidingen, die op een meer commerciële manier tot stand komen. Hier worden wijken gepland door illegaal opererende "makelaars" of "projectontwikkelaars", die percelen aan de toekomstige bewoners verkopen.

Karachi ligt in een woestijnachtige streek. Het grootste deel van de omgeving van de stad is dor en ongebruikt land, dat in handen is van de overheid. Mede omdat de overheid geen oplossing heeft voor het huisvestingsprobleem van de armen, bestaat de neiging om nederzetting op de woestijngrond aan de rand van de stad oogluikend toe te laten. Handige "makelaars" hebben hier een gat in de markt ontdekt. Ze maken informele afspraken met de autoriteiten, het stedelijk bestuur, de planningsinstanties, politici en

de politie. Meestal is met zulke "afspraken" het nodige geld gemoeid. Vervolgens worden wegen, straten en percelen uitgezet, waarna de individuele percelen verkocht worden.

Wat hier gebeurt is dus verkoop van overheidsgrond door privé- personen. Diefstal dus. De motor van dit mechanisme is vooral speculatie. Doordat Karachi snel groeit, stijgen de grondprijzen enorm. De betrekkelijk waarde-loze woestijnground wordt veel waard wanneer ze bewoond raakt, en ieder volgend perceel dat verkocht wordt, brengt meer op. Dat geldt natuurlijk des te sterker voor de kavels die langs de toekomstige grote wegen liggen: hier zullen op den duur de winkelcentra ontstaan.

De projectontwikkelaar steelt dus overheidsgrond met medewerking van personen uit het overheidsapparaat. Vervolgens zijn het de bewoners, die de waardestijging van de grond teweeg brengen. De eerste percelen worden voor zeer weinig geld van de hand gedaan. Wonen er in een illegale opsplitsing eenmaal een paar honderd huishoudens, dan komen langzamerhand de voorzieningen: men laat collectief een tankauto komen om water te brengen, een ondernemer zal een buslijntje naar de wijk starten, enkele bewoners openen winkeltjes voor de dagelijkse behoeften. Met dat alles wordt het wonen in zo'n wijk minder onaantrekkelijk, en daarmee stijgen de grondprijzen en beginnen de profijtten van de initiator binnen te stromen. In één zo'n wijk van Karachi werd tussen 1974-1984 een prijsstijging van 70% per jaar – op samengestelde interest – gemeten.

Dat het hier niet gaat om een incidentele misstand, maar om een in feite volkomen geaccepteerd systeem, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat een van de complexen van illegale opsplitsingen van Karachi, Orangi, vijftien jaar na haar ontstaan ongeveer 800.000 inwoners telde.

De ontwikkeling van illegale opsplitsingen

Precies zoals in de andere *bastis*, heeft ook in de illegale opsplitsingen een continu proces plaats van verbetering van individuele woningen. Alleen speelt hier de woonzekerheid niet zo'n belangrijke rol. Immers van meet af aan komen deze wijken tot stand met, zij het informele, goedkeuring en medewerking van de overheid.

Mensen, die het zich kunnen permitteren, zullen dan ook veel sneller dan in het andere type *bastis* een verhoudingsgewijs goede woning (laten) bouwen. Meestal begint men met een kamer van bijvoorbeeld 3 x 4 meter, met muren van betonsteen en een golfplaten dak. Later wordt daar een kamer, een keuken, een toilet, of badkamer bijgebouwd.

Omdat dit soort wijken, per definitie, altijd aan de rand van de stad ontstaat, blijft het meestal vele jaren sterk behelpen wat de voorzieningen aangaat. Het woonprobleem in deze wijken ligt dan ook niet zozeer in de woningen zelf, maar in de schaarse watervoorziening, het volstrekt ontbreken van riolering en vuilnisophaal en een enorm gebrek aan onderwijs- en medische voorzieningen.

Omdat het hier geplande wijken betreft, zijn meestal de straten recht en de percelen groot en regelmatig van vorm. Met de blik op de toekomst gericht is het voor de bewoners aantrekkelijk in een illegale opsplitsing te wonen. Er is meer ruimte dan in de andere soort *bastis* met hun nauwe, kronkelige stegen en vaak zeer kleine perceeltjes. In de opsplitsingen zijn mogelijkheden

om op den duur een zeer behoorlijk huis te bouwen. Voorzieningen zullen uiteindelijk wel komen in de opsplitsingen. Men leeft er bovendien niet in de voortdurende angst voor kaalslag. Daar staat tegenover dat afstanden naar de stad, naar plaatsen van werkgelegenheid, groot zijn. Daarom kunnen alleen mensen met min of meer vast, en redelijk betaald, werk zich vestiging in zo'n opsplitsing permitteren.

De overheid en de bastis

Aanvankelijk leefde bij velen binnen en buiten de overheid het idee dat illegale wijken een voorbijgaand verschijnsel zouden zijn, een kinderziekte die vanzelf zou overgaan als de economische ontwikkeling en de verbetering van het overheids apparaat hun beslag zouden krijgen. Ook toen bleek dat de krottenwijken alleen maar in aantal en omvang bleven toenemen, heeft de overheid lange tijd vastgehouden aan de gedachte dat illegale wijken afgebroken dienden te worden en dat de bewoners in overheids volkswoningbouw projecten geherhuisvest dienden te worden. In de jaren 1960 zijn op vrij grote schaal pogingen in die richting ondernomen. Hele wijken werden afgebroken en de bewoners werden verplaatst naar nieuw aangelegde wijken buiten de stad, met vrij simpele eengezins woninkjes.

Dit soort pogingen is jammerlijk mislukt. Zowel voor de overheid als voor de "begunstigden" waren deze projecten veel te duur. Omdat de herhuisvestingprojecten buiten de stad lagen, moesten de nieuwe bewoners, naast de afbetaling van hun woning, hoge transportkosten opbrengen. Doordat de overheid deze projecten sterk moest subsidiëren, was er financieel geen mogelijkheid ze op de benodigde schaal uit te voeren. In feite werden deze projecten zelfs halverwege de uitvoering wegens geldgebrek gestopt. Intussen was een hoog percentage van de gedwongen verhuisde mensen teruggekeerd naar de stad, waar men zich opnieuw een, doorgaans illegale, plek om te wonen verwierf.

De nieuwe benaderingen

In de loop van de zeventiger jaren is het besef doorgedrongen, dat volkomen andere benaderingen noodzakelijk waren, wilde men het huisvestingsprobleem van de lage-inkomensgroepen serieus aanpakken. In die periode werd ook buiten Pakistan in de richting van nieuwe beleidsvormen gedacht en de basis-ingrediënten voor zulke nieuwe benaderingen waren in een aantal landen – vooral in Latijns Amerika – al ontwikkeld.

In principe gaat het om een tweeling-benadering, waarmee getracht wordt enerzijds de opgelopen achterstand in te halen en anderzijds de verdere groei van behoefte aan huisvesting in de toekomst beter op te vangen dan in het verleden gebeurd is. Gezien het potentieel voor ontwikkeling in bestaande krottenwijken en de evidente mislukking van herhuisvesting, wordt nu gedacht in termen van krotverbetering in plaats van krotopruijing. De dreiging van de bulldozer wordt vervangen door opening van de mogelijkheid voor de bewoners een pachtbewijs te verkrijgen voor de grond waarop ze wonen. De bouw of verbetering van het eigen huis wordt geheel aan de bewoners zelf overgelaten. De overheid beperkt zich tot die elementen waarvoor de bewoners geen zorg kunnen dragen. Dat betekent voornamelijk de infrastructuur, de aanleg van sanitaire en andere voorzieningen. Om kort te

gaan, komt de nieuwe beleidsvorm voor bestaande krottenwijken neer op legalisering plus verbetering.

Om ook de verdere groei van de arme bevolking beter op te vangen dan vroeger gebeurde, wordt van dezelfde principes uitgegaan: woningbouw wordt aan de bewoners overgelaten, terwijl de overheid er zich op richt de kansen voor deze autonome vormen van volkshuisvesting te garanderen en te vergroten, door grond beschikbaar te stellen en door de benodigde infrastructuur aan te leggen, een proces dat sterk lijkt op hetgeen de illegale makelaars in de periferie van Karachi reeds lang doen. Overheidsprojecten van dit karakter staan bekend als "sites and services" projecten.

Krottenwijkverbetering

In 1977 is een start gemaakt met krottenwijkverbetering. Een eerste grote wijk, waar zo'n project uitgevoerd werd, was Baldia, een complex van illegale opsplitsingen met ongeveer 200.000 inwoners. Omdat Baldia bestaat uit geplande wijken, verandert er op het oog weinig in de wijk. Straten worden geasfalteerd en erlangs worden afvoergoten aangelegd. Het aantal tappunten voor water wordt sterk uitgebreid. Riolering blijkt te duur voor Baldia; bovendien is de nu toegenomen hoeveelheid beschikbaar water nog altijd zo gering, dat een rioleringssysteem in Baldia denkkelijk snel verstopt zou raken. In plaats ervan wordt een ontwerp voor een aan de lokale omstandigheden aangepaste zinkput ontwikkeld. Vele huishoudens gaan ertoe over zo'n zinkput aan te leggen. Aardgas, electriciteit en straatverlichting worden in de wijk gebracht. Naast die niet zo spectaculaire, maar zeer betekenisvolle verbetering van de infrastructuur kunnen de bewoners van Baldia nu een pachtcontract aangaan met de gemeente Karachi voor een periode van 99 jaar. Door de bank genomen, kunnen de bewoners de kosten van die pacht en van de bescheiden verbeteringen heel wel opbrengen. Het project kan dus zichzelf financieren, en daarom is het ook op grote schaal replicerbaar. Inmiddels is ook in tal van andere wijken van Karachi een begin gemaakt met legaliserings- en verbeteringsprojecten. Vanzelfsprekend brengt dat in de *bastis* van het eerste type, de krakerswijken zonder planning en met nauwe straatjes, met zich mee, dat vele mensen delen van hun woningen moeten afbreken voor het verbreden of recht trekken van de straten. De ervaring hiermee is positief. In het algemeen voeren de bewoners vrijwillig, en zelfs met graagte, zulke werkzaamheden uit. Bedacht mag worden dat in ruil ervoor de bewoners bevrijd worden van hun jarenlange angst voor kaalslag en in plaats daarvan legale bewoners van hun huis worden.

Verdrrijving

De vrees is zeer gerechtvaardigd, dat legaliserings- en verbeteringsprojecten tot gevolg hebben dat enerzijds de woonkosten voor de wijkbewoners zullen stijgen, terwijl anderzijds wijken waar zulke projecten uitgevoerd zijn aantrekkelijk worden voor een minder arm deel van de bevolking. Immers, men kan daar nu legaal wonen en alle basisvoorzieningen zijn aanwezig in de wijk. Resultaat van dit alles zou kunnen zijn, dat de armeren door de rijkere uitgekocht worden, of – met andere woorden – dat de armen door het marktmechanisme uit hun woningen verdreven worden. De projecten zouden dan hun doel voorbijschieten: weliswaar wordt de wijk verbeterd, maar de

doelgroep wordt gemist.

Om na te gaan of er inderdaad verdrijving plaatsvindt, wordt in Baldia iedere twee jaar een sample van de percelen bezocht, onder andere om te zien, of dezelfde mensen er nog wonen. Dat blijkt gelukkig in hoge mate het geval te zijn. Het ontbreken van verdrijving valt onder meer te verklaren uit het betrekkelijk lage niveau van de verbeteringen; anderzijds is er voor de potentiële slachtoffers van verdrijving nauwelijks een andere plaats te vinden waar redelijk te wonen valt, zodat men in het algemeen sterk weerstand biedt tegen mogelijke verdrijving.

Het beeld van door de overheid gecreëerde *sites and services* projecten is beduidend minder positief. Sedert 1974, toen met deze aanpak begonnen werd, zijn in totaal slechts ruim 15.000 percelen uitgezet, bij een bevolkingsgroei van ongeveer 4 miljoen. Van die percelen zijn bovendien slechts ongeveer 2000 in bezit geraakt van huishoudens met lage inkomens. De overige zijn verkocht aan de middenklasse of aan speculanten, terwijl een deel van de percelen nog niet uitgegeven is.

De rol van de overheid

Ook bij de uitvoering van legaliserings- en verbeteringsprojecten kan men zijn twijfel hebben over de rol die de overheid speelt. In het geval van Baldia bijvoorbeeld traden jarenlange vertragingen op door louter papieren aangelegenheden, zoals de overdracht van de grond van provincie naar gemeente. De coördinatie van activiteiten was ronduit bedroevend en de kwaliteit van de werken liet nogal eens te wensen over.

Veelal worden zulke tekortkomingen – die van Karachi zijn bepaald niet uniek – toegeschreven aan de gebrekkigheid van het overheidsapparaat. Dat lijkt echter een nogal zwak excuus, want de projecten in nieuwe stijl kermerken zich nu juist door hun eenvoud en door het feit, dat een groot deel van de – ook organisatorische – lasten wordt overgedragen aan de bevolking. Bezieet men dan verder de resultaten van de met veel retoriek omgeven "sites and services" projecten, dan is de conclusie haast onontkoombaar, dat de overheid het in belangrijke mate bewust laat afweten.

In het bovenstaande is al gebleken dat de overheid sterk betrokken is, juist ook bij de illegale systemen van huisvesting. Dit komt al naar voren bij het verstrekken van voorzieningen in *bastis*, maar veel duidelijker bij het toelaten, en profiteren, van illegale opsplitsingen. In de laatste tien à vijftien jaar is de overheid steeds strenger opgetreden tegen het kraken van nieuwe stukken grond, maar tegelijkertijd heeft ze onverminderd meegewerkt aan het meer commerciële systeem van illegale opsplitsing, niet in de laatste plaats door geen alternatief te bieden, waardoor zeer velen geen keus hebben dan zich op die manier van een dak boven hun hoofd te voorzien.

Er zijn bij deze illegale systemen belangen gemoeid door, onder andere, de enorme winsten die bij illegale opsplitsingen gemaakt worden, maar ook doordat de illegale bewoners in principe rechteloos, en daarom (bijvoorbeeld politiek) gemakkelijk manipuleerbaar zijn. De illegale systemen concurreren dus met de nieuwe beleidsvormen waarbij rechten erkend worden van een bevolking die voorheen rechteloos was.

In zulke factoren ligt naar alle waarschijnlijkheid de belangrijkste oorzaak, waarom de overheid in Karachi toch achter de feiten blijft aanlopen, terwijl

de nieuwe aanpak van het huisvestingsprobleem reeds zijn waarde bewezen heeft: ze brengt aanmerkelijke verbeteringen teweeg, ze is technisch en financieel op grote schaal uitvoerbaar en kan rekenen op de steun van de bevolking.

Verslechtering

Huisvesting op stedelijk niveau, evenals op het niveau van het huishouden, is in hoge mate een dynamisch proces. In het bovenstaande is impliciet al duidelijk geworden, dat de illegale oplossingen voor de woonproblemen in Karachi door de tijd heen sterk gecommmercialiseerd zijn. Het mirakel, waarvan in de aanhef sprake was, dat vrijwel iedereen ondanks armoede en ondanks verontachtzaming of tegenwerking van overheidswege toch onderdak kon vinden, heeft zijn grenzen bereikt. Het kraken van grond is bijna niet meer mogelijk. Een woning opzetten in een illegale opsplitsing – toch al een "privilege" van de niet-allerarmsten – wordt steeds moeilijker door de enorme uitbreiding van de stad: afstanden worden steeds groter en daardoor worden de kosten van transport, en ook bijvoorbeeld voor de aanvoer van water, steeds hoger.

De eertijds flexibele illegale systemen lijken hun rek kwijtgeraakt te zijn. Er is nog slechts een commercieel illegaal systeem overgebleven, dat steeds meer onbereikbaar wordt voor een groeiende groep van de armen.

De oplossing van de problemen is intussen veel meer een politiek, dan een technisch of financieel probleem geworden. Men kan hopen, dat door de groeiende groep van mensen, die niet meer aan onderdak kunnen komen, ook de politieke druk zal toenemen om de nu aanwezige oplossingen ook uitgevoerd te krijgen.

Dr. J. van der Linden is universitair docent, afd. ontwikkelingssociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Sinds 1971 is hij betrokken bij onderzoek naar lage-inkomens huisvesting in Karachi, Pakistan, in welke stad hij van 1971-1976 zelf woonachtig was.

Pakistaans studiecentrum in de marge (1967-1987)

De kerk in Pakistan is een kerk in de marge. Zoals het witte stuk in de groene Pakistaanse vlag de minderheden symboliseert, zo is in het gevoel van velen de christelijke kerk in Pakistan een onderdeel van de witte rand van het papier om de volbedrukte moslim tekst. Is niet Pakistan het land van de reinen, gesticht door en voor moslims, die zich bedreigd voelden door hindoes? Sinds de afscheiding van Bangla Desh zijn de minderheden in Pakistan in een nog zwakkere positie terecht gekomen. Vanaf 1977 is door de regering onder leiding van president Zia grote nadruk gelegd op de Islam.¹ In het algemeen kan gesteld worden dat de positie van christenen daardoor gecompliceerder geworden is.²

Een marginale kerk

De kerk in Pakistan is – naar verhouding – klein: volgens officiële opgave had Pakistan in 1981 82 miljoen inwoners; 1,6% van de bevolking behoort tot de diverse kerkgenootschappen. Men vindt de christenen, in tegenstelling tot de bijna even grote hindoe minderheid, overal in het land, al wonen de meesten in de Punjab.³ De kerk is niet alleen kerk in de marge door deze factoren. Behalve de godsdienstige kloof is er een maatschappelijke: het overgrote deel van de christenen behoort tot het (kans)arme deel van de bevolking.⁴ Bovendien wordt de kerk, vooral het protestantse deel, door interne partijstrijd verzwakt.⁵ Toch ontbrak de christelijke bijdrage aan de opbouw van de staat niet; vooral in onderwijs en gezondheidszorg werd die bijdrage zichtbaar. Des te groter was de klap toen in 1972 vele belangrijke christelijke scholen en colleges genationaliseerd werden. De christenen zijn die klap nog niet te boven gekomen⁶, en men moet maar afwachten of de denationalisatie – als het doorgaat – de situatie echt verbeteren zal.⁷

In de pers is de aandacht voor kerkelijke zaken zeer gering. Zendtijd op radio en televisie beperkt zich tot een enkele korte uitzending, bijvoorbeeld ten tijde van het kerstfeest. Soms wordt dit patroon echter doorbroken. Zo was het bezoek van de paus aan Karachi een ware happening: bussen en treinen vol christenen trokken door het land. Opmerkelijk is ook dat kort geleden president Zia een christelijke missionaris huldigde, en bij die gelegenheid een gouden medaille instelde, die elk jaar uitgereikt zal worden aan de beste oogarts in Pakistan.⁸ Dr. Christy, een beroemd chirurg, werkte veertig jaar in Pakistan, en opereerde oogpatiënten letterlijk aan de lopende band.

Studiecentra in de marge?

Voordat we de schijnwerper richten op het christelijk studiecentrum in Rawalpindi, kan het geen kwaad aan te geven dat studiecentra worstelen met gemeenschappelijke problemen. Dit bleek duidelijk op conferenties van studiecentra, georganiseerd door de Wereldraad van kerken, te Kandy (1967), Hongkong (1971) en Singapore (1980). Er is weinig wetenschappelijk onderzoek gedaan naar de rol die deze centra spelen. Des te waardevoller is het, dat onlangs dr. Levrat promoveerde op het werk van christelijke studiecentra in moslim landen.⁹ Hoewel het boek belangrijke omissies heeft (de bovengenoemde conferenties van de Wereldraad van Kerken worden niet eens vermeld, laat staan inhoudelijk bij de discussie betrokken¹⁰), er worden problemen gesignaleerd die – in meerdere of mindere mate – ook voor het studiecentrum in Rawalpindi gelden. Daarom heeft het zin om enkele van die problemen aan te geven. Van het studiecentrum in Algiers zegt Levrat dat meer opzettelijke aandacht gegeven zou kunnen worden aan de contacten met moslims ter plaatse. Voor IBLA in Tunis dreigt het gevaar dat men zich vervreemdt van de christelijke achterban; de christenen in Caïro beschouwen het centrum ter plaatse soms als luxe, waar de volkstaal niet gesproken wordt en de problemen van alledag nauwelijks ter sprake komen. Hoewel in Beiroet – ten tijde van Levrats bezoek – meer christenen dan moslims in hun centrum geïnteresseerd waren, geldt tegelijkertijd dat veel christenen de weg van de dialoog nauwelijks een begaanbare weg vinden. Studiecentra in de marge?

Het christelijk studiecentrum in Rawalpindi (CSC)

Hoewel het CSC niet de enige plaats in Pakistan is voor interreligieuze studies en contacten¹¹, het is – lettend op publikaties, oecumenische samenwerking en de steun van de kerken – wel de belangrijkste. Achtereenvolgens besteden we aandacht aan de geschiedenis van het centrum, discussies rond de identiteit, de jongste periode en de vraag: wat hebben moslims en christenen aan dit centrum?

Geschiedenis

De Nationale Raad van Kerken in Pakistan (NCCP) begon al in 1951 middels een commissie te onderzoeken of er geen centrum in Pakistan gevestigd zou kunnen worden, dat als taak zou krijgen onderzoek te doen met betrekking tot de Islam en de relatie tussen moslims en christenen. Weliswaar was er al het Henry Martyn Instituut in India¹², maar vanwege de moeilijke betrekkingen tussen India en Pakistan was het onderhouden van contact allesbehalve eenvoudig. Dit bleek nog eens duidelijk gedurende de oorlog in 1965, toen ook het postvervoer gestaakt werd. In 1967 werd het CSC opgericht. Uiteraard was de Raad van Kerken niet de enige motor; de oprichting werd ook gestimuleerd door de Wereldraad van Kerken: juist in dat jaar werd de boveng vermelde conferentie te Kandy gehouden. Voorts mag de rol van oecumenisch denkende missionarissen, werkzaam in Pakistan, niet onderschat worden.

De eerste periode, van 1967-1977, was in veel opzichten een periode van bloei. Bekwame stafleden als dr. B. Haines¹³ en drs. J. Slomp werkten nauw samen met de in 1985 overleden Pakistaanse directeur dr. M.A.Q. Daskawie

en met professor Jalil. Laatstgenoemden, beiden werkzaam geweest op Gordon College in Rawalpindi, gaven veel van hun tijd aan de Urdu sectie van het tweetalige kwartaaltijdschrift *Al-Mushir* (De Raadgever). Oorspronkelijk was dit blad gestart als onregelmatig verschijnend maandblad, geregeerd door prof. Jalil. Omdat het verkrijgen van officiële toestemming voor een nieuw christelijk tijdschrift problemen zou kunnen geven, werd in 1969 besloten dit blad over te nemen en uit te breiden met een Engelse sectie. De vestigingsplaats Rawalpindi werd o.a. gekozen omdat de hoofdstad Islamabad dicht in de buurt ligt; daar bevond zich al het Islamitisch Onderzoekscentrum, waaraan in die tijd de beroemde geleerde Fazlur Rahman verbonden was. In die dagen waren moslim geleerden ook minder beducht om in christelijke centra gesignaleerd te worden dan thans het geval is. Het werk nam hand over hand toe. Naast de opbouw van de bibliotheek reisden stafleden veel om cursussen te verzorgen of lezingen te geven aan (theologische) studenten en andere belangstellenden. Naast *Al-Mushir* konden belangrijke studies uitgegeven worden, zoals een *Inleiding tot de Islam* (door M. Geijbels) en een theologisch woordenboek. Dit woordenboek, een initiatief van de franciscaan Liberius Pieterse en uitgegeven onder redactie van J. Slomp, gaf o.a. de juiste Urdu woorden voor Engelse theologische woorden en begrippen.¹⁴ Dit project kan tevens dienen als een goed voorbeeld om te laten zien hoe een studiecentrum de landelijke kerk kan helpen; immers, voor zo'n taak zijn maar weinigen toegerust en kerkleiders of theologische (hoog)leraren komen hier zelden aan toe. Vemmelund bracht de christelijke gemeenschap in één van Pakistan's provincies in kaart¹⁵ en een Fins stafflid publiceerde op historisch gebied.

De tweede periode van 1977-1982 was in veel opzichten een crisistijd. In 1977 verlieten de families Haines en Slomp het CSC, en daar de vrouwen ook meewerkten verloor men dus als het ware drie stafleden tegelijk. Eveneens in 1977 werd Bhoetto afgezet en werd de staat van beleg afgeroepen door generaal Zia-ul Haq. De toenemende nadruk op de Islam via media, wetgeving, onderwijs, etc. bemoeilijkt het ongedwongen contact tussen christenen en moslims. En de kerkelijke steun aan het CSC leed onder discussies rond de identiteit van het centrum.

Identiteit

De dissertatie van Levrat maakt duidelijk dat voor alle studiecentra drie vragen steeds terugkomen: a) de verhouding centrum kerk; b) de verhouding tussen de onderzoekstaak en het assisteren van de kerk, bijvoorbeeld ten aanzien van de theologische opleiding; c) de verhouding centrum moslim gemeenschap.

Oorspronkelijk had de Raad van Kerken twee centra willen stichten: één voor studie en onderzoek te Rawalpindi en een ander centrum voor vorming en toerusting in Gujranwala, een grote stad waar meer christelijke regionale instituten gevestigd zijn. Dit laatste centrum kwam echter nooit van de grond. Daardoor lag vanaf het ontstaan van het CSC een druk op dit centrum om zowel studie- als toerustingscentrum te zijn. Teveel accent op de studie kon de kerken ertoe brengen het CSC te verwijten dat men werkte in een ivoren toren, los van de praktische vragen. De problematiek werd gecompliceerder toen de Pakistaanse directeur gepensioneerd werd. Gekwalificeerde

Pakistaanse stafleden waren zeer moeilijk te vinden. Bovendien waren kandidaten beducht om temidden van buitenlanders te komen werken. Een andere complicatie was (en is) het feit dat de financiële steun vooral uit het buitenland kwam en de Board of Management mede bestond uit vrienden van het centrum. Daardoor was het centrum praktisch autonoom. Dit was tegelijk een sterk en een zwak punt. Sterk, omdat zo het centrum nauwelijks betrokken kon worden bij de vele kerkpolitieke twisten; zwak, omdat Pakistaanse christenen het centrum als dubbel vreemd konden ervaren; een centrum, voornamelijk vanuit het buitenland gefinancierd, met voornamelijk buitenlandse stafleden, die zich in theologisch opzicht gematigd opstelden, met een kijk op de Islam die in de ogen van Pakistaanse christenen veel te vriendelijk is. Zo'n communicatieprobleem wordt helemaal moeilijk te overbruggen als men zich realiseert dat 80% van de christenen analfabeet is. Het rapport dat drs. Mintjes namens het CSC op de conferentie in Singapore, 1980, presenteerde, inventariseerde deze discussiepunten. Hoezeer de crisissfeer groeide, bleek wel uit een brief, gedateerd 4 februari 1981 en gericht aan kerken in en buiten Pakistan, waarin de zin voorkwam: "Redt het centrum van de ondergang". Deze brief was geschreven door de staf.

De periode 1982-1985

Studie en onderzoek... ten dienste van de kerken... met het oog op een betere relatie tussen moslims en christenen in Pakistan. Misschien mag zo de consensus omschreven worden die groeide in deze periode. In deze tijd werden diepgaande studies gepubliceerd op brede terreinen, zoals de situatie van de vrouw, de volks-Islam, het onderwijs, het proces van islamisatie en de feesten en ceremoniën zoals moslims in Pakistan die vieren. Stafleden van het studiecentrum raakten betrokken bij het godsdienstonderwijs en bij de vervaardiging van leerboeken of het samenstellen van een syllabus. Een nieuw initiatief was het kerkgeschiedenisproject, waarvoor dr. Rooney werd aangetrokken. De bedoeling is dat onder zijn redactie een aantal monografieën gepubliceerd zal worden die samen de samen de gehele geschiedenis van de kerk zullen weergeven. De eerste vier monografieën zijn inmiddels gedrukt. Voor de identiteit van de kerk in Pakistan is dit project belangrijk en het spreekt christenen en kerkelijke leiders erg aan. Dat de kerken meer betrokken raken bij het centrum blijkt ook uit de financiële steun: in 1984 droegen kerken en christenen in Pakistan meer dan 10% van het totale budget bij. Hoewel de Gereformeerde Kerken in Nederland nog steeds zo'n 40% van het budget voor hun rekening nemen, wordt er aan gewerkt het centrum zelfstandiger te maken in financieel opzicht. In die zin was de bijdrage van \$ 50.000 voor een *endowment fund* (via schenking gesticht fonds) door de Presbyteriaanse Kerk uit de Verenigde Staten een waardevolle bijdrage. Het tijdschrift *Al-Mushir* startte vanaf 1980 met een nieuwe rubriek "News from the Country"; ontwikkelingen binnen kerk en Islam worden zo vastgelegd. Het tijdschrift telt nogal wat abonnees overzee, en vindt de weg naar vele bibliotheken; het werd bijna selfsupporting. De identiteit van de Engelse sectie van het blad werd meer en meer het geven van vaak diepgravende informatie over de Pakistaanse Islam, het islamisatieproces en de veranderende positie van de kerk.

In deze periode lukte het enkele keren iets meer naar buiten te treden. Door

de medewerking van een moslim geleerde kon een staflid in een moslim dagblad een artikel publiceren over het thema van de sociale rechtvaardigheid, toegespitst op het boek Amos en op de Koran. Zo kon ook het christelijk vooroordeel bestreden worden dat moslims nooit zullen gedogen dat in hun kranten positief over de Bijbel geschreven kan worden. Het bezoek van Hans Küng in februari 1984 kreeg veel publiciteit. Vele moslims woonden zijn lezing in het Centrum bij en de nationale pers gaf uitvoerig verslag. Een resultaat van dat bezoek is geweest dat vanaf die tijd christenen en moslims elkaar bijna maandelijks ontmoeten in Lahore; van begin af aan waren daarbij stafleden van het CSC betrokken (op dit moment drs. C. Bouma).

Wat de staf betreft: stafleden konden in deze periode bij vertrek vervangen worden. De zomer van 1985 bracht een nieuwe verandering: het lukte om een nieuwe gekwalificeerde Pakistaanse directeur te vinden, dr. C. Amjad Ali. Ook lukte het een Pakistaanse research student aan te trekken, die na verdere opleiding als staflid benoemd zal worden. Een nieuwe periode is begonnen, overigens niet zonder spanningen, getuige het feit dat een buitenlands staflid veel eerder vertrok dan feitelijk de bedoeling was.

Wat hebben moslims en christenen aan dit Centrum?

Samenvattend kunnen een aantal activiteiten in kaart gebracht worden. Moslims en christenen worden uitgenodigd op maandelijks lezingen, soms door moslims gegeven. De bibliotheek van het centrum staat voor beide groepen open. Christenen en moslims, binnen en buiten Pakistan, worden via het tijdschrift en andere publikaties geïnformeerd over recente ontwikkelingen en geholpen te komen tot verantwoorde oordeelsvorming. Stafleden zijn betrokken bij georganiseerde ontmoetingen van moslims en christenen. Het drie-maandelijks nieuwsoverzicht boeit beide groepen. Soms vervult *Al-Mushir* een voortrekkersrol getuige het artikel van een moslim-vrouw over een feministische uitleg van de Koran.¹⁶ Uiteraard profiteren christenen daarnaast nog extra van het centrum: stafleden participeren in het theologische onderwijs vanuit de optiek van het centrum, d.w.z. onderwerpen als profetisme, christologie, etc. worden behandeld vanuit c.q. gerelateerd aan de islamitische context. Het kerkgeschiedenisproject is een voorbeeld van studie namens en ten dienste van de kerk; hieraan komt de kerk niet toe, maar er is wel behoefte aan, juist ook tot versterking van de eigen identiteit. Stafleden rusten ook herhaaldelijk pastores toe. Een bijdrage die zeker niet verzwegen mag worden is de oecumenische: niet alleen dat het CSC één van de zeldzame plaatsen is waar protestantse en rooms-katholieke stafleden van harte samenwerken, maar ook dat de kerk in Pakistan door het CSC geïnformeerd wordt over ontwikkelingen in de wereldkerk, getuige bijvoorbeeld de vertaling van het Lima-rapport in de Urdu-sectie van *Al-Mushir*.¹⁷

Hier mag ook nog vermeld worden dat buitenlanders die Pakistan beter willen leren kennen, op verschillende manieren profiteren van het CSC; te denken valt aan leden van ambassades, functionarissen van Unicef, de Verenigde Naties etc., o.a. door lezingen voor de Asian Studygroup.

In de marge

Het CSC blijft – zoals vele studiecentra – een centrum in de marge. Vele

moslims zijn niet werkelijk geïnteresseerd in het centrum, zoals ook vele christenen in Nederland geen boodschap hebben aan een moslim minderheid. Voor een grote groep christenen in Pakistan hoeft dit centrum ook niet, vanwege zeer uiteenlopende redenen: mensen die niet kunnen lezen of schrijven, moeten ploeteren voor het dagelijks brood, zijn niet geïnteresseerd in wetenschappelijke discussies of Duitse tijdschriften over de Islam in een bibliotheek; ook kijkt men veelal anders tegen de Islam aan. Het is duidelijk dat het centrum velen niet bereikt, en zeker niet de mensen die leven op de grass-root-level. Op velerlei wijze staat het centrum letterlijk aan de kant en in de kantlijn. Het echte spel vindt plaats midden op het veld. Daar wordt gespeeld, door moslims en christenen. Het centrum is geen scheidsrechter; het dringt zich niet op; geeft geen leiding zoals een bisschop dat doet. Het centrum moet eerder gezien worden als een grensrechter, die af en toe geraadpleegd wordt of de vlag opsteekt. Iets positiever mag men misschien het centrum soms beschrijven als een trainer, die aanwijzingen roept naar de spelers op het veld, en mensen traint met het oog op de ontmoeting. Deze rol legitimeert het centrum. Want trainers en grensrechters, hoezeer ze aan de kant blijven staan, voelen zich zeer betrokken op het spel; en soms geven spelers aan zich gesteund te weten door mensen aan de zijlijn.

1. H. Mintjes. Islamisatie in Pakistan sinds 1977, in: *Wereld en Zending*, 11 (1982) 4, 336-352.
2. Zie bijv. M. Geijbels, Pakistan, Islamisation and the Christian Community, in *Al-Mushir*, 21 (1979) 2 en 22 (1980) 3.
3. J.S. Addleton, A Democratic note on the distribution of minorities in Pakistan, in *Al-Mushir*, 27 (1985) 1.
4. F&M Stock, *People Movements in the Punjab*, Pasadena, 1975.
5. J.D. Kraan, De Kerk in Pakistan, in *Allerwegen*, 13 (1982) 1.
6. R.F. Tebbe. Education in Pakistan: A Minority Perspective, 1982, in *Al-Mushir*, 25 (1983) 3/4.
7. Het betreft vooral de scholen in de Punjab; denationalisatie werd (weer) aangekondigd door de eerste minister Junejo, zie *The Nation*, 7-12-1986.
8. M. Qureshi, Zia awards gold medal to Dr. Christy, in *The Muslim*, 6-12-1986.
9. J. Levrat, *Une Expérience de Dialogue. Les Centress d'Etude Chrétiens en Pays Musulmans*, Thèse de Doctorat présentée à la Faculté de Lyon, 1984.
10. Vgl. mijn kritische bespreking van dit boek, Muslim-Christian Relations and Christian Study Centres, in *Al-Mushir*, 26 (1984) 3/4, vooral p. 178.
11. Zie M. Geijbels, Kerk en Islam in Pakistan, in *Wereld en Zending*, 10 (1981) 4, p. 310-315.
12. Ook dit centrum werd door Levrat in zijn boek beschreven.
13. In het Islam-nummer van *Wereld en Zending*, 10 (1981) 4, schreef Haines een artikel over De moslim gemeenschap in de Verenigde Staten.
14. *English-Urdu Dictionary of Christian Terminology*, Rawalpindi, 1976.
15. *The Christian Minority in the North West Frontier Province of Pakistan*, CSC Series no. 6, Rawalpindi, z.j. (1973).
16. R. Hassan, Made from Adam's Rib: The Woman's Creation Question, in *Al-Mushir*, 27 (1985) 3.
17. Zie de Urdu-sectie van het *Al-Mushir* nummer, genoemd in noot 16.

Drs. J.D. Kraan studeerde missiologie aan de Theologische Hogeschool te Kampen. Van 1978 tot medio 1985 was hij staflid van het Christian Study Centre te Rawalpindi, Pakistan. Sinds maart 1986 is hij toerustingspredikant voor het christelijk onderwijs met het oog op de ontmoeting met moslim leerlingen (in dienst van de Gereformeerde Kerken en de Unie "School en Evangelie").

Kansarme jongeren

In 1979 publiceerde dr. Cora Vreede-de Stuers de bibliografie: *De Tweede Generatie: kinderen van buitenlandse werknemers in West-Europa en hun problemen* (uitgave van de Averroes Stichting, Amsterdam). Het karakteristieke van de behandelde Nederlandse literatuur is vooral de zorg die er uit spreekt voor een goede opvang en begeleiding van deze jongeren. Allerlei knelpunten daarin passeren de revue.

Tweesporig beleid

Al is deze literatuur sindsdien blijven aanhouden, de ontwikkelingen binnen de Nederlandse samenleving begonnen het accent op andere aspecten te leggen. Als een belangrijk keerpunt geldt wel het rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid van 1979: "De etnische groepen". In tegenstelling tot veel literatuur die voor die tijd verschenen was en die vele problemen benaderde vanuit de zorg voor een goede opvang en begeleiding gedurende de tijd dat zij hier zouden wonen, stapte dit rapport af van de veronderstelde tijdelijkheid, die tot een tweesporig beleid gevoerd had: een zekere inpassing en meefunctioneren in de Nederlandse samenleving werd noodzakelijk geacht voor zolang de leden van de verschillende etnische groepen in Nederland zouden blijven. Deze inpassing stond echter niet in het perspectief van een lang of zelfs mogelijk permanent verblijf in Nederland en vereiste dan ook niet die inzet van beleid en middelen zoals die destijds voor de repatrianten ter beschikking werd gesteld. Het beleid was beperkt gebleven tot opvang en begeleiding vanuit de welzijnssector (166). Heel duidelijk komt nu naar voren dat de aanwezigheid van relatief grote etnische minderheden een permanente trek van onze samenleving wordt. In de voorstudie van Rinus Penninx wordt tevens gewezen op het feit dat een cumulatie van sociaal-economische en culturele factoren er inmiddels toe heeft geleid, dat vele, zo niet de meeste, leden van die minderheden zich bevinden aan de onderzijde van de maatschappelijke ladder. Als een logische conclusie van het geheel wordt dan ook gepleit voor een structurele versterking van de sociale en economische positie van de Minderheids-groepen. Een concretisering ervan vindt men terug in "Het beleidsplan culturele minderheden in het onderwijs" dat in 1981 verscheen, weldra gevolgd door de Minderhedennota van het Ministerie van Binnenlandse Zaken (1983). De rode draad die door deze nota's heen loopt wordt gevormd door allerlei beleidsplannen die tot doel hebben de achterstand weg te werken. Onderzoekingen van de laatste jaren maken duidelijk, dat de effectiviteit hiervan toch vermoedelijk niet de verwachte reikwijdte zal hebben. Alleen al op de arbeidsmarkt zijn de perspectieven de laatste jaren eerder duisterder geworden dan hoopvoller.

Werkloosheid Terwijl de werkloosheid in het geheel begint af te nemen, neemt zij juist onder de etnische groepen toe. Drs. J. Veenman toont in zijn studie: *De arbeidsproblematiek van Molukkers* (uitgave Erasmusuniversiteit, Rotterdam, 1985) aan, dat de Molukse bevolkingsgroep twee en een half keer zoveel werklozen telt als op grond van het aandeel in de beroepsbevolking zou mogen worden verwacht. Niet minder dan ongeveer 40% van de Molukse beroepsbevolking behoort tot de officieel geregistreerde werklozen, jongeren zelfs voor de helft. Opvallend veel Surinamers hebben een werkkring moeten accepteren beneden hun opleidingsniveau. Volgens een onderzoek van het Instituut voor Toegepaste Sociologie (Reubsat en anderen, 1982) blijkt dat de meesten werkzaam zijn als lagere employé en als ongeschoolde arbeider. In het peiljaar van dit onderzoek (1979) bedroeg de werkloosheid onder Surinamers ongeveer 25%, dat was toen ongeveer vijf maal zoveel als het gemiddelde van Nederland. Inmiddels is dat waarschijnlijk, nadat het algemene Nederlandse gemiddelde is opgelopen, toch nog twee à driemaal zoveel. Over Mediterraneanen – en dat geldt voor Turken en Marokkanen – weten we dat zij vrijwel uitsluitend werkzaam zijn als ongeschoolde handarbeiders en dat hun arbeidsplaatsen worden gekenmerkt door veel arbeidsinconvenïenten (vuil, smerig en zwaar werk, ploegendienst). Hun algemene werkloosheidsgetal is niet precies bekend, de Minderhedennota van het Ministerie van Binnenlandse Zaken (1983) waagt zich aan een percentage voor personen uit wervingslanden van 23%. In de Amerikaanse literatuur zou dit gekenschetst worden als institutioneel racisme, omdat zij de uitdrukking zijn van etnische stratificatie, die geworteld is in een lange binnenlandse geschiedenis van rassenswaan. Ook al zijn er in de Nederlandse samenleving mechanismen aan het werk die een sta in de weg zijn voor gelijke kansen, hier zou men het met een minder beladen begrip als indirecte discriminatie kunnen duiden (*Een eerlijke kans*, uitgave van het Ministerie van Binnenlandse Zaken, 1986, p. 117).

Racisme

Daar de trend steeds duidelijker wordt dat onze democratie zich gaat ontwikkelen in de richting van een belangendemocratie, dat wil zeggen een politiek systeem waarin de besluitvorming meer gaat beheerst worden door met elkaar wedijverende belangen dan door algemene politieke ideologieën, is het te verwachten, dat minderheidsgroepen die in maatschappelijk en economisch opzicht aan de marge staan en weinig invloed bezitten, maar weinig kansen zullen krijgen. Ondanks de tenuitvoerbrenging van allerlei beleidsplannen ter bestrijding van de achterstandsituatie kan men door de verslechterde sociaal-economische omstandigheden waarin vele migranten gezinnen geraakt zijn, niet aan de indruk ontkomen, dat vele jongeren zich in een uitzichtsloze situatie bevinden. Volgens Metton staat in de moderne westerse samenleving een hoge premie op materieel succes en sociale stijging. Dagelijks kunnen vele jongeren echter aan den lijve ervaren, dat zij aan dit verwachtingspatroon niet kunnen beantwoorden. Steeds weer blijkt dat de marginale positie,

die de migranten gezinnen vanaf het begin in de samenleving hebben ingenomen, een negatieve uitwerking heeft op niet weinig jongeren, zoals blijkt uit een minimale participatie in instituties van de Nederlandse samenleving of van de eigen groep. Zij zijn niet toegerust om in de Nederlandse samenleving te functioneren. Zij proberen zich desalniettemin te handhaven door verschillende overlevingsstrategieën.

Surinaamse jongeren

Deze verschijnselen komen de laatste tijd steeds meer in het vizier. De laatste twee jaar is er nogal wat literatuur verschenen, die gebaseerd is zowel op participerende observatie als op informele en structurele interviews. P.E.J. Buiks heeft in zijn boek: *Surinaamse jongeren op de Kruiskade, overleven in een etnische randgroep* (uitgave van Loghum Slaterus, 1984) vooral deze laatste methodiek gehanteerd. Uit zijn onderzoek blijkt dat de schoolgaande Surinaamse jongeren doorgaans verregaand in de Nederlandse samenleving hun weg gevonden hebben. Ook werkende Surinaamse jongeren komen wel regelmatig in aanraking met allerlei vooroordelen en vormen van discriminatie, maar vanwege hun arbeidsplaats weten zij zich behoorlijk te handhaven. Niet alle jongeren zijn daarin geslaagd. Zo blijken de randgroepjongeren van de Kruiskade allerlei pogingen in het werk gesteld te hebben aan te haken bij het onderwijs of het arbeidsbestel. Tot een duurzame participatie is het echter niet gekomen: bleek de drempel te hoog en slechts de minst begerenswaardige posities toegankelijk. De enigste mogelijkheid die hen restte, was zien te overleven in de marge van de samenleving, waar in feite processen tot steeds verdere marginalisering plaatsvinden. Dit valt vooral waar te nemen in stadsdelen die zich kenmerken door recente immigratie, armoede en erosie van gemeenschapsnormen. Dit marginaliseringsproces geeft voeding aan het gevoel van duurzame perspectiefloosheid en bevordert het ontstaan van levensstijlen die hun wortels hebben in hun culturele achtergrond. Men beperkt zich tot de eigen kring, heeft begrip voor overlevingsstrategieën en vergroot de kans op randgroepvorming en het afglijden tot het heroïnecircuit. Surinaamse jongeren zien in dit laatste niet zozeer het zoeken van een uitvlucht alswel het zoeken naar een zinvol bestaan nadat de mogelijkheid tot participatie in de samenleving praktisch niet aanwezig is. Noodgedwongen leiden ze bij voorkeur een bestaan als "Wakaman" en proberen al "hosselend" door het leven te gaan.

Rastas

Tevens vindt er een etnische subcultuurvorming plaats die grotendeels het karakter heeft van een collectieve afscherming tegen ongewenste inkijk van de omringende samenleving. Voor een buitenstaander zijn de Rastas met hun opmerkelijke dreadlocks wel het meest opvallend. Onder hen bestaat een sterk gevoel voor onderlinge solidariteit. Ze spreken dan ook van een internationale zwarte brotherhood. De reggae-muziek is bij hen zeer in trek, zij houden zich doorgaans verre van de drugs wereld en leven in de overtuiging dat voor de zwarte mens de verlossing nabij is.

Dezelfde oorzaken die bij hen tot randgroepvorming hebben geleid, blijken ook aanwezig bij andere groepen: gebrekkige toerusting in het land van herkomst, een te hoge drempel om aansluiting te vinden bij het onderwijs- en arbeidsbestel in Nederland, het ontbreken van een goed toekomstperspectief, de leeftijd waarop zij naar ons land zijn gekomen, de moeilijke gezinssituatie etc.

Marokkaanse jongeren

Hans Werdmölder heeft over zijn bevinding in dezen ons verslag gedaan in zijn boek: *Van Vriendenkring tot Randgroep, Marokkaanse jongeren in een oude stadswijk* (uitgave Het Wereldvenster, 1986, f 27,50). Via een biografische en institutionele benadering van de groep "Marnel" uit Amsterdam Oost, beschrijft hij hoe een klein informeel vrienden-groepje, waarvan de kern gevormd werd door Nederlandse jongens en waarbij later Marokkaanse jongens zich aansloten, geleidelijk een randgroep werd, die in een conflict leeft met de buurt en die activiteiten ontplooit op het vlak van de (kleine) criminaliteit. Ook hij komt tot de ervaring dat het proces van randgroepvorming reeds in Marokko is begonnen voorzover het de Marokkaanse jongeren van de groep betreft, maar dat ook bij de Nederlandse leden van de groep soortgelijke oorzaken zijn aan te wijzen. Ze staan voor de bijna hopeloze opgave aansluiting te vinden bij de Nederlandse samenleving. De gebrekkige opvang in belangrijke instellingen van de ontvangende samenleving, zowel van de Nederlandse als van de eigen gemeenschap, dragen bij tot verdere marginalisering.

Zo wordt het lager beroepsonderwijs door hen niet ervaren als een middel om later werk te vinden – want de kans op voordurende werkloosheid is levensgroot aanwezig – maar als een instituut dat beperkingen oplegt aan hun vrijheid, die vooral recreatief beleefd kan worden. Door het voortschrijdend proces van marginalisering en participatie in de delinquente sub-cultuur komen ze ook gemakkelijk in aanraking met heroïne met alle gevolgen van dien. Via instituties van sport en religie weten maar weinig knapen zich aan deze randgroepvorming te onttrekken.

De bestaande hulpverlening, behoudens enkele uitzonderingen, is niet of nauwelijks ingespeeld op de omgang, begeleiding en opvang van Marokkaanse randgroepjongeren in een grote stad. Ook al zijn deze randgroepen van buitenlandse jongeren in ons land niet representatief voor de totale jongerenpopulatie, toch zijn ze een teken aan de wand, dat het beleid te weinig rekening houdt met de werkelijk "kansarme" jongeren. Pas als we ook hen een toekomstperspectief weten te bezorgen, komt er een einde aan het voortschrijdende proces van marginalisering.

J.Th. Rijk

Pater J.Th. Rijk, o.carm., is bisschoppelijk gedelegeerde voor het r.k. vreemdelingenpastoraat.

Vier brochures van werkgroep Pluriforme Samenleving

In de serie *Op elkaar aangewezen* verschenen vier brochures, uitgegeven door de Werkgroep Pluriforme Samenleving van de Raad van Kerken, *Op elkaar aangewezen* (Utrecht, 1985): 1. H. Schuchart en J. van Raalte, Met elkaar verder; Problemen en perspectieven van een pluriforme samenleving, f 4,-; 2. J. van Raalte (red.), Viering en vorming; handreiking voor gebruik in gemeente en parochie, f 3,-; 3. A.C. Liefbroer, Wat valt er te doen? Handreiking voor parochies en gemeenten om te komen tot contacten met migranten, f 3,-; 4. H. Noordegraaf en J.E. van Veen, Waar kiezen we voor? Handreiking voor parochies en gemeenten over gemeentelijke politiek en migranten, f 3,-. Men kan deze vier brochures ook als één pakket bestellen voor f 10,-, bijv. via V.P.C., Nieuwe Gracht 27, 3512 LC Utrecht, giro 306300.

Doelstelling

De Werkgroep Pluriforme Samenleving kreg als doelstelling zich te bezinnen op onze plurale samenleving, contacten te onderhouden met organisaties van medelanders en andersgelovigen, het beleid van de overheid ten aanzien van medelanders kritisch te volgen en parochies en gemeenten te stimuleren tot bezinning en actie. De werkgroep schreef een nota "Op elkaar aangewezen"; op grond van de bespreking van die nota in de kerkelijke organen werd in het seizoen 1985/86 het thema pluriforme samenleving centraal gesteld. Met het oog daarop werden deze vier brochures gepubliceerd. De eerste brochure is een bewerking van de nota "Op elkaar aangewezen"; de andere brochures kunnen beschouwd worden als handreikingen tot concretisering op plaatselijk vlak.

Deel één omschrijft de pluriforme samenleving als "leven met mensen die heel anders zijn en die toch deel uitmaken van dezelfde maatschappij" (p. 8). Er wordt een overzicht gegeven van de aantallen (im)migranten en oorzaken die hier toe leiden. Geschetst wordt hoe Nederland reageerde, en wat van een rechtvaardige samenleving verwacht mag worden. Duidelijk wordt aangegeven dat voor medelanders de band tussen godsdiensdienst en cultuur vaak erg hecht is. Tenslotte volgt een hoofdstuk over pluriformiteit en twee hoofdstukken over de rol van de kerken. Deel twee geeft aan hoe in kerkdiensten en catechese rekening gehouden kan worden met de vreemdeling in ons midden en hoe de lezingencyclus "De eerste dag" betrokken kan worden op de problematiek. Deel drie biedt een praktische handreiking hoe gemeentelieden in contact kunnen komen met medelanders. Dit deel munt uit door de vele praktische en concrete voorbeelden. Het vierde deel maakt de lezers bewust dát iets gedaan kan worden op het terrein van de gemeente politiek en hoe. Het eerste deel bevat vragen en opdrachten. Alle delen zijn voorzien van adressen, waar men terecht kan voor hulp en informatie.

Behoefte

Als algemeen oordeel kan van deze brochures gezegd worden dat ze in een grote behoefte voorzien. De deeltjes zijn keurig uitgegeven; er zijn bijna geen drukfouten (op p. 71 van deel één mist in r. 5 het getal 65). De boekjes zijn zeer bruikbaar voor plaatselijke werkgroepen en echt niet alleen in het seizoen 1985/86. Mochten de brochures uitverkocht raken, dan zullen ze zeker herdrukt moeten worden. Met het oog daarop ook enkele kritische kanttekeningen. Wie alle brochures leest wordt getroffen door de vele herhalingen (zie bijv. deel 1, p. 9, deel 2, p. 26 en deel 4, p. 8). Jammer is ook dat de informatie vaak fragmentarisch en oppervlakkig blijft, zie bijv. hoofdstuk drie in deel 4 en hoofdstuk zeven in deel 2. Misschien was het beter geweest dit tweede deel geheel te wijden aan de viering en later een apart deeltje uit te geven over de vorming. Een derde opmerking betreft de woordkeuze. Hoewel enerzijds in de brochures duidelijk aangegeven wordt dat de meeste medelanders niet meer zullen vertrekken, wordt consequent gesproken van buitenlanders, migranten, immigranten (kan dit allebei?), vreemdelingen etc. M.i. is het beter slechts woorden als medelanders en andersgelovigen te gebruiken (dit laatste woord wordt overigens gebruikt), ook met het oog op die andersgelovigen die een Nederlands paspoort hebben.

Medelanders

Een vierde opmerking ten aanzien van de eerste brochure. Daar dit deel de basis legt voor de andere brochures is het te betreuren dat de redactie van dit deel wat slordig is geweest. Het zou handig geweest zijn als ergens iets omschreven was in strakke en zakelijke (= op de zaak gerichte) bewoordingen waarom de werkgroep is opgericht, wat de doelstelling is, wat de werkgroep verstaat onder pluriforme samenleving of pluraliteit, en hoe deze publicaties passen binnen het programma en het beleid (welk beleid?) dat gevoerd wordt. Herhalingen maken het beeld nog onduidelijker: hoofdstuk 7 spreekt over "Wat doen de kerken"; bedoeld wordt hier: landelijke organen. Hoofdstuk acht kan beter genoemd worden: activiteiten van plaatselijke kerken. Dát de kerken iets moeten doen in de pluriforme samenleving moet de lezer uit hoofdstuk zes vernemen.

Een laatste opmerking van meer fundamentele aard. In een recensie in *Opstand 5* (1986) p. 8-10, kritiseert Theo Witvliet de brochures nogal fors. Positief waardeert hij dat de brochures kiezen en niet de kool en de geit sparen: men kiest voor de medelander. Maar "negatief moet niettemin de vraag worden gesteld of door de werkgroep diep genoeg gepéild is, hoezeer dit afscheid van de onschuld in eigen vlees snijdt". Anders gezegd: machtsongelijkheid wordt gesignaleerd doch niet geanalyseerd; zo zou racisme als een bedrijfsongeval afgedaan kunnen worden, terwijl samenhangen als die tussen racisme en kapitalisme buiten schot blijven. Zijn we – zo vraagt Ntoane, door Witvliet geciteerd – niet bezig te dweilen met de kraan open, bevestigen we racisme niet, juist door onze goede bedoelingen? Hoe snijden we in eigen vlees, of zelfs gaan we beseffen dat Jezus en de schare aan de ene kant staan, en wij aan de andere? En dat – zie p. 17 van

Fundamentele vraag

bovengenoemd Opstand-nummer – de meest gevaarlijke racisten zij kunnen zijn die nadrukkelijk in een bus uit vriendelijkheid naast een medelander gaan zitten, maar geen macht willen delen?

Deze fundamentele vraag moet inderdaad gesteld worden. Maar de vraag stellen is niet haar beantwoorden. M.i. gaat Witvliet teveel voorbij aan het feit dat in het eerste deel deze kritische vragen wel doorklinken; men zie bijv. p. 10 onder, p. 24, p. 38/39 en p. 43. Daar wordt duidelijk gesteld dat ons (internationale) recht onrecht zou kunnen zijn, dat onze samenleving meer voor zichzelf werkt dan voor anderen, en dat de eigenbelangen prevaleren. Witvliet's gelijk is dát het zo weinig expliciet gemaakt wordt in de publicaties en dat velen eroverheen zullen of kunnen lezen. Het verdient dan ook aanbeveling in toekomstige deeltjes hier nog eens uitgebreider en systematischer op terug te komen, waarbij men dan het artikel van Hendriks over weerstanden in ditzelfde nummer van Wereld en Zending kan betrekken!

J.D. Kraan

Buitenlanders in Zwitserland

Niet alleen de Nederlandse samenleving is de laatste tientallen jaren verrijkt met de komst van allerlei mensen uit andere landen. Ook andere landen in West-Europa hebben met de komst van immigranten te maken gekregen. Eén van die landen is Zwitserland.

Natuurlijk gaat de komst van mensen de kerken aan. Daarom is het een goede zaak dat er in Zwitserland onlangs een handreiking voor pastorale activiteiten onder buitenlandse werknemers is verschenen onder de titel *Christen und Gastarbeiter - Handbuch zur Gastarbeiter - Pastoral*, (Hrsg. Hans Schöpfer Kyrios-Verlag GmbH, Meitingen-Freising, 1985, 223 pag.). Aan het boek is meegewerkt door een veelheid van auteurs. Hun bijdragen zijn gerangschikt in twee onderdelen. Het *eerste* onderdeel bevat opmerkingen en overwegingen van fundamentele aard die hoofdzakelijk theologisch en sociologisch georiënteerd zijn. Het begint met een aantal sociologische en theologische uitgangspunten over het verschijnsel van de migratie, over de migranten en over de ontvangende samenleving. Vervolgens komen aan de orde de opzet van het werk van Protestantse en Rooms-Katholieke zijde, een onderzoek naar de situatie en de gevoelens van de migranten met bijzondere aandacht voor de tweede generatie, voor afzonderlijke nationaliteiten en voor de wettelijke regelingen. Het eerste deel eindigt met een hoofdstuk over vreemdelingen en gasten in de bijbel. Het *tweede* deel bevat een reeks bijdragen waarmee gewerkt kan worden. Het begint met de weergave van ervaringen van migranten. Daarop volgt een reeks handreikingen voor groepen die activiteiten

Parallellen en verschillen

ontplooiën. Vervolgens wordt er een reeks publicaties van officiële kerkelijke zijde in Zwitserland en Duitsland weergegeven. De laatste rubriek bevat teksten die gebruikt kunnen worden bij thematische kerkdiensten.

Het lijkt mij bijzonder nuttig voor Nederlanders die bij soortgelijk werd betrokken zijn om dit Zwitserse geschrift te lezen. Parallellen en verschillen met de situatie in Nederland vallen daarbij op. Ik noem enkele punten: Om te beginnen is er in Zwitserland uitsluitend sprake van de komst van buitenlandse werknemers (en vluchtelingen – maar die blijven hier grotendeels buiten beschouwing). Het begrip gastarbeider is afkomstig uit Duitsland, waar dit woord wordt ingevoerd in plaats van de term "Fremd-arbeiter" (vreemdeling-arbeider), die onder het nationaal-socialisme werd gebruikt voor arbeiders die afkomstig waren uit de bezette gebieden. In dit Zwitserse boek worden beide woorden gebruikt. Vervolgens blijkt uit dit handboek dat de overgrote meerderheid van immigranten anders dan in Nederland behoort tot de Rooms-Katholieke kerk.

Een ander opvallend verschijnsel is dat het beleid van de Zwitserse overheid een toelatingsbeleid hanteert dat afgestemd is op de werkgelegenheid. Het boek spreekt in dit verband van de export van werkloosheid (o.m. p. 34 en 87). Dat geldt ook van tijdelijke werkloosheid. Een aanzienlijk deel van de buitenlanders komt er als seizoenarbeider. Als er geen werk meer is, gaan ze naar hun land terug (30v).

Als laatste noem ik het feit dat de officiële uitspraken vanwege de kerken standpunten vertolken die door het Zwitserse kerkvolk in meerderheid worden afgewezen (36v). De kerken leggen het accent op de verantwoordelijkheid ten opzichte van bedreigde en gemarginaliseerde naasten. Een groot deel van het kerkvolk laat zich leiden door economische en vooral ook door Zwitsers-nationalistische en kantonalistische gevoelens.

Vreemdelingenhaat

In het handboek komt meermalen de vreemdelingenhaat ter sprake. Het is opvallend dat dit verschijnsel vooral in verband gebracht wordt met de Zwitserse situatie. Er wordt op gewezen dat door de komst van een veelheid van rooms-katholieken het in Zwitserland tot stand gekomen evenwicht in de getalsverhoudingen tussen protestanten (de meerderheid) en rooms-katholieken wordt aangetast. Aan het feit dat de weerstand tegen de aanwezigheid van migranten een internationaal voorkomend verschijnsel is, wordt in dit verband geen aandacht besteed. Het komt mij voor dat de negatieve houding ten opzichte van vreemdelingen al te zeer vanuit een nationaal- Zwitsers perspectief wordt gezien.

Aanpassing aanbevolen

Opvallend is met name dat Hans Schöpfer, de redacteur van het boek en de auteur van de eerste bijdrage, zonder aarzeling spreekt over aanpassing als doel van het kerkelijk beleid. Dat gebeurt genuanceerd. Hij spreekt over drie graden van aanpassing (12v). De eerste noemt hij de *passieve assimilatie*. Daaronder verstaat hij een aanpassing die de vreemdeling ondergaat. Ze wordt door hem verworpen omdat de mens

op die manier tot meeloper en slachtoffer van een maatschappelijk systeem wordt gedegradeerd. Als tweede graad van aanpassing noemt hij de *integratie*. Hierover spreekt Schöpfer in positieve zin, omdat het hier gaat om een weloverwogen keuze met begrip voor een omgeving die anders is. Ze komt voort uit belangstelling voor partnerschap en maatschappelijke medeverantwoordelijkheid. De derde en naar zijn mening de hoogste graad van aanpassing is volgens Schöpfer de *identificatie*. Burgers die hun vaderland liefhebben identificeren zich met hun land. Zij interesseren zich voor de problemen en opgaven in hun samenleving. Zij nemen hun burgerlijke plichten waar en doen mee aan de vormgeving van het leven.

In het verlengde hiervan ligt de uitspraak van de Zwitserse kerken in 1984 dat degenen die het meest aangepast zijn en zich alleen nog door hun paspoort van de Zwitsers onderscheiden als gidsen gekozen worden (175). Bovendien wordt in hetzelfde stuk gezegd dat de immigratie zo'n omvang heeft gekregen dat Zwitserland dicht bij de grenzen van zijn belastbaarheid is gekomen (171). Over de grenzen van de belastbaarheid in landen waar de immigranten vandaan komen, wordt niet gesproken. In één van de handreikingen voor de eredienst wordt enerzijds gezegd dat het gevoel van veiligheid voor de buitenlanders bevorderd moet worden door een verbetering van de wettelijke regelingen voor ingezetenen. Anderzijds wordt in één adem beweerd dat het gevoel van onveiligheid bij de Zwitsers bestreden kan worden door het beperken van de toelating van vreemdelingen (204).

Aanpassing verworpen

Daartegenover staan uitspraken van anderen zoals Maria José Arróstequi, die van mening zijn dat aanpassing in de zin van een naadloze vermenging van culturen van buitenlanders met die van het gastland zonder enige kans op zelfontplooiing als "totalitarisme" gebrandmerkt moet worden. Het doel is dan: "Wordt als wij of ga naar jullie vaderland terug".

Ook *integratie* is een begrip dat deze - Spaanse - auteur slechts onder voorbehoud wil aanvaarden. Ze veronderstelt naar zijn mening een ver te zoeken evenwicht tussen respect voor de persoonlijkheid, voor de cultuur van de - jeugdige - immigranten en de noodzakelijke aanpassing aan het leven in het land waarin zij woonachtig zijn. Dat evenwicht is in de huidige situatie niet aanwezig.

Tenslotte acht hij *identificatie* onmogelijk voor een immigrant in een samenleving die hem niet te hulp komt. Op grond daarvan pleit hij voor een strijd om de erkenning van de culturen van de immigranten van de tweede generatie en voor een strijd om de erkenning van hun rechtsgelijkheid (90-93). Een team van auteurs van de rooms-katholieke Italiaanse missie heeft eveneens moeite met het begrip aanpassing als doel van de integratie. Het mag naar hun mening niet gaan om een nivellering van verschillen, maar om een eenheid die uit een veelheid voortkomt. Doel is niet uniformiteit maar gemeenschap (52).

Niet- Christenen

Buitenlanders met een niet-christelijke godsdienst vormen in Zwitserland een minderheid onder de grotendeels rooms-ka-

tholieke immigranten. Het gaat hier om een aantal turkse moslims en vluchtelingen die tot een niet-christelijke religie behoren. Aan eerstgenoemden wordt speciaal aandacht besteed in een tweetal bijdragen. In een interview met een vijftal Turken (116-118) zegt één van hen: "Hoe moet ik mij aanpassen, als niemand met me spreekt? Verkondigt de kerk eigenlijk, dat een christen niet met moslims mag spreken? Of waar komt de antipathie anders vandaan? In de islam komt dat niet voor, men spreekt ook met degene, die een andere godsdienst heeft".

Vragen

Met de redactie zou ik graag nog eens van gedachten wisselen over een aantal van de door haar vertolkte opvattingen. Ik noem een paar vragen:

1e. Op grond waarvan wordt aanpassing in de zin van identificatie aanbevolen? Gebeurt dat om aan de verlangens van de Zwitsers en het Zwitserse kerkevolk tegemoet te komen of gebeurt dat vanuit het perspectief van de buitenlander?

2e. Wie moeten onze gidsen zijn: de immigranten die zich alleen nog door hun paspoort van de Zwitsers onderscheiden of degenen die het meest gemarginaliseerd zijn? De buitenlanders die hun weg gevonden hebben of degenen die niet tót en ààn hun recht komen?

3e. Is de vreemdelingenhaat verklaarbaar uit de vrees voor versterking van het nationale evenwicht of zit er neer achter? Heeft ze ook te maken met gevoelens van superioriteit en met de mening dat Europese en nationale eigenbelangen voorrang hebben boven die van vreemdelingen? En waarom zou aan dat nationale evenwicht beslissende betekenis toegerekend moeten worden?

4e. Als een beperking van de toelating van vreemdelingen het gevoel van veiligheid bij de Zwitsers bevordert, wat moet er dan gedaan worden om het gevoel van veiligheid te wekken bij degenen die in hun eigen land bedreigd worden door onderdrukking, willekeur, marteling en hongersnood? Of hebben die mensen minder recht op veiligheid? En zijn die mensen minder onze naasten dan landgenoten of Europeanen?

Bij het antwoord op deze vragen voel ik mij meer thuis in de opvattingen van de buitenlanders en van de pastores die onder hen werken dan bij de gedachten en aanbevelingen van de redactie. Het deed mij overigens goed dat ook die mensen in het boek aan het woord komen. Daardoor is het een boek geworden dat tot nadenken en discussie kan stimuleren.

J. van Raalte

Dr. J. van Raalte is Secretaris van de Werkgroep Pluriforme Samenleving van de Raad van Kerken in Nederland.

James H. Cone

Zuid-Afrika in zwart Amerikaans perspectief

Mijn eerste contact met zwarte christenen in Zuid-Afrika dateert van begin 1971 toen ik een brief ontving van de organisatoren van het kort tevoren opgestelde "Black Theology Project" van de University Christian Movement, waarin mij werd gevraagd of ik voor een studiegroep in Johannesburg een bandopname wilde sturen van een van mijn voordrachten over zwarte theologie. Ik was erg verbaasd over dit verzoek, maar vond het zeer verheugend dat zwarte theologie onderwerp van gesprek en discussie was in Zuid-Afrika.

Ik stuurde een bandje van het vijfde hoofdstuk "Christ in Black Theology" van mijn kort tevoren gepubliceerde boek *A Black Theology of Liberation*. Ongeveer een maand later kwam er een telegram met het verzoek om een tweede exemplaar van het bandje te sturen. Later hoorde ik van Zuidafrikanen die Union Seminary bezochten en via een nieuwsbrief van de South African Students Organization (SASO) dat het eerst bandje bij een inval van de politie in het hoofdkwartier van de University Christian Movement in beslag was genomen.

Opkomst van zwarte theologie in Zuid-Afrika

In 1971 werden op allerlei plaatsen in het gehele land studiesamenkomsten georganiseerd en de daar gehouden referaten werden gebundeld in het eerste boek over zwarte theologie in Zuid-Afrika onder de titel *Essays on Black Theology* (1972), met onder meer de volgende bijdragen: "Black Consciousness and the Quest for a True Humanity", door Steve Biko, de eerste voorzitter van SASO, die later door de Zuidafrikaanse politie vermoord werd; "An African Theology or a Black Theology", door Manas Buthelezi, een van degenen die de ontwikkeling van zwarte theologie in Zuid-Afrika op gang gebracht hebben en nu bisschop van de Lutherse Kerk; "Corporate Personality in Israel and in Africa", door Bonganjalo Goba, een abiturient van Chicago Theological Seminary en nu professor in de ethiek aan de Universiteit van Zuid-Afrika; "Black theology and Authority", door Mokgethi Motlhabi, abiturient van Boston University en schrijver van *The Theory and Practice of Black Resistance to Apartheid* (1985). Mijn bijdrage had als titel "Black Theology and Black Liberation".

Wat te verwachten was gebeurde: *Essays on Black Theology* werd onmiddellijk door de Zuidafrikaanse regering verboden, evenals het Black Theology Project en de organisatie die het initiatief ertoe genomen had – de University Christian Movement. Er werden ook vele Zuidafrikaanse zwarte theologen gebanned en gevangen genomen. De beweging voor zwarte theologie moest

ondergronds verder werken. Ik bleef op de hoogte van wat er in Zuid-Afrika gebeurde door studenten en kerkelijke leiders die ik op internationale conferenties en in Union Seminary ontmoette. Desmond Tutu ontmoette ik voor het eerst in Union tijdens een conferentie over Afrikaanse en Zwarte Theologie in 1973 en Allan Boesak in Union en Colgate Rochester Divinity School in 1974 toen hij daar materiaal verzamelde voor zijn studie over Martin Luther King Jr., Malcolm X en zwarte theologie.

Wachtend op een visum

Voordat ik juli 1985 naar Zuid-Afrika ging, had ik al tweemaal een poging gedaan om dat land binnen te komen. Mijn eerste aanvraag voor een visum werd zonder opgaaf van reden geweigerd. In 1976 diende ik opnieuw een verzoek in, toen ik door de South African Council of Churches (SACC) werd uitgenodigd om een vergadering van kerkelijke leiders in Johannesburg bij te wonen. Tot mijn verbazing werd mij een visum verstrekt. Toen ik echter in Genève mijn reis onderbrak voor een kort bezoek aan de Wereldraad van Kerken, kreeg ik van de Zuidafrikaanse consul- generaal aldaar, eerst per telefoon via de Wereldraad, daarna in een mij persoonlijk overhandigde brief, de volgende mededeling:

"Aangezien de Hoge Magistraat van Pretoria geen toestemming heeft willen geven voor de studieconferentie in Hammanskraal, die van 9-13 augustus 1976 gehouden zou worden, heeft het ministerie van binnenlandse zaken mij opgedragen u mee te delen dat uw visum voor een bezoek aan Zuid-Afrika niet langer geldig is en als ingetrokken moet worden beschouwd, omdat het uitsluitend was verstrekt om u in de gelegenheid te stellen deze conferentie bij te wonen. Als u toch zou besluiten naar Zuid-Afrika te gaan, zou het helaas niet mogelijk zijn u toe te laten".

Na die twee mislukte pogingen kwam ik tot de conclusie dat ik, zolang de blanke dictatuur voortduurde, nooit toestemming zou krijgen om de Zuidafrikaanse Republiek te bezoeken. Maar in maart 1985 ontving ik een brief van het United States - South Africa Leader Exchange Program (USSALEP, in 1958 opgericht als organisatie voor hulpverlening bij studie) waarin ik werd uitgenodigd met een groep Zuidafrikaanse theologen en kerkelijke leiders deel te nemen aan een driejarig studieproject, waarin de rol van de kerken in de veranderende Zuidafrikaanse samenleving zou worden onderzocht. Ik had nog nooit van de USSALEP gehoord. Maar de namen van verschillende mensen die eraan deelnamen of er indirect bij betrokken waren, maakten het voor mij tot een absoluut geloofwaardige zaak: Beyers Naudé, secretaris-generaal van de Zuidafrikaanse Raad van kerken; Desmond Tutu en Allan Boesak; Takatso Mofokeng, schrijver van *The Crucified Among the Cross-bearers: Towards a Black Christology* (1983); John W. de Gruchy, schrijver van *The Church Struggle in South Africa* (1979); en Charles Villa-Vicencio, redacteur (samen met De Gruchy) van *Apartheid is a Heresy* (1983). Ik hoorde ook dat mijn vroegere collega Cornel West van Yale eveneens was uitgenodigd om aan dit studieproject deel te nemen. Ik nam de uitnodiging dadelijk aan, maar was er tegelijkertijd van overtuigd dat ik nooit een visum voor Zuid-Afrika zou krijgen.

Kort nadat ik de uitnodiging van USSALEP gekregen had, bereikte mij het bericht dat een Zuidafrikaanse uitgave van mijn boek *For my People* (Orbis

1984) was verschenen, verzorgd door Skotaville, een zwarte uitgeverij in dat land. Wetende dat verschillende van mijn boeken verboden waren, en in de overtuiging dat dit ook met *For my People* zou gebeuren, viel het mij moeilijk mij op mijn vertrek voor te bereiden. Toen de dag van vertrek naderde, kon ik de gedachte niet van mij afzetten, dat ik (op het laatste moment natuurlijk!) zou horen dat mijn visumaanvraag was afgewezen. Zelfs toen ik eind juni een visum ontving, geloofde ik nog steeds dat het voor de dag van vertrek zou worden ingetrokken.

Toen Cornel West en ik 7 juli 1985 naar Zuid-Afrika vertrokken, zeiden we tegen elkaar dat we misschien op de luchthaven van Johannesburg zouden worden teruggestuurd. Ik had al eerder meegemaakt dat mijn visum werd ingetrokken toen ik al onderweg was; ik wist dus dat het stempel in mijn paspoort nog geen garantie was dat ik het land mocht binnenkomen. Toen wij uitstapten en naar de pascontrole liepen, zei ik tegen West, dat ik niet geloofde dat we zouden worden toegelaten. Zijn antwoord versterkte mij in die mening. De beambte, aan wie ik mijn pas overhandigde, verwelkomde mij glimlachend in het Zuidafrikaans en wenste mij een aangenaam verblijf in het land toe. Even later veranderde zijn gelaatsuitdrukking enigszins, een teken dat hij iets verontrustends over mij ontdekt had. Hij drukte op een knop en er kwamen vier beambten die in het Afrikaans mijn geval met hem bespraken. Na een paar minuten vroegen ze mij te gaan zitten. Toen ik informeerde wat er aan de hand was, zei de beambte: "Zulke dingen gebeuren soms. Gaat u maar zitten – ik zal u zo roepen". Cornel West kreeg hetzelfde te horen. Toen we ongeveer twee uur hadden gewacht, verscheen dr. Michael Sinclair, de Executive Director van USSALEP, en deelde ons mee dat we nu de controle mochten passeren. We haalden onze bagage op; iedereen was erg beleefd en verontschuldigde zich over het door dit oponthoud veroorzaakte ongerief.

Op weg van het vliegveld naar de auto overviel mij een vreemd, raar gevoel van angst. "Ik kan niet geloven", dacht ik bij mijzelf, "dat ik in Zuid-Afrika ben, het land van de apartheid, en van de strijd van de zwarten daartegen. Wat zal ik doen als een Afrikaner mij aanvalt, of als een politie-agent mij arresteert? Stel je voor dat ik naar een van die afschuwelijke gevangenissen wordt gebracht waar zo vele zwarte Afrikanen zijn gemarteld en gedood". Ik dacht aan wat de namen "Mississippi" en "Alabama" betekenden in de strijd van de zwarten voor burgerrechten in de vijftiger en zestiger jaren. Naarmate die angst voor eigen veiligheid minder werd, drong zich een veel belangrijker vraag aan mij op: "Wat zal deze ervaring betekenen voor mijn werk als theoloog, voor mijn worsteling om te verstaan wat het evangelie nu betekent". Geen mens kan met een zo afschuwelijk kwaad als apartheid geconfronteerd worden en rustig, onbewogen weer verder gaan. Ik wist dat mijn theologische inzichten ten diepste door de realiteit van Zuid-Afrika zouden worden beïnvloed, al zag ik nog niet op wat voor manier.

Eerste indrukken

Als men in Zuid-Afrika aankomt, kunnen de eerste indrukken misleidend zijn. Johannesburg maakt een moderne, westerse indruk en deed mij denken aan een stad in het zuiden van Californië. Maar deze schijn bedriegt; iedere oplettende waarnemer ontdekt al gauw een groot verschil. Er zijn opvallend veel zwarte huisbedienden, en voor de blanke meesters maakt het blijkbaar nauwelijks verschil of het zwarten of dieren zijn die voor hen werken. Ik ben opgegroeid in het zuiden van de Verenigde Staten en heb thuis, op school, in de kerk, altijd geleerd om racisme te haten; en toen ik de racistische

instelling van Zuidafrikanen zag die zwarten behandelden alsof "zwarten geen rechten hebben die door de blanken moeten worden gerespecteerd", kwamen er allerlei onderdrukte haatgevoelens bij mij boven. Maar ik gaf niet toe aan de neiging uring te geven aan mijn boosheid, want ik wilde meer weten over de gedachtenwereld van de Afrikaners. Ik wilde met hen praten over hun geloof dat apartheid Gods wil is; en hun uitspraken vergelijken met wat ik wist van de blanke segregationisten uit mijn jeugd in het zuiden van de V.S. Maar – nog belangrijker dan dat – ik wilde mijn zwarte broeders en zusters in Soweto, Durban en Kaapstad ontmoeten en van hen horen hoe zij als theologen denken over het verzet van de zwarten en wat hen de kracht geeft om vol te houden. Wat was het dat hun kinderen de moed gaf met stokken en stenen te vechten tegen zwaar bewapende politieagenten.

Liberalen en conservatieven

Onze eerste ontmoeting was met Beyers Naudé en Takatso Mofokeng, een Zuidafrikaans lid van ons team, die nu theologie doceert aan de Universiteit van Botswana. Wij bespraken de richtlijnen voor het uit te voeren studieproject, en kregen een kort overzicht van de situatie van de kerken en van de samenleving in Zuid-Afrika. Het was mijn eerste contact met Naudé, de verstoten leider van de Afrikaner gemeenschap. Hij is een zeer wijs en nederig mens die zich door niets laat afhouden van zijn strijd voor een rechtvaardig Zuid-Afrika. Ik was ook zeer onder de indruk van Mofokeng, een briljant theoloog, die zich geheel inzet voor de vrijheid van zijn volk. Mofokeng, West en ik kregen de opdracht om een vluchtig overzicht te maken van de religieuze en andere leiders in de zwarte en blanke gemeenschap van Zuid-Afrika. De bedoeling was te evalueren welke rol de kerken zouden moeten en kunnen spelen in de huidige crisis in het land. Wij luisterden naar de opvattingen van verschillende groepen en stelden kritische vragen. We reisden van Johannesburg naar Kaapstad en spraken met zwarten en blanken (waaronder vele Afrikaner theologen en kerkelijke leiders) over apartheid in de maatschappij en de rol van de kerken daarin. De commentaren van zwarten en blanken, of het nu om liberalen of conservatieven ging, waren zeer verschillend. Blanke liberalen zagen de dringende noodzaak van verandering in, maar leken zeer pessimistisch te zijn over de mogelijkheid om die tot stand te brengen. Afrikaners vonden verandering niet erg nodig en schenen dikwijls niet te begrijpen dat er mensen waren die dat wel wensten. Zwarten leken vastbesloten vrij te worden "langs welke weg dan ook". Hoewel ze erkenden dat ze alles tegen hadden, leken zij gedreven te worden door een Geest die sterker was dan zijzelf. Daardoor getuigden hun uitlatingen van een hoop die niet kon worden kapotgemaakt door het brute optreden van de Zuidafrikaanse politie. Alle zwarten (en enkele blanken met wie wij spraken) waren van mening dat radicale veranderingen onvermijdelijk waren, omdat, zoals in het *Kairos-document* wordt gezegd: "Het is zover. Het uur van de waarheid is aangebroken".

Op ons programma stonden gesprekken met zwarte theologen in Soweto, de staf van de SACC, verscheidene theologen van de Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK), zwarte theologen van het Instituut voor Contextuele

Theologie, de theologische faculteiten van de Universiteiten van Zuid-Afrika en Potchefstroom, leiders van kerk en samenleving in Durban, staf en studenten van het Federal Seminary in Pietermaritzburg, en enkele vertegenwoordigers van de Azanian People's Organization (AZAPO, een zwarte nationalistische organisatie, die sterk beïnvloed is door de ideeën van Steve Biko). Tenslotte gingen we naar Kaapstad waar we drie dagen vergaderden met kerkelijke leiders, de squattergemeenschap in Crossroads bezochten, een gesprek voerden met de leden van de theologische faculteit van de Universiteit van de West Kaap en tenslotte met de hele groep Zuidafrikaanse theologen een eindrapport opstelden over onze bevindingen.

Kumba-yah my Lord

Hoogtepunt van ons bezoek aan Kaapstad was de dienst die wij bijwoonden, ter herdenking van Fort Calata, Sicelo Mahlawuli, Sparrow Mkhonto en Mathew Goniwe, vier leiders van het United Democratic Front (UDF) die hun streven naar een rechtvaardig Zuid-Afrika met de dood moesten bekopen. Iedereen met wie ik sprak, was van mening dat zij het slachtoffer waren van de straat en niet van de ideologische en strategische geschillen tussen AZAPO en UDF.

De dienst begon met het zingen van "Kumba-yah my Lord". Ik heb dat lied vele malen gehoord maar nooit zo als die dag. Dat kwam misschien door de bijzondere omstandigheden en door wat Zuid-Afrika wezenlijk voor mij was gaan betekenen. Toen de gemeente zong: Someone's dying, Lord, Kumba-yah, oh Lord, Kumba-yah, voelde ik de macht van Gods aanwezigheid in ons midden. Er waren mensen die huilden, anderen baden. Allen vroegen zich af wat de zin was van de dood van deze jonge mensen.

Allan Boesak hield de preek. Ik heb weinig mensen ontmoet die de waarheid van het evangelie zo integer en overtuigend laten zien als Allan Boesak in zijn leven en prediking. Hij stond daar op die preekstoel als een man die geheel vervuld was van de waarheid van het evangelie. Hij sprak de Zuidafrikaanse regering aan zoals de oudtestamentische profeten optraden tegen de koningen van Israël en zoals Martin Luther King van de regering van de Verenigde Staten eiste dat zij een eind zou maken aan de oorlog in Vietnam. Toen ik daar zat te luisteren naar Boesak die vanuit zijn diepste geloofsovertuiging zijn gehoor voorhield "We shall overcome", "wordt niet moe want er is een grote bijeenkomst in het beloofde land", voelde ik hoe in de harten van de mensen nieuwe krachtige hoop opwelde. Toen Boesak oppriep tot liefde in plaats van haat, hoop in plaats van wanhoop, leidde die boodschap de mensen niet tot passiviteit, maar tot dieper gefundeerd verzet.

Boesak en Martin Luther King

Ik moest denken aan de strijd van de zwarten in Amerika, vooral in de tijd van de Beweging voor Burgerrechten, toen wij de gewonden verzorgden en onze doden begroeven, maar weigerden door de daden van slechte mensen onze vaste wil om vrij te zijn te laten breken. We gingen gewoon door met het zingen van "Ik ben op weg naar het land van de vrijheid". In de geschiedenis van de zwarten heeft niemand deze hoop zo helder en indringend onder woorden gebracht als Martin Luther King jr.

"Ik zal niet ophouden met 't zingen van "We shall overcome" (zei hij dikwijls), omdat ik weet dat "waarheid die vertrappt wordt, weer zal opstaan". Ik zal niet ophouden te zingen "We shall overcome", omdat ik weet dat de Bijbel gelijk heeft: "gij zult oogsten wat ge gezaaid hebt". Ik zal niet ophouden te zingen "We shall overcome", omdat ik weet dat er een dag zal komen dat de God van het heelal zal zeggen tot degenen die niet naar hem willen luisteren: "Ik ben geen playboy. Speel niet met mij. Want ik zal opstaan en de ruggegraat van je macht breken". Ik zal niet ophouden te zingen "We shall overcome", omdat mijn ogen hebben gezien de glorie van de komst van de Heer. Hij treedt de persbak van druiven der gramschap. Glorie, halleluja. Zijn waarheid komt".

In Zuid-Afrika getuigen Allan Boesak, Desmond Tutu en vele anderen van een zelfde hoop. De meeste deelnemers aan de herdenkingsdienst gingen naar huis met een hernieuwde vastbeslotenheid door te gaan met de strijd voor een rechtvaardig Zuid-Afrika, wetende dat de God van de Bijbel een God is wiens rechtvaardigheid zich openbaart in de kracht die hij aan de zwakken geeft.

Aan het eind van dit korte bezoek waren verschillende dingen mij heel duidelijk geworden.

Apartheid diep geworteld

1. Blanke Zuidafrikanen, speciaal Afrikaners, zijn vastbesloten om de apartheid, met hoogstens enkele oppervlakkige veranderingen, in stand te houden. "Gescheiden ontwikkeling" – de nette manier om over apartheid te spreken, is zo diep geworteld in de religie en de cultuur van de blanken dat velen niet kunnen begrijpen dat enig denkend mens het niet met hen eens zou zijn. Sommigen willen wel erkennen dat er fouten gemaakt zijn en dat enkele veranderingen nodig zijn om de situatie van de zwarten te verbeteren. Maar verreweg de meeste blanken geloven dat er vooruitgang is en dat de huidige onrust spoedig zal verdwijnen, als agitators van buiten Zuid-Afrika maar zijn eigen problemen wilden laten oplossen. Zij geloven dat het de schuld is van buitenlandse journalisten en van mensen als Boesak en Tutu, die "zichzelf als leiders hebben opgeworpen", dat Zuid-Afrika zo'n "slechte" pers heeft. Volgens hen leert de Bijbel dat God gescheiden ontwikkeling verordineerd heeft en dat dit dus in het belang van iedereen is, zwarten inclusief.

Lezen dat er mensen zijn die zulke dingen zeggen is iets anders dan tegenover blanken zitten die dit verdedigen en verwachten dat de zwarten in de groep het met hen eens zullen zijn. Toen ik dat voor het eerst meemaakte, was ik diep geschokt en van streek en moest ik mijn uiterste best doen om "koel" te blijven. Ik vroeg God mij kracht te geven mijn toorn te bedwingen en geduld om te luisteren in deze moeilijke en pijnlijke situatie. Ik wilde echt proberen te begrijpen hoe de Afrikaner denkt en de kern van zijn gedachten te doorgronden. Al gauw werd mij duidelijk dat de Afrikaners precies zo redeneren als de blanken in het zuiden met wie ik in aanraking kwam in mijn jeugd en in de Beweging voor Burgerrechten, al zijn er ook belangrijke verschillen, die voor een deel toe te schrijven zijn aan het bestaan van het noorden van de Verenigde Staten en de liberale democratische traditie van vrijheid en gelijkheid die zo diep geworteld is in de Amerikaanse geschiedenis. Afrikaners kennen geen traditie van vrijheid die ook voor zwarten geldt. En omdat deze traditie afwezig is in politiek en religie, konden de blanken

het mens zijn van zwarten ontkennen in de wetgeving betreffende menselijke relaties, zonder dat dit noemenswaardig protest vanuit de samenleving opriep. In de Verenigde Staten maakte het noorden dit voor de blanken in het zuiden onmogelijk.

Confrontatie met Afrikaner theoloog

Maar de *overeenkomsten* tussen het racistisch gedrag van het blanke zuiden en Zuid-Afrika hebben mij diep getroffen. Hoe langer ik er was hoe woedender ik werd. Op de tweede dag van ons bezoek kwam die woede tot uitbarsting. Het gebeurde toen ik in de Universiteit van Potchefstroom een gesprek had met een Afrikaner professor in de theologie die lid was van een van de kleinere Afrikaner kerken. Toen ik daar zat te luisteren naar een Afrikaner theoloog die gescheiden ontwikkeling op theologische gronden verdedigde, moest ik denken aan blanke Amerikaanse theologen die dat ook deden ten aanzien van slavernij en segregatie. Ik keek die blanke man boos aan en zei: "U moet wel menen dat wij maar domme mensen zijn, om zulke dingen te zeggen waar wij bij zijn". Hij werd plotseling wit van woede, wendde zich tot onze gastheer (en negeerde mij tot wie hij zijn opmerking had moeten richten) en zei: "Ik eis dat Professor Cone voor dit commentaar zijn excuses aanbiedt". Er viel een dodelijke stilte in de kamer. Toen antwoordde onze gastheer: "Professor Cone bedoelde alleen maar dat hij niet begrijpen kan hoe u gescheiden ontwikkeling op grond van het evangelie kunt verdedigen". Maar die verklaring wenste de Afrikaner niet te accepteren: "Ik eis een verontschuldiging, of anders ga ik weg" zei hij met verheffing van stem. Ik zat daar en wist dat niets, zelfs niet bedreiging met de dood, mij ertoe zou kunnen brengen aan een blanke racist mijn excuses aan te bieden. Ik excuses maken tegenover een Afrikaner, na wat zij mijn volk hebben aangedaan en nog aandoen? Geen schijn van kans! Enkele ogenblikken later verliet de Afrikaner snel de kamer, blijkbaar erg van streek door het feit dat een zwarte als gelijke tot hem gesproken had. De anderen bleven en verontschuldigden zich over het gedrag van hun collega. Maar in zijn bijzijn zeiden ze niets.

Blanke liberalen

2. Er zijn in Zuid-Afrika enkele blanke liberalen, maar de meesten zijn te bang om zich openlijk uit te spreken, Ze deden mij denken aan de gematigde blanken in het zuiden in de eerste periode van de Beweging voor Burgerrechten. Martin Luther King jr. was erg teleurgesteld in hen, omdat zij in gebreke bleven de eisen van het evangelie en van fatsoenlijk menselijk gedrag in praktijk te brengen. De meesten hielden zich stil. Anderen verweten hem dat hij te hard van stapel liep. Zelfs maakten sommigen hem uit voor een van buiten komende onruststoker, waarop Martin Luther King antwoordde met zijn klassieke "Brief uit de gevangenis van Birmingham". Veel zwarte Zuidafrikanen menen dat de liberalen in hun land ook zo zijn. Zwarte nationalist beschouwen hen dikwijls als hun ergste vijanden omdat de blanke liberalen, terwijl zij beweren vóór gerechtigheid te zijn, niet bereid zijn de risico's te aanvaarden die de verwezenlijking daarvan met zich meebrengt. Tenzij meer blanken de moed opbrengen om een radicaler standpunt ten aanzien van apartheid in te nemen, met woorden *en* daden, lijkt een rassenoorlog onvermijdelijk te zijn.

Verzetsmentaliteit van jongeren

3. De leiders van het zwarte verzet tegen apartheid zijn niet alleen Desmond Tutu of Allan Boesak. Natuurlijk, Tutu en Boesak spelen een belangrijke rol in het communiceren van de betekenis van de zwarte strijd voor internationaal publiek alsook in het geven van een theologische interpretatie. Maar ik was zeer onder de indruk van de leiders aan de basis die uit de verzetsbeweging zelf voortgekomen zijn. Het zijn meest jonge mensen met leeftijden variërend tussen twaalf en achttien jaar. Ze zijn niet bang voor de dood en weigeren te luisteren naar hun ouders, die hen zeggen geduld te betrachten. Met gebalde vuisten en stenen stellen zij zich op tegenover gewapende Zuidafrikaanse politiemannen, overtuigd om voor hun waardigheid en vrijheid op te komen. Als er iemand gedood wordt of afgevoerd naar de gevangenis, vullen onmiddellijk nieuwe jongeren de lege plaatsen op. De Zuidafrikaanse regering is er op uit deze verzetsmentaliteit van de jongeren te doorbreken. Maar dat zal niet lukken omdat de vlam van de vrijheid in de ziel van het zwarte volk brandt en niet te doven is totdat er gerechtigheid voor allen is.

Gebrek aan kennis

4. Verreweg de meeste blanken weten maar heel weinig van zwarten, omdat er zo weinig contacten tussen hen zijn. Blanken weten alleen wat ze van de regering of via de media te horen krijgen. Het herinnerde mij weer aan de vele blanken in de Verenigde Staten, die zo weinig van de zwarten weten, speciaal in het zuiden (in de tijd van de Beweging voor Burgerrechten) en in de ghetto's van de grote steden (zoals Harlem in New York). Hoe kunnen wij, zwarten en blanken, samen een rechtvaardige samenleving opbouwen, als we elkaar niet kennen en het niet als onze gezamenlijke verantwoordelijkheid zien, om de muren die ons scheiden af te breken? Hoe kunnen christenen theologie bedrijven, het evangelie prediken en leven in gelovige gehoorzaamheid aan hun roeping en zich *niet* actief inzetten voor het schepen van één gemeenschap, die gekenmerkt wordt door rechtvaardigheid en liefde, en niet door racisme en haat?

Veel liberale blanke Zuidafrikaanse theologen doen alsof theologie niets te maken heeft met de strijd tegen apartheid. Ik kon dat erg moeilijk begrijpen. Maar ik bedacht weer hoe in de loop van de geschiedenis van Amerika blanke theologen het vraagstuk van het racisme naast zich neergelegd hebben en dat tot op de huidige dag nog steeds doen. Toen zwarten geknecht, gelyncht en als aparte groep afgezonderd werden, spraken veel blanke theologen, verbonden aan Amerika's meest gezaghebbende universiteiten en seminaries, over theologie alsof zwarten niet bestonden...

Zuid-Afrika, Martin Luther King en Malcolm X

5. Helaas zijn er spanningen tussen zwarte nationalist en anderen die streven naar een multiraciale samenleving; de wrijvingen tussen UDF en AZAPO zijn daar een teken van. Het spreekt vanzelf dat de regering in het bijzonder, maar ook blanken in het algemeen, proberen deze spanningen in de zwarte gemeenschap uit te buiten, ten einde de zwarte verzetsbeweging te breken. Wéér werd ik herinnerd aan soortgelijke geschilpunten tussen Martin Luther King jr. en Malcolm X, die in de zestiger jaren de voornaamste woordvoerders waren van het integratie beogende en het nationalistische

perspectief. Blanken – ook liberalen – hebben dit verschil in inzicht aangegrepen om de samenwerking tussen Martin Luther King en Malcolm X te verhinderen. Ze hebben elkaar helaas maar één maal kort ontmoet en het is nooit gekomen tot een serieuze discussie over hun opvattingen ten aanzien van zwarte bevrijding. Laten we hopen dat onze Zuidafrikaanse broeders en zusters van onze fouten zullen leren.

Bevrijding

6. Mijn bezoek aan Zuid-Afrika heeft mij niet alleen versterkt in mijn overtuiging dat bevrijding het hart van het evangelie is. Ik kan nu ook veel minder begrip opbrengen voor beroepstheologen en kerkelijke leiders (blanke en zwarte), die daar anders over denken. Ik kan werkelijk heel moeilijk begrijpen hoe een christen, die weet hoe onnoemelijk veel menselijk lijden er is in de wereld waarin wij leven, toch nog kan beweren dat het evangelie van Jezus daar niets over zegt. Het verband tussen het lijden van Jezus en het lijden van mensen zou voor christenen volkomen duidelijk moeten zijn. Daarom zegt Gustavo Gutierrez: "Voordat wij spreken over de dood van Jezus, moeten wij spreken over de reële dood van mensen". Ik hoop dat christenen deze raad zullen opvolgen. Want in Jezus' kruis en opstanding is de realiteit van de dood onder ogen gezien en verslagen. Maar aangezien die overwinning pas in de toekomst volledig openbaar zal worden, moeten wij *nu* getuigen van Gods komende bevrijding door te weigeren gehoorzaam te zijn aan hen die een werktuig zijn van de dood. Dat is de boodschap van de hoop, die ik heb gehoord in de prediking en gezien in het leven van Zuid-Afrika's zwarte christenen.

Prof. James H. Cone is Charles A. Brigs Professor of Systematic Theology in Union Theological Seminary, New York. Het verslag van zijn reis naar Zuid-Afrika (juli 1985) "A Black American's Perspective on South Africa" werd gepubliceerd in zijn boek Speaking the truth, Eerdmans, Grand Rapids 1986.

Vertaling uit het Engels: A.M.C. Gramberg-van der Hoeven te Doorn.

Harold van der Laar

Echo's uit Babylon

De Rastafari beweging van Jamaica

Het is meer dan dertig jaar geleden sedert Simpson de eerste studies verrichtte naar de Rastafari cultus van Jamaica, ontstaan in de jaren dertig van deze eeuw.¹ Sindsdien – en vooral de laatste vijftien jaar – hebben honderdduizenden jonge zwarten kennis gemaakt met de Rastafari beweging en haar symbolen. De beweging heeft ook de Surinaamse jongeren in Nederland bereikt. Tegenwoordig zien we Rasta's met hun krullende haarvlechten op straat in bijna alle steden van ons land.²

Oorspronkelijk was de Rastafari of Rasta beweging slechts beperkt tot Jamaica, meer specifiek tot de ghetto's of *shanty towns* van Kingston, maar in het laatste decennium heeft de Rasta beweging wortel geschoten in vele landen buiten Jamaica. De Rasta beweging verspreidde zich in eerste instantie over de naburige eilanden in het Caribisch gebied, zoals Dominica, St. Lucia en Grenada.³ Later ging de Rasta beweging met de op gang gekomen migrantenstroom vanuit de West-Indies mee. Zo ontstonden er vele groepen van Rasta's in de grote steden van Noord-Amerika en Groot-Britannië. Heden ten dage is de Rasta beweging te vinden onder zwarte jongeren overal in de wereld: onder Afrikanen in Europa en Afrika zelf, en zelfs onder Maori's in Nieuw Zeeland en "aborigines" in Australië.

Vier denkbeelden

Het Rastafari "geloof" biedt deze zwarte jongeren een adequaat referentiekader om de hen omringende wereld te bekijken. Het is daarom van belang te trachten de vier meest wezenlijke denkbeelden van de Ras-

ta beweging op Jamaica uiteen te zetten: 1) het geloof dat God zwart is en in Haile Selassie verschenen is, 2) de identificatie van Ethiopië als "thuis" van de zwarten, 3) repatriëring als verlossing en 4) de verwerping van Babylon. De uiteenzetting van deze vier denkbeelden zal slechts enkele grote lijnen betreffen, zoals die gedeeld worden door de meeste aanhangers in de Rasta beweging. Op de interpretatieverschillen in de verschillende Rasta-organisaties en "kerken" zal niet worden ingegaan.

1. Ras Tafari

Het geloof van de Rasta's dat Haile Selassie, de voormalige keizer van Ethiopië, de levende God is, berust grotendeels op een uitspraak van Marcus Garvey, gekoppeld aan enkele uitspraken in de Apocalyps. Marcus Garvey was een Jamaicaanse negerleider in de V.S., die daar in het begin van de jaren twintig aanvankelijk veel succes had met zijn organisatie, de "Universal Negro Improvement Association". Met behulp van deze organisatie heeft Garvey getracht alle negers van de we-

reld terug te brengen naar wat hij beschouwde als hun rechtmatig erfgoed – Afrika.⁴ Daarnaast predikte hij het recht van de negers om God door hun eigen, zwarte ogen te zien. Hij zou ooit de uitspraak gedaan hebben: "Look to Africa when a black king shall be crowned, for the day of deliverance is near."⁵ Toen Ras Tafari Mekonnen in 1930 tot keizer van Ethiopië werd gekroond en als nieuwe naam Haile Selassie aannam, met de daarbij behorende koninklijke hoogheidstitels uit de Apocalyps⁶, herinnerden velen zich de woorden van Marcus Garvey en het geloof dat de belofte eindelijk vervuld was, nam toe. De eerste Rasta's brachten de belofte van Garvey en de kroning van deze keizer bij elkaar en in hun ogen kon Ras Tafari niemand anders zijn dan de teruggekeerde Messias en de levende God.⁷ Toch moet de eigenlijke grond voor dit geloof dieper gezocht worden dan in de "overeenkomst" tussen de belofte van Garvey en de keizerskroning van Haile Selassie. De diepere grond moet gezocht worden in de wil van de Rasta's God als "zwart" te zien. Het feit dat de Rasta's menen en overtuigd zijn dat God zwart is, is een reactie op een eeuwenlange culturele en religieuze overheersing gedurende de slavernij in Jamaica, die voor een belangrijk deel door middel van het christendom plaatsvond. Het is het christendom geweest dat de slavernij heeft gedoogd of zelfs gerechtvaardigd. Daarbij paste de kerk een absolute scheiding toe tussen het christendom en het heidendom, waardoor ze niet toeliet dat Afrikaanse, inheemse elementen het christendom beïnvloedden.

Na deze eeuwenlange koloniale overheersing was de reactie van de Rasta's alleen maar vanzelfspre-

kend. Eeuwenlang had het christendom vrijwel geen rekening gehouden met de Afrikaanse achtergrond van de bevolking en had het stelselmatig het Afrikaanse erfgoed in Jamaica inferieur beschouwd ten opzichte van het "witte" christendom. De blanke plantagehouders en hun helpers hebben hun uiterste best gedaan om iedere poging van de slaven om zich tegen hun onderdrukkers te verzetten, al zeer snel de kop in te drukken. Iedere vorm van organisatie onder de zwarte slaven werd gezien als potentiële bedreiging van de status quo, het bestaande slavensysteem. In de Jamaicaanse geschiedenis zijn dan ook vele gevallen te vinden, die getuigen van de brutale en meedogenloze manier waarop ieder protest tegen deze culturele overheersing werd onderdrukt.

In de ogen van de Rasta's was en is er dan ook geen identificatie mogelijk tussen een arme zwarte Rasta uit de "slums" en de witte God van de voormalige slavenmeesters en plantagehouders. Men verwachtte absoluut geen heil van een witte God. De God van de Rasta's moest daarom wel zwart zijn. De witte God was een God van haat en onderdrukking en was de veroorzaker van alle kwaden in de wereld. De zwarte God, geboren in Ethiopië, daarentegen is voor de Rasta's een God van hoop, vrede en liefde.

2. Ethiopië

In het denken van de Rasta's neemt Ethiopië een centrale plaats in. Iedere individuele Rasta of Rasta-gemeenschap is vaak te herkennen aan de kleuren van de Ethiopische vlag, rood-geel-groen. De Rasta's beschouwen Ethiopië, dat vaak symbolisch verwijst naar geheel Afrika, als het "thuis" van de zwarten. Deze identificatie van Ethiopië als "thuis"

van de zwarten is niet uit de lucht komen vallen. Reeds sinds de 18e eeuw bestond een traditie in de Jamaicaanse christelijke kerken, waarin Ethiopië tot thema van prediking werd gemaakt. Door zwarte predikers van baptisten kerken werden de toenmalige slaven in die tijd reeds veelvuldig gewezen op de belangrijke rol van Egypte en Ethiopië in de geschiedenis van de beschaving en in de Bijbel. Hoofdargument voor het feit dat de Rasta's zich zo sterk concentreren op Ethiopië blijft echter het gegeven dat Haile Selassie tot keizer van dit land gekroond werd. Voor de Rasta's staat Ethiopië symbolisch voor Afrika. Voor hen is Ethiopië niet alleen een geografische plaats, maar vooral ook een culturele, religieuze plaats. Ethiopië is hun "beloofde land van melk en honing", waaruit ze tegen hun wil zijn weggevoerd en ze verlangen er vurig naar ooit naar dat zwarte Sion⁸ terug te keren.

Dit verlangen gaat bij de Rasta's in Jamaica gepaard met hevige anti-Jamaicaanse gevoelens. Als Ethiopië het zwarte Sion is, dan is Jamaica, het land waar ze tegen hun wil worden vastgehouden, Babylon, het "land van ballingschap". In afwachting van de terugkeer naar Ethiopië proberen de Rasta's intussen in Babylon een zo rein mogelijk leven te leiden, onaangetast door de wetten en normen van Babylon. Op allerlei manieren bereiden de Rasta's zich voor op hun toekomstige verblijf in Ethiopië, o.a. door het volgen van lessen in de Ethiopische taal, cultuur en geschiedenis.

Het verlangen naar een daadwerkelijke terugkeer naar Ethiopië is echter de laatste tientallen jaren meer en meer afgenomen. De Rasta's zijn Ethiopië steeds minder in letterlijke zin als het "thuis voor de zwarte" gaan zien en steeds meer in over-

drachtelijke zin als "het land van oorsprong" waar Rasta's en andere zwarten te rade moeten gaan om hun oorspronkelijke cultuur te (her)ontdekken. De Rasta's drukken met hun concentratie op Ethiopië uit, dat ze na zo vele eeuwen van slavernij en segregatie in Jamaica nooit vergeten zijn dat ze hun wortels in Afrika hebben, zowel cultureel als spiritueel.

3. Repatriëring als verlossing

Voor de Rasta's is repatriëring de weg tot verlossing. Al voor het ontstaan van de Rasta beweging was het verlangen van zwarten in Jamaica om terug te keren naar Afrika al sterk aanwezig, maar de Rasta's hebben de "terug-naar-Afrika" gedachte toch hoofdzakelijk ontleend aan Marcus Garvey. In zijn poging om een algehele emancipatie te bewerkstelligen voor de negers, heeft Garvey aanvankelijk getracht een negerstaat te stichten in de Verenigde Staten. Toen die poging mislukte, heeft hij door het oprichten van een eigen scheepvaartmaatschappij, de "Black Star Line" geheten, daadwerkelijk getracht zwarten te laten terugkeren naar Afrika o.a. door contacten met Liberia.⁹ Hoewel die pogingen uiteindelijk niet succesvol waren, bleef de "terug-naar-Afrika" gedachte leven onder de eerste Rasta's, vaak voormalige aanhangers van Garvey, en vond zo zijn weg in het Rasta denken.

Tot in de jaren zestig heeft men zich de terugkeer naar Afrika voorgesteld als werkelijke, fysieke repatriëring. Toen voltrok zich door twee gebeurtenissen een ommekeer: 1) een bezoek in 1962 van een missie van enkele Rasta's aan Afrikaanse staten maakte duidelijk dat er in Afrika weinig animo was om de Rasta's een werkelijk thuis te geven. De pas gestichte staten zaten meer te springen

om geschoolde en gekwalificeerde krachten dan om de vaak ongeschoolde Rasta's uit Jamaica. 2) Het bezoek van Haile Selassie in augustus 1966 aan Jamaica, dat algemeen wordt gezien als de belangrijkste oorzaak voor de afgenomen belangstelling voor repatriëring. In een persoonlijk communiqué wees Haile Selassie erop dat de Rasta's niet moesten trachten te emigreren naar Ethiopië, maar eerst moesten proberen de Jamaicaanse samenleving te veranderen.¹⁰

Door deze gebeurtenissen gingen de meeste Rasta's Jamaica als hun thuishaven zien, en poogden daar invloed uit te oefenen op het Babylonische systeem. Hedentendage zijn daarom de meeste Rasta's van mening dat het idee van repatriëring moet worden verstaan als een culturele terugkeer. Toch blijft een aanzienlijk (maar afnemend) aantal van meer traditionele Rasta's geloven in een daadwerkelijke terugkeer naar het "Ethiopië van Ras Tafari".

4. Verwerping van Babylon

Het laatste en misschien wel het meest belangrijke denkbeeld is dat van "De Verwerping van Babylon". Voor de Rasta's houdt dit denkbeeld in het proces van verwerping van alles wat zij beschouwen als zijnde afkomstig uit het Babylonische systeem. De Rasta's weigeren deel te nemen aan een systeem van economische, sociale en culturele uitbuiting dat voornamelijk ten voordele werkt van de blanke en bruine bovenlaag in Jamaica en dat stelselmatig de zwarte meerderheid veroorzaakt tot een marginaal bestaan, hen hun zwarte huidskleur doet minachten en hen overspoelt met de agressieve westerse cultuur van massaconsumptie. Dat systeem van onderdrukking, dat zijn wortels heeft in

het slavensysteem, duurt voor de Rasta's nog steeds voort. Nog dagelijks voelen de Rasta's de "zweep van de onderdrukker" over hun rug al is de slavernij afgeschaft. Veelzeggend benoemen de Rasta's het systeem in Jamaica dat hen tot "non-persons" maakt Babylon.

Op verschillende manieren proberen de Rasta's duidelijk te maken dat ze niets met Babylon te maken moeten hebben. Dat blijkt vooral uit hun manier van leven. De Rasta's wijzen alcoholische dranken af, zijn strikt vegetarisch en eten alleen natuurlijk voedsel en verwerpen alle consumptie-artikelen van Babylon zoals camera's en auto's. Het meest duidelijk wordt dat proces van protest tegen en verwerping van Babylon in het gebruik van *gangja* (Jamaicaanse benaming voor marihuana). Volgens de Rasta's heeft Ras Tafari in de Bijbel opdracht gegeven tot het cultiveren en roken van *gangja* en als bewijs voeren ze daarvoor teksten als Gen. 1, 12 en Gen. 3, 18 aan. Door nu deze *gangja* te gebruiken laten de Rasta's zien dat ze de wetten van Rastafari meer gehoorzamen dan de wetten van Babylon die het gebruik van *gangja* verbiedt, strafbaar stelt en bestrijdt.

Daarnaast zijn ook vaak de ongekamde, lange krullende vlechten in het haar, *dreadlocks* genaamd, een protest tegen Babylon. Voor de religieuze betekenis doen de Rasta's een beroep op de Bijbel. Zij beschouwen zichzelf als Nazireërs, aan God gewijden, die hun haar niet knippen.¹¹ Het sociale aspect van deze *dreadlocks* is echter ook van immens belang. In een land als Jamaica, waar vaak de huidskleur of het soort haar dat je hebt beslissend is voor de positie als zwarte in de samenleving, laten de Rasta's zien dat ze radicaal afstand nemen van

deze normen van Babylon. De Rasta verwerpt een samenleving, waar de zwarte huidskleur of het kroeshaar als inferieur wordt beschouwd. Door het laten groeien van zijn *dreadlocks* laat de Rasta zien dat hij trots is op zijn uiterlijke kenmerken.

Een van de meest wezenlijke elementen in het proces van verwerping van Babylon is het creëren van een eigen taal. De Rasta's weigeren zich te confirmeren aan de officiële taal in Jamaica, het Engels. Daarentegen gebruiken de Rasta's consequent het "patois", het Jamaicaanse dialect van het Engels. Deze volkstaal verrijken ze bovendien met allerlei grammaticale en lexicale vernieuwingen.

Het belangrijkste aspect van deze eigen taal van de Rasta's, "I-talk" genoemd, is dat de Rasta er mee uitdrukt dat hij een persoon, een individu is, en geen object. Met deze "I-talk" laat de Rasta zien dat er een wisselwerking is tussen de Rasta en zijn omgeving. Zonder de activiteit van de Rasta is de wereld er niet en omgekeerd vergroot de Rasta zijn "ik" door de activiteit die hij uitvoert. Het is daarom dat vele woorden door de "I-talk" van de Rasta's worden omgevormd. De Rasta gebruikt niet de Engelse woorden "me" of "us" maar in de plaats daarvan "I" of "I-n-I". Voorts veranderen bijvoorbeeld de woorden "equality" of "brethren" in "iquality" en "idren". Tenslotte wil de Rasta met deze "I-talk" uitdrukken de verbondenheid en eenheid die hij ervaart met zijn God, Ras Tafari I.¹²

Als laatste element, dat een belangrijke rol speelt in de verwerping van Babylon, noemen we de zgn. *reggae*-muziek. Hoewel de *reggae*, voortgekomen uit verschillende Caribische muziekvormen zoals *calypso* en *ska*, oorspronkelijk niets van

doen had met de Rasta beweging, werd deze muziek gedurende de zeventig jaren de belangrijkste spreekbuis van de Rasta's. Het is juist door de *reggae*-muziek dat vele zwarten kennismaakten met Ras Tafari en vaak zelf Rasta zijn geworden. Summier kan de inhoud van de *reggae*-muziek worden samengevat in twee thema's. Aan de ene kant bezingt de *reggae* de miserabele en hopeloze situatie die de zwarten ervaren in Babylon, terwijl aan de andere kant er in de *reggae* vaak een religieuze hoop doorklinkt, die oproept tot een betere toekomst.¹³ Bovendien fungeert *reggae*-muziek in een land als Jamaica, waar nog steeds een groot analfabetisme heerst, vaak als een muzikale krant. Toen in de jaren zeventig meer en meer Rasta's deze muziek gingen spelen werd de *reggae* het medium bij uitstek, waardoor de religieuze boodschap van de Rasta's zich verspreidde over de gehele wereld.

Toekomstige ontwikkeling

In dit artikel is getracht enkele hoofdlijnen weer te geven van het Rastafari denken zoals dat hedentendage in Jamaica leeft. In de bespreking wordt ook iets duidelijk van de groeiende spanning en onenigheid in de Rasta beweging. Aan de ene kant van het spectrum vinden we de religieuze, meer fundamentalistische Rasta's. Onder deze traditionalistische Rasta's, waaronder groepen als bijvoorbeeld de besloten gemeenschap van Prince Emmanuel van Bull Bay en de Ethiopian Orthodox Church, nemen de Rasta-denkbelden steeds meer de vorm aan van een vastomlijnde doctrine waaraan vrijwel niet getornd kan worden. Aan de andere kant van het spectrum vinden we de meer politieke Rasta's, die geneigd zijn een meer

activistische oriëntatie aan te nemen. Deze houding, die vooral te vinden is onder de linkse Rastafari-intellectuelen aan de Universiteit in Kingston en de Rastafari Movement Association, tracht meer de Rastafari dialectiek te vertalen in een marxistisch denkkader. Het is de vraag of de Rasta beweging in Jamaica er de komende jaren in slaagt deze spanning in de eigen gelederen creatief tegemoet te treden, of dat een breuk en verdergaande versnippering van de beweging het gevolg zal zijn.

- 1) G.E. Simpson, Political cultism in West Kingston, Jamaica, in: *Social and Economic Studies*, 4 (1955), no. 2, 133-149 en G. E. Simpson, The Rastafari movement in Kingston, Jamaica, in: *Social Forces*, 4 (1955), nr. 2, p. 159-171.
- 2) Zie hiervoor P.E.J. Buiks, Rasta's in Babylon: de etnisering van Surinaamse jongeren in Nederland, in: *Bonoeman, Rasta's en andere Surinamers*, Amsterdam 1984, p. 164-184. H. IJzerman, Rasta's en onderdrukking, in *Wereld en Zending*, XII, 1983, 166-170.
- 3) Voor een overzicht van de verspreiding van de Rasta beweging over de Caribische eilanden zie: Horace Campbell, Rastafari: culture of resistance, in: *Race and Class*, 22 (1980) 1-22.
- 4) Voor meer informatie over de invloed van Marcus Garvey op personen en bewegingen na hem zie: Amy J. Garvey, *Garvey and Garveyism* London 1970. Ook Theo Witvliet, *Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn 1984, p. 134-143.

5) Ondanks het gebruik van deze vermeende voorspelling wordt deze zin nergens gedocumenteerd als gezegd door Marcus Garvey.

6) Apk. 5,5; Apk. 19,16. Voor een goede uiteenzetting over het toekennen van goddelijke titels aan Ras Tafari zie Joseph Owens, *Dread: the Rastafarians of Jamaica*, Kingston 1976, p. 119-124.

7) Volgens E. Cashmore, *Rastaman: the Rastafarian movement in England*, London 1983, p. 59-65 heeft ook de dood van Haile Selassie in 1975 niets wezenlijks afgedaan aan het geloof in Rastafari.

8) In de lijn van dezelfde symboliek noemen de Rasta's zich ook wel de "zwarte Israëlieten".

9) Marcus Garvey, *Philosophy and opinions*, London 1976, deel II, p. 352-412.

10) Desondanks stelde Haile Selassie 500 "acres" beschikbaar voor de vestiging van Rasta's die zouden willen immigreren naar Ethiopië. In de zestiger jaren hebben sommige Rasta's zich daadwerkelijk daar gevestigd. Zie Rex Nettelford, *Mirror, mirror: identity, race and protest in Jamaica*, New York 1970, p. 65-78.

11) Andere verklaringen die worden gegeven door de dreadlocks zijn: 1. Het zou verwijzen naar de manen van de leeuw en zo naar Ras Tafari, die vaak "de leeuw van Juda" genoemd wordt volgens Apk. 5,5. 2. Het zou zijn terug te leiden naar sommige stammen in Oost-Afrika, waar krijgers vaak hun haren lang en in lokken dragen. Zie Leonard E. Barrett, *The Rastafarians*, Boston 1977, p. 136-140 en Owens, a.w., p. 155.

12) Zie Joseph Owens, a.w., p. 64-68.

13) Linton K. Johnson, Jamaican Rebel music, in: *Race and Class*, 17 (1976), 397-412.

Harold van der Laar is bezig met zijn doctoraal theologie in Tilburg. Van september 1986 tot maart 1987 verbleef hij voor stage en onderzoek naar de Rastafari beweging in het bijzonder de "Prince Emmanuel Group", in Jamaica.

Boekbesprekingen

IN AANSLUITING OP THEMA:

Emancipatie en identiteit. Over de positie van etnische groepen.

Redactie: A.W. Musschenga en J. Tennekes. Cahiers van het Bezinningscentrum 7, VU-UITGEVERIJ, Amsterdam 1986.

Dit boek is ontstaan uit een Studieconferentie over de multi-culturele samenleving, op verzoek van de Raad van Kerken georganiseerd door het Bezinningscentrum van de V.U. in Putten, 27-28 febr. 1985. De relevantie van deze bezinning wordt in de inleiding helder aangetoond: "Het wordt tijd dat wij ons etnocentrisch geloof in de superioriteit van de eigen Westeuropese cultuur laten varen" (9). Het ging de conferentie er m.n. om, de spanning tussen de twee doelstellingen emancipatie en (behoud van) culturele identiteit, helder te krijgen en hiervoor een oplossing te zoeken. Dit is de rode draad door heel het Cahier.

Het Cahier bevat de ter conferentie geleverde papers met uitzondering van twee kortere notities van A. Lissaoui over Onderwijs in Eigen Taal en Cultuur (OETC) en A.J. Kruyt over de positie van etnische groepen in de Nederlandse wetgeving. Als deelnemer betreur ik het dat het vaak hoge peil van de discussie in het boek nauwelijik terug te vinden is. Het Cahier is evenals de conferentie ingedeeld in vier thema's: 1. Begrippenkader (Dors/Tennekes), 2. Politieke conceptie van een pluralistische democratie (Musschenga/Tennekes), 3. Culturele identiteit en emancipatie (Kloosterman/Sietaram), 4. Emancipatie en positieve discriminatie (Sloot/Overvoorde). Ik kan hier slechts een selectie maken van de doorgaans pittige bijdrage van zoveel verschillende auteurs.

Grote aandacht voor het begrippenkader is volgens Dors en Tennekes gerechtvaardigd, omdat gehanteerde terminologie niet waardenvrij is en sociaal-wetenschappelijke termen een rol spelen in het maatschappelijk discours en het gedrag van mensen beïnvloeden. Zo betoogt H.G. Dors ("Cultureel pluralisme, multiculturaliteit en multi-ethniciteit") dat het spreken over een "multi-culturele samenleving" de ongelijkheid tussen dominantie en ondergeschikte culturen en de economische machtsverhoudingen versluiert. Maar worden de culturele verschillen niet gerelativeerd door de nadruk op "etnische identiteit"? Tennekes ("Een multi-culturele samenleving?") stelt dat een be-

paald type sociale identiteit van een etnische groep "verankerend is in een gemeenschappelijke culturele erfenis" (34). Ook volgens hem versluiert de kwalificatie "multi-cultureel" de noodzaak van emancipatie.

Men kan verschillen over de vraag of door de komst van zoveel allochtone etnische groepen het pluralistisch karakter van de Nederlandse samenleving alleen kwantitatief (meer spanningen) of ook kwalitatief veranderd is. Dat Dorst meent dat individuen nooit "tussen twee culturen" leven, maar dan deel hebben aan twee of meer culturen, is zijn goed recht, maar dat hij dit als "eerder verrijkend dan pathologisch" ziet (23), doet bij mij de vraag rijzen of de problematiek van jongere generaties, m.n. Turkse of Marokkaanse families, diep genoeg is gepeild.

Musschenga noemt drie mogelijke perspectieven voor etnische minderheden in onze samenleving: assimilatie, integratie of pluralisme. De problemen van de etnische groepen zijn: hun zwakke rechtspositie, hun zwakke sociaal-economische positie en het cultuurverschil. Hij werkt dan nader uit welke beleidskeuzen er mogelijk zijn op gebied van de sociale orde bij de verdeling van diensten en goederen en met het oog op de identiteit van etnische groepen. Het gaat hem bij het concept van de pluralistische democratie om een normatief concept, met de principes van vrijheid, gelijkheid en tolerantie. Dit laatste moet telkens afgewogen worden tegen andere morele principes en regels. Bij de politieke besluitvorming op dit punt spelen macht en getal een doorslaggevende rol. Er kwam nog al enige kritiek op Musschenga's normatieve concept van de pluralistische democratie: in wezen blijft de dominante groep bepalen welke ruimte minderheidsgroepen krijgen. Waarin verschilt deze visie essentieel van de voormalige koloniale samenleving?

Ook Tennekes hield zich bezig met de grenzen van tolerantie en de toegestane ruimte voor afwijkende (sub)culturen. Hij wees op de spanning tussen de beleidsdoelen: integratie en behoud van culturele identiteit. Opmerkelijk is het verschil in opstelling bij progressieve groeperingen in Nederland tegenover autochtone minderheidsgroepen (bv. fundamentalistische christenen) en allochtone etnische groepen.

Eva Latham schreef een uitdagend paper "Over de relatie tussen het streven naar culturele identiteit en emancipatie". Kritiek was er op de wat moralistische toon en de zwart-wit tekening. Haar normatieve kader was de Verklaring van de rechten van de mens en in dat licht constateerde ze dat etnische groepen steeds teruggeduwd worden in de inferioriteit, ook als ze Nederlander zijn, Nederlands spreken en een goede baan hebben. "Wie in biologisch opzicht inferieur geacht wordt, kan uit de aard van de zaak ook slechts een inferieure cultuur hebben". Ze had harde – volgens sommigen te harde – kritiek op de geïntegreerde leiders van de etnische groepen, tussen overheid en achterban ingeklemd. Er is geen groepsbinding, maar de overheid bleef de fictie van culturele identiteit hanteren, alsof de groepen alleen op eigen cultuur uit waren. Voor culturele folklore is er subsidie, maar voor emancipatie is geen plaats. Etnische groepen worden niet serieus genomen. Nederland doet te weinig aan de vergroting van hun rechts- en bestaanszekerheid. De vraag kwam op of in de uitdrukking "eigen identiteit" niet een te statische visie naar voren kwam: bepaalt vaak niet elk individu zelf, hoeveel eigen cultuur hij of zij behouden wil?

A.M.J. Kloosterman schreef over: "Het ontstaan, de ontwikkeling en het belang van het onderwijs in eigen taal en cultuur". Hij had – met vele anderen – grote zorg over de beleidsontwikkelingen van de overheid m.b.t. het OETC, zeker in het licht van de bezuinigingen.

Dr. K. Siétaram gaf een bijdrage over "Specifiek welzijnsbeleid in het spanningsveld van culturele identiteit en emancipatie". Hij achtte juist de categoriale voorzieningen van zoveel gewicht ter bevordering van identiteitsontwikkeling en emancipatie. Van belang is ook zijn pleidooi voor overheidssteun aan "religieus-culturele voorzieningen". Zonder sociaal-culturele religieuze ruimten kunnen hindoes en moslims hun cultuur en religie niet beleven" (149). De bekende scheiding van kerk en staat acht hij daartoe geen belemmering. B. Sloot besprak in zijn bijdrage: "Positieve discriminatie: modaliteiten en argumenten", de vraag wanneer positief-discriminerende maatregelen ter opheffing van de achterstand van etnische groepen moreel gerechtvaardigd kan worden. P.J. Overvoorde de tenslotte leverde een paper over "Positieve discriminatie om iets goed te maken: voorkeursbehandeling bij banen".

Het was een zware, maar ook stimulerende conferentie. Ook de neerslag van een en ander in dit Cahier verdient de belangstelling en zorgvuldige bestudering van allen die op een of andere manier betrokken zijn bij de toekomst van onze multi-etnische samenleving, of – zo u wilt: onze pluralistische democratie.

A. Wind

Herman G. Boswijk, Geen sprake van blank of zwart, de rol van de kerk in de rechtvaardiging van en de strijd tegen racisme. Boekencentrum B.V. Den Haag, 1986, 158 pag.

Blank racisme in Nederland en de rol van de kerken daarin, dat is het onderwerp waarover dit boek van de Amsterdamse predikant Boswijk gaat. Geschreven als een werkboek voor het gesprek van gemeenteleden onder elkaar en met mensen-van-kleur, komen Surinamers en andere zwarte christenen uitgebreid aan het woord: over het niet-verwerkte racistische verleden van Nederland, over het geïnternaliseerde racisme in ons, over de medeplichtigheid van kerk en christendom. Door deze benadering krijgt het thema zijn juiste positie: er vindt een omkering van de probleemstelling plaats. In de woorden van een Surinaamse vrouw: "Racisme is geworteld in de westerse cultuur, dus is het allereerst een probleem van witte mensen. Zij moeten hieraan werken, om vrij te komen van racisme. Zwarte mensen kunnen hen in dit proces ondersteunen." (77).

Vanuit deze omkering wordt in een slot-hoofdstuk de vraag naar solidariteit in een verhelderend perspectief gesteld. Racisme, actueel met zijn materiële bestaanswijze en in zijn neerslag in de Nederlandse cultuur, is te overwinnen. Het gaat dan over een bewustwordingsproces van "hoe verander ik van vijand via tegenstander in vriend" verweven met het maatschappelijk proces van ontmaskering en verzet en verandering naar een andersgeaarde, rechtvaardige, veelkleurige en participatoire samenleving.

Henny Groenen

Hans Visser, Hopen tegen beter weten in, verhalen en bezinning over de kerk in de stad. W.D. Meinema, Delft, 1986, 107 pag, prijs f 19,90.

"Er zijn nogal wat kwetsbare groepen van mensen in een stedelijke samenleving. Hun verdriet, hun zorg, hun lijden maakt het diakonaat uit." (13). Deze duidelijke woorden krijgen in een boekje van ruim

100 bladzijden vol concrete verhalen handen en voeten. In een zeer persoonlijk geschreven stijl vertelt dominee Hans Visser, hoe in en rondom de Pauluskerk in het lege hart van Rotterdam daadkrachtig en daadwerkelijk vorm gegeven wordt aan de diakonale taak van de kerk ten gunste van daklozen, vreemdelingen, illegalen, druggebruikers, travestieten. Zonder omhaal van woorden ook geeft Visser de binnenkant weer van zijn diakonaat: zijn zicht op geloof en kerk, op diakonie en samenleving, zijn Godsbeleving en zijn hoop. Het is goed dat deze verhalen geschreven werden en dat ze alom gelezen worden. – Jammer is wel dat deze verhalen er te zeer staan als ik-verhalen: de "anderen" hoor je niet, medewerkers worden genoemd maar blijven in de schaduw, de binnenkant van de belevingswereld van de maatschappelijk gekwetsten ligt buiten het blikveld. Aan het woord is de "zendingeling" (7) die missionair bezig is, zeer effectief, de nadruk leggend op het doen, in alle publiciteit, iemand die op machtige manier partij keist, steun geeft, beweging op gang brengt en werft om een kerk die met alles wat deze aan materiële middelen bezit en aan maatschappelijk gewicht waard is dienstbaar is aan de "verliezers" (82). De pauluskerk is een duidelijk en praktisch model van diakonaal handelen. Toch zal de voorbeeldwerking van dit model niet groot zijn. Daarvoor zitten in het beeld dat hier gegeven wordt te weinig communale en collegiale momenten en komen de educatieve, op mondigheid gerichte aspecten niet naar voren als het gaat om methodiek en opzet van werken.

Henny Groenen

Voorlichting over etnische groepen.

Lectuur van de Protestantse Stichting Leetuurvoorziening te Voorburg en De Horstink te Amersfoort, 1986, 46 pag. Deze uitgave, die verzorgd werd door de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten en de Werkgroep Pluriforme Samenleving van de Raad van Kerken in Nederland, bedoelt een overzicht te geven van wat er in Nederland voorhanden is aan voorlichting en voorlichters inzake de relatie tussen de 600.000 mensen die behoren tot de zgn. etnische minderheden en de rest van Nederland. Hiervoor heeft men een indeling gemaakt in enkele categorieën: algemene instellingen en organisaties van etnische groepen zelf, die voorlichting geven over de verschillende aspecten van het samenleven van nieuwe en oude Nederlanders; kerkelijke organen die voor deze voorlich-

ting beschikbaar zijn; en tenslotte een lijst van een 60-tal individuele voorlichters met naam en toenaam. De brochure is niet meer dan een vademecum met allerhand praktische verwijzingen, die zijn belang ontleent aan het feit dat er jaarlijks in ons land honderden voorlichtingsbijeenkomsten plaatsvinden over zaken die te maken hebben met de positie van de medelander in de Nederlandse samenleving. Er wordt geen informatie gegeven over voorlichtingsmateriaal. Ook het al dan niet te rechte vertrouwen in de kracht van de voorlichting zelf wordt niet of nauwelijks ter discussie gesteld.

Henny Groenen

Père Joseph, De armen zijn de Kerk. Gesprekken van Gilles Anouil met père Joseph Wresinski over de Vierde Wereld. Unistad, Antwerpen-Breda, 1984, 255 blz., prijs f 34,-.

Zoals de ondertitel aangeeft bevat dit boek gesprekken met Wresinski over de vierde wereld. Concreter over wat de mensen uit de vierde wereld Wresinski hebben geleerd en wat dat betekent voor ons als wijdere samenleving, als gelovigen, als kerk. Het boek kent niet de systematiek van een wetenschappelijke studie, wél die van een steeds dieper wordend engagement. Zich inlevend in dat engagement zal de lezer weinig moeite hebben met de ons wat vreemde Franse spiritualiteit.

In 1956 vestigde de priester Wresinski zich in de Parijse voorstad Noisy le Grand waar op een 15 ha groot terrein 252 gezinnen praktisch geheel aan de buitenwereld onttrokken leefden. Hij ontdekte er de collectieve ellende van *een volk* (sleutelwoord in Wresinski's benadering). "Er waren 27 verenigingen en instellingen en behalve Emmaus vocht er geen enkele voor de huisvesting van de armsten. Ik heb het gevoel gehad dat ze zich de gezinnen toeegenden... In Noisy lieten de gezinnen zich uitbuiten door de winkeliers, die hun levensmiddelen leverden... Ze lieten zich uitbuiten door bepaalde hulporganisaties. Al die hulpgebaren betekenden in de grond van de zaak eigenlijk juist, dat de omgeving die mensen in de steek liet en in dat kamp opsloot. Dat ze eenvoudig weigerden te doen wat er gedaan moest worden. Het was niets anders dan de gezinnen, elke dag, nóg iets meer verpauperen en vernederen. Dat heeft me zover gebracht dat ik besloot om samen met de kampbewoners een vereniging op te richten" (152). Dat werd de A.T.D.-

Quart Monde (Hulp in alle nood-Vierde Wereld), nu verspreid over tal van landen (in Nederland: Hobbemastraat 125, 2526 JH Den Haag). Voor deze beweging geldt dat de armsten nooit bevrijd zullen worden als de samenleving niet mee verandert en dit boek laat scherp zien hoe met de armsten op te trekken naar een rechtvaardiger wereld. Centraal in de beweging staan de gezinnen zelf, zij zijn graadmeter en gist van veranderingen. Wresinski's werk laat zien hoe zijn interconfessionele, nietkerkelijke beweging geen hulporganisatie is in de klassieke betekenis van het woord, maar een aangehouden pogen een bewustwordingsproces op gang te brengen vanuit solidariseren van en met de armsten zelf. Het intrigeerde me hoe Wresinski niet enkel de sociale en economisch-politieke uitsluiting beschrijft, maar ook de culturele en godsdienstige.

Rogier van Rossum

CHRISTELIJKE KUNST IN AFRIKA EN AZIË

J.F. Thiel/Heinz Helf, Christliche Kunst in Afrika. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1984, 355 pag. (Formaat 24,5 x 33 cm), DM 88.--

Massao Takenaka, Christian art in Asia. Kyo Bun Kwan, in association with Christian Conference of Asia. First printing 1975; reprint (n.d.), WCC, Geneva, 171 pag. SFr. 47.50.

In de meeste missionaire en missiologische tijdschriften – Wereld en Zending niet uitgezonderd – is er nauwelijks aandacht voor christelijke kunst. Toch is de aanwezigheid van kunst in haar verschillende vormen een graadmeter voor inculcuratie, en daarmee relevantie van het christelijke geloof en de kerk in een bepaald socio-cultureel gebied of milieu. De twee hier besproken publikaties zijn een belangrijk middel om ons het belang van christelijke kunst voor de beleving en communicatie van het christelijke geloof onder ogen te brengen, letterlijk en figuurlijk. Thiel/Helf doen dat middels 603 afbeeldingen en Takenaka middels 120 afbeeldingen; beiden tevens via verhelderende tekst en uitleg.

CHRISTELIJKE KUNST IN AFRIKA is een zeer geslaagde poging een overzicht te geven van wat de verschillende geografische gebieden van Zwart Afrika op het terrein van christelijke kunst te bieden hebben. Hierbij wordt eveneens uitvoerig

ingegaan op Ethiopië waar reeds lang zich een lokale kunst heeft uitgekristalliseerd. Ook wordt uitvoerig aandacht besteed aan wat uit de eerste evangelisatie-periode van het huidige Zaire, het Oude Kongo-rijk (vanaf XVIe eeuw) aan christelijke objecten, met name crucifixen bekend is. De Kongolezen noemden die kruisbeelden *Nkangi Kiduti* hetgeen Christus de Verlosser betekent. Toen deze beelden werden gevonden in het begin van deze eeuw hadden ze hun christelijke functie reeds verloren en waren ze *nkisi* (fetischen) geworden, gebruikt bij rechtspraak, jacht en allerhande zegeningen.

Josef Franz Thiel, de auteur van de teksten, was geruime tijd werkzaam als missionaris SVD in Zaire en is nu als etnoloog verbonden aan het "Haus Völker und Kulturen" der Steyler Missionare, St. Augustin bij Bonn. Hij wil in zijn presentatie niet de nadruk leggen op het iconoclastische karakter van de missionaire beweging maar zoeken naar positieve aanzetten van christelijke kunst. Zijn interesse gaat met name uit naar de dynamiek van het ontstaan ervan. Thiel gaat daarbij zeer degelijk te werk door die dynamiek in een historisch en socio-cultureel kader te plaatsen. Zeer instructief zijn de pagina's over de kenmerken van Afrikaanse kunst (22-32) en de stellingen betreffende christelijke kunst in Afrika (38-40). Een daarvan luidt: "De kerk heeft nooit één kunstvorm tot de "hare" gemaakt. Principieel kan de christelijke waarheid in de kunstvorm van ieder volk worden uitgedrukt. In deze zin bestaat er dan ook geen "christelijke kunst" (38). Als het over "vormen" gaat klopt het, maar in christelijke kunst gaat het tevens om het zichtbaar maken van "waarden" waarvoor traditionele vormen en -stijlen soms te kort schieten, en daarom nieuw gecreëerd dienen te worden. Thiel heeft daar trouwens al diepzinnig op gewezen waar hij spreekt over de dialoogfunctie van christelijke kunst welke in traditionele Afrikaanse kunst afwezig blijft (34-38).

Impulsen voor het ontwikkelen van christelijke kunst in Afrika zijn zo goed als niet gekomen van de kerken, maar van enkele missionarissen met verziende blik, die vaak nog tegen de wil van hun oversten daarmee bezig waren. Ook bij wijze van uitzondering, helaas, van een enkele verlichte Afrikaanse voorman zoals de Jezuïet Engelbert Mveng in Kameroen. Door de geografische presentatie komt de variatiebreedte van zowel de Afrikaanse cultuur als van christelijke kunst in Afrika

goed tot zijn recht. Thiel poogt daarbij telkens ook de factoren op te sporen waarom bepaalde vormen in een bepaalde context respectievelijk aan- of afwezig zijn. In francofoon West-Afrika is het bijv. het doorwerken van het Franse koloniale cultuurimperialisme; in Oost-Afrika de levenswijze van weinig honkvaste herdersvolken; in Zuid-Afrika het toegenomen zelfbewustzijn van de zwarte mensen en hun inzet voor verandering... Toegevoegd is een hoofdstuk over kerkenbouw in Afrika, waarin speciale aandacht wordt besteed aan het werk van de Belgische Scheutist-architect Paul Dequeker, en een uitvoerige beschrijving in woord en beeld van de Njengabantu koepelkerk in Zuid-Afrika, geïnspireerd door de Zuluhut en de symboliek van het koningshuis der Zulu (325-335). Ergens in Noord-Kameroen zag men af van een kerk, men viert daar de eucharistie op de oude offerplaats der voorouders (305; no. 54). Het zou interessant zijn te weten wat er in de hoofden en harten van de aanwezige Kameroense mannen en vrouwen omgaat; zo ver reikt de beschrijving van die afbeelding echter niet.

Thiel beschouwt deze uitgave over christelijke kunst in Afrika als een uitgangspunt voor een latere herziene editie. Hij hoopt daarmee missionarissen en theologen ertoe te bewegen meer exacte gegevens over christelijke kunstuitingen te verstrekken, bijvoorbeeld m.b.t. vindplaats, ouderdom, huidige standplaats, enz. Door het ontbreken van dergelijke gegevens moest een groot aantal beschrijvingen van objecten hier nog gebrekkig blijven. Dat neemt niet weg dat deze uitgave tot nu toe het meest volledige overzicht biedt van christelijke kunst in Afrika. Het is ongetwijfeld een model voor een toekomstige meer volledige presentatie. Dit is mede te danken aan de voortreffelijke weergave van de afbeeldingen welke grotendeels door fotograaf Broeder Heinz Helf SVD werden verzorgd. Blijft over een wezenlijke vraag. Thiel spreekt voorzichtig de hoop uit dat dit boek Afrikanen, bedienaren van de eredienst, kunstenaars, priesters en bisschoppen zal inspireren hun parochiekerken met autochtone Afrikaanse kunst te versieren (38). Aangezien er echter nog heel wat weerstanden zijn te overwinnen bij veel Afrikanen, vervult de verklarende en inzichtgevende tekst een wezenlijke functie voor bedoelde inspiratie. Het Duits is daarvoor een onge-schikt communicatiemiddel in Afrika. Wil de uitgesproken hoop werkelijkheid kunnen

worden dan zou er ook een uitgave in het Engels en het Frans dienen te verschijnen (welke bovendien in Afrika goedkoper zou moeten zijn!). Als hiertoe besloten wordt – m.i. een missiologische must! – dan zou ook van de ietwat etnocentrische voorkeur voor Duitstalige literatuur (336) moeten worden afgezien.

Tenslotte: misschien zal deze uitgave ook protestantse kerken en missionaire instellingen er toe brengen om een soortgelijk overzicht uit hun kring te brengen, waaraan na de publicaties van Arno Lehman (in 1955 en 1967) stellig behoefte is. Of is de tijd niet al rijp voor een oecumenisch project in de geest van gezamenlijk getuigen (common witness)?!

CHRISTELIJKE KUNST IN AZIË is een uitgave ondernomen door Masao Takenaka, professor christelijke ethiek, Doshisha universiteit te Kyoto, in opdracht van de Christelijke Conferentie van Azië (CCA) in 1962, uitgegeven in 1975 en recentelijk gevolgd door een herdruk, waarin slechts enkele bibliografische toevoegingen werden gemaakt (tot 1982). De president van de CCA, T.B. Simatupang sprak in zijn woord vooraf van "het oecumenisme bevorderen door middel van kunst" (8). Vergeleken met het boek over Afrika is dit boek over Azië beperkt zowel in omvang als opzet. Het heeft niets over architectuur of liturgische voorwerpen, het gaat uitsluitend over "visual art" (schilderijen, tekeningen, slechts enkele crucifixen). De nadruk valt sterk op kunstenaars, waarvan op het eind biografische notities worden gegeven, 120 in totaal. Vertegenwoordigd zijn werken uit de achttien landen die CCA aangesloten landen, inclusief Australië en Nieuw-Zeeland. Naast meer naturalistische zijn er veel abstracte en symbolische voorstellingen. Het wordt niet duidelijk of deze laatste ook functioneren in het leven van de christelijke gemeenschap. Wel zijn er voorbeelden van kunstuitingen die aansluiting zoeken bij bepaalde minderheidsgroepen: de aboriginals in Australië (nos. 30, 31, 50), de Maori (no. 63) en de Ainu in Japan (waarnaar echter alleen verwezen wordt via een andere publicatie van Takenaka). Niet alle kunstenaars zijn christen, zoals bijv. Sarath Kirinde (no. 105) die boeddhist is, echter geassocieerd met de Christian Workers Fellowship in Sri Lanka. Volgens Takenaka valt een krachtige ontwikkeling van religieuze kunst in verschillende vormen waar te nemen zodra het innerlijke leven van mensen geraakt wordt (11). Hij constateert tens

dat de kerken in Azië in toenemende mate zich van de bijdrage van kunstenaars aan leven en zending van de kerk bewust worden. Hij verwijst daarvoor o.m. naar de workshops tijdens de Bangkok Assembly (1973) over "Salvation and Art", "Salvation and Visual Art", en "Songs of Salvation", en de betekenis van kunst voor de communicatie van het evangelie in de hedendaagse context van Azië en elders (22-23). Takenaka onderscheidt daarbij kunst die gebruik maakt van voorbijvormen (die niet meer aanspreken) en komende vormen, welke een belofte inhouden voor de toekomst. Vergeleken met "Christelijke kunst in Afrika" maakt de hier gepresenteerde "Christelijke kunst in Azië" de indruk meer eigentijds en toekomstgericht te zijn; alleen kunst uit Zuid-Afrika (Thiel/Helf: 258-283) is in haar hedendaagse geladenheid vergelijkbaar.

Takenaka heeft een prachtig boek samengesteld en heeft het belang van kunst voor christenen en kerken in Azië duidelijk weten te maken. Er is echter heel wat meer te melden, en er kan vanuit heel andere gezichtspunten naar christelijke kunst in Azië gekeken worden. In afwachting van een meer-omvattende publicatie kunnen ontwikkelingen worden gevolgd middels het sinds 1979 verschijnende tijdschrift *Image. Quarterly periodical of Asian Association of Christian Art*, waarvan Massao Takenaka voorzitter is.

F.J. Verstraelen

James Cone, For my People. Black Theology and the Black Church. Orbis, Maryknoll N.Y., 1984, 271 pag., \$ 9.95.

James Cone, My Soul Looks Back. Orbis, Maryknoll N.Y., 1986, 144 pag., \$ 8.95.

Met het eerstgenoemde boek wil de bekende zwarte theoloog uit de Verenigde Staten zijn schuld vereffenen jegens de zwarte gemeenschap en de zwarte kerk die zijn theologie zo sterk hebben beïnvloed. Het boek telt 9 hoofdstukken, waarin allereerst de oorsprong van de Zwarte Theologie en de twee etappes binnen haar ontwikkeling (Zw.Th. als aanval op de blanke religie, Zw.Th. als bevrijdingstheologie) aan de orde komen. Vervolgens wordt de relatie van de Zw. Th. tot de zwarte kerken, de zwarte vrouwen, de Derde Wereld en de minderheidsgroepen in de USA getekend. Het boek besluit met een beschouwing over het marxisme. Het is onderhoudend geschreven, laat niet onvermeld de bijdrage van de katho-

lieke zwarten en geeft diverse invloeden aan die op de zwarte theologie hebben ingewerkt (bijvoorbeeld vanuit Afrika en Latijns Amerika, maar ook vanuit Europa: de politieke theologie; Moltmann). Tot de zwakke kanten van deze theologie rekent Cone de neiging zich vast te bijten in een reactie op de blanken, het wantrouwen jegens de marxistische maatschappijanalyse, en de blindheid voor de seksuele discriminatie. Cone is van oordeel dat de zwarte theoloog zijn werk moet doen in grote, zij het kritische, solidariteit met de (zwarte) kerk. In het pre-reflexieve geloofsverstaan van de zwarte chrisatenen vindt hij zijn voedingsbodem. Het waarheidscriterium voor authentieke theologie is volgens Cone steeds: helpt zij de slachtoffers?

Een verwant boek van Cone uit 1982 verscheen in 1986 in een nieuwe editie bij Orbis: *My Soul Looks Back*. Het heeft veel meer weg van een persoonlijk getuigenis, maar vertoont goeddeels het stramen van *For my People*. Het telt 5 hoofdstukken. Na herinneringen uit zijn jeugd in Arkansas, zijn studie in Illinois en zijn docentschap in het overwegend blanke Adrian, Michigan, te hebben opgehaald gaat Cone in hoofdstuk 2 uitvoerig in op het ontstaan en de ontvangst van zijn boeken *Black Theology and Black Power* en *A Black theology of Liberation*. Het verwijt dat beide publikaties hoofdzakelijk gebruik maakten van conceptuele categorieën afkomstig uit de blanke wereld bracht hem tot het schrijven van *The Spirituals and the Blues* en *God of the Oppressed*. Omstandig licht Cone zijn relatie met de Zwarte Kerken toe (hoofdstuk 3). Ook tegenover hen erkent hij zijn *captivation of self enslavement* door het blanke conceptuele denken (77). Hij acht daarom de corrigerende verbondenheid met de zwarte christengemeenschap onontbeerlijk. Anderzijds wijst hij in vijf punten op de zwakke zijde van deze gemeenschap: te binnenkerkelijk, teveel imitatie van blanke kerken, te weinig creativiteit in liturgie en theologie, gebrek aan leiderschap, gebrek aan oecumenisch perspectief. Dat laatste punt brengt hem in hfst. 4 op de relatie tot de Derde Wereld. Binnen het kader van de EATWOT neemt Cone intensief deel aan het gesprek met de theologen uit Afrika, Latijns-Amerika en Azië. Met de Aziaten evenwel is er een bijzondere, ontspannen relatie, ook buiten de EATWOT om (112). Het laatste hoofdstuk stelt feminisme en marxisme aan de

orde. Vooral in de eerste helft van dit boek verschaft de autobiografische opzet veel verhelderende en levendige informatie omtrent de ontwikkeling van Cone's zienswijze.

J. Heijke

Klaus Hock, Der Islam im Spiegel westlicher Theologie; Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Böhlau Verlag, Köln/Wien 1986, 403 S., DM 64.

Klaus Hock gaat in zijn boek na hoe christelijke theologen in de twintigste eeuw de islam hebben beoordeeld. Daarbij beperkt hij zich tot protestantse en anglicaanse theologen. De indeling wordt ingegeven zowel door de ontwikkelingen op het terrein van de theologie als de grote wereldzendingconferentie in deze eeuw. Zo komt hij tot een onderscheiding van vier hoofdfasen: 1. de tijd vóór de eerste wereldoorlog; 2. een overgangsfase tot de wereldzendingconferentie van Jeruzalem in 1928; 3. de periode waarin de dialectische theologie domineerde; 4. en tenslotte de recentere ontwikkelingen vanaf ca. 1960. Hij behandelt met name de islam-interpretaties van S.M. Zwemer, G. Simon, E. Kellerhals, H. Kraemer, J. Bouman, K. Cragg en W.C. Smith. Hij wil vooral de grondtrekken van hun islam visie beschrijven en op grond daarvan de belangrijkste criteria vaststellen, die hun beoordelen van de islam bepalen. Hoewel het niet helemaal lukt om de zeven auteurs in de genoemde perioden onder te brengen, verdedigt de auteur zijn indeling met het argument dat er zijns inziens een zekere affiniteit bestaat tussen dezen denkers en de voornaamste tendensen in die genoemde perioden. In het afsluitende gedeelte van zijn studie wil Hock de vraag beantwoorden naar de theologische fundering van de theologie van de godsdiensten; meer specifiek de vraag naar een theologische fundering van een beoordeling van de godsdienst van de moslims. Wat dit laatste betreft stelt hij, dat een christelijke theologie van de godsdiensten ontwikkeld moet worden vanuit de centrale inhoud van het christelijk geloof. Het uitgangspunt kan volgens hem alleen maar het kerugma van het beslissend handelen van God in Christus zijn. Alleen op grond van de explicatie van het christelijk kerugma kan een theologie van de godsdiensten uitgewerkt worden. In het kerugma wordt volgens Hock het

mislukken van de directe zelfbeschikking en zelfhandhaving van de mens tot uitdrukking gebracht. Voor de christelijke theologie van de godsdienst betekent dat, dat zij zich inspant om andere godsdiensten te begrijpen en ze op hun mogelijke betekenis voor het christelijke geloof te bevragen, zonder daarbij hun eigen aard te negeren. Deze houding leidt zijns inziens niet tot een kritiekloos relativisme. Bij alle openheid kan de christelijke theologie zichzelf niet van haar getuigenis karakter ontdoen. Wel betekent zijn conceptie van de theologie der godsdiensten het einde van de intentie om te bekeren en van het traditioneel verstaan van bekering. Slechts dan wanneer die godsdiensten zeker mogen zijn van hun vrije ontplooiing, kunnen zij zich bevrijden van de dwang tot zelfbehoud. Zo komen zij open te staan voor een zelfoverschrijding in de richting van het christelijk geloof. Alleen hierin is de missionaire dimensie van een christelijke theologie der religies gelegen. Of bijvoorbeeld moslims bereid zijn de christelijke kritiek op de zelfhandhaving van hun godsdienst te aanvaarden en zich voor Christus open te stellen ligt niet in het vermogen van de christelijke theologie om te bepalen. Aan de theologie der godsdiensten blijft het alleen beschooren de onoplosbare tegenspraak "te denken" en "te leven": dat de ander in zijn erkend zijn als andere ook vrij is te volharden in zijn eigenmachtige zelfhandhaving. Hock heeft een leesbaar en boeiend overzicht gegeven van de theologische visies op de islam niet alleen maar van de zeven genoemde auteurs, maar van nog vele anderen. Helaas is zijn eigen ontwerp van een theologie der godsdiensten praktisch uitsluitend geïnspireerd op F. Wagner (onder meer een artikel Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte, in: Siemers, H. (Hg.), *Theologie zwischen Anpassung und isolation*, Stuttgart) in plaats van op de besproken auteurs. Zijn boek had veel aan diepgang kunnen winnen, indien hij zich beperkt had tot een ontwerp van een theologie van de islam. Het zou dan van grote betekenis geweest zijn indien hij zich grondig had bezig gehouden met de verwerking van de ontwerpen van anderen, zoals die van bijvoorbeeld K. Cragg of U. Schoen. Nu krijgt zijn theologisch uitgangspunt iets aprioristisch en abstracts, geabstraheerd namelijk van de specifieke context van de islam, dat toch het onderwerp van zijn boek is.

A. Wessels

Raja Shehadeh, Palestijns Dagboek, Bijeenupublicatie 35, 's-Hertogenbosch, 1985, 144 pag., f 17,50.

Raja Shehadeh is Palestijns advocaat en christen en woont in Ramallah op de door Israël bezette westelijke Jordanoever. Hij is verbonden aan "Law in the Service of Man", een commissie van juristen die zich inzet voor de eerbiediging en naleving van de mensenrechten in de bezette gebieden. Als een "Samid", een "standvastige", een "aanhouder" ontvouwt Raja Shehadeh zijn dagboek voor een ieder die geïnteresseerd is aan de eerbiediging en de naleving van de mensenrechten. Vanaf winter 1979 tot en met herfst 1980 beschrijft het dagboek op indringende wijze sfeer en angst, wanhoop en hoop, die Palestijnen in hun dagelijks bestaan moeten ervaren op de Westelijke Jordanoever, vastgeklemd tussen Israël en omringende Arabische landen. Het beklemmende gevoel van uitbuiting en bezetting, de vrees van de militaire autoriteiten, de nooit toegevoegen martelingen en mensonwaardige toestanden in de Israëlische gevangenis, de voortgaande landonteigeningen en het verder uithollen van economische mogelijkheden van de Palestijnen vormen de klippen waarop Raja Shehadeh als advocaat voortdurend loopt.

Alhoewel dit dagboek gelijk elk dagboek als "persoonlijk" aangemerkt dient te worden en zodoende sterk subjectieve, emotionele en schokkende kanten kent, getuigt het absoluut niet anti-Israël of antisemitisch te zijn. Het drukt een specifieke verontwaardiging uit over de schendingen van internationaal erkende rechten op alle fronten van het dagelijks bestaan op de Westelijke Jordanoever. Daarin uit het forse kritiek aan het adres van Israël en voert het een sterk pleidooi om naast de Joden evenzeer te luisteren naar de stem van Palestijnen en Arabieren. Raja Shehadeh verwerpt in zijn dagboek ten eerste een bestaande Israëlische mening dat met Palestijnen en Arabieren niet te praten valt, omdat zij "terroristen" zouden zijn. Volgens hem is dit een doodverklaring van de Palestijnen en Arabieren die bewust geen "terroristen" willen zijn of worden. Tezamen met zijn Palestijnse en Joodse medemensen die opkomen voor alle eerbiediging en naleving van de mensenrechten in Israël en de bezette gebieden poogt Raja Shehadeh "standvastig" door te gaan met het zoeken naar openingen. Een moedige keuze, en de "aanhouder" wint!

F. Bouwen

Kosuke Koyama, Mount Fuji and Mount Sinai. A critique of idols, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 278 pag., \$ 12,95.

Koyama werd in 1929 geboren in Tokio. Na zijn theologische studie ter plaatse zette hij deze in 1952 voort in de VS. Sinds 1960 doceert hij theologie, aanvankelijk in Thailand, vanaf 1974 in Nieuw Zeeland en sinds 1980 aan het Union Theological Seminary te New York. Zijn interesse ligt met name op het terrein van christendom en cultuur; eerdere boeken van zijn hand zijn *Waterbuffalo Theology, No handle on the cross, en Three mile an hour God*. In dit boek ondemeemt Koyama, aan de hand van *close reading* van bijbelplaatsen, een theologische reflectie op de verbijsterende ervaring van de in 1945 door oorlogsbombardementen verwoeste stad Tokio, waar hij zijn jongensjaren doorbracht. Hij noemt het een verslag van zijn persoonlijke pelgrimstocht in de dialoog tussen historische ervaring en de theologie van het kruis. Deze laatste is de fundamentele oriëntatie voor zijn theologisch denken in een wereld "die gevaarlijk uiteen wordt getrokken door militarisme, racisme en nuclearisme". Ruime aandacht krijgen in deze confrontatie de religieuze tradities in Japan en het westerse technicisme. Wanneer de westerse cultuur en politiek niet in het hart van zijn self-made spiritualiteit wordt aangesproken door het getuigenis van christenen, zal het christendom verder verideologiseren, en zullen discontinuë beslissingen om de technologische ontwikkelingen te beïnvloeden uitblijven. Het boek wijst bovendien op de mogelijkheden die de verschillende godsdiensten hebben om zich op deze ontwikkelingen gezamenlijk en in dialoog te bezinnen. Met name werpt het licht op de religieuze basis voor het gesprek van christenen met boeddhisten. Koyama's leeropdracht is "oecumene en wereld-christendom"; zijn boek is een inspirerende Aziatische bijdrage daaraan. Een zakenregister is toegevoegd.

Roelf Haan

Anton Wessels, Twee watermeloenen in één hand. De acteurs in het Libanese drama, uitg. Luyten, Amstelveen 1986, 69 pag., f 14,50.

Van het Libanese drama worden ons regelmatig via het jaarnaal brokstukken getoond. De veelheid van namen en groeperingen maakt het ook voor de gemotiveerde kijker soms moeilijk alles te volgen. dit boekje biedt een uitstekende achter-

grondinformatie voor ieder die zich snel wil oriënteren over de acteurs in het Libanese drama: Palestijnen, Syrië, Israël; de rol van de verschillende christelijke (maronieten, grieks-orthodoxen e.a.) en moslimse (soennieten, sjiiëten, druzen) groepen, alsook andere buitenlandse factoren zoals de Verenigde Staten. De schrijver die lange tijd in Beiroet werkzaam was, rekent af met de valse voorstelling van 'een strijd tussen rijke, rechtse (of zelfs fascistische) christenen en arme, linkse moslims' (7), en laat zien dat de oorzaken van het conflict in de eerste plaats van sociale en politieke en niet van godsdienstige aard zijn. De tegenstellingen tussen rijken en armen lopen dwars door confessies en godsdienstige groeperingen heen. Er zijn conflicten tussen maronieten en sjiiëten, maar evenzeer tussen maronieten en maronieten, tussen sjiiëten en sjiiëten. Steeds wisselende bondgenootschappen verhogen de complexiteit van de situatie. (55) Wel hebben die sociale en politieke conflicten een polariserende invloed op de verhoudingen tussen christenen en moslims; aan de toekomst van die relatie wordt het laatste hoofdstuk gewijd. De titel – gebaseerd op een Libanees spreekwoord (54) – blijft intrigeren. Wil schrijver zeggen dat Libanon een onmogelijkheid is? Maar het was een samenleving waar zestien minderheden samenleefden en dialoog tussen moslims en christenen mogelijk was (59,54). Blijkbaar zijn er te weinig 'vrije Libanezen-christenen, moslims en ongelovigen' (65), wier handen samen de watermeloenen kunnen torsen. Kaartjes, een lijst van jaartallen, foto's en een zeer verzorgde lay-out verhogen de bruikbaarheid van deze uitgave.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis

Henk Baas, Van Baarn tot Leusden. Veertig jaar Zendingencentrum 1946-1986, uitg. Zendingencentrum Leusden, 1986, 27 pag.

Het Zendingencentrum (ZC) van de Gereformeerde Kerken in Nederland vierde februari 1986 zijn veertig jarig bestaan. Juist omdat het ZC sinds het in het Dienstencentrum te Leusden "geïntegreerd" is zich minder markant manifesteert, is het goed dat de hoofdlijnen van de geschiedenis in deze bescheiden brochure van de hand van drs. Henk Baas vastgelegd zijn. Door het karakter van de uitgave blijft de beschrijving globaal. Een enkel citaat – zoals op p. 11 waar een zendingsdeputaat het van de AR-partij afwijkende "Indië-standpunt" van jonge zendingsarbeiders

gebruikt om zich tegen het juist opgerichte ZC en alles wat daar "bekoosd" wordt af te zetten – laat zien dat er nog veel meer te verhalen is. We zien daarom uit naar de in aantocht zijnde zwaardere vruchten van het onderzoek van schrijver naar de geschiedenis van de gereformeerde zending. Het boekje is voorzien van markante foto's, waaronder een van prof. J.H. Bavinck en ds. B. Richters – eerste zendingshoogleraar en eerste directeur – wier namen zo onlosmakelijk met de geschiedenis van het centrum en het daar eertijds ook gevestigde seminarie verbonden zijn.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis

Boekaankondigingen

Vol-ledig Kerk-zijn in Nederland. Nieuwe tijd als minderheid, Allerwegen, 17-2, 1986, 72 pag., uitg. Ned. Zendingraad Amsterdam, f 5,50 (giro 493248).

De kerk als minderheid is bezig een normaal verschijnsel te worden in Nederland. In de grote steden, maar ook elders, zijn van oorsprong grote gemeenten kleine gemeenschappen geworden. Bij minderheidskerken kan men ook denken aan groepen van christenen die tot een etnische minderheid worden gerekend. Deze uitgave bevat naast handreikingen voor het lezen van Jeremia 29 (van Bert van der Woude en N. van Oosterzee) een zestal situatiebeschrijvingen die als voorbeeldverhalen zijn bedoeld: Werkgroep Pluriforme Samenleving in de Bijlmermeer, Surinaamse Broedergemeenten in Nederland, Zuid-Molukkers in Nederland (waarbij J. van Slageren ook de historische voren van de huidige dilemma's uitgediept heeft), baanlozen en bijstandsvrouwen in de kerk en een beeld van een hervormde gemeente in Friesland en Amsterdam. Dit themanummer werd primair geschreven voor najaar 1986 gehouden missionaire werkdagen maar is ook geschikt voor andere studie- en gespreks-groepen die zich op het kerk- en christen-zijn in onze westerse samenleving bezinnen.

Karel Roskam & Nico Kussendragers, Frontlijnstaten, uitg. NOVIB, Den Haag, 100 pag., f 19,50.

Deze uitgave geeft informatie over de negen landen aangesloten bij het in 1980 opgerichte economische samenwerkingsverband van negen landen in Zuidelijk Afrika (Angola, Botswana, Lesotho,

Malawi, Mozambique, Swaziland, Tanzania, Zambia, Zimbabwe), de SADCC waarvan het secretariaat gevestigd is in Gaborone, Botswana.

De wens een gezamenlijke vuist te maken blijkt voortdurend achterhaald te worden door de feitelijke verbondenheid 'door geografie en nabijheid' (Machel, bij de ondertekening van Nkomati) met het machtige Zuid-Afrika. De achilleshiel van de SADCC is het transport: inzichtgevend is wat vermeld wordt over de Zuidafrikaanse 'spoorweg-diplomatie' (42). Voor schrijvers is het de vraag of de SADCC haar doelstellingen kan realiseren. Daarbij denken zij niet in de eerste plaats aan gesignaleerde interne zwakheden (95-96), maar voor alles aan het feit dat de belangrijkste financiers westerse landen zijn die aan twee kanten van de frontlijn plegen te investeren en tegelijk de apartheidseconomie in stand houden (93). Ook de President van Botswana zei als voorzitter van de SADCC (1983): "Is het niet zeer irrationeel om te investeren in de infra-structuur van Zuidelijk Afrika, dat tezelfder tijd wordt ondermijnd door Zuidafrikaanse sabotage-acties?" (78)

Korte verhalen uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika, uitgave Het Wereldvenster, Weesp en NOVIB, Den Haag, 194 pag., f 10,-. Een jubileum-uitgave naar aanleiding van het tienjarig bestaan van de Derde Spreker serie.

Sembène Ousmane, Einde van een imperium, twee delen, Wereldvenster, Weesp en NOVIB, Den Haag, 171 en 162 pag., f 20,-. Een roman uit Senegal gebaseerd op fictieve politieke ontwikkelingen. Ousmane koppelt de gaven van het traditionele Afrika, zoals de vertelkunst van de *griots* aan de analytische geest van de moderne Afrikaan. Niet ten onrechte vrezende de machthebbers en de elite zijn scherpe, met humor gekruide visie op het nieuwe West-Afrika waarvan hij de heersers ziet lopen in sporen van koloniale voorgangers.

Ze is een juweel. Zwarte dienstbodes in Zuid-Afrika, Utrecht, Zeist 1986, 48 pag., f 2,-.

Dit is een gezamenlijke uitgave van de Stichting Vrouw, Kerk, 2/3 Wereld (VKW), Kairon en ICCO (te bestellen: 030-331277 of 319714). "Ze is een juweel", zegt een blanke werkgeefster. De zwarte dienstbo-

des zijn minder lyrisch over hun bestaan, zo blijkt uit dit boekje dat samengesteld werd met behulp van gespreksverslagen van een onderzoek van zes wetenschappers in Johannesburg, gepubliceerd door het Catholic Institute for International Relations, onder de titel *South African Women on the move* (London 1985, 266 pag.).

Kerkewerkagenda 1987, samenstelling: Dinand de Vries, uitgave in het kader van de Ambtshalve-boekenreeks, informatie voor gemeenteleden en ambtsdragers, uitgave boekencentrum, 's-Gravenhage 1986, f 11,90. Een handige agenda, "toegesneden op mensen die actief zijn in hervormde en gereformeerde kerken". Wereld en Zending en themanummers daaruit worden enige maken vermeld (34, 10, 12, 13), als uitgave van de Nederlandse Zendingsraad. De zojuist geciteerde "toesnijdingsformule" leidde tot het amputeren van de Nederlandse Missieraad, samen met de NZR uitgever van ons tijdschrift. Moge de agenda uitgroeien tot een oecumenische werkagenda.

Omer Degrijse, cism, Going forth: Missionary Consciousness in Third World Catholic Churches, Orbis, Maryknoll, 1984, 98 pag. \$ 6.95. Signaleert de groeiende missionaire bewustwording en inventariseert initiatieven voor missie uitgaande van r.k. kerken in de Derde Wereld.

Joseph G. Donders, Beyond Jesus. Reflections on the Gospels for the B-cycle, Orbis, Maryknoll, 1984, 296 pag., \$ 10.95.

John Bluck, Beyond Technology. Contexts for Christian Communication, World Council of Churches, Geneva Risk Book Series, 92 pag., SFr. 7.90. Bevat ten tijde van de Vancouver assemblee (1983) geschreven bijdragen over communicatie.

Trascendente Meditatie. Een kritische analyse, VU uitgeverij, Amsterdam, 111 pag. Met bijdragen van G.J.G. van der Burg (TM een voortzetting van wat in neohindoeïsme reeds besloten lag), Handgraaf J.M. (godsdienstpsychologisch onderzoek van TM) en R. Kranenborg (over de ethiek van TM; overeenkomsten en verschillen tussen de Bhagavad Gita en TM).

GVG

English Summaries

Theme: The Homeless, Far Away and Nearby

The theme of our first issue in the UN International Habitat Year 1987 focuses on homeless people.

Hans Visser describes the homeless people in our Western society. Though having a shelter in the literal sense, the people *feel* homeless as a result of psycho-social need and their marginal position in society. Our culture reduces such a people to the status of non-persons.

In a second article Visser discusses the role of the church vis-à-vis homeless people. He describes the experiment of the Paulus Church, an urban congregation located in the Rotterdam harbour that has been rebuilt into a place where people can feel at home. Visser agrees with Kosuke Koyama that God's love involves the struggle against all forces that reduce people to non-persons.

Through participation in the struggle of homeless people, the church is drawn into a process of mission in reverse: mission to itself.

Coen M. Boerma seeks to discover the message of the Bible with respect to marginalized people in society. Jesus himself, who was at the center, was found among those living in the margin. He had no decent place to be born, had to flee from his country, take up residence in Galilee, the periphery of Israel, came from a low-class milieu, associated with outcasts and identified with the poorest. Finally, he died as an outcast himself.

His movement begins in the margin of society. In the final judgement the marginalized appear to be his true representatives. People in need are the yard stick by which the quality of our faith is measured. The Western church is almost totally absent from areas of marginalization. It will have to learn to recognize its proper position from the poor. The church itself is in need of evangelism.

Rikus Kieft describes the history and the model of action developed by the Sanctuary Movement, a group of concerned Christians in the United States which provides safe haven to economy refugees particularly from Mexico and Central America and in doing so has demonstrated its deeply religiously motivated willingness to challenge the law of the land.

Freek Bakker provides information on the action of the Council of Churches in Groningen (Netherlands) to provide shelter for a Tamil family from Sri Lanka in a church building with the name Mamre-estate, which in this context may be termed a symbol of Abraham's hospitality to strangers. The author faults the Dutch government and the Christian Democratic Party for allowing economic considerations instead of concern for people to dictate their policy.

Frans Thoolen describes the stream of migrants and refugees that has become part of history. In Europe facilities were created in earlier periods of this century to deal with the problem. In later years, however, which have seen a substantial increase in numbers of refugees, no new responses have been formulated. If anything, the opposite has been taking place: existing facilities have been reduced. The churches focus their attention on the human person as such. Consequently, new initiatives are being developed at the grassroots and possibly at a structural level.

J. Hendriks analyzes the opposition experienced by the Working Group for a Plural Society of the Dutch Council of Churches at the local congregational and parish level. People working for change must take full account of the nature and arguments of the various opposing forces and groups at work in the churches. The author argues for a realistic view of the congregation. Hendriks argues that neither the harmony-model nor the conflict-model is of any use in resolving this issue. The only model capable of overcoming these opposing positions is that of *interdependence*, a model whereby people are challenged to accept the search for a creative solution as *their common task*.

Jan van der Linden's article deals with the habitat of lower-income groups in Karachi, Pakistan. Up till now the housing needs of the poor of Karachi have been catered to largely by illegal financial and contracting systems. Recently, the state has adopted policies for low-income housing but is rather hesitant in implementing them. All sorts of interests appear to prevent more energetic action on the part of the government.

Meanwhile, illegal solutions seem to be losing their relevance for growing numbers of the poor.

J.D. Kraan defines the position of the Christian Study Centre in Rawalpindi as being

one of marginalization. The problems enumerated by Levrat in his thesis on Christian study centres in Muslim countries are valid for Rawalpindi as well. Though the centre and its quarterly **Al-Mushir** have played a pioneer role in building up Muslim-Christian and Christian ecumenical relations, its work had not always been fully recognized by the Pakistan Christian community. Its task, however, is limited to the coaching and advising of people working at the grass-roots.

J.Th. Rijk presents the findings of recent publications on the marginal position of young, unemployed people from Surinam and Marocco in the Netherlands. **J.D. Kraan** reflects on four brochures published by the Dutch Working Group for a Plural Society and **J. van Raalte** offers a review-article of a Swiss book dealing with forms of pastorate among „guest workers” (gastarbeiders). He questions the option for adaption chosen by some contributors.

The Black American Theologian **James H. Cone** visited South Africa in July 1985 after several earlier failures to obtain a visa. Throughout his journey he was constantly reminded of the Black people's struggle in the United States especially during the time of the Civil Rights Movement. He noticed striking similarities between the sermons of Allan Boesak and those of Martin Luther King; between the racist behaviour of Afrikaners and the American White South; between UDF and AZAPO differences of opinion and the differing stances assumed by Martin Luther King and Malcolm X; and between the way in which Whites-including white liberals-exploited these differences earlier in the US and are now exploiting them in South Africa.

Harold van der Laar's article deals with the Jamaican Rastafarian Movement. The author delineates the origin and development of the movement's four basic ideas: 1. Ras Tafari 2. Ethiopia 3. Repatriation as Redemption and 4. Rejection of Babylon, and poses the question as to whether tensions between the more religiously oriented and the more politically concerned Rasta's will be resolved in a creative way or lead to a division in the movement.

1988



JAAR VAN DE DAKLOZEN

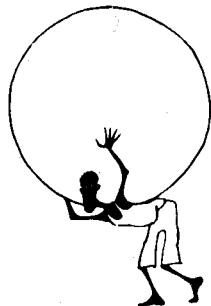
DAKLOZEN ZIJN 'ZELFBOUWERS'

Onder het motto **'Daklozen zijn zelfbouwers'** brengt het maandblad BijEEN in januari een themanummer, dat het Jaar van de Daklozen inluidt. Wel een miljard daklozen leven in wat wij 'krotten' noemen. Maar zelf bouwen deze mensen vol hoop en vaak sámen aan hun huisje, hun toekomst. Konkrete voorbeelden uit Mexico-stad, São Paulo, Nairobi, Manila, Bombay.

Met ingang van januari ook in BijEEN: een **'Aktiekrant'** van en over Derde Wereldgroepen en hun activiteiten in Nederland. Met ditmaal o.a.: Onderzoek onder MOV-groepen en Wereldwinkelnieuws.

'Bouwen aan een huis, bouwen aan een toekomst' is het motto waaronder zojuist ook zijn verschenen:

- Een **diaklankbeeld** met drie verhalen van daklozen uit Calcutta, Nairobi en Lima. In de krottenwijken van deze steden spelen volksorganisaties, buurtcomitees en basisgemeenschappen een steeds grotere rol om bewoners te helpen sámen een huis en een toekomst op te bouwen.
(48 Dia's met cassettebandje en tekstboekje; tijdsduur 15 min.; prijs f 140,-; zonder cassette f 100,-)



BijEEN
DE DERDE WERELD EN WIJ

- Een **muurkrantexpositie** over de daklozenproblematiek in de Derde Wereld. Deze laat zeer aanschouwelijk zien wat krottenwijkbewoners, door zelfbouw, aan hun situatie doen.
(Zes posters, 69 x 49 cm; prijs f 25,- excl. verzendkosten.)

Beide producties zijn gemaakt in samenwerking met Cebemo. Onder de titel **'Dakloos is niet weerloos'** geeft Cebemo ook zelf een cahier uit, waarin de inspanningen van krottenwijkbewoners ter verbetering van hun situatie centraal staan.
(Prijs f 3,-; bij bestellingen van 10 of meer cahiers f 2,50 per ex.)

OOK NIEUW

DAGBOEK VAN EEN ONAAANRAAKBARE

Madhau Kondvilker, schrijver van dit dagboek, is onderwijzer in een dorp in het westen van India. Hij werd geboren als 'onaanraakbare', als paria, behorende tot de kasteloze Chambhars, de leerlooiers en schoenmakers van het dorp. Dit dagboek is als zijn vertrouweling, die luistert naar zijn verdriet over de minachting en vernedering die hij dagelijks ondervindt.
256 pag.: f 28,50

Informatie en bestellingen: **BijEEN**
Derde Wereld Informatiehuis,
Postbus 750, 5201 AT Den Bosch; tel.
073 - 218970.

- ex. gratis januarinummer 1987 van BijEEN
- ex. diaserie 'Bouwen aan een huis'
met cassette f 140,-
zonder cassette f 100,-
- ex. muurkrantexpositie f 25,-
- ex. cahier Cebemo
'Dakloos is niet weerloos' f 3,-
- ex. Dagboek van een
onaanraakbare f 28,50

1-11

Naam:
Adres:
Plaats:



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.

• Missionaire ontwikkelingen en ervaringen in de kerken in de hele wereld worden geregistreerd en vanuit het evangelie kritisch doordacht, zoveel mogelijk in samenhang met dezelfde vragen in onze westerse landen.

THEMANUMMERS

SPIRITUALITEIT ALS TRANSFORMATIE (1986/4)

• De spiritualiteit van de missionaire beweging • Een variëteit van inoefenplekken • 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

INDIA (1985/2)

• Etnische en religieuze conflicten of dialoog en gezamenlijke inzet voor gerechtigheid? • Zending onder vrouwen in de 19e eeuw Zijn christelijke vrouwen beter af?

ECONOMIE, CULTUUR EN EVANGELIE (1985/4)

BEPERKT VOORRADIG

TERUGKOPPELING – UITDAGING VANUIT DE DERDE WERELD (1984/4).
ZUID-AFRIKA – STRIJD VOOR EEN BELIJDENDE KERK (1984/2).
MISSIONAIRE OPLEIDING (1985/3).
DE STAD – IN DE DERDE WERELD EN HIER (1983/2).
ISLAM (1981/4).
AFRIKA (1981/1).

GEPLAND VOOR 1987 e.v.

- Daklozen ver weg en dichtbij. Habitat-jaar 1987 (nr. 1)
- Basisgemeenschappen in Brazilië en hun omgang met de bijbel (nr. 2)
- Toekomst van zending: een protestantse, katholieke en evangelicale visie (nr. 3)
- Kerk-zijn in China: een nieuw begin (nr. 4)
- Missionaire perspectieven uit België

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: