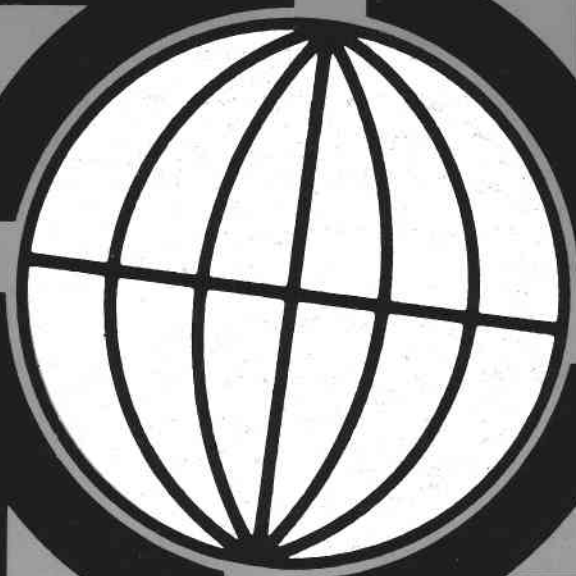


MISSIONARIS BOODSCHAP EN CULTUUR

Antropologische en missiologische
verkenningen



WERELD EN
ZENDING
1986/3



WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE
INFORMATIE EN BEZINNING

15e jaargang 1986 - 3
ISSN 0165-988X

Redactie

Kernredactie

drs. J. Slomp, voorzitter
drs. J.P. Heijke, red.secr.
drs. R.G. van Rossum
dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis,
eindredacteur

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. Joke Schravendes
dr. E.W. Tuinstra
dr. F.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

dr. G. Verstraelen-Gilhuis
Donsvlinder 46
2317 KG Leiden

Voor toezending artikelen (in vier-
voud) en boeken ter recensie.

Abonnementenprijs

f 35,--/Bfrs. 665,-- per jaar
Studentenabonnement f 25,--
Losse nummers f 12,-- (incl. porto-
kosten)
Postgiro: 5635338 t.n.v. Wereld en
Zending, Amsterdam

Administratie

Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
Voor opgave abonnementen, adres-
wijzingen 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)

MISSIONARIS, BOODSCHAP EN CULTUUR
Antropologische en missiologische verkenningen

	Ten geleide	193
<i>L. Wieringa</i>	Op zoek naar een luisterende missionaris	194
<i>Peter Kloos</i>	Het oordeel van een antropoloog over zending en missie	199
<i>Mathieu Schoffeleers</i>	Een dilemma in de dialoog met etnische godsdiensten	206
<i>Frans J. Verstraelen</i>	Missionaris-boodschap-cultuur in Ghana Historisch-missiologische notities	213
<i>Jaap van Slageren</i>	Het spanningsveld tussen evangelie en cultuur, weerspiegeld in de geschiedenis van een Kameroenees predikant	222
<i>W. Eggen</i>	De moeilijke weg terug naar 'de ander'	228
<i>C.M. Overdulve</i>	Cultuur als alibi	235
	KRONIEK	
<i>Hans Roldanus</i>	Een Kameroense kerk tien jaar verder	241
<i>Gerdien Verstraelen-Gilhuis</i>	Wisselwerking tussen evangelie en cultuur in Afrika	246
<i>Stanley J. Samartha</i>	De zoutpilaar spreekt	250
<i>Humberto Lagos Schuffeneger</i>	Ideologisch gebruik van religie in Chili	252
<i>L. Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1985	259
	BOEKBESPREKINGEN	276
	ENGLISH SUMMARIES	280

Ten geleide

Missionaris, Boodschap en Cultuur **Antropologische en missiologische verkenningen**

Dit nummer presenteert de oogst van de in februari gehouden studiedag van het Missiologisch Werkverband (MWW) over het thema 'Missionaris, Boodschap en Cultuur'. MWW-voorzitter Luuk Wieringa leidt het thema in en geeft een samenvatting van de hoofdpunten van de discussie. Daarna volgen de lezingen van de antropologen Peter Kloos en Mathieu Schoffeels en de missiologen Frans Verstraelen en Jaap van Slageren.

Dat het thema een wijde weerklank heeft, blijkt uit het feit dat spontaan of na een kleine hint vanuit de redactie nog twee bijdragen binnenkwamen: een filosofisch-antropologische bijdrage van Wiel Eggen en een reflectie uit de missionaire praxis vanuit Rwanda. Hoewel de auteur van de laatst-ge-noemde bijdrage, onze oud-redacteur Kees Overdulve, niet op de studiedag aanwezig was, sluit zijn inzet bij de – in de cultuur insnijdende – sociale dimensie van het Evangelie sterk aan bij ook in andere bijdragen verweven sociale componenten en het werk van de tijdens de discussie opgevoerde Afrikaanse theoloog Jean-Marc Ela (waarover Jan Heijke schreef in *Wereld en Zending* 14, 1985/1).

Hans Roldanus, eveneens oud-redacteur van ons tijdschrift, was opnieuw in Kameroen en stuitte daar onder andere op nieuwe (christelijke) sacraliteit. Gerdien Verstraelen-Gilhuis woonde een conferentie bij over 'de wisselwerking tussen evangelie en cultuur in Afrika'. Ook hier was de verschuiving van 'evangelie en cultuur' naar 'evangelie en sociale gerechtigheid' manifest.

Vrouw van Lot, Chili en Bibliografie

In ons vorige nummer stond een artikel van de Indiase theoloog Stanley J. Samartha. In dit nummer vindt u een *poëtische* verwoording van Samartha's visie op de dialoog met mensen van ander geloof, geboren uit een nieuwe kijk op de vrouw van Lot...

Via ons themanummer "Economie, Cultuur en Evangelie" (1985/4) kwam onze redactie in contact met de Chileense socioloog Humberto Lagos Schuffeneger. Hij analyseert het ideologisch gebruik van religie in Chili en de rol van zowel de katholieke als evangelische kerken in de Chileense strijdkrachten.

Leny Lagerwerf, produceerde vanuit het IIMO – voor de veertiende maal in geprolongeerde successie – de bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis
eindredacteur

L. Wieringa

Op zoek naar een luisterende missionaris

"Hoe kan een missionaris als drager van een boodschap luisteren naar de werkelijkheid van mensen met een andere cultuur?" Het was deze vraag die op 7 februari 1986 vijftig geïnteresseerde missiologen en antropologen samenbracht in Zeist. Sinds enkele jaren houdt het Missiologisch Werkverband zijn werkdagen in de gemeentenzaal van de Evangelische Broedergemeente. Dit keer stond centraal de rol van de missionaris als werker in een cross-culturele situatie.

Een vooroordeel

Een jaar eerder al kwam in het Missiologisch Werkverband 'de missionaris' ter sprake, toen dr. S.J. van der Geest schetste hoe in de veldwerksituatie antropoloog en missionaire werker in een complexe en paradoxale relatie tot elkaar staan.¹⁾ Er heeft zich – aldus Van der Geest – in de discussies binnen de antropologie een schablonen ontwikkeld: de missionaris komt om te onderwijzen, te bekeren, de cultuur van een samenleving open te breken; de antropoloog komt om te leren, te luisteren, te observeren, maar niet om te veranderen.

Er bleek sterke belangstelling om het aangesneden thema uit te diepen. Bij de voorbereidingen van de conferentiedag van 7 februari werd overwogen dat de focus scherper gesteld diende te worden en gericht op de missionaris en zijn rol. Kan hij wel of niet luisteren? Hoe neemt hij kennis van de gemeenschap en de cultuur tot wie hij zich richt? Beïnvloedt dit 'luisteren' de reflectie van de missionaris op zijn boodschap en op de culturele aspecten daarvan? Is hij slechts bringer van verandering of stelt hij zichzelf ook open voor verandering?

Dubbele invalshoek

Bij het verkennen van de rol van de missionaris door missiologen – op zich een missiologisch thema – is tevens de hulp ingeroepen van antropologen, omdat het bestuderen van veranderingsprocessen in culturen een specifiek element van hun wetenschap is. Vandaar dat het thema "hoe kan een missionaris als drager van een boodschap luisteren naar de werkelijkheid van mensen met een andere cultuur" zowel langs een missiologische als een antropologische invalshoek is benaderd. De vier geboden lezingen staan elders in dit nummer. Behalve de hierboven vermelde voorgeschiedenis van de conferentiedag biedt dit artikel een weergave van enkele hoofdpunten van de gedachtenwisseling.

Plaats van dialoog

Het was trouwens jammer dat een van de auteurs, dr. van Slageren, vanwege ziekte niet kon deelnemen aan de discussie. Zijn op schrift gestelde lezing riep vragen op die nu niet konden worden beantwoord. Wil Van Slageren religie en geloof, die een onderling spanningsveld vormen, verstaan in een barthiaanse zin? Of slaat religie op het traditioneel existierende geheel van de Afrikaanse praktijk en bedoelt geloof zo iets als het ideaalbeeld van geloof dat een missionaris presenteert?²⁾ Opgemerkt werd ook dat Van Slageren de ogen wil openen voor een bijzondere plaats van dialoog. De interculturele discussie van de missionaris voltrekt zich in de ziel van de Afrikaan zelf. De ene keer zal een Afrikaans christen meer oog hebben voor traditionele waarden, een andere keer zal hij meer de kracht van het Evangelie ervaren.

De missionaris en zijn macht

Het thema 'de missionaris en zijn macht', uiteengezet door dr. Kloos, heeft een groot deel van de besprekingen bepaald. Kloos: "Kan een missionaris luisteren? Dat kan hij, mits hij van zijn machtspositie afstapt. Maar, paradoos en noodlottigheid, dat kan hij niet. Als vertegenwoordiger van een andere Westerse samenleving blijft hij in dat machtsverschil zitten. De missionaris is vertegenwoordiger van een instituut dat macht heeft. In Suriname symboliseert het vliegtuigje dat regelmatig komt, de macht van de zendeling."

Verschillende vraagstellers zochten naar nuancering van wat Kloos stelde. Een sociaal-wetenschapper zal het begrip macht minder massief, meer uiteengevouwen willen gebruiken. Missiehistorisch gezien zijn er ook situaties aan te dragen, waar de positie van zendingen kan worden gekarakteriseerd als situatie van onmacht. Verder: er bestaat ook zo iets als machteloosheid van de machtigen, of tegenmacht van de beoogde bekeerlingen. Zo kunnen politici of heersende elites van bijvoorbeeld een onafhankelijk Afrikaans land het werk van een missionaris beïnvloeden. Sterker nog: de machtsrelatie tussen een missionaris en de mensen met wie en voor wie hij werkt bevindt zich in een veld van machtsrelaties van politieke en economische aard. De roep 'missionary go home' kan tot gevolg hebben dat er een eind komt aan werkzaamheden die juist tot doel hebben mensen in die politieke en economische relaties weerbaar te maken. Het opheffen van de macht van de missionaris leidt er dan toe dat we mensen prijsgeven aan andere machten, waarvan ze slachtoffer worden.

Ook werd gevraagd of de rol van een missionaris niet dubbelzinniger is. Hij maakt deel uit van een machtsstelsel, maar hij spreekt tegelijk dat machtsstelsel bewust en onbewust tegen. Momenteel zijn missie/zending juist uit op het versterken van de basis in een land.

De boodschapper en zijn boodschap

Een tweede thema dat in de gedachtenwisseling telkens opdook betrof het onderscheid dat in meer of mindere mate gemaakt wordt tussen een boodschapper en zijn boodschap. In missiologische studies over contextualisering en over interne kritiek op de missionaire praktijk komt deze vraagstelling voor.

Kloos koos hier positie vanuit zijn stelling over de macht van de missionaris. Wie de boodschapper loshaakt van zijn boodschap mystificeert zijns inziens

de macht van de missionaris. Als antropoloog meent hij dat de boodschap van iemand niet anders begrepen wordt dan via zijn eigen persoonlijkheid. De missionaris kan zich niet losmaken van zijn herkomst. Hij is lid van een samenleving die machtiger is dan de samenleving waar hij werkt.

Een missioloog die een analyse van het Eurocentrisch karakter van de missionaire boodschap van belang achtte, vroeg hoe men in de antropologie denkt over de kleuring van de boodschap door de boodschappers. Is het mogelijk dat een boodschap onherkenbaar wordt verkleurd? Volgens Kloos is deze vraagstelling voor een deel van de antropologen geen probleem. Een ander deel stelt zich wel vragen over de aard van de kennis waarmee een antropoloog thuis komt. De kennis die verzameld is, blijkt produkt te zijn van een maakproces, is gemaakte kennis. Voor het kennen van de boodschap is kennis van het instrument – de boodschapper – gewenst.

Zijn er maatstaven waaraan de kritiek op de culturele uitwisselingen gemeten kan worden? Is het mogelijk een absolute waarheid te stipuleren? Kloos meent dat zowel op het terrein van het geloof als op het terrein van de wetenschap het onaangename afstapje moet worden gemaakt: een absolute waarheid is er niet meer. Hij beseft dat bijvoorbeeld zijn visie op mensenrechten bepaald wordt door vooronderstellingen van de Westerse samenleving, en niet door die van een Afrikaanse samenleving.

De macht van de liefde

Deze discussie over de macht van de missionaris en over de kritische evaluatie van de boodschap leidde tot een indringende, uitdagende vraag aan Kloos: "welke boodschap hebt u, antropoloog, voor ons, missiologen?" Zijn antwoord luidde, niet zonder zelfspot: "nu wil ik wel als missionaris optreden". Kijkend vanuit de samenleving waarin hij werkt, zich daarmee identificerend, zal de missionaris zich afvragen "hoe komt mijn werkzaamheid over op de integriteit van de betrokkenen?" Vanuit de ogen van die mensen kijkend moet ik zeggen dat de helft van de werkzaamheden van de missionaris noodzakelijkerwijs destructief is, omdat ze uit de machtsrelatie voortkomen. Wees je er van bewust wat de reden is dat de mensen overnemen wat je hen onderwijst. Is die reden de waarheid van de boodschap of de macht van de boodschap?

Een missionaris met jarenlange ervaring in Zambia reageert door te vertellen over – wat hij noemt – de macht van de liefde. Van belang is het niveau waarop je relaties legt met een gemeenschap, en ook hoe die relaties beleefd worden. Als je aanvaard wordt als eerlijk mens, dan heb ik een boodschap. Afrikaanse christenen zeiden: "als we jou *uwaminshioni* (negatieve term voor missionaris, Luapula Provincie, Zambia) noemen, dan kun je beter naar huis gaan." Kloos: als de situatie zich gaat ontwikkelen zoals u aangeeft, vervalt mijn voornaamste bezwaar tegen zending en missie, namelijk het machtsverschil.

Oorzakelijkheidsdenken

"Kan de missionaris luisteren? Ja, dat kan hij, maar er zijn wel grenzen aan zijn luisteren. Deze zijn van theologische en van culturele aard. Een van die grenzen is de huiver van de missionaris voor het Afrikaanse oorzakelijkheidsdenken." Met deze reactie op het thema van de conferentiedag bood prof.

Schoffeleers stof voor een interessante lijn in de discussies. Zo kwam naar voren dat er bij missionarissen een gebrek aan kennis is geweest – en nog steeds is – van de cultuur waarin ze werkten. Ook zijn ze bang dat het als een blijk van erkenning wordt geïnterpreteerd, wanneer ze zich begeven in een omgeving die wordt bepaald door Afrikaanse hekserij en genezing. Het gevolg is wel, dat je vaak christenen dáár vindt, waar ze niet mogen zijn, merkte Schoffeleers fijntjes op. Maar – luidde een tegenwerping – is die geslotenheid voor deze elementen van de Afrikaanse cultuur niet mede te wijten aan antropologen? Sprak de antropoloog, op wie de missionaris zich kon oriënteren, vaak niet negatief over bezetenheid?

Genezingspastoraat en sociale kritiek

Tijdens de discussies verduidelijkte Schoffeleers enkele malen de spanningsverhouding tussen genezingspastoraat en sociale kritiek. Het is niet alleen specifiek Afrikaans, maar een empirisch feit, in Nederland bijvoorbeeld waarneembaar bij een genezingskerk van Maasbach: wie gaat op het pad van de genezing trekt zich terug op het vlak van de sociale en politieke kritiek en omgekeerd.

Is het een niet met het ander te combineren, werd gevraagd. Is er momenteel bij onafhankelijke kerken in Zimbabwe niet een geweldige belangstelling om ingeschakeld te worden bij agrarische ontwikkeling en educatie? Recente onderzoeksgegevens zouden uitwijzen dat deze kerken de vrijheidsstrijders tijdens de bos-oorlog voorafgaande aan Zimbabwe's onafhankelijkheidsstrijd actieve steun gaven. En poogt het Instituut voor Contextuele Theologie in Johannesburg niet juist beide stromingen – onafhankelijke en gevestigde kerken – bij elkaar te brengen en op elkaar in te laten spelen, opdat het kwaad uit mens en samenleving uitgebannen wordt?

Schoffeleers onderstreept dat een groep een ontwikkeling kan doormaken, die parallel kan zijn aan bijvoorbeeld de sociologische verschuiving van secte naar kerk. Hij voegt daar aan toe dat het eigene van de een niet uitsluitend als een tekort hoeft te worden genoteerd. Het kan ook het specifiek eigene zijn. De kerkelijke missionaris die tekort schiet in het luisteren naar de Afrikaanse cultuur kan toch een positieve functie vervullen. Hij kan de kanalen open houden naar de kwesties van de macro-structuur.

Er zijn verschillende soorten zielzorgers. We zullen moeten aanvaarden dat ook de medicijnman zielzorger is. Afrikanen zien de medicijnman, de predikant, de missionaris, de Leger des Heils man als evenzoveel specialisten, die hun pakket diensten aanbieden aan de Afrikaan. Laat de kerkelijke missionaris *zijn* specialisme uitoefenen.

Een circulatieproces

Een laatste aspect van de gedachtenwisseling dat we hier naar voren halen, hangt samen met de lezing van de missioloog Frans Verstraelen. Hij onderstreept onder andere dat de invloed van de Afrikaan steeds groter is geworden en heeft ingewerkt op de missionaris, zijn opstelling, zijn denken, zijn boodschap en zijn rol. De missionaris heeft zijn boodschap aangeboden in de verpakking van het Euro-model, waarvan het rationalisme een bepalende kleur is. In Afrika is een eigen theologie zich gaan ontwikkelen die een tegenbalans biedt tegen de macht van de missionaris.

In de discussie werd gevraagd of naast deze vorm van contextualisering niet ook een spontane contextualisering waarneembaar was. De Afrikaanse bevolking in de dorpen en in de lokale kerken reageert op de boodschap met een cultuur die Afrikaanser is dan de contextuele theologie van Afrikaanse theologen.

Vlak hiernaast lag een discussievraag over het empirische karakter van de missiologie. Kan in een empirische missiologie de missioloog de ontdekker worden van de religieuze dimensie in een cultuur? In dat geval hoeft hij zich niet door een antropoloog te laten gezegen.

Waarom spreekt Verstraelen over een 'missionary anthropology' die afgelost moet worden door een 'African anthropology'? In zijn toelichting zegt spreker dat 'missionary anthropology' de Afrikaanse cultuur vooral zag als middel om beter te kunnen kerstenen, terwijl 'African anthropology' de Afrikaanse cultuur primair als waarde in zichzelf beschouwt. Hierdoor herwint de Afrikaan zichzelf, zijn zelfrespect en de eigen Afrikaanse waarden. In een volgende stap kan dan de opdracht van de mens in het licht van het Evangelie worden besproken. Dat is theologie. Deze Afrikaanse theologie zal zich ontdoen van het concordaat met het Westerse welvaartspatroon. Voor de Westerse theologie is het heilzaam om een circulatieproces binnen te treden en zich bloot te stellen aan vragen en kritiek die vanuit andere levenservaring op haar afkomt.

Korte terugblik

Aan het einde van de conferentiedag zijn er geen conclusies getrokken. Ik acht het ook hier niet mijn taak om de weergegeven gedachtenwisseling aan te vullen. De thema's aangereikt in de lezingen zijn uitgediept; er is grondig kennis van genomen. In de discussie die zich zal voortzetten na deze conferentiedag van het Missiologisch Werkverband, kan de machtspositie van de missionaris niet buiten beschouwing blijven. Evenmin de relatieve en daardoor toch nog specifieke inbreng van een Afrikaans theologiseren dat zich kritisch blijft oriënteren op 'Westerse' theologie.

In het begin van dit artikel somde ik de vragen op waarmee deze werkdag werd gestart: kan de missionaris wel of niet luisteren; hoe neemt hij kennis van de gemeenschap en de cultuur tot wie hij zich richt; beïnvloedt dit 'luisteren' de reflectie van de missionaris op zijn boodschap en op de culturele aspecten daarvan; is hij slechts bringer van verandering of stelt hij zichzelf ook open voor verandering?

Deze vragen blijven staan, al zijn er dankzij de wisselwerking tussen antropologen en missiologen boeiende antwoorden naar voren gekomen. We blijven op zoek naar een luisterende missionaris.

1) Sjaak van der Geest, De antropoloog en de missionaris - een moeizame relatie, in: *Wereld en Zending*, 14 (1985), 215-220.

2) Blijkens de in dit nummer gepubliceerde versie van de lezing, waar de termen 'religie en geloof' zijn vervangen door 'cultuur en evangelie' tendeert Van Slageren in de laatstgenoemde richting. (Red.)

Drs. L. Wieringa is voorzitter van het Missiologisch Werkverband. Hij studeerde theologie (doct. missiologie/evangelistiek) aan de Vrije Universiteit; is van 1978-1986 namens de Gereformeerde Kerken missionair predikant voor de classis Den Haag en onderhoudt onder andere relaties met moslims.

Het oordeel van een antropoloog over zending en missie

"Waarom concentreer jij niet, samen met al diegenen van het Summer Institute of Linguistics, al je liefde en energie op het redden van de zielen van Ronald Reagan, Alexander Haig, Brezjnev, Margaret Thatcher, Napoleón Duarte, Figueredo, en ook van de corrupten en dieven hier in Venezuela die zich verrijken ten koste van het zweet van de arbeiders?"¹⁾

De relatie tussen antropologie en missie, tussen antropoloog en missionaris, is een ingewikkeld, en over de tijd gezien, veranderlijk complex van verschillen en vooral ook overeenkomsten in belangen. Antropologen en missionarissen, mensen die in hun land van herkomst (nagenoeg onveranderlijk gelegen in de westerse sfeer) nauwelijks met elkaar in aanraking komen, komen "in het veld" ineens in elkaars vaarwater. Daar gebruiken ze elkaar, daar botsen ze soms, daar vermijden ze elkaar vaak. Hun belangen in dat veld zijn niet identiek. Een antropologisch veldwerker – en zeker degenen wiens voornaamste doel is de ontwikkeling van de antropologie als wetenschap – komt er om er gegevens voor een publicatie te *halen*. De missionaris komt er in eerste instantie om iets te *brenge*n. Antropoloog en missionaris delen de omstandigheid dat de eerste zelden wordt verzocht om iets te komen halen, zomin als de tweede is uitgenodigd om iets te komen brengen.

In bepaalde sectoren van antropologie en missie komen er natuurlijk vertegenwoordigers voor bij wie het verschil tussen halen en brengen vervaagt. Onder antropologen denk ik bijvoorbeeld aan de zogenaamde "action anthropologists"; onder missionarissen aan diegenen die eerst luisteren en hun boodschap aanpassen (cf. Hiebert 1978). Toch blijft er een verschil. De antropoloog zal, wil hij een aanhanger van een empirische wetenschap blijven, de ideologie van het luisteren naar en leren van een ander die per definitie gelijk heeft, moeten huldigen. De missionaris zal, om niet de grondslag aan zijn bestaan te ontnemen, zijn meegebrachte boodschap van superieure kwaliteit moeten achten. Een van de bronnen van conflict tussen antropoloog en missionaris schuilt in dit verschil, waarbij een antropoloog overigens niet minder normatief optreedt dan de missionaris.

In de volgende twee paragrafen wil ik eerst een kort overzicht geven van de situatie waarin ik met missie en zending in aanraking ben gekomen. Vervolgens wil ik mijn standpunt ten opzichte van zending en missie nader preciseren.

Er is zo langzamerhand vrij veel literatuur over de relatie antropoloog-missio-

naris (zie bijvoorbeeld Van der Geest 1985, Hiebert 1978, Salamone 1977 en Stipe 1980). Ik wijs er overigens op dat de gespannen relatie tussen beiden betrekkelijk recent is en vóór de ontwikkeling van het veldwerk in de moderne zin van het woord, waarbij een antropoloog zich voor geruime tijd vestigt in de samenleving die hij of zij wil bestuderen, niet bestond. Integendeel: de zogenaamde 'armchair' antropologen – de theoretici die zelf geen veldonderzoek verrichten – waren voor hun feitenmateriaal afhankelijk van onder andere missionarissen en zendelingen (zie Stocking 1983:74). Voor de resultaten van empirisch onderzoek naar de relatie tussen Nederlandse veldwerkers en missionarissen verwijs ik naar een artikel van Ploeg (1984). Hij komt tot de slotsom dat Nederlandse antropologen de spanning tussen missionarissen en henzelf doorgaans trachten te verkleinen door problemen voor zich uit te schuiven.

De Karaiben en de missie

Van 1966-1968 deed ik veldwerk in een tweetal dorpen van Karaiben in Suriname, die tezamen als *Galibi* bekend staan. Galibi telde in die jaren ruim 500 inwoners. Het totaal aantal Karaiben aan de Surinaamse kant van de beneden-Marowijne was ruim 1000. De Karaiben hadden en hebben een gevarieerde economie. Het zijn zwerflandbouwers, vissers, jagers en verza-melaars, die vanwege het feit dat er in dit deel van Suriname nooit plantages zijn geweest in vrij hoge mate een eigen identiteit hebben weten te behouden (zie Kloos 1971). Een groot deel van de Karaiben van de beneden-Marowijne is nominaal Rooms-Katholiek en beschouwt zich ook als zodanig. Er was in de jaren dat ik er werkte één klein dorp dat geheel en al onder invloed van Zevende Dags Adventisten stond. De Karaiben van dat dorp hadden nagenoeg geen contact met die van andere dorpen.

De levensbeschouwing van de Karaiben kan echter niet zonder meer als Rooms-Katholiek beschouwd worden. In feite is er sprake van een sterk syncretistische religie die in zich verenigt elementen van het christendom, van Bosnegerculturen, en – vooral – van de eigen Karaibische levensbeschouwing. "In zich verenigt" bedoel ik heel letterlijk, omdat de Karaiben zelf nauwelijks tegenspraak voelen tussen de diverse elementen. Die tegenspraak is er al helemaal niet tussen hun eigen, oorspronkelijke opvattingen en die van Bosnegers voor zover ze daarvan iets hebben overgenomen (niet overgenomen hebben ze bijvoorbeeld ideeën omtrent voorouders, die bij de diverse Bosnegersamenlevingen in Suriname nu juist weer heel belangrijk zijn). Ook tussen eigen opvattingen en die ontleend aan het christendom voelen de Karaiben bijna geen spanning. Zij wezen mij vaak op tal van elementen, die hun geleerd waren met behulp van een schriftelijke en een picturale catechismus, om op consistentie eerder dan contrast te wijzen. De slang uit het paradijs had zijn tegenhanger in de mythische Alamali, een slang zó groot dat zijn lichaam de takken van de reusachtige Kankantri bedekte, hoewel de slang met zijn kop bij de grond hing en allerhande wezens tot zich lokte. En spreekt de catechismus niet van gevallen engelen die duivels of boze geesten genoemd worden? De Karaibische shamaan was vanouds degeen die juist die boze geesten bestreed.

Shamaan en kerk

De enige merkbare spanning was te vinden in de relatie tussen shamaan en kerk. De shamanen vermeden een al te nauw contact met de kerk op grond van de overweging dat hun helpgeesten van wie ze afhankelijk waren dat niet op prijs stelden. De shamaan die shamaan wilde blijven, vermeed contact met zulke sacrale elementen als wijwater, communie, e.d.

Die spanning kan niet worden toegeschreven aan de werkzaamheden van de toenmalige missionaris en ook niet aan diens directe voorgangers. Missiewerk in dit deel van Suriname is pas aan het eind van de 19e eeuw op gang gekomen. De missionaris die tijdens mijn verblijf in Galibi werkte was een vreedzaam, zachtaardig, wijs man, die goed op de hoogte was van shamanisme. Hij was ook goed op de hoogte van wat in zijn ogen de zondigheid van zijn parochianen was. Zijn redenering was echter dat als hij zich verzette tegen "heidense praktijken" hij de mensen van zich zou vervreemden. Shamanisme, zo was zijn oordeel, zou toch wel verdwijnen (ik denk dat hij zich hierin geheel vergiste - maar dat is een andere zaak).

Zijn voorgangers in Frans Guyana (tot 1764, toen de Jezulieten het land werden uitgezet) waren minder zachtzinnig. Zij concentreerden Indianen in de zogenaamde "reducties", en verhalen over het vernielen van marakas (ratels van de shamaan) en verstoring van ritueel gaan vermoedelijk op die tijd terug.

In feite was de situatie in Galibi zo, dat de Karaïben op allerlei manieren kennis konden nemen van opvattingen van anderen, of dat nu opvattingen van verschillende groepen Bosnegers waren, of van verschillende stromingen binnen het christendom. En wat ze deden was daaraan te ontlenen wat in hun behoeften voorzag (cf. Kloos t.p.). Ze waren vrij om dat te doen.

De Trio en de zending

In 1972 en in 1973 deed ik veldwerk in Përëru Tëpu, een *Trio* dorp in Zuid-Suriname, aan de Tapanahony, waarin ook de overgrote meerderheid van de Akuriyo was gevestigd. De Akuriyo waren jagers/verzamelaars die tot 1970 een nomadisch leven van bijna volledige isolatie hadden geleid in het afgelegen gebied tussen de Oelemari en de Boven Litani in Zuidoost Suriname. De sinds 1960 onder de Trio en Wayana werkende zendelingen van de Surinam Interior Fellowship (c.q. West Indies Mission) spoorden de Akuriyo op en brachten ze over naar Trio dorpen (zie Kloos 1977).

De aard van de zending onder de Akuriyo, Trio en Wayana van Zuid-Suriname was geheel anders dan die van de Rooms-Katholieke missie onder de Karaïben. De West Indies Mission, en de Surinaamse tak daarvan, behoort tot dat rechtzinnige complex van Amerikaanse zending waartoe ook de Wycliffe Bible Translators, het Summer Institute of Linguistics, de New Tribes Mission, etc. behoren. Het beleid dat door de zending gevoerd wordt, is niet gemakkelijk grijpbaar omdat er verschillende organisaties bij betrokken zijn met uiteenlopende activiteiten. In Zuid-Suriname waren werkzaam naast de W.I.M./S.I.L. de Medische Zending Suriname (die voor medische verzorging, schooltjes en landbouwvoorlichting zorgde) en de Missionary Aviation Fellowship, die voor vliegverbindingen en communicatie in het algemeen zorgde (in elk dorp waar een zendeling verbleef, was een airstrip aangelegd - deze airstrips waren meestal niet van regeringswege erkend, zodat alleen de

M.A.F. er mocht landen, wat een effectief monopolie inhield).

Het zendingsbeleid was gericht op bekering tot de protestantse versie van het christendom en het stichten van inheemse kerken. Shamanisme, traditionele liederen en verhalen, dansfeesten, rituelen, enz. behoorden allemaal tot het terrein van Satan en behoorden uitgebannen te worden. Traditionele leiders, waaronder verschillende shamanen, werden voorgangers in de nieuwe kerk. Oude melodieën dienden als basis voor nieuwe kerkliederen. Delen van de Bijbel werden vertaald in het Trio en Wayana, en de Indianen werd geleerd in hun eigen taal te lezen en te schrijven.²⁾

Hoewel in dit verband aan de termen positief en negatief geen enkele neutrale betekenis kan worden toegekend, wil ik ze toch gebruiken. Een van de voornaamste negatieve effecten van het werk van de zendelingen is geweest dat de Trio in het bijzonder een negatieve houding ten opzichte van hun eigen verleden, hun eigen cultuur kregen en schuldgevoelens kregen opgedrongen wanneer zij onderdelen daarvan toch waardeerden:

In 1973 was een van de Trio bereid een aantal oude liederen te zingen ten behoeve van opname met een taperecorder. Hij bad eerst uitvoerig tot God, met de mededeling dat hij best wist dat dit slechte liederen waren, maar zong toen met zichtbaar plezier een aantal shamanistische liederen. In de periode erna werd hij echter gekweld door schuldgevoelens: was het plezier waarmee hij zijn eigen liederen had gezongen niet een teken dat hij een slecht christen was? Dat Satan hem toch in zijn greep had?

De zendelingen concentreerden de Trio, die in heel kleine groepen leefden, in enkele grote dorpen. Van de negatieve gevolgen noem ik alleen dat de voedingstoestand achteruit ging, met name de eiwitvoorzieningen, omdat de omgeving van deze grote, permanente dorpen al snel was leeggehaald en leeggevist (zie uitvoeriger: Rivière 1966 en 1981).

Maar er zijn ook positieve effecten. De Trio waren een uitstervend volk - fysiek en eigenlijk ook cultureel. De zending gaf de bevolking nieuwe doelstellingen om voor te leven, enkele Trio Indianen werden zelf actieve en betrokken zendelingen, die onder andere in het aangrenzende Brazilië en in het kustgebied van Suriname zendingsactiviteiten gingen ontplooiën. De zendelingen bewerkstelligden dat de bevolkingsafname tot staan kwam en omgezet werd in bescheiden groei. Shamanistische liederen werden weliswaar taboe, maar creatieve mensen kregen de ruimte om kerkliederen te componeren (op oude melodieën).

Antropoloog en missionaris

De relatie tussen mijzelf als antropologisch veldwerker en de missionaris in Galibi, en tussen mijzelf en de zendelingen in Tëpu, was nogal verschillend.

Tenminste twee dingen speelden daarbij een rol. In de eerste plaats de bekeringsijver van de missionaris respectievelijk zendelingen, en in de tweede plaats mijn afhankelijkheid. De missionaris heeft nooit ook maar een suggestie gedaan in de richting van eventuele bekering mijnerzijds; de zendelingen daarentegen lieten regelmatig blijken dat zij zich ook voor mijn ziel en zaligheid verantwoordelijk voelden. Ik heb nooit enige twijfel laten bestaan over het feit dat ik in een bekering geen heil zag. Wrijving heeft dit nooit gegeven, hoogstens geleid tot lichte irritatie bij mij (hoewel ik die zorgzaamheid ook wel roerend vond).

In Galibi was ik geheel en al onafhankelijk van de missionaris (die alleen in het eerste begin op vitale wijze heeft geassisteerd bij het vinden van een tolk). In Tëpu was ik voor transport naar en van het dorp afhankelijk van de Missionary Aviation Fellowship, ik maakte soms gebruik van de diensten van de Medische Zending, en voor sommige aspecten van het onderzoek was ik afhankelijk van de zendelingen. Hoewel ikzelf deze omstandigheden als potentieel conflictueus heb ervaren, hebben de betrokkenen van hun machtsmiddelen over mij nooit gebruik gemaakt. Dit potentiële conflict betrof niet alleen mij, maar ook de Trio en vooral de Akuriyo onder wie ik werkte.

Standpuntbepaling

De zending in Suriname onder Indianen is (veel meer dan de missie) al jarenlang doelwit van kritiek en verdenking. Ik denk dat een deel van de kritiek hypocriet is en dat een deel van de verdenking op een misverstand berust. Van beide een voorbeeld:

1) Met name allerlei ambtenaren van de Geologisch Mijnbouwkundige Dienst in Suriname (G.M.D.) beschuldigen de zending de Indianen te monopoliseren en voor eigen doeleinden te gebruiken. Men moet zich echter realiseren dat in het verleden de G.M.D. in het kader van exploraties Indianen als gids en lijnkappers in dienst nam - en tevens Indiaanse vrouwen liet meegaan ten behoeve van dienstverlening die met geologie niets van doen had.

2) Een wijdverbreide opvatting is dat zendelingen naast hun zendingswerk ook exploratieve werkzaamheden verrichten ten dienste van de Verenigde Staten en de verzamelde informatie en grondmonsters, in code en via hun eigen vliegdiens, naar Amerika overbrengen. De zending beschikt, samen met MAF en MZS, over uitstekende communicatiemiddelen en inderdaad wordt daarmee vaak iets in code doorgegeven. Een van de wekelijks weerkerende boodschappen in 1973 bestond uit een geheimzinnige lijst dubbelnummers: 1-3, 2-4, 3-0, 4-8 enz. In feite staat in deze opsomming het eerste nummer voor bepaalde ziektes, verwondingen en behandelingen, en het tweede voor het aantal gevallen gedurende de afgelopen week!

Deze voorbeelden betreffen - en ik zeg dat met nadruk - de Surinaamse situatie, niet die van Zuid-Amerika in het algemeen (cf. Hvalkof & Aaby 1981, diverse bijdragen).

De 'Barbados Declaration' bevat een hard en categorisch oordeel over de zending. De opstellers concluderen:

opschorten van alle missie-activiteiten is het meest passende beleid voor het welzijn van Indiaanse samenlevingen. (geciteerd in Dostal 1972:378)

Op basis van de beschikbare literatuur geloof ik dat dit oordeel in sommige gevallen terecht is. Voor de Trio en Akuriyo gaat het echter niet op. In 1977 schreef ik dat ik het fundamenteel oneens was met de uitgangspunten van de zendelingen, maar dat ik ervan overtuigd was

dat opschorting van de activiteiten van zendelingen in Zuid-Suriname niets minder dan een ramp voor de Indianen zou zijn. (Kloos 1977:30)

Deze uitspraak leverde me een heftig meningsverschil op met de Internatio-

nal Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), die aanvankelijk deze zin uit het over de Akuriyo te publiceren document wilde schrappen!

De voornaamste reden waarom ik het principieel oneens ben met missionarissen en zendelingen is niet gelegen in het feit dat ik hun werk niet anders kan zien dan de vervanging van het ene bijgeloof door het andere.³⁾ Wat dat betreft gun ik elkeen zijn of haar geloof - *maar juist daarom vind ik missie en zending in principe een verwerpelijke bedrijf*. De situatie waarin zending en missie plaatsvinden is niet zo maar een situatie. De relatie tussen zending/missionaris en andersdenkende is er niet een van gelijkheid - het is bijna altijd een relatie die gekenmerkt wordt door een reusachtig machts-overwicht en idem machtsvertoon van de zijde van de zending/missionaris. Men vatte 'macht' hier in ruime zin op. Het begrip omvat dan de relatie tussen de westerse samenleving en de eigen samenleving, de materiële rijkdom, het overwicht aan kennis, de beschikking over geneesmiddelen, de toegang tot invloedrijke personages, en dergelijke. Dit machts-overwicht wordt gebruikt om anderen te overtuigen, zonder dat doorgaans zelfs maar de vraag gesteld wordt naar de passendheid van de denkbeelden waar het om gaat. Zendelingen plegen te werken onder machtelozen, niet onder de Reagans en de Pinochets!

Dit standpunt is gebaseerd op de overtuiging dat het een van de grondrechten van mensen is te beslissen over hun eigen levensloop en over de inhoud van hun eigen denkbeelden. Sinds de 16e eeuw is, door de gestaag groeiende macht van de westerse samenleving (eerst in West-Europa, later ook in off-shoots daarvan zoals de Verenigde Staten, Australië, Zuid-Afrika), dat recht de meeste niet-westerse samenlevingen ontzegd. Etno- en genocide zijn hiervan de uitvloeisels. Missie en zending hebben in enkele gevallen daartegen geprotesteerd, soms op kleine schaal getracht te repareren wat er te repareren viel, vaak van dat machtsverschil en zijn gevolgen geprofitteerd en menigmaal er actief toe bijgedragen.⁴⁾ Wanneer het om het overbrengen van een boodschap gaat, zal elke missionaris of zending zich moeten afvragen of het aannemen ervan ligt aan de inhoud van de boodschap, of aan de macht van de boodschapper. Het is voor mij nog de vraag of de westerse boodschapper zich ooit van die, deels toegeschreven, macht zal kunnen ontdoen, zodat de opvatting van een dialoog misschien een fictie is.

Het uitdragen van een geloofsovertuiging vanuit een doorslaggevende machtspositie, zoals bij missie en zending het geval is, vind ik strijdig met elementaire mensenrechten. Dit is echter een algemene, principe-uitspraak. De concrete werkelijkheid wordt altijd gekenmerkt door een veelvoud van beoordelingsdimensies, waardoor het eindoordeel verschillend kan uitvallen. Om twee situaties tegenover elkaar te stellen: wanneer een goed-functionerende samenleving economisch en sociaal-politiek wordt ingekapseld en bovendien ideologisch wordt bestookt door missie dan wel zending geldt mijn oordeel onverkort.

In een situatie als die waarin de Trio verkeerden, zijn ook andere beoordelingsmomenten in het geding op grond waarvan ik tot de conclusie kwam die hierboven al is aangehaald.

- 1) Uijt: Venezuela: Indigenous reply to Catholic Christianity. IWGIA Newsletter No. 34, 1983, p. 109.
- 2) Cees Koelwijn publiceerde 105 verhalen in het Trio, ruim 500 pagina tekst in eigen taal, ten behoeve van de Trio (Koelwijn 1985). Hierdoor is de beschikbare leesstof aanzienlijk verruimd.
- 3) Ik gebruik hier met opzet de term 'bijgeloof' om het betrekkelijke karakter van elk geloof, het mijne inclusief, aan te geven. Ook opvattingen die stoelen op wetenschappelijk onderzoek zijn in dat opzicht betrekkelijk.
- 4) Deze uitspraak geldt overigens voor honderd procent ook voor de antropologie.

Literatuur

- Dostal, W. (ed.)
 1972 The Situation of the Indian in South America. Geneva: World Council of Churches.
- Geest, S. van der
 1985 De antropoloog en de missionaris: een moeizame relatie. *Wereld en Zending* 14: 215-20.
- Hiebert, P.G.
 1978 Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship. *Missiology* 6: 165-80.
- Hvalkof, S. & P. Aaby (eds.)
 1981 Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen: IWGIA.
- Kloos, P.
 1971 The Maroni River Caribs of Surinam. Assen: Van Gorcum.
 1977 The Akuriyo of Surinam: A Case of Emergence from Isolation. Copenhagen: IWGIA Document No. 27.
 1984 Ethische dilemma's empirisch bestudeerd. In: P. Kloos (red.), 1984, 1-24.
 t.p. Syncretic Features of Contemporary Maroni River Carib Religious Belief (*Antropológica, ter perse*).
- Kloos, P. (red.)
 1984 Onderzoekers onderzocht. Ethische dilemma's in antropologisch veldwerk. Leiden: DSWO Press.
- Koelwijn, C.
 1985 Tarëno tamu inponopi panpira, 1 en 2. Leusden: Algemeen Diakonaal Bureau.
- Ploeg, R.
 1984 Van God en de mensen verlaten? De relatie tussen antropologen en missionarissen, zendingen en overige religieuze of kerkelijke functionarissen. In P. Kloos (red.) 1984: 153-169.
- Rivière, P.G.
 1966 A Policy for the Trio Indians of Surinam. *Nieuwe West Indische Gids* 45: 95-120.
 1981 A Report on the Trio Indians of Surinam. *Nieuwe West Indische Gids* 55: 1-38.
- Salamone, F.A.
 1977 Anthropologists and Missionaries: Competition or Reciprocity. *Human Organization* 36: 407-12.
- Stipe, C.E.
 1980 Anthropologists vs Missionaries. *Current Anthropology* 21: 165-79.
- Stocking, G.W.
 1983 The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: G.W. Stocking (Ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork. History of Anthropology Vol. 1*, The University of Wisconsin Press, p. 70-120.

*Dr. P. Kloos is verbonden aan de Vakgroep Culturele Antropologie van de Rijksuniversiteit te Leiden. Hij studeerde sociale geografie en culturele antropologie aan de Universiteit van Amsterdam, waar hij in 1971 promoveerde (The Maroni River Caribs of Surinam, Assen: Van Gorcum). Hij verrichtte veldwerk in Nederland (Drente 1960-61, Oostelijk Flevoland 1963-65), Suriname (onder Karaiben 1966-68 en onder Akuriyo 1973) en Sri Lanka (1977-78, 1984). Hij publiceerde over deze onderzoeken en over theoretische en methodologische problemen (*Antropologie als wetenschap*, Muiderberg: Coutinho, 1984), alsmede over ethische problemen van antropologisch onderzoek (*Onderzoekers onderzocht. Ethische problemen van antropologisch veldwerk*, Leiden: DSWO, 1984).*

Mathieu Schoffeleers

Een dilemma in de dialoog met etnische godsdiensten

Deze bijdrage beperkt zich tot etnische godsdiensten en meer in het bijzonder tot de Afrikaanse variant. Reden voor deze beperking is in de eerste plaats het feit dat de schrijver het meest bekend is met dat studieveld. Een bijkomende reden is echter dat er nog maar relatief weinig is gepubliceerd over het kernprobleem bij het dialogeren met etnische religies. Het kan daarom zijn nut hebben hier eens bij stil te staan. De conclusies van dit artikel zijn: 1. dat de belangrijkste limiterende factor in de dialoog tussen missie en etnische religies waarschijnlijk de Afrikaanse etiologie is; 2. dat het onvermogen van de kant van de missie om die etiologie over te nemen een belangrijke positieve functie heeft, namelijk vergroting van het vermogen tot sociale kritiek.

We gebruiken de term 'etnische religies' in navolging van Peel (1978: 443) ter aanduiding van een type religie, dat qua geografische spreiding samenvalt met een specifieke taal- en cultuurgroep. Dergelijke religies kennen geen canonieke geschriften, ofschoon ze vaak wel een rijke mythologie bezitten, en het profetisch of bekeringselement is er meestal afwezig. Verder is de verwevenheid met de sociale organisatie en de wijdere cultuur zodanig dat er vaak geen aparte term voor religie voorhanden is.

De term 'dialoog' kan op verschillende manieren gedefinieerd worden. Men kan dialogeren eenvoudigweg omschrijven als 'het kennis nemen van elkaars ideeën of standpunten'. Men kan die omschrijving toespitsen door eraan toe te voegen dat er 'met welwillendheid' van elkaars ideeën en standpunten dient kennis genomen te worden. Tenslotte kan men nog stipuleren dat de gesprekspartners in principe bereid moeten zijn ideeën van elkaar over te nemen en vooroordelen op te ruimen. We menen dat het deze meer specifieke betekenis is die aan de vraagstelling van deze studiedag ten grondslag ligt: kan de missionaris,¹⁾ als drager van een boodschap en als komend uit een geheel andere wereld, met sympathie luisteren naar een andere – in ons geval schriftloze – cultuur, en is het mogelijk dat hij er zelfs belangrijke ideeën en praktijken uit overneemt?

Drie forums van dialoog

In de dialoog van het christendom met etnische religies in Afrika kunnen we naar gelang het type deelnemer verschillende 'forums' onderscheiden, waarvan we er hier drie in het kort beschrijven.²⁾ Het eerste en getalsmatig grootste is het forum waar van gedachten gewisseld wordt tussen 'gewone' mensen van christelijke en niet-christelijke huize. Deze vorm van dialoog heeft een belangrijk integrerend effect. Waar missionarissen en Afrikaanse

pastores qualitate qua geneigd zijn het eigene en unieke te benadrukken zal de bevolking eerder het tegenovergestelde doen en de verschillende culten en kerken beschouwen als complementaire specialisaties en therapieën, die samen een geheel vormen (Murphree 1969: 150-1; Janzen en MacGaffey 1974: 3-4, 33; Kuper 1979; Shorter 1982: 133-4).³⁾ Tekenend voor deze houding is de volgende uitspraak, ooit opgetekend in Zimbabwe, maar die vooral in Afrika in vele toonaarden valt te beluisteren:

"Wanneer ik ziek ben, loop ik overal naartoe; naar de nganga ('medicijnman') als men mij behelst heeft via een 'voeterval'; naar een profeet als ik wil weten wie me heeft willen vergiftigen, en naar het zendingsziekenhuis voor de gewone kwalen." (Daneel 1970: 35)

Een tweede forum is dat waar de missionaris in gesprek is met andere religieuze leiders of ambtsdragers, met name de mganga's⁴⁾ en de leiders van genezingskerken.⁵⁾ Het eigene van deze dialoog is gelegen in het feit dat de gedachtenwisseling zich afspeelt tussen dragers van twee fundamenteel verschillende etiologische systemen. Dat verschil is, naar we hopen aan te tonen, van beslissende betekenis voor het verloop van het gesprek.

Als derde dient vermeld de dialoog tussen missionarissen en hun Afrikaanse collega's, waarmee ze de kansel of het altaar delen. Belangrijke onderwerpen in dit gesprek zijn het voor en tegen van Afrikaanse Theologie en het voor en tegen van een pastorale praxis, waarin ook ruimte is voor hekserijbestrijding en geestesuitdrijving.

Deze drie forums zijn min of meer ontstaan in de hier gegeven volgorde; het eerste al direct bij de invoering van het christendom; het tweede na de eerste generatie christenen, en het derde tijdens de strijd voor politieke onafhankelijkheid en de daarmee verband houdende afrikanisering van het kerkelijk kader. Alhoewel ook het eerstgenoemde forum een uitermate boeiend veld van onderzoek vormt, zullen we ons – in overeenstemming met het hoofdthema van deze bijeenkomst – beperken tot het tweede en derde en daarbij vooral de figuur van de missionaris belichten. Dit alles in een poging om een antwoord te formuleren op de vraag of hij als drager van een boodschap en als drager van een totaal andere cultuur in staat is tot zinvol dialogeren.

Om te beginnen suggereert die vraag al dat er personen zijn, die daar hun twijfels over hebben. Bij die twijfelaars horen waarschijnlijk heel wat dorpelingen, mganga's en leiders van genezingskerken. Echter, gezien het feit dat deze categorieën slechts beperkte toegang hebben tot de media, en de media in deze doorslaggevend zijn, wordt hun kritiek nauwelijks gehoord. Zulks is wel het geval met vier andere categorieën, namelijk de antropologen (o.a. Beidelman 1984; een overzicht in Stipe 1980 en Van der Geest 1985), Afrikaanse schrijvers (o.a. Mongo Beti 1980), Afrikaanse politici als Mobutu (Ngindo Mushete 1978) en, tot slot, Afrikaanse geestelijken binnen de missiekerken (o.a. Setiloane 1979; Milingo 1984; zie ook Verstraelen 1984). Welke van deze categorieën overigens ook aan het woord is, hun kritiek wijst steeds in dezelfde richting: de missionarissen wordt verweten gebrek aan respect voor het Afrikaanse erfgoed en kritiekloos geloof in de veronderstelde superioriteit van de westerse cultuur.

De critici doen het nogal eens voorkomen alsof alle missionarissen over één kam te scheren zouden zijn. Dit is echter voor iemand die de situatie een beetje kent nauwelijks te verdedigen. Er zijn weliswaar heel wat missionarissen geweest die, niet gehinderd door een overmaat aan kennis, Afrikaanse religies hebben afgedaan als immoreel, bijgelovig, of – in extreme gevallen – zelfs als het werk van de duivel. Aan de andere kant zijn er ook steeds weer missionarissen geweest, die een grondige kennis van de plaatselijke religies paarden aan een overwegend positieve opvatting erover. Ze vormden weliswaar een minderheid, maar ze hadden vaak grote invloed als instructeurs van nieuwelingen in het missieveld. Verder wijst F.J. Verstraelen in dit nummer van *Wereld en Zending* op de zogenaamde 'missionary anthropology', die opkwam in de interbellum periode onder invloed van de bekende R.S. Rattray. Belangrijker voor het grote publiek is echter de kleine groep geweest, die vanaf de tweede wereldoorlog op de voorgrond is getreden met publikaties op internationaal niveau over centrale thema's in de Afrikaanse etnisch - religieuze cultuur. We denken hierbij aan namen als Tempels (1945) en Taylor (1963) om maar twee van de bekendsten te noemen. Het belangrijke van deze auteurs is dat zij voor het eerst uitgebreid en in voor westerlingen begrijpelijke bewoordingen hebben proberen aan te tonen dat Afrikaanse religies ideeën en waarden bevatten, die niet alleen een potentiële verrijking betekenen voor het christendom, maar ook nog een boodschap bevatten voor de hele westerse cultuur. Mede door deze studies is in het westen het klimaat geschapen waarin Afrikaanse Theologie, bedreven door Afrikaanse auteurs, tot bloei kon komen.

Etiologisch systeem

Niet alle missionarissen zijn echter in staat gebleken met deze vernieuwers mee te gaan. Wat hen weerhield was onder andere het Afrikaanse geloof in heksen, boze geesten en de veronderstelde kwalijke gevolgen van taboe overtredingen, kortom het gehele met Afrikaanse religie verbonden etiologische systeem, dat hen als volkomen irreëel en onaanvaardbaar voorkwam.⁶⁾ Een niet onbekend vertegenwoordiger van deze groep is David Livingstone, wiens discussie met een Tswana regenmaker een klassiek voorbeeld is van de argumenten, die in een dergelijk gesprek aangevoerd worden (Kuper 1979). Terwijl de regenmaker er geen moeite mee heeft in Livingstone een collega te zien, slaagt Livingstone er niet in hetzelfde in omgekeerde richting te doen. Zijn argument is dat de regenmaker niet kan bewijzen dat hij werkelijk regen maakt, terwijl hij, Livingstone, wel kan aantonen dat hij met zijn medicijnen mensen geneest. Met alle respect voor de persoon van de regenmaker moet hij dan ook uiteindelijk concluderen dat diens geloof slechts bijgeloof is.

Nu is het opmerkelijk dat Tempels en Taylor het hekserijgeloof en andere voor een westerling onaanvaardbare elementen in de Afrikaanse etiologie slechts zijdelings en in abstracte zin behandelen. Hetzelfde kan gezegd worden van de beoefenaars van de Afrikaanse Theologie, waarvan een der basis axioma's is dat Afrikaanse religie in algemene zin – en voor sommigen zelfs in heel specifieke zin – als een voorafschaduwing van het Nieuw-Testamentisch christendom mag worden beschouwd (Heijke 1985: 73). Ook bij deze schrijvers met hun soms extreem idealiserende kijk op de voorvaderlijke

religie (o.a. Setiloane 1979: 63) blijven onderwerpen als hekserij en geestesbezetenheid onderbelicht, ofschoon dit binnen het kader van hun taakstelling bepaald niet nodig hoeft te zijn.⁷⁾

De conclusie lijkt dus gerechtvaardigd, dat dialogeren, in zoverre daaronder moet worden verstaan bereidheid iets van een ander aan te nemen of over te nemen, alleen maar mogelijk is, als het Afrikaans etiologisch systeem geheel of gedeeltelijk buiten beschouwing gelaten wordt.

Genezingskerken en mganga's

Degenen die dit laatste beslist niet doen, zijn de leiders van de genezingskerken, wier aantrekkingskracht juist gelegen is in het feit dat ze hetzelfde etiologische systeem hanteren als hun cliënten, maar daarbinnen gedeeltelijk ook hun eigen diagnostische en therapeutische technieken ontwikkeld hebben.⁸⁾ Omgekeerd is echter ook gebleken dat mganga's allerlei objecten, symbolen en ritën uit het christendom hebben overgenomen (Crawford 1967: 204; Etuk 1984: 83-91). Het gevolg hiervan is een boeiende wisselwerking, die men weliswaar formeel geen dialoog kan noemen, aangezien de leiders van de genezingskerken de mganga's resoluut afwijzen, maar die in feite wel degelijk een dialoog is. Het rapport van de werkgroep 'African Christian Independency' van de in januari 1985 in Harare gehouden missiologen conferentie stelt duidelijk dat de genezingskerken hun geloof in het objectieve bestaan van hekserij een pastorale voordeel achten, aangezien hun gelovigen anders "net als in de meeste missiekerken () gedwongen zouden worden op een schizofrene manier in twee werelden te leven" (I.A.M.S. 1985: 79). Hoe schizofreen dat leven van de 'missiechristenen' uitvalt is niet zonder meer vast te stellen, maar afgaande op de eerder geciteerde studies van Murphree (1969), Kuper (1979) en Shorter (1982) is men geneigd die uitspraak enigermate te relativeren.

Wat hier ook van zij, het is een interessante gedachte dat de missiekerken liever een deel van hun pastorale taak uitbesteden aan de mganga's dan het zelf ter hand te nemen. Men kan dit ook anders formuleren door te stellen dat de missiekerken liever iets van hun greep op het leven van hun aanhangers laten varen dan een genezingspastoraat als dat van de onafhankelijke kerken binnen te halen.

Genezingspastoraat van E. Milingo

Toch gaan er sinds het begin van de jaren zestig, als in veel voormalige koloniën de onafhankelijkheidsstrijd op zijn hoogtepunt is en de kerken in versneld tempo hun kader afrikaniseren, stemmen op, die beginnen te pleiten voor een dergelijk genezingspastoraat.⁹⁾ De meest bekende exponent van dit streven is ongetwijfeld Emmanuel Milingo, de nu in Rome residerende voormalige aartsbisschop van Lusaka.¹⁰⁾ De feiten rond deze man zijn algemeen bekend. Begonnen met genezingen en geestesuitdrijvingen in 1973, heeft hij na een slepend conflict met zijn eigen geestelijkheid, collega bisschoppen en het Vaticaan, in juli 1983 onder zware druk zijn ontslag als aartsbisschop aangeboden onder gelijktijdige aanvaarding van een post bij de pauselijke commissie voor het migranten en toeristenpastoraat. Eenmaal per maand gaat hij nog voor in een openbare genezingsdienst in een van de Romeinse kerken, terwijl hij ook nog geregeld buiten Italië als exorcist

en genezer optreedt. Het is niet duidelijk wat Rome hem precies ten laste legt, aangezien een officiële aanklacht ontbreekt, maar Mona MacMillan, die een selectie uit Milingo's geschriften heeft uitgegeven, zegt in haar inleiding onder andere dat men bang was voor een scheuring in de kerk. Voorts werd de vrees geuit dat het publiek Milingo zou gaan zien als een van de vele mganga's, misschien tot wat meer in staat dan de meeste anderen, "maar in ieder geval goedkoper" (Milingo 1985: 5). Aylward Shorter, missionaris, antropoloog en bekend auteur op het gebied van het Afrikaans christendom, is zelfs van mening dat Milingo's visie op geestesbezetenheid gelijk staat met een fundamentalistische demonologie, die meer gemeen heeft met de *Malleus Maleficarum* uit de Europese middeleeuwen dan met welke Afrikaanse traditie ook (Shorter 1985: 190). Dit zijn woorden waarvan men mag hopen dat ze niet werkelijk gemeend zijn, maar waaruit men ook mag afleiden dat de auteur zich er niet van bewust is dat Milingo's visie gedeeld wordt door duizenden genezingsprofeten, waarvan niemand twijfelt dat ze volop in de Afrikaanse traditie staan. De aanklachten zijn in wezen van tweeërlei aard: Milingo wordt ervan beschuldigd enerzijds de christelijke orthodoxie en anderzijds de kerkelijke eenheid in gevaar te brengen. Bij de eerste aanklacht betreft kan men een klein vraagteken zetten, gezien het feit dat Milingo zijn werk wel mag voortzetten buiten Afrika. De doorslaggevende aanklacht lijkt daarom de tweede te zijn. Men is waarschijnlijk bang geweest dat het enorme succes van Milingo ook elders in Afrika navolging zou vinden en dat dit mogelijkerwijze zou kunnen leiden tot scheuringen.¹¹) In Milingo heeft de dialoog tussen missionaris en traditionele religie een kritiek punt bereikt – tot hier en niet verder – en het is wederom duidelijk dat die dialoog stopt bij de Afrikaanse etiologie.

Sociale kritiek

Nu zou men dit weer kunnen beschouwen als alleen maar missionaire bemoeizucht (wat het voor een groot gedeelte ongetwijfeld ook is), ware het niet dat pogingen tot diepgaande inculturatie van het christendom op het gebied van theologie van tijd tot tijd niet alleen protesten doen rijzen bij de missionarissen, maar ook bij leidende figuren onder hun Afrikaanse collega's. Bij hen gaat het echter niet zozeer of niet alleen om kerkelijke orthodoxie of eenheid, maar om de taak die de kerken geacht worden te vervullen op het gebied van sociale kritiek. De bevrijdingstheoloog Jean-Marc Ela beschrijft bepaalde vormen van Afrikaanse Theologie zelfs als 'gemakzuchtige folklorisering' (Heijke 1985: 84), die de aandacht zou afleiden van de eigenlijke opgave, namelijk het aanklagen van onderdrukkende structuren. Wat hier gezegd wordt van Afrikaanse theologie lijkt in zekere zin ook op te gaan voor het genezingspastoraat. Waar individuele genezing centraal staat, neigt men er vaak toe de ogen te sluiten voor de structurele oorzaken van het lijden dat men probeert te verlichten. Een bekend voorbeeld van deze tendens is de Zion Christian Church in Zuid-Afrika, die zich bij verschillende gelegenheden zelfs openlijk achter de regeringspolitiek heeft geschaard. Het is niet onze bedoeling te suggereren dat genezingskerken helemaal niet in staat zijn tot sociaal protest, maar wel dat ze er minder toe geneigd zijn dan de missiekerken. Hiervoor zijn meerdere redenen aan te geven, waaronder het feit dat de leiders van de missiekerken – zie bijvoorbeeld Tutu en

Boesak – doorgaans meer ervaring hebben met moderne politiek dan leiders van gezingskerken. Maar het kan ook zijn dat de Afrikaanse etiologie hier wederom een rol speelt. Het is een etiologie die is toegeseden naar de kleinschaligheid van dorp en wijk, en die ongeschikt is voor het streven naar sociale gerechtigheid op macroniveau.

Onze eindconclusie is dus dat de missionaris inderdaad niet in staat is tot een volledige dialoog met de Afrikaanse etnische religies, maar dat dit niet alleen ten nadele hoeft te zijn van de Afrikaanse gemeenschappen. Dit gedeeltelijke onvermogen – ondanks alle goede wil – heeft ook zijn positieve kant in zoverre het ertoe bijdraagt de kerken toe te rusten voor een effectief verzet tegen onderdrukkende structuren.

- 1) De term 'missionaris' wordt hier gebezigd als verzamelnaam voor elke westerling, protestant of katholiek, man of vrouw, die ter plekke betrokken is bij het evangelisatiewerk in Afrika.
- 2) De hier gevolgde driedeling komt overeen met die voorgesteld door F.J. Verstraelen (1984: 144).
- 3) Ofschoon de hier genoemde auteurs een belangrijke correctie aanbrengen op het dichotome denken over christendom en autochtone religie, dat kenmerkend was voor de eerste generaties missionarissen en antropologen, lijken ze ons soms te vervallen in het andere uiterste. Dit ten gevolge van het feit dat ze bijna uitsluitend aandacht hebben voor noodsituaties, waarin vooral de hulp telt en niet zozeer de identiteit van de helper. Wat nog steeds ontbreekt in Afrika is systematisch onderzoek naar situaties waarin mensen wel en waarin ze niet hun christelijke identiteit wensen te benadrukken.
- 4) We prefereren de veel gebruikte Swahili term *mganga* boven de term 'medicijnman', die we te eenzijdig en beladen achten (zie Schoffeleers 1985). Eenzelfde suggestie wordt ook gedaan door N.Q. King (1970: 58).
- 5) Met 'gezingskerken' bedoelen we hier zowel de zogenaamde Zion-kerken, die in Afrika ontstaan zijn, als geïmporteerde gezingsbewegingen voorzover die onder Afrikaanse leiding staan. We laten buiten beschouwing de zogenaamde Ethiopische Kerken, die wat betreft doctrine en ritueel dichter bij de missionaire kerken staan.
- 6) Een ander bezwaar dat nogal eens gehoord wordt is dat Afrikaanse religies te weinig spiritueel zouden zijn en teveel gericht op zaken als vruchtbaarheid en het vergroten van 'macht' of 'kracht' (cf. Bucher 1980: 190-204).
- 7) In een aantal Afrikaanse gezingskerken wordt hekserij gezien in relatie tot de duivel en als een bruikbaar uitgangspunt voor de ontwikkeling van een Afrikaanse theologie over zonde en kwaad. "Witchcraft, sorcery and wizardry might be useful as a paradigm of the devil, a fruitful point of contact for the development of a meaningful doctrine of sin and evil (I.A.M.S. Conference 1985: p. 79). Afrikaanse Theologie zou deze gedachte hebben kunnen uitwerken, maar doet dit niet, mogelijkkerwijs om aldus acceptabel te blijven voor een niet-Afrikaans publiek.
- 8) Ofschoon de gezingskerken eenzelfde etiologie hanteren als de *mganga's* en hun cliënten, is er toch verschil in de toepassing ervan. Terwijl men in de autochtone religie bijvoorbeeld onderscheid maakt tussen goede en kwade geesten of betrouwbare en onbetrouwbare *mganga's*, laten de gezingskerken dat onderscheid vrijwel los, zodat geesten en genezers buiten de christelijke traditie per definitie kwaadaardig en verdacht zijn. Wat betreft hun diagnostische technieken valt op dat gezingskerken i.t.t. *mganga's* weinig of geen gebruik maken van mechanistische divinatie. Zie onder andere Van Viegen 1985, hoofdstuk V.
- 9) Zie onder andere Verstraelen 1984 en Lagerwerf 1985. De laatstgenoemde publicatie geeft een chronologisch overzicht van de met dit probleem verband houdende colloquia en documenten. Interessant in dit opzicht is ook Shorter 1985, waarin de mogelijkheden van een gezingspastoraat uitvoerig aan de orde gesteld worden.
- 10) Voor een samenvatting van Milingo's ideeën in de vorm van *capita selecta* uit zijn geschriften, zie Milingo 1984. Verder ook Verstraelen-Gilhuis 1981. Ook Shorter gaat uitvoerig in op de controverse rond Milingo. In de vakgroep culturele antropologie - sociologie der niet-westerse samenlevingen op de Vrije Universiteit te Amsterdam is momenteel een proefschrift over Milingo in voorbereiding.
- 11) Klaarblijkelijk zijn meer R.K. geestelijken betrokken bij een Milingo-achtig pastoraat. Zie Shorter (1985: 191) voor een Tanzaniaanse casus.

Literatuur

- Appiah-Kubi, Kofi en Torres, Sergio, red., *African Theology en Route*; New York: Orbis Books (1979).
- Beidelman, T.O., *Colonial Evangelism*; London (1984?).
- Bucher, Hubert, *Spirits and Power. An Analysis of Shona Cosmology*; Cape Town: O.U.P. (1980).
- Crawford, J.R., *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*; London: O.U.P. for I.A.I. (1967).
- Daneel, M.L., *Zionism and Faith-Healing in Rhodesia*; The Hague/Paris: Mouton for A.S.C., Leiden (1970).
- Etuk, Ndo, "Render unto Caesar..."; *Africa Theological Journal*, vol. XIII (1984), no. 2, pp. 83-91.
- Fashole-Luke, Edward e.a., red.; *Christianity in Independent Africa*; London: Rex Collings (1978).

- Geest, Sjaak van der, "De antropoloog en de missionaris: een moeizame relatie"; *Wereld en Zending*, 14, 1985, 3, pp. 215-220.
- Heijke, J., "Een Afrikaanse bevrijdingstheoloog: Jean-Marc Ela; *Wereld en Zending*, 14, 1985, 1, pp. 73-81.
- I.A.M.S., *Christian Mission and Human Transformation; Report of the Sixth Conference of the International Association for Mission Studies (IAMS), Harare, 8-14 January 1985*; ed. G. Verstraelen-Gilhuis; IAMS/Leiden en Mambo Press/Gweru; *Mission Studies*, vol. 2 (1985) no. 1.
- Janzen, John en Wyatt MacGaffey, *An Anthology of Kongo Religion*; Lawrence: University of Kansas in Anthropology, no. 5 (1974).
- King, Noel Q., *Religions of Africa*; New York/London: Harper and Row Publishers (1970).
- Kuper, A., "The magician and the missionary; in P.L. van den Berghe, red., *The Liberal Dilemma in Africa*; London: Tavistock (1979), pp. 77-96.
- Lagerwerf, Leny, "Witchcraft, sorcery and spirit possession - Pastoral responses in Africa"; *Exchange*, vol. XIV, nr. 41 (September 1985), pp. 1-62.
- Milingo, E., *The World in Between. Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*; London: C. Hurst and Company; New York: Orbis Books (1984).
- Mongo, Beti, *De arme Christus van Bomba*; Bussum: Wereldvenster (1980).
- Murphree, Marshall W., *Christianity and the Shona*; London: The Athlone Press (1969).
- Ngindu Mushete, "Authenticity and Christianity in Zaire"; in Fashole - Luke e.a., red. (1978), pp. 228-241.
- Peel, J.D.Y., "The religious transformation of Africa in a Weberian perspective"; *Acts of the 12th Conference on the Sociology of Religion, The Hague, 1973*, pp. 337-352.
- Peel, J.D.Y., "The christianization of African society; some possible models"; in Fashole - Luke e.a., red. (1978), pp. 443-454.
- Schoffeleers, J.M., "Afrikaanse christologie en de verloochening van een dialoog"; in R. Bakker e.a., red., *Religies in nieuw perspectief*; Kampen: Kok (1985), pp. 70-87.
- Setiloane, Gabriel M., "Where are we in African Theology?"; in K. Appiah - Kubi en S. Torres, red. (1979).
- Shorter, Aylward, "Folk Christianity and functional christology"; *Afer*, vol. 24 (1982), no. 3, pp. 133-7.
- Shorter, Aylward, *Jesus and the Witchdoctor; An Approach to Healing and Wholeness*; London: Chapman; New York: Orbis Books (1985).
- Stipe, Claude E., "Anthropologists versus missionaries: the influence of presuppositions"; *Current* vol. 21, no. 2, April 1980, pp. 165-179.
- Taylor, J.V., *The Primal Vision*; London/New York (1963).
- Tempels, P., *La philosophie bantoue*; Elisabethville (1945).
- Verstraelen, F.J., "Heil als heelheid van leven: impulsen uit Afrika voor heiling van Europees christendom"; in *Heil voor deze wereld; Studies aangeboden aan prof. dr. A.G. Honig jr.*; Kampen: Kok (1984), pp. 143-159.
- Verstraelen-Gilhuis, Gerdien, "Zambiaanse bisschop geblokkeerd in pastoraat der genezing"; *Wereld en Zending*: vol. 10 (1981), no. 1, pp. 99-103.
- Viegen, G. van, *En genas vele zieken; doctoraalscriptie missiologie (Afrikaanse theologie)*, Vrije Universiteit, Amsterdam, juni 1985.

Dr. J.M. Schoffeleers ssm is hoogleraar religieuze antropologie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Van 1955-1976, met een onderbreking voor een periode van studie in Kinshasa en Oxford (Ph.D. 1968), was hij als missionaris werkzaam in Malawi; daarbij van 1971-1976 tevens verbonden aan de University of Malawi.

Frans J. Verstraelen

Missionaris-boodschap-cultuur in Ghana

Historisch-missiologicalische notities

In de wachtkamer van de eerste President van Ghana, Kwame Nkrumah, hing destijds een enorm schilderij. Hoofdfiguur was Nkrumah zelf, worstelend om zich van de laatste ketenen van het kolonialisme te bevrijden. De ketenen begeven het onder donder en bliksem en aardbeving. Men ziet drie kleine figuren wegluchten: blanke mannen bleek van angst. Een van hen is de kapitalist met een akentas. De ander is de missionaris met de Bijbel. De derde, kleinste figuur, heeft een boek bij zich getiteld *African Political Systems*: dat is de antropoloog.¹⁾ Het ironische is dat in feite Nkrumah werd verdreven en dat de geschilderde wegluchters nog altijd aanwezig zijn, zij het onder andere gedaanten en voorwaarden. Wij concentreren ons hier op de figuur van de missionaris.²⁾

In dit artikel staan drie begrippen centraal: missionaris, boodschap en cultuur. Ik beperk me tot Afrika, met name Ghana, waar ik in de zestiger en zeventiger jaren als missionaris werkzaam was en als missioloog onderzoek deed. Om zicht te krijgen op de onderlinge samenhang, tussen bovengenoemde trits behandelen we deze diachronisch d.w.z. in historisch perspectief. We kunnen hierbij vier fasen onderscheiden: de pre-koloniale tijd, de koloniale periode, de tijd van politiek onafhankelijk worden, de post-onafhankelijkheid periode, ruwweg de tijd vóór 1880, de periodes 1880-1960, 1960-1975, 1975 tot heden. We stellen vast dat noch de missionarissen, noch hun boodschap, en evenmin de Afrikanen en hun cultuur in de loop van de tijd dezelfde bleven. Dit socio-culturele, religieuze en ideologische verandingsproces zal met enkele voorbeelden worden gemarkeerd.

1. MISSIOLOGIE: WISSELWERKING TUSSEN MISSIONAIRE THEORIE EN PRAXIS

Missiologie als theologische bezinning op missionaire praxis kan methodologisch gezien gerekend worden tot de praktische theologie, omdat zij bestaat bij de gratie van een wisselwerking tussen theorie en praxis. Er is een over en weer van theorie van zending naar de missionaire praxis en van praxis naar de theorie. Dit betekent onder meer dat vanuit de praxis nieuwe vragen worden gesteld en de theorie zelf opnieuw aan de orde moet komen. Door de wisselwerking theorie-praxis wordt missiologie kritische wetenschapsbeoefening.³⁾

Missiologie staat positief ten opzichte van zending als wezenskenmerk van

het christendom en van de kerk, echter tegelijk kritisch zowel ten overstaan van de praxis van missionaire activiteiten als van haar eigen theorie.

Geen enkele missioloog kan het monopolie claimen de ware kijk op zending te bezitten, omdat hij het wel met James Cone eens moet zijn dat 'niet God maar mensen theologie bedrijven' (Cone 1986, XXI).

Omdat iedere menselijke 'logos' (reflectie) noodzakelijkerwijs mede ingevuld wordt vanuit cultureel-gekleurde ervaringen en inzichten, verwachtingen en belangen, is ook iedere missiologische kijk op missionaire praxis en theorie ideologisch bepaald (= beperkt). Aanvullingen en correcties moeten komen door zich open te stellen voor de ervaringen, inzichten en gerechtvaardigde kritiek van de 'ander'. Dat betekent dat een missiologie die zich zou afsluiten beter missio-ideologie genoemd kan worden.⁴⁾

Het evangelie – de boodschap van heil – dat gekoppeld is aan het verhaal van Jezus Messias zal pas ten volle gekend en ontsloten worden doordat het beleefd en geïnterpreteerd wordt vanuit verschillende menselijke situaties en socio-culturele contexten. Anders gezegd: zending en missiologie hebben alleen maar toekomst als ze dialogisch zijn (Hoedemaker 1978).

2. DE MISSIONARIS EN DE 'ANDER'

De missionaire activiteit staat gericht op persoonlijke 'bekering', en op het vormen van een christelijke gemeenschap, gekenmerkt door inhoud (geloof), vormen (eredienst), levensstijl (christelijk leven; individueel, familiaal, maatschappelijk), ten dienste van 'heil voor deze wereld'. We willen nu aan de hand van een aantal voorbeelden uit de missionaire kerk-geschiedenis van Ghana nagaan hoe de missionarissen stonden tegenover de 'ander', de Afrikanen, mensen met een van hen verschillende cultuur en religie, en wat de uitwerking en het resultaat was van hun missionaire activiteiten.

2.1. Zendingen en hun critici

a) *De pionier-zendingen* van de Basel-zending (1828) en de Methodisten (1835) hadden een open houding en belangstelling voor de Afrikaanse cultuur. Andreas Riis, door Basel uitgezonden in 1832, maakte zelf dankbaar gebruik van de behandeling door Afrikaanse 'herbalists' (kruidendokters); J.G. Christaller (1835-1869) produceerde een standaard woordenboek en grammatica voor Twi, en verzamelde meer dan 3000 spreekwoorden. Toen Riis in 1840 nog geen enkele bekeerling had gemaakt, recruteerde hij zes christelijke gezinnen uit West-India hopen daarmee de Ghanezen te overtuigen dat het christendom niet louter een godsdienst was voor blanken. De Methodistische zendingen stuurden in de 1870-er jaren een aantal 'Native brethren' naar Engeland voor verdere training met de bedoeling dat deze kerkelijke verantwoordelijkheid in eigen land zouden overnemen (Moble 1970, 21-22;25).

b) *De 'post partition' zendingen* die bij de 'scramble for Africa' na 1880 binnenkwamen, hadden een ander beleid en houding.⁵⁾ Geïnspireerd door Kiplings 'the White Man's burden' - ideologie benadrukten zij hun 'civilizing mission' en hielden de leiding van de kerk in eigen handen. Dit was volledig in overeenstemming met de publieke opinie in Engeland (waar ze financieel

afhankelijk van waren) welke vóór bevoogding was. De geplande overdracht aan Ghanezen vond pas plaats na de Tweede Wereldoorlog.

Deze nieuwe generatie zendelingen had geen oog voor enige waarde in de traditionele religieuze beleving; ze zag het als haar roeping 'de Ghanees op te richten uit zijn heidendom en op te heffen tot het hoge niveau van het christendom en de Europese beschaving' (Mobley 1970, 167). Door deze opstelling had het christendom alleen invloed als onderdeel van verwester-sing (economische en politieke innovatie), echter zonder enig succes in het relateren van het christelijk geloof aan het Ghanese wereldbeeld.

c) In de periode tussen de twee wereldoorlogen ontwikkelde zich een '*missionary anthropology*', dat wil zeggen zendelingen begonnen zich voor de traditionele religies te interesseren om het christelijk geloof meer begrijpelijk te maken. Dit geschiedde onder invloed van R.S. Rattray (regeringsantropoloog en vertegenwoordiger van '*colonial anthropology*') en werd gestimuleerd door de linguïst Diedrich Westermann en de antropoloog Edwin Smith beide uit de zending voortgekomen.

Op een conferentie gehouden in 1955 over '*Christianity and African culture*', waaraan onder meer Baeta, Busia en Nketia deelnamen, werd geconstateerd dat deze meer positieve benadering nog niets noemenswaardigs had opgeleverd. Dit was mede te verklaren doordat veel Ghanese christenen inmiddels de vroegere negatieve houdingen van de zendelingen hadden overgenomen. Er bleef voorlopig grote aarzeling de christelijke boodschap in verband te brengen met het traditionele leven. Een nieuwe impuls kwam door Ghana's onafhankelijkheid (1957) en de oprichting van de All African Conference of Churches (AACC, 1958), toen de Afrikanen politiek en kerkelijk het vóortouw namen.

d) Het is opmerkelijk dat er in Ghana vanaf 1897 een '*emancipatie-literatuur*' bestaat geschreven door de Ghanese intelligentsia (juristen, African socialists, leraren, kunstenaars, en ook predikanten) met niet mis te verstane kritiek op de zendelingen en hun werk. Ze waren zowel toegewijde christenen als toegewijde nationalist. De gangmakers waren Mensah Sarbah (1897), Casely Hayford (1903), Attah Ahuma (1905), Mark Hayford (1903).⁶⁾

Mobley (1970) heeft in zijn studie *The Ghanaian's image of the missionary* een uitvoerige analyse gegeven van gepubliceerde kritiek op de zending in de periode 1897-1965. Deze kritiek betrof onder meer de sociale distantie van de zendelingen en de opgelegde kerkelijke vormen 'as in England'. Er was ook duidelijke kritiek op de wijze waarop het christendom werd geïnterpreteerd in relatie tot het traditionele geloof. Casely Hayford (1903) noemde de zending een 'simple soul' die het goede in de traditionele godsdienst – zoals de voorouderverering – niet kon zien. J.B. Danquah (1928) pleitte voor een of andere vorm van samengaan van 'stool worship' met 'African Christianity' op straffe dat anders de Akan-Fanti naties nog lang onchristelijk zouden blijven.

Deze christelijke intellectuelen hanteren in hun kritiek op het superioriteitsdenken van de zendelingen en hun verachting van het Afrikaanse religieuze erfgoed, normatieve bijbelse argumenten: broederlijkheid, dienstbaarheid, navolging van Jezus die niet kwam om af te schaffen, maar om te vervolma-

ken. Ze wijzen er tevens op dat de beschamende feiten van Eerste en Tweede Wereldoorlog aan Europeanen het recht ontzegt hun cultuur en beschaving hoger te stellen dan die van andere volken.

Ondanks hun kritiek op 'de grenzeloze onwetendheid van de missionaris inzake bovennatuurlijke zaken' (Field 1960, 54) bleven de meeste critici trouwe kerkmensen. Hun kritiek op de zendelingen gold niet zozeer fouten in hun theologie als wel hun slechte antropologie. Zij aanvaardden het zendings-christendom echter selectief; de kern voor hen was: de leer over de waarde en waardigheid van het individu, en geloof in een God die mateloos zorg draagt. Zij verwierpen de 'wholesale imposition' van de westerse cultuur in naam van het christendom (Mobley 1970, 155).

2.2. Katholieke missionarissen

Na de eerste grotendeels mislukte katholieke poging tot missionering van de Goudkust (1471-1637) duurde het tot 1880 voordat de katholieke missieactiviteit daar weer werd hervat. De katholieke missionarissen behoorden destijds allen tot de in Frankrijk gestichte Sociëteit der Afrikaanse Missiën (SMA). Ze waren, evenals de zendelingen ervan overtuigd iets waardevols aan te bieden: het heil-brengende christendom, maar dan in zijn enige ware vorm, het Rooms-katholicisme. Wat ze in feite aanboden, was Euro-christendom, ondanks hun kennis (?) van bijvoorbeeld de instructie van Propaganda Fide in 1659, die spreekt over de absurditeit om Frankrijk etc. te exporteren: 'Jullie moeten niet jullie nationale aspecten brengen, maar het geloof, dat het goede in de riten en gewoonten van ieder volk accepteert'. Nog in 1955 wordt gerapporteerd dat de katechismus in het Fanti en het Nzima gebaseerd is op de katechismus, goedgekeurd voor gebruik in Engeland.

Katholieke leken werden actief vanaf het midden der 20-er jaren – zij het minder spectaculair dan in het protestantse kamp – met aandacht te vragen voor lokale gewoonten en religieuze gebruiken in het maandblad *Catholic Voice* (vanaf 1926). Een Katholieke Actie programma in 1938 hield zich bezig met 'Kerstening van inheemse gebruiken bij geboorte, huwelijk en begrafenis'.

Het duurde tot 1957 – het jaar waarin Ghana onafhankelijk werd – dat er vanuit kerkelijke kring meer systematische aandacht kwam voor de verhouding van boodschap tot cultuur. De Lay Conference in 1956 had de bisschoppen verzocht om praktijken van een aantal christenen rond begrafenis, weduwschapsceremonies en *abam* (tweelingen) te onderzoeken. Een Aartsbischoppelijke commissie werd in 1957 ingesteld voor het bestuderen van 'African customs'; het doel was 'om onze mensen goed gefundeerde redenen te verschaffen waarom sommige gebruiken als anti-christelijk moeten worden beschouwd, en om te achterhalen of andere gebruiken gekerstend zouden kunnen worden'. De eerste vrucht was een rapport over libatie (plengoffer).

Dit rapport verschenen in 1958 bevat een hoofdstuk over 'de opstelling van de kerk tegenover heidense gebruiken'. Hierin wordt een onderscheid gemaakt tussen directe aanpassing (het gebruik is zuiver burgerlijk of heeft reeds een christelijke betekenis gekregen) en indirecte aanpassing (het gebruik is afgeschaft en vervangen door een min of meer daarmee overeenkomend christelijk gebruik). Een criterium voor christelijke aanpassing is de

band van een gebruik met 'superstitie' (bijgeloof): is die band onlosmakelijk dan kan zo'n gebruik niet worden gehandhaafd; is dit niet het geval dan moet er een andere betekenis aan worden gegeven. Voor de voorzitter, de Ghanese bisschop Amisshah, geschoold in kerkelijk recht was dit allemaal duidelijk. Ook voor de 'gewone' kerkleden? Conclusie van het rapport: het plengen van libatie is superstitie, een belediging van God, en daarom zondig. De commissie wist wel dat libatie zo verweven was met het sociale leven dat ze vlijtig naar een vervanging zocht...

Waar het mogelijk bleek om sociale aspecten te scheiden van religieuze (tenminste uiterlijk) zoals bijvoorbeeld bij het lidmaatschap van de *Asafo Company* (traditionele club van jonge mannen) of het uitoefenen van 'Chieftancy' werden katholieken geacht te kunnen deelnemen zonder gewetensbezwaar (Verstraelen 1969, 15-38).

Nog geen tien jaar later – het tweede Vaticaanse Concilie had intussen plaatsgevonden – waren het weer leken die tijdens een conferentie over 'Christenen in het leven van Ghana' vroegen het rapport over 'libatie' te herzien (Verstraelen 1968a, 27). In hetzelfde jaar schreef de antropoloog-theoloog Peter Sarpong, spoedig daarna tot bisschop van Kumasi benoemd, een artikel waarin hij zich ten gunste van libatie uitsprak. De studie over het sociaal-religieuze gebruik van libatie werd in 1957 gestimuleerd door de geest van Ghana's politieke onafhankelijkheid; de herziening van de negatieve beslissing valt te verklaren door zowel een ander levensgevoel als vanuit de kerkelijke vernieuwing op gang gebracht door Vaticanum II, waarop het bovengenoemde Seminar zich bezon (zie Verstraelen 1968b).

3. CONCLUSIES UIT MISSIONAIRE PRAXIS EN THEORIE

3.1. De missionaris en de ander

De 'ander' is zowel een theologisch als een missiologisch begrip: liefde tot de ander (= de ander tot zijn recht laten komen) behoort tot de kwaliteit van het christen-zijn (gelijk aan het eerste en voornaamste gebod). De ander bemiddelt eveneens het oordeel en de vernieuwing van het evangelie voor ons; alleen door onderlinge uitwisseling en beïnvloeding kunnen we tot voller – menselijk en christelijk – leven komen.

a) In de pionierstijd ontstond er gemakkelijk een open relatie van wederkerigheid omdat de missionaris zich in veel opzichten afhankelijk wist van Afrikanen om te kunnen overleven, de taal en gewoonten te leren, en om toegang en gehoor te vinden.

b) In de koloniale tijd werd de houding van de missionaris tot Afrikanen vaak eenzijdig en dominant. De missionaris vertegenwoordigde met zijn civiliserend werk de 'grote traditie' van het technisch-wetenschappelijke Westen. Zijn benadering van de sociale en vooral religieuze voor- en instellingen van de 'kleine traditie' van Afrika⁷⁾ was er een van vervanging. Volgens de gangbare missionaire strategie moest de school de initiatieriten vervangen, het ziekenhuis de traditionele geneeswijze, het nucleaire gezin de groot-familie. De Afrikaan nam gretig de 'goederen' aan die het Euro-christendom met zich meebracht alsmede de God die het vertegenwoordigde.⁸⁾ Tot de ziel

van de Afrikaan drong dit westers christendom nauwelijks door, omdat de traditionele geestelijke werkelijkheid (voorouders, geesten, behebsingskracht) die het dagelijks leven ook van christen-geworden Afrikanen bleef beheersen zonder meer door de missionaris als on-werkelijk, want irrationeel en superstitieus, werd ontkend. Daardoor was iedere vorm van dialoog bij voorbaat uitgesloten.⁹⁾

Vanaf de twintiger jaren groeide er onder missionarissen meer belangstelling voor het Afrikaanse culturele erfgoed. Deze 'missionary anthropology' was echter meer gericht op het begrijpelijker maken van de christelijke leer dan op het pastoraal-missionair inspelen op de religieuze noden en behoeften van de Afrikaanse christenen.¹⁰⁾ Terecht heeft Reyburn (1967, 258-261) erop gewezen dat, voorafgaande aan iedere toepassing, een geïntegreerd totaal-wereldbeeld als het traditioneel-afrikaanse, beoordeeld moet worden op zijn eigen verdiensten en niet op heteronome criteria als het christelijk ideaal. Pas in de zestigste jaren is er een duidelijke doorbraak naar het au serieux nemen van traditionele religie. Pleitbezorgers zijn nu Afrikaanse theologen. 'Missionary anthropology' wordt nu afgelost door 'African anthropology'. Ze pleitte P. Sarpong (1968) er voor dat leerlingen van middelbare scholen eerst degelijk kennis moeten nemen van het traditionele Ghanese geloof ('to give them a grounding') voordat gepoogd wordt hen in de christelijke leer te onderrichten, 'hetgeen in de praktijk vaak neerkomt op het uitstorten van termen zonder betekenis over de arme leerlingen'.

3.2. De boodschap en de ander

De missiologie is geïnteresseerd in 'ecclesiogenesis', het wordingsproces van een nieuwe christelijke gemeenschap. Waar mensen het geloof aanvaarden en zich aaneensluiten in een geloofsgemeenschap moet niet iets van elders worden 'vertaald', ook niet iets van elders worden 'geadopteerd', maar iets nieuws worden 'geschapen'.¹¹⁾ 'Ecclesiogenesis' vindt plaats in een creatief interactie-proces van menselijke werkelijkheid (context) met de messiaanse werkelijkheid, daartoe geïnspireerd door de Spiritus Creator. In zo'n conceptie is er geen dominantie van buitenaf, de 'ander' blijft subject. Wanneer we de werkelijkheid van het missioneringsproces op dit missiologische ideaaltype leggen constateren we het volgende:

a) De boodschap van de missionaris die tot creatieve 'ecclesiogenesis' zou hebben moeten stimuleren, bleek in feite te bestaan uit een vóórverpakt christendom, waarvan alles reeds vastlag. De Afrikaan had hierin geen enkele zeggenschap, want: 'Voor de buitenlandse missionaris had Afrikaans christendom geen enkel recht of reden tot bestaan; voor hem bestond de enig denkbare bekering in een bekering tot zijn vorm, inhoud, beleving en interpretatie van het christendom' (Verstraelen 1981, 7).

b) In de zestigste jaren kwam er een doorbraak voor een nieuwe invulling van christen- en kerk-zijn in Afrika. Maar al eerder had het leven zich sterker getoond dan de leer. Veel christenen combineerden traditioneel-religieuze en christelijke elementen uit puur 'levensbehoud' (ondergronds Afrikaans christendom). Los van missie en zending ontstonden de zogenaamde onafhankelijke kerken die – ongehinderd door een kerkelijk Euro-model – een

directe link konden leggen tussen bijbelverhaal en het leven en beleven van Afrikaanse mensen. Mede uitgedaagd door de grote aantrekkingskracht van onafhankelijke kerken, gestimuleerd (zo niet gedwongen) door het psychisch-creatieve élan van de politieke onafhankelijkheidseuforie, en gemotiveerd door een nieuwe missionair denken kreeg 'Afrikaans christendom' bestaansrecht in de uit missie en zending voortgekomen kerken.

c) In een allegorische beschrijving heb ik vroeger de hier volgende allegorie gebruikt om de fasen in het proces van ecclesiogenese te karakteriseren:

In de eerste tijd van de missionaire expansie en gedurende de koloniale periode was 'Afrikaans christendom' aan boord van het missie-schip als een verstekeling; ten tijde van het politiek onafhankelijk worden werd 'Afrikaans christendom' geaccepteerd als lid van de bemanning of zelfs bevorderd tot kapitein van het missie-schip; in de periode volgend op de onafhankelijkheid begon 'Afrikaans christendom' het schip te herbouwen om het beter geschikt te maken om Afrikaanse christenen door de wateren van de Afrikaanse werkelijkheid te voeren, wateren die soms rustig zijn maar meestal zeer roerig en altijd aan verandering onderhevig, met als doel: volheid van leven (Verstraelen 1979, 22).

In de post-onafhankelijk periode (na 1975) wordt duidelijk dat er niet altijd sprake is van een opgaande lijn. Soms wordt het schip door de zee gehavend. Spanning heerst er ook onder de Afrikanen zelf over de te nemen koers. Sommigen willen het missionaire schip zoveel mogelijk behouden of weer zoals vroeger herbouwen; die neiging blijkt hedentendage weer sterker te worden, niet in de laatste plaats door soms averechtse uitwerkingen van hulp van buitenaf. Anderen hebben de moed met eigen vlot zee te kiezen; zij weten zich vooral uitgedaagd door de materiele, morele en geestelijke noden van het Afrika van nú, waarvan de traditionele cultuur slechts één dimensie vormt.

Lange tijd blokkeerde de missionaris met zijn Euro-model de vrijheid en creativiteit van de 'ander'. Het feit dat de ander zich tegen alle missionaire ideologieën en praktijken heeft weten door te zetten zonder dat de missionaris van het Afrikaanse toneel hoefde te verdwijnen, wijst erop dat ook een missionaris zich kan bekeren (en sommige missionarissen deden dat reeds in een vroeg stadium).

Was de missionaris een 'wrecker, builder or catalyst'? (Taber, 1970) ledere karakterisering is van toepassing: hij was een 'brokkenmaker', een 'bouwer' volgens eigen model, maar ook een 'vroedvrouw', voor wie primair de ander gold.¹²⁾ Daarmee wordt Nida's stelling bevestigd dat het missionaire probleem vastzit op de persoon van de boodschapper. De boodschap van het evangelie zelf, zal op haar eigen merites moeten worden beoordeeld.¹³⁾ Juist omdat de missionaire activiteit van zending en missie – dankzij én ondanks de missionaris – vrucht heeft gedragen elders in de wereld, kan deze beoordeling niet meer uitsluitend vanuit Europa worden gegeven.

1) Aangehaald uit Johan Galtung, 'Scientific Colonialism' (*Transition*, 30, 1967), in: Kuper 1975, 123. Inmiddels is Nkrumah in Ghana weer in ere hersteld als 'stichter van de natie'.

2) 'Missionaris' wordt in dit artikel gebruikt als equivalent voor het Engelse 'missionary' en is van toepassing op alle denominaties; wanneer de context zulks vereist zal worden gesproken van 'zending' (protestants) of 'katholieke missionaris' (R.K.).

3) Wat Van der Ven (1985) in zijn 'Wat is pastoraal theologie' in: *Toekomst voor de Kerk? Studies*

voor Frans Haarsma, Kampen 1985, 11-44, zegt, is *mutatis mutandis* ook van toepassing op missiologie, opgevat als empirische theologie. De meer algemene conclusies in deel III van mijn artikel steunen eveneens op mijn socio-missiologicalhe studie over de kerk in Zambia, al wordt daar niet expliciet naar verwezen. Zie Verstraelen 1975.

4) Witvliet (1985) gaat in het kader van 'zwarte theologie' in relatie tot 'blanke theologie' uitvoerig en diepgaand in op verhouding ideologie-theologie; hij gebruikt daarbij de term 'theo-ideologie'.

5) Voor motieven en invloeden die voerden tot deze veranderde missionaire houding – welke zich tegelijkertijd ook elders manifesteerde – zie Verstraelen-Gilhuis 1969, 81-96, dat handelt over de 'Young Purifiers'.

6) Enkele titels van de 'emancipatie-literatuur' uit de beginperiode zijn: Fanti Customary Laws (Sarbah, 1897), Goldcoast Native Institutions; With thoughts upon a healthy imperial policy for the Gold Coast and Ashanti (Casely Hayford, 1903); Memoirs of West African Celebrities in Europe, etc. (1700-1850) with special reference to the Gold Coast (Attoh-Ahuma, 1905); West Africa and Christianity (Hayford, 1903)

7) De terminologie 'grote traditie' en 'kleine traditie' is ontleend aan Redfield (1956).

8) 'Christianity - provided a religious interpretation of the new widening world with which Africans were brought into contact. - the High God creator could be developed and accepted as a conjunct of the modernization process by both Christians and non-Christians' (Verstraelen 1979, 5, met verwijzing naar Horton 1971).

9) Verstraelen 1984, 144. Hoe gevoelig ook nu nog kritiek op missie en zending ligt, blijkt uit de recensie van 'Heil voor deze wereld' door dr. P.L. Schram in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 85, 117-119 (Mei 1985), waarin hij zegt: '...laten wij afspreken dat het uit moet zijn met lasterpraat' (119). Kirby 1985 komt in zijn case-studie over Noord-Ghana tot de conclusie dat de in feite 'materialistische' presentatie van het christendom niet beantwoordt aan de diepste aspiraties van de mensen daar, dit in tegenstelling tot islam en traditionele religie. Zie ook Verstraelen 1966.

10) Vgl. de voorbeelden bij L. Lagerwerf, Witchcraft, Sorcery and Spirit Possession - Pastoral Responses in Africa, in *Exchange* 14 (September 1985), no. 41.

11) De term 'ecclesiogenesis' is ontleend aan Boff 1986. Donovan (1978) kwam na enige jaren als missionaris gewerkt te hebben tot de conclusie: 'To make any sense out of mission, out of the meaning and purpose of missionary work, one has to start all over again - at the beginning' (13).

12) Zie ook Verstraelen 1980, 522-524.

13) 'It is not primarily the message but the messenger of Christianity that provides the greatest problem for the average non-Christian' (Nida 1954, 251).

LITERATUUR

Boff, Leonardo

1986 Ecclesiogenesis. The Base Communities reinvent the Church. Maryknoll: Orbis Books.

Cone, James H.

1986² A black theology of liberation. Maryknoll: Orbis Books.

Donovan, Vincent J.

1978 Christianity Rediscovered. An Epistle from the Masai. London: SCM Press (re-issued 1982).

Field, M.J.

1960 Search for Security. An ethno-psychiatric study of Rural Ghana. London: Faber and Faber.

Hoedemaker, Bert

1978 Met Christus bij anderen. Opmerkingen over dialoog en apostolaat. Baarn: Ten Have.

Horton, Robin

1971 African Conversion, in: *Africa*, 41 (April 1971) 2, 85-108.

Kirby, Jon P., s.v.d.

1985 The Non-Conversion of the Anufo of Northern Ghana, in: *Mission Studies* 2 (no. 4), 15-25.

Kuper, Adam

1975 Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972. Harmondsworth: Penguin Books.

Mobley, Harris W.

1970 The Ghanaian's Image of the Missionary. Leiden: E.J. Brill.

Nida, Eugene A.

1954 Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions. Pasadena: William Carey Library.

Redfield, R.

1956 Peasant Society and Culture. Chicago.

Reyburn, W.D.

1967 The Missionary and Evaluation of Culture, in: *Readings in Missionary Anthropology* (ed. W.A. Smalley, New York), 258-261.

Sarpong, P.

1968 We must dare to experiment. Ghanaian Catholicism after Vatican II, in: *The Standard*, Cape Coast, June 23, 1968.

Traber, Charles R.

1970 The Missionary: Wrecker, Builder, or Catalyst?, in: *Practical Anthropology* 17 (July-August), no. 4, 145-152.

- Van der Ven, J.A.
 1985 Wat is pastoraaltheologie?, in: *Toekomst voor de Kerk? Studies voor Frans Haarsma* (Red. J.A. van der Ven). Kampen: J.H. Kok.
- Verstraelen, F.J.
 1966 Case-study: Noord-Oost Ghana. Analyse van een missionaire situatie. Brussel: Kerk en Missie.
 1968a Ghana: after the 'Coup' and Vatican II, in: *Catholic Voice*, Cape Coast, 43 (May 1968) nr. 5, 67-92.
 1968b (ed.) Christians in Ghanaian Life. Report National Seminar on Lay Apostolate, Kumasi 1967, Accra 1968: National Catholic Secretariat.
 1969 Catholic Missionaries, Marriage and Family Life in Ghana. A socio-historical Study (1880-1960) with special reference to the coastal Akan. M.A. Thesis: Institute of African Studies, University of Ghana-Legon, 146 pp. (unpublished).
 1975 An African Church in Transition, From missionary dependence to mutuality in mission - Case-study on the roman-catholic church in Zambia. Leiden: IIMO.
 1979 African Christianity in Mission Churches: some aspects of a dialectic process of religious innovation. Paper, *Recent African Religious Studies. Towards an Evaluation*. International Conference Leiden: 11-14 december.
 1980 De missionaris: monument of model? De veranderende rol van missionarissen en hun missie in Derde Kerk en Derde Wereld, in: *Wisselwerking tussen Derde Wereld en Nederland*. Cebero-publikatie, 502-527.
 1981 Afrikaans christendom tussen verleden en toekomst, in: *Wereld en Zending* 10-1 (1981), 4-19.
 1984 Heil als 'heelheid van leven': impulsen uit Afrika voor heling van Europees Christendom, in: *Heil voor deze wereld*. Studies aangeboden aan prof.dr. A.G. Honig Jr. Kampen: J.H. Kok.
 1985 Hundred years after the Berlin Conference 1884/85, in: *Mission Studies* 1 (no. 1), 84-86.
 (Verstraelen)-Gilhuis, G.M.M.
 1969 Crowther en de 'Young Purifiers' - achtergrond van de crisis in de Niger Mission en het optreden van de Sudan Party. Doct. Scriptie Theologie, V.U. Amsterdam (niet gepubliceerd).
- Witvliet, Theo
 1984 De weg van de Zwarte Messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding. Baarn: Ten Have.

Dr. F.J. Verstraelen is verbonden aan de afdeling missiologie van het IIMO in Leiden. Hij studeerde missiologie en Afrikanistiek in Rome, Leuven en Accra (Ghana). Van 1965-1969 was hij verantwoordelijk voor de afdeling lekenapostolaat en sociale actie van het Catholic Secretariat in Ghana.



Adinkera-symbool (Ghana): *Ofamfa-Hwemdua*. Teken voor kritisch onderzoek.

Jaap van Slageren

Het spanningsveld tussen evangelie en cultuur, weerspiegeld in de geschiedenis van een Kameroenees predikant

Om de werkelijkheid te beschrijven en niet de gevangene te worden van een puur theoretische benadering kies ik mijn vertrekpunt in een stukje proza. Heel concreet wil ik proberen het spanningsveld tussen evangelie en cultuur te schetsen aan de hand van de geschiedenis van een persoon: Paul Nyobeyou, rustend predikant van de Evangelische Kerk van Kameroen. De ontmoeting met deze oudgediende vond plaats twee jaar geleden toen ik een studie-bezoekreis naar Kameroen maakte.

Ontmoeting

In het hoogland van het Bamilékégebied, dat zich in het Zuidelijk oerwoud-moerasgebied 150 kilometer naar het Westen uitstrekt, op de grens van een zendingsziekenhuiscomplex en het oude koninkrijkscentrum Bangwa, tref ik hem aan op het erf voor zijn eenvoudige optrek. Hij heeft daar een permanent uitzicht op de graven van zijn kinderen die ik hem daar voorheen onder veel tranen en in gelaten rust uit handen heb zien geven. Er volgt een warme begroeting, waarbij zijn vrouw die ik minder goed ken wat aarzelend ter zijde blijft staan. Een beetje overhaast word ik het studievertrek binnen gevoerd. Juist daar, en niet onder de schaduw van de bomen met uitzicht op het schitterend panorama van landschap en cultuur, moet over de essentialia van het bestaan het gesprek gevoerd worden. Zittend achter zijn schrijftafeltje begint hij hardop te mediteren over de uiterste grens van het aardse bestaan. Zijn handen strijken over een stuk gebladerd Bamiléké-gezangbundeltje en een aantal wat recentere in het Frans gestelde dagtekstenboekjes: zijn geestelijk voedsel voor de eindfase. Dan gebaren zijn handen naar zijn ambtskleed, een eertijds zwarte toga, maar door de jaren verweerd tot een groen uitgeslagen vod. Terwijl ik mijn blik laat waren over de scheef weggezakte boekenkast met de bekende onder een dikke laag stof rustende theologische werkjes, roept hij mijn aandacht terug naar het liturgische kleed: "Na mijn heengaan wil ik daar in gehuld worden, zoals ik testamentair heb vastgelegd in dit stuk." Van de vloer raapt hij een oud schoolschrift op, dat vol staat met persoonlijke herinneringen en beschrijvingen van de traditie (*coutume*) waarvan hij – dat wist ik – alle geheimen weet. "En dit is mijn laatste wilsbeschikking", zo mompelt hij, "dat ik niet volgens de rituelen van het koningshof begraven en beweend wil worden, maar volgens de regels van de kerk met een op het evangelie geïnspireerde uitleiding." Dan, wanneer

het moment van afscheid nemen is gekomen, spreken we hardop elkaar wederzijds gebeden toe. Dit is de wijze waarop Afrika bidt: smekend, getuigend, zegenend wordt – in een brede samenhang van het culturele, het politieke, het geestelijke en het aller-individueelste – het totale leven voor het aangezicht van de Allerhoogste gebracht. Dan is het afscheid nemen geblazen.

Germaans gewaad

Achter de ervaring van deze ontmoeting zie ik hoe het spanningsveld tussen evangelie en cultuur kan verminderen dan wel zich kan verheven al naar gelang de aard van de culturele sector waarmee men te maken krijgt en de gebeurtenissen waarin men verwickeld raakt. De ontwikkelingsgang van Nyobeyou is representatief voor velen van zijn generatiegenoten. Zijn geschiedenis, in de zin van een voortgaan in een ontwikkeling waarin persoonlijke keuzes onontkoombaar zijn, begint met de komst van de Bazeler Zending in 1911 in Bangwa. Voor geïnteresseerden in een breed historisch overzicht en een gedetailleerde beschrijving van gebeurtenissen mag ik wel verwijzen naar mijn dissertatie: *Les Origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*, Brill, 1972, p. 112-114, 122v, 165-176.¹⁾

Deze zending, opererend in een koloniale context, pretendeerde de essentie van de inheemse cultuur te kunnen openbreken voor evangelische werkelijkheid en waarheid (in overigens overduidelijk Germaans gewaad). Hierbij moet worden opgemerkt dat de Bazeler Zending in haar cultuurcontact met de kustbevolking het spoor was bijster geraakt. Sociale ontwrichting als gevolg van slavenhandel en emancipatorisch verzet tegen het koloniale onderdrukkingssysteem, waarin overigens de zending onvermijdelijk haar rol meespeelde, maakte dat de zendelingen op dat gebied raakten uitgekeken. Het gehele daar vigerende culturele systeem, inclusief het volgens autochtone lijnen voortgroeïende christendom, waarbinnen een hard verzet school tegen blanke evangelische pressie en zeggenschap, werd dus corrupt afgeschreven. Vandaar de aandacht voor de ten onrechte als maagdelijk (want ook daar had de ontwrichtende werking van de slavenhandel in de cultuur haar sporen achtergelaten) beschouwde Bamiléké cultuur. In dit beeld van optreden zien we de Bazelse zendelingen, voor het merendeel Duitsers uit Baden-Württemberg, in het voetspoor gaan van Gustav Warneck en anderen, met de nadruk op "Völker-Pädagogik" en als het ware al voortgrijpen op de missionaire ideeën waarover de romantische Bruno Gutmann vanaf de 20er jaren breed zou publiceren.²⁾ Er was hen alles aan gelegen om middels ethische stuwïng het volkseigene, weerspiegeld in sociale structuur en taalrijkdom, als zaailand toe te bereïden waarop een gezonde kerk zou kunnen groeien en bloeien. Dus wordt de koning niet zonder dreïging genodigd zijn eigen kinderen en die van zijn hoofden naar het zendingsschooltje te sturen. Dat de koning daarentegen heimelijk in hun plaats de kinderen van een veel lagere sociale laag naar school laat gaan, tekent zijn achterdocht tegen het missionair-evangelische gegeven. Zou hij intuïtief hebben aan gevoeld dat het absorptievermogen van zijn cultuursysteem veel minder de druk van het evangelie dan die van de koloniale pressie zou kunnen weerstaan?

Veenbrand

Dat het cultuurconflict in relatie tot de zending is ingebouwd, laat zich aflezen uit het gedrag van de scholieren. Zij emanciperen snel tot een pressiegroep binnen de eigen cultuur, een ontwikkeling die gepaard gaat met escalerende effecten van brutale schending van primaire gezagsverhoudingen tot in de aantasting van het cultuursubstraat. Maar na het vertrek van de Duitsers in 1915 en de komst van de Fransen in 1921 (voor wat betreft de zendingspresentie: tot 1928, gedurende 13 jaar, zijn er geen zendelingen) worden de uit de handgelopen verhoudingen geredresseerd. Leerlingen uit de laagste bevolgingsklasse worden weggebonjourd naar naburige koninkrijken, anderen worden onder zware dreiging gereïntegreerd in het oude verhoudingsstelsel. Sommigen echter zijn al snel in staat een rol te spelen als intermediair tussen koninkrijkssysteem en koloniaal bestuur. Maar de onrust in de gelederen van de leerlingengroepen is niet te blussen. Zij wakkert aan tot een vlam van evangelisch élan, die mede door de zogenaamde geperverteerde kerken van het Zuiden wordt ontstoken en vervolgens als een veenbrand door het Bamilékégebied gaat. De vervolgingen van de kant van de koninkrijkssystemen zijn grimmig, waar ook rondreizende Franse zendelingen machteloos tegenover staan. Het vuur van de kerk doet het lokaal zendingsbestuur, dat tot dan slechts in het Zuiden operationeel is, besluiten, ondanks bezwaren ingebracht door het bestuur van de Parijse Zending, zendingsposten te openen in het bedreigde gebied. Maar inspeland op het enthousiasme van het gewone volk, dat openingen van werksoorten zoals scholen en medisch werk geeft naar alle kanten, wordt de beweging tegelijk tot zendingkerk gemodelleerd. Teneinde de kerk buiten en op veilige afstand van de bestaande godsdienstige en cultureel-maatschappelijke systemen te lokaliseren, worden de Zuiderlingen met hun visies op de sociale context van de kerk door de zending uit het gebied geweerd. Maar dat geeft onlustgevoelens ook in de Bamiléké-gelederen, niet alleen vanwege de geprogrammeerde verhoudingen van evangelie en cultuur. Het is een met de jaren toenemende onrust die zich uit op vele fronten en motorisch zal werken in de richting van de eis van autonoom kerkbestuur.³⁾

"Bruitje beer"

Aan de hand van de levensloop van een man als Paul Nyobeyou valt dat nader toe te lichten. Na het vertrek van de Duitse zendelingen is hij te vinden in de binnenste cirkels van de Bangwa-hofcultuur. Hoewel dus ingevoerd tot in het hart van dit systeem brengt onverklaarbare onrust ook hem op de weg van evangelisatie en zendingsvuur. Maar in hem zijn de verhoudingen tussen cultuur en christen-zijn dan wellicht nog niet duidelijk uitgekristalliseerd. De pressie van Franse zendingsaanwezigheid voert velen tot blinde carrièrezucht, anderen verliezen hun psychisch evenwicht, maar bij Nyobeyou is het een proces van eenzaam zoeken naar overzicht. Niet bepaald in de gratie bij de blanke zendingsmensen laat de mogelijkheid tot verdere vorming en theologische training in zijn geval wel heel lang op zich wachten. Dat sluit overigens aan bij wat ook elders vaak gebeurde: slechts passieve, zich aanpassende mensen die zich zeer aanhankelijk toonden, kregen kans.⁴⁾ Besmet met de reputatie zaken van kerk en cultuur voortdurend door elkaar te halen, krijgt Nyobeyou de naam van "bruitje beer", die zich als

in die strip al te zeer achter het lover van zijn primaire godsdienstige ervaringen verborgen houdt. Maar hij is sterk in primair bijbellezen en oefent zich om vanuit de cultuur op de teksten te reflecteren, met de inheemse taal als medium om beeldend te spreken en te preken. Ook in het zeker ook in Afrika uiterst complexe inter-menselijke en sociale samenwerkings-systeem trekt hij zijn spoor. Met de ervaring van counseling opgedaan aan het koningshof wordt hij steeds meer intern gewaardeerd als bemiddelaar. Nadat de evangelische kerk van Kameroen in 1957 onafhankelijk was geworden, heb ik hem in de jaren zestig als kerkelijk hoofd van de Bamiléké-kerk-provincie als zodanig optimaal zien functioneren.

Vredeswerk

Het spanningsveld tussen evangelie en cultuur kan verminderen dan wel zich verhefven, al naar gelang de aard van de culturele sector waarmee men te maken krijgt en de gebeurtenissen waarin men verwickeld raakt. Aan de hand van het levensbeeld van Nyobeyou kan deze stelling nog wat scherper worden geprofileerd. In de jaren vijftig tot zestig voltrekt zich in Kameroen een politiek-sociaal emancipatieproces dat zich in andere Afrikaanse landen in een veel later stadium zal voordoen. Ontwikkelingen in het naoorlogse Frankrijk, dat overigens als beheerder namens de Verenigde Naties over Kameroen de scepter zwaait, geven voedsel aan een pacifistisch-humanistische droom van nationale zelfstandigheid. Door hard optreden van politie en leger slaat de beweging, die aanvankelijk slechts via politieke vluchtschriften opereert, om in een rebelle, die vooral in de Bamiléké-area een helse uitwerking heeft. Daar komen, met name door het repressieve optreden van het Franse leger, meer dan honderdduizend mensen, dat is 10% van de bevolking om het leven. Over de massale afslachting van onschuldige burgers is in de westerse pers nooit geschreven. Vanwege de politieke constellatie in het land, die voortduurde tot het eind van de jaren zeventig, kon ik in mijn studie over Kameroen ook slechts zijdelings hieraan refereren. In het geding was niet slechts de strijd om puur politieke uitgangspunten, maar ook het gevecht om het zuiveren van de relatie tussen evangelie, in de gestalte van kerk, school en emanciperende samenleving, en cultuur. De agressie richtte zich vooral tegen de oude cultuur, waarvan de koningshoven het symbool vormden. De hoofden van de koningshoven hadden zich, sterker nog in de Franse periode dan in de daaraan voorafgaande Duitse periode, ontwikkeld tot autoritaire machthebbers. Hun werd verweten dat zij zich slaafs in dienst hadden laten nemen van het koloniale regiem ten koste van democratische ordeningen, met miskennis van elementaire bestaansrechten van onderdanen bijgevolg. Vele oude centra gingen in vlammen op, of werden tot de grond toe afgebroken. Er vloeide veel bloed tot het midden van de jaren zestig, nadat Kameroen in 1960 politiek zelfstandig was geworden. Welnu, bij de teraardebestelling van slachtoffers uit kerkelijke kring heb ik Nyobeyou een aantal malen de boodschap van het evangelie in relatie tot de cultuur als volgt horen articuleren:

"De maatschappelijke, maar vooral de politieke ontwikkelingen hebben de sociale verhoudingen en structuren van dit land tot in de kern aangetast. We zijn in de ban van de chaos van angst, strijd en schuld geraakt. De oude wereld kan geen verlossing schenken, daarom is in dit uur van nood en dood onze hoop gevestigd op de Here Jezus, die over

de grens van het menselijk voorstelbare toekomst baart waarin wij allen vrij, verlost en persoonlijk verantwoordelijk voor het scheppen van verzoening, vrede en sociale gerechtigheid zijn betrokken. Laten wij ons geestelijk zo toerusten dat wij aan een vredeswerk in naam van de Heer, dat raakt aan de wortels van het ontwrichte bestaan, kunnen gaan deelnemen."

Theologische reflecties

Wat betreft het theologisch reageren op het verhoudingspatroon christelijk geloof en vigerende cultuur is het interessant het reflectieproces op dit punt binnen de Theologische School van Ndoungué na te gaan. Het is op deze school, in 1947 door het plaatselijk zendingsbestuur gesticht en tevens toegankelijk voor studenten uit andere francophone landen, waar ook Paul Nyobeyou in het begin van de jaren vijftig zijn opleiding tot predikant genoot. De eindschrijftjes van de studenten, die praktisch zonder uitzondering handelen over onderwerpen over de eigen cultuur, bieden voor het nagaan van het theologische discussieverloop een vruchtbaar uitgangspunt. Opvallend vriendelijk en getuigend van veel affiniteit met de bestaande sociale kaders zijn de epistels die door Nyobeyou en zijn jaargenoten werden geschreven. Zij bevatten zeer kostbare informatie over het wezen van de oude samenleving, vooral naar de sociale en georganiseerde kant. Het hanteren van de bijbelse gegevens en het verwerken van christelijk-ethische beginselen duidt nergens op een definitieve breuk met het eigen cultuurgegeven, eerder op verbreding en verdieping binnen een ruime socio-religieuze horizon. Daarentegen bieden de schrifturen van studenten, voortgekomen uit het Parijse zendingswerk, met name in de fase vlak vóór en na de politieke strijd, een geheel ander beeld. Zij hebben veel meer de neiging zich van de cultuur af te zonderen en worden niet moe de negatieve kanten ervan te belichten. Veelal badinerend zijn hun beschouwingen over de sociale kaders met hun dwingende structuren van volksgeloof, die zij vrolijk typeren als bijgeloof. Ook maken zij vaak studie van de culturele angstkant (*witchcraft* - behek-sing), die het kwaad van de cultuur over de harmonie van het eerst voorgegevene naar hun inzicht predominant doet zijn. Hun bijbelse verkenningen fungeren daarbij vaak als puur antidotum, of als vertrekpunt voor het ontwerp van een complete geestelijk-sociale en kerkelijke anti- en tegencultuur. Het is een reflectieproces dat ongeveer gelijke tred houdt met het zich in de samenleving voordoende emancipatieproces, waarvan naast vrijheidszin en sociale vooruitgang het probleem van de individualisering, gepaard gaande met angst voor de ander in diens relatie tot een mogelijk manipuleren met de mysterieuze en magische lagen van het religieuze systeem, zich voordoet. Interessant is waar te nemen hoe dit reflectieproces zich in toene-mende mate kritisch richt op de vanuit het Westen in gang gezette historie. De geschiedenis van slavernij en kolonisering in de eerste plaats, en de geschiedenis van de zending daarmee intern verweven, maar ook de geschiedenis van haar eigen voorgangers en leraren. Ook de kerk wordt voorwerp van kritiek. In haar jonge geschiedenis is zij snel uitgegroeid tot een instituut, een gesloten gemeenschap, terwijl men nauwelijks oog heeft voor de desintegratie van de sociale- en levenssamenhangen. Deze kerk is bezig de cultuur te verraden door non-participatie, zo wordt er intussen geschreven. Via waarneming op een afstand zie ik ook in de scholen voor theologie een concentratie op de christologie en de leer van de Heilige Geest waarmee

het denken over de cultuur kosmisch wordt verdiept en verbreed. Dit gevoegd bij de notie van bevrijdingstheologie geeft haar een oriëntering naar het benoemen van en strijdbaar bezig zijn met de vraag van het kwaad vanuit de optiek van het beheersbaar maken van het bestaan. Aan de theologische faculteit van Protestantse Godgeleerdheid in Yaoundé, Kameroen, is het de antropoloog-theoloog, systematicus en tevens decaan, dr. Michel Bamé Bamé die in deze richting bezig is. In zijn geschriften en colleges legt hij een boeiende verbinding tussen Christus' "nederdaling ter helle" en de overwinning van de bovennatuurlijke krachten en machten van het kwaad als grondstof voor cement tussen een zich humaniserende kerk en cultuur, in wederzijdse samenhang.⁵⁾

Conclusie

Als conclusie wil ik de gelanceerde stelling simpel herhalen: het spanningsveld tussen evangelie en cultuur kan verminderen dan wel zich versterken, al naar gelang de culturele sector waarmee men te maken krijgt. Culturele sector dus als inbegrip van de politieke en sociale factoren en de genoemde emancipatorische en daaruit voortvloeiende angstprocessen die steeds voor nieuwe uitdagingen zorgen en om modellen van evangelische uitwerking vragen. Impliciet hiermee kan verder worden gesteld dat in Afrikaanse context de theologische reflectie zich voltrekt op de bodem van en binnen de horizon van de voorgegevene godsdienstig - sociale cultuur als draagster van oude en nieuwe, zowel sterke als wankelende waarden. De cultuur opent zich op haar beurt voor het bijbels messiaanse verhaal met al de daarin gevlochten noties van heelmaken, verzoenen, rechtdoen en in solidariteit met de armen mens leren zijn. Zo schuilt er geen wezenlijk verschil van Anliegen tussen antropologie en theologie, c.q. missiologie, of het moest zijn dat de tragiek en pijn en de schuldvraag aan de geschiedenis en met name ook het interpretatiemodel waarmee culturele processen worden verklaard hen op noodlottige wijze gescheiden en, in voortwoekerend wantrouwen, verschillende wegen doen gaan.

1) Zie ook: Joseph Mfochivé, *L'Ethique Chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique (Exemple du Pays Bamoun 1873-1937)*, Meppel, 1983. Maurice Kouam, *Structure Formelle de 4e évangile et problèmes contemporains d'une église africaine*, thèse no. 18 de la Faculté Universitaire Protestante de Bruxelles, 1986, p. 177-282.

2) Bij B. Gutmann staat het begrip "urtümliche Bindungen" centraal, als een systeem van wederzijdse afhankelijkheidsbetrekkingen, sterk genoeg om het verschrikkelijke spook van individualisering te keren. Als sterkste verwijzingsbron en kritiek geldt nog steeds: J.C. Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*, Utrecht, 1948, p. 13-158.

3) J. van Slageren, *idem*, p. 200-208.

4) Vgl. Gerdien Verstraelen-Gilhuis, *From Dutch Mission Church to Reformed Church in Zambia*, Franeker, 1982, p. 106 e.a.

5) M. Bamé Bamé, *The supernatural powers of evil*, Yaoundé, 1985 en o.a. de faculteitslezing, *Christ, était-il réellement mort?* 1984 (nog niet gepubliceerd).

Dr. J. van Slageren is secretaris binnenland van de Nederlandse Zendingraad in Amsterdam en docent missiologie aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid in Brussel. Van 1963-1974 was hij werkzaam in Kameroen.

W. Eggen

De moeilijke weg terug naar 'de ander'

Toen ik tien jaar geleden een studie over het Centraal-Afrikaanse Banda-volk schreef, met de specifieke bedoeling het op te richten pastoraal centrum in Bangui te helpen zich op antropologische gegevens te baseren, bewoog ik mij welbewust op het hekelige raakvlak van missionering en antropologie. De vrij lijvige studie kreeg de enigmatische titel: *Peuple d'autrui*. Duidde die titel op een volk dat leed onder vervreemding en uitbuiting door anderen, kolonisten, slavendrijvers, moderne machthebbers die zich de keizerlijke kroon van de Geheel Andere opzetten? Oftewel op een volk dat geacht werd zichzelf aan die Geheel Andere te geven, hetzij volgens traditionele, hetzij volgens christelijke denklijnen?

Of bedoelde die titel te protesteren tegen de theorie dat Afrikanen zozeer op de eigen groep gericht zijn dat ze de openheid voor anderen missen? Welk 'volk' was trouwens in die titel bedoeld? Zonder uitsluitel over die vragen te gaan geven, wil ik in deze bijdrage aandacht vragen voor het thema van 'de ander als ander', dat zo centraal staat in de geschiedenis en de doelstelling van missionering *en* antropologisch onderzoek.

Vanuit een gezamenlijke opdracht

Missionering en antropologie geven, jammer genoeg ietwat wrevelig, toe dat ze op elkaars terrein zitten. Dat geldt niet slechts voor hun traditioneel interessegebied, maar zeker ook voor de nieuwe richting die ze beide steeds meer ingaan. Immers, ze richten zich tegenwoordig beide veel meer op héél de mensheid, en niet enkel op de 'verre volken', die in religie en cultuur van ons verschillen. Bovendien beseffen beide dat het er niet enkel om gaat ook de Europese mens tot object van missie en van studie te maken, maar juist de relatie tussen de verschillende volken onder de aandacht te brengen. Vaak wordt dit verwoord als de dialoog tussen de religies, en tussen de culturen. Maar dit klinkt erg formeel en elitair, want het centrale thema zowel van missie als van antropologisch onderzoek is thans de vraag naar de omgang van de mens met de ander als ander. Voor beide blijkt het van groot belang dat ze hun activiteiten leren begrijpen als onderdeel van een culturele ommezwaai in de westerse denkpatronen als geheel.

In dit licht wil ik hier de stelling verdedigen dat de grootscheepse missionering die na 1800 opkwam, evenals het systematisch ethnologisch onderzoek van na 1900, vanuit een nieuw sociaal-cultureel veld begrepen moet worden en dat deze twee in elkaars verlengde moeten worden gezien. Zoals bekend, is van beide gesteld dat ze onderdeel vormden van de imperialistische greep die het Westen op de wereld uitoefende. En hoewel ethnologen er een zeker

plezier in scheppen om missionarissen als uitgesproken kolonialisten af te schilderen, is het hun sinds een kwart eeuw duidelijk dat ze op dat stuk nauw met die vermaledijde groep verbonden zijn. Het is een verbondenheid zowel ten kwade als ten goede, hetgeen op vele niveaus opgaat. Men kan er bijvoorbeeld op wijzen dat etnologen veel gebruik hebben gemaakt van het vóórwerk dat door de missionarissen was gedaan, zowel op materieel-logistiek terrein, alsook op een meer inhoudelijk vlak. De overlevingsvoorwaarden, de taalkennis, maar ook de collectie van mondelinge overleveringen, tradities en artefacten, zoals dat alles door de missionarissen begonnen was, heeft enorm bijgedragen tot het ontstaan van de etnologie als wetenschap.¹⁾ Bovendien hebben beide het veelal aan het koloniaal bestel te danken gehad dat ze zo snel en ver hun vleugels hebben kunnen uitslaan; en tegenover de aanklacht dat de zendeling op proselytische wijze culturen ondermijnde, staat het al even zware verwijt dat de etnoloog meestal alleen materiaal kwam verzamelen voor eigen, academisch gewin. Maar afgezien van die geenszins onbelangrijke beschuldigingen en ondanks de gespannen onderlinge verhouding moet erkend worden dat beide elkaar in één belangrijke taak tot steun geweest zijn (en nog zijn), daar waar zij onderdeel vormen van een stroming die ze zelf vaak te weinig onderkennen en die te maken heeft met de sociaal-culturele ontwikkeling van het Westen. Die ontwikkeling zou ik willen betitelen als de 'herontdekking van de ander als ander', daarbij evenwel meteen aantekendend dat dit niet in een triomfalistische zin mag worden gelezen.

Inderdaad heeft de geschiedwetenschap zich herhaaldelijk afgevraagd wat de oorzaak en de betekenis is geweest van het enorm missionair elan dat vanaf 1800 in de protestantse zowel als katholieke wereld zichtbaar werd. Meestal werd de klemtoon gelegd op de proselytische en proto-koloniale aspecten daarvan: het zou slechts te doen zijn geweest om de hele wereld de westerse mensvisie op te leggen en alle volken tot volgelingen van ons 'beschavingssucces' te maken (dat natuurlijk onder het politiek-economisch leiderschap van het Westen zou blijven!). Anderen hebben opgeworpen dat men het uiteindelijk resultaat niet zó mag terug projecteren in de doelstellingen van de missionarissen, die doorgaans veel edelere idealen hadden en hun leven vaak letterlijk op het spel zetten. Toch meen ik dat die methode van terug-projecteren niet helemaal onwettig is; immers wat iemand binnen een bepaald macro-sociaal verband in feite beoogt, is niet steeds hetzelfde als wat hem uitdrukkelijk als ideaal inspireert. In deze zaken moeten we oog hebben voor wat een 'schismanalytische' benadering genoemd kan worden: doorzien hoe onder (en vaak tegenover) de openlijk beleden idealen, de bedoeling schuilgaat om de maatschappij als geheel de mogelijkheid te bieden om een andere richting te kiezen. Zo heeft de socioloog M. Weber indertijd met veel eruditie proberen aan te geven hoe in feite de idealen van calvinistische ascese en soberheid de maatschappij tot een vorm van rationaliteit heeft aangezet die, via de industriële revolutie, tot een kapitalistische productiewijze heeft geleid, waarvan de uitkomst zeker niet beantwoordt aan wat Calvijn formeel beoogde. Een dergelijk schismanalytisch kijken langs twee onderscheiden lijnen is dus allerminst onwetenschappelijk of zinloos. Maar ik meen dat die schismanalytische lijn dan niet slechts moet

lopen tussen missionaire heilsbedoelingen van rond 1800 en de imperialistische onderwerping van een eeuw later.²⁾ In deze bijdrage zou ik de missionaire beweging in het teken willen stellen van een kritiek op, en niet van een medewerking aan de dominante westerse stroming van religieus gemotiveerde heerszucht. Misschien kan Schillers' Ode in van Beethovens Negende Symfonie ons thema aangeven: op het moment dat de menselijke stem door de meester helemaal wordt onderworpen aan de orkestrale, instrumentale logica, roept ze om een nieuwe broederschap en tekent de strijd aan die dan onderhuids gevoerd zal moeten worden, omdat de mens als medemens geheel in stedelijke anonimiteit dreigt te verworden tot pure productie- en reproductiefactor. Bedreigd door de algehele vervreemding die voortvloeit uit de onmenselijke mechanisatie gaat de westerling, zonder zijn eigen zoeken precies te onderkennen, op zoek naar een nieuwe medemenselijkheid.

De verloren medemens hervinden

Om die strijd voor een herontdekking van de ander te kunnen plaatsen, moeten we kort bezien hoe de ander als ander uit de westerse denkwereld was weggedrukt sinds de middeleeuwen, een onderzoeksthema waaraan met name de studies over de westerse ideeëngeschiedenis van de onlangs overleden filosoof M. Foucault veel hebben bijgedragen.³⁾ Met de overgang van het middeleeuwse naar het moderne denkpatroon hebben veel wetenschappers zich recentelijk beziggehouden. Bijzonder verhelderende aanwijzingen voor ons onderwerp vinden wij in het laatste werk van de eveneens onlangs overleden M. de Certeau: *La fable mystique* (Parijs 1982). In dit rijke, maar moeilijke boek zien we hoe juist de mystieke tendens van de 16e en 17e eeuw een stroming articuleert waarin de ander als ander verdwijnt en gesublimeerd wordt in een emotionele, bijna erotische relatie tot de onzichtbare Geheel Andere, die zelf steeds meer buiten het feitelijk bestaan geraakt. God is dan reeds op weg de 'Almachtige Ingenieur-in-ruste' te worden, die als Schepper buiten de tijd blijft staan en van daaruit alle interpersoonlijke, relationele energie van de mens opeist in een mystiek en piëtistisch ik - gij verbond. We zien dan dat dit ideologisch uiteindelijk zo'n ontzielend effect op de menselijke relaties kan hebben dat de slavenhandel, de politieke centralisatie en de industriële arbeidsverdeling zich ongeremd kunnen doorzetten. Deze ontwikkeling, die dialectisch begrepen moet worden, willen we hier enkel vanuit dat ene kerngebeuren bezien dat gevormd wordt door het ontstaan van die typische figuur van het westers denken: het IK. Dit verstaat zich als mystieke antipode, niet meer van een veelzijdige kluwen sociale verbanden, maar van het Opperwezen bij wie al het geschapene, dus ook de medemens, als een inhoudsloze realiteit in het niet verzinkt. M. de Certeau wijdt een groot deel van zijn boek aan het ontstaan van 'un nouveau lieu qu'est le je' (p. 221), een IK dat in Descartes' Cogito zo'n filosofische uitdrukking zal vinden dat voortaan alles wat niet tot dit in-zich-besloten denkcentrum teruggevoerd kan worden een meetbare, manipuleerbare gegevenheid wordt. Met de eeuwen wordt de mens steeds minder een WIJ voor wie de dialoog met elkaar en met de omgeving evenwaardig is aan wat daar 'binnenin' plaatsvindt, zodat vanaf 1800 ook filosofen als Hegel en vooral Marx, zonder zelf echte oplossingen te vinden, zullen constateren

dat de relatie tot de ander als ander nagenoeg weggeschrompeld is en herontdekt moet worden.

Natuurlijk presenteert de Certeau het mystieke denken niet als de oorzaak van de teloorgang van het interrelationele, doch veeleer als een religieuze reactie op de diverse sociaal- culturele en politieke verschuivingen. Hij sluit onder meer aan bij de bekende studie van H. de Lubac over de middeleeuwse exegeze, waarin het neo-platoons denken met de centrale rol van de allegorie inzichtelijk gemaakt wordt. Dat legt de betekenis der dingen niet in hun intrinsieke wezenheid, maar in het scheppingsplan van God, zodat het bijvoorbeeld aannemelijk wordt dat er een reële band bestaat tussen oud-testamentische figuren en de christelijke realiteit waarvan zij gezegd worden een vóórafbeelding te zijn. Die band is geen achteraf-gepraat, 'hinein-interpretieren' of opsporen van puur oorzakelijke verbanden: Sara is een beeld van de Kerk, omdat God dat zo gepland heeft en het ook zo realiseert, niet vanuit een tijdloze verte, maar als onderdeel van de historische realiteit. Daartegenover zal het opkomend aristotelisch denken de essentie der dingen met hun waarneembare vorm zelf verbinden, en het goddelijke verschuiven naar wat de onzichtbare verklaringsfaktor wordt voor alles wat niet vanuit meetbare en observeerbare oorzaken verklaard kan worden. Dan zal een steeds groter accent gelegd worden op hetgeen wetenschappelijk bewezen en schriftelijk vastgelegd is en in de privé-kamer kan worden nage trokken. Op dat moment zien we op economisch-politiek en op kerkelijk vlak verschuivingen ontstaan die het middeleeuws totaalbestel uiteen doen vallen. Ten onzent heeft de metableticus J. van den Berg in zijn boek *Het menselijk lichaam* (1959, 1961) aangegeven hoe Vesalius in de 16e eeuw met zijn anatomische studies een beslissende bijdrage gaf aan de 'ontleding' van dat lichaam, die in de volgende eeuw met Harveys theorie over de bloedsomloop voltooid werd. Tegelijkertijd komt de encyclopedische benadering van kennis op, waarin de dingen (alfabetisch geordend, en niet meer naar inhoud) op hun pure eigenheid worden teruggeworpen. Inmiddels is de Kerk dan in twee grote blokken gespleten, waarvan het ene zich rond het 'sacramentele lichaam' en het andere zich rond het 'lichaam van de Schrift' groepeert, doch die beide tegenover dit zichtbare element de relatie tot het Onzichtbare centraal stellen. Politiek is dan de hoop op een harmonische totaal-gemeenschap verdwenen en ligt de nadruk op kleinere macht-centra met een macchiavellistische instelling. Binnen dat kader vindt dan ook de verdeling der werelddelen plaats, ontstaat de grootscheepse slavenhandel en groeit wat I. Wallerstein *The modern worldsystem* (1974 e.v.) heeft genoemd. In het korte bestek van dit artikel kan geen recht gedaan worden aan al de hier genoemde schrijvers en verschijnselen, maar wel is het belangrijk te onderkennen hoe zij allen in dezelfde richting wijzen: nadat het middeleeuws allegorisch denken vervangen is door een meer 'wetenschappelijke' benadering der dingen, waarin het goddelijk handelen niet langer als bepalend aspect van de realiteit wordt gezien, gaat op alle terreinen een aantal zaken schuiven, waardoor de rol van het geïsoleerde individu als centrum van zingeving wordt benadrukt. In die wordingsfase van het IK zien we dat door de mystiek de gevoeligheid voor het niet-IK (de Ander) weliswaar wordt verrijnd, maar dat dit op een ideologisch oefenterrein wordt gedaan, terwijl op het centrale veld de ander als medemens steeds meer verdwijnt.

De Ander is heilig, zeker, maar dat geldt alleen voor de Ander die ver weg gezien wordt buiten tijd en ruimte. Alles wat dichtbij en geschapen is, wordt onheilig en moet worden beoordeeld volgens de criteria van meetbaar nut en verkoopbare productiviteit. Dat geldt steeds meer voor de onderdaan, werknemer en ook voor moeder de vrouw. Als eeuwen lang de relationele energie van de mens zo sterk wordt opgeëist door de verhouding tussen het IK en de onzichtbaar Andere (met wie ik mij individueel kan bezighouden via de Schrift of de eucharistische aanbidding), zal uiteindelijk het IK, en niet meer het WIJ, de ware realiteit vertegenwoordigen en dan zal de ander als medemens steeds verder uit het gezichtsveld verdwijnen.⁴⁾

Voor een nieuwe intermenselijkheid

De bovenstaande beschrijving moge zwaar overtrokken lijken en de suggestie dat het Europa van na 1800 tastend op zoek is gegaan naar de herontdekking van de ander zal dan waarschijnlijk als puur verzinsel overkomen. Maar het gaat mij er op dit moment ook niet om historisch te bewijzen dat rond 1800 een dieptepunt bestond in dit opzicht en dat van toen af een herstelbeweging ontstond, waarvan de missionering een vooraanstaande uitdrukking was. Want allereerst was er geen terugkeer naar een vroeger bestel, maar wel een nieuwe ontwikkeling die niet minder problematisch was en nog steeds is. Ten tweede wil ik absoluut vermijden de indruk te wekken dat ik de zware kritiek op missionaire praktijken van kortzichtig proselytisme zou willen ontzenuwen of bagatelliseren. Terugkijkend op die geschiedenis moeten we natuurlijk met het wezenlijke in die kritiek instemmen. Het altruïsme van de missionarissen werd zelden ingegeven door een echt respect voor de andere mens (maar het tegendeel zou in dat cultureel klimaat ook hoogst onwaarschijnlijk zijn!) en het werd bovendien grotendeels teniet gedaan door een imperialistische onderstroming (zoals uit de groeiende literatuur steeds algemener bekend is). Daarom zeg ik nogmaals dat het niet onze taak is hier te onderzoeken of op dat vlak de balans positief of negatief zal zijn. Wat me wel boeit, is dat doorheen de 19e eeuw, ik zou bijna zeggen: ondanks al die missionaire bemoeienissen, en toch door hun toedoen, Europa ernst ging maken met de vlak na de ontdekking van Amerika gedane pauselijke uitspraak dat de blanken de anderen als medemensen moesten behandelen, die door dezelfde God tot het eeuwig heil geroepen waren. Men kan het als een aanmatiging bestempelen om te willen bepalen wie wel en wie niet mens is en voor Gods heil in aanmerking komt; en ook moet worden toegegeven dat de toewijding aan het heil van de andere volken sterk gekleurd is geweest door een neerbuigend paternalisme. Niettemin groeide inmiddels de stroom van vragen, onzekerheden en blijken van verwondering over het leven van die volken. En hoewel de rapporten meestal eindigden met de ideologisch verplichte blijken van minachting of medelijden over zo'n onbegrijpelijke irrationaliteit, toch heeft de aanhoudende en gestege ondervraging in feite iets gehad van een moeizame herontdekking, waardoor die grootscheepse missionering als maatschappelijk feit een grote culturele rol heeft gespeeld: ze heeft de blanke grotelijks geholpen anders tegen zijn eigen mens-zijn en zijn denkpatroon aan te kijken en heeft dat gedaan als onderdeel van een aantal andere factoren die het Westen in de 19e eeuw steeds ontvankelijker hiervoor hebben gemaakt. Als dan

rond de eeuwwisseling het etnologisch veldonderzoek die vraagstelling vanuit een nieuwe houding systematisch overneemt, bouwt het verder aan een moeizaam proces, dat nog nauwelijks in zijn fundamentele strekking onderkend werd en tot op de dag van vandaag nog steeds door alle partijen voortdurend wordt gecompromitteerd. Deze laatste opmerking brengt mij bij de eigenlijke strekking van deze pagina's, die niet bedoeld zijn om de loftrumpet over de missioneringsgeschiedenis te blazen en nog minder om de antropoloog op te roepen zijn schuld te onderkennen ten aanzien van de missionaris. Want als van beiden gezegd kan worden dat ze functioneren binnen dat moeizaam proces van terugkeer naar de ander als ander, toch blijven de schrikbarende bewijzen van uitbuiting en vervreemding ook tegen hen beiden getuigen. Beider historische plicht is het, juist nu zij zich ook op de eigen maatschappij gaan richten, om die stroming, waarvan zij, bewust of onbewust, de vooruitgeschoven posten zijn geweest, thans steeds meer helderheid en stootkracht te geven. Waar de antropologie gegroeid is uit de ontmoeting met de ander en waar zij de culturele verscheidenheid steeds meer is gaan zien als een rijke schat aan mogelijke alternatieven in de menselijke relaties, daar heeft de missionaris in de praktijk ervaren dat zending niet betekent een mystieke band hebben met een Opperwezen die ons vervolgens een welomschreven plan voor de wereld geeft uit te voeren, maar veelmeer het aangaan van de socio-culturele dialoog teneinde gezamenlijk het goddelijke te ontdekken in de interpersoonlijke inzet voor een leefbare wereld. Wederzijdse hulp en inspiratie bij het zoeken naar een nieuwe wereld is het wachtwoord en de hedendaagse zendeling weet het goddelijke niet langer in een mystieke, individuele relatie met het onzichtbare te moeten zoeken, maar juist in het alles-opeisende, interrelationele omgaan met de ander als ander. Hoezeer ook het klimaat sinds de eeuwwisseling en vooral sinds het midden van deze eeuw gewijzigd is, het zou puur zelfbedrog zijn te geloven dat de mens in het centrum van de macht thans bereid zou zijn de ander goedschiks en altruïstisch tot een werkelijk meebeslissen en meedenken toe te laten.⁵⁾ De meer dan afzichtelijke voorbeelden van het tegendeel zijn al lang niet meer te tellen en F. Eboussi Boulaga merkt terecht sarcastisch op dat de Europeaan pas over de dialoog der culturen meiert als hij begint in te zien dat er toch beperkingen zijn voor zijn imperialistische dromen.⁶⁾

Daarom is de relevante vraag nu niet of missionering en antropologie historisch gezien, inderdaad in elkaars verlengde mogen worden geplaatst als speerpunten in die moeilijke herontdekking van de ander, maar wel hoe zij thans dat proces nieuwe inhoud, diepgang en stootkracht kunnen geven. De antropologie erkent al sinds jaren dat wetenschappers zich niet tevreden mogen stellen met het verzamelen van gegevens die ze vervolgens gebruiken om theorieën te staven, bij te sturen of te bestrijden, omdat ze dan niet veel beter zijn dan al die kolonisten die kunstschaten mee naar huis namen als privé-bezit. Maar dat groeiend besef dat de verworven kennis ook doelbewust moet worden gericht op een sociaal-culturele beïnvloeding van intermenselijke betrekkingen komt in een tijd, waarin de missionering die wil om invloed uit te oefenen en te sturen steeds sterker bevraagt, vanuit een behoefte om meer naar de realiteit zelf te luisteren en respect op te brengen voor Gods eigen creatieve aanwezigheid binnen dat intermenselijk gebeuren.

Een ontmoeting halfweg dus? Of moeten we spreken van het einde van een tijdvak? Maar dat laatste toch alleen als we zo'n einde begrijpen als het begin van de eigenlijke taak, het gezamenlijk zoeken naar wereldwijde vormen waarin respectvolle intermenselijke relaties opnieuw kunnen worden gezien als de ware vindplaats van de betekenis der dingen. Het driepolig denkkader dient afgebroken te worden, waarin het IK zich tegenover twee absolute waarden bevond, te weten de relatie tot de Onzichtbare en het meesterschap over de zichtbare wereld, en waarin schizofrenie slechts kon worden vermeden door dat materiële meesterschap als bewijs te laten gelden voor een correcte religieuze relatie, zoals de burgerlijke huisvader in het gezagvol beheer over vrouw en huishouden het bewijs van religieuze rechtschapenheid zag. Als hier beweerd wordt dat missionering en antropologie er grotelijks aan hebben bijgedragen dat dit denkkader thans onder kritiek kan worden gesteld en nieuwe relaties kunnen ontstaan tussen de geslachten, tussen de volken, tussen mens en milieu etc., dan wordt daarmee meteen ook het enorme nieuwe werkteerrein aangegeven. Want met het ondermijnen van het ene bestel is het andere nog beslist niet levensvatbaar gemaakt of zelfs maar duidelijk onderkend.⁷⁾ Wat betekent het te leren dat in de relatie met de ander als ander (d.w.z. als begiftigd met een levensopdracht die ik nergens tot de mijne kan herleiden) de scheppende ofwel goddelijke zin der dingen gezocht moet worden? Het zoeken naar dat nieuwe kader staat nog in zijn kinderschoenen en het recht om anders tegen de omgang met de wereld en tegen de zin der dingen aan te kijken, wordt nog maar zelden hard gemaakt, ook bij sociaal geëngageerde antropologen en missionarissen.

1) De blijvende betekenis van studies door mensen als Lafitau, Codrington en Seligman wordt algemeen door de antropologie erkend en het is geen geheim dat grote antropologen van Evans-Pritchard tot Mercier of Balandier graag samenwerkten met missionarissen, die vaak over enorme hoeveelheden gegevens beschikten. De eerste wetenschappelijke theorieën moesten in de 19e eeuw in deze discipline vaak voor het grootste deel op missionaire bronnen worden opgebouwd.

2) Het was overigens geen zeldzaamheid dat de imperialistische bedoelingen van sociaal-economische en politieke aard ook bewust door de missionarissen werden beleden en dat bijvoorbeeld de Franse vlag werd geplant nog voordat het kruis aan de orde kwam. Zo beroemt de stichter van de centraal-afrikaanse missies, Mgr. Augouard, er zich openlijk op dat hij het economisch en politiek belang van Frankrijk altijd voorop heeft weten te plaatsen.

3) Vooral bekend uit zijn *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966. Vooral in Frankrijk is wat Foucault de archeologie van onze ideeënwereld noemt een vruchtbaar studiegebied geworden. Naast boeiende studies over het middeleeuws sociaal gedachtegoed door historici als Duby, vinden we indringende studies over het ontstaan van het moderne economisch denken en het ontstaan van de menswetenschappen in de scholen van L. Dumont en G. Gusdorf.

4) De onoverwinnelijke moeilijkheden die kort na 1600 vanuit Europa werden geschapen voor de China-missie van Ricci en de andere jezuiten mogen als symptomatisch gelden voor het groeiend onvermogen met de ander in een respectvolle dialoog te treden, zelfs al zullen eenlingen als de Vlaamse F. Verbiest S.J. dat vermogen nog laat in de 17e eeuw blijven tonen.

5) Als belangrijke doorbraak wordt vaak het jaar 1955 genoemd, waarin te Bandoeng de samenwerking van niet-gebonden landen werd opgericht en waarin binnen de antropologie enkele baanbrekende werken van onder andere Lévi-Strauss en Balandier verschenen. Maar vergeten we niet dat Bandoeng een antwoord was op de creatie van de twee grote machtsblokken: de Nato en het Warschau-pact. In feite hebben deze twee blokken door een opgefokte onderlinge spanning de rest van de wereld voortdurend in een ondergeschikte positie kunnen houden.

6) Cf. F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Présence Africaine, Paris 1981, p. 162.

7) Ik wil hier niet suggereren dat er sprake is van een terugkeer naar middeleeuws bestel. De moderne fase, met zijn gebreken en verworvenheden, is niet meer ongedaan te maken en de figuur van het IK, zoals die door de Mystiek en de Verlichting ontwikkeld is, kan niet meer weggedacht worden, om van de technische verworvenheden nog maar te zwijgen. Het is op basis van dat IK-bewustzijn dat de interpersoonlijke realiteit opnieuw moet worden opgebouwd, vanuit die herontdekking van de ander als ander.

W. Eggen is lid van de S.M.A. en studeerde in Vancouver en Parijs. Hij werkte enige jaren in Ghana en is nu verbonden aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat in Heerlen.

Cultuur als alibi

Enige tijd geleden maakte ik in een brief de opmerking dat ik soms de indruk kreeg dat een beroep op de eigen cultuur en traditie fungeerde als een excuus om aan (de klem van) het bijbels getuigenis te ontkomen. Soms heb ik bovendien de indruk dat ook de studie van die cultuur op dezelfde manier dreigt te fungeren. De redactie vroeg mij mijn gedachten hierover op papier te zetten en daarbij aan te sluiten bij het thema van de studiedag van het Missiologisch Werkverband (MWV) op 7 februari 1986, dat in de uitnodiging als volgt werd geformuleerd: "Hoe kan een missionaris als 'drager van een boodschap' luisteren naar de werkelijkheid van mensen met een andere cultuur?"

Cultuur en religie

Bij 'andere cultuur' denkt een missionaris spontaan aan de religie van het volk waar hij werkt: religieuze overtuigingen, godsvoorstellungen, hierna-maals, geesten, magie, cultus, riten, religieuze gebruiken, enzovoort. De stilzwijgende vooronderstelling is dat dit hele religieuze complex 'heidendom' is, dus onwaar, dus vervangen moet worden door het christendom. In een nog niet zo ver verleden werden dientengevolge met name allerlei riten en gebruiken rondom geboorte en naamgeving, bruidswerving en huwelijk, huizenbouw en landverwerving, zaaien en oogsten, ziekte en dood als zijnde heidens en onchristelijk verboden. Wat gebeurde? De mensen gingen er gewoon mee door, maar buiten het gezicht van de missionaris, 's nachts als hij sliep. En overdag kwam men bij de missie de christelijke riten voltrekken, hetgeen een aantal sociale en economische voordelen mee-bracht. En de missionaris meldde dat het volk gekerstend was...¹⁾

Sinds enige tijd geeft men er zich rekenschap van dat het 'oude heidendom' springlevend is.²⁾ Allerlei lieden storten zich nu op godsvoorstellungen en riten met de vraag, of toch niet veel daarvan ook in de kerk te gebruiken is en gekerstend kan worden.³⁾ Buitengewoon boeiend en interessant, en wie weet misschien ook nog wel nuttig.

Toch is me beginnen op te vallen dat het Nieuwe Testament niet erg geïn-teresseerd lijkt te zijn in religie en riten. Paulus deed zijn missionaire werk in een heidense cultuur die bol stond van religie en riten en goden. Maar hij wijdt er in zijn brieven aan de gemeenten nauwelijks een paar zinnen aan: een paar keer een korte waarschuwing tegen afgoderij, die bovendien nog nauwelijks accent krijgt omdat ze ingebed ligt tussen waarschuwingen tegen sociale ondeugden.⁴⁾ Over het wel of niet eten van aan afgoden gewijd vlees haalt Paulus zijn schouders op: je kunt het doen of laten, het heeft voor een christen geen religieuze betekenis, want afgoden bestaan niet; de vraag is alleen of je er een ander mee kwetst, een sociale vraag dus.⁵⁾ Nergens zie je één van de apostelen bezig met de vraag of Zeus dan wel

een van de andere autochtone goden dezelfde is als de God van Israël en van Jezus, een vraag waar een aantal theologen thans druk mee is vanuit een herwonnen nationaliteits- en identiteitsbesef.⁶⁾ Evenmin lees je bij de apostelen afkeuring of goedkeuring over allerlei ritën en gebruiken op de cruciale momenten van het leven, een geliefd onderzoeksveld voor missionarissen en antropologen.⁷⁾ Je krijgt de indruk dat het hele veld van de religie voor de bringers van de boodschap van Jezus oninteressant was: niets wordt aanbevolen, niets wordt verboden. Zou het zo kunnen zijn dat het geloof in Jezus van binnenuit de gelovige en de gelovige gemeenschap, de kerk, zijn eigen vormen en ritën wel zal vinden in een levende wisselwerking met de eigen cultuur? Zo is het immers in de geschiedenis van de kerk gebeurd en zo gebeurt het nog.

Aandacht voor het sociale

Als het gaat om de vormgeving van het geloof, de vernieuwing van het leven en de gemeenschap in de richting van de verwerkelijking van het Godsrijk, dan is alle aandacht van de apostelen gericht op het sociale vlak: hoe gaan mensen met elkaar om en hoe tekent zich daar de nieuwe wijze van zijn af? En daarin sluiten ze direct aan bij de traditie van de profeten in Israël. Dat wil zeggen de boodschap van Jezus snijdt direct in in het sociale verkeer van mensen, in de samenlevingsgemeenschap, in de sociale, economische en politieke structuren van de maatschappij, in de verhoudingen van machtingen en machtelozen, rijken en armen, sterken en zwakken, gezonden en gehandicapten, geëerden en verschopten. Dáár komt het Evangelie met een subversieve, omwentelende kracht binnen;⁸⁾ dáár moet de hernieuwde persoonlijke relatie met God zichtbaar worden; dáár komt Gods-dienst tot leven. Ruimschoots de helft van de apostolische brieven is daaraan gewijd.

Voor een missionaris is het sociale verkeer in een hem vreemde cultuur en samenleving eveneens een boeiende zaak: hoe zijn hier de sociale relaties? Hoe presenteert zich in concreto het hele sociale netwerk van een gegeven samenleving? Dit is des te boeiender omdat de missionaris door het simpele feit van zijn aanwezigheid deel wordt van het sociale netwerk, daarin participeert, daarin zijn preciese plaats krijgt, zonder dat hij zelf, althans aanvankelijk, exact weet wat die plaats is. Nu heeft zich evenwel het merkwaardige feit voorgedaan dat, terwijl men druk doende was te trachten de authentieke culturele en religieuze uitingen te onderdrukken, men het sociale netwerk als een gegevenheid accepteerde. Terwijl in Rwanda allerlei huwelijks- en rouw-gebruiken als zijnde heidens werden verboden voor christenen, accepteerde men de *ubuhake*-structuur van de samenleving, die resulteerde in uitbuiting en vernedering van de bevolking door een machtige clan, die het bewind in handen had. Dit resulteerde in een sociaal gedrag dat beheerst werd door angst en intriges.⁹⁾

We zien dus dit merkwaardige dat, waar de religie de apostelen koud laat en ze al hun aandacht wijden aan de christelijke vernieuwing van de sociale relaties, de missionaris zich met alle energie stort op afbraak van de religie en de sociale structuur als een onaantastbaar gegeven accepteert. En dat vindt men prachtig. Immers zolang de kerk zich maar bezighoudt met religie is er niets aan de hand en kan men zijn eigen profijtlijke praktijken ongestoord voortzetten.

Paulus heeft wel wat te zeggen over afgoderij, maar hij trekt het ogenblikkelijk weg uit de religieuze sfeer naar het sociale vlak: hebzucht is niet anders dan afgoderij¹⁰) en een geldgierige is een afgodendienaar.¹¹) Welnu, waar het zo ligt, is het immers veel veiliger om te discussieren over de stelling dat *Imana* (zoals de naam van God is in Rwanda) dezelfde is als de God van Jezus en te concluderen dat de Rwandees dus geen afgodendienaar is.

Het Evangelie gaat toch zijn gang

Missionarissen verkeren hierbij in een nogal precare situatie: ze worden steeds aarzelder om iets te zeggen, want ze krijgen in toenemende mate te horen dat ze buitenstaander zijn en hun mond moeten houden, want ze begrijpen het toch allemaal niet (wat soms waar is en soms niet waar), en 'zo is dat nu eenmaal bij ons, zo doen we dat bij ons, zo gaan we met elkaar om, dat is onze gewoonte, onze cultuur'. Maar het Evangelie laat zich kennelijk niet zo gemakkelijk ontcrachten. Er zijn mensen (ik spreek over Rwanda) die in 'onze traditie' geen alibi zoeken ter rechtvaardiging van sociaal kwaad, maar die dat aan de kaak stellen met de duidelijke intentie om tot vernieuwing van de sociale relaties te komen. Ik geef twee recente voorbeelden (er zouden er meer aan te halen zijn uit recente publikaties).¹²)

Uit de politieke hoek

Vorig jaar verscheen het boek *Esotérisme et Communication Sociale* van Rukebesha Aloys,¹³) directeur voor ideologische opvoeding van de M.R.N.D.¹⁴) Hij betoogt daarin dat het geven van informatie door de machthebbers altijd in dienst staat van het handhaven van de macht. "De koning, de chefs en de verschillende heren beschikten over trouwe onderdanen, toegewijd aan hun zaak, die hun alle informatie moesten geven die hun macht kon verstrekken. In het algemeen werd deze communicatie gegeven in een sfeer van intrigues, waarbij de persoon die de informatie gaf alles deed om zichzelf omhoog te hijsen in de sociale rangorde of zijn gunstelingen te bevoordelen. (...) Zo werd de Rwandees in de feodale tijd opgevoed in een sfeer van wantrouwen en van buitensporige voorzichtigheid, met het gevolg dat men niet alleen bang was zijn positie en zijn voorrechten te verliezen, maar zelfs zijn leven. Daarom was men uiterst gereserveerd in zijn spreken. En dat geldt tot op vandaag (...). De waarheid wordt niet gezegd terwille van haarzelf. (...) In plaats van de waarheid te zeggen tegen zijn meerderen, verborg men ze en men vervormde ze om de gunsten van de groten te verwerven. Dit wantrouwen is doorgedrongen tot in het gewone dagelijkse leven. (...) Op het sociaal-politieke vlak ging de lofrede aan het adres van personen om hen te vleien gepaard met minachting en intrigues."¹⁵) In een interview in *La Relève*, het officiële regeringsblad, van oktober 1985, gaat hij daar nog verder op door: "In de loop van de geschiedenis heeft men altijd nauwgezet een systeem van communicatie in stand gehouden dat in tegenspraak was met wat de mensen werkelijk dachten, in feite een dubbele taal. Het is bekend dat Rwandezes graag communiceren, van gedachten wisselen, zich uitdrukken. Maar komen er diepe en fundamentele vragen aan de orde, zoals bijvoorbeeld de overheidsmacht, dan zie je ze terugvallen in die geheimzinnigheid die een tweede natuur geworden is in de Rwandese samenleving. Om tot een moderne samenleving te geraken,

kunnen we mijns inziens niet doorgaan met verstoppertje te spelen; we moeten tot een echte communicatie komen die de mensen zelf in beweging zet voor hun ontwikkeling.”¹⁶⁾

Rukebasha helpt ons om de Rwandese traditionele mentaliteit beter te verstaan. Hij helpt ons ook om die niet, in een vreemd soort westerse schuchterheid die meent dat je alles maar moet aanvaarden omdat het nu eenmaal traditie is, te aanvaarden, omdat ze destructief is voor kerk en samenleving beide; omdat ze een bedreiging inhoudt voor het democratisch karakter van de samenleving en voor het christelijk karakter van de kerk.

Uit de kerkelijke hoek

In het blad *E.T.B. vous parle*¹⁷⁾ verscheen in januari 1986 een artikel van de hand van Rutabendura Théodomir, 4e jaars student, dat hij schreef naar aanleiding van een serie gesprekken die hij had in enkele kerkelijke gemeenten met het oog op zijn eindschrijft over het functioneren van het ambt van predikant. Hij komt daarin tot een aantal opmerkelijke uitspraken die hij presenteert als een weergave van wat hij van gemeenteleden hoorde. "Het materialisme is courant geld geworden in de seminaries. Allen, de predikanten inbegrepen, zijn beziel van een materiële onverzadigbaarheid. (...) Heel wat opmerkingen en verwijten worden gelanceerd, en soms met reden, tegen die kerkleiders die geloven te zijn wat ze in werkelijkheid niet zijn: ze houden zichzelf voor leiders van de kudde van God terwijl ze uitsluitend geleid worden door hun persoonlijke zaken. Ze brengen hun tijd door met het opstapelen van de rijkdommen van deze wereld met de grootste dubbelzinnigheid en willen nog dat men hen ambtsdragers noemt. Ze dienen hun materiële belangen en willen de naam hebben van dienaren van God. (...) De meerderheid van de predikanten wordt er van beschuldigd vurig wereldlijke eer te begeren en een triomfalisme te huldigen die hen brengt tot kwaadsprekerij en smaad van collega's om voor zichzelf goede plaatsen en gunsten te krijgen van hun kerkelijke overheid. (...) Tenslotte, als de buitenwacht zulke bittere verwijten richt tot de herders van de gelovigen, moeten dezen door hun houding en eerlijk gedrag bewijzen dat die verwijten hun lichtvaardig worden gedaan. Als de een of ander zich geprikt voelt en zijn misstappen en dwalingen opgemerkt worden door mensen die van nature zondaars zijn, hoeveel te meer zal dan de heilige God, voor wie niets verborgen kan blijven, hun gebreken ontdekken. Hij waarschuwt ons nog vandaag, deze barmhartige Vader, ons gedrag te veranderen in de kerk waarin we het licht dienen te dragen.”¹⁸⁾

En de missionaris

Misschien heeft deze of gene de neiging te zeggen dat dit nauwelijks meer specifiek is voor een gegeven (andere) cultuur, want dat je intrigues, waarheidsverdraaiing, hebzucht en materialisme overal tegenkomt: laten we als Nederlanders maar in eigen land blijven. Dat is waar.¹⁹⁾ Nochtans behoort de gegeven situatieschets tot de 'werkelijkheid van mensen met een andere cultuur'. En die werkelijkheid heeft alles te maken met die cultuur, dat wil zeggen met een eeuwenlange sociaal-culturele traditie: dat de gewraakte feiten de vorm en het karakter hebben die ze hebben wordt verstaanbaar vanuit die traditie.²⁰⁾ Vandaaruit worden ze vaak ook vergoelikt²¹⁾: dit is

onze traditie, onze cultuur, zo doen we dat en *dus* is het buiten discussie.²²⁾ Wat is dan je taak als missionaris? Je bent geen missioloog en antropoloog die op afstand blijft; maar je bent er bij betrokken, deel van die samenleving en van die kerk, je houdt er van, het kwaad dat je ziet doet je zeer, je voelt je verantwoordelijk. 'Luisteren' zegt het thema van de MWV-studiedag. Accord. Maar luisteren, gaat de MWV-uitnodiging verder, impliceert meer dan respecteren; jawel en ook meer dan interpreterend verstaan van de sociale context. Luisteren-respecteren-verstaan-interpreteren: ik ben dan nog altijd op een afstand. En ik wil en kan niet op afstand blijven: ik zit er midden in, ik ben er deel van met een eigen verantwoordelijkheid. Je bent, zegt het MWV-thema, als missionaris 'drager van een boodschap'.²³⁾ Als dat waar is, kun je toch waarachtig niet volstaan met op een afstand interpreterend te verstaan hoe mensen, een samenleving, een kerk naar de bliksem gaan?

De stumper van een missionaris die denkt dat hij met zijn boodschap dat onheil wel even zal afwenden...!

Drager van een boodschap: hoe?

De marge voor de missionaris is klein, maar groot genoeg en hij/zij kwetsbaar bovendien.²⁴⁾ Het is riskant om te spreken, maar daarom hoeft hij nog niet te zwijgen. Maar is hij drager van een boodschap? Het klinkt mij wat al te pretentius: de missionaris drager van een boodschap! Ik heb geen boodschap; maar ik weet er wel één te vinden, al weet ik nog niet exact wat die in concreto inhoudt. Drager van een boodschap (en wat voor één) is de Bijbel. In 'het verhaal' dat daarin verteld wordt, komt God aan het woord, wordt heil verkondigd en worden mensen uitgedaagd zich daaraan over te geven.

Van hier uit vind ik een beetje mijn plaats als missionaris. Dat is niet een plaats waar ik veel te zeggen heb, maar in voortdurend respecterend luisteren vooral te vragen heb. In de concrete sociaal-culturele werkelijkheid wil ik mijn broeder en zuster vragen: wat heeft die boodschap ons te zeggen hier en nu? Wat voor kritiek hoor je op jouw sociaal-culturele werkelijkheid? Welke wegwijzing daarin? Welke beloften daarvoor?²⁵⁾ En misschien moet je wel 'van buiten' komen om de juiste vragen te kunnen stellen.²⁶⁾

Ik hoef niet zoveel boodschap te brengen. Maar misschien mogen we zo nu en dan door vragen en door ons doen en laten helpen een proces op gang te brengen of te houden tussen 'Evangelie en cultuur', tussen 'Evangelie en de sociaal-culturele werkelijkheid', waarin een cultureel alibi niet meer nodig en niet meer mogelijk zal blijken te zijn. Want heeft het Evangelie niet een eigen innerlijke kracht tot vernieuwing van onze werkelijkheid?

1) Ik schematiseer en generaliseer uiteraard; ik wil niets afdoen aan echte bekering en geloof in Jezus Christus, maar probeer een tendens aan te geven.

2) Cf. Claudine Vidal, De la religion subie au modernisme refusé. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 38, 1974, p. 91-108.

3) Cf. o.a. M. Pauwels, *Imana et le cultes des mânes au Rwanda*, Brussel 1958; B. Muzungu, *Le Dieu de nos Pères*, Bujumbura I 1974, II 1975, III 1981; A. Karamaga, Un monothéisme pre-chrétien, in: *Terre Nouvelle*, no. 34, 1985, p. 8-9.

4) 1 Cor. 6: 10 en 10: 7, 14.

5) Rom. 14: 1 Cor. 8: 1 Cor. 10: 19.

6) B. Muzungu, a.w.; A. Kagame, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Etre*, Brussel 1956, p. 315-355;

A. Kagame, *La Philosophie Bantu comparée* Paris 1976, p. 129-155, 289-298.

7) Eén uitzondering zou kunnen zijn 1 Cor. 10: 15-22, al moeten we bedenken dat het hier nadrukkelijk om offers gaat en niet om zogenaamde rites de passage.

8) Cf. de opmerking van H. Groenen/G. Verstraelen-Gilhuis in Economie-nummer van Wereld en Zending 14, 1985/4, p. 282.

9) In 1959 bracht een volksomwenteling deze feodale sociaal-politieke structuur tot een einde; de politieke structuur is veranderd, maar de algemene sociale relaties en de mentaliteit hebben die vernieuwing nog lang niet kunnen meemaken.

10) Kol. 3: 5.

11) Ef. 5: 5.

12) P. Emy, L'esprit de l'éducation au Rwanda. In: *Genève-Afrique*, Vol. XXI, no. 1, 1983, p. 26-54; P. Crépeau, *Paroles et Sagesse: valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda*, Brussel/Butare 1985; J. et H. King, *Ministères, Sacraments et Cantiques*, éd. E.P.R. Département de Théologie, Kirinda 1985.

13) Rukebesha Aloys, *Esotérisme et communication sociale*, Kigali 1985. (vert.: Geheimzinnigheid en sociale communicatie).

14) Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement, de enige politieke partij in het land, opgericht in 1975.

15) Rukebesha Aloys, a.w. P. 168-169 (vertaling van mij CMO).

16) (vertaling van mij CMO).

17) *E.T.B. vous parle, Bulletin d'information et de réflexion de l'Ecole de Théologie de Butare*, no. 6, janvier 1986. (vertaling van mij CMO) De ETB gaat uit van de protestantse kerken in Rwanda.

18) Kagame Alexis heeft al in 1956 in diezelfde zin opmerkingen gemaakt: "Voler c'est mauvais, mais ce n'est pas interdit (in de zin van taboe, CMO); voler c'est mauvais, parce que si on vous identifie, vous serez arrêté, puni, ou même torturé; et vous devrez rembourser l'objet volé, auquel vous ajouterez les indemnités de règle!" (a.w. p. 381). En hij constateert hoe diepgaand het Evangelie hierop ingrijpt, want de wijziging van "notre éthique traditionnelle a consisté dans l'introduction de la notion du péché. (...) L'acte simplement défendu n'est plus 'mauvais' en ce sens qu'il exposerait à d'éventuels ennuis; mais il doit être évité parce qu'il est moralement 'mauvais'. (...) C'est un bouleversement considérable!" (p. 412-413).

19) Vgl. bijvoorbeeld wat Crépeau zegt (a.w. p. 161) over de vriendschap in Rwanda: "elle vise, en définitive, le profit qu'on peut tirer d'une telle relation" met de zeer Nederlandse Succesagenda Senior 7d/2p, 1986 op 3-5 maart: "Maak vrienden voordat je ze nodig hebt"...! Ook angst, die ik eerder als beheersend noemde in de sociale relaties in Rwanda, lijkt ons in Nederland en onder kerkmensen rijkelijk aanwezig te zijn: angst voor buitenlanders, voor Russen, voor anders-geaarden, enz.

20) Het zou een lang verhaal vereisen om dat in het geval van Rwanda omstandig aan te tonen; de boeken van Kagame, Crépeau en Rukebesha zijn mijns inziens overtuigend in dit opzicht.

21) In een bijbelkring ergens in een gemeente ging het naar aanleiding van Ex. 13: 8 en Deut. 16: 18-19 over het toenemende kwaad van steekpenningen (een moderne vorm van geschenken geven voor te verkrijgen gunsten) die men aan ambtenaren geeft om iets gedaan te krijgen, en dat ook in de kerk om zich heengrijpt (bijvoorbeeld een predikant die rijkelijk op biet trakteert om stemmen te winnen op de synode voor verkiezing in een kerkelijke functie). Iedereen was het er over eens dat dit een slechte zaak is, maar je moet er wel aan meedoen, want zo is dat bij ons, en weliswaar moet ik de penningen geven, maar als ik aan de andere kant stond deed ik uiteraard precies zo, ja toch?

22) Een ander voorbeeld is de marginalisering van de gehandicapte.

23) 'Een boodschap' is mij te abstract; ik vul hier nadrukkelijk in: de boodschap van het Godsrijk, met alles wat dat impliceert aan vernieuwend heil.

24) De Nederlandse taal maakt een hinderlijk onderscheid tussen mannelijke en vrouwelijke persoonlijke voornaamwoorden en mannelijke en vrouwelijke substantieven; behalve hier heb ik nergens 'hij/zij' gebruikt, maar men gelieve het wel zo te lezen. Het Kinya Rwanda is in dit opzicht bepaald geëmancipeerd: mannelijk en vrouwelijk bestaan in de grammatica niet (cf. C.M. Overdulve, *Apprendre la langue rwanda*, Den Haag 1975, p. 46).

25) Je bent vanuit deze situatie ook voortdurend bezig dezelfde vragen te stellen naar je eigen sociaal-culturele werkelijkheid, naar je Nederlandse samenleving en kerk.

26) Cf. Het project 'Zending in Nederland' uit 1977, *Wereld en Zending* 7, 1978/1.

Drs. C.M. Overdulve is sinds 1981 verbonden aan het Departement de Théologie van de Eglise Presbytérienne au Rwanda. Ook van 1961-1971 was hij in dienst van deze kerk, en uitgezonden door de gereformeerde zending, werkzaam in Rwanda. Van 1976-1981 was hij missionair predikant van de classis Den Haag; gedurende deze Nederlandse periode was hij enkele jaren redacteur van Wereld en Zending.

Een Kameroense kerk tien jaar verder

In 1977 vierde de Evangelische Kerk van Kameroen (E.E.C.) zelfverzekerd haar 20-jarige autonomie: zij had bewezen volwassen te zijn! Een nieuwe, naar men vond b ter bij de Afrikaanse stijl van besturen aansluitende, kerkorde werd ingevoerd; een nieuw moderamen trad aan. Als uitvloeisel van deze bestuurlijke hervormingen trok men, twee jaar later, de meeste instituten aan zich en haalde deze weg uit de gezamenlijke beheersorganisaties die de E.E.C. en de Unie van Baptisten Gemeenten (U.E.B.C.) in 1957 van de vertrekkende Parijse Zending hadden geërfd. De kerk groeide in ledental, en zo'n zeventig beproefde evangelisten werden op slag tot predikant bevorderd om in de behoeften van de gemeenten te voorzien. Het vermoeden bestaat dat het 30-jarig bestaan volgend voorjaar zonder grote festiviteiten zal worden gepasseerd. Er zijn nogal wat interne spanningen. Er zal allicht strijd gevoerd worden over de bezetting van belangrijke posities in de leiding van de kerk en van de instituten. Daarom lijkt er ditmaal geen behoefte aan schijnwerpers.

Bedreigde eenheid

Wat maakt de E.E.C. momenteel door? Evenals dit bij andere kerken in Kameroen het geval is, behoren haar leden tot verschillende stamgroeperingen (of etnische groeperingen). Maar terwijl de andere grote protestantse kerk in het Zuiden¹⁾ zich redelijk w l bevindt bij een losse, federatieve structuur, waarbij de classes zich in hoge mate zelf verzorgen en niet voor elkaar inspringen, is de E.E.C. altijd gekenmerkt geweest door een eenheidsideaal en een centralistisch bestuur. In de kritieke jaren na de eerste wereldoorlog, toen de Duitse zendingen allemaal moesten vertrekken en de Parijse Zending met vooralsnog slechts vier man voor hen in de plaats kwam, hebben eigen mensen, uit de relatief reeds meer ge vangeliseerde gebieden rond Douala en Fouban het pas ontsloten Bamileke-gebied gemissioneerd.²⁾ Thans zijn het de Bamileke's die Douala en de kustprovincies, waar weinig roepingen gevonden worden, voorzien van predikanten en evangelisten, leerkrachten en – sinds enkele jaren ook – gespecialiseerde artsen. Omgekeerd helpen deze, economisch sterker ontwikkelde classes, enkele financieel zwakke Bamileke-régions via een solidariteitskas. De oude garde, die in 1957 de leiding van de Fransen overnam, is sterk vervuld van dit besef van eenheid van de kerk, h n kerk. Zij heeft steeds krachtig stelling genomen tegen het tribalisme en de separatistische tendenzen, die in de Kameroense samenleving aanwezig zijn en ook de kerk niet ongemoeid laten. Deze eenheidsstructuur, die door de nieuwe kerkorde nog werd versterkt, is echter

de oorzaak van een aantal van de huidige problemen:

- zij vereist een krachtige en homogene top; maar juist daar wordt tussen de intelligente voormannen van de verschillende bloedgroepen een machtsstrijd gestreden, die een aarzelend en machteloos bestuur tot gevolg heeft.
- zij veronderstelt een centrale leiding over de instituten, waarvan de grote (ziekenhuizen, middelbare scholen, landbouwprojecten) echter een sterk regionaal belang vertegenwoordigen.³⁾
- de verwevenheid met de U.E.B.C. in Douala en omgeving maakt dat men daar de overhaaste uittreding uit het samenwerkingsverband betreurt, terwijl de andere régions (waar geen Baptisten zitten) daarop niet wensen terug te komen.
- zij belast de top met de taak om betreffende àlle werksoorten de gespreksinstantie voor de overzeese partners te zijn, wat soms leidt tot uitstel van discussie over belangrijke kwesties en tot ongeduld en irritatie van de kant van Europese zendingsorganen.

Predikanten

Het gewicht van de predikant, zowel in het kerkelijk leven als in het beeld van de kerk naar de samenleving toe, is groot. De studenten aan de theologische faculteit van Yaoundé, uit niet minder dan twaalf verschillende Afrikaanse landen afkomstig, zijn zich daarvan bewust en tillen er zwaar aan. In de E.E.C. vormen de predikanten minder een corps dan wel een genootschap, een kaste. Dat wil zeggen dat de sacraliteit hen over het geheel méér bindt dan het besef, gezamenlijk voor de kerk en haar oriëntatie verantwoordelijk te zijn. De ordinatie van predikanten is een machtig, sacraal festijn. Nog steeds leeft in sommige kringen de veronderstelling dat de kandidaat een familielid als menselijk offer moet aanwijzen om toegang te krijgen tot dit genootschap en de krachten waarover het beschikt. Bij een nader onderzoek zou echter blijken dat het zelfbeeld van de Kameroense predikant niet homogeen is: naast de beantwoording aan sacrale verwachtingen is er op zijn minst ook een besef van roeping tot evangelisch-sociaal engagement. Binnen dit genootschap reageren drie generaties verschillend op de malaise in de kerk, die algemeen wordt gevoeld.

Drieërlei bezorgdheid

De oude garde vreest een uiteenvallen van de kerk en reageert op de regionalistische tendenzen door zichzelf in de leiding te handhaven. Ook aan het hoofd van classes worden 60- en 70-plussers gehandhaafd of voor 't eerst benoemd. Het moderamen is zozeer verwickeld in bestuurlijke problemen, dat het er niet toe komt om missionaire en educatieve initiatieven te ontwikkelen. De tijd van de "Action Apostolique Commune" en van de evangelisering van het vitale en uitdagende Bamileke-gebied lijkt lang geleden.⁴⁾ De vorming en toerusting van de vaak oppervlakkig aangenomen kerkliden is grotendeels verzand,⁵⁾ terwijl de vervulling van een profetische rol in de maatschappij een vrome wens is gebleven.

Vrij algemeen wordt verwacht dat bij de verkiezingen van 1987 enkele der oude leiders worden vervangen. De midden-

generatie is niet tijdig betrokken bij de hoogste verantwoordelijkheden om de leiding op zelfstandige wijze te kunnen overnemen. Er leeft onder deze groep veel berusting, maar ook wel diepe bezorgdheid over het geestelijk leven in de gemeenten, die door kerkelijke routine en de oplevende vormen van traditionele religiositeit worden uitgehold. Zij hadden zich toch iets anders voorgesteld. Veel vernieuwingsdrang is uit deze groep niet te verwachten.

Anders staat het nog met de jonge predikantengeneratie. Zij verlangen met ongeduld naar meer participatie, naar ruimte voor initiatieven en naar taken die meer in overeenstemming zijn met hun opleidingsniveau. Zij zien het contrast met de publieke sector: daar krijgen, sinds de vervanging van het regiem-Ahidjo in 1983 door dat van Paul Biya,⁶⁾ allerlei nieuwe mensen promotiekansen en zij vinden, dat de kerk bij deze doorstroming ten achter blijft. Wanneer men luistert naar hun ongeduld om te tonen wat zij waard zijn, voelt men de vraag opkomen, hoelang de goed opgeleiden onder hen weerstand zullen bieden wanneer hun veelbelovende banen in overheidssdienst worden aangeboden. Hoe sterk is hun trouw aan de kerk, die hen wel liet studeren, maar vervolgens als kleine jongens behandelde? Het gemis aan een rationeel personeelsbeleid wordt in deze generatie ervaren. Het précaire evenwicht, waar de ouderen zo op bedacht zijn, is de jongeren minder een zorg. Hoewel het onder hen ook niet vanzelf spreekt dat zij vrij zijn van tribale rivaliteit en wantrouwen. Zo is er een ongelijksoortig onbehagen, dat nog niet in creatieve zin gebundeld lijkt te kunnen worden. Potentiële vernieuwingskrachten en een brede aanhankelijkheid aan het kerkelijk gebeuren zijn voorhanden onder het kader en in de vele levende gemeenten van deze kerk. Maar zal men de handen ineen weten te slaan, of zal de zaak springen? Een positief teken was dat in 1985, onder druk van een groep predikanten, voor het eerst na tien jaren weer een retraite (meer een soort predikantenvergadering) werd gehouden. Met een bijbelstudie over Ezechiël 34 ("de slechte herders"!) en een alarmerend rapport over de infiltratie in de E.E.C. door enige sekten.

Sekten

Het gaat hier om organisaties als de Vrijmetselaars, de "kerk" van Moon, en vooral de Orde van het Roze-Kruis. Met geld uit het buitenland en lectuur uit Frankrijk dringen deze Kameroenen binnen. De Rozekruizers prijzen zich in paginagrote advertenties in het officiële dagblad van Kameroen aan als een "wijsgerige, traditionele, op inwijding gebaseerde en wereldwijde broederschap"⁷⁾. Op de vraag, wat mensen in deze bewegingen aantrekt, kwamen de volgende antwoorden:

- materieel voordeel: ze helpen hun leden aan een huis, een baan, een lening, en propageren de efficiëncy van hun religieuze organisatie tegenover de slechts op een betere toekomst gerichte boodschap van de kerken.

- kennis: wetenschappelijk aandoende publikaties pretenderen toegang tot een universele kennis te geven; dit sluit aan bij de grote leergierigheid in een land waarin een gevoel van

kennisachterstand leeft.

- vergroting van persoonlijk macht: door beide vorige profijten, maar ook door het inwijdingskarakter. Dit laatste motief werd vooral onderstreept. Ook in verband met deze inwijding loopt het gerucht van een mensenoffer, dat door de kandidaat aangewezen moet worden.

De Orde van het Roze-Kruis verlangt dat zijn leden, behalve "gelovig", ook goede staatsburgers zullen zijn, en wijst godsdienstige en politieke discussies af.⁸⁾ In de praktijk betekent dit dat ook kerkleden in het geheim Rozekruizer kunnen zijn. Aangenomen wordt, dat eveneens een aantal predikanten tot de orde behoren en onder hun gemeenteleden propaganda maken. Wie dat zijn, daarover bestaan alleen vermoedens. Gevolg is enerzijds onzekerheid binnen het predikanten-corps, dat hierdoor niet bij machte is tot goed overleg over een gemeenschappelijke aanpak van het probleem van de invloed der sekten; anderzijds verdenking van sektarisme, die zich richt tegen ieder die een afwijkend geluid laat horen. Dit laatste versterkt dan weer het traditionele en middelmatige in prediking en catechese.

Traditionele praktijken

Behalve de sekten oefenen ook traditionele sociaal-religieuze praktijken zuigkracht uit op de kerkleden. Er is in Kameroen een herleving hiervan, naar men beweert: tot in de hoogste kringen. In een land dat veel van zijn cultuur heeft zien bezwijken onder de westerse levensstijl en opvattingen is het teruggrijpen naar de eigen gebruiken als reactie verstaanbaar. Allerlei vormen van tovenarij (*sorcellerie*) worden gepraktiseerd: ze zijn gericht op het oplossen van dagelijkse problemen van levensonderhoud en -verbetering, afrekening met persoonlijke vijanden, vermeerdering van prestige. Voorts laten de afgelopen jaren een herleving zien van het sociale ritueel rond dood en dodenherdenking. Het helpt de kerk niet veel om zich daartegen blauw te preken. Vandaar een zoeken naar wat men eventueel integreren en kerstenen kan: muziek, dans, begrafenisgebruiken, traditionele geneeswijzen. Maar in veler leven blijft een heel terrein van magisch geloof en praktijken op gesloten wijze voortbestaan naast hun christelijke en kerkgebonden levenspatroon.

Kansen

Liever dan als meelevend buitenstaander suggesties te formuleren met betrekking tot wat de E.E.C. zou moeten doen - de hachelijke maar onvermijdelijke opgave van haar missionaire partners! - signaleer ik, na dit crisisverhaal, enige kansen waarin deze kerk zich mijns inziens mag verheugen.

1. Kerken zijn in Kameroen géén marginaal verschijnsel. In het verleden hebben zij een grote maatschappelijke en politieke rol gespeeld.⁹⁾ Ook nu worden zij gezien: kritisch wellicht, maar ook met allerlei verwachtingen. Tot radio en televisie (pas ingevoerd) hebben zij toegang. Het pausbezoek in 1985 was een nationaal en religieus evenement van de eerste orde. De theologische faculteit, hoewel op zichzelf stand, heeft allerlei contacten met de universitaire wereld.

2. Drukken de instituten vaak als een bestuurlijke last op de

Jongeren

kerken, toch is hun positieve betekenis dat zij deze beletten zich uit de sociaal-diakonale rol terug te trekken welke de christelijke godsdienst van het begin aan heeft waargenomen. De kerken worden hierbij voortdurend herinnerd aan de vraag, welke specifieke (getuigende, initiërende) roeping zij hier hebben en hoe de lokale gemeenschap hierbij betrokken kan zijn.

3. De migratie brengt de kerk buiten haar traditionele streken. Plaatselijke oecumene wordt daardoor een uitdaging. De nieuwste, snelgroeïende stadswijken worden niet meer volgens tribale samenhang bevolkt. Sinds de verdwijning van Ahidjo, moslims en noorderling, kunnen christenen zich gemakkelijker in de noorderlijke provincies vestigen. Tenslotte herbergt Kameroen veel vluchtelingen, waaronder nogal wat christenen uit Tsjaad. Dit met elkaar brengt de kerk een oefening in het vormen van intertribale gemeenten. Er zijn tekenen dat dit – ondanks het grootste probleem: de taalverscheidenheid – lukt, al zijn er nog veel barrières te slopen.

4. Al maakt zich een jachtig en materialistisch levenspatroon ook van vele Kameroeners meester, toch blijken velen religieus aanspreekbaar. Ook jongeren. Godsdienstonderwijs en pastorale begeleiding op middelbare scholen, studentenpastoraat hebben reële mogelijkheden, omdat vragen van religieuze aard onder jongeren leven en er veel behoefte aan levensoriëntatie is. Wel is het traditionele gezag van de predikant hierbij in het geding en zal hij zich meer tot een waardevolle gesprekspartner moeten ontwikkelen.

5. Ditzelfde geldt ook ten aanzien van de rol van de predikant als raadgever temidden van zijn gemeenteleden. Meestal is hij een (té-)veel bezochte praatpaal en vraagbaak, en voor modern pastoraat liggen hier allerlei kansen, juist omdat het religieuze bij Afrikaanse christenen toch nooit de kans heeft gekregen zo'n compartiment te worden als in de westerse cultuur. Bij de inschakeling van leken komt het er voor het getuigenis van de kerk erg op aan, dat de maatschappelijke rangen zich niet eenvoudig in de gemeente voortzetten. Dit laatste gevaar wordt – gelukkig – onderkend!

Hans Roldanus

1) De église Presbytérienne Camerounaise. De derde belangrijke kerk, in het Westen, de Presbyterian Church in Cameroon, vertoont veel overeenkomst met de E.E.C., maar is wat democratischer.

2) Zie J. van Slageren, *Les origines de l'Église Évangélique du Cameroun*. Diss. Leiden 1972, vooral hfdst. IV.

3) De E.E.C. worstelt al jaren met het totstandbrengen van een centrale directie van het medisch werk.

4) Beide uit het begin van de jaren zestig. De "Action Apostolique Commune" was een initiatief van Dr. Jean Kotto, toen secretaris-generaal, thans algemeen voorzitter van de E.E.C., en heeft vorm gekregen in holistische missionaire ondernemingen in Benin (toen Dahomey) en Frankrijk.

5) Er was jarenlang een actief "Département d'éducation Chrétienne" met werkgroepen op het gebied van zondagschool, godsdienstonderwijs, lekentraining, theologische vragen e.d.

6) In 1983. In 1984 vond een mislukte coup plaats om Ahidjo, die eerder vrijwillig was teruggetreden, weer aan de macht te brengen. Uiterlijk is er in de stijl van regeren onder Biya veel veranderd.

7) In de "Cameroon Tribune", nummers van januari 1986. Het betreft de "Ancien et Mystique Ordre de la Rose-Croix" (A.M.O.R.C.), niet identiek met het in Nederland verbreide "Lectorium Rosicrucianum".

8) Volgens de genoemde advertenties.

9) Zie Louis Ngongo, *Histoire des Forces Religieuses au Cameroun*. Paris 1982 (éd. Karthala).

Dr. J. Roldanus (1930) is hoogleraar in de geschiedenis van het vroegere en oosterse christendom aan de R.U. Groningen. Van 1967-1975 was hij werkzaam in het theologisch onderwijs in Kameroen. Kort geleden (december 1985 en januari 1986) was hij opnieuw in Kameroen voor een gastdocentschap in Yaoundé en een bezoekreis door de Evangelische Kerk van Kameroen.

Wisselwerking tussen evangelie en cultuur in Afrika

Het Zoute

Zestig jaar geleden – van 14-21 september 1926 – vond in Het Zoute (Le Zoute), de riante badplaats aan de Belgische kust de goed voorbereide en groots opgezette Afrika-conferentie plaats, georganiseerd door de Internationale Zendingsraad (opgericht in 1921 en voorloper van de huidige afdeling voor Wereldzending van de Wereldraad van Kerken). Het was de conferentie waar de grote 'beschermgeesten' (*trustees* – zo was het zelfbeeld van koloniale bestuurders en zendelingen in de jaren twintig) van Afrika elkaar ontmoetten, en – met enige watervrees – de basis legden voor een intensieve samenwerking op het gebied van onderwijs en welzijn. Maar ook andere aspecten van "De Christelijke Zending in Afrika" kwamen aan de orde op deze conferentie, waarvoor behalve ca. 120 anglosaksische en continentale zendingsarbeiders, een veertig koloniale bestuurders en andere adviseurs en zowaar ook drie Afrikanen (uit Nigeria en Zuid-Afrika) aange trokken waren. Opmerkelijk is de aandacht voor Afrikaanse cultuur en tradities. "Alles wat goed is in het Afrikaanse erfgoed moet bewaard, verrijkt en veredeld worden"... Tradities waarvan bijkomstigheden slecht zijn, maar waarvan de kern waardevol is, kunnen gezuiverd en gereinigd worden." Deze uitspraken – waarvoor de conferentie als geheel tekende – zijn typerend voor de in de periode tussen de twee wereldoorlogen opkomende meer open houding ten opzichte van het Afrikaanse culturele en religieuze erfgoed. Het gebeurde nog schoorvoetend; een sessie over de concrete toepassing van boven geciteerde uitspraken op initiatie-riten (waarover verdergaande uitspraken gedaan werden) werd buiten het officiële programma gehouden.

Taal en traditie

Missie-stations en boma's (administratieve centra van het koloniale bestuur) waren een vast onderdeel van het Afrikaanse landschap geworden. Vanuit deze veilige posities was het mogelijk Afrikaanse tradities meer serieus te nemen dan in de minder beschermde pioniersfase het geval was. Een belangrijke stimulans voor deze nieuwe ontwikkeling ging uit

van enkele grote geesten uit de missionaire wereld die in deze jaren standaardwerken over taal en traditie van Afrikaanse volken op tafel legden. Het voorwoord van een van deze boeken, dat van Clement M. Doke over de Lamba van Noord-Rhodesië, sluit af met de voor deze periode zo typerende pragmatische zinsnede: "Kennis van het Afrikaanse perspectief geeft de missionaris en de koloniale bestuurder een beter begrip van de Afrikaan en een grotere kans om zijn vertrouwen te winnen."

Wij zijn inmiddels zestig jaar verder en het is de bedoeling in deze rubriek een impressie te geven van een recente Afrikaconsultatie gehouden in april 1986 in Selly Oak (U.K.) over 'de wisselwerking tussen evangelie en cultuur in Afrika'. Deze jaarlijkse Afrikaconsultatie, georganiseerd door de missionaire afdeling van de Britse Raad van Kerken werd bijgewoond door een dertigtal vertegenwoordigers van Britse en continentale missionaire organisaties en een vijftiental Afrikanen (waarvan sommigen in verband met missionair werk of studie in Europa verblijven).

Dans

Vijf Ghanezen laten in een morgenwijding zien hoe Afrikaanse dansen in christelijke liturgie geïncorporeerd kunnen worden. Dr. Mazobere (Zimbabwe) zet uiteen hoe de eenheid van de grootfamilie van Christus verrijkt kan worden door het traditionele Afrikaanse levensconcept bestaande uit drie cirkels: de levenden, de levende doden (voorouders) en de nog-niet-geborenen. Gevraagd – door een Europeaan – naar de rol van het kwaad binnen deze conceptie verwijst spreker naar de offer-rituelen van de traditionele religie en zegt: "Ook wij hadden onze onheilsprofeet, zoals Chaminuka die ons verwege onze ongehoorzaamheid aan God voorspelde dat ons land ons afgenomen zou worden door 'mensen zonder knieën' (d.i. Europeanen – mannen met lange broeken)". Rev. Muita (Kenya) memoreert dat een Afrikaan (Jethro) Mozes godsdienstles gaf; een Nigeriaanse collega vermeldt hierbij aansluitend hoeveel moed het hem gaf te ontdekken dat grote stukken uit het oudtestamentische Spreukenboek uit Egypte afkomstig waren: waarom zou God dan ook niet spreuken uit andere delen van Afrika gebruiken?

Melagbe theologie

Dr. N.K. Dzobo (Ghana, voorheen verbonden aan Trinity College en nu moderator van de Evangelical Presbyterian Church) presenteert een door hem ontwikkelde nieuwe variant van Afrikaanse theologie de 'Melagbe theologie'. *Melagbe – Ik leef!* – is het antwoord op de gebruikelijke Ewe groetformule *Ele agbea?* (Leef je nog? Hoe gaat het met je?). De opgelegde westerse theologie gaf antwoord op vragen die Afrikaanse christenen *niet* gesteld hadden. Vragen die Afrikaanse christenen wél hadden, zoals "Wat doe je als je grootmoeder – actief lid van de vrouwenbond van de kerk – ervan beschuldigd wordt een heks te zijn?" verdwenen van de tafel. *Melagbe* theologie is een reflectie op het 'leven in overvloed' zoals dat uit de bijbelse en Afrikaanse traditie op ons afkomt. Joh. 10:10 correspondeert met *Gye Name awa ansa na mewu*, (door spreker vrij vertaald als: Omdat God bestaat, leef

ik!). Op Dzobo's visitekaartje prijkt het symbool van Melagbe theologie – een vervlechting van het christelijke kruis met het *Gye Name* symbool van de traditionele religie. Zie de afbeelding (p. 249). Met veel verve – en onder verwijzing naar de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheoloog Segundo Galilea – onderstreept hij het belang van deze theologische benadering voor de waardigheid van de Afrikaan. Christus en de 'zaden van het Woord' zijn in ieder volk aanwezig. Christus in ons – dat machtige woord uit Gal. 2:20 – was de Ewe van West-Afrika niet onbekend: zij spraken over *Se-de* geest van het leven – waarmee ieder mens begiftigd wordt. Afrikaanse theologie *leeft* – dat is duidelijk na dit vitale betoog. In de discussie blijft een antwoord op een vraag naar de reactie op het grootmoeder-heks probleem wat mager; blijkbaar is de Europese context van de consultatie niet geschikt om hier met overtuiging op in te gaan.

Snelle synthese?

Adrian Hastings, die de Universiteit van Zimbabwe voor die van het Engelse Leeds verruild heeft, geeft vanuit zijn historische en actuele kennis van Afrika een breed overzicht van processen die er betreffende de interactie van evangelie en cultuur aan de gang zijn. Hij onderscheidt vier fasen: 1) de diepgaande onwetendheid en intolerantie van de pioniersfase; 2) de meer milde houding van het interbellum; 3) de optimistische fase van de dekolonisatie (1950-1975); 4) de pessimistisch/realistische fase van de huidige tijd.

Zijn lezing is toegespitst op de derde en vierde fase. In de jaren 1950-1975 nemen Afrikanen vrijwel overal de fakkel over op het terrein van staat, kerk en theologie. Er wordt een geweldige nadruk gelegd op de continuïteit tussen de Afrikaanse religieuze tradities en de christelijke boodschap. De gedachte leeft dat het Europees gewaad van het christendom in Afrika gemakkelijk afgeschud kan worden en een snelle synthese tussen Afrikaanse en evangelische waarden kan plaatsvinden. Parallel hiermee is een vernieuwingsbeweging in de westerse wereld die binnen de katholieke wereld handen en voeten krijgt in het *aggiornamento* van het Tweede Vaticaans Concilie, een concilie dat onvermoed sterk kon inspelen op de nieuwe ontwikkelingen in de Afrikaanse kerk.

Vandaag is het elan en het optimisme zowel in Europa als Afrika weggeëbd. Drang tot vernieuwing heeft plaats gemaakt voor conservatisme. De economische achteruitgang is manifest in tal van Afrikaanse landen. Maar ook op andere terreinen manifesteert zich deze trend. De Departments of Religious Studies aan de universiteiten zijn nauwelijks van de grond gekomen en kampen met personele en financiële problemen. Binnen de kerken worden pogingen tot adaptatie uit het begin van de jaren zeventig teruggedraaid. Het sterkst is dat in de *katholieke* kerk het geval. De dynamiek is verdwenen. Mensen als Kalilombe en Milingo mogen slechts op onveilige plaatsen als Birmingham en Rome opereren. Voor wat betreft de *protestantse* kerken wijst Hastings op de groeiende invloed van organisaties als World Vision. Een

Gerechtig- heid

lezing die een vertegenwoordiger van de World Evangelical Crusade aan de consultatie presenteerde over overal ter wereld opschietende nieuwe 'missions', was misschien ook een illustratie van deze ontwikkeling; de gladder woordenstroom van deze spreker werd gestuit door scherpe vragen van twee Afrikaanse deelnemers.

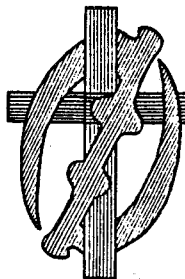
De *onafhankelijke* kerken zijn volgens Hastings nog steeds belangrijk, maar toch wat minder dan voorheen. Opvallend is zijns inziens ook dat nieuwe onafhankelijke kerken in Zimbabwe vaak meer lijken op evangelical-protestantse gemeenten en veel minder teruggrijpen op het Afrikaanse verleden. Hastings concludeert dat er nog steeds een wat onaangepaste vorm van Afrikaans christendom is. We zullen hiermee moeten leven, maar met grotere tolerantie dan voorheen het geval was. Sommige Afrikanen vinden hem iets te negatief, maar – aldus zijn reactie – het kersteningsproces van Europese stammen nam eeuwen in beslag; het vraagt tijd te weten wat aanvaardbaar is en wat niet.

In de discussie komen ter sprake de nieuwe impulsen voor de Afrikaanse theologie uit *Zuid-Afrika* – het Kairos Document, Frank Chikane etc. – alsook de in angelsaksische kringen minder bekende Afrikaanse bevrijdingstheoloog Jean-Marc Ela. Spreker pakt deze draad direct op en stelt dat in de zestiger jaren evangelie en cultuur *het* thema van de Afrikaanse theologie was maar dat vandaag evangelie en sociale gerechtigheid bovenaan de agenda staat. Er wordt geen poging gedaan conclusies te trekken uit het door de diverse sprekers aangedragen materiaal. De discussie loopt over in een voor-vertoning van de later ook in Nederland uitgezonden documentaire over de strijd en wonden van zwarte jongeren "The Witness of Apartheid" van Sharon Sooper.

"Het ziet er naar uit dat de relaties tussen de rassen de toekomst van het christendom in Afrika zullen bepalen", schreef J.H. Oldham, de organisator van de aan het begin van deze kroniek gereleveerde Afrika-conferentie van Le Zoute, in 1926. Als missionair strateeg had hij een ver ziende blik.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis

Dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis is eindredacteur van Wereld en Zending en lid van het moderamen van het Afrika-Organ van de Zending van de Gereformeerde Kerken.



MELAGBE

De zoutpilaar spreekt

'Maar de vrouw van Lot, die achter hem liep, zag om en werd een zoutpilaar.' (Genesis 19: 26)

Waarom zag ik om?

Ik was bang voor de twee vreemdelingen
Die gisteravond naar ons huis kwamen.
Ze zeiden, dat "wij" goed waren,
Maar "zij", onze naasten, waren slecht.
Lot was zo verheugd
Dat hij een grote *namasthe** voor hen maakte
En mij vroeg een feestmaaltijd klaar te maken.
Lot zei, dat ze engelen waren.
Maar ik was bang voor hen.
Hun gezichten waren koud, hun blikken hard,
En hun ogen gloeiden van toorn.

Waarom zag ik om?

Ik was boos op Lot.
Toen de mannen ons huis omsingelden,
En verlangden, dat de vreemdelingen naar buiten kwamen,
Bood Lot aan onze maagdelijke dochters tot hen te sturen.
Beide meisjes waren verloofd en zouden gaan trouwen.
Ik was boos. Zeer boos. Diep verontwaardigd.
Ik duwde hen in de kleine voorraadkamer aan de achterzijde.
Ik beschermde hen ertegen.
Over mijn lijk.
Wanneer deze mannen mannen wilden,
Waarom dan meisjes tot hen sturen?
Waarom ging Lot zelf niet?
Waarom liet hij niet de twee engelen gaan?
Zou dat een hemels gebeuren zijn geweest?

Waarom zag ik om?

Omdat mijn naasten daar buiten waren.
Toen ik, gedurende de geboorte van mijn eerste kind,
Het uitschreeuwde van pijn,
Waren de vrouwen daar.
Zij hielden mijn handen vast, wisten mijn voorhoofd af,
Gaven mij water te drinken.
En toen het kind geboren was,
Baadden zij het en legden het aan mijn borst.

En waar was Lot?
Hij was buiten in het veld,
Biddend tot zijn God.

Toen mijn kleine meisje haar voet stootte tegen een steen,
En de nagel van haar teen brak,
Kwam mijn buurvrouw met een paar geplette bladeren
En legde die om haar teen.
Mijn dochter glimlachte door haar tranen heen.

En waar was Lot?
Hij was buiten in het veld,
Biddend tot zijn God.

Jij zegt, dat alleen de vrouwen goed waren,
Maar waren de mannen slecht?
Toen er drie dagen geen water was,
En mijn kinderen huilden,
Liep de man van mijn buurvrouw drie mijlen
Om water te halen. En hij gaf ons daarvan.

Waarom zag ik om?

Omdat ik met mijn naasten wilde ondergaan,
liever dan gered te worden zonder hen.

*Bangalore
Pasen, 1986*

Stanley J. Samartha

Dr. Stanley J. Samartha uit Bangalore was directeur van het programma voor dialoog van de Wereldraad van Kerken. In juni 1986 ontving hij een eredoctoraat in de godgeleerdheid van de R.U. Utrecht.

Vertaling uit het Engels: Eeuwout Klootwijk, Utrecht.

* namasthe = Indiase groet.

Humberto Lagos Schuffeneger

Ideologisch gebruik van religie in Chili

De christelijke religie is in Chili van wezenlijk belang voor het verstaan van wat er in dit land gaande is sinds 11 september 1973. Vanuit de godsdienstsociologie gezien is een van de functies van het religieuze het opheffen – op het vlak van symbolen – van de maatschappelijke tegenstellingen, die niet kunnen worden opgeheven op het sociaal-materiële vlak. Religieuze taal en godsdienstige praktijken kunnen dienen als instrument van overheersing door het legitimeren van de uitoefening van het gezag. Een politieke autoriteit is er uiteraard op uit om zijn legitimiteit onaanvechtbaar te maken. In Chili doet men dit door het zoeken van een religieuze legitimatie en dit houdt feitelijk *toeëigening (apropiación)* in van een 'andere taal'.

De behoefte aan legitimatie van het gezag van de overheerser smeedt een theoretisch samengaan van politieke overheersing en georganiseerde religieuze groeperingen. Dit leidt tot het gebruik van religieuze taal, tekenen en symbolen, ten gunste van de ideologie van de overheerser. Deze toeëigening van taal en praktijken uit het religieuze veld door de politieke heerser noemen wij *symbolische geweldpleging*: via het geloofsmechanisme probeert men de eigen taal en praktijk te internaliseren in de overheerster om zo hun instemming met het gezag te verkrijgen.

Historisch gezien is er in de Chileense samenleving sprake van twee vormen van ethische legitimatie vanwege de kerken: de dominante legitimatie vanuit het katholicisme en de subsidiaire legitimatie vanuit de evangelisch-protestantse minderheden. De religieuze hegemonie van het katholicisme heeft op een duidelijke manier doorgewerkt in de ideologische inpassing van het militaire apparaat en werkt nu nog als een monolitisme dat zich uitdrukt in heel de religieuze symboliek, waarvan Onze Lieve Vrouw van de Karmel – de *Virgen del Carmen* – de hoogste verschijning is.

1. De religie binnen de strijdkrachten

Er zijn niet zoveel studies gemaakt van het verschijnsel religie binnen de Chileense militaire en politionele instellingen. Toch is de aanwezigheid ervan permanent geweest in de sociale en ideologische praktijken van de mensen die een uniform dragen. De publieke lezing, die deze organismen – en met name het leger – geven van hun religieuze praktijken, tendeeert ernaar een katholicisme te tonen, dat bovenaards is, traditioneel en verweven in een historische continuïteit, die zijn oorsprong vindt in de strijd om de onafhankelijkheid van het land, toen generaal O'Higgins aan de *Virgen del Carmen* de titel heeft verleend van 'generaal van het leger van Chili'.

Toch heeft de godsdienstigheid binnen de strijdkrachten in Chili niet die dimensie behouden die het hogere militaire kader door het vieren van liturgieën waarin de patriottische heldendaden geëerd worden, pretendeert te laten zien. Het religieuze vlak wordt binnen de strijdkrachten beheerst door tegenstellingen en door theologische en kerkelijke afwijkingen die de gepretendeerde eenvormigheid ontkennen. Sinds 1960 begon het betwisten van de katholieke hegemonie zichtbaar te worden binnen het leger, de marine, de luchtmacht en de politie, en nu – in 1986 – is er binnen deze instellingen een soort 'ingewandenoerlog' gaande, waarin met name de fundamentalistische evangelisch-protestantse stroming de strijd heeft aangebonden met de officiële stroming die het religieuze monopolie van het katholicisme wil handhaven.

Theoretisch gesproken lijkt, vanuit het perspectief van de ideologische dienstbaarheid aan de reproductie van het traditionele militaire apparaat, een hiërarchische katholieke kerk die zich onkritisch opstelt en beschikbaar is voor het religieus bevestigen van elke ondernomen actie als ethisch geldig, meer functioneel. Een evangelisch-protestantse beweging, die 'de gelijkheid van elk één in Christus' en 'er is geen jood en geen griek' naar voren haalt, zal dan minder functioneel lijken, want deze sociale en ideologische praktijk houdt het bevragen in van de hiërarchische starheid van de militaire orde en van het autoritaire verticalisme dat die in stand houdt. In de dagelijkse praktijk echter valt het niet te betwijfelen, dat deze religieuze groeperingen die een theologie uitdragen waarin 'de goddelijkheid van het gezag' benadrukt wordt, een heel duidelijke steun betekenen voor hen die de macht uitoefenen en zichzelf zo legitimeren.

Als het er nu om gaat om concreet in de periode van 1973 tot 1985 de functie van de religie binnen de strijdkrachten te bezien, dan zal men oog moeten hebben voor de spanning die ontstaan is rond het ideologisch project van de 'nationale veiligheid'. Er is sprake van een conflict, dat ontstaan is door de weigering van de katholieke kerk een ethisch-religieuze legitimatie aan te dragen voor het heersende dictatoriale systeem en door haar actieve verdediging van de mensenrechten in het land.

2. Het katholicisme en de strijdkrachten

In de loop van de geschiedenis van Chili heeft het katholieke kerkelijke leven de militaire organismen helemaal doordrongen. Het katholicisme is de instantie geweest die aan de Chileense strijdkrachten hun symbolische samenhang gaf en hun bestaan rechtvaardigde als een 'dienst aan het vaderland'. die gelijk gesteld werd met de 'dienst aan God'. De mariaanse traditie is slechts *nog* een verschijningsvorm van hun katholiciteit. De katholieke kerk blijft de officiële kerk in deze sector van de Chileense samenleving. De scheiding van kerk en staat uit de grondwet van 1925 werkt er nauwelijks door in de realiteit. En ook de grondwet van 1980 heeft geen wijziging gebracht in de geprivilegieerde plaats die de katholieke kerk blijft innemen binnen de wereld van geüniformeerden. Met name binnen het leger blijkt, dat de katholieke godsdienst voor de ideologische coherentie een wezenlijke steunpilaar is geweest. Het katholicisme, zoals het tot uitdrukking komt in de *Virgen del Carmen*, in de votiekerk van Maipú, in de legeraalmoezeniers, in de liturgische vieringen enz., betekent een factor van historische eenheid.

De militaire tradities werden gesmeed onder de 'beschermende schaduw' van God, bemiddeld door de 'Maagd Generaal'. De dienstplicht is een manier om 'God te eren'. God wordt binnen het leger gezien als de 'super-soldaat', als de 'Jehova van de Heerscharen' uit het Oude Testament die in het heden van de Chileense samenleving optreedt via de bemiddeling van de gewapende instanties om 'de zuiverheid van het geloof te bewaren'. Binnen deze symbolische zelfwaarneming ervaren de militaire eenheden, dat ze een 'messiaanse taak' te vervullen hebben. Ter illustratie hiervan verwijzen we naar het kerstnummer uit 1977 van Alborada, het blad dat het leger uitgeeft, waar op paginagrootte een soldaat met een mitrailleur staat afgebeeld in het licht van een kerstster met als tekst: "Zoals een ster de Driekoningen uit het Oosten naar Betlehem leidde, zo blikte de soldaat van Chili naar de heldere hemel van het vaderland en hoort in zijn geweten de steeds nieuwe bijbelse boodschap: 'Ik ben de wortel en het geslacht van David, de blinkende morgenster!' (Openb. 22,16)". Elk heldhaftig gewapend optreden, ver weg of dichtbij, wordt object van katholieke liturgische vieringen, waarin men de 'waarde van de soldaat' verheerlijkt door hem af te beelden als bemiddeling in wie het goddelijke zich voor de Chileense samenleving verpersoonlijkt.

Vermilitariseerde theologie

Het historische katholicisme heeft in zijn verworteling in de strijdkrachten een vermilitariseerde theologie voortgebracht. Deze theologie heeft enkele vaste basistrekken:

- a) men beroept zich op de zegswijzen en het eigen taalgebruik van de bijbel om een logica te ontwerpen in de richting van een gezag van goddelijke oorsprong;
- b) men rechtvaardigt militair optreden door strijd en wapengeweld in de bijbel naar voren te halen;
- c) het meta-sociale dient als argument om de zekerheden van symbolische aard die het militarisme legitimeren niet ter discussie te hoeven stellen;
- d) het Godsbeeld dat men projecteert is dat van de schepper die aanwezig is in het gewapende optreden en in de grootdoenerij daar rondomheen; God is zelf een strijder die houdt van orde en tucht en die respect eist voor het hiërarchische gezag;
- e) zo bevordert deze theologie de eerbied voor de gezagsverhoudingen en de gezagsuitoefening; een laatste oordelend gezag kent men slechts toe aan de kerkelijke hiërarchie;
- f) grote waarde wordt gegeven aan het eigen leven (vriend), maar het leven van de ander (vijand) is weinig in tel;
- g) rondom God ontstaat iets als een escala van kringen van nabijheid, waarbij een grotere nabijheid toegekend wordt aan wie een meer geprivilegieerde plaats inneemt in de hiërarchie van functies;
- h) men geeft een messiaanse duiding aan het behoren tot de militaire wereld, zodat bij de geüniformeerden het bewustzijn wordt opgeroepen van uitverkiezing en van 'de besten zijn';
- i) de katholieke kerk wordt gezien als de enige draagster van het ware geloof en zodoende is men anti-oecumenisch, anti-protestants en ideologisch behoudend; men stelt zich te weer tegen de vernieuwingstendens van het tweede vatikaanse concilie;

j) de binnen-wereld van de strijdkrachten wordt beschouwd als het exclusieve terrein van de geüniformeerde katholieke kerk;

k) men voedt zich ideologisch vanuit een nationalisme gecentreerd rond de 'nationale veiligheid' en vanuit een hard anti-communisme.

Op basis van deze theologische fundamenteën heeft de katholieke kerk binnen de strijdkrachten een heel eigen institutionele fysiologie ontwikkeld:

- als draagster van de officiële religie vanuit het verleden ziet de geüniformeerde katholieke kerk de strijdkrachten als het laatste bastion tegen de scheiding van kerk en staat in Chili;

- ze ziet zich als eigenaar van de officiële religieuze symbolen en rituelen; ze is exclusieve bezitster van de officiële toegang tot het goddelijke; haar priesterlijke vertegenwoordigers zijn functionarissen die ingeschaald zijn in de militaire rangorde; haar ecclesiologie en theologie is geherinterpreteerd in functie van de geestelijke dienst aan de strijdkrachten;

- zo vervult ze de rol van meta-sociale legitimatie voor het bestaan van het militaire apparaat en voor het optreden ervan;

- ze is een kerk die bezorgd reageert op de aanwezigheid – juist in deze periode van militair regiem – van het evangelisch protestantisme op haar exclusief terrein; ze voelt dat de politieke situatie buiten de strijdkrachten – bijvoorbeeld het werk van de katholieke kerk die bescherming biedt aan de tegenstanders van het militaire bewind – iets is dat haar schade berokkent, omdat zij wordt gestraft met verwijdering uit haar geprivilegieerde positie ten gunste van het evangelisch-protestantisme;

- het marianisme rond de *Virgen del Carmen* vormt een krachtbron voor de ideologische beheersing van het veld en voor de reproductie van het geüniformeerde katholicisme.

3. Het protestantisme en de strijdkrachten

Openlijk de onbetwiste hegemonie van het katholicisme uitdagend heeft het evangelisch-protestantisme zich sinds 1960 als een nieuw religieus fenomeen binnen de strijdkrachten geïnstalleerd. Jarenlang getuigeniswerk van volhardende gelovigen van evangelische kerken heeft gemaakt, dat het protestantisme thans hoort bij het dagelijkse leven van de kazerne en zich een bestaansrecht verworven heeft dat ook door het hogere kader erkend wordt.

De protestanten binnen de strijdkrachten groeperen zich over de grenzen van hun verschillende denominaties heen in een orgaan dat de naam draagt van *Misión Evangélica Uniformada* (M.E.U. = Evangelische Geüniformeerde Zending). Elk onderdeel van de strijdkrachten heeft daarbinnen zijn eigen evangelische organisatie. Zo komen we hier tegen:

- *La Iglesia Evangélica Flotante* = de evangelische kerk van de marine, gesticht in 1961 als uitvloeisel van het werk van Noord-Amerikaanse 'evangelicals' tijdens de gezamenlijke vlootoefeningen uit die tijd van Chili, Peru en de Verenigde Staten; deze kerk heeft volgens opgaven van de M.E.U. in 1981 1.800 gelovigen;

- *La Iglesia Evangélica Militar* = de evangelische kerk van het leger, gesticht in 1964, met in 1981 7.900 gelovigen;

- *La Iglesia Evangélica de la Fuerza Aérea de Chile* = de evangelische kerk van de Chileense luchtmacht, gesticht in 1973, met 1.600 kerkleden in 1981;

- *La Iglesia Evangélica Policial* = de evangelische kerk van de politie (Carabineros, Gendarmería en Policía Civil), opgericht in 1963, met 3.700 kerkliden.

Deze M.E.U. heeft binnen de strijdkrachten een grote bewegingsvrijheid gekregen, voornamelijk sinds de staatsgreep van 1973. De militaire overheid verleent aan de evangelische kerken bepaalde faciliteiten op grond van voornamelijk twee overwegingen: (a) om de katholieke kerk van *buiten* de strijdkrachten symbolisch te straffen wegens haar inzet ter verdediging van de mensenrechten, en (b) om een subsidiair religieuze instantie te begunstigen ten dienste van de behoefte aan ethische legitimatie van het autoritaire systeem.

Het geüniformeerde protestantisme heeft een aantal eigen theologische trekken. We noemen de volgende:

- voor deze gelovigen is de katholieke kerk geen christelijke kerk, derhalve moeten de katholieken bekeerd worden; zij zijn dus zeer anti-katholiek, maar ook anti-oecumenisch en anti-marxistisch; ze vallen expliciet het marianisme aan, maar ook de andere symbolen van het officiële katholicisme;
- hun organisatie is kerkelijk hiërarchisch en is functioneel voor de ideologische reproductie van het militaire apparaat;
- ze zijn fundamentalistisch en ruimen een grote plaats in voor charismatische ervaringen;
- hun godsbeeld is dat van een strijdlustige God die - gelieerd aan het staatsgezag - de ongerechte straft; hij is de 'heer der heerscharen', die de boosaardige mens straft en dit is concreet de politieke tegenstander;
- zij geloven in de goddelijke oorsprong van het gezag en projecteren dit geloof op de hiërarchie van de strijdkrachten en van de regering;
- ze zijn lid van een van de vele (vijfhonderd!) verschillende evangelische kerken, maar werken oecumenisch samen bij het verbreiden van hun geloof binnen de strijdkrachten.

Deze protestanten vormen een minderheid van ruim 15% van het totaal aantal mensen binnen de strijdkrachten en zijn voornamelijk gerecruteerd in de laagste rangen. Als M.E.U. maken zij deel uit van de *Consejo de Pastores de Chile* (Beraad van Pastores van Chili), een organisme dat is opgericht door evangelische kerken die aan de kant staan van het militaire bewind. In 1983 werden zij ontvangen door de minister van defensie, die hun 'Plan van interne evangelisatie' officieel geautoriseerd heeft; sindsdien wordt in alle gewapende eenheden in het land volgens dit plan gewerkt. Internationaal staan ze in verbinding met evangelische protestanten in de strijdkrachten van andere landen, met name van de Verenigde Staten. Ze zijn lid van de 'Internationale Vereniging van Evangelische Militairen en Politie-agenten'.

4. De rol van de religie binnen de militaire ideologie

Het spreken over de functie van het religieuze vanuit de Chileense militairen is duidelijk en expliciet. De 'Verklaring van de Uitgangspunten van de Militaire Junta' zegt: "...de Chileense regering eerbiedigt de christelijke opvatting over de mens en de samenleving", en verzekert de uitoefening van de vrijheid van geweten, van alle overtuigingen en van alle vormen van eredienst

"die niet ingaan tegen de moraal, de goede zeden of de openbare orde". In talloze redevoeringen laat Generaal Pinochet weten, dat het eerbiedigen van de volle vrijheid van godsdienst gerelateerd moet worden aan de noodzaak van een militant anti-marxisme. Om slechts één tekst (uit 1973) te citeren:

"...het zou anachronisch zijn en van blindheid getuigen om de vrijheidslievende en christelijke fundamenteën van Chili te willen behouden en tegelijkertijd te stellen, dat het niet onontkoombaar is strijdvast op te treden tegen datgene (het marxisme - noot van de auteur) dat een bewuste, methodische en integrale ontkrachting is van alle christelijke beginselen."

In het spreken van het militaire regiem komt als fundamentele tegenstelling naar voren die tussen de christelijke en de marxistische beginselen. De vijand van het christendom wordt geïdentificeerd met het marxisme, en het christendom is datgene dat de vrijheid verzekert; de militaire junta is in de incarnatie van "de vrijheidslievende en christelijke fundamenteën van Chili". Waar het regiem de verdediging op zich neemt van de "waarden van de natie", kent het zich ook de functie toe van bewaarder van de "zuiverheid van het christelijke geloof", dat bedreigd wordt door het atheïstische materialisme. Binnen deze gedachtengang moet de godsdienstvrijheid, zoals ze door de militaire autoriteiten gegarandeerd wordt, verstaan worden als "getolereerde vrijheid" en dit houdt als onderliggende waarschuwing in dat degene die tolereert het tolereren moe kan worden van individuen en religieuze instanties die niet *die* "onvoorwaardelijke steun" verlenen welke de autoriteiten zien als de normale gedragswijze. In deze sfeer worden de militaire acties van september 1973 voorgesteld als 'daden van geloof' en als "kruistochten om Chili te redden van het atheïstisch materialisme dat de totale macht heeft gegrepen en zichzelf opricht als pseudo-religie".

5. Charismatisch messianisme en autoritair personalisme

Toen het duidelijk werd, dat de katholieke kerk – samen met enkele evangelische kerken die met haar oecumenisch samenwerken ten gunste van de mensenrechten – ontrouw werd aan haar rol van voornaamste legitimatieinstantie, zag het militaire bewind zich genoodzaakt om vervangende religieuze legitimatie te zoeken en ter zelflegitimatie de eigen religieuze taal te radicaliseren.

De vervangende religieuze legitimatie vond de regering bij de bovengenoemde *Consejo de Pastores de Chile*. Dit beraad heeft tot nu toe onvoorwaardelijk en onkritisch zijn steun gegeven aan de autoriteiten; daarbij gaat het om het verkrijgen van een positie van hegemonie over de meer dan vierhonderd evangelische kerken in Chili. Sindsdien breekt in de massa-communicatie-media de aanwezigheid door van de evangelische kerken en bewegingen ten gunste van het autoritaire politieke model.

Het religieuze taalgebruik van generaal Pinochet zelf is reactie op het 'verraad', dat zijns inziens gepleegd wordt door het katholicisme dat hijzelf belijdt. Reeds in het eerste jaar van zijn regering werd Pinochet ter compensatie gedwongen een agressieve zichzelf legitimerende religieuze taal uit te werken. Daarin presenteert de charismatische leider zich aan het gelovige volk als 'een tweede gezondene', bekleed met messiaanse, christologische

gewaden, als 'de gezegende soldaat waarvan de gezegende Verlosser gebruik maakte'. Voor Pinochet is zijn optreden een directe interventie van Godswege in de geschiedenis van Chili. De regering is een dienaar Gods om het kwaad te straffen en uit te bannen. Wie zich verzet, komt niet meer in aanmerking om aanspraak te doen op de mensenrechten. De gerechte zaak die Pinochet verdedigt, is Gods zaak. Binnen deze messiaanse logica proclameert de militaire heerser zichzelf als verantwoordelijk voor 'de kruistocht van het christelijke geloof tegen het kwaad'. In deze context van 'directe communicatie met God' is de bemiddeling van de katholieke kerk (of van welke andere dan ook) niet meer noodzakelijk. Zie maar wat Pinochet in een interview met het weekblad *Newsweek* in maart 1984 spontaan verklaarde:

"Wat betreft het geheim van mijn overleven: dat is geen geheim. Ik ben een mens die strijdt voor een gerechte zaak: het gaat om de strijd tussen het christendom en het spiritualisme aan de ene kant en het marxisme en het materialisme aan de andere. IK ONTVANG MIJN KRACHT VAN GOD!"

Dr. Humberto Lagos Schuffeneger, Chileen, is als advocaat verbonden aan het vikariaat van het aartsbisdom Santiago del Chile. Hij heeft een doctoraat in de sociologie van de Katholieke Universiteit van Leuven en een licentiaat in de rechten van de Universidad Complutense van Madrid.

Noot betreffende bewerking/vertaling

Het artikel van dr. Humberto Lagos Schuffeneger *La Función de la religión en el gobierno militar, en el modelo político autoritario y en las Fuerzas Armadas y de Orden de Chile*, d.d. Chile, okt. 1985, werd vertaald uit het Spaans. Om het artikel (29 getypte pagina's) voor publicatie geschikt te maken moest de tekst worden ingekort. Hierdoor is de Nederlandse tekst eerder een bewerking te noemen dan een vertaling. Stijl, woordkeuzes en zinswendingen van de originele tekst zijn zoveel mogelijk gerespecteerd.

H. Groenen

L. Lagerwerf

Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1985

Op verzoek van de redactie "Wereld en Zending" is vanuit de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden, tel. 071-144248) weer een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische, dan wel missiologisch relevante literatuur. In grote lijnen geldt dat het accent op Afrika, Azië, Latijns Amerika en Oceanië ligt, ook al is een flink aantal titels verwerkt over de missionaire situaties in West-Europa en met name in Nederland. Verder komen van publikaties die niet in de handel zijn slechts doctoraal scripties in aanmerking. Het opnemen van allerlei bijvakpapers zou te ver voeren. In het Nederlands vertaalde boeken en artikelen zijn eveneens opgenomen omdat deze van belang geacht worden als indicatie van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van Nederlandse en Vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland zijn buiten beschouwing gelaten.

Graag wil ik iedereen bedanken die op enigerlei wijze aan de totstandkoming van deze bibliografie heeft meegewerkt, in het bijzonder pater O. Degrijze, directeur van EUNTES, Kessel-Lo en zuster Christiane Vandenbogaert die het grootste deel van de Belgische titels voor hun rekening namen.

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Aggiornamento		Westmalle (B)	St. Pauluslaan 8
Alle den Volcke	AdV	Zeist	GZB, Utrechtseweg 117
Allerwegen	Allerw.	Amsterdam	NZR, Pr. Hendriklaan 37
Amanda		Amsterdam	Da Costastraat 88
De Bazuin	Bazuin	Utrecht	Postbus 2456
Begrip moslims christenen	Begrip	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bijbelse en Medische Zendings Gemeenschap	BMZG	Zeist	Krakelingweg 10
Bijdragen Taal-, Land- & Volkenkunde	Bijdr. TLV	Leiden	Reuvenplaats 2
Bijeen		Den Bosch	Postbus 750
Centraal Weekblad	CW	Amsterdam	Postbus 90373
Civitate, De (CSFR)			
Collationes	Coll.	Gent	Reep 1
Concilium	Conc.	Hilversum	Gooi & Sticht
Contact (VZT-GKN)		't Harde	Pr. Constantijnlaan 3
Critique of Anthropology		Amsterdam	Postbus 6004
Diakonia		Driebergen	GDR-NHK, Postbus 72
Diakonaat, Het	Diak.	Leusden	ADN-GKN, Postbus 203
Doc. Ned. Kerkgeschiedenis	DNK	Amsterdam	De Boelelaan 1105
Echo		Brussel	Zenobe Grammelaan 116

Emmaüs		Gent	Hoogstraat 41
Evangelisch Commentaar	EC	Kampen	Kok, Postbus 130
Exchange	Exch.	Leiden	IIMO, Rapenburg 61
EZA-in-formatie	EZA-inf.	Nunspeet	Vlaanderenlaan 54
Fakkel, De		Harderwijk	R. Holstlaan 11
Geref. Theol. Tijdschrift	GTT	Kampen	Kok
Hervormd Nederland	HN	Den Haag	Boekencentrum
Hier en Daar	H&D	Leusden	Postbus 2211
ICCO Nieuwsbrief	ICCO-N.	Zeist	Postbus 151
ID-informatiedienst	ID	Den Bosch	CLM, Postbus 750
IMWOO Bulletin		Den Haag	Postbus 90734
Itinerario	Itin.	Leiden	Doelensteeg 16
Kerk en Missie	K&M	Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	K&T	Den Haag	Boekencentrum
Kerk in de Stad		Brussel	Vlasfabriekstraat 14
Korrel		Averbode	Abdijstraat 1
Kosmos & Oekumene	K&O	Den Bosch	St. Willibrordvereniging
Latijns Amerika		Utrecht	Nieuwe Gracht 47
Ministrando	Ministr.	Brugge	H. Geeststraat 4
Mission Studies	Miss.Stud.	Leiden	IAMS, Rapenburg 61
Praktische Theologie	PT	Zwolle	Uitg. Waanders
Pro Mundi Vita	PMV.	bull/doss.	
(Bull/doss.)		Brussel	Rue de la Limite 6
Qiblah		Den Haag	Postbus 61217
Religieuze Bewegingen	Rel. Bew.	Kampen	Kok
Reveil		Oldebroek	Postbus 20
Rondom het Woord	RhW	Hilversum	NCRV
Saamhorig	Saamh.	Voorburg	Parkweg 20a
Soteria		Oldebroek	Postbus 20
Streven		Antwerpen	Sanderusstraat 5
Teken, Het	Teken	Wezembeek-	
		Oppem (B)	Mechelsesteenweg 82
Tijd, De		Amsterdam	A.J. Ernststraat 585
Tijdschr. v. Geestelijk			
Leven	TGL	Leuven	Ravenstraat 112
Tijdschr. v. Theologie	TvT	Nijmegen	Postbus 35
Tribaal		Amsterdam	Werkgr. Inheemse Volken
Vandaar		Leusden/ Oegstgeest	Zending GKN/ Zending NHK
ViaVia-Bull. Stud.			
Past A'dam		Amsterdam	De Boelelaan 1105
Vrouw, kerk, 2/3 wereld			
nieuwsbrief	VKW-N	Utrecht	Kromme Nieuwe Gracht 10
VU Magazine	VU mag.	Amsterdam	VU, De Boelelaan 1105
Wending		Den Haag	Boekencentrum
Wereld en Zending	W&Z	Amsterdam	Pr. Hendriklaan 37
Wereldbrief		Den Bosch	Postbus 750
		Antwerpen	A. Goemaerelei 69
Wereldwijd	WW	Antwerpen	A. Goemaerelei 69

Indeling bibliografie

A. ALGEMEEN	
BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1- 4
MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN	5- 19
GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	20- 84
DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEËN	85-106

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE
CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN 107-131

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST 132-183

B. AFRIKA	184-236
C. AZIË	237-283
D. LATIJNS AMERIKA	284-318
E. OCEANIË	319
F. WEST-EUROPA	320-345

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Lagerwerf, L., Additional bibliography on Christology in India. In: Exch. nr. 42, 14 (1985), 31-33
2. Lagerwerf, L., Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1984. In: W&Z 14 (1985) 3, 255-273
3. Lagerwerf, L., Rethinking Theological Education (1978-1985) - Bibliography. In: Exch. nr. 40, 14 (1985), 69-74
4. Meij, Tj. C. v.d., Bibliography J.L. Swellengrebel. In: Bijdr. TLV. 141 (1985) 2-3, 225-229
218, 303

MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN

5. Christian Mission and Human Transformation. Proceedings of the Sixth Conference of the International Association for Mission Studies (IAMS), Harare - Zimbabwe, Jan. 8-14, 1985 (ed.: G. Verstraelen-Gilhuis). In: Miss. Stud. 2 (1985) 1, 149 pp.
6. Degrijse, O., België en de Missie. In: K&M no. 237, 65 (1985), 11-17
7. Degrijse, O., De missie volgens Vatican II en twintig jaar later. In: Aggiornamento (1985) 4, 225-238
8. Hoedemaker, L.A., Weer een nieuw zendingstijdperk? Actuele vragen over de organisatie van kerkelijke zending. In: W&Z 14 (1985) 1, 4-12
9. Jongeneel, J.A.B., Reorganisatie van de kerkelijke zending een noodzaak? In: W&Z 14 (1985) 1, 23-26
10. Kerkhofs, Jan, Vatican II: Twenty years on. The extraordinary Synod 25 Nov.-8 Dec. 1985. Major world events. Developments in the Church. Where do we stand? In: PMV Bull. no. 102, (1985) 3, 52 pp.
11. Missionaire Agenda 3. 85/86. Onmacht doorbreken. Kiezen voor solidariteit met de armen. Den Bosch, NMR, 1985, 36 pp.
12. Nieuwenhove, J. v., Een nieuw missionair tijdperk of erkenning van wat reeds gaande is? In: W&Z 14 (1985) 1, 13-17
13. Remme, W.C., De correspondentie van Albert C. Kruyt met Joh. Warneck en H. Kraemer. Dokt. skr. Univ. Prot. Theol. Fak. Brussel, 1985
14. Spindler, M.R., Armoede - nieuwe randvoorwaarde van de zending? In: W&Z 14 (1985) 1, 18-22
15. Tennekes, J., Cultureel-antropologische kanttekeningen bij een missiologische visie. In: W&Z 14 (1985) 1, 27-31
16. Verstraelen, F.J., From Bangalore to Harare (1982-1985). A Report of the IAMS General Meeting, Harare, 12 and 14 Jan. '85. In: Miss. Stud. no. 3, 2 (1985) 1, 129-132
17. Verstraelen, F.J., Zending - directe inzet en bemiddelende solidariteit. In: W&Z 14 (1985) 1, 32-36
18. Verstraelen-Gilhuis, G., Zimbabwe, Zending en Transformatie - een bericht over het 6e IAMS congres in Harare. In: W&Z 14 (1985) 1, 62-72
19. Westerhuis, P., "Nog even geduld a.u.b...."; de geschiedenis van een aflopende bezinning op de kerk van de armen. Dokt. skr. Theol. Hogesch. Kampen, 1985, 52 pp.
150, 279

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis

20. Berard, H., Portugal, sage van een imperium. Leuven, Davidsfonds, 1985, 329 pp.
21. Camps, A., Het testament van bisschop Stephen Neill. In: *W&Z* 14 (1985) 2, 183-185
22. Gereformeerde (De) Zendingbond 1901-1961. Nederland-Tanah Toraja: een bronnenpublicatie/bew. door Th. van den End. Oegstgeest, RvdZ NHK, 1985, 782 pp.
23. Holsteijn, S.M./P. Bijfeld (red.), Vrouwen in de zending - een stukje geschiedenis. In: *Allerw.* 16 (1985) 2, 3-67
24. Jans, Henk, Spaanse theologen over de kolonisatie van Amerika. In: *Streven* 52 (1985) apr., 502-516
25. Jongeling, C., Op ieder zendingsterrein een vrouwelijke zendeling. In: *Allerw.* 16 (1985) 2, 8-44
26. Jongeneel, J.A.B., Protestantse zendingsperiodieken uit de negentiende eeuw en twintigste eeuw, in Nederland, Nederlands-Indië, Suriname en de Nederlandse Antillen, II. In: *DNK* nr. 21, 1985, 5-22
27. Jongeneel, J.A.B., Rondom ons Zendingsveld; register 1937-1942. Utrecht, RU, 1985, 10 pp.
28. Kimman, Ed., Verdediger van de indianen. De blijvende actualiteit van Bartholomé de las Casas (1484-1566). In: *Bazuin* 68 (1985) 33, 4-5
29. Onderweg van afhankelijkheid naar zelfstandigheid. 250 jaar Hernhutterzending in Suriname 1735-1985. Samengest. door Jos Fontaine. Paramaribo, EBG in Sur., 1985, 144 pp.
30. Timmers, Henk, Militairen, missionarissen en matrozen. In: *Trouw* 11 juni 1985, 13
31. Valk, J.P. de, Sources for the History of the Dutch Colonies in the Ecclesiastical Archives of Rome. In: *Itin.* 9 (1985) 1, 53-66
32. Verkuyl, J., Het testament van dr. Eli Stanley Jones. In: *W&Z* 14 (1985) 2, 180-182
33. Woerd, A.A.v., Voor het zendingswerk kan de arbeid van een vrouw van evenveel betekenis zijn als die van een man. In: *Allerw.* 16 (1985) 2, 45-56
13, 146, 159, 174, 203, 208, 218, 247, 248, 251, 260, 264, 266, 287, 297, 303, 308

Bijbels perspectief

34. Boot, N.M., Zending als groei naar de volheid. Het missionaire motief in de Brief aan de Efeziërs. Dokt. skr. Theol. Fak. RU-Utrecht, 1985, 72 pp.
35. Luyten, A., Bijbel en menselijk leed: Zending van een volk dat lijdt. In: *Korrel* 7 (1985) 1, 74-76
36. Syx, Raoul, De synoptische zendingsredes en Q. Diss. Lic. Theol. Fak. KU-Leuven, 1985, 177 pp.

Theologie van zending

37. Blomme, Els, Continenten gesitueerd binnen de context van de huidige missie theologie en missiepastoraal. Diss. Lic. Godsd.wetensch. Theol. Fak. KU-Leuven, 1985, 142 pp.
38. Engelen, J.M.v., John Paul II and the mission of the church today. In: *PMV Bull.* no. 103, (1985) 5, 36 pp.
39. Engelen, J.M., De zending van de kerk in onze tijd. Den Bosch, NMR, 1985, 44 pp.
40. Fahner, Chr., De evangelische heilige in een wereldse context: bespreking van Ch. Webber, *The Secular Saint*. In: zie nr. 53, 126-134
41. Haan, A. de, De nota "Visie en Werkelijkheid" - opmerkingen bij een voortgaande discussie. In: *W&Z* 14 (1985) 1, 37-42
42. Herm, Bruno, De betekenis van Gods heerschappij voor de Armen en de Rijken. In: *EZA-Inf.* 16 (1985) 1, 11-21
43. Leer, Nico v.d., Evangelicals en sociale verantwoordelijkheid. In: *Soteria* 2 (1985) 1, 29-37 en 2 (1985) 2, 29-38
44. Sonneveld, C., Zendingkerk en zendingsstheologie: inheems of uitheems? Het vraagstuk van de indigenisatie in het zendingswerk. In: zie nr. 53, 9-114
45. Volbeda, F., De uniciteit van Christus: een kernprobleem van de evangelistiek. Dokt. skr. Theol. Hogesch. Kampen, 1985, 83 pp.
46. Wessels, A., Op weg naar een contextuele missiologie. In: zie nr. 89, 109-136
21, 278

Theologie in context

47. De Schrijver, G., Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie en Europese theologie. In: Korrel 7 (1985) 3, 190-196
48. Hoogeveen, P., De staalkaart van het hedendaagse belijden. In: K&O 19 (1985) 9/10, 297-305
49. Hoogeveen, P., Belijden in context. I: 37 Nieuwere geloofsbelijdenissen 1963-1980; II: Tendensen en motieven in het actuele christelijke belijden. IIMO Res. Pamphlet nos. 12 en 13. Leiden-Utrecht, IIMO, 1985, 2 dln.
50. Meijers, S., Contextueel belijden. In: zie nr. 145, 217-228
51. Sobrino, Jon, Bevrijdingstheologie en Europese theologie. Een vergelijking. In: Streven 52 (1985), 395-406, 506-514
52. Vijver, H.W., Theologie en bevrijding. Een onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutierrez, J.C. Scannone en R. Alves. Proefschr. Fak. Soc. Wetensch. VU-Amsterdam, VU Uitg., 1985, 262 pp.
53. Woord (Het) in de context: over het vraagstuk van de verinheemsing van kerk en theologie in zendingengebieden. Chr. Fahner (et al.). Kijk op Zending 2. Kampen, Kok, 1984, 162 pp.

Afrikaanse/Zwarte theologie

54. Boesak, A., Zuid-Afrika. Het spreken van de Kerk (rede a/d VU, nov. 1984). In: Wereldbrief, (1985) jan., 12-18
55. Boesak, W.A., God, onderdrukking en protest. Dokt. skr. Theol. Fak. VU-A'dam. 1985, 81 pp.
56. Bruijne, M.L.O. de, Theologisch portret: Dr. Byang Kato. In: Soteria 2 (1985) 4, 31-33
57. Crijnen, Ton, Theo Witvliet en de 'black messiah'. In: De Tijd 11 (1985) 22, 22-25
58. Delhaas, Siet, '...Jezus de enige betrouwbare man'. Over een conferentie van zwarte feministische theologen in Zuid-Afrika. In: Wending 40 (1985) 3, 177-182.
59. Ela, J.M., Zwart is anders. Pleidooi voor een Afrikaanse kerk. Bijeen-publ. 34. Den Bosch, Sticht. Gez. Missiepubl., 1985, 168 pp.
60. Heijke, J., Een Afrikaanse bevrijdingstheoloog: Jean Marc Ela. In: W&Z 14 (1985) 1, 73-81
61. Poll, E. v.d., AEAM "institute" (conferentie) over theologische onderbouwing en de praktische uitwerking van de opdracht om als 'zuurdesem de samenleving te doortrekken'. In: Reveil nr. 150, 21 (1985), 12-15
62. Schoffeleers, J.M., Afrikaanse christologie en de verloochening van een dialoog. In: zie nr. 89, 70-87
63. Verstraelen, F.J., Christen zijn onder bruut geweld. Contextuele theologie in Zuid-Afrika. In: Bazuin 68 (1985) 13, 2-3
64. Verstraelen, F.J., The IAMS and the Kairos Document. In: Miss. Stud. no. 4, 2 (1985) 2, 59-63
219, 227, 232, 236

Aziatische theologie

65. Hoedemaker, L.A., Zending is niet namen geven maar namen kennen - de narratieve theologie van C.S. Song. In: W&Z 14 (1985) 4, 357-362
66. Honig, A.G., Aziatische theologie: Choan- Seng Song. In: EC 3 (1985) 23, 7-8. Idem: D. Preman Niles. In: EC 3 (1985) 24, 10-12
67. Leeuwen, J.A.G., Bevrijdingstheologie in de Indiase context. In: W&Z 14 (1985) 2, 159-165
68. Mol, David, Minjung-theologie; 'Zuidkoreaanse bevrijdingstheologie' in een geïndustrialiseerde samenleving. In: Wending 40 (1985) 1, 17-23
69. Nijendijk-Crossen, Rinske, Het Christocentrisch denken van M.M. Thomas. Dokt. skr. Theol. Fak. RU-Utrecht. Woerden 1985, 138 pp.
70. Oranje, L., Inleiding op de thematische kern: Bevrijdende Theologie in Azië. In: Wending 40 (1985) 1, 15-16
71. Pattikayhatu, P., Pergemulan: (de betekenis van de relevante EATWOT-elementen voor het Molukse theologies denken, als een fase in het proces van theologiese bewustwording). Dokt. skr. Theol. Hogesch. Kampen, 1985, 68 pp.
72. Schraevande, Hans, 'Theologie van de strijd' in de Filippijnen. In: Wending 40 (1985) 1, 24-32

73. Slomp, J., Contextuele theologie in India. In gesprek met Samuel Amirtham. In: W&Z 14 (1985) 2, 155-158
1, 252, 267, 276

Latijnsamerikaanse theologie

74. Bevrijdingstheologie in opspraak. Een poging tot zelfonderzoek. Eindred. Roger Jacobs. Hasselt (Lazarijnstr. 6), 1985, 178 pp.
75. De Bie, J., Bevrijdingstheologie: nota's om ze te situeren en ze te begrijpen. In: Coll. 15 (1985) 3, 242-263
76. De Kesel, J., Bevrijdingstheologie als moderne theologie: een fundamenteel-theologische kanttekening. In: Coll. 15 (1985) 3, 264-303
77. De Schrijver, G., Is de bevrijdingstheologie een theologie: een gesprek met Max Wildiers. In: Coll. 15 (1985) 3, 304-319
78. Gutierrez, G., Bevrijdingstheologie, maatschappijanalyse en klassenstrijd. In: Streven 52 (1985) juni, 679-692
79. Klein Goldewijk, B., het nieuwe Vatikaanse document over bevrijdingstheologie. In: Bazuin 68 (1985) 37, 6-7
80. Maas, F., Grondwerk voor de bevrijdingstheologie. In: TGL 41 (1985) 1, 85-89
81. Sobrino, Jon, Het 'leergezag' van het volk van God in Latijns Amerika. In: Conc. (1985) 4, 49-56
82. Tamez, Else, Bijbel van de onderdrukten (vert.) Boxtel, Kath. Bijbelsticht., 1985, 85 pp.
83. Thema: Bevrijdingstheologie. Kiest de Kerk voor de armen? In: Latijns Amerika 16 (1985) 2, 1-24
84. Van Waelderden, M., Volk van God temidden van de armen: bevrijdingstheologie en ecclesiologie. In: Coll. 15 (1985) 3, 320-353
298

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN GODSDIENSTEN

Algemeen/Dialogoog

85. Camps, A., Inculturatie en dialoog. In: zie nr. 146, 29-42
86. Godsbeelden in verschillende religieuze tradities; onder red. van W. Haan, m./bijdr. van D.C. Mulder e.a. Cahiers v/h VU Bezinningscentrum 5. A'dam, VU Bez. centrum, 1985
87. Halsema, R. v., Wij zijn er ook nog; over de pneumatologie als methodeleer voor de theologische relevantie van "vrouwenervaring"; in aansluiting bij L.A. Hoedemaker's "Met Christus bij anderen". Dokt. skr. Theol. Hogesch. Kampen, 1985, 79 pp.
88. Mulder, D.C., Alle geloven op één kussen? Over de religieuze basis voor de interreligieuze dialoog. In: zie nr. 89, 137-151
89. Religies in Nieuw Perspectief. Studies over interreligieuze dialoog en religiositeit op het grondvlak. Aangeboden aan Prof.dr. D.C. Mulder. Kampen, Kok, 1985, 176 pp.
90. Samartha, S.J., De dialoog en de politisering van de religies. In: zie nr. 89, 18-28
118, 324, 325 en verder

Boeddhisme

91. Smaris, J.N., Magga and Exodus. Human Liberation in Buddhism and Judeo-Christianity. A Socio-historical Approach to Religious Dialogue. Dokt. skr. Theol. Fak. KU-Nijmegen. 1985, 146 pp.

Hindoeïsme

326, 327, 332

Islam

92. Ahmed Deedat, Een uitdaging voor Christenen. In: Qiblah 8 (1984) 1, 26-27
93. Askari, Hasan, De Koran: een reciet van de eenheid van schepping en openbaring. In: zie nr. 89, 62-69
94. Brugman, J., De Zuilen van de islam. A'dam, Meulenhof, 1985, 222 pp.
95. Islam in Paradiso: vier opstellen. J.D.J. Waardenburg, J. Brugman, J. Jansen en W.

- Jansen. Weesp, Het Wereldvenster (etc.), 1985, 108 pp.
96. Lokale Islam geloof en ritueel in Noord- Afrika en Iran. Willy Jansen (red.) Muiderberg, Coutinho, 1985, 126 pp.
 97. Muhammed in de Bijbel. Jezus in de Quran. In: Qiblah 8 (1984) 3, 2-8
 98. Mulder, D.C., De islam, ideaal en norm. In: EC 3 (1985) 7, 4-5
 99. Okhuizen, J.E., Joden-Christenen-Moslms. Constructieve lijnen en hindernissen naar een dialoog. Dokt. skr. Theol. Fak. RU-Utrecht, 1985, 100 pp.
 100. Reesink, P., Islam en mensenrechten. In: Begrip no. 74, 1985, 1-17
 101. Slomp, Jan, God in islam en christendom. In: EC 3 (1985) 7, 11-13
 102. Takken, H.J., Evangelie en moslims. Serie Pasmunt. Kampen. Uitg. Groot Goudriaan, 1985, 66 pp.
 103. Teissier, H., Islam. Dialoog met de moslims in Noord-Afrika. In: Wereldbrief (1985) juli, 18-21
 104. Van Mol, M., Vanuit mijn leven met de moslims. In: TGL 41 (1985) 1, 69-84
 105. Verkuyll, J., Met moslims in gesprek over het evangelie. Kampen, Kok, 1985 144 pp.
258, 269, 270, 277, 280, 330, 336, 339

Traditionele en volksreligies

106. Comblin, J., Monotheïsme en volksgodsdienst. In: Conc. (1985) 1, 81-88
249, 254, 291, 341

Marxisme/Socialisme

189, 301, 308, 314, 316, 317

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

Algemeen

107. Cultuur en Ontwikkeling. M.m.v. P. Kloos, K. Epskamp, Sj. v.d. Geest, B. v.d. Hoek en J. v. Soest. In: IMWOO Bull. 13 (1985) 3, 4-17
108. Economie, Cultuur en Evangelie. Met bijdragen van S.J. Noorda, F. Hinkelammert, R.L. Haan, J. Heijke, R. Constantino, W. Eggen, K.C. Abraham, P.E. Arns, H. Groenen en A.Th. van Leeuwen. In: W&Z 14 (1985) 4, 281-384
109. Koetsier, C.H., Cultuur en ontwikkeling (zie nr. 110). In: W&Z 14 (1985) 4, 345- 350
110. Soest, J. v., Cultuur en Ontwikkeling. Verslag van een conferentie georganiseerd door de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking v/d Nederlandse Raad van Kerken, 15-19 mei 1985. A'dam 1985, 45 pp.
111. Van Bijnen, Toon, Dimensies van Inculturatie. In: zie nr. 146, 5-8. En in: K&M no. 237, 65 (1985), 18-21
112. Van Bijnen, Toon, Missiologische Dagen in Vlaanderen over inculturatie. In: W&Z 14 (1985) 4, 350-352
40, 44, 50, 85, 147, 184, 239, 259, 260, 261, 283, 302, 304, 322, 323

Rechten van de Mens/Racisme/Kasten

113. Racisme: een uitzichtloze ziekte. In: Streven 52 (1985) juli, 826-833
114. Kaam, Ben v., Calvinisme en racisme. In: VU Mag. 14 (1985) 4, 127-131
28, 78, 255, 257, 295, 296, 328

Huwelijk/Positie van de vrouw

115. Andere vrouwen, andere woorden: vrouwenbeweging in de Derde Wereld: interviews uit Nairobi 1985. Mavis Carrilho... (et al.). Eindred. Melissa de Vreede. A'dam, SUA, 1985, 104 pp.
116. Lange, Pien de, Wereldvrouwenconferentie. Forum '85, Nairobi. In: ICCO-N. 3 (1985) 2/3, 9-12
117. Vrouw-en-werk wereldwijd: klapstoel van de economie. In: H&D 8 (1985) 1, 60 pp.
118. Vrouw, Religie, Macht. Onder red. v. Denise Dijk, Wim Haan, Marja Meerburg, Allard Willemier Westra. Delft, Meinema, 1985, 137 pp.
173, 186, 187, 196, 257, 285, 290, 291, 295, 318

Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

119. Het aandeel van de kerk. Informatie voor gesprekken over het beheer van geld in de kerken. Uitg. van OSACI en NVOG. A'dam, Mirakel, 1985, 112 pp.
120. Andriessen, E., Nieuwe campagne in de kerken. 'Steunt uw geld apartheid?' In: *Amandia* 9 (1985) 11, 22-23
121. Brattinga, Tije, De ene kerk solidair met de armen. Het armoedevraagstuk als uitdaging aan de oecumene. Amersfoort/Leuven, De Horstink/Acco, 1985, 19 pp.
122. Church, Society and Change. Policies and strategies towards a just, participatory and sustainable society. Dideri Mattijssen (ed.). ERE Discussion papers 330. R'dam/Driebergen, Ecumenical Research Exchange/Multi disciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving, 1985, 242 pp.
123. Evangelie - Missie - Ontwikkelingssamenwerking. Bezinning bij 20 jaar medefinanciering van ontwikkelingsprojecten door Cebemo. Special Inform.bull. 13 (1985) 22 febr., 24 pp. Utrecht, RK Kerkgenootschap in Nederland.
124. Haan, R., Economie van de eerbied. Kanttekeningen bij het bijbelse spreken over geld en goed. Ter Sprake 26, Delft, Meinema, 1985, 59 pp.
125. Herfkens, E., Ontwikkelingssamenwerking en Eigenbelang. In: *H&D* 8 (1985) 3, 23-40
126. Kling, Bert, Investeren in de armen. Beleggen in de Oec. Ontwikkelingscoöperatie is een bijdrage aan de opbouw van de Derde Wereld. In: *Bazuin* 68 (1986) 30, 6-7
127. Oranje, L., Opening Werkdag 'Rekenen met de armen'. In: *H&D* 8 (1985) 3, 3-7
128. Over de armoede in het Nederlands ontwikkelingsbeleid. Raad van Kerken in Nederland, 1985, 34 pp.
129. Over de grenzen. De maatschappelijke verantwoordelijkheid van transnationale ondernemingen. Eindrapport TNO-werkgroep RvK Ned. Amersfoort/Voorburg, De Horstink/PSL, 1985, 94 pp.
130. Schravensande, H., Ontwikkelingssamenwerking in de crisis? In: *Diak.* 82 (1985) 10, 22-27
131. Verdonk, W., Ethiek en Ontwikkelingssamenwerking. In: *H&D* 8 (1985) 3, 8-22
107, 109, 110, 143, 154, 253, 255, 256, 262, 277, 290, 310

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

132. De Schrijver, G., Leonardo Boff: Kerk, charisma en macht. Of de strijd over katholieke reformatie. In: *Streven* 52 (1985), 904-915
133. Pauselijke Missiewerken, Statuten. Brussel, PMW, 24 pp.
84, 205, 242, 276, 289, 315

Spiritualiteit/Liturgie

134. De hele wereld zingt u lof. Maria-afbeeldingen en gebeden uit alle windstreken. Breda, Persdienst bisdom Breda, 1985, 27 pp.
135. Michels, Jan, Catharine de Hueck Doherty en het Madonna House, christelijke spiritualiteit tussen oost en west. Diss. Lic. Godsd.wetensch. Theol. Fak. KU-Leuven, 1985, 109 pp.
136. "Onze Vaders" uit de Derde Wereld. Brussel/Zeist, Broedertlijk Delen/Vastenactie-Nederland, 1985, 24 pp.
137. Van Krunckelsven, L., Religieuzen: op de bres voor bevrijdingsspiritualiteit. In: *TGL* 41 (1985) 3, 251-262
185, 197, 265, 300, 319

Pastoralia

138. Capelleveen, Jan J. v., Kerk in de grote stad - daar en hier. In: *Allerw.* 16 (1985) 1, 1-70
139. Heymans, Fons, Dossier: De Stad. In: *WW* nr. 158, 16 (1985), 17-33
140. Lagerwerf, L., Witchcraft, sorcery and spirit possession - pastoral responses in Africa. In: *Exch.* nr. 41, 14 (1985), 1-62
192, 194, 242, 259, 294, 313, 321, 345

Ambten/Theologische opleiding

141. Theological Teaching and Training - An International CEVAA Seminar in Rome, Sept. 7-12, 1985. In: Exch. nr. 40, 14 (1985), 1-68
142. Van Bijnen, Toon, Vijfentwintig jaar K.B.A. (= Kath. Beurzenfonds voor Afrikanen). In: K&M no. 240, 65 (1985), 190-195
3, 188

Evangelisatie/Apostolaat

143. Als arbeiders het woord nemen. De Bijbel als bondgenoot. Disk Cahier No. 10. A'dam, Dienst i/d Industriële Samenleving vanw. de kerken, 1985, 100 pp.
144. Dekker, W., Religieuze onverschilligheid als evangelisatorisch probleem. In: zie nr. 145, 201-216
145. Met het woord in de tijd: een bundel artikelen rondom het thema 'evangelisatie en cultuur' (C. v. Leeuwen et al.). Den Haag/Amersfoort, Boekencentrum/IZB, 1985, 250 pp.
146. Missiologische Dagen 1985. Inculturatie: Hier en Ginds. Georgan. door het Interdiocesaan Pastoraal Beraad. Brussel, IPB en Nat. Missieraad, 1985, 100 pp.
147. Missionaire confrontatie met de moderne cultuur. Evert van der Poll in gesprek met Lesslie Newbigin. In: Soteria 2 (1985) 4, 13-19
148. Newbigin, L., Verder dan "1984". Missionaire confrontatie met de moderne cultuur, Kampen, Kok, 1985, 104 pp.
149. Plaisier, B., Apostolaat en kerstening, de visie van A.A. Ruler in samenhang met die van de kerkorde van de Ned. Hervormde Kerk. In: zie nr. 145, 167-183
150. Rossum, R. v., Doen we nog mee in het jaar tweeduizend? (Toekomst van het Mis-siewerk). In: ID (1985) 1, 1- 5
206, 210, 292, 309, 312, 320

Catechese/Missionaire vorming

151. Werkboek mondiale vorming. In: K&M no. 239, 65 (1985), 134-169
152. De Zeine, E., Afrikadag: wie in mij gelooft, zal leven. In: Ministr. 21 (1985) 16, 499-504 (Zie ook: K&M no. 240, 65 (1985) 185-189)
37

Onderwijs

153. Schaaf, Ype, Leren om te leven. Over (westerse) kennis en (Christelijk) onderwijs in de (derde) wereld. Cahiers voor het Christelijk onderwijs. Kampen, Kok, 1985, 160 pp.
214

Dienst der genezing

154. Boné, Ed., From biotechnology to bioethics: the shock of the future. In: PMV Bull. 101, (1985) 2, 1-42
155. Burgt, Martia v.d., Leven ten volle in gezondheid en harmonie. Werkstuk missionaris-senkursus 1984-1985 KU-Nijmegen, 1985, 46 pp.
156. Groen, Ad, Wat weet ik er eigenlijk van? Notities van een tropenarts. R'dam, Memisa Medicus Mundi, 1985, 95 pp.
157. Kerkelijk medisch werk. Een nota v/h Medisch Coördinatie Secretariaat. Oegstgeest, MCS, 1985, 31 pp.
158. Veldhuis, R., Tussen bevoogding en onverantwoordelijkheid. Kerkelijk medisch werk in de Derde Wereld. In: EC 3 (1985) 17, 9-10
140, 190, 222

Communicatie

159. Grijs, C.D., In Memoriam Dr. J.L. Swellengrebel. In: Bijdr. TLV 141 (1985) 2-3, 215-224
160. Media en religieuze communicatie: een uitdaging aan de christelijke geloofsgemeen-schap. J. Hemels en H. Hoekstra (red.). Hilversum, Gooi & Sticht, 1985, 448 pp.
161. Met de Bijbel de Wereld in. Contactblad Ned. Bijbel Genootschap. Vanaf maart 1985, kwartaalblad
4, 268, 340

Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

162. Bakker, D., "Open maken van de geest, van verstand en hart". Een week uit een missionaire voorbereidingscursus op het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest. In: W&Z 14 (1985) 3, 195-201
163. Bouw, W.J., Zendingsgemeente - Tweerichtingsverkeer? BMGZ juni 1985
164. Brock, Jan, Missie in Nederland. Nederlandse Missie Raad: Onze inspiratie komt uit de Derde Wereld. In: Bijeen 18 (1985) 9, 14-16
165. Buikema, Jan, Uitwisseling van kerken - een verhaal uit de praktijk. In: W&Z 14 (1985) 3, 221-225
166. Degrijse, O., Johannes Paulus II over missionaris zijn. In: K&M no. 237, 65 (1985), 22-25
167. Enklaar, I.H., De geschiedenis van het Zendingshuis der Nederlandse Hervormde Kerk. Oegstgeest, RvdZ NHK, 1985, 36 pp.
168. Fillet, Mark, Missionarissen welbedankt. De lijst van vermoorde, verminkte, vermiste en verbannen missionarissen wordt eindeloos. Mag wie gelooft, ook leven? In: WW nr. 158, 16 (1985), 8-12
169. Geest, S.J. v.d., De antropoloog en de missionaris - een moeizame relatie. In: W&Z 14 (1985) 3, 215-220
170. Graaff, J.C., De noodzakelijke geestelijke toerusting van bestuurders van zendingsarbeid. In: EZA-Inf. 16 (1985) 4, 11-17
171. Haan, R.L., Consultatie van Indonesische en Nederlandse Kerken op Bali. In: W&Z 14 (1985) 4, 353-356
172. Keuning-v. Dijk, J.C., Zending in Vrouwelijk Perspectief - de Commissie Vrouwenwerk v/d RvdZ NHK. In: De Fakkel 47 (1984) mei
173. Lagerwerf, L., Veranderingen in de zendingsopleiding sinds 1945. In: Allerw. 16 (1985) 2, 57-63
174. Linden, J. v.d., Bavinck, een "blanke Javaan" als zending. In: CW 29/11/85, 9
175. Lock, J., Inheemse zendingen blootshoofds en barvoets. In: zie nr. 54, 135-138
176. Missionarissen over Concilie-synode: Het Vaticaan is niet bereid tot luisteren. In: ID (1985) 11, 5-7
177. Mulder, D.C., Kerken op weg naar het jaar 2000. Ontmoeting tussen Raad van Kerken-Nederland, Raad van Kerken - Indonesië en Nationale Bisschoppenconferentie op Bali, 17-24 sept. '85. In: EC 3 (1985) 20, 14-15
178. Oost, W., Missionaris, wie ben je? In: Echo (België), no. 80, 1985, 7-13
179. Snoei, C., Wederkerigheid in de zending. In: zie nr. 145, 229-248
180. Visser, J.J., "Klaar om te vertrekken" - een DOG-cursus in Oegstgeest. In: W&Z 14 (1985) 3, 202-204
181. Westland, L., Missionaire toerusting in een postchristelijke tijd. In: zie nr. 145, 184-200
182. Winckler, A.F.B., De voorbereiding van kerkelijk uit te zenden medewerkers - een reactie uit Indonesië. In: W&Z 14 (1985) 3, 205-208
183. Zee, W.R. v.d., Kerk en samenleving - op weg naar het jaar 2000. Ontmoeting Indonesische en Nederlandse kerken op Bali. In: Saamh. 10 (1985) 8, 1-2
23, 33, 189, 202, 207, 239

B. AFRIKA

Algemeen

184. Heijke, J.P., Kerk en staat in Zwart Afrika. In: Aspecten van Staat en Maatschappij in Afrika. Research Report nr. 22. Leiden, ASC, 1984, 181-194
185. Mpongo, L., De zegening van het doopwater in Afrika. De hedendaagse viering volgens de Romeinse ritus. In: Conc. (1985) 2, 56-62
186. Verstraelen-Gilhuis, G., Afrikaanse vrouwen verwerken Vancouver (Consultatie in Harare, jan. '85). In: Contact 24 (1985) 2, 9-12
106, 135, 140

Noord-Afrika

96, 103

Oost-Afrika

155

Botswana

187. Baan, C. v.d., Missie- en Zendingkalender 1986. Auteursrechten voor vrouwen in Botswana. In: VKW-N (1985) 4, 36-37
188. Lagerwerf, L., Vrouwelijk leiderschap in onafhankelijke kerken in Botswana. In: zie nr. 118, 47-58

Burundi

189. Colpaert, Marc, Burundi verdraagt geen getuigen meer. Wat er in dit voormalige Belgische mandaatgebied gebeurt, nu meer dan 150 missionarissen werden verbannen. In: WW nr. 156, 16 (1985), 8-11

Cameroen

190. Berg, P.C. v.d., Genezing als bevrijding. Gezondheidszorg en pastoraal onder Bamileke, Kameroen. Missionarissencursus 1984-1985, KU-Nijmegen, 1985, 202 pp.

Ghana

191. Leferink, J.R., Independent Churches in Ghana. In: PMV Africa Doss. 32, (1985) 1, 1-38

Kenya

192. Asseldonk, M. v., Dansen als het regent. Mensen met een missie. Uitg. Week voor de Nederlandse Missionaris. Oegstgeest, CMC, ism Bijeen, Pinksteren 1985, 72 pp.
193. Doggenaar, Jan v., Onafhankelijke kerken in Kenia. In: Diakonia 52 (1985) 3, 71-75
194. Mutava Musyimi, Nairobi: Een jonge kerk in een jonge stad. In: Allerw. 16 (1985) 1, 5-16
195. Van Schoote, J.P., Nairobi. In: Emmaüs 16 (1985) 5, 181-186

Malawi

196. Ruiter, W., Problemen rond het christelijk huwelijk in de jonge kerk van Malawi. Dokt. skr. Theol. Fak. Tilburg, 1985, 78 pp.
197. Schoffeleers, M., Pentecostalism and neo-traditionalism: the religious polarization of a rural district in Southern Malawi. A'dam, Free Univ. Press, 1985, 54 pp.

Mozambique

198. Boer, G., Mozambique en de kerken. In: EC 3 (1985) 2, 10-12 (1) en in: EC 3 (1985) 3, 5-8 (2)

Namibië

199. Beer, David de, Namibische kerken blijven zich verzetten. In: Amandla 9 (1985) 8/9, X-XI

Nigeria

200. Praatboek over mensen in Nigeria. Oegstgeest/Leusden, RvdZ NHK/Zending GKN, 1985, 60 pp.

Soedan

201. Kerk (De) in Sudan: Nieuwe perspectieven na veel problemen? In: ID (1985) 6, 1-4

Tanzania

202. Camps, A., De betekenis van onze inzet in Tanzania zowel voor de mensen daar als voor onszelf. In: zie nr. 203, 12-26
203. Denekamp-Tanzania 25. 6 juli 1960-6 juli 1985. Uitg. Zusters Franciskanessen van Denekamp ter herinnering aan de bijeenkomst op 6 juli 1985 bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van haar missie in Tanzania. 1985, 30 pp.

156

Zaire

204. Bakole wa Ilunga, Blijde Boodschap voor Afrika. In: K&M no. 240, 65 (1985), 204-207
205. Bisdorn Basankusu, Zaire. Werken aan de opbouw van een zwarte kerk. In: ID (1985) 12, 1-7
206. Delanote, D., Tien jaar lekenbedienaars in Kinshasa. In: K&M no. 240, 65 (1985) 197-199

207. Dumont, R., Zaire, Priester ongewenst. Brief aan mgr. Moke. In: Wereldbrief (1985) jan., 8-11
208. François, W., De missie van de abdij van Tongerlo in Kongo, 1898-1911. Diss. Lic. Godsd. Wetensch. Theol. Fak. KU - Leuven, 1985, 128 pp.
209. Kabarhuza, H.B., Christian Intellectuals in Zaire. In: PMW Afr. Doss. 30-31, (1984) 3/4, 1-47
210. Ruys, M., Vijftewintig jaar Kongo-Zaire. Brussel, Grammens, 1985, 88 pp.

Zambia

211. Draisma, Tom, Kaundia in tweestrijd - een kwart eeuw tussen pacifisme en geweld in Zuidelijk Afrika. In: W&Z 14 (1985) 3, 234-242
212. Hinfelaar, H.F., Alice Mulenga Lenshina - de noodkreet van een Zambiaanse profetes. In: W&Z 14 (1985) 3, 226-233
213. Weijer, Henriette v.d., "Gods volk op weg". Werkstuk in het kader van de missionarissencursus 1984-1985 KU - Nijmegen, 1985, 64 pp.

Zimbabwe

214. Boer, Nel de, B. v. Pinxteren, mmv. Kl. de Jonge, E is for education, is it working? Tussentijdse balans van onderwijsinzetten in Zimbabwe van Dienst over Grenzen en Komitee Zuidelijk Afrika. A'dam/Zeist, Kom. Zdl. Afr./DOG, 1985, 48 pp.
215. Heijke, Jan, Op bezoek bij een Onafhankelijke Kerk. In: ID (1985) 9, 1-4
216. Heijke, Jan, Zion Christian Church, Masvingo. In: Miss. Stud. 2 (1985) 1, 97-98
217. Huizer, G., Mount Selinda and Chikore (United Church of Christ). In: Miss.Stud. 2 (1985) 1, 100-101
218. Jenkins, P., Documentation, Archives, Bibliography meeting 14-16 January 1985, Harare. Paragr. 1: Church Archives in Zimbabwe (135-138). In: Miss. Stud. 2 (1985) 1, 135-140
219. Jongeneel, J.A.B., Impressies van religie, kerk en theologie in Zimbabwe. In: W&Z 14 (1985) 1, 55-61
220. Lagerwerf, L., St. Francis Community in Makoni. In: Miss. Stud. 2 (1985) 1, 98-100
221. Saeys, H., Dossier: Zimbabwe, vijf jaar. In: WW nr. 159, 16 (1985), 17-32
222. Viegen, G. v., En genas vele zieken... Theologische implicaties van de verhouding tussen de traditionele genezer bij de Shona (de nganganga) en genezers in de Zion Christian Church (de profeet-genezers) in Zimbabwe. Dokt. skr. Missiologie VU-A'dam, 1985, 116 pp.

5, 18

Zuid-Afrika

223. Beld, Marja v.d., Niemand kan twee heren dienen. Over de geschiedenis en de rol van het Christelijk Instituut in Zuid-Afrika. Voorburg, PSL, 1985, 122 pp.
224. Beyers Naudé, Geloof belijden in Zuid-Afrika van vandaag ter gelegenheid van het 10-jarig bestaan van de Belijdende kring. In: EC 3 (1985) 8, 8-11
225. Beyers Naudé, C.F. en Dorothee Sölle, Hoop voor geloof, een gesprek. Baarn, Ten Have/KON, 1985
226. Bruine, O. de, Zuid-Afrika, getralied paradijs. In: Reveil no. 152, 21 (1985) okt., 22-25
227. Haan, Job de, Beyers Naudé over Zuid-Afrika: Geweld tegen het regime is nu theologisch gerechtvaardigd (nav Kairos Document). In: HN 41 (1985) 41, 26-29
228. Kerk en Verzet in Zuid-Afrika. Bijdragen van J. Schipper, G. Verstraelen-Gilhuis, J. Verkuy, M. v.d. Beld, A. Boesak, S. Abrahams, A.J. Maasdorp, C.F. Beyers Naudé, L. Ntoane, Th. Witvliet, E. Andriessen en E. van den Bergh. In: RhW 27 (1985) 3, 1-110
229. Kroesen, Otto, Moving Blackwards - de Zuidafrikaanse Raad van Kerken in de crisis van Zuid-Afrika. In: GTT 85 (1985) 2, 84-102
230. Met de moed der hoop: opstellen aangeboden aan Dr. C.F. Beyers Naudé, door Henk Berkhof (et al.). Baarn, Ten Have, 1985, 183 pp.
231. Mulder, D.C., Desmond Tutu. Nobelprijswinnaar voor de vrede. In: Wending 40 (1985) 1, 58-60
232. Neven, G.W., Theologie en kontekst: het voorbeeld van ds. Frikkie Conradi. In: EC 3 (1985) 3, 10-12
233. Nolan, A., Partij kiezen. Den Haag (Statenlaan 35), Comm. Justitia et Pax, 1985, 11 pp.
234. Tutu, D., Geen vrede met apartheid: Nobelprijzrede 1984 en andere teksten. Samen-

- gest. en ingeleid door E. v.d. Bergh e.a. Uitg. Werkgroep Kairos. A'dam, 1985
235. Visser, Jeroen, Het uur van de waarheid is aangebroken. Zuidafrikaanse kerken in stroomversnelling. In: Saamh. 10 (1985) 8, 4-5
236. Zuidafrikaanse theologen, Waar blijft God in Zuid-Afrika? In: Streven 53 (1985) dec., 195-211
- 54, 55, 58, 63, 64, 120, 328

C. AZIË

Algemeen

237. Witvliet, Theo, Christenen in Azië. Jezus is er niet vóór de schare, maar hij is met haar. In: HN 41 (1985) kerstr., 36-37
- 134, 135, 136

China

238. Berg, Leo v.d., Geloven in China. In: Bazuin 68 (1985) 15, 6-7
239. Standaert, Nic., Wat is inculturatie? In: zie nr. 146, 9-27
240. Van Nieuwenborgh, M., Signalen uit Peking. In: Kerk in de Stad, oct. 1985, 23-25
241. Weng, B., Nieuwe ontwikkelingen in China. In: Streven 52 (1985) mrt., 527-537
- 146

Filippijnen

242. Gaspar, K., The Local Church and Militant Lay Participation. The MSPC (= Mindanao - Sulu Pastoral Experience Conference) Experience. In: PMV Asia-Austr. Doss. 34, (1985) 3, 1-35
- 72

Hong Kong

243. Tang, Edm., Hong Kong 1997: a Historical Challenge for the Churches. In: PMV Asia-Austr. Doss. 32, (1985) 1, 1-27

India

244. Colpaert, M., Dossier: India. In: WW nr. 160, 16 (1985), 17-32
245. Degrijse, O., De Indiase Kerk vandaag. In: Teken (1985) 1, ...
246. Gort, J.D., De christelijke beweging in de Indiase context. In: W&Z 14 (1985) 2, 98-110
247. Heitink, Kees, Women's work for women - vrouwen en zending in India: 1875-1900. Dokt. skr. n.w. gesch. VU A'dam, 1984, 98 pp.
248. Heitink, C., Zendingswerk door en voor vrouwen in India: 1875-1900. In: W&Z 14 (1985) 2, 126-132
249. Jonge, P. de, De Sikhs en hun geloof. In: W&Z 14 (1985) 2, 149-154
250. Kooiman, D., India Anno 1985. In: W&Z 14 (1985) 2, 91-97
251. Kooiman, D., De sociaal-culturele beperkingen van geloofsvergang - India in de 19e eeuw. In: W&Z 14 (1985) 2, 133-139
252. Lin, Jan v., Christology and Christologies in India - An introduction. In: Exch. nr. 42, 15 (1985), 1-30
253. Mook, A.M., Zending en werelddiakonaat in India. In: W&Z 14 (1985) 2, 168-171
254. Noort, G., Indiase volksreligiositeit in de missionaire bezinning. In: W&Z 14 (1985) 4, 363-369
255. Simons, Th., Het Indian Social Institute en de onaanraakbaren. In: W&Z 14 (1985) 2, 140-141
256. Simons, Th., De medefinancieringsorganisaties en India. In: W&Z 14 (1985) 2, 166-167
257. Streefland, E.A., Gezamenlijke strijd van vrouwen in India. In: W&Z 14 (1985) 2, 118-119 (en J. Chatterji, Vrouwenstrijd is deel van kaste- en klassenstrijd, 120-125)
258. Troll, C.W., Christenen en moslims in India. Op weg naar een dialoog. In: W&Z 14 (1985) 2, 142-148
259. Van den Bogaert, M., Menselijke en ecologische problemen van de industrialisatie in India. In: Streven 52 (1985) febr., 431-444
260. Van Exem, A., Inculturatie in de Lievensmissie. In: zie 146, 63-71

261. Wielenga, B., Breek de scheidsmuren af - messiaans motto voor India. In: W&Z 14 (1985) 2, 111-117
1, 21, 32, 67, 69, 74

Indonesië

262. Bank, Jan, Exercities in Vergelijkende Dekolonisatie; Indonesië in Zuid-Oost Azië, Nederland en West-Europa. In: Bijdr. TLV 141 (1985) 1, 19-35
263. Eijgelshoven, H., De C.E.P./C.S.P. "een christelijke indische partij toont haar politieke ziel". Dokt. skr. Fak. Geschiedenis RU-Utrecht, 1985, 137 pp.
264. Glas, J., Kort overzicht van het zendingswerk van de Geref. Kerken (vrijgem.) in Nederland. In: zie nr. 54, 139- 154
265. Hammen, Ton v.d., Een liedboek voor Indonesië. In: Vandaar 11 (1985) 10, 6-8
266. Hazenkamp, Linda, De houding van de Gereformeerde Zending tegenover het Indonesische Nationalisme in de periode 1945-1949. Fak. Geschiedenis RU - Utrecht, 1985, 94 pp.
267. Hoekema, A.G., Dissertations of Protestant Theologians in Indonesia - A short bibliographical review. In: Exch. nr. 42, 15 (1985), 35-37
268. Kapita, Oe.H., Sumbaas als voertaal van Christus' evangelie voor de Sumbanezen; rede uitgesproken bij de aanvaarding van de eretitel Doctor Honoris Causa aan de Vrije Universiteit op 21 okt. 1985., 28 en 16 (Indon. vert.) pp. (Niet i/d handel, aanwezig in bibliotheek Hendrik Kraemer Instituut.)
269. Koningsveld, P.Sj. v., Snouck Hurgronje's "Izhaar oel-Islam". Een veronachtzaamd aspect van de koloniale geschiedenis. Leiden. Dokumentatiebur. Islam-Christendom, Theol. Fak. RU-Leiden, 1985, 65 pp.
270. Mulder, D.C., De islam in Indonesië. In: EC 3 (1985) 21, 10-11
271. Mulder, D.C., De kerken in Indonesië (10e Assemblee). In: EC 3 (1985) 3, 12-13
272. Via gemeenschap naar eenheid. Indonesische Raad van Kerken wijzigt naam. In: Vandaar 11 (1985) 1, 6-8
273. Roosjen, S., In memoriam prof. dr. O. Notohamidjojo. In: Vandaar 11 (1985) 7, 14
274. Simatupang, T.B., Het laatste jaar van de Indonesische vrijheidsstrijd 1948-1949; een authentiek verslag door de voormalig chef-staf van de Indonesische strijdkrachten. Kampen, Kok, 234 pp.
275. Soest, J. v., Schuld bekennen of kleur bekennen (Conf. 1986: Kerk en Samenleving - op weg naar het jaar 2000). In: Wending 40 (1985) 8, 523-527
276. Sutarman, Witnessing to Christ in contemporary Indonesia. Dokt. skr. Theol. Fak. VU-A'dam, 1985, 118 pp.
277. Theunis, Sjef, Drie vensters en een deur. Ontwikkelingssamenwerking en Islam in Indonesië. In: W&Z 14 (1985) 3, 243-248
278. Vries, Tj.S. de, Zending in ontwikkeling. Evangelieverkondiging in Indonesië. (ND-cahier 4). Groningen, De Vuurbaak, 1984, 122 pp.
279. Weeda, Joke en Frans, Op zoek naar een Irianese Ecclesiologie. HKI-skriptie. Oegstgeest 1985, 42 pp.
- 22, 23, 25, 26, 27, 31, 33, 71, 159, 171, 174, 177, 182, 183

Iran

96

Korea

68

Pakistan

280. De Kerk in Pakistan. Kleine minderheid tussen moslims. In: ID (1985) 3, 4-7

Sri Lanka

281. Kerk (De) van Sri Lanka. De keuze voor de armen onder vuur. In: ID (1985) 3, 1-4
282. Vijaya Vidiyasagara, Rol en opdracht van de kerk in Sri Lanka. In: Wending 40 (1985) 1, 37-45
(De in de vorige bibliografie onder no. 282 vermelde publikatie "Verwijlen onder de Bodhiboom" is in 1985 uitgekomen bij Het Witte Boekhuis te Bolsward.)

Taiwan

283. Economic Development and Quality of Life. A socio-religious survey of Taiwan. Reported by Luis Gutheinz. Adapted by Edmond Tang. In: PMV Asia-Austr. Doss. 33, (1985) 2

D. LATIJNS AMERIKA

Algemeen

284. Geloven in Latijns-Amerika: teksten, verslagen en overwegingen. Red. N. Schuman en H. Snoek. Ter Sprake 30, Delft, Meinema, 1985, 59 pp.
285. Ruimte voor vrouwen, impressies van de Derde Feministische Bijeenkomst voor Latijns Amerika en Caraïbisch Gebied (aug. 1985). C.M. interviewt Akke van Eyden. In: VKM-N 8 (1985) 3, 25-30
286. Wolterink, J., Latijns Amerika: aanpassing of getuigenis. Overdr. uit: De Civitate 35 (1985) 5, 14-16
24, 28, 106

Brazilië

287. Buysse, Fr., De Zeeuwse Gemeenschap van Holanda, Brazilië (1858-1982). Een antropologische studie over integratie en identiteit. Dokt. skr. Cult. antrop. KU-Nijmegen, 1984. In: Bijdr. tot de Geschied. v. West-Zeeuws-Vlaanderen. Nr. 13. Aardenburg (Herendreef 43), Heemk. Kring W.-Z.-VI., 1984, 152 pp.
288. Droogers, A.F., De minimale religiositeit van de meerderheid. In: zie nr. 89, 88-108
289. Glissenaar, J., Missioloog Jan van Engelen: Wij hebben rechten! (over o.a. democratiseringsproces i/d RKK in N.O. Brazilië). In: Latijns Amerika (1985) 2, 8-9
290. 'Radio van het volk' in São Paulo. In: Diak. 82 (1985) 11, 30-32
291. Willemier Westra, A., Vrouwenbezetenheid en mannenmacht in Brazilië, De invloed van de Candomblé-religie op de verhouding tussen mannen en vrouwen in een Braziliaanse provincie stad. In: zie nr. 118, 101-115
292. Wit, Gert de, De groei van de pinksterbeweging in Brazilië. In: De Civitate 35 (1985) 5, 17-22

Chili

293. Le Cointre, H./Jan Hartman, Kerk in Chili. In: ViaVia 16 (1985) 5, pp. ongen.

Colombia

294. Hualde, A.C., Le pastoral de las grandes ciudades: Bogota. In: PMV LA Doss. 38, 1985, 34 pp.

Ecuador

295. D'hoë, Omer, Het verhaal van Ana Maria Guacho. Een gesprek met een Indiaanse vrouw uit Ecuador, beziëld voor emancipatie, aangemoedigd door haar bisschop Leonidas Proano. In: WW nr. 159, 16 (1985), 34-37
296. Freire, H., Getuigenis over Riobamba. In: zie nr. 146, 79-82

Paraguay

297. Pejić, Maya, Mennonites and Indians. Life in the Paraguayan Chaco. Photographic essay. In: Crit. o/Anthrop. 5 (1985) 2, 35-45

Peru

298. Gesprek met Peruaanse evangelical theoloog-pedagoog Samuel Escobar. Rob v. Essen en Nico v.d. Leer. In: Reveil no. 145, 20 (1985), 12-13
299. Groot, J.E. de, Kerk en zending in de context van Peru. In: zie nr. 54, 115-125
300. Otter, Eliz. den, Music and dance of Indians and Mestizos in an Andean Valley of Peru. Delft, Eburon, 1985, 366 pp.

Caribisch Gebied

Cuba

301. Eikelboom, T., Kerk in Cuba. In: AdV 78 (1985) 5, 8-9

Haiti

302. Maryns, Anita, Kerk en staat in Haïti: een historisch overzicht. Diss. Lic. Godsd.wetensch. Theol. Fak. KU-Leuven, 1985, 220 pp.

Nederlandse Antillen

303. Criens, S.R. (samenst.), Literatuuroverzicht van de Nederlandse Antillen. A'dam, Sticht. Culturele Samenw., 1985⁷, 415 pp.
304. Franssen, W., Kerk en politiek op Aruba. In: Bazuin 68 (1985) 14, 6-7
305. Na kaminda vikariato pa obispado i mas leu! Reflectie bij het 25-jarig bisdom Willemstad NA en een perspectief. Dokt. skr. KU-Nijmegen, 1985, 113 pp.

26

Puerto Rico

306. Mendoza, A., La Iglesia en Puerto Rico. In: PMV LA Doss. 40, 1985, 32 pp.
307. El Puerto Rico de hoy. In: PMV LA doss. 39, 1984, 30 pp.

Suriname

308. Lamur, H., De kerstening van de slaven van de Surinaamse plantage Vossenburg 1847-1878. Uitg. 23. Vakgr. CA-NWS, Alg. Antr.-Sociol. Centrum UvA, 1985, 68 pp.

25, 26, 29, 326, 341

Centraal Amerika

Algemeen

309. Valderrey, J., Sects in Central America. In: PMV Bull. 100, (1985), 1, 1-39

Guatemala

310. Coolen, M., Rooms-Katholieke Kerk in Guatemala. Godsdienst als desam der revolutie. In: Tribaal nr. 20, 4 (1985), 24-25 en 27-28
311. Valdes Cifuentes, H., La Iglesia de Guatemala: entre el martirio y la esperanza de un pueblo. In: PMV LA doss. 41, 1985, 39 pp.

Mexico

312. Thijssen, G., Mexico City: De basisbeweging, een nieuwe vorm van apostolaat. In: Allerw. 16 (1985) 1, 17-24

Nicaragua

313. Abma, H., Bevrijdingspastoraat in Nicaragua. Over elite en massa in de volkskerk. Dokt. skr. Theol. Fak. VU-A'dam, 1985, 62 pp.
314. Cardenal, Fern., Brief aan mijn vrienden (nav ontslag uit Soc. v. Jezus). In: Streven 52 (1985) mrt., 491-505
315. Gijsbers, Wim, Reportage basisgemeenschappen Nicaragua. In: Bijeen 18 (1985) 3, 28-35
316. Kuiper, Arie, Een kerk met het geweer aan de voet: Nicaragua. In: De Tijd, 11 (1985) 4 jan., 22-29
317. Smeets, J., Impressies uit Nicaragua. In: TGL 41 (1985) 3, 234-250
318. Smit, Froukjen, Geef ons een hart, groot om lief te hebben. Protestantse vrouwen in Nicaragua. VU-A'dam, 1985, 46 pp.

E. OCEANIË

319. Als de kroon van een palm: Gebeden uit Oceanië. Samenst. S. Alkemade (et al.). Uitg. Persdienst Bisdom Breda ism PMW-Ned. en Bissch. Vastenactie. 1985, 24 pp.

F. WEST-EUROPA

Algemeen

320. Danneels, Kard. mmv L. Moulin, Het "gesecculariseerde Europa evangeliseren. In: Coll. 15 (1985) 4, 377-418
321. Masure, R., A reflection on pastoral work among workers. In: PMV Eur.-N.Am. doss. 29, (1985) 2, 31 pp.
322. Noort, G., Inculturatie van het Christendom in Noord-West Europa. Onderzoek naar verhouding christendom en vóórchristelijke Germaanse religiositeit met bijzondere verwijzing naar oud-Skandinavische cultuur. Dokt. skr. Missiologie VU-A'dam, 1985, 169 pp.

België

323. Peeters, V., Inculturatie in de kerk van Vlaanderen. In: zie nr. 146, 43- 61
6

Engeland

324. Nijssen, F.N.M., Omgaan met anders-gelovigen in Birmingham. In: W&Z 14 (1985) 3, 249-254
148

Nederland

325. Braun, J. en J. Hendriks, Kerk en etnische minderheden. In: PT 12 (1985) 5, 459-485
326. Burg, C. v.d., Surinaams Hindoeïsme in Nederland nog steeds dakloos. In: VU Mag. 14 (1985) 9, 351-354
327. Handreiking voor ontmoeting tussen Christenen en Hindoes in Nederland. Anders geloven, samen leven (III). Voorburg/Amersfoort, PSL/De Horstink, 1985, 68 pp.
328. Hordijk-v.d. Zwaag, F.G.W., Zuid-Afrika als spiegel voor Nederland: ontwerp van een lessenserie over diskriminatie. Dokt. skr. Theol. Hogesch. Kampen, 1985, 97 pp.
329. Huismans, S., Zeven aandachtspunten bij het aangaan van contacten met minderheden. In: PT 12 (1985) 5, 486-500
330. Islamitische stromingen in Nederland door J. Slomp et al. In: Rel.Bew. no. 11, 1985, 5-94
331. Kerk en etnische minderheden. In: PT 12 (1985) 5, 459-500
332. Kranenborg, R., De omgekeerde beweging. Doorwerking van hindoeïsme in Nederland. In: W&Z 14 (1985) 2, 172-179
333. Pasveer, H., Een missionair oecumenische gemeenschap in De Purmer. In: K + O 19 (1985) 8, 236-241
334. Raalte, J. v., De meervoudige samenleving en de kerken. In: EC 3 (1985) 18, 11-13
335. Raalte, J. v., Surinaamse christenen in Nederland. In: K&T 36 (1985) 3, 213-232
336. Reedijk, P., Contact met moslims. Wie is wie, en hoe? In: EC 3 (1985) 7, 6-8
337. Relatie zending en missie (NZR-NMR). In: CW 1/3/85, 9
338. Rossum, R. v., Wat de paus niet zal zien in de Lage Landen. In: W&Z 14 (1985) 1, 43-47
339. Slomp, Jan, Moslims helpen bij het vinden van Moskee? In: Begrip no. 75, 1985, 11-12
340. Sprey, R., Zwartkijkers zwart op wit. Beeldvorming over Zwart-Afrika in Nederland 1950-1980. Dokt. skr. Fak. Geschied. VU-A'dam, 1985, 90 pp.
341. Stephen, H.J.M., Winti. Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland. A'dam, Karnak, 1985, 131 pp.
342. Van vreemdeling tot medeburger. Over het omgaan met etnische minderheden. Onder red. van KTH-Utrecht. KTHU-reeks Theologie en Samenleving 7. Hilversum, Gooi en Sticht, 1985, 76 pp.
343. Voorlichting over etnische groepen; vademecum; onder red. van Sectie Relatie Wereldgodsdiensten Raad van Kerken e.a., Voorburg, PSL, 1985
344. Waard (De) en z'n Gasten. Multicultureel 'samen'leven in Nederland. In: Wending 40 (1985) 5, 257-333
345. Wijsen, F., Missionair pastoraat in de stad Maastricht. In: W&Z 14 (1985) 1, 48-54

Mw. drs L. Lagerwerf is stafid van de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden.

Boekbesprekingen

K. Müller, Missionstheologie, met bijdragen van H.-W. Gensichen en H. Rzepkowski, Dietrich Reimer, Berlin, 1985, ix en 207 pag., DM 26,-.

Dit werk van de katholieke in St. Augustin werkwzame missioloog Karl Müller is bedoeld als inleiding voor studenten. Dat het bewust oecumenisch is opgezet blijkt niet alleen uit het feit dat de Lutheraan H.-W. Gensichen twee hoofdstukken heeft bijgedragen – een signalement van de zendingswetenschap als theologische discipline (I) en een overzicht van de manieren waarop in de geschiedenis met fundament, doel en werk van de zending is omgegaan (VI) – maar ook daaruit, dat de auteur bij elk thema de protestantse en (in mindere mate) orthodoxe discussies in zijn beschouwingen betreft. Bovendien maakt hij voor de recente discussies veel gebruik van kerkelijke en oecumenische documenten en verklaringen. Het boek is helder geschreven en brengt bijbelse, historische en systematische gezichtspunten op een didactisch verantwoorde manier bij elkaar. Het kan met vrucht worden gebruikt in het missiologisch onderwijs. De bijdragen van H. Rzepkowski – een karakteristiek van de huidige wereldsamenleving als context van zending en een inleiding in missiologische literatuur (VII en VIII) – verhogen de bruikbaarheid.

Is dit nu echt een "oecumenische missiologie?" Die vraag kan niet zonder meer bevestigend worden beantwoord. Een ernstig tekort is dat de theologische gezichtspunten die in de missiologie met de term "evangelical" worden aangeduid praktisch helemaal buiten het gezichtsveld blijven. Verder is de behandeling van theologische problemen hier en daar zó summier dat soms ten onrechte convergentie wordt gesuggereerd. Het maakt nogal wat verschil of men zending als een voortgaand verkondigingsgebeuren beschouwt (13) of als een integratieproces dat zich voltrekt op de wijze van de incarnatie (39): de verschillende theologische achtergronden die hier een rol spelen zouden veel verder moeten worden uitgewerkt om een inleiding als deze echt oecumenisch vruchtbaar te maken. De auteur gebruikt een term als "missio dei" iets te gemakkelijk als koepel, waardoor bijvoorbeeld het boek van G.F. Vicedom dat deze titel draagt en het missie-decreet *Ad Gentes* te snel aan elkaar gebreed worden (59). Een verder reikende vraag is of de alliantie met Gensichen wel zo gelukkig is. Wie het werk van Gensichen kent, vooral zijn *Glaube für*

die Welt (1971), heeft bij het lezen van dit boek voortdurend déjà-vu ervaringen. Dat ligt niet alleen aan de opzet van de verschillende hoofdstukken, maar vooral ook daaraan, dat het denken over zending aan de voortgaande historische zendingsbeweging wordt opgehangen en niet aan de huidige situatie van (wereld)kerk en (wereld)samenleving. Het is veelzeggend dat het tweede hoofdstuk een overzicht van omschrijvingen en definities van zending biedt, waarin uit de hele geschiedenis geput wordt, en dat pas het zevende hoofdstuk de huidige wereldcontext behandelt. Geen wonder dat visies waarin zending als wereldbetrokkenheid van de kerk wordt omschreven alleen maar als een extreme variant kunnen worden beschouwd van meer "evenwichtige" omschrijvingen van de verhouding tussen kerk en zending: het oordeel van Müller over Rütli, bijvoorbeeld, loopt parallel met dat van Gensichen over Hoekendijk.

Deze beperktheid wreekt zich met name in hoofdstuk V, als het over de uitvoering (Vollzug) van de zending gaat. Daar wordt door het brede spectrum van religie, dialoog, ontwikkeling, vrede, bevrijding, keus voor de armen, verkondiging, gemeenschap enz., het boek topzwaar. De thematiek van de zending krijgt hier een eigentijdse uitwerking, die de kaders van de klassieke opzet van het boek bijna doorbreekt – opvallend is bijvoorbeeld dat de volgorde van de behandelde elementen in het overeenkomstige deel van Gensichen's boek precies omgekeerd is! – en daardoor de suggestie oproept dat voor het hele boek een opzet vanuit de huidige wereldervaring meer adequaat zou zijn geweest. Verschillende theologische kaarten zouden dan ongetwijfeld anders zijn geschud.

Deze kanttekeningen nemen niet weg dat dit boek, in afwachting van rijpere vormen van een "oecumenische missiologie", een nuttige functie kan vervullen.

L.A. Hoedemaker

L. Laeyendecker, Brengt de vooruitgang ons verder? Kanttekeningen bij een wijd verbreid geloof, Ten Have, Baarn, 1986, 176 pag., f 19,50.

Zoals bij andere publikaties van deze auteur, heb ik ook dit boek met plezier gelezen. De geordende en doordachte opbouw samen met de zakelijk-bewogen betoogtrant geven je de indruk een goed overzicht en een diep inzicht op het onderwerp verkregen te hebben. In dit geval gaat het om het vooruit-

gangsgeloof, dat in de westerse cultuur wijd verbreid is, doch dat de laatste decennia aan twijfel onderhevig is. Eerst wordt nagegaan hoe de vooruitgangsidee aanwezig was in de oudheid en de middeleeuwen. Het moderne vooruitgangsbegrip komt op met de Verlichting, zowel in Frankrijk, Duitsland en Schotland. Ook de kritische tegenstemmen worden gesignaleerd. In een apart hoofdstuk worden de pro's en contra's afgewogen op verschillende terreinen: wetenschap, techniek en economie; sociale en politieke verhoudingen; religie, moraal en kunst. In deze volgorde wordt het moeilijker het vooruitgangsbegrip te hanteren. Dit hoofdstuk sluit af met een paragraaf over gerechtvaardigde twijfel aan het vooruitgangsidee: er zijn grenzen en er zijn waarden. In een slothoofdstuk geeft de auteur een eigen alternatieve visie. Op bepaalde punten is vooruitgang moeilijk te ontkennen, bijvoorbeeld ten aanzien van wetenschap en techniek. Maar elders is beter te werken met een begrip als 'hoop'. Dat begrip is bescheidener voor wat betreft de maakbaarheid die in het vooruitgangsgeloof ligt besloten. Hoop houdt echter wel de toekomst open en laat ruimte voor een besef van menselijke verantwoordelijkheid. Bezinning op de doeleinden van het menselijk handelen en het vandaaruit maken van keuzes in bedachtzaamheid is, wat de auteur bepleit. Wanneer spreekt de auteur van vooruitgang? In de eerste plaats moet er sprake zijn van continue verandering, die vervolgens cumulatief moet zijn en in de derde plaats als een verbetering moet kunnen worden aangemerkt. Bij dit laatste spelen twee problemen een rol. Zijn er algemeen aanvaarde maatstaven en is de verbetering controleerbaar? Het eerste probleem lost de auteur op door die maatstaven aan te houden die de verdedigers van het vooruitgangsbegrip naar voren gebracht hebben. Zij worden aan hun woord gehouden. De controleerbaarheid wordt door de auteur losjes gehanteerd. Aangezien de auteur goed belezen en breed geïnformeerd is, krijgt zijn betoog een goede mate van plausibiliteit. Maar net als bij andere 'geloven' blijft het een kwestie van discussiëren en argumenteren rond de vooruitgangsidee.

Jan B.G. Jonkers

Richard Nebel, Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft; Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus, Verlag Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1983, S.Fr. 58,-. Gelukkig dat te midden van zoveel breedte-werk over bevrijding en de theologische per-

spectieven daarvan ook nog een studie als deze verschijnt, die alles met bevrijding van mensen te maken heeft. Nebel wil het godsdienstverstaan van de Mexicaan, dat hij meerdimensionaal noemt, helder krijgen. Immers alleen zó kan hij de verhouding tussen christelijke theologie en eigenlandse godsdienstigheid op scherp stellen, zo goed als de relatie tussen oudmexicaanse erfenis en Spaanse traditie. En dit alles opdat de oorspronkelijke bevolking kan komen tot dát christelijk verstaan van geloof en wereld waarmee het werkelijk kan ingaan op de hedendaagse uitdagingen. In het eerste deel van zijn studie biedt Nebel ons een dusdanige inblik in de centrale functie van mythen en cultussen bij de Azteken dat je automatisch zicht krijgt op de huidige geloofsvoorstellingen en praktijken van de Mexicanen. Het tweede deel beschrijft de 16e eeuwse confrontatie tussen het middeleeuwse Spaanse christendom en de godsdienstige wereld van de Azteken. Toen werden de fundamenten gelegd voor een ontwikkeling die je ook tegenwoordig mee moet doorleven en doordenken wil je komen tot een echt Mexicaans christendom. Deel drie geeft een aantal voorbeelden van christelijke en oudmexicaanse symbiose rond vooral het Godsbeeld en de verering van de Gekruisigde. Nebel ziet de toekomst van het christendom onder de Mexicaanse bevolking bepaald door een nieuw Gods- en Christusbeeld. Dit zal leiden tot nieuwe vormen en inhoud van zelfverstaan en wereldverstaan.

In een samenvattend en intrigerend vierde deel onderstreept de auteur de actualiteit van de in de Konquista aangevangen ontmoeting van christendom en oudmexicaanse cultuur. Deze ontmoeting heeft niet enkel de doorgaande religieuze ontwikkeling van de mensen bepaald. Ze heeft ook grote betekenis voor de inzet voor de vrijheid van de individuele mens, de kwestie van de rassen, de vormen van grondeigendom, de inrichting van rechtvaardige sociale structuren. Die samenhang maakt de auteur inzichtelijk en daarmee bewijst hij aan het nieuwe missionair zelfverstaan in Latijns Amerika een grote dienst. Ik kan het boek ook zeer aanbevelen aan hen die over de spannende kerkontwikkelingen in Midden Amerika slechts globale, politiek toegespitste, beschouwingen lezen.

Rogier van Rossum

José Míguez Bonino (ed.), Faces of Jesus. Latin American Christologies, Maryknoll, New York, 1984, 186 pag., \$ 10,95. De ondertitel van 'Faces' kan misleiden. Het

boek biedt geen geactualiseerd overzicht van de christologische produktie in Latijns Amerika, maar een kritische analyse van "traditionele" christologieën en christusbeelden en bouwstenen voor een te ontwerpen christologie van bevrijding. Dit is verklaarbaar omdat 'Faces' een Amerikaanse vertaling is van een in 1977 verschenen bundel artikelen, waarvan vele reeds in 1973 werden geschreven naar aanleiding van een oecumenische studiebijeenkomst (Lima) gewijd aan "Christusbeelden in Latijns Amerika". Het geheel staat dus in de beginperiode van de bevrijdingstheologie en draagt de sporen van de "breuk" die deze periode kenmerkt.

De zes eerste studies leggen de christusbeelden bloot die typisch zijn voor de theologie uit de koloniale periode (S. Trinidad), de Braziliaanse liberale christologie (L. Boff), de protestantse prediking (S. Trinidad en J. Stam) en de Braziliaanse volkscultuur (J. Dias Araujo en P. Negre). Met uiteenlopende nuances leggen ze de vinger op de tegenstelling tussen "een christus die de verdrukking in de hand werkt en een bevrijdende (cq. revolutionaire) christologie" (G. Casalis). Het tweede deel is een meer systematische presentatie van de politieke dimensie van de praktijk van de historische Jezus (I. Ellacuría, S. Galilea en J.S. Croatto). Het zijn bijdragen die in de bevrijdingstheologie klassiek zijn geworden. In het derde deel worden de taken geformuleerd die christologen moeten uitwerken. H. Assmann vraagt zich af hoe christologen de contradicties tussen de verschillende opvattingen van Christus' 'exousia' kunnen oplossen. Leerrijk is het programma dat R. Vidales uitwerkt ('Hoe moeten we vandaag over Christus spreken?') en de wijze waarop L. Schuurman het christologisch model van Berkhof en van A. Nolan bij de Latijns Amerikaanse discussie betreft. De samenhang van deze bundel is problematisch. Terecht wijst J.M. Bonino op het explorerende en problematiserende karakter van deze teksten en op de grote verscheidenheid van standpunten die worden weergegeven.

J. Van Nieuwenhove

Minjung Theology. People as the Subjects of History, edited by the Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1983, 200 pag., \$ 9,95.

Deze bundel bevat tien opstellen die oorspronkelijk gelezen werden tijdens een theologische consultatie, georganiseerd door de Raad van Kerken in Korea en gehouden van 22-24 oktober 1979 (samenvat-

ting, 15-37). Het Koreaanse woord *minjung* betekent ongeveer 'de arme massa' of 'het proletariaat'; het werd bij de aankondiging van de consultatie vermeden want 'in anti-communistisch Korea is het een communistisch woord geworden'. (16) Wij hebben hier dus bouwstenen voor een Koreaanse bevrijdingstheologie die veel te danken heeft aan zijn Latijns Amerikaanse counterpart. In de tijd dat ik het boek las hield de nieuwe hoogleraar japanologie en koreanistiek aan de Rijksuniversiteit te Leiden net zijn oratie over twee eeuwen Koreaanse cultuurgeschiedenis: een cultuur bepaald door hiërarchie waarbij de boeddhistische religie de enige kans bood tot sociale mobiliteit. En nu wil de Raad van Kerken in Korea een theologie die de leiderschap van het proletariaat in de geschiedenis erkent en legitimeert. Over culturele identiteit gesproken! Het is duidelijk dat revolutionaire aspiraties nauwelijks te verzoenen zijn met de culturele tradities. Dit punt moet nu ingebracht worden in de huidige discussie over 'Evangelie en cultuur'. Een ander punt wordt in het laatste opstel even signaleerd. Dat is het probleem van de politieke macht: de auteur, Kim Yong-bock, wil duidelijk maken dat een eventueel *minjung* bewind totaal zal verschillen van de *inmin* dictatuur à la Mao of de *juche* van Kim Il Sung. (185) Een hoopgevende uitspraak.

M.R. Spindler.

A. Wind. Zending en oecumene in de twintigste eeuw. Handboek over de geschiedenis van zending en oecumene aan de hand van de grote conferenties en assemblees. Deel I: Van Edinburgh 1910 tot en met Evanston 1954, Kok, Kampen, 1984, 434 pag., prijs f 85,—.

Deze fraaie uitgave vervult mij met bewondering voor de grote energie en de buitengewone belezenheid van de schrijver. Ongeveer alles vanuit en over de wereldzendingconferenties en de eerste oecumenische conferenties en assemblees wordt genoemd en gebruikt. Misschien is Edinburgh 1910 minder goed uitgediept dan verwacht: de auteur had zijn kruissnelheid nog niet bereikt (hij had ook de inzichten over Edinburgh kunnen verwerken die in *Exchange* 14, Vol. 4, 1976, blz. 7-13 vermeld waren). Dit handboek zal zeker als naslagwerk over de oecumenische bijeenkomsten moeten dienen in deze generatie, want er is geen ander boek in het Nederlands over het onderwerp.

Toch was ik in een bepaald opzicht teleurgesteld over het boek en ik zal zeggen waarom. A. Wind gaat uit van een zeer eng begrip

van zending en oecumene, namelijk zending en oecumene zoals verwoord en verhandeld op internationale bijeenkomsten, dus boven en buiten de reële kerkgeschiedenis om. Het verhaal blijft abstract ondanks de poging om telkens een politiek decor op te stellen; maar de kerken van vlees en bloed die toch zending en oecumene dragen, blijven ver op de achtergrond. En waarom, anno 1984, wordt zo weinig aandacht besteed aan de rol van de Rooms-Katholieke Kerk in zending en oecumene in deze periode? Het proefschrift van Etienne Fouilloux over dit punt verscheen in 1982! Ik heb de indruk dat A. Wind te veel in de voetsporen treedt van I.P.C. van 't Hof, J. van Lin en anderen die eerder bepaalde aspecten van de wereldzendingconferenties onderzocht hebben. Een nieuwe historische visie was nodig geweest, en die is (nog) niet gevonden.

M.R. Spindler

Oskar Stoffel. Die katholischen Missionsgesellschaften; historische Entwicklung und konziliäre Erneuerung in kanonischer Sicht. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee, 1984, 283 blz., S.Fr. 36,-.

De behoefte van de Romeinse congregatie van de Geloofsverbreiding om buiten de semi-onafhankelijke kloosterlingen om over meer eigen missionarissen te beschikken en de wens van plaatselijke kerken om eigen missies te hebben, leidde tot de stichting van verenigingen van seculiere priesters die zich verbonden aan buitenlands missiewerk. Zo kennen we in Nederland de zogenaamde Witte Paters, de Missionarissen van Mill Hill, de Paters van Cadier en Keer (de Sociëteit voor Afrikaanse Missies).

Deze heldere, kerkrechtelijke studie volgt deze congregaties – in het geheel vijftien – na het tweede vaticaanse concilie in hun pogen ook statutair meer op de toekomst in te spelen. Vlak na het concilie buigen ze zich mét de conciliestukken vooral over zichzelf, hun theologisch-kerkelijke opties; in de zeventiger jaren zijn het vooral de noden van "jonge kerk" en wereld die hen leiden tot nieuwe zelfbepalingen: primaire evangelisatie, dienst aan de plaatselijke jonge kerken, een op "de wereld" betrokken missionaire werkzaamheid, het opkomen voor de vreemden in de westerse samenlevingen. Her en der, meest door Rome geblokkeerde of moeilijk gemaakte experimenten om zich te ont-clericaliseren door het opnemen zelfs van gehuwde leken.

De auteur besluit met een evaluatie van de stand van zaken vanuit een aantal Romeinse

documenten en zelfs al vanuit het nieuwe kerkelijke wetboek. Het is een specialistische studie over een klein onderdeel uit de katholieke missie-organisatie, een signaal ook over de doorwerking van de missiehervormingen van het tweede vaticaanse concilie, maar ook over de wervingskracht van een ten onzent zwaar onderschat schrijven van Paulus VI, *Evangelii Nuntiandi*, december 1975.

Rogier van Rossum

Ministry by the People, ed. F. Ross Kinsler, Geneva, 1983, 332 pag., prijs S.Fr. 24,90.

Ross Kinsler heeft in deze bundel een aantal bijzondere opstellen bijeengebracht, waarin de theologische opleiding centraal staat, maar dan een theologische opleiding die gemeenteleden motiveert en in staat stelt om hun gaven te ontwikkelen tot echte dienst. Dat betekent dat we hier slechts zijdelings te maken hebben met een theologische scholing, die ingekaderd is in een traditioneel westers opleidingskader.

In veel jonge kerken heeft men voor de opleiding van predikanten te maken met een westers opleidingsstelsel, ook al omdat dat een deel van 'nation-building' is, waarbij men niet uit de toon wil vallen. Theologie mag echter niet in een ivoren toren door specialisten worden beoefend. Er moet voortdurende interactie met 'het volk van God' zijn.

Deze bundel laat vooral het licht vallen op de theologische opleiding 'by extension'. Er zijn bijdragen uit alle delen van de wereld, sommige van wel bekende auteurs, zoals die van Carlos Mesters uit Brazilië (ook in 'The Bible and Liberation' verschenen); anderen nauwelijks – althans bij deze recensent – bekend, zoals de bijdrage van George Webber over het New York Theological Seminary, onder de titel 'Seeking the shalom of the city'. In dit theologisch instituut worden sinds 1970 niet alleen theologen, maar ook 'leken' opgeleid. Eén van de dingen die men ontdekte – toen men op deze wijze als het ware zijn poorten opende – was dat 90% van de 2,5 miljoen protestanten in New York tot de arme bevolking behoorde. In China is men niet alleen in Nanking bezig (in 1982 moesten meer dan duizend gegadigden voor het theologisch seminarie worden afgewezen wegens plaatsgebrek), maar ook op provinciaal niveau door de opening van bijbelscholen. Kortom een uiterst leerzame en informatieve bundel.

E.W. Tuinstra

English Summaries

Missionary, Message and Culture

This issue focuses on the relation missionary, message and culture. Can a missionary, being a messenger of the Gospel, listen to people of another culture? This question was the theme of a conference of the Dutch Missiological Society, held in February 1986.

L. Wieringa, president of the Missiological Society, summarizes the discussion of the conference under the title: „The quest for a listening missionary”. This introductory article is followed by the slightly revised texts of the four papers, two by anthropologists and two by missiologists, presented to the conference.

Peter Kloos presents an anthropologists verdict on missions based on his fieldwork experience with Catholic and Protestant missions in Suriname. His main objection concerns the missionary's position of power, i.e., his inclination to work among poor people and not among the Reagans of this world.

According to *J.M. Schoffeleers* missionaries by and large find themselves unable to share African beliefs in witchcraft and other mystical forces. Consequently, the churches which they have founded have not developed a real healing ministry. This may be considered a disadvantage as it forces the faithful to seek help elsewhere. But it also has its positive side since it allows churches to engage in social criticism to a degree to which the healing churches are unable.

Frans J. Verstraelen describes the changing relationship between missionary, message and culture in Ghana in a diachronic way from pre-colonial to post-independence time. In colonial days criticism was voiced by Protestant Ghanaian intelligentsia (as from 1897) and Catholic lay people (in the 1920s) against attitudes and methods of missionaries, but not against their message. Characteristic for this period was the European model of church life and the development of a missionary anthropology. This was succeeded by African anthropology and African Christianity and theology.

Jaap van Slageren reflects on the issue of faith and culture from the viewpoint of a retired pastor of the „Eglise Evangélique du Cameroun”, Paul Nyobeyou. He portrays the effects of traditional missionary training on Nyobeyou's ministry in relation to the ongoing history of political and cultural events. According to the author there is no fundamental difference in concern between anthropology and missiology. Divergence may however occur on questions regarding historical guilt and interpretation models of culture.

W. Eggen calls the anthropologists protest against proselytism and iconoclastic practices justified, but considers it as part of a social struggle the beginning of which the missionary movement since 1800 itself unwittingly presented. Missionaries were not sheer imperialists, but must be seen along „schismanalytic” lines as having had a „hidden motive”: the craving of overly selfcentered Europe for the rediscovery of the Other as Other. This subcutaneous urge makes missionaries and anthropologists partners in a common struggle. From his missionary experience in Rwanda, *C.M. Overdulve* argues that the appeal to culture and tradition may be an alibi to evade the core of the Gospel message, which is a subversive force to change the social, economical and political structures of society. Missionaries to Rwanda did fight the religious and cultural customs of the people, but did not dare to touch the fabric of Rwandese society (the *ubuhake* structure).

Hans Roldanus discusses the problems in government, unity and training of the Evangelical Church of Cameroon, which he served for several years and revisited recently, interviewing church leaders and former theological students. This church with a strong tradition of self-propagation and self-support is going through a deep crisis in the thirtieth year of its autonomy. *Gerdien Verstraelen-Gilhuis* reflects on the Africa Conference of the International Missionary Council at Le Zoute in 1926, and reports on a recent consultation „The interaction of the Gospel and Custom in Africa To-day” in Selly Oak.

Humberto Lagos Schuffeneger, a sociologist from Chile analyses the ideological use of religion with reference to the religious language of General Pinochet and the role of both the Catholic Church and evangelical churches within the Chilean military forces.

Stanley J. Samartha illustrates in a poem „The Pillar of Salt Speaks” (in reference to Gen. 19: 29) his view on dialogue with people of other faiths.

L. Lagerwerf has compiled a bibliography of Dutch missiological literature, published in the Netherlands and Belgium in 1985.



WERELD EN ZENDING

• Wereld en Zending is het enige Nederlandstalige missiologische tijdschrift. De Nederlandse Zendingsraad in Amsterdam en de Nederlandse Missieraad in Den Bosch geven het samen uit. Ook België is in de redactie vertegenwoordigd.

• Ontwikkelingen in de missionaire gemeenschap in de hele wereld worden geregistreerd en vanuit het evangelie kritisch doordacht. Ook aan knelpunten in onze westerse cultuur wordt aandacht besteed.

THEMANUMMERS

ECONOMIE, CULTUUR EN EVANGELIE (1985/4)

• Het Noordelijk halfrond bepaalt de koers op de wereldmarkt en dwingt de mensheid een uniforme cultuur op.

• Vinden Filipino's, Afrikanen, Chilenen vanuit het evangelie steun bij hun verzet tegen deze onderwerping?

MISSIONAIRE OPLEIDING (1985/3)

• Het open maken van cursisten voor een ontmoeting met mensen van een andere cultuur. • De antropoloog en de missionaris. • De noodkreet van een Zambiaanse profetes.

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?

VISIES EN WERKELIJKHEDEN (1985/1)

• Discussie naar aanleiding van een zendingsnota. • Een Afrikaanse bevrijdingstheoloog.

BEPERKT VOORRADIG

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

GEPLAND VOOR 1986

- Steunen de Nederlandse kerken het zwarte verzet in de strijd tegen apartheid? Verslag van een consultatie van de Raad van Kerken (nr. 1)
- Doorbraak in het denken over dialoog? (nr. 2)
- Missionaire spiritualiteit: solidariteitsakties in het Westen (her)ontdekken spiritualiteit onder invloed van bevrijdingstheologie uit de Derde Wereld (nr. 4).

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 1986 (4 nrs.) à f 35,—
 studentenabonnement 1986 à f 25,—
en kiest als geschenk themanummer

bestelt (een van) de volgende themanummers:

- Economie, cultuur en evangelie à f 12,—
 Missionaire opleiding à f 12,—
 India à f 12,—
 Visies en werkelijkheden à f 12,—
 Terugkoppeling - uitdaging vanuit de derde wereld (1984/4) à f 9,50
 Zuid-Afrika (1984/2) à f 9,50
 Midden-Amerika (1983/4) à f 9,50
 De stad (1983/2) à f 9,50
 Islam (1981/4) à f 7,—
 Afrika (1981/1) à f 7,—
 1986 nr. à f 12,—

Alle prijzen zijn incl. verzendkosten

Naam:

Adres:

Postcode/plaats: