

# WERELD EN ZENDING

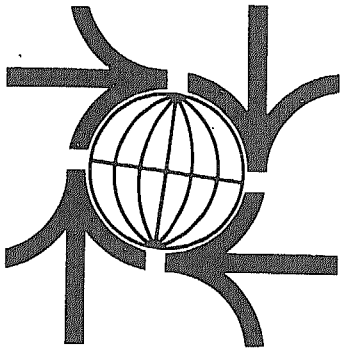
ECONOMIE, CULTUUR EN  
EVANGELIE

1985/4



## Economie, cultuur en evangelie

	Ten geliede	281
<i>S. J. Noorde</i>	Het verhaal van Jezus an de christelijke bulkspreker	285
<i>Franz Hinkelammert</i>	Wereldeconomie, politiek en theologie	289
<i>Roelf L. Haan</i>	De economie van het genoeg en de ontwikkelingslanden	296
<i>Jan Heijke</i>	Armoedzaaiende cultuur	303
<i>Renato Constantino</i>	Filippijns verzet tegen een synthetische cultuur	312
<i>Wiel Eggen</i>	Waarmee bezielt God het volk? Traditioneel-cultureel verzet tegen "vooruitgang"	322
<i>K.G. Abraham</i>	De invloed van de groei-economie op Indiase dorpen	331
<i>Kardinaal P.E. Arns</i>	Een pleidooi uit Brazilië	334
<i>Henny Groenen</i>	Economische theologie als omgekeerde missio- logie - Een gesprek met Arend Th. van Leeuwen	339
	KRONIEK	
<i>C.H. Koetsier</i>	Cultuur en Ontwikkeling	345
<i>Toon van Blijfen</i>	Missiologische Dagen in Vlaanderen over inculturatie	350
<i>Roelf L. Haan</i>	Consultatie van Indonesische en Nederlandse kerken op Bali	353
<i>L.A. Hoedemaker</i>	Zending is niet namen geven maar namen kennen - de narratieve theologie van C.S. Song	357
<i>G. Noort</i>	Indiase volksreligiositeit in de missionaire bezinning	363
	Boekbesprekingen	370
	Inhoudsopgave jaargang 14, 1985	381
	Economy, Culture and the Gospel: a summary	384



# WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE  
INFORMATIE EN BEZINNING

14e jaargang 1985-4

## 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 Schravessande  
dr. E.W. Tuinstra  
dr. F.J. Verstraelen  
T. van Bijnèn, België  
dr. H.R. Boudin, België

## Directie

drs. P. Bijlefeld  
H.G. Dix  
W. Pepers  
H.A. van Dolderen

Druk: Verhaak B.V., Grave

## Adres redactie

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

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

## Abonnementsprijs

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)

Ten geleide

## Economie, cultuur en evangelie

Dit themanummer wil het nadenken over de (on)beheersbaarheid van de economie en haar ondermijning van de authentieke culturen stimuleren. In mei 1984 vond in Rome de zogenaamde Rianoconsultatie plaats over "Evangelie en Cultuur". Deze bijeenkomst was belegd door de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken en door het katholieke Secretariaat voor de Eenheid. Lezing van de slotverklaring van deze consultatie wees uit hoezeer ook voor de deelnemers van deze bijeenkomst cultuur en economie met elkaar verweven zijn.<sup>1)</sup> In het gangbare missiologische denken over "cultuur en evangelie" blijkt de economische factor nog nauwelijks aan de orde gesteld te worden. Vandaar dat de redactie besloot een poging te doen juist dit aspect uit het Riano-werkdocument nader uit te diepen. Hiertoe werd een redactionele werkgroep ingesteld, bestaande uit G.J. van Butselaar, R.L. Haan, H. Groenen en J. Heijke (coördinator).

## Overmacht van het economische

Economie is mensenwerk. Deze vanzelfsprekendheid behoeft heden ten dage een nadrukkelijke bevestiging. Steeds meer neemt de economie immers de harde trekken aan van een onwrikbare, eigenwettelijke "totale" werkelijkheid. Het heeft er alle schijn van dat het economisch proces zich onttrekt aan de normen die vanuit een menswaardige samenleving gesteld worden. De economie heeft de allure van een natuurverschijnsel gekregen. Dwingend modelleert zij mensen en culturen. Zij bewerkstelligt de eenwording van onze planeet, niet in de richting van een solidaire samenleving, maar meedogenloos. Marktonwikkeling, investering, recessie, inflatie, dollarkoers, schuldenlast worden tot ijzeren wetmatigheden die het menselijk leven en samenleven wereldwijd bepalen.

## Culturele gelijkschakeling

Hierdoor vindt een diepgaand proces van culturele gelijkschakeling plaats met name in de derde wereld. Op agressieve wijze wordt de verscheidenheid van plaatselijke culturen vernietigd en vervangen door een wereldwijde synthetische cultuur. Bedrieglijk camouflerende terminologieën zoals "vooruitgang", of "ontwikkeling" moeten het ware karakter van wat zich afspeelt aan het oog onttrekken.

Toenemende druk van het economisch gebeuren op alle andere sectoren van de samenleving maakt dat het probleem van de beheersbaarheid van de economie ten behoeve van het menselijk leven een centrale vraag is geworden voor alle nadenken over onze werkelijkheid. Dit geldt ook de theologische en missiologische reflectie. Voor deze laatste verhardt de economie

zich in het begrip "ontwikkeling".

### **Ontwikkeling is niet ons woord**

In een verslag van een conferentie die de "Urban-Rural Mission" sectie van de Christian Conference of Asia in 1978 belegde staat een opmerkelijke verklaring:

"In Azië heeft voor de plaatselijke bevolking en voor andere minderheden ontwikkeling geen zin. Ontwikkeling is geen woord van ons. Wij accepteren geen ontwikkeling zoals die wordt verstaan en opgelegd door de dominante groepen. Wij wensen die niet, want ze vervreemdt en desintegreert ons volk. Ze vernietigt menselijke waarden die voor ons zeer belangrijk zijn. (...) Het materialistisch zicht op leven, dat in dit proces overheerst, leidt tot zelfvernietiging. En dat willen wij niet. Wij willen erkenning. Wij willen dat onze manier van leven, onze kijk op land en familie, onze talen en culturen erkend worden."<sup>2)</sup>

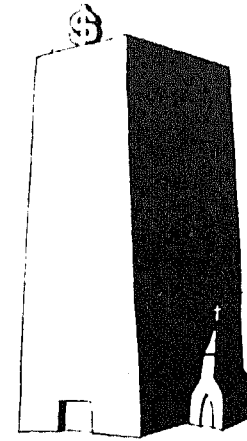
Het gaat hier duidelijk over economische ontwikkeling: het uitdragen van de industriële samenleving, de expansie van het westerse economische stelsel. Christenen die staan aan de kant van de armen en verdrukten, in wier leven de verwoestende gevolgen van de "voortgang" dagelijks meer zichtbaar worden, getuigen dat ontwikkeling geen missionair woord is. "Development is not our word" en mag ook niet onze agenda zijn.<sup>3)</sup>

### **Evangelie als bron van subversief handelen**

Missionair geëngageerden worden aangesproken door zulke woorden. Het evangelie predikt ommekeer, omwenteling, het onderste boven brengen, het onderdrukken tegen gaan. Missie of zending is van nature subversief. Subversie is in Nederland en België niet zo'n bekend woord en heeft een ongelukkige bijmaak. Subversief is iemand die probeert de regering of het politieke systeem omver te werpen. Maar in zijn Latijnse wortels betekent het: van onderuit naar boven keren, omdraaien, het onderste boven of aan het licht brengen. Het is een methodologie om het "opleggen van boven", het onderdrukken tegen te gaan. Dit *onderdrukken* kenmerkt het economisch ontwikkelingsproces in zijn mondiale expansiedrift en steeds diepergaande penetratie in de plaatselijke culturen. Het tegengaan van onderdrukking, het ondersteboven keren of "bekeren" heeft diepe bijbelse wortels en is belichaamd in het optreden van Mozes en vele profeten, en in het bijzonder in het optreden van Jezus. Opleggen en overheersen heeft geen bijbels been om op te staan, maar ondersteboven keren, ook in zijn maatschappelijke dimensie, hoort thuis in het hart van de zending. Binnen de actuele context van economische overheersing en culturele gelijkschakeling wordt aan de armen die weerstand bieden de blijde boodschap verkondigd en zij staan op om het goede nieuws verder te dragen.<sup>4)</sup>

### **Indeling van het nummer**

Maar hoe is de bijbelse boodschap in de praktijk verkondigd? De Kenyanse romanschrijver Ngũgĩ wa Thiong'o interpreteert (dankzij het op de missie- of zendingsschool genoten onderwijs?) Jezus' verhaal van de talenten als een bevestiging van het verbond tussen christendom en kapitalisme. De nieuwtestamenticus S.J. Noorda toont enkele modellen van exegese en stelt dat twintig eeuwen christelijk bijbelgebruik het zicht op deze gelijkenis van Jezus vertroebeld hebben.



Na deze bijbels-exegetische opening geven wij het woord aan de in Costa Rica levende econoom Franz Hinkelammert voor een analyse van de politiek van de Totale Markt. In Midden-Amerika heeft zich een "theologie van het leven" ontwikkeld die de "ideologische wapens van de dood" in het heersende economisch wereldstelsel analyseert.<sup>5)</sup> Ook in Nederland bestaat een traditie van kritisch denken over de gangbare wereldeconomie: de zogenaamde anti-groei-school.<sup>6)</sup> Sinds het rapport van de Club van Rome (1971) hebben meerdere economen zich gegroepeerd rond de sectie "Sociale Vragen" van de Raad van Kerken. De uit deze kring stammende econoom Roelf Haan presenteert een aantal notities over de Economie van het Genoeg.

Jan Heijke contrasteert vroegere pre-industriële samenlevingen – zowel in Afrika als West-Europa (Engeland van de 18e eeuw) – met de hedendaagse massa-cultuur die in wezen een "armoedzaaiende" cultuur is. Renato Constantino uit de Filippijnen beschrijft het oprukken van deze synthetische massa-cultuur in de Filippijnen en het daartegen opkomende verzet van het volk. Wiel Eggen schrijft vanuit zijn Ghanese ervaring over het traditioneel-culturele verzet tegen "voortgang".

K.C. Abraham uit India geeft via een situatie-schets van een dorp een beeld van de ontwrichtende werking van de groei-economie. Een beknopte weergave van een speech van kardinaal Arns uit Brazilië en een citaat uit een brief van de CLAI, de (protestantse) Raad van Latijnsamerikaanse Kerken bepalen de lezer bij het dringende beroep dat vanuit de Derde Wereld op de Eerste Wereld gedaan wordt om de afgodendienst (Mars en Mammon) te beëindigen.

Teruggekeerd in Europa voert Henny Groenen ons naar A.Th. van Leeuwen, auteur van *De Nacht van het Kapitaal* (1984, 1985<sup>2</sup>). Van Leeuwen presenteert zijn economische theologie als een Europese bevrijdingstheologie. In zijn visie is in de westelijke wereld door de secularisatie de economie zelf tot burgerlijke religie geworden.

In de *kroniek* verslaat Henk Koetsier een in Soesterberg gehouden conferentie over "Cultuur en Ontwikkeling" en Toon van Bijnen de in België gehouden Missiologische Dagen over "inculturatie". Roelf Haan was in Bali en geeft zijn indrukken van de daar gehouden oecumenische consultatie over kerk en samenleving van Indonesische en Nederlandse kerken.

Tenslotte twee bijdragen die niet voor dit nummer geschreven werden, maar desalniettemin aan twee van de drie titelwoorden – evangelie en cultuur – beantwoorden. L.A. Hoedemaker analyseert de verhalen-theologie van de Taiwanese theoloog C.S. Song en G. Noort vestigt de aandacht op de hindoeïstische volksreligiositeit als uiting van een visuele en visionaire cultuur. De rubriek boekbesprekingen wordt geopend met een zestal recensies die direct betrekking hebben op het thema van dit nummer.<sup>7</sup>)

Henny Groenen/Gerdien Verstraelen-Gilhuis

1. Zie *International Review of Mission*, LXXIV, no. 294, april 1985, pp. 264-267. Dit themanummer "Gospel and Culture" bevat de te Riano gehouden lezingen alsmede enkele artikelen betreffende de orthodoxe visie op zending. Vgl. ook themanummer *Zeitschrift für Mission*, 1985/3.
2. *No place in the Inn - Voices of Minority peoples in Asia*, Tokio, CCA/URM, 1979, pp. 111-112.
3. *Minutes of the World Council of Churches*, CWME/URM, Advisory Group Meeting, Geneva 1980, p. 7.
4. *Your Kingdom Come*, Geneva, 1980, p. 171.
5. Vgl. F. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, uitgave DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones) te San José, Costa Rica 1977, 1981<sup>2</sup> (oniangs vertaald in het Duits). Een andere publikatie van DEI: P. Richard e.a., *La Lucha de Los Dioses - Los Idolos de la Opression y la Busqueda del Dios Liberador*, San José 1981, is in het Engels vertaald en wordt elders in dit nummer besproken door J. Van Nieuwenhove.
6. Aldus de classificatie van de neo-klassieke econoom Emmerij in L.J. Emmerij/J. Clobus, *Volledige werkgelegenheid door creatief verlof. Naar een maatschappij van de vrije keuze*, Deventer 1978, p. 27.
7. Naast deze boekbesprekingen (p. 370 e.v.) zij nog verwezen naar o.a. de volgende publikaties: C.A.O. Van Nieuwenhuijze (ed.): *Development regardless of Culture?* Leiden, Brill 1984, 130 pag. C.J. Hamelink: *Derde Wereld en Culturele Emancipatie*, Baarn, Wereldvenster 1978, 159 pag. Ton Lemaire: *Over de waarde van kulturen. Een inleiding in de cultuurfilosofie*, Baarn, Ambo 1976, 509 pag. Ton Lemaire: *Het Vertoog over de ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau, of de ambivalentie van de vooruitgang*, Baarn, Ambo 1980, 303 pag. Serge-Christophe Kolm: *La bonne économie. La réciprocité générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 472 pag. Dideri Matthijsen (ed.): *Church, society and change. Policies and strategies towards a just, participatory and sustainable society*, Rotterdam/Driebergen 1985.

S.J. Noorda

## Het verhaal van Jezus en de christelijke buikspreeker

"Want het Koninkrijk der Aardse Slinksheden kan vergeleken worden met een heerser die voorzag dat hij op een dag door de volksmassa's en hun guerillastrijders het land uitgegooid zou worden. Hij vroeg zich af wat hij moest doen om zijn bezit te beschermen. Hij liet zijn trouwe handlangers bij zich komen en leerde hun alle slinksheden die hij kende, bovenal de kunst van het parfumeren van diefstal en roof, de kunst van het in suiker verpakken van vergif, en allerlei kunstgrepen om onder de arbeiders en de boeren van het land verdeeldheid te zaaien door omkoperij en door een beroep te doen op stamverband en religie. "Als ik zal zijn teruggekeerd naar mijn land van herkomst en jullie mijn plaats zullen hebben ingenomen, zullen de volksmassa's en de guerillastrijders worden misleid doordat jullie zwart zijn net als zij. Zij zullen de wapens neerleggen en menen dat hun doel is bereikt nu de macht in handen van zwarte heersers ligt." Toen gaf hij hun zijn bezit en zijn kapitaal om het te beheren en daarmee winst te maken; de een gaf hij 500.000, de ander 200.000 en de derde 100.000."")

### Hervertelling gelijkenis van de talenten

Zo begint Ngúgi wa Thiong's in zijn roman *De Duivel aan het kruis*, een felle aanklacht tegen het Keniaanse neokolonialistische imperialisme, een sarcastische hervertelling van de bekende gelijkenis van de talenten, die hij in de mond legt van de opperceremoniemeester op een feest van de Organisatie voor Moderne Diefstal en Roof. De roman hekelt de onder mooie woorden en manieren, vooruitgangsidealen en godsdienstige axioma's slecht verborgen en niets ontziende geldzucht. Stelen mag als het anders heet, en op moderne wijze en op internationale schaal wordt gepraktiseerd. Het opschrift Made in USA, Japan, of West-Europa maakt zelfs van ingeblikte Keniaanse lucht een fel begeerd artikel. Christelijk is modern want westers, en waar want invloedrijk.

"De man met de 500.000 kocht voor lage prijzen de produkten van de boeren en verkocht ze door aan de arbeiders in de stad; zo maakte hij een winst van 500.000. De man met de 200.000 deed hetzelfde en maakte een winst van 200.000. Maar de man die 100.000 had ontvangen zei tegen zichzelf: Ik wil wel eens zien of kapitaal winst oplevert zonder dat er arbeidszweet aan te pas komt. Hij stopte het geld in een trommel en begroef die in de grond. Na enige tijd kwam de kapitalist terug in het land om te zien hoe de zaken waren gegaan. De man met de 500.000 kwam naar voren en zei: U hebt me 500.000 gegeven; ik heb het verdubbeld. "Een winst van 100%? Maar dat is fantastisch. Jij hebt laten zien wat je waard bent. Ik maak je managing director van mijn bankfilialen. Jij wordt mijn vertegenwoordiger in dit land."



Evenzo kwam de man met de 200.000 en zei: Uw kapitaal heeft 200.000 winst opgeleverd. "Prachtig! Dit is nog eens een land om in te investeren. Jij hebt laten zien wat je waard bent. Ik maak je sales director van mijn verzekeringsmaatschappij. Jij moet mijn investeringen in dit land bewaken." Ook de man met de 100.000 kwam naar voren. Hij zei: "Blanke heer en meester, ik heb je ware naam ontdekt. Imperialist, dat is je naam. Je oogst waar je nooit hebt gezaaid. Je verdeelt wat je niet zelf hebt geproduceerd. En dat alleen omdat je de eigenaar bent van een groot kapitaal. Hier heb je je geld terug. Ik heb het in de grond gestopt om te zien of het zonder mijn zweet en dat van anderen winst zou opleveren. Je ziet het resultaat. Mijn ogen zijn open gegaan. Voortaan ben ik de baas over mijn eigen zweet en samen met al de anderen die niet langer slaven van het kapitaal willen zijn, zullen we eindeloze rijkdom produceren voor ons land en ons volk." "Jij slechte, trouweloze en luie knecht, rebel die je bent! Had je het geld niet op de bank kunnen zetten, zodat het in elk geval nog wat rente had opgebracht? Wie heeft je mijn ware naam onthuld, wie heeft je wijsgemaakt dat ik niet hard werk? Jullie zwarten bedenken zo iets niet zelf. Je gedachten zijn vergiftigd door communisten. Je bedreigt de vrede en de stabiliteit van dit land. Neem hem het weinige dat hij bezit, af. Want wie heeft zal gegeven worden, maar van wie weinig heeft zal ook dat worden afgenomen. Dat is het belangrijkste van al mijn geboden. Waarop wachten jullie nog? Arresteer die man!" Toen de opperceremoniemeester zweeg, barstten de feestgangers uit in gejuich. "Dat is het echte Afrikaanse socialisme, heel wat anders dan dat van Nyerere en zijn Chinese vrienden. Wij willen geen Chinese manieren in ons land. Wij willen het christelijke geloof..."

Wie de parabel van de talenten kent en de klassieke uitleg ervan, zal door deze ironische hervertelling in verwarring worden gebracht. Deze parabel is toch niet bedoeld als aanprijzing van neokolonialistische uitbuiters en het lot van de tragisch derde knecht is toch niet bedoeld als afschrikwekkend voorbeeld voor de critici van het kapitalisme? Ziet Ngúgí dan niet dat de gelijkenis uit Matteüs 25 weliswaar een verhaal is dat speelt in de wereld van het geld en het zakendoen, maar door Jezus wordt verteld met een overdrachtelijke bedoeling? Actief zijn, risico's durven nemen, de mogelijkheden die je hebt benutten, en niet uit angst bij de pakken neerzitten, daartoe spoort hij zijn toehoorders aan. Wie even doordenkt, ziet in dat Ngúgí het verhaal vertekent en de bedoelingen van de evangelist doorkruist.

### Ernesto Cardenal

Lees maar wat Ernesto Cardenal in zijn verslag van de gesprekken van de bijbelgroep van *Solentiname* in Nicaragua over deze gelijkenis noteert. De eerste reactie is er een van vervreemding. Wat een merkwaardig verhaal waarin Jezus speculeren met geld, winstmaken ten gunste van de eigenaar van het kapitaal, puur kapitalisme aanprijst! Als ze doorpraten over de gelijkenis ontdekken ze andere kanten aan het verhaal. Misschien vertelde Jezus het zo opdat zijn toehoorders zouden begrijpen dat de man die zijn geld begroef in de grond, een schoolvoorbeeld is van een rijke die zijn geld voor zichzelf houdt, het niet in roulatie brengt en het op die manier weigert in handen te geven aan het volk waaraan het eigenlijk toebehoort. Oscar is het

daarmee niet eens. Hij vindt dat de kapitaalverschaffer en de eerste twee knechten allemaal uitbuiters zijn. Maar de man met het minste geld doet aan die uitbuiting niet mee. Laureano protesteert tegen deze opvatting. "Vergeet niet", zegt hij, "dat het een parabel is." Cardenal vertelt dan dat ze in Cuba de beste suikerrietarbeiders miljonairs noemen; dat zijn miljonairs in werk, niet in geld. "Dat soort miljonairs in werk, en dienst, en liefde moeten wij ook zijn in het koninkrijk der hemelen. Christus zegt dat wij revolutionairen liefde moeten verduubbelen zoals de uitbuiters geld vermenigvuldigen. Hij geeft het voorbeeld van kapitalistische uitbuiting om te laten zien dat met liefde hetzelfde gebeurt als met geld: wie het begraaft en het niet vermenigvuldigt, raakt het uiteindelijk allemaal kwijt. Zoals in het Nicaragua van Somoza de rijken steeds rijker worden, zo zal het in het koninkrijk der hemelen gaan met mensen die liefhebben, liefde geven en vermenigvuldigen. En iedereen die geen risico durft te nemen om de wereld te veranderen wordt eruitgegooid, en is veroordeeld tot een eenzame ondergang."<sup>2)</sup>

### Angst of vertrouwen

Vorig jaar verscheen in *Kerugma*<sup>3)</sup> een uitleg van deze parabel van mijn hand onder de titel: Angst verteert de ziel. De gelijkenis van de talenten speelt in de wereld van het geld, van geldschietters en handelsagenten. Wie het verhaal zorgvuldig leest zal zien dat alle nadruk ligt op het tragische lot van de derde man, de bange man die het zekere voor het onzekere neemt, die risico's maar liever vermijdt. "Het verhaal van de bange man", schreef ik toen, "is mijn verhaal als ik mij door mijn angst en bezorgdheid laat beheersen. Angst is een slechte raadgever. Angst verteert de ziel, zeggen ze wel. Hij tast ons aan, vreet aan ons, verlamt ons. Waar komt die angst vandaan? In het verhaal van de bange man heeft die angst te maken met wat hij denkt over de geldschietter. Hij motiveert zijn angst door te wijzen op de willekeur en de hardvochtigheid van zijn geldschietter. In het verhaal van Jezus gaat het tegelijkertijd over Israël en zijn God. En als onze God lijkt op deze geldschietter, dan is het ook ons verhaal. Angst voor God tast het leven aan, vreet aan je, verlamt je. Dan loopt het slecht af: met geweente tandengeknars, in de buitenste duisternis. Angst is een slechte raadgever, veroordeelt tot krampachtige pogingen om alles bij het oude te houden, te doen alsof er niets verandert. Deze tragische parabel is het contrast van de oproep tot godsvertrouwen die we elders in het evangelie lezen. Angst verteert de ziel; vertrouwen voedt, geeft moed en kracht."

Toen ik dit zo opschreef, had ik Ngúgí's boek nog niet gelezen en evenmin tot me laten doordringen wat in de uitleg van Solentiname Oscar zegt in reactie op de toelichting van Ernesto Cardenal. "Dat is allemaal mooi en wel, Ernesto, wat jij daar zegt. Maar er zijn ook mensen die de bijbel lezen, die rijk zijn en blijven. Als zo iemand deze gelijkenis leest, zal hij die op zijn eigen wijze begrijpen en denken dat zijn handelwijze hier verdedigd wordt..." Ngúgí's hervertelling van de gelijkenis is hiervan een sprekend voorbeeld.

### Christelijke prediking en economische moraal

Bij mijn uitleg probeerde ik de valkuil te vermijden van de gelijkenis een moralistische vertelling te maken waarin Jezus als de grote zedenmeester ons inprent dat ijver wordt beloond en luiheid wordt gestraft. Ik legde daar-

entegen de nadruk op het tragische lot van de derde knecht die door een misplaatste angst voor zijn opdrachtgever tot niets komt. Ik herkende daarin de depressieve onmacht waaraan wij soms dreigen tenonder te gaan, en op godsdienstige vlak de valse godsbeelden die ons leven verlammen met behoudzucht en schoolmeesterij. Als professioneel exegeet meende ik zo verantwoord om te gaan met Matteüs' evangelietekst en uit de reacties achteraf leidde ik af dat op deze manier de gelijkenis nieuwe aansluiting kreeg met hedendaagse levensbesef. De economie van Palestina in de eerste eeuw was bij dat alles niet meer dan een decor.

Ngúgi's roman laat zien dat de sprong van de eerste eeuw naar de twintigste niet zomaar gemaakt kan worden. De tussenliggende eeuwen christelijk bijbelgebruik hebben de gelijkenis veranderd in een pamflet van een economische moraal die allerlei andere pleidooien in het evangelie (vóór solidariteit, samen delen en een economie van het genoeg) heeft overstemd. Ngúgi houdt de christelijke uitlegger een heldere spiegel voor. De stem van de neokolonialistische imperialist en die van Jezus de gelijkenisverteller zijn als de beide stemmen van de ene buikspreker. Wat resulteert is een gelijkenis van het koninkrijk der aardse slinksheden. Het koninkrijk der hemelen is in handen van rovers gevallen.

Wetenschappelijk verantwoord en intellectueel zuiver kun je proberen de oorspronkelijke bedoeling te achterhalen, maar misschien is het verbond tussen de christelijke prediking en deze economische moraal te stevig om de parabel verder te vertellen zonder grove misverstanden. Het zou niet de eerste bijbelpassage zijn die ten gevolge van twintig eeuwen christendom niet langer met goed geweten in de mond genomen worden kan.

1. Dit citaat en de volgende referenties zijn ontleend aan pp. 82-87 van Ngúgi wa Thiongo's roman *Devil on the Cross*, London, Heinemann 1982. (Oorspronkelijke Gikuyu editie: 1980).
2. *The Gospel in Solentiname*, vol. IV, Orbis, Maryknoll 1982, pp. 38-48 (The Talents, Matthew 25:14-30). De oorspronkelijke Spaanse editie verscheen in 1977. Een Nederlandse vertaling werd uitgegeven door Solidaridad.  
Vgl. ook de bij Cardenal aansluitende uitleg van deze gelijkenis in de (elders in dit nummer besproken) OSACI brochure *Het aandeel van de kerk* waar gesteld wordt dat het "talent" dat achtergelaten wordt en vermenigvuldigd moet worden het Evangelie is. (Red.).
3. Een reeks cahiers ten dienste van de prediking, 27e jaargang, nr. 6.

Drs. S.J. Noorda is nieuwtestamenticus en verbonden aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Franz Hinkelammert

## Wereldeconomie, politiek en theologie

**De huidige crisis van de wereldeconomie betekent het einde van een economische politiek, die onder de naam "Keynesianisme" bekend geworden is. Er zet zich nu een andersgerichte economische politiek door, die zich neo-liberaal of anti-interventionistisch noemt. Dit komt erop neer, dat alle staatspolitiek op sociaal-economisch gebied ondergeschikt gemaakt wordt aan de logica van de kapitaalaccumulatie. Het betekent een nieuw soort interventionisme dat gericht is tegen de sociale verzorgingsstaat. Het zoekt zijn zekerheid in een steeds verder uitbouwen van politie en leger, terwijl het functioneren van de sociale verzorgingsstaat wordt ontkracht en geprivatiseerd. Achter de schermen worden leger en politie tot de werkelijke centra van politieke macht. Vooral in de derde wereld leiden democratiseringsprocessen niet meer tot soevereine parlementen, maar tot burgerregeringen die slechts politieke macht hebben voorzover militaire instanties het toestaan.**

### 1. Totale Markt als ideologie

Aan deze ontwikkeling ligt de ideologie van de totale markt ten grondslag. Dit is een strijd bare ideologie. De hele samenleving wordt gezien vanuit de visie dat de wereld zich moet ontwikkelen tot een allesomvattende markt. Alle gebieden van de samenleving dienen aan die markt ondergeschikt gemaakt te worden. Dit perspectief is totaal en resulteert in vijandigheid tegen allen die zich ertegen verzetten. Zo ontstaat het beeld van een tegenstander die door die vijandigheid zelf geproduceerd wordt. Tegenstander is niet de concurrent op de markt, maar diegene die zich te weer stelt tegen het organiseren van de samenleving volgens het beginsel van de markt. Vandaaruit wordt het hele begrip van subversie of verzet duidelijk: alles wat staat voor waarden en normen die de totale markt en de onbegrensde kapitaalaccumulatie in de weg staat, krijgt een subversief karakter. Dit beeld van subversie komt tot uitdrukking in het woord "utopist". De politieke term hiervoor is "socialist" of "communist", en wil je je tegenstander tot een crimineel maken dan wordt het "terrorist". Zo ontstaat een manicheïstisch dualisme: aan de ene kant de totale markt als *het* Goede en het natuurlijke, en aan de andere kant het utopisme-socialisme als opstand tegen de natuur en als *het* Kwade. Het gaat daarbij om de demonisering van elk verzet tegen de Totale Markt: weerstand wordt geduid als zijnde een onderdeel van de wereldomvattende samenzwering vanuit het Kremlin, het vanzelfsprekende centrum van het

"Rijk van het Kwade" in de wereld. De totale markt verschijnt als de garantie van al het goede op deze wereld: vrede, milieubescherming, sociale gerechtigheid en ontwikkeling van de onderontwikkelde landen. De vrede wordt veilig gesteld door bewapening en door het vernietigen van de vredesbewegingen. Het milieu wordt gered door vernietiging van de milieubewegingen. De ontwikkeling van de derde wereld wordt gewaarborgd door de ontwikkelingshulp af te schaffen en door die landen uit te leveren aan de Totale Markt. Hetzelfde gebeurt met de sociale gerechtigheid, die eenvoudigweg wordt beschouwd als een tautologie voor "resultaat van de politiek van de Totale Markt". Een conflict tussen gerechtigheid en markt is a priori onmogelijk: wat de markt doet is rechtvaardig. Het eindresultaat is een wereld die de strijd om de markt erkent als enige en opperste wet, als natuurwet, als een wet die de schepper zelf aan zijn schepping gegeven heeft. Maar helaas komt het "Rijk van het Kwaad" ertegen in opstand. In zijn trots wil het de natuurlijke bepaaldheid van de mens niet accepteren. Vredesbewegingen, milieubewegingen, ontwikkelingshulp en sociale politiek krijgen de contouren van Lucifer: duivelse opstand tegen Gods wet.

### **Legitimatie van folter en oorlog**

Hoe kwalijker het "Rijk van het Kwaad" wordt voorgesteld, hoe gemakkelijker de Totale Markt en zijn methoden gelegitimeerd kunnen worden. Het genoemde manicheïstisch dualisme leidt tot een onvoorwaardelijke legitimatie van de Totale Markt. Politiek wordt dit vertaald in de these van de wereldburgeroorlog, d.w.z. van de totale oorlog tegen alles wat zich verzet. Deze oorlog wordt voorgestaan in westerse politie- en militaire apparaten die zich de ideologie van de Nationale Zekerheid eigen gemaakt hebben.

Deze totale anti-subversieve oorlog heeft een naar binnen en een naar buiten gerichte verschijningsvorm. Naar binnen gaat de strijd tegen alle sociale relaties die geen betrekking hebben op de Markt. Omdat deze oorlog totaal is, worden geen rechten gerespecteerd, met name geen mensenrechten. Elke autonomie tegenover de Markt wordt immers vernietigd. Daarbij maakt de totale oorlog gebruik van een specifieke vorm van terreur, namelijk: folter. Getallen over politieke gevangenen betekenen niets: men kent geen pardon, gevangenen worden niet gemaakt.

### **2. Christelijke agressie-ideologie**

De situatie in Nicaragua kan als voorbeeld duidelijk maken, hoe christelijke agressie-ideologie kan bijdragen aan het creëren van de mythe van de strijd tussen het Goede en het Kwaad.

#### **De Paus in Nicaragua**

Uitgangspunt is het bezoek van de Paus in Nicaragua (maart 1983). Het drama begon met incidenten tijdens de pausmis in Managua. Velen verwachtten uitspraken tegen de militaire interventie en op zijn minst een gebed voor de slachtoffers van de oorlog. Toen de paus daarover zweeg, werd hij door stemmen uit de massa onderbroken. De paus commandeerde stil te zijn, hetgeen averechts werkte en tot politisering leidde: men begon *poder popular* (= alle macht aan het volk) te roepen. Op zich genomen ging het hier slechts om een incident. Maar dit incident diende als startsignaal voor een doelge-

richte propaganda-actie in heel Midden-Amerika om de militaire interventie te doen vóórkomen als een heilige oorlog. Deze doelgerichte actie werd stapsgewijs uitgevoerd:

Het incident werd als schennis van de eucharistie en dus als godslastering voorgesteld. Voor deze uitleg van het incident gaf de paus zelf aanleiding. Hij sprak van een "bewuste ontheiliging van de eucharistie". Bij zijn terugkeer naar Costa Rica werd een verzoeningsontvangst georganiseerd. Kerkdiensten in het teken van deze verzoening vonden overal in Midden-Amerika plaats.

In tweede instantie werd de zgn. godslastering voorgesteld als een nieuwe kruisiging van Christus. De voormalige vice-president van Costa Rica zei met zoveel woorden: "Sinds de dood van Jezus Christus is de Heilige Eucharistie nog nooit zo dramatisch werkelijkheid geworden. Dit was de tweede Goede Vrijdag in 2000 jaar christendom..." Het incident veranderde in een mythische kruisiging van Jezus, waarbij deze gekruisigd wordt door hen die een valse sociale gerechtigheid en een valse vrede nastreven en het gezag van de staat daartoe misbruiken.

De derde ronde in deze doelgerichte ideologische actie richtte zich op het goedmaken van de beledigde majesteit Gods. Als kruisiging was de belediging definitief. Alleen een definitieve nederlaag van de Sandinisten kan nog verzoening bewerkstelligen. Eden Pastora drukte het zo uit: "Er blijft voor het echte christelijke en katholieke volk van Nicaragua geen ander middel meer over dan de heilige oorlog". Gods majesteit wordt verzoend, doordat men de hem aangedane belediging goedmaakt door middel van de kruistocht.<sup>2)</sup>

In alle duidelijkheid gaat het in dit voorbeeld om het centrale archetype van christelijke agressie. Vroeger werd het gebruikt tegen de Arabieren, de joden, de ketters, de oorspronkelijke bewoners van Amerika. Ook tegenwoordig wordt het nog gebruikt tegen ieder, die tot vijand van het christendom verklaard wordt. Het gaat om een schematisme, dat het christelijke liefhebben van de naaste kan omvormen tot agressie. Elke mogelijke agressie kan, als deze bedreven wordt in naam van het christendom, voorgesteld worden als een rechtvaardige oorlog. Als het niet *dit* incident geweest was, dan een ander, maar het schematisme zelf blijft de handelwijze van de agressor bepalen. Objectief zou toch de moord op bisschop Romero veel eerder beschouwd moeten worden als een ontheiliging van de eucharistie, want deze moord vond plaats tijdens de mis. Maar het werd nooit als zodanig uitgelegd. Waarom niet? Omdat geen groepering er belang in stelde om dit agressie-schematisme te hanteren tegen de doodseskaders.

Door alle media in Midden-Amerika werd dit agressie-schematisme overgenomen en maandenlang de mensen ingepompt. De soldaten, die tegen de Sandinisten in het veld gestuurd werden, begonnen kruisjes, rozenkransen en T-shirts met de beeltenis van de paus te dragen. De kruistocht was begonnen. Als verdedigingsoorlog natuurlijk, omdat een christelijke agressor die zich opmaakt voor een kruistocht, a priori een rechtvaardige oorlog voert ter verdediging van de christelijke waarden.



### **Geen vrijheid voor de vijanden van de vrijheid**

Deze (pseudo-)christelijke agressie-mystiek werd in de media-campagne van Midden-Amerika aangevuld met een andere, gesecculariseerde versie ervan, waarin men zich beroept op het kapitalistische eigendom en op de democratie. Dit agressie-schematisme kent eenzelfde soort fasen:

1e) een of ander incident wordt geduid als een aanval op het privateigendom, en dat betekent altijd een aanval op de menselijke vrijheid.

2e) deze aantasting van de menselijke vrijheid wordt vervolgens voorgesteld als een schending van de mensenrechten en als een aanval op de mensheid zelf.

3e) het onrecht dat de hele mensheid wordt aangedaan moet goedge maakt worden. Als representant van de mensheid heeft ieder mens en iedere staat het recht de agressor te bestraffen.

Ook dit schematisme leidt tot een onbegrensde legitimatie van geweld en tot een theorie van de rechtvaardige oorlog. Iedere oorlog die een burgerlijke natie voert, wordt zo a priori gelegitimeerd. Een socialistisch land *kan* daarentegen geen rechtvaardige oorlog voeren. Zoals het christelijk agressie-schematisme de naastenliefde gebruikt als inspiratiebron voor agressie, zo gebruikt het liberaal agressie-schematisme de mensenrechten als inspiratiebron voor agressie. Onder het mom van hun verdediging worden de mensenrechten met voeten getreden.

Vanuit dit liberaal agressie-schematisme wordt de politiek van de Verenigde Staten in Midden-Amerika inzichtelijk. Wanneer men de feiten laat spreken, zijn de Verenigde Staten agressor tegen Nicaragua. Gaat men echter uit van het liberaal agressie-schematisme, dan is alles anders. Dan spelen feiten geen rol meer en worden de Verenigde Staten verdedigers. De revolutie was een aanval op de mensheid zelf; wie zich dus verzet tegen de revolutie voert a priori een verdedigingsoorlog!

### **3. Theologische vertaling van de politiek van de Totale Markt**

De Totale Markt krijgt ook een theologische vertaling. Bij deze vertaling stelt men zich in dienst van die Markt en gaat men uit van dit agressie-schematisme. Daarbij stelt men zich uitdrukkelijk op tegenover de bevrijdingstheologie. Blijkens het Document van Santa Fé, waarop President Reagan zijn politiek baseert, wordt al sinds 1980 de bestrijding van de bevrijdingstheologie centraal gesteld in Latijns Amerika: "De buitenlandse politiek van de Verenigde Staten moet beginnen de bevrijdingstheologie, zoals deze in Latijns Amerika in praktijk gebracht wordt, zelf aan te vallen en niet slechts achteraf erop reageren". Dit leidde onder de regering Reagan tot talloze acties tegen de bevrijdingstheologie. Onder andere werd het "Instituut voor Godsdienst en Democratie"<sup>3)</sup> opgericht en ook bood men ruimere mogelijkheden aan de theologische afdeling van het "American Enterprise Institute", onder leiding van Michael Novak. Diens boeken verschijnen momenteel in het Spaans en worden verspreid zowel door enkele kerken als door Latijns Amerikaanse ondernemersorganisaties.

### **De kapitalistische onderneming als "gekruisigde Christus"**

In een van deze publikaties<sup>4)</sup> schrijft Novak aldus over trans-nationale onder-

nemingen: "Eén van mijn lievelingsteksten uit de bijbel is de jaren door Jesaja 53, 2-3 geweest... Nu zou ik deze woorden willen toepassen op de moderne onderneming die een buitengewoon verachte incarnatie is van Gods aanwezigheid in deze wereld". Hier wordt de kapitalistische onderneming als incarnatie van Gods presentie gemaakt tot subject van het liberaal agressie-schematisme, en als gekruisigde Christus tot subject van het christelijk agressie-schematisme. Wanneer de onderneming gekritiseerd of gehinderd wordt, dan wordt in haar Christus gekruisigd. Volgens Novak is zij drager van Christus' opdracht: "Ga heen in de wereld van de dagelijkse arbeid om daar de vrede en de liefde van Christus te brengen". Als incarnatie, als gekruisigde Christus, als draagster van zijn vrede en liefde, is de kapitalistische onderneming boven elke kritiek verheven en wordt tot iets onaantastbaars. En omdat verzet tegen haar hetzelfde is als het kruisigen van Christus, wordt de anti-subversieve oorlog tot een heilige oorlog, een kruistocht voor de Totale Markt.

### **God als negatie van leven**

Novak ontwikkelt vervolgens de erbij passende Godsvoorstelling. Hij ontkent dat God de volheid van het leven zou zijn en stelt God voor als "transcendente leegte". "In God we trust" staat er op de dollar, maar God is de indicator van leegte, zodat Novak zeggen kan: "in emptyness we trust".<sup>5)</sup> En elders: "In de pluralistische samenleving kent men geen heilig baldakijn. Heel bewust niet. In het geestelijke centrum ervan staat een lege schrijn. Deze schrijn wordt leeg gelaten, omdat geen enkel woord, beeld of symbool kan weergeven wat allen daar zoeken. Het leeg-zijn van de schrijn representeert de Transcendentie, die vanuit oneindig veel richtingen benaderd kan worden door het vrije bewustzijn".<sup>6)</sup> Omdat Novak wel weet dat een voorstelling van God als volheid van leven ten grondslag ligt aan de eis tot levensvervulling hier op aarde, gaat hij liever uit van een God die leegte is en waaruit dan ook alleen een leeg leven afgeleid kan worden. Het verdragen van deze leegte wordt als offergang voorgesteld.

Daar loopt de totalisering van de markt logischerwijze op uit. Doordat alle sociale betrekkingen plaats moeten maken voor de betrokkenheid op de Markt, komt de mens alleen te staan, in gevecht met alle anderen. God is ook alleen, maar dan transcendent: de leegheid zelf. God wordt een woord om het NIETS aan de duiden, een nihilistische God die het nihilisme van de aan deze zienswijze ten grondslag liggende politieke stellingname zowel camoufleert als onthult. Deze extreem nihilistische theologie is het resultaat van een extreem nihilistische politieke beweging, die zich inzet voor het totaliseren van de Markt.

### **Op weg naar kapitalistische staatsreligie**

Zo'n theologie is natuurlijk door en door politiek, ook al is ze precies het tegendeel van wat men tegenwoordig "politieke theologie" noemt. Deze nieuwe "theologie van de Totale Markt" markeert een wending, die in een bepaald opzicht epoche-makend genoemd kan worden. De documenten van Santa Fé en van Rockefeller over Latijns-Amerika markeren een beslissende politieke wending. Doordat de bestrijding van de bevrijdingstheologie beschouwd wordt als een vraagstuk van Nationale Veiligheid voor de Verenigde Staten en als een dimensie van de anti-subversieve oorlog, ontstaat de nood-

zaak van een door de staat voorgedragen theologie. Niet langer blijft godsdienst een privé-aangelegenheid. En zo iets gebeurt in een liberale democratie. De staat geeft zich uit als behoeder van religieuze orthodoxie. De politieke macht kiest partij in theologische kwesties.<sup>7</sup>) Of men rooms-katholiek of protestant wil zijn, mag ieder voor zichzelf uitmaken. Maar je bent niet meer vrij om te kiezen welke theologische richting je wilt volgen.

Dit is de reden waarom plotseling werkgeversorganisaties theologische instituten in het leven roepen en waarom de geheime diensten van alle westerse landen posities kiezen in theologische vraagstukken. De Braziliaanse geheime dienst stelde in 1977 een onderzoek in naar de "religieuze overtuiging" van alle bisschoppen en priesters in het land. De inventarisatie begon met de volgende vragen: "Probeert hij het beeld van Christus te vervalsen? Probeert hij het beeld van God te vervalsen? Heeft hij contact met basissgemeenten?" Kardinaal Lorscheider klaagde overigens de geheime politie hiervoor aan. Zo ontstaat dus een nieuw "leerambt" waarvan de staat de drager is. In West-Duitsland legitimeert men een dergelijke stellingname van de staat en van de veiligheidsdienst door alle maatschappijkritische theologieën als binnenwereldse heilsleer te beschouwen. Het binnenwereldse is het domein van de staat... Dat houdt niets meer of minder dan een beroep op de staatsmacht in om indien nodig op te treden zoals eertijds de Romeinse keizer Diocletianus. Daarmee wordt religie iets waar de staat over te zeggen heeft. Het kapitalisme vecht voor zijn eigen godsdienst en zal er nauwelijks voor terugdeinzen zelfs terug te keren tot de inquisitie.

### Weerstand als belijdenis

Het belijden van de God van het Leven betekent: trouw zijn aan het concrete leven van de mens, van alle mensen. Het betekent de afwijzing van de verafgoding van elke markt, van elke staat, van elke institutie. Er is geen weg tot God dan de weg waarop concrete tussenmenselijke verhoudingen serieus genomen worden, waarop mensen elkaar respecteren als subjecten die bepaalde behoeften en verlangens hebben. Daartoe behoort ook de erkenning van hun concrete levensbehoeften; de vervulling daarvan mag niet weggeschoven worden naar het illusoire toekomstige resultaat van de zelfregulerende werking van de Markt en van wat voor instituties dan ook.

Dit mag ons echter omgekeerd niet tot een demonisering van markt, staat en overige instituties brengen. Het concrete leven kan immers alleen gewaarborgd worden binnen vormen van institutionele aard. Ook dáár is God aanwezig. Althans voorzover zij het concrete leven mogelijk maken en niet bepaald worden door die zogenaamde eigen wetmatigheden ervan.

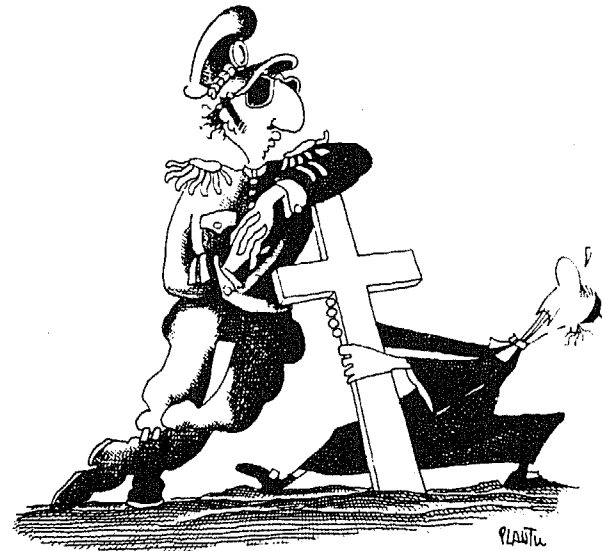
Het belijden van een God, die volheid van leven schenkt, betekent dat alleen een politiek van sociale gerechtigheid en vrede, een milieuvriendelijke en ontwikkelingspolitiek voor het aangezicht van deze God te verantwoorden zijn. Daarom is de God van het Leven ook de God van de armen, zoals de bevrijdingstheologie het zegt. Maar het gaat om nog veel meer: een nieuwe belijdenis is in het geding; een oecumenische, belijdende kerk, die zich inzet voor het leven van *alle* mensen en *alle* volken, moet geboren worden.

een grote plaats wordt ingeruimd voor staatsinterventie in het marktgebeuren, hebben sinds de crisis van de dertiger jaren de economische politiek in de landen van de westerse wereld diepgaand bepaald.

2. Voor de beschrijving van de gebeurtenissen en voor de citaten verwijzen we naar de dagbladders in de tijd na 4 maart 1983, met name naar het Costaricaanse blad *La Nación* (San José) van 5.3.83, 10.3.83 en ook 12.6.83.
3. Voor meer informatie over dit Instituut zie A.M. Ezcurra, *The Neo-conservative Offensive*, New York Circus Publications 1983, besproken in *Wereld en Zending* (WZ) 14, 1985/1, p. 87 door J. Van Nieuwenhove, en het artikel van J. Vernooy over de Grenada-invasie in WZ 13, 1983/3, p. 243.
4. M. Novak & J.W. Cooper, *The Corporation: A Theological Inquiry*, Washington DC, American Enterprise Institute, New York 1981, p. 203.
5. M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York 1982, p. 54.
6. M. Novak, *The Spirit*, l.c., p. 53.
7. Een treffende parallel is het oordeel dat de door de Zuidafrikaanse regering ingestelde Eloff-commissie zich aanmatigde over zwarte theologie in het kader van haar onderzoek naar de handelswijze van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken. Zie de referenties in de artikelen van Verstraelen-Gilhuis en Brown in het Zuid-Afrika nummer van WZ 13, 1984/2, p. 152, 116-123.

Dit artikel is de ingekorte bewerking van een voordracht, die Hinkelammert op 3 juni 1984 te Wuppertal-Barmen (BRD) hield ter gelegenheid van de herdenking van het feit, dat vijftig jaar geleden daar de Barmer Thesen van de "Bekennende Kirche" werden opgesteld. De tekst werd afgedrukt in *Neue Stimme*, Heft 7/1984. Reinier Gosker vertaalde de tekst voor *Opstand* (Christenen voor het Socialisme), 1985/2. Van zijn vrije vertaling maakten we dankbaar gebruik voor deze bewerking. H. Groenen.

*Franz J. Hinkelammert, Duitser van geboorte, is een econoom die al vele jaren in Midden-Amerika leeft. Hij is leider van de postacademische studie in economie van de Universidad Nacional van Honduras en als medewerker verbonden aan het Departamento Eucuménico de Investigaciones (DEI) te San José in Costa Rica.*



1. De economische theorieën van John Maynard Keynes (1883-1946) en zijn volgelingen, waarin

## De economie van het genoeg en de ontwikkelingslanden

De economie van het genoeg wordt wel gekenschetst als een typisch christelijke optie, tussen liberalisme en staats-socialisme. Men hoeft de economie van het genoeg niet christelijk te "dopen" om te erkennen dat het in ieder geval gaat om een intrinsiek christelijke grondgedachte, die zelfs het christen-zijn van de christen zelf in het geding brengt. In 1 Johannes 3 : 17 staat: "Wie in de wereld een *bestaan* heeft en zijn broeder gebrek ziet lijden, maar zijn binnenste voor hem toesluit, hoe blijft de liefde Gods in hem?" Het criterium is de gebrek lijdende zuster of broeder. Het gaat hier om de "vele broeders", om "allen". En zolang er nog één broeder is die gebrek lijdt *als gevolg van de inrichting van de economische orde*, is het een *ontwikkelingscriterium*. Dat wij voor ons zelf niet meer wensen dan een "bestaan", een goed ingerichte economie van het genoeg, is vóórondersteld. In de *acquisitive society* (de verwervingsmaatschappij; de economie van het méér) maakt de gebrek lijdende broeder eenvoudig geen deel uit van het economisch probleem. Het is de maatschappij van de dubbele moraal, van de apartheid.

### Christelijke kritiek op christelijke zelfgenoegzaamheid

Is er in het maatschappelijk leven iets "christelijk" te noemen? In naam van een christelijke maatschappijvisie is in Latijns-Amerika gedurende drie eeuwen *koloniaal corpus cristianum* genocide en etnocide bedreven. Beide duren in *moderne vorm* voort, thans ter verdediging van de "christelijke en westerse waarden". Waar, zo rijst de vraag, is ten aanzien van het "specifiek christelijke" geen ont-scholing nodig, geen bevrijding uit de *eigen* historie? Intussen kan zowel uit de Schrift als uit het levend christelijk getuigenis rondom ons bekend zijn wat "christelijk" is. De broeder en de zuster zijn het criterium, zodanig dat "wij voor hen ons leven behoren in te zetten". Christelijk leven vraagt niet naar succes, noch naar beheersbare totaalschema's, waarbinnen het perfecte model kan worden georganiseerd. Het leeft als het ware van de onmogelijkheden; want deze maken de weg vrij voor de hoop: d.w.z. leven bij de dingen die men niet "ziet". Geen extrapolatie van het verleden, van gelijkblijvend beleid, maar inbraak van de toekomst in het heden. Dit betekent opening voor het nieuwe. In deze dwaze positie is het merkwaardige dat nu juist de *volharding* is gelegen (Romeinen 8 : 25). In Midden- en Zuid-Amerika wordt deze christelijke identiteit in onze dagen op verrassende wijze herontdekt.

De christelijke participatie in het maatschappelijk leven heeft een symbolische, "getuigende" functie. Zij "wijst heen"; namelijk naar het Koninkrijk van

God. Daarvan worden "tekenen opgericht". Het wordt niet geïmiteerd of geconstrueerd, zoals de pretentieuze bouwers van de "christelijke samenleving" hebben willen doen; het theoretische doel hiervan is de utopie geweest, en het praktisch resultaat was het geïnstitutionaliseerde geweld.

### Techniek als systeem van uitsluiting

Economie is techniek. Het gaat om causale relaties die men wil beïnvloeden, om modellen, plannen, om het efficiënt relateren van doelen en middelen. De moderne economie is materialistisch. Zij spreekt over alternatieve toepassingsmogelijkheden van middelen, niet over *mensen* ("de broeder"), maar over *productieprocessen en sectoren*. De (internationale) arbeidsverdeling is een technisch, geen sociaal probleem. De gangbare benadering vraagt: hoe krijgen we het systeem rond?

De technische ontwikkeling, waarin de mens zich eigen zekerheden wil scheppen, staat op gespannen voet met de christelijke levenshouding. De moderne techniek is totaliserend; zij vraagt om een militair-industrieel-politiek complex, want aan de *efficiency* is geen eind.

Christelijk economisch denken staat hier kritisch tegenover. Het wijst op de *grenzen* van de organisatie, op het eigen recht van het "middel" tegenover het "doel". Grensoverschrijdende techniek vernietigt de voorwaarden zelf van het menselijk en maatschappelijk leven. De keus is tussen God en de "mammon": de "man-made" zekerheden. Eerst moet het Koninkrijk worden gezocht en zijn gerechtigheid, en al die "doelen" blijken genadegiften te zijn, niet afhankelijk van *onze* planning - de *ander* is er ook nog!

Christelijk denken keert dus gangbare schema's om. Maar die schema's waren al van meer zijden onmaskerd: kritische beoefenaars van de economische wetenschap hebben indringend aangetoond hoezeer de westerse technische en economische vooruitgang historisch verbonden is met het probleem van de onderontwikkeling. Alleen binnen een apartheidssysteem kan deze analyse worden verdrongen.

### Ontwikkeling is een zaak van economische relaties

Dat er sprake is van een fundamentele tegenstelling, wordt reeds duidelijk wanneer we het gangbare liberale paradigma vergelijken met het bijbelse spreken over het maatschappelijk-technische complex. Het liberalisme leert dat het individuele streven naar verbetering van de eigen materiële positie resulteert in maatschappelijke "harmonie"; het individuele kwaad van het egoïsme en de machtsstrijd leidt tot een maatschappelijk goed. Bijbels is echter dat wij oog hebben voor het omgekeerde: individueel goed kan worden tot maatschappelijk kwaad. Er bestaan maatschappelijke structuren die het omvragen, het perverteren. De individuele werknemer of ondernemer kan bedoelen het beste van zijn vak te maken; maar hij of zij heeft geen controle op de uiteindelijke uitkomst: marginalisering van de zwakke, vergiftiging van de grond, militarisering van de samenleving, proletarisering van de cultuur. Ook de *rechtvaardige* heeft hieraan deel, zó totalitair kan het maatschappelijke complex zich manifesteren (cf. Openbaring 18 : 4). Dit betekent dat, in tegenstelling tot het liberalisme, christelijk economisch denken in de eerste plaats het economisch probleem aanwijst in de economische orde, in de maatschappelijke ontwikkeling zelf. Economische "groei" die die naam ver-

dient is groei (verbetering, uitbouw, verdieping) van de *economische betrekkingen* (met de broeder). Het moet in de economische orde om nieuwe dingen gaan.

Er zijn hier twee "christendommelijke" valkuilen. In veel gangbaar rooms-katholiek denken wordt dit maatschappelijk structuur-probleem weg-gemoraliseerd. Maar de moraal kan niet de brokken opruimen van de chaos die een als "autonoom" beschouwd economisch proces veroorzaakt. Protestant denken is nog al eens geneigd die "harde" maatschappelijke problematiek te onderkennen, maar vervolgens zijn toevlucht te nemen tot een individualisering ervan: als iedereen "bekeerd" zou zijn, zou het "in de wereld wel goed gaan". Ook dit komt neer op een wegdeneren van het *maatschappelijk* probleem.

### Het gemeenschapskarakter van de onderhoudseconomie

Is de "economie van het genoeg" een aarzelende kritische reactie van enkele westerse (christen)economën, zij is door hen allerminst uitgevonden! De *niet-westerse* economie is het grote – en voorzover door het westen niet ontregeld, het wereldwijde, althans het historische – voorbeeld van de evenwichtseconomie. Schumacher heeft daarop, op even spirituele als analytische manier, gewezen. De industriële wereldrevolutie is een totale breuk met al wat historisch voorafging. In de traditionele "gemeenschaps"-samenleving kan noch ons individualisme, noch ons communisme worden geprojecteerd. Wat westerse economisch-theoretische ogen voor "communisme" of "collectivisme" hielden, was iets dat in hun schema's niet kon worden verantwoord: schema's van een productief systeem "dat zo was gearrangeerd dat niet één enkele persoon met de hongerdood werd bedreigd" (Polanyi). Het verschil tussen een markteconomie (looneconomie) en een zogenoemde *subsistence*-economie (waarin het economisch subject een sociale structuur heeft) ligt hierin, dat in de commerciële economie individueel wordt beschikt over het geproduceerde *economisch surplus*, terwijl in een communautaire economie dezelfde gemeenschap (familie, stam, dorp, coöperatie e.d.) die het surplus heeft geproduceerd ook beslist over de aanwending ervan.

Eerstgenoemde organisatievorm is per definitie "acquisitief" en expansief. Op de *samenstelling* van het maatschappelijk produkt bestaat geen maatschappelijke controle. De economische veiligheid van individuen en groepen wordt als economische doelstelling prijsgegeven. Of de markteconomie in staat is om haar deelnemers economische zekerheid te bieden moet afhangen van een op haar uitgeoefende *externe* controle, die in strijd is met haar innerlijke dynamiek. In het tweede model zullen in principe de behoeften van de gemeenschap worden gedekt, zij het door individuele inspanning. Eerste levensbehoeften ("basisbehoeften") kunnen ook het eerst aan de beurt komen. Meer mensen zullen werken, en meer mensen eten. Het is een economie van het genoeg, naar haar *interne* organisatie.

### Omkering van het economische probleem: zelfkritiek van de rijken

Wanneer de Derde Wereld van oorsprong – evenals Europa vóór de opkomst van het kapitalisme – ooit een onafzienbaar mozaïek is geweest van naar hun dynamiek van elkaar onafhankelijke economieën van het genoeg, en

wanneer het voedselprobleem van thans ons duidelijk kan maken dat het slechts oplosbaar is in diezelfde tradities (*self-reliance, sustainable society*), dan wordt ook duidelijk hoe absurd, historisch gezien, de stelling is, dat de vestiging van een economie van het genoeg in het Noorden aan de Derde Wereld schade zou berokkenen. Schade is aan de Derde Wereld toegebracht doordat wij van de economie van het genoeg zijn afgestapt! Als hierin de oorsprong ligt van dat *ontmoetingsprobleem* tussen Noord en Zuid dat wij het ontwikkelingsprobleem noemen, dan moet dit wel van invloed zijn op ons denken over de Noord-Zuid betrekkingen nu. Want problemen moeten worden opgelost waar zij ontstaan zijn. Het gaat er niet om – onhistorische gedachte – dat de landen van de Derde Wereld zich zouden moeten "terugtrekken uit het internationale systeem"; wel dat zij daarin deelnemen op hun eigen voorwaarden en met in achtneming van een ontwikkelingsplan dat de basisbehoeften van de gehele bevolking centraal staat.

Dit leidt tot een voor westerse mensen moeilijk te aanvaarden conclusie: we zullen de Derde Wereld kunnen helpen, niet zozeer door "iets te doen", maar vooral door vele dingen *niet* te doen. Ons werken in de richting van een economie van het genoeg is de beste manier om ons te verhouden tot Zuid. Immers onze expansie: onze exportvergroting naar de Derde Wereld, onze investeringen en onze aankopen daar, verkleinen *ipso facto* de mogelijkheden voor het ontstaan en functioneren van door een interne dynamiek gedragen *nationale* markten en nationale economische modellen.

De eerste taak van economen is een theoretische: deze samenhangen zullen aan het licht gebracht moeten worden. Gangbare, wereldwijd onderwezen illusies zullen moeten worden ontmaskerd. De moderne economische analyse is daartoe onvoldoende, zo niet ongeschikt. Beoefenaars van de *economische geschiedenis* en van de *economische antropologie* zijn hier de gidsen die wij nodig hebben. Zij stellen de vraag: hoe komt het eigenlijk dat een maatschappelijk mechanisme dat 1) draait op grond van de organisatie van een tweetal gecombineerde prikkels: *winst* en *honger*, en dat 2) alle sociale verhoudingen aan zich ondergeschikt heeft gemaakt of tendert te maken, "economisch" moet worden genoemd? Is er geen andere economie mogelijk, dan deze historische noviteit, die het menselijk bestaan in hele werelddelen heeft ontworteld?

### Meer zaken doen met Van der Broek dan met Schoo

De Derde Wereld is, voorzover ingeschakeld in de "internationale arbeidsverdeling" (wie verdeelt ten behoeve van wie?), niet het terrein meer van de economie van het genoeg, maar van de economische afhankelijkheid. De *dependencia*-theorie wordt nog al eens misverstaan; zij zegt niet: alles wat mis blijkt te gaan in de Derde Wereld komt door de afhankelijkheid van het Noorden, maar: de huidige interne samenlevingsstructuur van de ontwikkelingslanden is een historisch produkt van de expansie en de exploitatie door het Noorden. Dit beïnvloedt de nationale opties van het ogenblik. Hier ligt, naast het voortduren van deze expansie en exploitatie, de harde kern van het ontwikkelingsvraagstuk.

Economen van het genoeg zullen in dit alles geen gangbare abstractie meer kunnen maken van het "economisch veld van onderzoek". De economische problematiek is niet meer een af te zonderen compartiment: zij is tegelijk

militaire, politieke, culturele en economische probleemstelling. Juist door de historische benadering van het ontwikkelingsprobleem wordt dit duidelijk. Wat is effectiever: een zekere verhoging van de ontwikkelingshulp aan Nicaragua, of een actieve diplomatieke inspanning ter beëindiging van de destabilisatie van de Nicaraguaanse economie door buitenlandse aanvallen en sabotage-acties? Beide moet gebeuren; maar alleen het eerste doen zou een ineffektieve vorm zijn van ontwikkelingssamenwerking. De econoom van het genoeg zal in dit geval meer zaken willen doen met minister Van der Broek dan met minister Schoo. De ontwikkelingssituatie is niet opdeelbaar in compartimenten, zo min als het leven van de broeder opdeelbaar is. In de ontmoeting met hem worden wij bepaald bij de eenheid van onze verantwoordelijkheid.

Niet alleen moeten wij leren dingen *niet* te doen, ook in de dingen die wij wel moeten doen zal, gezien deze situatie van *dependentie* van de massa's van de Derde Wereld en *interdependentie* van de afhankelijksmechanismen, het "negatief" aspect veelal overheersen. Ontwikkelingssamenwerking is niet "opheffing" van de arme, *promoción humana* (dat herinnert te veel aan de *white man's burden*), maar solidariteit, gezamenlijk verweer tegen de bedreiging van de zwakke door derden. Het is – helaas – steeds meer een kwestie van actie tegen overheersende krachten dan actie vóór iets. Als vertegenwoordigers van het Noorden, die in een solidariteitsbetrekking willen staan tot groepen in het Zuiden, ligt het voor de hand dat wij vooral een taak hebben van interpretatie ten behoeve van onze eigen samenleving. Er is een weg van onverschilligheid via informatie en interpretatie tot bewuste werkzaamheid.

De economie van het genoeg bestaat slechts bij het criterium van de gebrek lijdende broeder; de economische relaties die ons met hem verbinden – die zijn broederschap expliciteren – zullen geanalyseerd moeten worden, opdat wij deze verhouding kunnen begrijpen. Als wij deze verhouding niet begrijpen zullen wij niet komen tot een economie van het genoeg. Want "genoeg" veronderstelt een maatstaf; die maatstaf is de broeder, maar die komt pas wezenlijk in het vizier via de analyse van de betrekkingen die mij met hem verbinden. Anders wordt het ontwikkelingsvraagstuk verwezen naar het terrein van de moraliteit en de sentimentaliteit; er moet nog wat "hulp" gegeven worden, er moet nog iets van de ongelijke "verdeling" in de wereld worden gecorrigeerd...

### Intellectuele en morele uitnodiging voor economen

Het denken en handelen vanuit het gezichtspunt van *de ander* is niet minder concreet of efficiënt of "wetenschappelijk" dan de gangbare calculatie, die gericht is op het versterken van het eigen belang of het eigen apparaat. De "consumentensoevereiniteit" die wij tot op zekere hoogte op rationele wijze op de markt kunnen doen gelden kan, evenals ons eigen belang, ook het belang van de ander op het oog hebben. Zo was een van de consumenteneisen aan de diensten van de Amrobank enkele jaren geleden gesteld, dat geen Amro-geld zou dienen ter financiering van Zuidafrikaanse semi-overheidsinstellingen. Dit zou, aldus de toenmalige consumentenvoorkeur bij een grote groep, de *kwaliteit* van het Amro-produkt zodanig aantasten dat naar beleggingsdiensten van concurrerende banken zou worden overgestapt. De

Bankiersvereniging maakte snel een einde aan deze werking van het marktmechanisme door te verklaren dat alle bankdiensten in dit opzicht als van gelijke kwaliteit dienden te worden beschouwd. Dat deze gezamenlijke opstelling van de banken concurrentieverend en daarom welvaartverminderend is geweest, is aantoonbaar aan de hand van de bestaande economische theorie. Dergelijke mogelijkheden zouden wel eens schromelijk onderbenut kunnen zijn.

De economie van het genoeg vraagt, geconfronteerd met de alomtegenwoordigheid van de economie van het méér (*de acquisitive society*) om een totaalinstelling. De bijdrage van haar beoefenaars kan niet louter bestaan uit intellectuele vondsten, in de marge van een overigens onaangetast krachtenveld van tegengestelde richting. Dat het wachten zou zijn op de "juiste theorie" of het aangeven van de "juiste instrumenten", zou neerkomen op een typisch westers-rationalistische vergissing. Een dergelijke intellectualistische houding lijkt op een inspannende hersengymnastiek in het aangezicht van de dingen die in de ontwikkelingssituatie zelf onmiddellijk aan de orde zijn. De economie van het genoeg als "denkrichting" heeft geen levenskans tenzij als uitdrukking van een tot sociale beweging uitgegroeide nieuwe levensstijl, in solidariteit met de gedepriiveerden om wie het gaat. Deze wachten immers niet op onze theorie. Zij komen met onthullend simpele verzoeken om aan die solidariteit gestalte te geven.

Intussen dienen zich op het theoretische vlak wel degelijk creatieve gezichtspunten aan. Het principe van het "genoeg" – respect, solidariteit, participatie, wederkerigheid, houdbaarheid, kwaliteit van het bestaan, zekerheid – leidt tot de bevordering van een economische orde die zoveel mogelijk zijn basis vindt in de lokale situatie. Van fundamenteel belang is het onderscheid tussen markt en niet-markt; en vervolgens tussen lokale, regionale, nationale en internationale markt. Wijzen van deelneming aan het marktverkeer en aan het niet-marktverkeer, en de onderlinge betrekkingen daartussen, moeten voortvloeien uit genoemde principia. Dit strijdt met de huidige internationale orde. Zo zal een model dat wezenlijk ontwikkelingsplanning mogelijk maakt in conflict komen met codes als die van het Internationaal Monetair Fonds. De Europese landen konden tot 1961 aanspraak maken op een uitzonderingsregime op grond van hun na-oorlogse deviezenschaarste; hoeveel structureler en langduriger is de deviezenschaarste van de meeste ontwikkelingslanden!

Het gaat om het creëren van zodanige interne ontwikkelingsprocessen, dat de integratie in de wereldeconomie kan plaatsvinden op een wijze die door de landen in kwestie zelf kan worden gefaseerd en genegotieëerd. Ditzelfde geldt eveneens voor de "inschakeling in het nationale proces" van de zogenaamde *doelgroepen* binnen die landen. De macro-economische benadering is ten aanzien van het ontwikkelingsvraagstuk ten principale ongeschikt. Zij dwingt het verhaal onwillekeurig maar noodzakelijkerwijs in het perspectief van de belangen van de rijke landen. Het spreken in macro-economische termen, ook waar het de "hulp" betreft, is opportunistisch en op zijn best misleidend.

### De humanitaire nood is structureel

In het liberale economische denken is voor "ontwikkelingshulp" in wezen



geen plaats. Wel voor "humanitaire" hulp. In dit opzicht is niets veranderd sinds het 19e-eeuwse sociale vraagstuk. Economische hulp is volgens het liberale dogma tegenstrijdig: economie is markt, en op de markt helpt men zich zelf. Armoede is op een of andere wijze eigen schuld, en in ieder geval geen gevolg van het vooruitgangssysteem zelf. Het kan een financieel probleem zijn, het beste op te lossen door commercieel kapitaalverkeer. Het is van belang het eens te zijn met de liberalen over de morele eis van noodhulp en humanitaire hulp. De analyse van het ontwikkelingsvraagstuk zal meer en meer aantonen (voor wie dat nog nodig mocht zijn) dat het om structurele *noodsituaties* gaat. De conclusie moet dan zijn – wil het liberale ethos zichzelf geen geweld aandoen – dat de hulp hoe langer hoe meer moet worden losgekoppeld van eigen belangen om direct te kunnen worden ingezet bij de armoedebestrijding, door steun aan speciale nationale en internationale, particuliere en publieke ontwikkelingsprogramma's en -instellingen, en aan landen die een economie van het genoeg trachten te bewerkstelligen of te behouden. Hulp ontstaat volgens de woordenboeken der Nederlandse taal door uit te gaan van de situatie van de hulpbehoevende.

Een Engelse vertaling van dit artikel verscheen in: Dideri Matthijsen (ed.), *Church, society and change. Policies and strategies towards a just, participatory and sustainable society*, Rotterdam/Driebergen 1985, pp. 147-156.

Dr. R.L. Haan is econoom en lid van de redactie. Van 1975-1981 was hij via de zending van de gereformeerde kerken verbonden aan ISEDET, de oecumenisch-protestantse theologische hogeschool in Buenos Aires, Argentinië. Sinds kort is hij directeur van de IKON.



Uit: Bijeen. Tekening: Nico Visscher.

Jan Heijke

## Armoedzaaiende cultuur

**In 1980 schreef kardinaal Victor Razafimahatratra van Madagascar een herderlijke brief over de inzet van de christen in de maatschappij. Aan het eind van zijn schrijven stelde hij vast: "Heel wat problemen die het gevolg zijn van de keuze voor een produktivistische beschaving – keuze die ons land deelt met de geïndustrialiseerde landen, of ze nu socialistisch dan wel kapitalistisch zijn, – zouden ons bespaard kunnen blijven als rekening gehouden was met bepaalde culturele waarden die karakteristiek zijn voor onze nationale identiteit. Onze levensbeschouwing geeft voorrang aan harmonie in de verhouding met anderen en met de natuur. Wanneer we deze wezenlijke trek van onze beschaving niet eerbiedigen, zullen we ofwel onze identiteit vernietigen in naam van een onmenselijke vooruitgang, ofwel zullen alle toekomstprojecten mislukken door de gehechtheid van het volk aan de eigen waarden."**<sup>1)</sup>

Er is klaarblijkelijk een spanning tussen de produktivistische beschaving, met als wapenspreuk "de vooruitgang", en de culturele identiteit van de bevolking van Madagascar. De kardinaal typeert de vooruitgang als "on-menselijk" – een beschaving waarin de mens geen rol van doorslaggevende betekenis speelt –, terwijl in de traditionele cultuur harmonie tussen de mensen en harmonie tussen mens en natuur voorrang hebben op alles. Wat de kardinaal voor Madagascar schrijft is niet kenmerkend voor dat eiland alleen. Het geldt voor waarschijnlijk alle ontwikkelingslanden.

In twee bijdragen van dit nummer (die van W. Eggen en die van R. Constantino) is verwezen naar studies die elk op een eigen wijze het "menselijke" van pre-industriële samenlevingen in de herinnering terugroepen. Niet weemoedig, maar als een gids die mogelijk de hedendaagse mensheid uit een impasse kan verlossen. Het

is goed, in het kader van dit nummer, wat langzamer dan in een voetnoot mogelijk is, langs enkele van deze studies te flaneren. Misschien kan onze culturele verbeelding gebruik maken van wat "primitieve" culturen al hebben verwezenlijkt inzake samenlevingsinrichting. Een aldus gevoede verbeelding beschouwt de bij ons gangbare maatschappij-opzet wellicht als niet vanzelfsprekend. Het cultuurperspectief dat het Evangelie geopend heeft, veronderstelt een veranderingsbereidheid. Een blik op dat evangelie-perspectief sluit daarom dit artikel af.

### Bedachte Schaarste

Om traditionele (primitieve) samenlevingen te karakteriseren zijn allerlei termen in omloop gebracht. In een bekendgeworden boek over het socialisme in Tanzania spreekt Goran Hyden van een "economy of affection"<sup>2)</sup>. De familie vormt in deze samenlevingen de productie-eenheid, het

maar verschaft tevens de doelstelling van het gehele economische handelen. Deze doelstelling is het levensonderhoud van de (groot)familie. Op basis van ethnologisch materiaal uit alle delen van de wereld heeft de econoom M. Sahlins<sup>3</sup>) een reconstructie gemaakt van zulke maatschappijen. In 1968 maakte hij naam met zijn opzienbarende conclusie: de "affluent society" – het propagandistische doel van de moderne groei-economie – ligt niet vóór, maar ver áchter ons. In de vroegere samenlevingen werden alle stoffelijke behoeften van de bevolking moeiteloos bevredigd.

Nu zijn er twee wegen naar de "affluent society". De éne (bv. Galbraith) verkondigt dat de menselijke behoeften oneindig groot, maar de middelen erg schaars zijn, alhoewel opvoerbaar. De andere (door Sahlins blootgelegde) is de zogenaamde "Zenroad": de mens kan aan zijn behoeften voldoen niet door steeds meer te produceren, maar door met weinig tevreden te zijn. De stoffelijke behoeften van de mens zijn beperkt, de middelen toereikend. Bijgevolg is *schaarste* niet een gevolg van een karige natuur – een constructiefout van de Schepper – maar een uitvinding, een vondst, een bedenksel. Stelt de mensheid zich ten doel *oneindige* behoeften te bevredigen, dan leert ondervinding en berekening dat de verwezenlijking van dit doel lang niet voor *allen* is weggelegd. Slechts een beperkt deel van de mensheid zal dan kunnen profiteren van de wereldwijde inspanning en van de (niet vernieuwbare) grondstoffenvoorraad. En dan nog! Tezelfdertijd wordt in deze bevoorrechte sectie van de mensheid immers de consumptie opgevoerd en bevorderd. De beslissing wélk deel van de mensheid tot de bevoorrechte, en welk deel tot de on-

bemiddelde sectie zal behoren, berust bij de welgestelde groep. Deze wijze van samenlevingsinrichting is verre van sympathiek, eigenlijk regelrecht onmenselijk. Daarom heeft men er iets op bedacht. De idee *schaarste*, als grote vijand van de gehele mensheid, kan de aandacht afleiden van het feit dat de indeling van de wereldbevolking in twee groepen: een minderheid van bevoorrechten en een (overgrote) meerderheid van toekijkers, een keuze is, een voorkeur van de betergesitueerde groep. De camouflage die de idee *schaarste* te weegbrengt, onttrekt deze keuze aan het oog en wekt de bedrieglijk-echte indruk dat het niet de mensen zijn die aansprakelijk gesteld kunnen worden voor de discrepantie tussen doel en middelen; het is de *natuur* zelf die helaas tekortschiet.

*Schaarste* treft men dus gewoon aan; je constateert het tot je leedwezen; je kunt het ook niet helpen; het is een gegeven; het zou naïef zijn daar niet van uit te willen gaan. De taak waarvoor de gehele mensheid zich nu geplaatst ziet is de bestrijding van deze schaarste met alle ten dienste staande middelen. Onversaagd opvoeren van de produktie is de allerbeste dienst die men de gehele mensheid bewijzen kan. Vanuit modern-westers oogpunt gezien wordt met weinig tevreden zijn dan ook beschouwd als een noodlot waarin de niet beter wetende "primitieve" mens zich schikt. Uit de reconstructies evenwel van antropologen als Bureau<sup>4</sup>) en Sahlins blijkt dat het met weinig tevreden zijn een *principiële keuze* is van onze verre voorouders. De soberheid van de vroegere samenlevingen was geenszins een dictaat van een stiefmoederlijke natuur, maar was *verkozen* en geïnstitutionaliseerd, beschermd door een bepaalde samenlevingsinrichting. Lijken in

onze ogen de "primitieven" arm, in werkelijkheid zijn ze vrij. Ze werken veel minder dan wij. In het levensonderhoud voorzien is een intermezzo, omgeven door overvloedige vrije tijd. De traditionele samenlevingen blijven vër beneden hun objectieve economische mogelijkheden. Zij bejagen maar een fractie van het beschikbare wild, verzamelen maar een klein percentage van de voorhanden vruchten en eigenen zich maar een geringe hoeveelheid voedingsgewassen toe, terwijl hun territorium veel meer zou kunnen opbrengen. Niet dat zij het voorzien in eigen levensonderhoud zwaar of vervelend werk vinden, of omdat zij zich met een monotoon menu tevreden zouden stellen. Een onderzoek naar de diëten van verschillende van deze "primitieve" volkeren op calorieën, proteïne, kalk, ijzer en zuren heeft dat uitgewezen. Wel mag hieraan worden toegevoegd dat die verscheidenheid in menu niet naar klasse werd bepaald. Jack Goody heeft er op gewezen dat in Afrika, de "cuisine" van de prominenten zich niet, zoals in Europa en Azië, onderscheidde van die van de gewone man. In de grote Ashanti-rijken was het menu aan het hof precies hetzelfde als dat in de hutten van de onderdanen.<sup>5</sup>)

### Levensonderhoud

Ook de tijdsbesteding van de "primitieve" volkeren is nauwkeurig onderzocht. Sommige van deze samenlevingen verwierpen de "neolitische revolutie" (landbouw/veeteelt) van naburige groepen: om hun "vrije tijd" veilig te stellen. Het was hun gebleken dat zij in *mindertijd* in hun levensonderhoud konden voorzien dan die buurvolkeren. Zo is vastgesteld dat in jagersgebieden consumptie vlees veel overvloediger voorhanden was dan in veeteeltgebieden en dat voor

jagers herder worden een stap terug was. Opslaan kwam nagenoeg niet voor. Men at alles in één keer, of althans binnen één seizoen op. Alhoewel technisch gezien grotere voedselopslag mogelijk was, ging men er niet toe over. Accumulatie bleef beperkt tot twee gevallen: het collectieve voedseldepôt bestemd voor cultische feesten, en een zekere provisie bij een chef voor de ontvangst van vreemdelingen. Men maakte slechts ten dele gebruik van de arbeidskracht(en). Deelname aan het arbeidsproces begon dikwijls heel laat – variërend van 19 tot 28-jarige leeftijd – en het "vervroegd uitreden" was gebruikelijk – variërend van 53 tot 60 jaar. Allen werkten "deeltijds". In de perceptie van deze mensen zijn het de rustdagen die "uitvallen", nooit de arbeidsdagen. De uitgevalen rustdagen worden ingehaald. In de "vrije tijd" werkte men aan taal, ritueel, dans, muziek, spel, groeten, omgang met elkaar. De onderbenutting van de beschikbare arbeidskracht is welbekend aan missionarissen in Afrika. Zodra de prijs die aan de katoenverbouwer wordt betaald stijgt, vermindert deze de produktie. Daalt daarentegen de prijs die hem per eenheid katoen wordt uitbetaald, dan voert hij zijn inspanning op. Beter werktuigen, beter zaai- of pootgoed is voor de producent aanleiding tot arbeidstijdverkorting. De "winst" wordt omgezet in uitbreiding van de "vrije tijd", niet in verhoging van de opbrengst. De "primitieve" samenleving huldigt kennelijk het anti-accumulatie beginsel. Men tapt er de beschikbare natuurlijke bronnen niet volledig af. Onderzoekers hebben berekend hoeveel mensen er van een bepaald territorium zouden hebben *kunnen* leven, en vervolgens hoeveel er in werkelijkheid hun levensonderhoud aan ontleenden. De onderbe-

nutting van het beschikbare vloeit voort uit het door de gemeenschap gestelde doel van de produktie: levensonderhoud. Het *niveau* van dat levensonderhoud ligt vast, is maatschappelijk bepaald op het niveau dat gehaald pleegt te worden door het gemiddelde van de families (huishoudens). Zo werkte een familie met vijf zonen en dochters korter dan een familie met slechts twee arbeidsgeschiede kinderen. De arbeidsverdeling beperkte zich tot het verschil tussen mannen- en vrouwenarbeid. De benodigde werktuigen vormden slechts een uitbreiding van de menselijke lichaamskracht. De mens was er volledig meester over. De vindingrijkheid van de producent was van groter betekenis dan zijn uitmonstering, zijn toerusting. Het is ondenkbaar dat hij opgeofferd zou worden aan het werktuig, er de ondergeschikte, de bediende van zou zijn.

Zoals gezegd is in deze gemeenschappen het doel van de produktie het levensonderhoud. Het niveau van dat levensonderhoud was maatschappelijk vastgelegd: het gemiddelde van wat de doorsnee (groot)familie placht te halen. Nu zijn er families die onder dat niveau produceren, bijvoorbeeld omdat er veel kleine kinderen of arbeidsongeschikte bejaarden toe behoren: een situatie die ook "de beste families" kan overkomen. Ieder huishouden was een besloten eenheid waarbinnen de distributie van goederen de vorm aannam van "commensality": het eten van dezelfde pot. Een grotere, overkoepelende gemeenschap, die het lot van de tijdelijk minvermogene huishoudens kon verlichten, was niet zonder meer een vanzelfsprekendheid. Toch zou alleen een surplus-produktie enerzijds en een mogelijkheid om "van de bijstand" te leven anderzijds, uit-

komst kunnen bieden. Men heeft dan ook bindmiddelen bedacht om de op zichzelf gesegmenteerde, fragmentarische samenleving een grotere samenhang te geven. Die bindmiddelen zijn het verwantschapssysteem, het opperhoofdschap en de cultus. Deze sociale vindingen konden druk op de arbeidskrachten uitoefenen tot een zekere surplus-produktie.

Een zekere surplus-produktie was bestemd voor de ruilhandel met bevolkingsgroepen op enige afstand. Er waren ruilmiddelen ("geld") in omloop in en tussen deze samenlevingen. Sahlins heeft schematisch aangegeven hoe daar de kringloop was van produkt en ruilmiddel. Een produkt wordt aangeboden, men ontvangt er het ruilmiddel voor dat in staat stelt een produkt te verwerven dat men zelf niet voortbrengt.

In ons economisch stelsel, de groei-economie, dient het geld om goederen te kopen die dan in méér geld worden omgezet. De eindterm is in het eerste geval een "commodity" - in functie van het levensonderhoud van de (groot)familie; in het tweede geval: geld, of, precieser: méér geld. In het eerste geval is de eindterm de gebruikswaarde, het nut: een welomschreven, beperkt doel dus. De producent kan op tijd ophouden met zijn inspanning. Zodra het levensonderhoud verzekerd is, heeft hij zijn doel bereikt. Hij wordt niet opgeofferd. In het tweede geval: méér geld, is het doel onbegrensd.

### Voedsel

Het zou te ver voeren op deze velenomvattende verbanden nader in te gaan. Voor de studie van het ontstaan van staten zou een nadere uitdieping onontbeerlijk zijn. Wel is in het kader van dit artikel van belang te wijzen op de geheel aparte plaats die het *voedsel* inneemt in de econo-

mische transacties tussen de verschillende groepen. *Voedsel* wordt niet tot de handelsgoederen gerekend. Voedsel "terugbetalen" is in strijd met de code van de "primitieve" culturen. Voedsel wordt indien nodig *gedeeld*, leent zich niet voor het circuit van het "betaalmiddel", is niet ruilbaar, veronderstelt hooguit een tegenprestatie in de vorm van arbeid. Wat men van de Nuer in Soedan kon zeggen, geldt in het algemeen voor de "primitieve" samenlevingen: "niemand sterft van de honger, tenzij *allen* van de honger sterven." In vergelijking met het stenen tijdperk is onze eigen eeuw die van ongeëvenaarde honger. In onze tijd is de hongerdood welhaast geïnstitutionaliseerd geworden: door óns economisch stelsel. Het heeft er alle schijn van, aldus Sahlins, dat mét de ontwikkeling van de (technisch-economische) cultuur de omvang van de honger toeneemt: relatief en absoluut. Bittere armoede is een uitvinding van onze technisch-economische cultuur, een gevolg van de doelstelling van deze cultuur, een gevolg: niet van een objectieve karigheid van de natuur, maar van een bepaalde relatie tussen *mensen*.

Accumulatie, althans binnen het verband van de samenleving waarin men zich bevindt, is uitgesloten. *Tussen* de samenlevingen, waar veeleer wantrouwen heerst, geldt de uitwisseling van goederen als het vreedzaam oplossen van oorlogen. Zolang deze samenlevingsblokken elkaar iets verschuldigd zijn, is de vrede verzekerd. Het meest ontwapenende in zulke transacties is de "overlopende, geschudde maat" (vgl. Lc 6:38).<sup>6)</sup>

### Kannibalistisch

Alvorens we een tweede peiling doen waarin de spanningsverhouding tussen groei-economie en pre-indus-

triële gemeenschap veelbetekend aan het daglicht treedt, wil ik dit eerste deel afsluiten met enkele opmerkingen.

Het aan de produktie gestelde doel in "primitieve" samenlevingen is het levensonderhoud, gedefinieerd overeenkomstig het niveau dat door de gemiddelde familie uit die samenleving gehaald kan worden. Levensonderhoud klinkt materialistisch. De term van Hyden: "economy of affection" drukt beter uit wat het kenmerkende van het economisch systeem van deze samenlevingen is: Niet puur het biologische leven wordt instandgehouden, maar de grootfamilie. De intermenselijke relaties geven de toon aan. De mens was er niet voor het stelsel, maar het stelsel voor de mens. Het voordeel dat men met de buitenlandse handel beoogde was vrede en veiligheid! De term "affluent society" moge dan onjuist zijn als men die wil toepassen op de samenlevingen met een affectie-economie. De "primitieve" samenlevingen worden herontdekt als modellen van egalitaire, delende gemeenschappen, niet als oorden van overdaad.<sup>7)</sup> De antropoloog waarschuwt ook voor romantisering van de pre-industriële samenlevingen. Zij waren niet onschuldig-naïef. Integendeel, zij waren bijzonder attent op de manifestatie van menselijke agressiviteit en hebzucht. Een van de culturele scheppingen van de traditionele Afrikaanse samenlevingen om de gemeenschap te beschermen tegen deze ontwrichtende neigingen van de mens was het heksengeloof. Wie afweek van de standaardnorm en zich verwijderde van de rooijlijn van de samenleving werd als een bedreiging van de egalitaire gemeenschap effectief gediscrimineerd, geëlimineerd vaak. Bureau spreekt daarom van "preventieve" samenlevingen. Voor

het behoud van de solidaire maatschappijstructuur werden offers gebracht, slachtoffers gemaakt. Het aantal slachtoffers evenwel was onvergelykbaar lager dan dat van de culturele vinding die groei-economie heet.<sup>8)</sup> Bueau haalt een gesprekspartner uit Afrika aan die hem er opmerkzaam op maakte dat de noord-atlantische wereld een kannibalistische cultuur bezat.

Tenslotte zal duidelijk zijn dat we in het voorafgaande te maken hebben met een schema, waarin gependelc werd tussen het stenen tijdperk en de hedendaagse uitlopers van de traditionele, pre-industriële samenlevingen. Ook daar heeft bloed gevloeid. De vraag blijft evenwel of de mensheid vooruitgang heeft geboekt door de solidariteitsstructuren te vervangen door het stelsel van de groeieconomie. Het "slachtveld" overziende moet men ontkennend antwoorden.

### Meent

De tweede peiling aangaande de spanningsverhouding van groeieconomie en pre-industriële samenlevingen is niet gehaald uit de ver van ons verwijderde wereld van de "primitieven", maar uit het Engeland van de 18de eeuw.<sup>9)</sup> Daar kende men al sinds de middeleeuwen twee soorten grondbezit: de *open fields* en de *common lands*. De *open fields* waren samengesteld uit velden die het eigendom waren van verschillende eigenaars. De lapjes waren van elkaar onderscheiden door een smal grasstrookje. Voor de exploitatie van deze perceeltjes hield men zich aan gezamenlijke regels. Het geheel van het *open field* was ingedeeld in drie sectoren: een voor het graan en een voor bonen en erwten, terwijl de derde braak lag. In grote gezamenlijkheid werd het werk verricht. Ieder leverde naar vermogen mest, zaad, werktui-

gen, trekvee. Op dezelfde tijd werd er geploegd, gemest, gezaaid, geoogst. Was de oogst eenmaal binnen, dan liet men er vee op grazen. Het land was dan één groot weiland: de dieren graasden er door elkaar, ongeacht de eigenaar. Het *common land* of meent was collectief eigendom van alle grondbezitters van het dorp. Naargelang de omvang van ieders grondbezit in het *open field* mocht men er meer of minder vee op laten grazen.

Maar de bevolking van een dorp bestond niet uitsluitend uit grondbezitters. Er woonden wevers, smeden, boerenknechten, enz. Ook zij mochten van de meent gebruik maken. In het algemeen was de meent alleen maar geschikt voor beweiding. Stond er een bos op, dan verschaftte dat timmer- en sprokkelhout. Stroomde er een rivier doorheen, dan had men vis. Was er een moeras, dan kon men turf steken. De hele dorpsgemeenschap kon er gebruik van maken. Dorpsbewoner was ieder die in één nacht ter plaatse een onderkomen kon bouwen. En dorpsbewoners die geen grondeigenaar waren, mochten twee of drie dieren op de meent laten grazen. Toen deed zich een ontwikkeling voor die dit gehele systeem ondermijnde. De eisen van een zich uitbreidende markt en van rationalisering van de produktie begonnen zich te doen gelden. In de tot dusver geldende subsistentie-economie stond de arbeid in dienst van het levensonderhoud. Nu begonnen andere doeleinden te gelden: hogere produktie tegen lagere kosten. Het devies werd: hoe méér hoe beter! De grondbezitters zagen in dat ruilverkaveling een rationeler landbouw mogelijk maakte. Verspreidliggende lapjes werden aan elkaar gevoegd en omheind. Ieder kon nu planten wat hij wilde, wanneer hij wilde en hoe hij

wilde. Bijvoorbeeld nieuwe technieken toepassen. De gemeenschap kwam er niet meer aan te pas. Deze veranderingen hadden uiteraard alleen maar zin voor diegenen die landbouwoverschotten op een markt kon afzetten: de prominenten, de gefortuneerden. In onderlinge wedijver vochten zij om een zo groot mogelijk marktaandeel. De nieuwe welvaart – inderdaad: hogere opbrengst! – maakte van de grondeigenaren rivalen. Zij probeerden meer uit hun grond te halen door de produktie op te voeren, de rente voor de pachters te verhogen, grond op te kopen. De dorpsbewoners die geen grond bezaten, moesten wegblijven van de meent die verdeeld werd, als privé-eigendom onder de grondbezitters. Kleine boeren raakten hun grond kwijt en voegden zich bij het regiment toekijkers: de "derden".

### Omheiningen

In wezen was er evenveel grond als voorheen. Maar nu, in het nieuwe systeem, kon diezelfde grond niet meer volstaan om in de behoeften van allen te voorzien. De grond werd *schaars*, niet omdat er opeens minder van was, maar omdat men de *solidariteit* had prijsgegeven. Van voedingsbodem, tehuis, grond van de voorvaders werd het land koopwaar. De dorpsbewoners werden buitenstaanders voor elkaar. Het systeem begon de individuen te overvleugelen. Als één grondbezitter behoeftige landlozen zou toestaan op zijn terrein te wonen of vee te laten grazen, zou hij weldra overspoeld worden door minvermogenen. Zo werd ook de solidariteit schaars, en onverschilligheid gemeengoed. Men ging eenvoudigweg voorbij aan het geruisloos, ordelijk geweld dat de behoeftigen werd aangedaan. Het zal duidelijk zijn dat niet alleen

de grond schaars werd door de nieuwe inrichting van de samenleving, maar ook timmerhout voor huizenbouw en meubels, brandhout, vis, turf. Melk en vlees werden eveneens duurder. Je domein omheinen – nu voorschrift van de overheid – ging de mogelijkheden van de keuterboertjes te boven. Zij verkochten liever hun grond en vertrokken naar de stad (d.w.z. trachtten hun arbeidskrachten ter beschikking te stellen van de industrie).

Zo werd de schaarste geïnstitutionaliseerd: een culturele schepping, niet door de natuur, maar door de mensheid bedacht. De opbrengst van de landbouw liep, na de doorvoering van de zgn. *enclosures*, de omheiningen, snel op. Een dorp kon nu twee of zelfs vier maal zoveel produceren als voorheen. Maar het aantal armen liep eveneens snel op. Kon vroeger de gehele bevolking leven, omdat de minderbedeelden geïntegreerd waren in de dorpsamenleving, nu was er een scheidslijn tussen de mensen gekomen. Het proces zelf waarmee men de agrarische produktie zo geweldig had bevorderd produceerde tevens havelozen. Het proces *zelf* waarmee men de schaarste bestreed (produktieverhoging) bracht juist schaarste voort, nl. de onbereikbaarheid van het benodigde voor het onfortuinlijke deel van de bevolking. Daar waar eens daglonershuisjes stonden of wevershutten strekten zich nu vredige weilanden uit. Ook de grondeigenaars zijn vredige mensen: zij hebben niets tegen de havelozen; alleen: zij trekken zich eenvoudigweg niets van hen aan. De scheidslijn tussen de twee groepen had zich op onbloedige, fatsoenlijke, geruisloze wijze voltrokken. De oude dorpsgemeenschap bestond niet meer. De grondbezitters konden in

geweten zeggen: door een verhoogde, opgevoerde landbouwproductie kun je toch zeker meer mensen voeden dan door de lage opbrengst van de ouderwetse bedoeinkjes. Bovendien: hebben de keuterboertjes niet vrijwillig het veld geruimd? Zij hebben voor hun lapje grond toch geld gekregen? Het geweld dat hier gepleegd werd, was onzichtbaar. Niemand had de indruk het te hebben gepleegd. Wel begon de toename van het aantal paupers in Engeland op te vallen. Verwonderd begon men zich af te vragen waar toch al die vagebonden en armelui vandaan kwamen, terwijl de welvaart toch zo zichtbaar toenam. Het aantal armen nam zo toe dat men vreesde dat de openbare orde bedreigd werd. Vandaar dat in 1795 de wet van Speenhamland werd afgekondigd die de armen een minimuminkomen garandeerde. De salarissen van de landarbeiders gingen meteen drastisch omlaag, de motivatie om op het land te werken slonk eveneens aanzienlijk, en tenslotte werd de wet van Speenhamland weer ongedaan gemaakt. Zij had Engeland behoed voor overslaande vonken van de Franse revolutie.

Nog steeds geldt dat produktievermeerdering bron is van welvaart. Grondstoffen en goederen zijn maar beperkt voorradig, ontoereikend helaas om de verlangens van allen te bevredigen. De behoeften van de mensen zijn immers onbeperkt. Teveel gegadigden dingen dus mee. Men moet daarom nolens volens een deel van de bevolking, c.q. van de mensheid, uitsluiten opdat de gezonde wedijver van het resterende deel van de bevolking, c.q. mensheid, het schaarstebestrijdende produktieproces kan stimuleren. Opvoering van de produktie wordt evenwel op de voet gevolgd door verhoging van het

consumptieniveau. Het zijn uitgerend de moderne en rijke samenlevingen die het meest overtuigd zijn van de schaarste van de grondstoffen. Archaïsche samenlevingen hebben nooit schaarste ondervonden. Zij hadden de economische activiteit dan ook niet verzelfstandigd, maar deze geïntegreerd in, ondergeschikt gemaakt aan sociale doelen. Tot voor kort, zo zou men kunnen zeggen, heeft de mensheid er de voorkeur aan gegeven de behoeften te beperken "opdat de mens geen schade lijdt aan zijn ziel" (Mt 16 : 26). Maar het regiem van solidariteit heeft plaats gemaakt voor dat van het economisch beginsel van de schaarste: er is slechts genoeg voor een *deel* van de bevolking, c.q. van de mensheid. De mensengemeenschappen zijn elkaars mededingers geworden. Niet àllen kunnen winnen. Naast winnaars zijn er verliezers. Maar er is nog een derde partij, die zelfs niet eens mee kan doen in de competitie: de toekijkers. Zoals er in het Engeland van de "enclosures" een sociale categorie van mensen werd voortgebracht die gedoemd was toekijker te *blijven*: de uitgeschakelden, de derden, zo is er op wereldschaal een omvangrijk segment aardbewoners dat het toekijken heeft: de Derde Wereld.

### Evangelie

Het economisch stelsel is een culturele schepping die de verhoudingen tussen de mensen regelt, en in functie daarvan de relatie van de mensen tot de dingen. De twee terreinen grijpen in elkaar en het zou een simplisme zijn te menen dat met de verknoging van het primaatschap van de intermenselijke relaties *boven* dat van de grondstoffen alle moeilijkheden zijn opgelost. Toch is het telkens en telkens formuleren van de doel-

stellingen van het grootste belang om fatale bedrijfsblindheid te voorkomen en om afstand te scheppen tussen onszelf en de stelsels die wij – collectief, generaties lang – in het leven hebben geroepen. Het evangelie heeft zich ook uitgesproken op het domein van de doelstellingen. De bekende zin "De sabbat is er voor de mens, niet de mens voor de sabbat" (Mc 2 : 27) drukt de cultuur van de evangelische boodschap kort uit. Jezus' boodschap betreffende het Koninkrijk Gods, betreffende Gods Heerschappij, heeft *dít* revolutionaire dat mannen, vrouwen, kinderen, mensen dus, het allerbelangrijkste zijn. Niet instellingen en structuren, hoe eerbiedwaardig ook. De cultuur die Hij voorstond en in Gods Naam progageerde, beschouwde *gerechtigheid, barmhartigheid en trouw* als het allerbelangrijkste in de Wet (Mt 23 : 23). Het Rijk Gods is een cultuur waarin de mens in het middelpunt staat, en waarbij dus de aandacht zich concentreert op de onderdrukten, de uitgesloten. "Zalig jullie, armen, want aan jullie behoort het Koninkrijk Gods" (Lc 6 : 20). De cultuur van het evangelie is een cultuur van protest die de cultuur van de machtigen (en de daarin verdisconteerde doelstellingen) ontmaskert. De cultuur van het evangelie zoekt daarom aansluiting bij de volks- of boerencultuur, omdat daar de roep van de mensheid om vrijheid en gerechtigheid opklinkt. "Machtigen stiet Hij van hun troon, nederigen heeft Hij verheven": aldus luidt de cultuur-uiting van Maria's Magnificat.<sup>10)</sup>

1. Engagement chrétien dans la vie nationale. Lettre pastorale du Cardinal Victor Razafimahatratra, in: *Foi et Développement* no. 79, aug./sept. 1980, p. 3.
2. Goran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an uncaptured Peasantry*, London, 1980, pag. 18 vv.

3. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago 1972, 1976. Over de dubbelzinnigheid van de idee *schaarste*, zie ook: Paul Dumouchel, L'Ambivalence de la rareté, in: P. Dumouchel J.P. Dupuy, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, 1979, p. 137-254. Meer nog dan Sahlins legt Dumouchel de verklaring van het begrip *schaarste* bij de relatie van de mensen tot elkaar (en niet bij de relatie tussen behoeften en beschikbare goederen). "La structuration de l'espace social permet ou ne permet pas l'apparition de la rareté" (o.c.p. 164).
4. René Bureau, *Le Péril Blanc. Propos d'un ethnologue sur l'Occident*, Paris 1978.
5. Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge 1982, p. 204.
6. Niet alle oorlogen werden vreedzaam opgelost. Ook Afrikaanse romanschrijvers verzetten zich tegen mythologiseren van Afrika's verleden, zie bv. Yambo Ouloguem, *Le devoir de violence*, Paris 1968, en Ayi Kwei Armah, *The Healers*, London 1978. Niettemin lijken de voorbeelden van Sahlins onbetwistbaar. Op uiteenlopende plaatsen in de wereld hebben samenlevingen de bedreiging die van het vreemde "buitenland" uitging bezworen door gulle handelsbetrekkingen waarbij uiter-aard, zoals gezegd, het economische ondergeschikt bleef aan niet-economische doelen. Het zou, in het kader van dit nummer, bijzonder interessant geweest zijn de interpretatie die René Girard van de oorsprong van het geweld geeft te presenteren. Het artikel van W. Eggen verwijst in het voorbijgaan naar de publikaties van deze Franse filosoof. Zijn boeken bevatten, naast een diepgaand commentaar op de klassieke mythologie, een duiding van een grote hoeveelheid cultureel-antropologisch materiaal. Op 21 oktober van dit jaar ontving René Girard van de Vrije Universiteit van Amsterdam een eredoctoraat in de letteren.
7. Rémo Guidieri, *L'abondance des pauvres*, Paris 1984, p. 129-156, geeft een kritische samenvatting van Sahlins' boek. Op enkele kleinigheden na onderschrijft hij Sahlins' evaluatie.
8. Zie R. Bureau, o.c. p. 149, 187 etc.
9. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The political and Economic Origins of Our Time*, Boston 1957, vooral deel II, Rise and Fall of Market Economy, met verdere informatie over Speenhamland; verder b: P. Dumouchel, o.c. p. 238-253.
10. Zie C.S. Song, *Biblische Aspekte zum Thema: "Das Reich Gottes und die Kultur des Volkes"*, in: *Evangelische Mission, Jahrbuch 1984*, Missionshilfe Verlag, Hamburg, p. 12-24. Over de Aziatische theoloog C.S. Song, vergelijk het artikel van L.A. Hoedemaker elders in dit nummer.

Drs. J.P. Heijke is wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie (Afrika) aan de Katholieke Universiteit Nijmegen en lid van de redactie.



## Filippijns verzet tegen een synthetische cultuur

**De mens wordt geboren binnen een bepaalde cultuur die historisch is gegroeid. Hij neemt symbolen, tradities, begrippen, waardebepalingen in zich op, die hem met de samenleving in verbinding brengen, zoals de samenleving de verbindende factor is tussen hemzelf en zijn materiële omgeving. In een groot deel van de Derde Wereld is tegenwoordig dit culturele erfgoed in gevaar. Ontwikkelingslanden kunnen zich op cultureel terrein nauwelijks meer staande houden tegenover de transnationaal geworden communicatiemiddelen. Inheemse culturen worden in hun bestaan bedreigd met ingrijpende veranderingen, doordat de westerse cultuur wordt gepresenteerd als de cultuur die elke staat, die aan de moderne tijd wil meedoen, zich moet trachten eigen te maken.**

Aspecten van de eigen cultuur worden in stand gehouden in een verbasterde "toeristische" vorm, om dollars aan te trekken. De plaatselijke bevolking consumeert populaire westerse cultuurproducten of in eigen land gemaakte films, TV, radio, strips, die de stijl, technieken en inhoud van westerse producten proberen na te apen. Westerse nieuwigheden op het gebied van informatie en cultuur komen voortdurend op grote schaal het land binnen en worden om hun technologische superioriteit bewonderd. In de loop van deze wereldwijde invasie van zijn culturele infrastructuur, met name ook op het gebied van de informatie, heeft het moderne kapitalisme een synthetische cultuur gemaakt, die voor massa's mensen, zowel in de industriële wereld als in zeer veel jonge onafhankelijke staten, bepalend is geworden voor wat ze waarnemen en voor hoe ze zich oriënteren. Zelfs aan de socialistische wereld is de opmars van sommige as-

pecten van deze synthetische cultuur niet gespaard gebleven.

Het meest kenmerkende ervan is misschien wel haar consumptie-ideologie. Dat is niet verwonderlijk, aangezien het kapitalistische ideaal een maatschappij is waar iedereen alles koopt. De consumptie-mentaliteit wordt direct gestimuleerd door advertenties, maar op subtiele en daardoor effectievere wijze door het beeld van het goede leven in een rijke samenleving dat de media, vooral TV doorlopend laten zien. Wat in de Derde Wereld als luxe beschouwd zou worden, wordt daar voorgesteld als levensbehoeften: westerse voedsel, mode, moderne gebruiksvoorwerpen, een TV, een auto enz. Die moeten dan ingevoerd of in eigen land geproduceerd worden. Dat leidt ertoe dat niet meer de juiste maatschappelijke prioriteiten worden gesteld. Dan kan het gebeuren dat we in een arm land waar de publieke vervoermiddelen volslagen onvoldoen-

de zijn, de nieuwste automodellen tegenkomen.

### **Verandering in beeld werkelijkheid**

In geïndustrialiseerde landen, waar men al veel eerder begonnen is met het opeenhopen van bezit, wordt weinig of geen nadruk gelegd op begrippen als "voorzichtigheid, beheerstheid, zuinigheid, sparen". In een economie die gekenmerkt wordt door hoge produktiviteit en waar altijd het gevaar dreigt van een overvoerde markt, worden de media gebruikt om de mensen aan te moedigen alsmaar nieuwe spullen te willen hebben en impulsief te kopen. Producten worden niet meer gekocht om hun degelijkheid en duurzaamheid, maar omdat ze modern en zgn. vernieuwd zijn. In een economie waar goed geld verdiend wordt met de doelbewuste veroudering van de producten zal men liever niet de aandacht vestigen op het feit dat bepaalde voorwerpen een traditie zouden kunnen vertegenwoordigen en de band tussen de generaties in stand zouden kunnen houden. In plaats daarvan wordt aan het laatste en nieuwste produkt de hoogste waarde toegekend.

### **Invloed van televisie**

Het is vooral de televisie die de leef- en denkwijze van de "rijke landen" op een heel duidelijke en verleidelijke wijze propageert. De televisie wordt in de Derde Wereld min of meer gedomineerd door geïmporteerde programma's. Volgens een overzicht van UNESCO vormen die in Guatemala 84% van de totale zendtijd, in Zambia 64%, Maleisië 71%, Singapore 78%, Hongkong 40%. De invloed van die programma's is misschien nog groter dan de cijfers aanduiden, omdat ze gewoonlijk op de gunstigste tijden worden uitgezonden. Ze zijn groten-

deels opgenomen in de Verenigde Staten en Japan, gericht op een publiek van tot de middenklasse behorende stadsmensen en "laten meestal spelers optreden in een milieu met degelijk meubilair, moderne gemakken en allerlei aspecten van de rijke samenleving".<sup>1)</sup> Als er in het land zelf programma's worden gemaakt, richt men zich naar dit soort import.

Vaste kost zijn de "zeep-opera's" en comedies die draaien om situaties die geheel voorbijgaan aan de fundamentele problemen van de samenleving, series die sex en geweld vertonen op een wijze die verruwend en afstompend op de kijkers werkt en nauwelijks bijdragen tot beter inzicht in sociale vragen, omdat de nadruk ligt op individualistische oplossingen, teweeggebracht door politieagenten, detectives, supermannen en wondervrouwen: moderne versies van de vroegere cowboys, die vechten tegen de "bad guys" om de wet, vrouwen en privébezit te verdedigen. Sociale verhoudingen worden niet op functionele wijze aan de orde gesteld. Integendeel, mensen worden gezien niet als deel van een geheel, maar als individuen, zonder relatie tot de maatschappij waarin ze leven. De held is de enkeling die de kwade machten bestrijdt. Sociale verhoudingen worden iets abstracts. Dit hoeft nauwelijks verbazing te wekken, aangezien de fragmentatie van de onderdrukte klassen – of liever nog – het feit dat ze zich van hun situatie niet bewust zijn, voor de heersende klasse voorwaarde is om haar hegemonie te behouden. Het beeld van de werkelijkheid wordt veranderd, klassesetstellingen en andere politieke kwesties verbloemd. De heersende klasse "koloniseert" de ervaringen van andere klassen om aan haar eigen normen en doelstellingen de schijn van algemene geldig-

heid te geven. De cultuur die op deze manier verbreid wordt, staat buiten de klassetegenstellingen, heeft geen deel aan de politieke strijd. Volgens een onderzoek dat in Venezuela werd uitgevoerd hebben de *marginales* (de onderste laag van de bevolking) geen besef meer van klasseverschillen. Ze denken dat er uiteraard rijken en armen zijn, maar dat voor iedereen de mogelijkheid bestaat om de consumptieartikelen te verkrijgen waarover ze door de transistor horen of die ze zien op de TV.<sup>2)</sup>

De hedendaagse zgn. populaire muziek in zijn verschillende uitingsvormen is een duidelijker teken zowel van de nadruk die op technologie wordt gelegd als van de geestloosheid van de meeste films en televisieproducties. Rockmuziek met haar oorverscheurende geluidssterkte, haar nietszeggende, eindeloos herhalende liedjes, wekt niet meer dan puur fysieke opwinding. Ze is niet in staat om iets zinvol over het leven tot klinken te brengen. In plaats daarvan trekt ze eenvoudig "klankmuren" op, waarachter de luisteraars in een onwerkelijke wereld leven en het geweld dat de zintuigen wordt aangedaan de geest verdooft.

### **Middelen tot sociale controle**

Culturele overheersing wordt vergemakkelijkt door het feit dat de mensen in de Derde Wereld zijn gereduceerd tot passieve ontvangers van wat de gemonopoliseerde nieuwsagentschappen inbrengen. Culturele ervaring beperkt zich tot het zien, horen en in mindere mate lezen van voorgekauwde en verpakte producten van de informatie-industrie, die ook het amusementsbedrijf beheerst. De mensen denken nu dat geïnformeerd zijn eenvoudig betekent dat je het laatste nieuws gehoord hebt. Ze raken eraan gewend

om over de laatste ontwikkeling of gebeurtenis te horen en te vergeten wat gisteren gebeurd is. Dit geldt in het bijzonder voor een groeiende meerderheid die meer afgaat op het nieuwsbulletin van de TV dan op krantenberichten.

In de Filippijnen is een dagblad voor de meeste mensen te duur geworden. Een TV-toestel heeft voorrang aangezien het zowel nieuws als amusement verschaft aan een groeiend aantal niet-lezers. TV vertoont het dagelijks nieuws als een soort lopende film. Er verschijnen even beelden op het scherm, er worden woorden gehoord die weer verdwijnen. Het gaat vooral om het wie, wat en waar; het waarom krijgt nauwelijks aandacht. De enorme groei van de technologie, speciaal op het gebied van de communicatie, heeft het voor de individuele mens ironisch genoeg moeilijker gemaakt om te komen tot een zelfstandig, bewust nadenken over de eigen leefwereld. De media, vooral de TV, tonen hem een synthetisch, door anderen opgedrongen beeld van zijn omgeving, niet de wereld waarin hij leeft, zoals hij die uit eigen waarneming heeft leren kennen. Er wordt hem een gereconstrueerde wereld getoond. Zijn kijk op de werkelijkheid wordt beïnvloed en begrensd door wat hij dag in dag uit van het ene nieuwsbulletin naar het andere op het scherm te zien krijgt. De kijker wordt niet meer dan ontvanger, niet alleen van wat er in feite gebeurd is, maar ook van de beoordeling ervan, die opgesloten ligt in de manier waarop iets verteld wordt, in wat *wel* en wat niet gezegd wordt, in wat sterk belicht en wat met een enkel woord afgedaan wordt in een reportage die alleen over feiten lijkt te gaan. De kijker wordt de hele dag overstroomd met een handige combinatie van informatie en interpreta-

tie, zodat hij nauwelijks tijd heeft om het allemaal uit te zoeken en zich een eigen mening te vormen. Hij is eenvoudig een passieve consument geworden van informatie en opvattingen in een wereld die de communicatie-industrie voor hem heeft gecreëerd, je zou zelfs kunnen zeggen, gefabriceerd.

### **Ideologische afhankelijkheid**

De analytische geest wordt geoefend en gescherpt door uitwisseling van gedachten met anderen. Populaire cultuur, zoals die door TV en videobanden wordt geleverd, wordt meestal niet samen met anderen geconsumeerd. Dat maakt mensen tot op zichzelf staande individuen die de werkelijkheid ontvluchten, zelf nauwelijks over iets nadenken en makkelijk te bewerken zijn. Zo'n geïsoleerd individu is rijp voor geestelijke kolonisatie. Door het advertentiemedium, dat een belangrijk middel is om mensen gelijk te schakelen, worden nieuwe behoeften gewekt. Het bezit van allerlei luxe artikelen, het genieten van moderne gemakken, wordt steeds meer gezien als het enige dat belangrijk is en het leven zin geeft. De mens krijgt een nieuw beeld van zichzelf te zien en wordt geprest om daaraan te beantwoorden: een mens die de hoogste waarde toekent aan zijn consumptievermogen en zich op die manier een plaats in de maatschappij kan verwerven. Terwijl de hogere en middenklassen de beste markt opleveren voor de westerse culturele luxe artikelen, wordt de betrekkelijk goedkope transistor, die – zij het met een lokaler accent – min of meer dezelfde kletspraat uitzendt als de televisie, op het platteland steeds meer als iets absoluut noodzakelijks beschouwd.

De communicatie-industrie is nu de belangrijkste factor in het tot stand

komen van een synthetische cultuur. Zij probeert het concept van een universeel, permanent, in de grond onaanvechtbaar economisch systeem ingang te doen vinden. Met de gemonopoliseerde controle op de televisiesetten, op het informatiesysteem, op de platenindustrie, videorecorders etc., is cultuur zelf koopwaar en ook een middel tot sociale controle geworden. Terwijl door een gevarieerd aanbod van culturele producten de illusie van vrije keuze wordt gegeven, zijn deze er praktisch allemaal op gericht, mannen en vrouwen om te vormen tot een standaardtype burgers en consumenten die het systeem zonder meer accepteren.<sup>3)</sup>

### **Economische overheersing**

Culturele gelijkshakeling kan niet losgemaakt worden van de economische technieken van het moderne kapitalisme. Culturele vormen van overheersing en exploitatie dienen als masker voor economische overheersing. Terwijl vroeger, in een feodale samenleving, of in landen met slavernij, de heersende klassen zichzelf beschouwden als een exclusieve groep met een strikte sociale hiërarchie, ziet de leidende klasse onder het kapitalisme zich als een open groep die zich inspant om mensen uit alle sectoren op te nemen, die ze dan niet alleen cultureel assimileert, maar ook de illusie geeft zich economisch en politiek omhoog te kunnen werken. Alles wat de massamedia produceren heeft een standaardmaat. Identiek materiaal wordt geleverd aan een gelijkgeschakeld publiek. De president van een corporatie en de boodschappenjongen luisteren naar hetzelfde nieuwsbulletin en lachen om dezelfde moppen. Door die genivelleerde "massacultuur" weten de heersende klassen zich te omringen met tevreden mensen, die zich laten

exploiteren en met amusementsprogramma's zoet houden.

Het feit dat de technisch hoog ontwikkelde informatie- en communicatiemiddelen worden gebruikt voor "massaconsumptie", zou hebben kunnen helpen om mensen een wijdere blik te geven en cultuur en onderwijs voor hen toegankelijk te maken. Maar omdat ze in particuliere handen zijn, worden ze, ironisch genoeg, gebruikt om de mensen vrijheid van denken te ontnemen, de aandacht af te leiden van de werkelijke oorzaken van armoede en exploitatie, te voorkomen dat ze gaan inzien in wat voor maatschappij ze leven. "Massacultuur" is anti-cultureel geworden. De term "massacultuur" is een ontkenning van echte cultuur, omdat deze cultuur volgens het westerse consumptiepatroon wordt aangepast om het zoveel mogelijk mensen (de grootste gemene deler) naar de zin te maken. Haar verwording bereikt zulk een dieptepunt dat mensen die geacht worden zich door middel van cultuur te verfijnen juist wegzinken in de zinloze banaliteit die voor volkscultuur moet doorgaan.

Het is deze ge vulgariseerde cultuur die wordt overgebracht naar de volken van de Derde Wereld welke deel uitmaken van het internationale kapitalistische systeem. Het is dit soort westerse, met consumptie verbonden cultuur die als "universele" cultuur aan de man wordt gebracht. Het is deze cultuur die de ontwikkeling van eigen inheemse culturen in de Derde Wereld in verkeerde banen leidt en de mentaliteit in die wereld zo heeft beïnvloed dat de bevolking de waarden, de wijze van aanpak, de premissen van de westerse ontwikkelaars accepteert.

### **Consumptie en cultuur**

De gelijkschakeling van zowel consumptie als cultuur begint met het lanceren van nieuwe produkten en stijlen op de markt van de rijke landen. Die worden dan uitgevoerd naar ontwikkelingslanden, waar ze gretig door de hogere en middenklassen gekocht worden. Maar aangezien er een ruimere markt nodig is om meer winst te maken, wordt er nog verder reclame gemaakt voor het produkt, hetzij in de oorspronkelijke vorm of in een goedkopere versie, om een groter publiek te bereiken. Daardoor verliest het zijn exclusiviteit. De hogere klassen moeten dan weer helemaal nieuwe of verbeterde oude produkten aangeboden krijgen. En zo begint een nieuwe cyclus in het onverbiddelijke proces van snelle veroudering en op hol geslagen modernisatie.<sup>4)</sup> De verandering is dus maar schijn en maskeert het feit dat er geen werkelijke verandering is. Deze gestandaardiseerde cultuur met haar wereldwijde invloed is in wezen anti-nationalistisch. Op een moment dat de volken van de Derde Wereld alle beschikbare middelen nodig hebben om economische en politieke onafhankelijkheid te verkrijgen, leiden de culturele produkten die ze gebruiken van dat doel af. De transnationale ondernemingen en de regeringen die hen vertegenwoordigen zien nationalistische bewegingen terecht als een bedreiging voor hun economische expansie en politieke controle. Het is gebleken dat culturele penetratie een doeltreffend middel is om dergelijke bewegingen tegen te houden of in ieder geval aan banden te leggen.

### **Overdracht van denken**

Een ander nuttig effect van culturele gelijkschakeling is dat een wereldbeschouwing die het doel van de trans-

nationale ondernemingen (TNO's) ondersteunt, op de leiders en volken van de Derde Wereld wordt overgebracht. Allerlei stichtingen, instellingen die studiebeurzen geven en universiteiten bijveren zich om Derde Wereld wetenschappers de gelegenheid te geven het westerse denken te leren kennen. Dat zou geen slechte zaak zijn, aangezien wetenschapsmensen in de hele wereld op de hoogte moeten blijven van de ontwikkelingen op hun speciale terrein. Ongelukkigerwijze zijn ze veel van deze programma's, zij het niet openlijk, toch in laatste instantie opgezet met de bedoeling om de intellectuelen van de Derde Wereld nauwer te betrekken bij de ontwikkelingsprogramma's die vanuit het Westen gelanceerd worden. Het is een herhaling van de techniek die in de koloniale tijd op de plaatselijke elites werd toegepast. Ook via intellectuelen die op deze wijze "gevangen" zijn, wordt zo de transnationale cultuur overgebracht.

Er bestaat nu een overvloed van publikaties over de Derde Wereld, geschreven door westerse sociologen die meestal behoren tot de gevestigde orde. Omdat zij gemakkelijker toegang hebben tot de nieuwste informatie en gegevens dan de mensen die zelf uit de Derde Wereld komen, en omdat zij het beleid van hun eigen regeringen, instellingen of universiteiten onderschrijven, worden hun geschriften aanbevolen als gezaghebbend studiemateriaal voor wetenschapsmensen uit de Derde Wereld. Volken van de Derde Wereld krijgen dus een beeld van zichzelf, zoals vreemden hen zien.

Omdat de politieke leiders ideologisch afhankelijk zijn, komen ze er gemakkelijk toe om adviezen over staatkundige vormen en economische ontwikkelingsprogramma's die

hetzij direct door regeringen van imperialistische landen hetzij door multilaterale organisaties gegeven worden, op te volgen. Veel regeringen in de Derde Wereld hebben gedwee het verhaal geslikt van gebrek aan plaatselijk kapitaal en de daaruit voortvloeiende noodzaak om buitenlandse investeringen aan te trekken. Nadat zij eerst het concept van onderlinge onafhankelijkheid, zoals dat door de industriële landen wordt gepropageerd, hebben aanvaard, voldoen ze nu aan de eisen van de TNO's door goedkope werkkrachten te leveren en te produceren wat de wereldmarkt vraagt, zelfs ten koste van de behoeften van het eigen volk. Ideologische afhankelijkheid leidt ertoe om externe krachten als vrienden te beschouwen, terwijl interne tegenkrachten subversief worden genoemd.

Sinds de zestiger jaren heeft de Wereldbank het grootste deel van haar financiële steun op onderwijsbeleid toegekend aan vroegtijdige en systematische indoctrinatie met informatie, concepten, ideeën, waarden en wereldbeschouwing, zoals die op de culturele en vormingsinstituten van de Verenigde Staten en zijn voornaamste bondgenoten wordt gegeven. In 1978 had de Wereldbank steun verleend aan zo'n 10.000 instellingen voor onderwijs en training in 80 Derde Wereldlanden over de hele wereld.<sup>5)</sup>

### **Filippijnen als voorbeeld**

De ervaringen in de Filippijnen kunnen hier instructief zijn, aangezien ze duidelijk laten zien welke rol de culturele factor speelt in zowel koloniale als neokoloniale controle. Toen Generaal Arthur MacArthur rond de eeuwwisseling het onderwijs op de Filippijnen op ruime schaal ging subsidiëren, met het argument "dat dit, naast militaire operaties, een middel

zou zijn om de vrede te herstellen", begon hij op grote schaal Amerikaans onderwijs over te planten, waardoor op den duur de meeste Filippino's werden omgevormd tot naief-gewillige slachtoffers van Amerikaanse kolonisatie.

Een belangrijk aspect van de koloniale training van de Filippino was de geschiedvervalsing van de beginperiode van de Amerikaanse bezetting. Verhalen over de felle tegenstand van het volk en over de gruweldaden die de Amerikanen bedreven om die te bedwingen, werden weggelaten. In plaats daarvan werden de leiders van het verzet gebrandmerkt als bandieten, terwijl de collaborateurs uit die eerste tijd die tot de illustere elite behoorden, werden voorgesteld als de ware leiders van het volk. De Amerikanen werden natuurlijk getekend als menslievende weldoeners, die door de Filippino's met open armen waren ontvangen. En zo ging voor de volgende generatie de herinnering aan het verzet en aan de strijd van het volk verloren.

Bij het onderwijs werd Engels als voertaal gebruikt. Zo kon het leerplan van een Amerikaanse "public school" worden ingevoerd. Uit Amerikaanse leerboeken begonnen jonge Filippino's niet alleen een nieuwe taal, maar ook een nieuwe cultuur te leren. Vorming werd "mis"vorming, omdat het de jeugd begon te "defilippiniseren", haar leerde om de Amerikaanse cultuur als superieur boven elke andere te beschouwen en de Amerikaanse maatschappij als het model bij uitnemendheid voor de Filippijnse samenleving. Die leerboeken gaven hun een behoorlijke dosis Amerikaanse geschiedenis, terwijl de eigen geschiedenis werd verwaarloosd. En wat er in latere schoolboeken verteld werd over het leven en de geschiedenis van de Filippino's,

moest natuurlijk worden aangepast aan het Amerikaanse standpunt, aangezien het hele onderwijs sterk gecentraliseerd was.

In onze tijd verleent de Wereldbank steun aan onderwijsprogramma's, niet alleen om de transnationale ondernemingen van de nodige mankracht te voorzien, maar ook om op langere termijn bij de jeugd opvattingen en normen aan te kweken die de neokoloniale status quo ondersteunen. In de met steun van de Wereldbank uitgegeven leerboeken voor de basis- en middelbare scholen, wordt kolonisatie (speciaal die door de Verenigde Staten) voorgesteld als een heilzaam leerproces voor de gekoloniseerden. Deze boeken verheerlijken voortdurend de onontbeerlijkheid van buitenlandse investeringen en leningen voor ontwikkelingswerk, de noodzaak van export om dollars te verdienen, de voordelen van vrije handel met meer ontwikkelde landen, het belang voor de ontwikkelingslanden van de vriendelijke hulp van de rijkere landen via leningen, overdracht van technologie en het opkopen van producten. Tenslotte wijzen deze leerboeken met nadruk op de plicht van iedere burger om het ontwikkelingsprogramma van de regering te steunen, dat feitelijk door de Wereldbank (IMF) is opgesteld ten behoeve van een volledige integratie van de Filippijnse economie in het wereldwijde kapitalistische systeem.<sup>6)</sup>

### **Volkscultuur**

Op hoe grote schaal de verspreiding van informatie ook plaatsvindt en hoe ver de culturele penetratie ook doorwerkt, de overheersende ideologie is toch niet de enige. Het kan niet anders of er ontwikkelt zich een ideologie van de mensen die overheerst worden en die zich, eerst aarzelend,

later meer gearticuleerd, gaan verzetten tegen de overheersende cultuur en de sociale krachten die elkaar wederzijds steunen.

De synthetische "massacultuur" moet duidelijk onderscheiden worden van de cultuur van het volk. Deze laatste komt uit de mensen zelf voort en heeft te maken met hun eigen noden en toekomstverwachtingen. In de Derde Wereld is een cultuur van het volk noodzakelijk verbonden met de strijd tegen onderdrukking en buitenlandse controle; zij is een steun in die strijd en wordt er door gesteund. Alles wat ondernomen wordt om economische en politieke onafhankelijkheid te verkrijgen, zal dus de groei van een cultuur van het volk stimuleren, en omgekeerd.

### **Eénrichtingsverkeer**

Het is duidelijk dat een van de eerste doeleinden van de cultuur van het volk is: onafhankelijkheid, het verkrijgen van informatie, door nationale persbureaus op te zetten om informatie in te winnen en door te geven. De berichtgeving die nu het monopolie is van de nieuwsdiensten van de industriële landen zal daardoor minder eenzijdig worden. Naarmate de regering in een land van de Derde Wereld zich meer op haar eigen volk gaat instellen, zal een nationaal persbureau meer relevante informatie verspreiden. Dan kan er ook een eind komen aan de bestaande situatie, dat mensen in de Derde Wereld uit buitenlandse bronnen over zichzelf informatie krijgen, zodat ze zichzelf gaan zien door de ogen van vreemdelingen.

De geweldige macht van de communicatiesystemen van de TNO's heeft in de Derde Wereldlanden geleid tot de vraag naar een Nieuwe Internationale Informatie en Communicatie Orde (NIICO). Dit is bedoeld als een de-

fensieve maatregel om de huidige eenzijdigheid op het gebied van informatie te verminderen. Maar de kapitalistische landen – met de Verenigde Staten voorop – hebben zich ertegen verzet met het argument dat zo iets de "vrije nieuwsspreiding" zou vernietigen. Evenals de eis om alle handelsbelemmeringen in de Derde Wereld op te heffen, werkt het concept van "vrije informatiespreiding" in het voordeel van de door de TNO's beheerste handel en investeringen.

Helaas is het voor de Derde Wereldlanden moeilijk, om als eenheid op te treden bij het tot stand komen van een Nieuwe Internationale Informatie en Communicatie Orde, vanwege de buitenlandse economische controle over vele van die landen, hun uiteenlopende politieke structuren en de belangen van hun respectieve heersende groepen. Met het streven naar een Nieuwe Internationale Informatie en Communicatie Orde is het net zo gegaan als met de oproep tot een Nieuwe Internationale Economische Orde: in de laatste acht jaar is het niet verder gekomen dan "een hoop, een doel op lange termijn". Toch is het de moeite waard om voor NIICO te blijven werken, ondanks de geweldige obstakels, omdat haar voornaamste doel is de massa-media te dekoloniseren. Zij wil dat bereiken door regels op te stellen voor het functioneren van de informatie-multinationals, door communicatie-structuren te ontwikkelen die de nationale soevereiniteit en de culturele identiteit waarborgen, en door in te staan voor toegang tot en deelname aan de internationale spreiding van informatie op voet van gelijkheid en rechtvaardigheid. Tegenover de theorie van vrije informatiespreiding die "dikwijls gebruikt is als een economisch en/of ideologisch werktuig

door degenen die rijk zijn aan communicatiemiddelen, ten koste van de minder bedeelde"7), pleiten de Derde Wereldlanden via de UNESCO voor een vrije wederkerige evenwichtige spreiding van betrouwbare, volledige en objectieve informatie, en voor een kwantitatief evenwichtiger uitwisseling van informatie tussen de ontwikkelingslanden en de industrielanden"8).

De communicatiepolitiek van de Derde Wereld moet gericht zijn op een loskoppeling van of een zorgvuldig geselecteerde verbinding met de Eerste Wereld, die bepaald zal worden door de belangen van het volk. Als markt voor technologie en programma's moeten ontwikkelingslanden de vrijheid hebben om niet te kopen of alleen dat te kopen wat voor hen van belang is. In de huidige situatie waarin door buitenlandse gemonopoliseerde controle, en, in veel Derde Wereldlanden, door autoritaire regimes op allerlei wijze dwang wordt uitgeoefend, kunnen Derde Wereldvolken zich inspannen voor een meer directe toegang tot en deelname aan het communicatieproces. De nationale structuren vertonen scheuren die daartoe benut kunnen worden. Instituten, organisaties, een alternatieve pers kunnen worden opgezet, waardoor de informatiespreiding kan worden gedemocratiseerd.

Democratische, anti-imperialistische bewegingen, die zich met volharding inzetten voor nationale onafhankelijkheid ondanks de repressie van zowel lokale regimes als buitenlandse krachten, dragen dagelijks bij tot het ontstaan van een nieuwe tegen-cultuur. Uit het verzet is literatuur en drama, muziek en kunst voor en door het volk voortgekomen, omdat de groei van een echte nationale cultuur verbonden is met de strijd voor bevrijding van onderdrukking in eigen

land en van imperialisme. De strijd tegen imperialisme vergt ook een confrontatie met cultureel imperialisme.

De cultuur die geboren wordt uit non-conformisme en verzet is niet neutraal. Dat pretendeert ze ook niet. De cultuur van de onderdrukten is partijdig. Ten onrechte maakt de overheersende cultuur van de machthebbers aanspraak op neutraliteit en universaliteit. De culturele werker kan dus niet neutraal zijn! Hij moet een keuze maken. Als hij de kant van het volk kiest, zal hij productiever zijn naarmate hij beter begrijpen gaat wat het volk beweegt en daar zelf meer bij betrokken raakt.

Volkscultuur zal vele vormen aannemen afhankelijk van de geschiedenis en culturele tradities, de aard van de vrijheidsstrijd en de tijd waarin die zich afspeelt. Maar ondanks die eendeloos vele mogelijkheden kunnen we proberen een aantal kenmerken te noemen die ze moet en waarschijnlijk zal hebben overall waar ze zich ontwikkelt in nauwe verbinding met de beweging voor politieke en economische onafhankelijkheid. Ze zal nationalistisch zijn zonder vreemdelingenhaat. Ze zal nationalistische gevoelens tot uitdrukking brengen juist omdat de beweging opkomt voor de verdediging van het eigen erfgoed tegen buitenlandse exploitatie. Ze zal democratisch zijn, omdat ze spreekt met de stem van de meerderheid, de arbeiders; ze vertolkt hun noden en verwachtingen en is de vrucht van hun wijsheid en ervaring, terwijl ze tegelijkertijd hen helpt om zichzelf beter te begrijpen. Omdat ze dicht bij het volk staat, zal deze cultuur altijd diep-menselijk zijn.

Een authentieke volkscultuur moet wetenschappelijk zijn om populaire waanvoorstellingen, bijgeloof, archaische tradities en opvattingen te

bestrijden die de overwinning van het volk alleen maar kunnen vertragen. Overigens loopt een cultuur die sterk georiënteerd is op wetenschap en techniek, maar zich niet intensief genoeg inzet voor nationalisme, gevaar zich op den duur door vreemde invloeden te laten domineren. Een cultuur daarentegen die inspeelt op populaire sentimenten, maar geen sterk wetenschappelijke basis heeft, zal waarschijnlijk niet meer opleveren dan een herleving van culturele tradities in plaats van een nieuwe schepping onder nieuwe historische omstandigheden. Dit zijn valkuilen die vermeden dienen te worden.9)

Aangezien de werkende mensen in de meeste landen dezelfde behoeften en aspiraties hebben, zal de cultuur die geboren wordt uit hun strijd voor nationale onafhankelijkheid en bevrijding van onderdrukking in grote trekken van universele aard zijn en nationale grenzen overschrijden, terwijl ze in elk land een eigen, specifiek karakter zal krijgen. Naarmate steeds meer landen hun vrijheid verwerven, zal zo'n cultuur de invloed van de wereldwijze synthetische cultuur steeds meer terugdringen.

1. Hidetoshi Kato, "Global instantaneity and Instant Globalism - The Significance of Popular Culture in Developing Countries", in Wilbur Schramm and Daniel Lerner, eds., *Communication and Change the Last Ten Years - and the Next*, 1976, University Press of Hawaii, p. 257.
2. R. Barney & R. Müller, *Global Reach*, New York, Simon & Schuster, 1974, p. 175.
3. Michele Mattelart, "Notes on 'Modernity': A Way of Reading Women's Magazine", in Armand Mattelart & Seth Siegel, eds., *Communication and Class Struggle*, New York, International General, 1979, p. 158-178.
4. Ibid.
5. *World Development Report 1980*, Washington, D.C.; the World Bank, August 1980, cited in Vivencio R. Jose, ed., *Mortgaging the Future*, Quezon City, Foundation for Nationalist Studies, 1982, p. 131.
6. Renato Constantino, "The Miseducation of the Filipinos", and Letizia R. Constantino, "World Bank Textbooks - Scenario for De-

ception", Quezon City, Foundation for Nationalist Studies, 1982.

7. Isaac A. Sepetu, "Toward a New International Information Order - Consequences for its Realization in the Third World's View", in Dieter Beilenstein, eds., *Toward a New World Information Order: Consequences for Development Policy*, Brunswick, FRG, Institute for International Relations, 1980, p. 59.
8. Sean MacBride, *Many Voices, One World*, Paris, Unesco, 1980, p. 265.
9. Truong Chinh, *Selected Writings*, Hanoi, Foreign Languages Publishing House, 1977, pp. 264-271.

Dit artikel is het tweede gedeelte van een lezing van prof. dr. Renato Constantino uit de Filipijnen, gehouden tijdens een symposium over "Cultuur en Ontwikkeling", te Soesterberg, mei 1984. Zie hierover de bijdrage van dr. C.H. Koetsier elders in dit nummer.

De vertaling uit het Engels werd verzorgd door mevrouw A.M.C. Gramberg-van der Hoeven uit Doorn.



## Waarmee bezielt God het volk?

### Traditioneel-cultureel verzet tegen de "vooruitgang"

**Het samentreffen van culturen roept op tot bezinning, en niet alleen voor hen die graag wat folklore in stand willen houden. Een nieuwe vorm van omgaan met de materie wordt gezocht. Twee geheel tegengestelde houdingen worstelen om een "derde wereld" voort te brengen. Maar hoe de economie er in die "derde wereld" zal uitzien, wordt niet bepaald door het Internationaal Monetair Fonds of ontwikkelingsstrategen. Noch het noodlot, noch verlichte eenlingen zijn de dragers van de geschiedenis. Het zoeken naar een omgang met de materie die het overleven niet bedreigt, is niet een zaak van studeerkamers, maar van een harde sociale strijd in het schemerdonker van nauwelijks overzienbare ordeningen. Mensen als R. Girard en A. Touraine tonen hoe volksgroepen sociale ordeningen bevechten (zowel bewerken als bestrijden) waarvan zij de strekking wel bevroeden, maar niet overzien.**

Nu ik hier het begrip "preventieve pastorale zorg",<sup>1)</sup> als missionaire deelname in die strijd, nader wil toelichten, wil ik eerst waarschuwen voor twee misvattingen. Ik ga me niet met een dosis romantisch Euro-pessimisme aansluiten bij de fanclub van de "edele wilden", ook al zal ik uitgaan van de antropologische stelling dat volken zich allerwege in vele gebruiken ordeningen gegeven hebben om ontwikkelingen te kunnen weerstaan die, zoals we thans in het Westen beseffen, tot ontredde van milieu, gezondheid, veiligheid, enz. kunnen leiden. De antropoloog P. Clastres durfde zelfs de stelling aan dat primitieve culturen ordeningen waren die beoogden de economie, begrepen als het nastreven van meerwaarde en maximaal gewin, tegen te gaan. Ook R. Girard kan in die

zin gelezen worden.<sup>2)</sup> Iedereen als romantische dweper met het exotische te betitelen als hij het verschil tussen hun economische stelsels en het onze niet uitsluitend wil terugvoeren op het technisch onvermogen van de "wilden", houdt echt geen steek. Zelfs waar het zich op een foutief begrepen marxisme beroept, lijkt dat verwijt eerder een vrucht te zijn van de reactionaire pogingen die sinds de crisis zowel in politiek-economische als in sociaal-culturele en kerkelijke kringen ondernomen worden om het westers bestel te herbevestigen. De term "preventieve pastorale zorg" stamt dus niet uit een romantisch idealisme, maar nog minder uit de laatstgenoemde, reactionaire stroming, zoals sommigen wellicht veronderstellen, als ze aanstonds zien hoe de volksreligiositeit ernstig

genomen wordt in deze strategie. Wat we zoeken, immers, is aansluiting bij de strijd die momenteel plaatsvindt om het technisch vermogen zinvol in te passen in een leefbaar omgaan met de materie.<sup>3)</sup>

#### De fiets van Thomas

Na die dubbele waarschuwing wil ik vooral proberen te bepalen in welk sociaal-filosofisch klimaat deze strategie geplaatst moet worden. Als dit verhaal vrij abstract klinkt, moet men toch bedenken dat het om zeer concrete zaken gaat. Neem nu die fiets van Thomas, de catechist. De pater had hem al niet voor niets willen geven om zeker te zijn dat Thomas er ook zorg voor zou dragen. "Maar kijk zijn neefje er nu eens op rondkarren, kinderen mogen hier ook alles gebruiken! En onderhoud, vergeet het maar! Hoe kun je in zo'n land nu vooruitgang brengen, waar men nog te lamelijk is om elementair onderhoud aan zijn bezittingen te verrichten?!" Dit soort verzuchtingen zijn onder missionarissen maar al te bekend. Ze voeren ons naar het hart van de zaak, als we even letten op begrippen als *vooruitgang*, *bezittingen*, *zorg*, enz. Hoeveel ideologiekritiek is daar al niet op afgevuurd de laatste anderhalve eeuw? Ik denk bijvoorbeeld aan Sartre die, in een vaak overtijds genoemde poging om zijn existentialisme met marxisme te combineren, het vervreemdend aspect van de technocratie breeduit meet.<sup>4)</sup> Versimpeld komt zijn stelling erop neer dat de mens in zijn strijd om de schaarste te overwinnen en in zijn onderhoud te voorzien gebruik moet maken van instrumenten die hem, als vóórg gevormde materie, de wil van anderen opleggen en die des te meer vereerdend zijn naarmate ze meer onderhoud vereisen en ingewikkelder zijn. De totale robotisering

en de uitwisselbaarheid van de mens, de werkloosheid en het drama van de monstersteden in alle continenten duiken als spookbeelden op achter met de technocratie verbonden termen als *vooruitgang* en *zorg om bezittingen*. Sartre's overigens weinig originele analyse was te sterk geschreven vanuit zijn bekende stelling: de hel, dat is de ander. Maar de beelden die hij oproept, zijn ons niet onbekend. De kernvraag die antropologen bezighoudt is, of de mensheid die ontredde intuïtief voorziet en er afweermechanismen tegen zou kunnen ontwikkelen.

Ontgoochelde ontwikkelingswerkers spreken over de domme, lamelijke onwil van de mensen overzee, waardoor projecten mislukken, organisaties vastlopen, fabrieken of ziekenhuizen onwerkbaar worden. Maar als die modernisering nu eens met reden worden afgewezen? Als men geen instrumenten wil die mensen tot uitwisbare arbeidsfactor maken? Als men een gezondheidszorg verwerpt die de mens tot een geheel van vezels en hormonen maakt? Als men de toeloze rivaliteit schuwt die in de markteconomie speelt, waar zelfs een arbeids- en huwelijksmarkt bestaat die de mens dwingt slaaf van andermans handeltje te worden? Hoe is het als de mens de gevolgen van de vooruitgang doorziet en er zich tegen zoekt af te schermen? Hoe is het ons mogelijk geworden deze vragen te stellen en hoe passen ze binnen onze kritische strijdbaarheid? In 1972 riep R. Bastide antropologen op zich te concentreren op de weerstanden die ontwikkelingsprojecten ondervonden. Immers, men was gaan ontdekken dat traditionele gebruiken het effect hadden onaanvaardbare ontwikkelingen tegen te gaan. Zelfs stammenoorlogen verschenen nu als bijna rituele mid-

delen om kleinschaligheid te verzekeren. Zou toegankelijkheid bij gebruik van bezittingen – zoals Thomas die zijn neefje op de fiets liet rondkarren – een manier zijn om de bezitsdrang binnen de perken te houden? Zijn steekpenningen soms een verweer tegen een systeem van anonieme dienstverlening? Landdisputen tegen de ecologische gevaren van privé landbezit? Genezingssekten tegen een te individualistische religie en tegen een te mechanische gezondheidszorg? Dit soort vragen stapelen zich op. Het onderzoek staat pas in de kinderschoenen. Maar één basisinzicht lijkt onontkoombaar veld te winnen: hoezeer mensen ook vooruit willen, men schernt zich collectief, – en grotendeels onbewust – af tegen dreigende ontredding, op alle levensgebieden, maar duidelijk ook op economisch vlak. In de wereldstrijd is begrip ontstaan voor 's mensen weerbaarheid tegen ontsporingen. Tegenover de één-dimensionaliteit van het vooruitgangdenken dat vooral in politiek-economische kringen zijn eigen logica vervolgt, lijkt het appèl van de volkskrachten om hun soepel combinerend, "dikke" of "wilde" denken (cf. Geertz en Lévi-Strauss) serieus te nemen thans gehoor te vinden juist in kringen van kritisch strijdbare werkers voor een leefbare "derde wereld".

### De dood van het heldhaftige individu

In de antropologie is dit nieuwe denken het meest geassocieerd met de school van Lévi-Strauss, wiens leerlingen veel over het "blanke gevaar" en over de *ethnocide*, de vernietiging van volken en de ontworteling van cultuurpatronen, geschreven hebben. Al snel werden ze voor burgerlijke romantici uitgemaakt die alleen maar het goede bij de "wilden" za-

gen. En toen sommigen Deleuze's *L'Anti-Oedipe* loofden, waarin deze ertegen protesteerde dat zo'n typisch kapitalistisch produkt als het freudiaanse oedipus-complex bij alle volken imperialistisch tevoorschijn getoverd werd, sloeg de neo-marxistische kritiek fel toe. Niet dat deze kritiek op het kapitalisme wilde dulden (waar ze vaak het alleenrecht op leek te hebben!), maar ze wilde de eenheid van de mensheid bewaren onder het teken van de marxistische geschiedsvisie, die het axioma van de universele vooruitgangsdrijf in de strijd tegen de "schaarste" moeilijk kon rijmen met de tegenstelling die Lévi-Strauss aanbracht tussen "warme" en "koude" samenlevingen.<sup>5)</sup> In feite speelde er echter in Frankrijk – elders in mindere mate – de tegenstelling tussen het existentialistische en structuralistische denken, die zich merkwaardig genoeg beide tot marxistische beginselen bekenden. Zonder die *cause célèbre* tussen Sartre en Lévi-Strauss op te willen rakelen, moeten we zien dat het hier om twee tegengestelde mensbeelden gaat, die ook in ons nog tegenover elkaar staan: de mens die zich in een verlichte, heldhaftige strijd boven de materiële beperktheden verheft en de mens die weet deel uit te maken van een collectief en gestructureerd strijdgebeuren, waarvan hij de dimensies wel kan bevroeden maar niet overzien.

Sartre's *raison dialectique* is het zelf-verstaan van de mens als pure vrijheid, de *pour-soi* die aan de wereld tot zichzelf moet komen en daarbij door de schaarste en het samen zijn met velen tot een helse rivaliteit gebracht wordt, die slechts door groepsversmelting in een gezamenlijke strijd overwonnen kan worden. Maar daarbij ontstaat een georgani-

seerd leiderschap dat de *pour-soi* opnieuw vervreemdt van zichzelf, tenzij in een vrij gekunstelde versie van de marxistische staatsvorm. Opvallend is dat Sartre ondanks alle kritiek op het technocratisch denken, die hij gemeen heeft met andere existentiële filosofen en die op Hegel teruggaat, toch de notie van de strijd tegen schaarste, op burgerlijk dogmatische wijze, tot motor van de geschiedenis verklaart. Wat we de overstijgingsideologie kunnen noemen, die lineaire geschiedsfilosofie, die het watermerk was vooral van de hegeliaanse verlichting, werkt hier door als de existentialistische heldenstrijd van het individu tegen de vervreemding, die teruggevoerd wordt tot het "axioma van de schaarste". Was rond de eeuwwisseling de verlichte burgermaatschappij gaan twifelen aan haar historische rol tegen dat oerkwaad,<sup>6)</sup> de existentiële filosofen konden het ideaal eigenlijk alleen maar naar binnen projecteren door de individuele mens op te roepen tot authenticiteit, tot opstaan uit de vervallenheid aan materiële zorgen. De marxistisch-sociale dimensie die Sartre aan die authenticiteit poogt te geven, blijkt echter te laat te komen om dat mensbeeld te redden.

Het meer kantiaans denkend structuralisme had inmiddels het materialisme zo ernstig genomen dat de cultuur-scheppende mens er gezien wordt als onderworpen aan universele, in de materie verankerde structuren. Dóór de mentale structuren heen denkt de materie als het ware zichzelf tot ordeningen waaraan het individu wel meewerkt, maar zonder het gebeuren te overzien. Als reactie op de burgerlijke mens-visie met haar overschrijdingsideologie (zichtbaar in het evolutionisme en het vooruitgangdenken), en gevoed door etnologische studies als *Tristes Tropiques*

van Lévi-Strauss, ontstaat dan enerzijds een afkeer van historisch denken, anderzijds een belangstelling voor de middelen waarmee volken het gevonden evenwicht weten af te schermen tegen ontwikkelingen die gestuwd worden door oververhitte behoeften, rivaliteiten, marginalisatie, enz. Natuurlijk moest dat anti-revolutionistisch denken vooral uit marxistische hoek veel kritiek oproepen. Maar één verworvenheid bleef overeind, namelijk het inzicht hoe de mens als groepslid mede gestalte geeft aan de maatschappij: niet door een allesoverziend en verlicht sturen van de geschiedenis, maar door deelname in een onontwarbaar gebeuren van communicatie, *feedback* en informatieverwerking. De informatiewetenschap is dan niet meer enkel hulpinstituut, maar zelf model van de analyse; folklore en volkskunde niet langer dood museummateriaal, doch waardevol bron van inzicht; oude dorpswijken stijgen in belangrijkheid tot het niveau van verlichte filosofen of politici.

### Gods vuurkolom bij de exodus

In het theologische en missionaire vlak heeft de Verlichting vooral het protestantse denken beheerst, alhoewel zeker het vooruitgangsprincipe voor de katholieken niet onbekend bleef. Het evolutionistisch perspectief, dat bij Hegel nog zo sterk maatschappijkritisch was, is in het liberalisme na Schleiermacher de bestaande samenleving steeds meer gaan interpreteren als de door God nagestreefde top van een ontwikkeling, waarvan andere culturen de nog onverloste, heidense voorstadia waren. Bij ons waren hooguit nog wat restanten daarvan op te ruimen!

Op die zelfgenoegzame, evolutionistische denkende, liberale theologie richtte Barth zijn felle kritiek door te

verklaren dat de openbaring haaks staat op de mensengeschiedenis, zeker in de westerse vorm met zijn oorlogsgeweld en sociale vervreemding. Voor hem was het christendom hetzelfde als elke andere religie; een demonische poging om het goddelijke tot menselijke dimensie te reduceren (des te erger omdat de openbaring zo helder ontvangen is). Deze dialectische theologie zal vooral door Bultmann aansluiting zoeken bij het existentiële denken, maar de overstijgingsideologie wordt in dit denken niet zo zeer overwonnen dan wel verinnerlijkt. We moeten hier twee belangrijke zaken bij aantekenen. Afwijzing van het vooruitgangdenken durven theologen als Niebuhr en Tillich toch te verbinden met de ogenschijnlijk liberale gedachte van Gods aanwezigheid in culturele scheppingen. Dit ondanks het beroemde *Nein* van Barth, die op zijn beurt een boeiende poging doet de sociale dimensie van de kierkegaardiaanse, existentiële geloofsakt een structureel aspect te geven.

De katholieke theologie is zeker nooit zo sterk door de Verlichting geraakt. Maar toen het evolutionisme van Teilhard de Chardin verworpen werd, was dat beslist niet omdat hij te positief over de westerse beschaving geoordeeld zou hebben. Wel hadden de strakke kerkorganisatie en het voorzienigheidsgeloof de aandacht voor de rol van het verlichte individu belet. Maat het is niet onmogelijk om een zekere parallel te signaleren tussen de opeenvolging van liberale en dialectische theologie aan protestantse zijde, en van de kerkcentrische en personalistische theologie bij de katholieken. De laatste, die duidelijke affiniteit met het existentiële denken vertoont en vooral door Rahners transcendentale theologie wordt verwoord, vertaalt de maat-

schappijkritiek te gemakkelijk in een verinnerlijkte overstijgingsideologie, die de horizontale zelfervaring haast moeiteloos tot een transcendentale godservaring laat worden.<sup>7)</sup> Begrippen als "vrijheid" en "gerechtigheid" verliezen daardoor veel strijdbaar elan, en missionair vertaald komen we dan niet veel verder dan in oude gebruiken een sta-in-de-weg of hooguit een anoniem christendom te zien.

In de jaren zestig ontstaan de bevrijdingstheologieën met hun sterk contextuële benadering. Bij de links-hegeliaanse traditie aansluitend, wordt de openbaring dan allereerst als een historisch relevante kracht omschreven, die het demonische in de maatschappij aanvalt. De vraag zou daarom gesteld kunnen worden in hoeverre deze stroming de verworvenheid van het structuralistisch denken verwerkt. Zeker, bij de materialistische bijbellezing is de structuralistische methode van belang, maar het mensbeeld lijkt vooralsnog niet geheel duidelijk. Speelt er het ideaal van de verlichte mens die, hetzij als individu hetzij als proletarische groep, de geschiedenis een stap verder brengt in de strijd tegen de schaarste? Of beseft men dat in het volk de materie waakt over haar grootste verworvenheid: de leefbaarheid van het aardrijk (als Godsrijk)? Zou de kritiek op de bevrijdingstheologieën ook gericht kunnen zijn tegen een tweeslachtigheid in het mensbeeld?<sup>8)</sup> Laten we ons oordeel daarover opschorten.

### **Acculturatie als preventieve strategie?**

Keren we terug naar de missionaire praktijk, waar sinds een kwart eeuw acculturatie het modewoord is. Vooral in de liturgie heeft men steeds meer lokale elementen opgenomen, hetgeen zeker tot boeiende resultaten

kan leiden. Maar terwijl missionarissen overal verkondigen dat "hun" mensen vanouds in God geloofden en gebruiken hadden die goed met het geloof te verenigen waren, ging de bekeringsdrift onverminderd door. Waarom? Kan men het rituele nu wat minder dogmatisch behandelen, omdat de aandacht meer naar het sociale verschoven is, naar onderwijs, ziekenzorg, ontwikkeling? Gaat het misschien om onschuldige lokmiddelen om de mensen via het kerkelijke de gang naar het vooruitgangdenken te vergemakkelijken? Of zijn het integendeel pogingen om, door aansluiting bij oude denkwijzen, een verdediging op te bouwen tegen de ontredde, de vereenzaming in monstersteden, het milieubederf, de militarisering en de irrationaliteit van ongeordende ontwikkelingsprojecten? "Dat zou je willen, maar zo was het nooit bedoeld" (Bedoeld door wie?). "Maar dat zou een zoethoudertje zijn" (Ongetwijfeld een goede waarschuwing!). "Maar dat zou niet passen in de missionaire taktiek" (Echt niet?). Ons interesseert niet wat deze of gene kerkleider bedoelt, maar wat de geloofsgemeenschap onder invloed van de Geest ervaart als belangrijk en evangelisch. Deze pneumatologische benadering is niet bedoeld als een foefje om gerechtvaardigde kritiek op het idealistische acculturatiegebeuren te smoren. Want te vaak lijkt het een soort blokkenspel met losse elementen, waarmee men speelt zonder oog te hebben voor de broodnodige sociale strijd. Theologen als J.M. Ela wijzen daar boek na boek op. Maar aan de hand van Marcus 9:40 en Matth. 12:30 kunnen we misschien toch zien hoe acculturatie in strijdbare zin te verstaan is.

Zelfs missionarissen met goede theologische scholing blijken zich

nauwelijks over de tegenstelling tussen die twee teksten bezonnen te hebben, die toch twee erg verschillende strategieën lijken aan te geven. "Wat niet vóór is, is tegen." Moeten we volgens Matth. 12:30 het kwaad zo scherp mogelijk omlijnen om het te kunnen uitroeien? Ofwel moeten we de ogenschijnlijk wat halfslachtige strategie van Marcus 9:40 volgen? Wat niet tegen is, is vóór": onderken het kwaad wel, maar beseft dat het een ontsporing betreft van sociale elementen die vanwege hun interne waarden ontstaan zijn. De strategie bestaat er dan in om, in voortdurende waakzaamheid tegen onrecht, door een hermeneutische herbevestiging van die oude waarden de logische verbindingen die alle gebruiken hebben met de rest van de sociale orde te benutten om een geëigende medicijn tegen het kwaad op te wekken.

Zowel voor hen die modernisering tot alle prijs nastreven, als voor de bestrijders van het leed dat daaruit voortkomt, moge dit een erg reactionaire aanpak lijken, een neo-conservatisme dat goede sier maakt met de malaise die heerst in progressieve kringen. Toch is dit niet het afschrijven van historische creativiteit (L. Gilkey) of repressie van het existentiële (D. Sölle), begrepen als ontwijken van de historisch gesitueerde goddelijke oproep aan ons.<sup>9)</sup> Maar het goddelijke houdt wel op een punt *omega* te zijn, dat wij inhoudelijk kunnen omschrijven en waarheen wij de geschiedenis doelgericht optillen. Het wordt veeleer de macht die doorheen demonische vloedgolven aan de zijde van het leven blijft staan, zonder een definieerbaar scheppingsplan, maar met een onwrikbaar strijdplan dat zich aanpast aan de demonische bedreigingen en via de Geest gestructureerde vormen aanneemt in

de sociaal-culturele realiteit. Vormen die echter steeds herijkt moeten worden.

Door Marcus 9:40 ("Wat niet tegen is, is vóór") te laten prevaleren over Matth. 12:30 verschijnt een strategie waarin acculturatie een nieuwe inhoud krijgt: geen folkloristisch hergebruik meer van volkssymbolen, waarmee de aandacht afgeleid wordt van sociale misstanden, maar een strijdbaarheid die de aloude afweermechanismen serieus neemt en er een kritische gemeenschap rond opbouwt. Uitgaande van het feit dat de mens ingebed ligt in een geheel van culturele verbanden die een strijdbaar geheel vormen en die opereren volgens in de materie verankerde structuren, moeten we volkstradities positief benaderen als vindplaats van de goddelijke strijdkreet tegen het demonische. Wellicht had ook Barth dit voor ogen toen hij het individualistische existentie-denken afzegde en in het kerkelijke Gods aanwezigheid als kritische zuil van vuur ging zoeken.<sup>10)</sup>

### Zoeken naar strijdmethode

Cultuur-eigen strijdmiddelen vinden in de worsteling om een leefbaar bestel en daarbij de volksreligiositeit serieus nemen, juist waar deze een verzet behelst tegen de ontkenning van prestatiezucht, bezitsdrang, rivaliteit en oppressie, dat is een strategie die ons moeilijk ligt. We zien wel de fascinerende cultuurpatronen die, door het "witte gevaar" (R. Bureau) vernietigd dreigen te worden. Maar die ondergang beschouwen we doorgaans als een betreuenswaardig bijverschijnsel van de historische noodzaak de volken uit de ijzeren klem van de schaarste te halen. Als M. Sahlins en P. Clastres dan zeggen dat die schaarste een westerse mythe is en dat we eerder kunnen spre-

ken van een primitieve maatschappij van overvloed, waarin men met weinig moeite in alle behoeften voorzagt, zijn we er vlug bij om te wijzen naar kindersterfte, ziekten, enz. En zo blijven we met onvernegbare idealen zitten: economische ontwikkeling en behoud van cultureel erfgoed (een tweespalt die wortelt in de tegenstelling tussen Verlichting en Romantiek).

Maar men vergeet dan dat cultuurpatronen allereerst strijdwapenen zijn, instrumenten om het oergeweld in te tomen, dat R. Girard beschreven heeft als de "grijpimitatie": niet de schaarste is het natuurgegeven, maar ons verlangen naar alles wat de mens-tegenover-ons de moeite waard blijkt te vinden. Daaruit zou, aldus deze auteur, een fatale strijd ontbranden ware het niet dat cultuurpatronen dat verlangen, en dus ons behoeftenpakket, aan banden legden. Volgens Girard spelen religieuze elementen daarbij de centrale rol door die oerrivaliteit af te wentelen op offers, op zondebokken. Waar het christendom nu die offerideologie, dat mechanisme van de zondebok, ontmaskerd en verworpen heeft, moest er tussen twee wegen gekozen worden. Ofwel die ongebreidelde rivaliteit toelaten door de oorlog te verklaren aan de karigheid van de natuur, de schaarste (de weg die de westerse technocratie gekozen heeft). Ofwel kiezen voor wat Lévinas de "relationele mens" genoemd heeft. Deze is, gericht op deelwaarden, bereid de pijnlijke strijd tegen het demonische in eigen relaties aan te gaan, in de wetenschap dat hij met zijn evenmens ingebed ligt in een historische strijd om de levensvatbaarheid van de materie. Hij blijft drager van de geschiedenis en houdt het oog op de integriteit van het zijn waarvoor hij strijdt en lijdt, niet door

een totaliserend stelsel te ontwerpen waaraan hij "marginalen" wil opofferen, maar door zelf het kwaad op zich te nemen in plaats van het naar buiten te projecteren. Niet het overwinnen van materiële schaarste is zijn prioriteit, maar de uitbouw van een relationele harmonie, waarbij volkstradities hem tot strijdmiddel worden. Het is A. Touraine die ons met zijn aktionalistische studies instrumenten lijkt te geven om die sociale bewegingen te verstaan die uit de traditie inspiratie opdoen bij het zoeken naar leefpatronen, welke afschermen tegen dat totaliserend streven naar heerschappij en die niet de *schaarste* maar de *rivaliteit* als het hoofdprobleem zien.<sup>11)</sup>

Het onderkennen en zinvol omgaan met die bewegingen "in de zes continenten" is de opdracht die steeds duidelijker als missionaire prioriteit verschijnt van de wereldwijde worsteling om een "derde wereld". Waar het volk en de pastoraal van preventieve zorg naar streven, is niet een behoud van kritiekloos bewonderde beperkingen. Maar nog minder ambiëren ze de maatschappij van ongebreidelde rivaliteit. Zoals die "derde wereld" niet te definiëren is, zo zal de strijdmethode gekenmerkt moeten zijn door een ondogmatische houding, een zoeken dat maar één absoluut principieel kent: de onaantastbaarheid van het leven. Daar bezielt God zijn volk mee en niet met een ongelimiteerde drang naar ontwikkeling.<sup>12)</sup>

1. Uitdrukking die ik in dit tijdschrift voor het eerst gebruikt heb in 1980, 9-2, pp. 138-151.
2. De bekendste studie van P. Clastres is *La Société contre l'Etat* (Parijs 1974). Hier verwijst ik naar zijn inleiding voor de Franse uitgave van M. Sahlins *Age de pierre, age d'abondance* (Parijs 1976). De "anti-economische" lezing van R. Girard vinden we vooral in het werk van P. Dumouchel en J.P. Dupuy, *L'Enter des choses* (Parijs 1979).

3. Steeds vaker leest men dat "primitieven" geenszins zo natuurvriendelijk zijn als C. Turnbull e.g. de pygmeëen afschildert. Ecologische bezorgdheid zou hun vreemd zijn. Over het algemeen klopt dat wel. Maar er is een verschil tussen een expliciet ecologisch bewustzijn en een cultuurpatroon dat milieuvriendelijk is, zolang geen externe factoren storend optreden.
4. Cf. J.P. Sartre *La critique de la raison dialectique* (Parijs 1960).
5. Waar "koude" samenlevingen vernieuwingen zoveel mogelijk afremmen, stimuleren "warme" samenlevingen die juist door vooruitgang en de overwinning van taboes hoog te prijzen.
6. Vermelden we naast O. Spenglers beroemde boek *Die Untergang des Abendlandes* de opkomst van het cultuurrelativisme dat van grote antropologen als Boas, Malinowski, Radcliff-Brown, e.a. een belangrijke stimulans heeft gekregen.
7. Cf. e.g. K. Rahner *Schriften zur Theologie* (Zürich 1972) pp. 133-144 en 168-186.
8. Laten bevrijdingstheologen (en misschien moeten we hier de politieke theologen ook bij rekenen) niet te vaak hun analyses bepalen door de late ontwikkelingen bij Marx, waar de verlichte, heldhaftige strijder (als voortrekker van het proletariaat) welhaast even idealistisch verschijnt als bij de late Hegel? De jonge Hegel evenwel nam de "eeuwige stilte van de natuurwetten" serieus en liet de Geest nog niet de idealistische alleenheerser worden. Marx heeft dit in het begin van zijn oeuvre via de analyse van Epicurus' atomisme ook in een rigoureuze materialisme vertaald. Maar beide hebben het menselijk bewustzijn en de doelgerichte geschiedenis later (zij het op verschillende wijze) toch een onverantwoord grote rol toegekend, hetgeen in de bevrijdingstheologie ook lijkt door te spelen.
9. Cf. L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind* (New York 1976) p. 251 en D. Sölle: De repressie van het existentiële of, waarom sommigen conservatief worden. In: *Concilium* 1981, 1, pp. 88-94.
10. Zie de titel van zijn hoofdwerk *Kirchliche Dogmatik*, nadat hij aanvankelijk aan een *Christliche Dogmatik* begonnen was.
11. A. Touraine probeert met zijn medewerkers de dieptedimensies van verschillende sociale bewegingen in Europa te pellen, volgens de methoden en inzichten die hij uiteenzette in: *La voix et le regard* (Parijs 1978). Zie over het brede verschijnsel van lokale volksbewegingen: A. Smith, *The ethnic revival in the modern world* (Cambridge 1981).
12. Het is bekend hoe fel I. Illich het begrip "ontwikkeling" zelf aanvalt als ideologisch gekleurd, omdat het, simplificerder gezegd, de mens behoeften aanpraat om aldus een schaarste te creëren die door bevoorrechten uitgebuit kan worden. Door volken in de marginaliteit te drukken, gebruikt het Westen hen vervolgens als zondebokken, in de zin van R. Girard: hen wordt een schuld aan eigen armoede en achterstand aangepard, en daarmee wordt het eigenlijke kwaad van machtsmisbruik en uitbuiting sacrificeel ge-

reinigd, zodat men ongestraft de ideologie van de schaarste kan benutten. Tegen deze vicieuze cirkel heeft de preventieve pastoraal een harde en ingewikkelde strijd te voeren, geleid door de vérziende creativiteit en de levenswil van de slachtoffers zelf van dat duivels offerritueel. Helaas hebben nog weinig antropologen hun verrijnd instrumentarium willen wagen aan de oproep van R. Bastide in: *Anthropologie appliquée* (Parijs 1972) en aan de uitdaging uit de school van R. Girard, die we vooral in boeken als: R. Girard, *La violence et le sacré* (Parijs 1972); R. Girard, J.M. Oughourlian, G. Lefort, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*

(Parijs 1978); R. Girard, *Le bouc émissaire* (Parijs 1982); J.M. Oughourlian, *Un mime nommé désir* (Parijs 1982); M. Deguy en J.P. Dupuy (eds.), *Réné Girard et le problème du mal* (Parijs 1982).

*Wiel Eggen is lid van de S.M.A. en studeerde in Vancouver (M.A.) en Parijs. Hij werkte enige jaren in Ghana en is nu verbonden aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat in Heerlen en het Afrika Museum in Cadier en Keer.*



Uit: BijEEN. Tekening: Nico Visscher.

K.C. Abraham

## De invloed van de groei-economie in Indiase dorpen

In de meeste Aziatische landen voltrekt de economische ontwikkeling zich volgens een vast patroon. Verreweg het meeste kapitaal wordt geïnvesteerd in de industriële sector van de stedelijke gebieden, in de verwachting dat dit zal leiden tot een ruimer gebruik van de overvloedig beschikbare arbeidskrachten en minder ongelijkheid in inkomensspreiding. Maar in werkelijkheid heeft de geavanceerde sector van de maatschappij zich aanmerkelijk uitgebreid, terwijl de traditionele sector tot armoede verviel, speciaal op het platteland. Migratie van het platteland naar de steden, snelle uitputting van natuurlijke rijkdommen, sociale ont-wracting van het dorp zijn enkele gevolgen van dit grote verschil in groei tussen de stads- en plattelandsgebieden.

Uit het verhaal van de "ontwikkeling" van Konkan, een dorp in Maharashtra, India, zoals dit werd verteld op een conferentie, georganiseerd door het Ecumenical Christian Centre in Bangalore, komt een heel duidelijk beeld van deze verarming van de traditionele sector naar voren. Hieronder volgt in het kort wat over dit speciale geval door een sociaal werker verteld werd.<sup>1)</sup>

### Konkan

Konkan is een smalle kuststrook aan de grote weg tussen Goa en Ahmedabad. Doordat het aan de westzijde bergachtig is, valt er in de moesson-tijd overvloedig regen. De grond is vruchtbaar, weelderig groene bossen geven de streek een welvarende aanblik. Landbouw is het voornaamste middel van bestaan. De beste soorten mango's, cashewnoten, klappers en rijst worden er verbouwd. Als on-liggende plaatsen door hongersnood worden getroffen, trekken de men-

sen als het even kan naar de Konkan, want daar kunnen ze zeker genoeg voedsel vinden. Maar dat alles behoort nu tot het verleden. De groene bossen beginnen te verdwijnen, het land is kaal geworden, doordat de snel groeiende steden in de omgeving, vooral Bombay, het steeds meer voor eigen doeleinden gingen opeisen. De mensen interesseerden zich steeds minder voor het boerenbedrijf, omdat de meeste mannen naar de stad trokken, aangelokt door de kans op een baantje. Ze wilden graag hun bomen verkopen en lieten zonder meer toe dat het land ontbost werd omdat er goed geld mee te verdienen was. Ze verwaarloosden hun eigen natuurlijke omgeving; die werd veranderd in een reservoir van goedkope materialen en arbeidskrachten voor de stedelijke economie. De veranderingen die plaatsgegrepen hebben, worden als volgt beschreven:

"Ik herinner mij dat in mijn jeugd de hele streek groen was, fris groen, met allerlei

soorten bomen. Tegenwoordig is het land helemaal kaal, er zijn geen bomen meer. De bevolking is verdubbeld. Alle gezonde mannen trokken naar Bombay. Economisch is men volkomen afhankelijk van geld dat uit Bombay gestuurd wordt. Die afhankelijkheid is zo groot dat kort geleden in de feesttijd zelfs de groenten uit Bombay moesten komen...

De hele dorps economie is te gronde gericht. Je kunt het geen dorp meer noemen. Het is al lang dood. Er is geen dorp. Hier en daar wonen nog groepen mensen, die niets met elkaar te maken hebben. Ze zijn allen gericht op de naburige stad. Als je plotseling iets nodig hebt, ga je gauw naar de stad. Je neemt niet de moeite om te kijken of iemand in je eigen buurt je kan helpen. Er is gebrek aan samenwerking tussen de dorpsbewoners. De band tussen mens en mens, en ook tussen mens en de grond is verbroken.

Veel mensen kennen hun dorp niet. Ze grijpen de eerste de beste gelegenheid aan om weg te trekken en naar Bombay te gaan. Voor hen betekent ontwikkeling een goede verbinding tussen Bombay en hun dorp, zodat ze makkelijk vanuit Bombay hun dorp kunnen bereiken. Ze kunnen zich niet veroorloven om hun gezin naar Bombay mee te nemen... Dus komen ze naar het dorp om hun familie te bezoeken, de mango's te proeven... en dan gaan ze weer zo gauw mogelijk terug naar Bombay. De vrouwen blijven in het dorp, de mannen werken in Bombay. Er zijn nog wel enkele oude tradities die hen met het dorp verbinden. De tempel is een plaats waar ze zo nu en dan nog allen bij elkaar komen. Maar vroeger, in het oude dorp, was er zoveel onderlinge afhankelijkheid, zoveel samenwerking, zoveel om met elkaar te delen, en dat alles maakte het dorp tot een leefgemeenschap. Dat is nu verdwenen.<sup>1)</sup>

De uitwerking van de tegenwoordige situatie op de psyche van de mensen wordt in deze woorden getekend:

"Zelfs nu zijn er nog rijke hulpbronnen: land, water en mankracht. Er wonen voor het merendeel vrouwen, maar er zijn ook jonge mensen... We hebben in het ene dorp na het andere kleine werkplaatsen opgezet en geleid. In elk dorp hebben we wel tot vijftig à zestig jongeren gevonden die wachten tot ze naar Bombay kunnen gaan, of als het meisjes zijn tot ze zullen trouwen... Wij moeten deze jonge mensen activeren. Op wat voor manier kunnen we van

dit potentieel gebruik maken? Waarom gebruiken wij het niet? Wat ons tegenhoudt is het volkomen gebrek aan vertrouwen, geen van de dorpingen gelooft dat hij iets doen kan. De gewone man voelt zich hulpeloos... Je kunt je niet voorstellen hoe erg dat gevoel is: alles weg, geen uitzicht, geen straalte hoop. Wat zeggen we tegen hen? Bewerk het land op een betere manier, ga werktuigen gebruiken zoals de Japanners hebben. Wie luistert ernaar? Neen. Het is in de grond een *psychologisch* probleem geworden. We moeten hen weer hoop geven. Hoop dat het mogelijk is om iets te *doen*."

### Verwordingsproces

Het verhaal van Kokan staat niet op zichzelf. Overal vertoont de situatie in de dorpen ditzelfde beeld. Onlangs hebben een aantal onderzoekers, na vele voorbeelden ervan beschreven en geanalyseerd te hebben, een document gepubliceerd waarin de situatie als volgt wordt samengevat:

"Bij het ontwikkelingsbeleid in India is men altijd van de stad uitgegaan. De strategie voor het platteland was niet de ontwikkeling van de plattelandsgebieden zelf, zodat ze in de eerste levensbehoeften, speciaal van de armen, kunnen voorzien. Maar de strategie is vooral geweest de plattelandsgebieden zo te "ontwikkelen" dat de stedelijke markten over hun natuurlijke rijkdommen kunnen beschikken en het land zelf gebruikt wordt voor massale monoculturen van goed in de markt liggende producten. In die zin is veel plattelandsontwikkeling eenvoudig een verlengstuk van stadsontwikkeling geweest, waarbij we ons gewillig helemaal hebben aangepast aan het meedogenloze en energieverlindende westerse model...

Het resultaat is aan de ene kant een explosief stedelijk systeem, dat ondanks onverenigbare hoge investeringen, uit zijn voegen barst, en aan de andere kant een plattelandssamenleving, die verknoeid en te gronde gericht wordt, waar steeds minder geproduceerd wordt en die meer en meer mensen afstoot naar een steeds chaotischer wordende stadssamenleving."

Wil men dit verwordingsproces tot staan brengen, dan zal er op zeer korte termijn voor onze steden en dor-

pen een alternatief ontwikkelingspatroon gevonden moeten worden. Stads- en plattelandsontwikkeling zullen elkaar wederzijds moeten aanvullen en helpen. Daarvoor is een planning nodig die erop gericht is dat de stadsgebieden economisch zelfstandiger worden en dat het platteland zodanig verrijkt en verbeterd wordt dat in de verschillende behoeften van de bevolking – voedsel, brandstof, veevoeder, meststoffen, bouw materiaal, landbouwwerktuigen, grondstoffen voor handwerklieden – kan worden voorzien. Planning voor plattelandsontwikkeling moet dus opnieuw worden gedefinieerd, ze moet gericht zijn op een geïntegreerd plattelands ecosysteem.<sup>2)</sup>

1. Alle citaten zijn uit een ongepubliceerd manuscript in het Ecumenical Christian Centre, Whitefield, Bangalore.
2. The state of India's Environment 1984-85. The Second Citizen's Report, Centre for Science and Environment, Delhi 1985.

*Rev. Dr. K.C. Abraham is directeur van het Ecumenical Christian Centre in Whitefield, Bangalore, India. Zijn bijdrage werd vertaald uit het Engels door mevr. A.M.C. Gramberg-van der Hoeven uit Doorn.*

## INDIA

### tussen conflict en dialoog

Wie zijn de Sikhs en wat geloven zij? Wordt India een nieuw Libanon? Etnische en religieuze conflicten nemen toe. Zetten christelijke kerken zich in voor gerechtigheid of zijn zij slechts bezorgd om hun eigen bestaan als minderheid? Hierover informeert het juist verschenen India-nummer van **Wereld en Zending**.

Andere bijdragen o.a.:

- Vrouwenstrijd. Zijn Christelijke vrouwen beter af?
- Is er een Indiase bevrijdingstheologie? Een gesprek met de Indiase theoloog Samuel Amirtham.
- De omgekeerde beweging: Hindoeïsme in Nederland.

## WERELD EN ZENDING

Dit India-nummer te bestellen bij:

Administratie Wereld en Zending,  
Prins Hendrikklaan 37, 1075 BA  
Amsterdam.  
Giro 563.5338 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam.  
Prijs f 12,- (incl. porto); bij 2-4 ex. f 10,80; bij 5 of meer ex. f 9,-.



Kardinaal Arns

## Een pleidooi uit Brazilië

Ik kom uit Brazilië, een Derde Wereld-land dat het achtste land is wat de grootte van haar economie betreft en dat zich erop beroemt de grootste buitenlandse schuld (100 biljoen dollars) te hebben. Is dat niet echt een paradox? Ik kom uit een Derde Wereld-land, dat de vijfde plaats inneemt in de rij van wapenexporteurs, maar welks bevolking van 130 miljoen lijdt onder zeer grote sociale problemen.<sup>1)</sup>

Neem bijvoorbeeld de werkloosheid; in de stad waar ik woon leven daarom al 650.000 gezinnen van gemiddeld vijf personen, dus totaal meer dan 3.000.000 mensen zonder enige bescherming en totaal ontredderd. De inflatie is een ander probleem en bedraagt meer dan 230% per jaar. Er zijn bijna 20.000.000 verlaten en ondervoede kinderen in het land, terwijl het land de mogelijkheid heeft niet alleen zichzelf te voeden, maar daarnaast nog honderden miljoenen mensen in andere landen. De mensen beginnen gelukkig in beweging te komen. Er komt weer hoop vanuit de basis tot aan de mensen in de bovenste lagen van de bevolking en men ziet dat er oplossingen voor de problemen gevonden worden.

Ik kom uit Brazilië's grootste en rijkste stad, Sao Paulo, die 15.000.000 inwoners heeft. Het is het centrum van het grootste deel van Brazilië's industrie en produceert het grootste deel van Brazilië's Bruto Nationaal Produkt. En toch leven bijna 5.000.000 mensen in schrilte armoede; zij verdienen minder dan het minimumloon van ca. \$65,- per maand.

### Eerste Wereld

Ik spreek hier tot vertegenwoordigers van 73 lid-organisaties van de In-

ternationale Raad van niet-gouvernementele hulpverleningsorganisaties. Maar slechts negen van hen hebben hun hoofdkantoren in de Derde Wereld. U bent dus een gehoor van de Eerste Wereld; de Verenigde Staten, West-Europa en Japan. In economische termen kunt u aangeduid worden als een gehoor dat grotendeels afkomstig is uit het Noordelijk Halfrond, de rijkste landen van de wereld. Enkele dingen die ik wil zeggen zijn daarom gericht tot die Eerste Wereld. Want ik beweer, dat naast uw voortdurende positieve bijdrage aan de ontwikkeling van de Derde Wereld, u positief moet kunnen bijdragen aan veranderingen in de instellingen, banken en regeringen van de Eerste Wereld, opdat zij zich zullen inspannen om eindelijk eens recht te doen aan de Derde Wereld.

Onlangs heeft Paus Johannes Paulus II de definitie herhaald van Paus Paulus VI, die in zijn encycliek *Populorum Progressio* zei: Ja, ontwikkeling is het nieuwe woord voor vrede. Vrede is noodzakelijk. Dat is geboden voor onze tijd. En dus is deze ontwikkeling of vooruitgang de vooruitgang voor allen, die achtergesteld en tekort gedaan zijn.

Daar elk van uw organisaties voor de vooruitgang van de achtergestelden werkt, zou ik u willen voorstellen de



"Herkent u de bank die u beroofde?"  
(Henfil, een Braziliaans cartoonist)

volgende zorgen en/of voorstellen heel goed in de gaten te houden.

7e. Heb eerbied voor de nationale identiteit van elk land en voor haar eigen culturele, etnische en politiek typische kenmerken. Eerste Wereldorganisaties kunnen niet langer ervan uitgaan, dat het hun rol is veranderingen te brengen in sociale, culturele en politieke modellen door het opleggen van Eerste Wereld-waarden. De meest levensvatbare en zakelijke basis voor succes is eerbied hebben voor nationale, stuwende krachten in de Derde Wereld landen.

2e. Een nieuwe economische en politieke logica moet geïnspireerd worden door de belangen van de grote meerderheden. In de meeste Derde Wereldlanden bevindt de grote meerderheid, zo gemiddeld 80-90% van de mensen, zich geheel buiten het economische leven. Eerste Wereldlanden en organisaties moeten creatief naar wegen zoeken, opdat hun hulpbronnen deze grote meerderheid bereiken en vooruitbrengen. Die hulpbronnen mogen niet terechtkomen bij de kapitaalkrachtige elite van een land.

3e. De nationale prioriteiten moeten vastgesteld worden door de basisbehoeften van de grote aantallen achtergestelden. Deze achtergestelden, deze meerderheid dus, moeten het onderwerp worden van hun eigen geschiedenis. Zij moeten een stem hebben in hun eigen levenslot. Zij moeten niet alleen deel hebben in het proces van de besluitvorming, zij moeten zelfs aangemoedigd worden dat proces te controleren.

Uitbanning van het steeds terugkerend kwaad van onderontwikkeling is niet noodzakelijk een probleem van tekort aan hulpbronnen. Het gaat erom, dat de mensen voor wie de hulpbronnen bedoeld zijn, zelf aan het proces deelnemen.

4e. Aandacht voor de eerste behoeften van mensen moet leiden tot het scheppen van een eenvoudiger samenleving. Wat ook het sociale en politieke systeem van een zeker Derde Wereld land moge zijn, men moet niet verwachten dat dat land de ontwikkelingsmodellen van de Eerste Wereld zal volgen. Om in de eerste basisbehoeften van mensen te voorzien, moet een beschaving van sobere eenvoud worden bevorderd.

5e. Het onderhouden van *meerdere* interne en internationale betrekkingen moet geëerbiedigd worden. Niet-gebonden-zijn is de eerste behoefte van Derde Wereldlanden. Het is gerechtvaardigd dat zij zich inspannen om hun eigen economische, politieke en door hun geografische ligging bepaalde afhankelijkheid te verminderen.

### Mythen

Derde Wereld landen zijn ziek en moe van de mythen die in het leven zijn geroepen en gekoesterd worden om het eigenbelang van Eerste Wereldregeringen, banken en instellingen te beschermen. U moet weten, dat onze problemen niet het resultaat zijn van spanningen tussen kapitalisme en communisme, of christendom en materialisme, of tussen Oost en West, tussen de Verenigde Staten en de Sowjet Unie. Onze problemen komen voort uit de spanningen tussen het noordelijk en zuidelijk halfrond, tussen rijke en arme landen, tussen de exploitanten en hen die geëxploiteerd worden!

Ik geef een voorbeeld. In de Falkland-oorlog tussen Engeland en Argentinië hadden de Verenigde Staten voor het eerst in deze eeuw de kans om de Monroe-doctrine van 1817 toe te passen (nl. het beschermen van de Amerikaanse landen tegen agressie door Europese landen). Maar... de

Reagan-regering koos de zijde van zijn rijke, niet-Amerikaanse Navo-partner op het Noordelijk Halfrond in plaats van zijn arme Amerikaanse partner op het Zuidelijk Halfrond (Argentinië).

Met het oog op wat ik hier heb genoemd, doe ik een drievoudig beroep op u:

1. Mijn eerste appèl op alle niet-gouvernementele organisaties is: Steun en breng druk tot stand ten behoeve van de Contadora<sup>2</sup>) Vredesvoorstellen voor Midden-Amerika, die tot ergenis van de Verenigde Staten met hun interventie politiek reeds getekend zijn door het voornaamste slachtoffer, nl. Nicaragua. De meest vrije verkiezingen in de geschiedenis van Nicaragua werden november 1984 gehouden. Dit feit kunnen zelfs de Verenigde Staten niet aanvechten. Daarom is het vreselijk moeilijk Reagan's "vredes"-voorstel te begrijpen, dat nieuwe verkiezingen zou inhouden.

Dit is heel moeilijk te begrijpen ook nog om een andere reden. Mijn land heeft namelijk geen presidentiële verkiezingen gehad gedurende de laatste 25 jaar, en het nabuurland Chili niet gedurende 14 jaar. En toch... de Reagan-regering heeft nooit gevraagd om presidentiële verkiezingen in Brazilië of Chili, landen welke economie onder een militaire regering bijna uitsluitend worden gecontroleerd door het "verlichte eigenbelang" van de banken en instellingen van de Verenigde Staten. Het is ook vreselijk moeilijk te begrijpen, waarom het machtigste land ter wereld, dat zichzelf heeft uitgeroepen tot bewaker van de christelijke en westerse beschaving, weigert aan een vredes-afel te zitten met het kleine Nicaragua, een christelijke natie met vier Rooms-Katholieke priesters in de

hoogste regering en wiens president aanwezig was op het vierde Wereldcongres over Derde Wereld theologie in Sao Paulo.

2. Mijn tweede appèl is: Help de Eerste Wereldregeringen, banken en instellingen de juistheid van het nationale zelfbewustzijn en de wettigheid van zelfbeschikking te begrijpen.

Tegenover de visie van Eerste Wereldregeringen, banken en instellingen die de nationalisten ervan beschuldigen communist te zijn, moet gesteld dat de patriottische bewegingen, verwachtingen *thuis* in de Derde Wereld geboren worden. Zij worden *thuis* geboren als gevolg van al het lijden en de onderdrukking en behoeven niet geïmporteerd te worden van elders.

3. En tenslotte: Help de grondoorzaken van onrecht in de gehele Derde Wereld te identificeren en neem concrete stappen om dat onrecht teniet te doen. Eén grondoorzaak is zeker de wereldwijde wapenwedloop. Mijn eigen land is daarin niet zonder blaam. Brazilië is het vijfde land ter wereld geworden wat betreft de wapenexport.

### Concrete stappen

Ik zou in het kort drie concrete stappen willen voorstellen die alzijdig genomen zouden kunnen worden:

a. actieve deelname aan gewelddoos protest tegen de oorlog en het escaleren van atoombewapening.

b. verhoging van de druk op Eerste Wereldregeringen om de verdediging van de mensenrechten de hoogste prioriteit te geven in hun buitenlands beleid.

c. steun aan de initiatieven om de schuld van Derde Wereldlanden kwijt te schelden op de enige voorwaarde dat de regeringen van deze landen gelijkwaardige fondsen beschikbaar stellen voor projecten die de uitban-

ning van onrecht en van de grondoorzaken van onrecht benadrukken.

1. Dit is een gecompriëerde en iets bewerkte tekst van een referaat van kardinaal Paulo Evaristo Arns, bisschop van Sao Paulo, Brazilië, gehouden op de Algemene Vergadering van de Internationale Raad van Niet-Gouver-

nementele Organisaties, die plaats had in Dakar, op 20 mei 1985.

Overgenomen uit *Latinamerica Press* 6 June 1985 en vertaald uit het Engels door mevr. A. van Akkeren-Ristjouw uit Leusden.

2. CONTADORA-groep: groep van landen die zich aaneen gesloten hebben om door overleg de spanningen in Midden-Amerika te trachten overwinnen (Mexico, Panama, Colombia, Venezuela en Peru).

Henny Groenen

## Economische theologie als omgekeerde missiologie

Een gesprek van Arend Th. van Leeuwen

Het twee uur durende gesprek van de auteur van *De Nacht van het Kapitaal*<sup>1)</sup> eindigt met een uitspraak, die typerend is voor de manier waarop Arend Th. van Leeuwen in de theologische wereld staat. Hij zegt, reflecterend op ons gesprek, als een ietwat hemzelf verrassende constatering: "Mijn economische theologie is eigenlijk een omgekeerde missiologie. Ik heb het boek als missioloog geschreven. Het gaat over een zaak die de missionaire beweging direkt aangaat. De economische expansie, die Adam Smith in *The Wealth of Nations* messiaans beschrijft als universele welvaart brengend tot aan de uiteinden der aarde, heeft historisch een onzichtbare verwevenheid met evangelisatie. Dit verband is eigenlijk nooit duidelijk door de missiologie opgelegd. Naar mijn mening is het nog steeds *het* grote probleem van de missiologie vandaag om dit verband recht te doen."

Terugblikkend op zijn levensloop schildert hij zijn eigen ontwikkeling: van *Christendom in de Wereldgeschiedenis* (1964), via *Kritiek van de Hemel en Kritiek van de Aarde* (1972), naar dit laatste produkt van tien jaar wetenschapsbeoefening. "Niet alleen in die eerste publikaties maar ook in dit laatste werk ben ik bezig als missioloog; alleen is dit boek een voortdurende omkering: van consument naar producent; van derde wereld naar eerste wereld; van de rand naar het centrum. En hier in het centrum wil ik mijn bijdrage leveren door het analyseren van de economische theorie zelf en door strikt rationeel de innerlijke onmogelijkheid ervan aan te wijzen in het hart van het wereldomvattende economische stelsel."

Het verhaal, dat ik na afloop vertel over een groep krakers die onlangs de Leidse Zuiderkerk kraakten en van deze door brand dakloze kerk een daklozenkerk maken waar alternatief gewoond en gewerkt kan worden, wekt dan ook hevige belangstelling: hier wordt vanuit de onderkant de kerk daerwerkelijk geconfronteerd met alle sociaal-economische vragen van het moment. "Dit is diezelfde omgekeerde missiologie in praktijk", aldus zijn reactie.

### Herkenning door arbeiders

Dit is Arend van Leeuwen ten voeten uit. Naar zijn bevinden heeft de op abstract wetenschappelijke hoogte geschreven *Nacht van het Kapitaal* een direkt actuele relevantie voor heel concrete mensen. De eerste hem voorgelegde vraag spreekt hem dan ook onmiddellijk aan: "*Hoe komt het, dat anders dan bij wetenschappers (economen en theologen!) het geval is, arbeiders*

Uit een brief van de Raad van Latijnsamerikaanse Kerken (CLAI) aan Kerken en Christelijke organisaties in de Verenigde Staten, juni 1985:

Met betrekking tot Latijns-Amerika zijn er twee zaken, die het lijden en de bezorgdheid van onze volken doen toenemen:

- de buitenlandse schuld, die steeds meer de vorm gaat aannemen van woeker en afpersing;
- en de situatie in Midden-Amerika, waarvoor wij opnieuw uw aandacht zouden willen vragen.

Wij zijn ervan overtuigd, dat in Gods oordeel de gelijkenis van de profeet Nathan aangaande de rijke landheer, die het enige ooilam van de arme man wegnam (2 Samuel 12:1-10), zal toegepast worden op hen die over uw natie regeren.

De tijd komt, en is wellicht reeds aangebroken, waarin u, geliefde broeders en zusters, zult moeten beslissen wie uw Heer is en wie u boven alles wilt dienen: of het militair-economische machtscomplex, dat de bedoeling heeft om het volk van Nicaragua, dat al zo lang geleden heeft, nog eens een verpletterende slag toe te brengen, of de God en Vader van onze Heer Jezus Christus, die gekomen is niet om te roven, te doden of te verdelen, maar daartoe, dat (wij) leven mogen hebben en wel overvloedig. (Joh. 10:10).

De ware grootheid van uw volk bestaat niet in miljoenen dollars of in projectielen, maar in morele en geestelijke waarden (Zach. 4:6). Deze zullen weer opbloeien in uw land, dat in de laatste tientallen jaren gevaarlijk op weg is om een symbool te worden van de heidense afgodendienst van Mars (oorlog) en Mammon (geld).

Vertaling: dr. J.C. Gilhuis. De volledige tekst van de Nederlandse vertaling van deze brief is verkrijgbaar bij het Latijns Amerika secretariaat van de zending van de gereformeerde kerken in Leusden.

ders en baanlozen die in leesgroepen van DISK (Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken) in den lande meededen, zich herkennen in dit boek en herhaaldelijk blijik geven, dat voor hen dit boek verhelderend spreekt over hún werkelijkheid?"

"Dat verbaast me niet, integendeel. Arbeiders, die van 's morgens zeven tot 's avonds vijf het produktieproces beleven, ervaren zich niet zozeer als consumenten, zoals de meesten van ons. Zij zijn producenten en hebben daarmee een ervaring van datgene waar de analyse van Adam Smith zich op richt. Smith stelt zich als econoom niet tevreden met de ruilmarkt, waar produkten in het spel van vraag en aanbod uitgewisseld worden als goederen die geldwaarde hebben: hij vraagt naar de wijze waarop goederen (en dan ook geld en kapitaal) tot stand komen en hij richt zijn analyse met zijn arbeidswaarde-theorie op het produktieproces zelf. Daar precies hebben arbeiders mee van doen in hun dagelijkse onderworpenheid; daarvoor worden zij immers gebruikt in de bedrijven. Hun pijnlijke ervaringen worden bij de lezing van de *Nacht van het Kapitaal* inzichtelijk."

Hierop dóórpratend zegt van Leeuwen: "Bij Aristoteles werd de vrije vrije en de slaaf slaaf genoemd. Het geweldige van de burgerlijke maatschappij is, dat *dit* verduisterd is. Ongelijkheid *mag* niet meer bestaan. Vandaar dat men dan ook in de economie met de markt begint, want op de markt gelden gelijkheidsverhoudingen: gelijk oversteken. Meneer Philips en zijn laagste werknemer zijn op de markt als consument gelijk: mevrouw Philips staat naast de vrouw van die werknemer in de winkel van Albert Heijn en krijgt dezelfde artikelen. Maar je moet niet vragen wat er gebeurt, zodra meneer Philips in de onderneming is met diezelfde werknemer. Dit nu wordt in de economie stelselmatig verduisterd. En dat is de clou van het hele boek. Vandaar dat ik niet verrast ben, als ik hoor dat de gewone arbeider zich in deze analyse herkent."

### Economie als seculiere religie

Het tweede onderwerp van ons gesprek vormt de stelling van Arend van Leeuwen, dat de economie de feitelijke religie van onze samenleving is. Duidelijk en zonder een spoor van aarzeling spreekt de 66-jarige professor, die dit najaar met emeritaat gaat, over dit grondinzicht als over een ontdekking: "Ik ontdekte dat – versholen achter het seculiere karakter van onze maatschappij ("God bestaat niet meer, we zijn godloos, iedereen is gelijk, we zijn alleen nog maar mensen") – een geheel nieuwe religie is ontstaan. We zitten in een honderd procent religieuze formatie van deze maatschappij, maar het punt is dat we dit niet meer als zodanig kunnen herkennen vanwege het burgerlijke en verlichte karakter. Uitgerekend in het meest verlichte tijdperk van de wereldgeschiedenis, in onze maatschappij met miljoenen vrije en gelijke mensen is een religie opgekomen, die nog veel heersender en machtiger is dan alle religies die ooit hebben bestaan. Alleen is juist de moderne mens krachtens zijn seculiere karakter niet meer in staat dit te herkennen. Er is een ingewikkelde analyse van de economische structuur nodig om het religieuze karakter van de moderne samenleving te laten oplichten.

De eigen wetten van het kapitalistische economische systeem worden, ondanks hun innerlijke contradicties, door de economische theorie als volstrekt

rationeel beschouwd. Dit is naar mijn mening de grootste zelfverblindings van de verlichting in de economische theorie: de economen zijn niet buiten maar *in* hun theorie zelf verblind, omdat ze niet zien dat ze bezig zijn met een cultus, met de cultus van de abstracte mens: de mens die, via het ruilverkeer van de markt, gelijk is aan alle andere mensen. Dit is een abstracte mens, die op geen enkele wijze klopt met de werkelijke mens in de arbeids- en afhankelijkheidsverhoudingen die alleen maar erger worden. Deze paradox kan de economische theorie ook nooit verklaren. Ze begrijpt namelijk niet, dat uitgerekend het vrije marktsysteem dat zo prachtig in elkaar zit – 'iedereen gelijk en vrij, iedereen krijgt alle mogelijkheden die er zijn' – tot een steeds grotere slavernij en knechting van een groot deel van de mensheid leidt. Zij kunnen dat niet begrijpen, zolang ze in hun rationalistisch zelf opgesloten zitten. Ze denken dat ze een rationele theorie volgen, terwijl vanuit de feiten die theorie hoogst irrationeel is.

We moeten niet proberen een vage theologie te ontdekken achter de economische theorie. We zullen deze theorie zelf moeten analyseren als een soort nieuwe theologie. Dat is een groot probleem waar je zowel de theologen als de economen voor stelt. Vandaar dat dit boek tussen twee stoelen in dreigt te vallen. De theologen herkennen hun theologie er niet in, omdat ik in mijn publikaties heb aangetoond dat de theologie zoals die gewoonlijk bedreven wordt niet meer ter zake doet. En de economen herkennen hun theorie er niet in, omdat voor hen de paradox onbegrijpelijk is, dat de markt de grootste slavernij voortbrengt: dat *kan* rationeel immers helemaal niet. Deze verbinding van een analyse van de economische werkelijkheid door een theoloog, die helemaal door hun theorie heengaat, met een seculiere en onherkenbare theologie, is een combinatie die buitengewoon moeilijk is. Dit doorbreekt een soort waterdichte scheiding tussen theologen en economen, die elkaar vrij laten op hun eigen terrein. Dat zie ik als een van de grootste problemen, ook met name voor de missiologie, omdat deze waarschijnlijk toch nog steeds uitgaat van een religieuze structuur van de wereld." Arend van Leeuwen vertelt hierbij aansluitend het bekende verhaal van de Afrikaan die tegen de blanke zegt: vroeger hadden jullie de bijbel en wij het land, nu hebben wij de bijbel en jullie het land. "Dat is diepzinnig; dat verband is zo'n diep vraagstuk voor de missiologie dat, als dit niet helemaal voorop staat in de missionaire bezinning, naar mijn mening de missiologie in een tijdperk blijft steken dat nog vóór het tijdperk van het moderne burgerlijke christendom ligt."

### Consumententheologie

Ons derde gespreksthema gaat over het burgerlijke christendom als de meest adequate vorm van "religie" voor de kapitalistische maatschappij, omdat het evenzeer "de abstracte mens cultiveert" en omdat het als *privatsache* voor de mens als consument functioneert. Dit christendom is niet bedreigend voor "De Economie", integendeel, het kan goed uit de voeten met het kapitaal-fetisjisme waar Marx van sprak. Van Leeuwen blijkt een meeslepend verteller: "Onze hele theologische vorming en onze geloofsstructuur is zo gevangen in de consumentenhouding, dat er bijna een revolutie moet gebeuren binnen onszelf willen wij het mes van de produktieanalyse erin zetten. Met name het protestantse christendom is gevangen in de mens als privaata-

burger die alleen zichtbaar is als consument. We hebben eigenlijk nooit grondig geanalyseerd, hoe de dingen die we ontmoeten tot stand komen en hoe de mensen zijn als ze die dingen produceren. We lezen het scheppingsverhaal als het verhaal van die onzichtbare God die alles heeft klaargemaakt en waar wij nu vrij van mogen genieten. De genietende houding, het *frui deo*, het vruchtgebruik van God zit er bij ons diep in. Ik denk, dat ook de genadeleer ten onrechte aan die consumentenhouding heeft meegewerkt: God heeft alles voor ons bereid en wij hoeven niet anders te doen in deze wereld dan er op de juiste wijze mee om te gaan. Er zijn dan ook theologen die geschreven hebben over de ethiek van de geldbesteding: het geld is er en dat is fijn. Het gaat er om als christen dat geld goed te besteden in tegenstelling tot mensen die dat over de balk gooien. Maar de vraag, *hoe* dat geld er komt – een abstract produkt van wat miljoenen mensen als arbeider dagelijks produceren –, wordt niet gesteld. Het gaat niet zozeer om het geld dat ik in mijn beurs heb, maar om het geld dat geaccumuleerd is in miljarden en miljarden. Waar ligt de macht over *dat* geld? Een analyse van de producerende en arbeidende mens en de vraag naar de herkomst van het geld staat haaks op onze burgerlijke ontwikkeling van het christendom.”

### Theologie voor de beurs van Amsterdam

Arend van Leeuwen verstaat zijn economische theologie als Europese bevrijdingstheologie. Dit is bevrijdingstheologie voor Wallstreet, zegt hij, voor de beurs van Amsterdam, voor Leiden en Nijmegen. De verschillen met de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie zijn situationeel van oorsprong: hier in het centrum, in het hart van de economie is de mens abstract, ginds concreet: "Als jij op een koffieplantage in Brazilië bent, dan is natuurlijk het hele bourgeois-idee, dat de mens op zijn eentje en privé iets zou zijn, volstrekt absurd. Dat is een van de geweldige dingen van de bevrijdingstheologen: die zijn gewoon gedwongen door de massale openbare armoede die er heerst de vloer aan te vegen met heel die hersenschim, waarmee de westerse theoloog ongetwijfeld nog steeds zit. Zij zien de mens niet als een arme, een privaats arme, maar als de armen, een geweldig collectief van mensen die als massa worden uitgebuit. En dat is een heel duidelijk verschil met onze westerse theologie, die eigenlijk toch altijd de mens als bourgeois, als de private gelovige en consument, op het oog heeft. De bevrijdingstheologie heeft de mens als onderdrukte en uitgebuite producent op het oog, en deze altijd als massa. Marx heeft het christendom, en met name het protestantse christendom, verweten een "cultus van de abstracte mens" te zijn. Terecht zegt daarom de bevrijdingstheologie, dat men in de derde wereld met de concrete mens van doen heeft.

Hoeven we niets anders te doen dan achter de bevrijdingstheologie van bijvoorbeeld Latijns-Amerika aan te gaan? Dan had ik dat hele boek niet hoeven te schrijven. Mijn boek is ook niet geschreven om dat te ontkennen, maar ik zou bijna zeggen: ik wil met mijn analytische schop nog een spa dieper gaan. Ik zou het liefste concrete mensen steunen. In de derde wereld doe je dat vanzelf want je leeft daar temidden van hen. Gutiérrez woont in een sloppenwijk van Lima. Nu zijn er bij ons nog wel sloppenwijken. Maar wil je het hart van de kapitaalproductie zien, dan moet je niet naar een sloppenwijk in Utrecht gaan, maar naar Philips of Hoogovens of Shell. Dan

zie je een technologische en hoogst abstracte aangelegenheid, waarbij je nauwelijks nog mensen tegenkomt: het is de abstracte mens, de abstracte technologie. Mijn hele stelling is: het geheim van de concrete onderdrukking van de miljoenen mensen in Afrika of Latijns-Amerika ligt hier bij ons. De grootste abstractie is het geld, de onzichtbare kapitaalvorming waar niemand greep op krijgt: een aantal cijfers net als bij de giro, optellen en aftrekken, het *kan* niet abstracter. Maar uitgerekend die allergrootste abstractie brengt de meest concrete onderdrukking in het grootste deel van de wereld voort, en dat niet alleen: ze berust daar zelfs op. Omdat de theorie abstract is, kan ze dat ook nooit onthullen. Hoe kan abstractie – het kapitaal, het geld – berusten op concrete uitbuiting in de derde wereld? Toch is het zo. Het is een merkwaardige cirkelbeweging: de concrete uitbuiting in de derde wereld wordt voortgebracht door de onzichtbare abstracte kapitaalvorming in de eerste wereld en omgekeerd berust die kapitaalvorming met zijn gigantische accumulatie weer op die concrete uitbuiting. Dat hele mechanisme wordt door de bevrijdingstheologie zeer concreet en scherp aan de orde gesteld. Maar ik vraag me af, of het daar wel voldoende geanalyseerd wordt. Ik zou, als een soort aanvulling van iemand die in de eerste wereld leeft, een bijdrage willen leveren door te onthullen, dat de concrete uitbuiting van mensen ginds voortgebracht wordt door een abstracte kapitaalvorming hier in het hart van Europa en Noord-Amerika.”

Hier in het centrum van de economie moeten wij door de analyse van de moderne economie heen in heel zijn abstractie om juist die abstracte mens te ontmaskeren. De gedachtengang van Van Leeuwen is duidelijk: op dit niveau van hoogste abstractie, waarop mensen in ellende niet meer concreet zijn en waarop de uitwerking van het systeem in de vorm van vernietiging en uitbuiting van miljoenen mensen niet gezien kan worden – zie het optreden van het Internationaal Monetair Fonds tegenover de Latijnsamerikaanse volken! – moet *hier* de strijd gevoerd worden en wetenschappelijk aangetoond worden hoe irrationeel dit stelsel in elkaar zit en hoe wankel haar uitgangspunten zijn.

### Goliath-economie

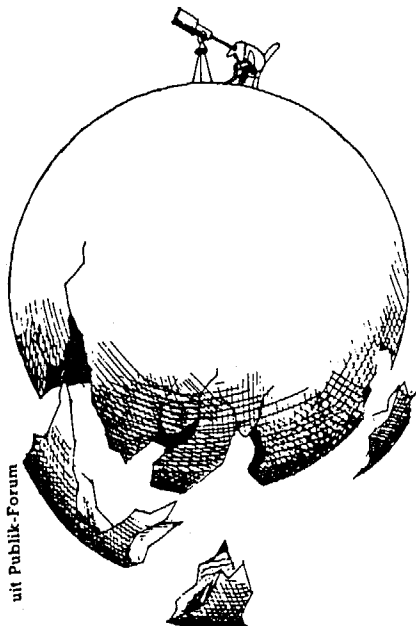
Met hart en ziel is Arend van Leeuwen betrokken bij wat er in de derde wereld en met name in Latijns-Amerika met zijn bevrijdingstheologie gebeurt. Daar klampt hij zich aan vast, daar vestigt hij zijn hoop op. "We zitten op het eind van een accumulatieve geschiedenis die niet verder kan worden voortgezet. Het kapitalistisch systeem *kan* aan zijn eigen innerlijke onmogelijkheid in elkaar storten. De geschiedenis van de laatste eeuw (na 1870) bewijst, dat dit systeem vanuit een innerlijke noodwendigheid zelfaccumulerend werkt. Maar zo draait het zichzelf helemaal dol. Het heeft alleen zo kunnen werken, omdat het om de dertig of veertig jaar een grote oorlog heeft bewerkt. Dat was een economische noodzakelijkheid. De enorme kapitaalaccumulatie moet wel zelfvernietigend wezen om zich te kunnen handhaven. Er moet een grote kapitaalvernietiging plaatsvinden, opdat een nieuwe ronde van kapitaalaccumulatie kan beginnen. Daarom is een oorlog uitermate functioneel. Maar dat *kan* nu niet meer: er is geen nieuwe wereldoorlog mogelijk. Daarom hoop ik op de derde wereld, omdat vandaaruit een concrete massale opstand tegen dit systeem tot stand kan komen, waarna wij in Europa wel noodge-

dwongen moeten volgen. Van binnenuit dit systeem, vanuit Europa of Noord-Amerika, zie ik geen enkele mogelijkheid. De bevrijding zal vanuit de derde wereld moeten beginnen. Daar zitten nog concrete aanknopingspunten om het systeem omver te werpen."

De laatste zin van het gesprek op deze druilerige regenjunidag klinkt, binnen de dreigend apokalyptische sfeer die al pratend opgeroepen is, realistisch bescheiden: "In de *Nacht van het Kapitaal* heb ik niet meer gedaan dan op een indirecte wijze de kwetsbaarheid van deze Goliat proberen aan te tonen."

\*) A. Th. van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal. Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, SUN, Nijmegen 1984, 1985/2, 839 pag., f 68,50. Van de inmiddels verschenen besprekingen noemen wij: B. Goudzwaard, *Burgerlijke religie, grondslag van economische systemen*, in: *Tijd en Taak*, 8 dec. 1984; de briefwisseling tussen H. Opschoor en A.Th. van Leeuwen in *Wending* 40, 1985-1, 49-54; G. Manenschijn, "De nacht van het kapitaal in het daglicht van de kritische rede", alsmede van Leeuwen's repliek daarop "Manenschijn over de nacht van het kapitaal", *Tijdschrift voor Theologie*, 25, 1985, 92-99, 185-190. (Red.)

Dr. A.Th. van Leeuwen is hoogleraar in de theologie van het maatschappelijk handelen aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Behalve de in het interview genoemde publikaties schreef hij een biografie over Hendrik Kraemer (1959).  
Dr. Henny Groenen is industrie-pastor in Leiden en lid van de redactie. Van 1963-1983 was hij - met een onderbreking voor een studieperiode in Nijmegen - missionair werkzaam in Brazilië.



## Kroniek

### Cultuur en ontwikkeling

**Soesterberg** Van 15 tot 19 mei 1985 werd op het Centrum "Kontakt der Continenten" te Soesterberg een werkconferentie gehouden over "Cultuur en Ontwikkeling". De Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Raad van Kerken in Nederland had hiertoe het initiatief genomen. Of liever, het was eigenlijk een minister voor ontwikkelingssamenwerking, namelijk drs. J. de Koning, die de Werkgroep op dit spoor zette. Tijdens een van de regelmatige gesprekken, die de Werkgroep met de minister had over diens beleid, bracht hij zelf het onderwerp ter sprake. Naar zijn mening wordt bij ontwikkelingsprojecten en -programma's onvoldoende aandacht aan het culturele aspect besteed. Wat de minister daarmee precies bedoelde, werd niet helemaal duidelijk. Maar de Werkgroep pakte de suggestie op en werkte de gedachte verder uit in een nota, die uitmondde in het voorstel hierover een symposium te organiseren. Er gingen jaren overheen, voordat dit gerealiseerd kon worden. Mevrouw drs. E.M. Schoo had inmiddels de leiding van het ontwikkelingsdepartement overgenomen. Zij financierde de bijeenkomst voor het grootste deel. Verrassend bleek ook de medewerking, financieel en personeel, van het Ministerie van WVC via zijn afdeling voor internationale betrekkingen. Ook de NUFFIC en het Institute of Social Studies namen actief deel in de kleine denktank, die het plan verder uitwerkte.

Bij de zestig deelnemers bevonden zich zeker twaalf personen die als vertegenwoordigers van de Derde Wereld kunnen worden beschouwd. Inleiders waren de bekende polemoloog dr. Johan Galtung, de Filipijnse hoogleraar dr. Renato Constantino, de hoogleraar mediawetenschappen dr. Cees Hamelink en de Caraïbische schrijfster mevr. Merle Hodge.

#### Actueel

Het onderwerp "Cultuur en Ontwikkeling" zit in de lucht. De Wereldraad gaf na Vancouver prioriteit aan het thema "Evangelie en Cultuur" en de "Commission on World Mission and Evangelism" hield een consultatie in Riano. Maar ook in ons land trok het de aandacht. De commissie Ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken organiseerde een werkdag rondom het thema. Ook de PPR gaf er aandacht aan op een partijcongres. De Nationale Adviesraad voor Ontwikkelingssamenwerking (NAR) publiceerde een Advies aan de Minister over het onderwerp. Het Ministerie van WVC bleef niet achter en schreef ook een nota en hield zogenaamde denkdagen. Tenslotte was ook het Koninklijk Instituut voor de Tropen van de partij met een symposium over "Cultuur en de Koopman", waar de president-directeur van Philips,



## Coca-Cola cultuur

dr. W. Dekker, een inleiding hield. Het is duidelijk, dat de benadering niet steeds dezelfde is. Het symposium van het Koninklijk Instituut voor de Tropen leek nauwelijks geïnteresseerd in de effecten van westerse investeringen in de Derde Wereld. Geen zorgen bij de ondernemers over het voortbestaan van inheemse culturen bij het voortwoekeren van wat steeds meer genoemd wordt de Coca-Cola cultuur. Integendeel: "Of onze activiteiten zullen leiden tot culturele verrijking of vervlakking is een zaak, die de verantwoordelijkheid van Philips te boven gaat", aldus dr. Dekker (*Trouw*, 15 november 1984).

Heel anders is de benadering van de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking. Genoemde nota is behoorlijk kritisch ten opzichte van het effect van de westerse betrokkenheid op de culturen van de Derde Wereld, waarvan ontwikkelingsprogramma's een onderdeel zijn. Zij spreekt van culturele overheersing via economische betrekkingen van handel, investeringen, toerisme, overdracht van technologie, uitbreiden van markten en reclamecampagnes. Ook in het achtergronddocument, dat als richtsnoer voor de werkconferentie diende, wordt dit negatieve effect benadrukt. Dit stuk, geschreven door dr. Cees Hamelink, vat het probleem samen onder de term *homogenisatie* (of gelijkenschakeling). Ik geef daar nog enkele gedachten uit door: In de jaren van dekolonisatie wezen de vertegenwoordigers van de niet-gebonden landen er haalbaarlijk op, dat ontwikkeling niet mogelijk is zonder de eigen cultuur te bevrijden uit de koloniale verhoudingen. In de zeventiger jaren is dit inzicht in het belang van de culturele component aan het verdwijnen. Een overwegend economische toonzetting in de officiële ontwikkelingspolitiek van de meeste westerse landen is daaraan niet vreemd. Het zogenaamde *nieuwe realisme* domineert, waarbij het belang van het eigen bedrijfsleven, dat de gevolgen van de economische crisis in eigen land ondervond, een belangrijke rol speelt. De leus: "wat goed is voor General Motors is goed voor de Verenigde Staten", kon met goed fatsoen uitgebreid worden tot de hele wereld. De naam, die voor de nieuwe benadering gekozen werd, was *interdependentie*, dus van wederzijds belang. Maar van volwaardige wederkerigheid is geen sprake. Nieuwe ontwikkelingen in de *communicatietechnologie* (satellieten, microcomputers, televisie en videotechiek) dragen bij tot een snelle integratie van Derde Wereldculturen in één "wereldcultuur", die wordt gekenmerkt door de waarden en normen van Dallas en Dynasty, de wereld van Peter Stuyvesant en het werkelijke leven van Coca Cola. Deze nieuwe communicatiekanalen dringen op ongekennde wijze niveaus en stijlen van consumptie op aan bevolkingen, die daar op geen enkele wijze tegen gewapend zijn.

Het totaalpatroon van relaties, direct (voedsel, kleding, beschutting) als wel als indirect (technieken, symbolen en sociale culturen) die mensen ontwikkelen, vormen het culturele systeem. De instandhouding daarvan betreft niet minder dan het overleven van zo'n samenleving.

Onafhankelijke en volledige ontwikkeling vragen om de vrij-

heid dit systeem zelf zoveel mogelijk autonoom te ontwikkelen. Deze autonomie heeft in het verleden geleid tot een grote variëteit in culturen, de rijkdom van de wereldsamenleving. Deze variëteit is aan het verdwijnen; culturele armoede treedt ervoor in de plaats. Nooit eerder was de aanpassing aan één cultuur model zo wereldomvattend en massaal. Dit gebeurt in een tijd waarin door de technologische ontwikkelingen de mogelijkheden voor culturele uitwisseling optimaal lijken te zijn. De moderne communicatietechnologie is de wereld aangeboden met de suggestie, dat nu de expressie van culturele verscheidenheid kan worden gegarandeerd. In werkelijkheid ziet het er echter naar uit dat deze technologie het instrument is geworden waarmee de verscheidenheid wordt vernietigd en vervangen door een universele cultuur van westerse make. Dit betekent, dat in het scheef groeien van de internationale verhoudingen de culturele component een doorslaggevende rol is gaan spelen. Voor de bestaande ongelijke machtsverhoudingen tussen de geïndustrialiseerde landen en de Derde Wereld zijn naast militaire, politieke en economische instrumenten ook culturele factoren essentieel. Daarmee lijkt de dominantie compleet. Het huidige proces van culturele gelijkenschakeling is een ongekennde bedreiging van de culturele autonomie van ontwikkelingslanden.

## Inleidingen

Deze kritische visie werd onderbouwd door de analyses van de inleiders. *Dr. Johan Galtung* zette op zijn bekende wijze met behulp van een zestal parameters de mondiale verhoudingen in schema. De westerse concepten van ruimte, tijd, kennis, natuur, God en mens worden door het Westen uitgedragen via missie en zending, kolonialisme en imperialisme, neokolonialisme en ontwikkelingsamenwerking. Dat het Westen daarbij tot echte samenwerking in staat zou zijn, ontkende spreker. Hij acht "ontwikkelingsamenwerking" dan ook een hypocriete term. Het kapitalistische Westen staat hierin overigens niet alleen. Het staatsocialisme exporteert eveneens zijn model naar de Derde Wereld, evenals Japan en zijn satellieten, door hem aangeduid als de Vierde Wereld. De Derde Wereld reageert op dit expansionisme met een terugkeer naar fundamentalisme, culturele waarden die het Westen niet verstaat en per definitie ook niet verstaan kan. Werkelijke samenwerking betekent dan ook een kritische doorlichting van de westerse culturele waarden zelf. Ontwikkelingshulp moet doorgaan om in elementaire behoeften te voorzien. Structuren verander je niet met deze directe noodhulp.

*Dr. Renato Constantino* bekeek de verhoudingen met het Westen vanuit de ervaringen van de Filippijnen. Dit land heeft uitgesproken geleden en lijdt nog onder het veelomvattend, dus ook cultureel, imperialisme van eerst Spanje, thans de Verenigde Staten van Amerika. Het Filippijns verzet tegen dit imperialisme, waarvan het Marcos-regime de vazal is, is een duidelijk culturele onderstroom. Dit is de volks- of tegencultuur, die teruggrijpt op de eigen normen en waarden, geen anachronisme is, maar een bron van vernieuwende kracht.

## Dino- saurussen

Constantino's lezing staat elders in dit nummer afgedrukt. Wat hij naar voren bracht werd levendig geïllustreerd in een schitterende stuk volkstoneel, dat de groep *Samahan* van de Filipijnse arbeidersvereniging in Nederland op het toneel bracht. Het beroerde is, aldus dr. Constantino, dat de westerse ontwikkelingshulp juist grotendeels in handen komt van degenen die zich de normen en waarden van het Westen laten aanleunen. Daardoor ondersteunt die zogenaamde ontwikkelingsamenwerking de voortgaande hegemonie van de westerse cultuur.

*Dr. Cees Hamelink* wees op de rol van transnationale ondernemingen (TNC's). Zij produceren zelf cultuurelementen (instrumenten, symbolen, sociale culturen), alsmede de middelen om deze over te dragen (communicatietechnologie). De TNC's zijn geen toevallige actoren in een open historisch proces, maar werken bewust en gezamenlijk in dezelfde richting. Door hun agressieve optreden in een steeds meer door enkelingen beheerste markt beperken zij in toenemende mate de keuzevrijheid voor groepen en individuen, zowel in het Westen als in ontwikkelingslanden. De TNC's zijn als dinosaurussen, groot, sterk en machtig. Maar als het milieu waarin zij gedijen verandert, wordt hun kracht tot kwetsbaarheid en kunnen zij zelfs uitsterven. Dat milieu is de wereldmarkt en hun grootste bedreiging is dan ook het uiteenvallen van die markt. Het uniforme cultuurpatroon dat TNC's opleggen, kan alleen weerstaan worden als de ontwikkelingslanden hun culturele diversiteit verdedigen. Zij moeten zich het recht op autonome keuze niet uit handen laten nemen.

De moderne technologie op zich kun je beter niet afwijzen, maar je moet je bewust zijn van de implicaties bij het gebruik ervan. Je moet je eigen doelstelling kiezen en de techniek als middel hanteren.

Mevrouw *Merle Hodge* tenslotte, sprekend vanuit het Caraïbisch gebied, waar zij werkt met vrouwengroepen, waarschuwt voor het bewust willen conserveren van cultuurpatronen. Cultuur moet als een dynamisch concept worden opgevat. Conservering van culturele eigenheid kan misbruikt worden voor politieke doelstellingen van slecht allood. Ook de apartheidsideologie maakt er gebruik van. Wel moet gezien worden dat de eigen cultuur gerelateerd is aan de omgeving. Als de waardeschaal van buitenaf wordt veranderd, wordt het zelfrespect omgebogen naar zelfverachting, een bekend fenomeen uit de geschiedenis van de slavernij. Bevrijding is nodig; dat houdt in een intern proces waarbij mensen zich onttrekken aan psychologische overheersing. In het Caraïbisch gebied is het zelfbeeld van de mensen negatief beïnvloed door de hegemonie van vreemde machten (slavernij, toerisme, Amerikaanse commercials, enz.). Hiertegen wordt cultureel verzet georganiseerd om de eeuwenlange vervreemding en conditionering te doorbreken. Middelen hiertoe zijn onder meer volkstheater, inheemse muziek, andere vormen van kunst, autochtone vormen van vorming en onderwijs.

## Vijf workshops

In workshops over kunstvormen, onderwijs, informatietechnologie, gezondheidszorg en media werd het in de inleidingen aangedragen materiaal verder uitgewerkt en toegepast. Deze vijf gekozen onderwerpen vormen belangrijke terreinen waarop ontwikkelingssamenwerking plaatsvindt en waarbij het aspect cultuur zeer wezenlijk is. Ik ga hier geen opsomming geven van alle aanbevelingen die uit de workshops zijn gekomen. Ik beperk mij tot enkele kernachtige uitspraken, die de lezers – afkomstig uit de kring van betrokkenen bij zending, missie en kerkelijke hulpverlening en ontwikkelingssamenwerking – tot nadenken kunnen stemmen. Hopelijk gaan ze ook het beleid beïnvloeden.

Ten aanzien van *kunst* werd opgemerkt, dat culturele (hier in de beperkte zin van het woord gebruikt) behoeften evenzeer tot de basisbehoeften behoren als bijvoorbeeld onderwijs. Culturele activiteiten zijn van wezenlijke betekenis in de strijd tegen de armoede. Via dergelijke activiteiten kunnen de armen immers hun menselijke waardigheid beleven en hun zelfrespect versterken. Juist aan de basis zijn ze van groot belang voor menswaardige ontwikkeling. Donors moeten hun impliciete waarden en normen bij ontwikkelingsplannen formuleren. Tragisch is, dat politieke omstandigheden het kunstenaars vaak onmogelijk maken zich vrij te uiten. Er is haast geen ontwikkelingsland waar geen censuur heerst.

*Onderwijs* is vaak een exportmiddel van westerse waarden, die een bedreiging voor de eigen culturele waarden vormen. Ontwikkelingsprogramma's op dit gebied moeten zich hiervan meer rekenschap geven en omgebouwd worden tot programma's die bijdragen aan de versterking van het eigen culturele bewustzijn.

De effecten van de *informatietechnologie* in ontwikkelingsprogramma's moeten systematisch doordacht worden. De kennis mag niet aan de ontwikkelingslanden onthouden worden, maar het gebruik moet zorgvuldig getoetst worden aan de vraag of de culturele autonomie erdoor kan worden versterkt.

*Gezondheidszorg* moet men niet isoleren van de totale ontwikkelingsproblematiek. Westerse gezondheidszorg mag de vraag naar culturele vervreemding die zij in ontwikkelingslanden veroorzaakt niet uit de weg gaan. De eigen geneeskundige tradities behoren meer evenwichtig gewaardeerd te worden. De westerse geneeskunde moet van haar voetstuk af. Ook de structuren van de gezondheidszorg verdienen een kritische benadering. De negatieve effecten van westerse farmaceutica in Derde Wereldlanden kunnen het best krachtig bestreden worden door de overheden van die landen zelf en door wereldwijde publiciteit en actie daaromtrent.

*Media* zijn geen neutrale instrumenten maar dragen zelf een waardenpatroon met zich. De westerse media zijn sterk ge-commercialiseerd. De leden van de samenleving dienen zelf

## Religie en kerk

betrokken te worden bij alle aspecten van de communicatie. Niet-gouvernementele organisaties kunnen daarbij een rol spelen. Op dit moment besteden zij hier weinig aandacht aan. Groepen in Derde Wereldlanden die zelf hun communicatie organiseren, verdienen steun. Het beeld dat de westerse media over de Derde Wereld brengen, verdient verbetering. Het is teveel bepaald door het oog van de westerse mediamakers, te weinig door mediaproducten uit de Derde Wereld zelf.

Tot zover, een (te korte) selectie uit de resultaten van de workshops. Hoewel het een door een werkgroep van de Raad van Kerken opgezette conferentie betrof, was er geen aparte workshop voor religie of kerkelijke betrokkenheid. Een omis-sie? Nee, religie en kerk hebben met al deze aandachtsvelden te maken. Net als de overheid (redelijk vertegenwoordigd) en bedrijfsleven (slecht vertegenwoordigd, hoewel wel uitgenodigd) hebben de kerken met al deze aspecten te maken. Zij hebben ook zeker geen schone handen. Zij zullen zich moeten afvragen in hoeverre de stroom geld en mensen, die nog altijd uitgaat naar de Derde Wereld vanuit de kerken en hun organisaties, bijdraagt aan de culturele onttakeling en homogenisering, dan wel dat zij juist de eigen culturele identiteit versterkt. Een kritische bezinning daarop in eigen kring is de eerste opgave.

*C.H. Koetsier*

Het eindverslag van de conferentie Cultuur en Ontwikkeling, geschreven door dr. J. van Soest, stafmedewerker van CEBEMO, is inmiddels gereed en aan te vragen via de werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking, Prins Hendrikkade 48, Amsterdam.

Dr. C.H. Koetsier is directeur van het Centraal Interkerkelijk Bureau voor het Bedrijfsleven (DISK) in Amsterdam.

## Missiologische dagen in Vlaanderen over inculturatie

Van 22-24 augustus 1985 werden voor de zesde maal de "Missiologische Dagen" in Vlaanderen georganiseerd. Deze liggen in het verlengde van de bekende "Semaine de Missiologie de Louvain". Deze "semaines" hadden tussen 1923 en 1975 vijfenveertig keer plaats, met bekende figuren als Pierre Charles sj, abt Theodore Neve o.s.b., pater Lebbe, pater Mason s.j. Toen in 1975 besloten werd deze "semaines" niet langer te organiseren, zocht men naar wegen om deze lacune op te vullen.

De Nationale Missieraad besloot om afwisselend het ene jaar een "colloque" of "session" te organiseren in Wallonië en "Missiologische Dagen" in Vlaanderen. Toch is er een verschil

tussen beide studiedagen. Terwijl het in Wallonië meer een interne aangelegenheid is van de missiewereld en georganiseerd alleen door het Comité van de Missionerende Instituten (C.M.I.) is het in Vlaanderen tevens betrokken op het kerk zijn in Vlaanderen zelf.

## Missie-pastoraal

Vanaf 1977 is gezegd dat deze studiedagen meer "missie-pastoraal" moeten zijn dan een uitwisseling tussen de Jonge kerken en de kerk van Vlaanderen. Daarom zijn deze dagen georganiseerd zowel door de Nationale Missieraad (N.M.R.) als door het Interdiocesaan Pastoraal Beraad (I.P.B.). Dit I.P.B. is het hoogste overlegorgaan van de katholieke kerk in Vlaanderen, een soort permanent pastoraal concilie. Een bureau (of stuurgroep) samengesteld uit leden van de N.M.R. en van het I.P.B. bereidt gedurende twee jaar de "Missiologische Dagen" voor.

Dit bureau zorgt er onder andere voor dat er voldoende deelname is zowel uit Vlaanderen als uit de Jonge kerken en de missiepastoraal. Dit jaar waren er 50 deelnemers uit de kerk van Vlaanderen en 90 uit de Jonge kerken en de missiepastoraal. Opvallend was de aanwezigheid van 45 vrouwelijke religieuzen uit de Jonge kerken (missionarissen dus).

## Inculturatie

Als thema was dit jaar gekozen: inculturatie. Men had aan dit thema een dubbele dimensie meegegeven: een geografische en een historische. In een inleidende paper werd verantwoord: "In de Jonge Kerken buiten Europa wordt het probleem vooral geografisch gezien: de cultuur van Europa is vreemd aan de cultuur van Afrika, China, India enz. Er wordt echter weinig gelet op de cultuurvervreemding in historische termen... In Europa kon men de indruk hebben dat het christendom er cultureel goed in zijn huid zit. Toch ervaren we dat er in Europa meerdere culturen bestaan en dat de kerk zich alleen maar in één cultuur goed in haar huid voelt, met name de burgercultuur van de middenklasse... De kerk is weinig aangepast aan de nieuwe stadscultuur... heeft de arbeidersklasse verloren, de jeugd verspeeld... Kortom de kerk is ergens blijven steken. Het probleem dat ons bezighoudt is: hoe maken wij het evangelie relevant voor mensen van het jaar 2000 in West-Europa."

Dit thema werd ingeleid door dr. Nicolaas Standaert, prof. A. Camps uit Nijmegen en door Vital Peeters, van de studiedienst van het Algemeen Christelijk Werkersverbond (A.C.W.). Standaert maakte het onderscheid duidelijk tussen acculturatie en inculturatie. Acculturatie is de inbreng van vreemde cultuurelementen tesamen met de introductie van een godsdienst; bijvoorbeeld indianisatie van Z.O. Azië door de invoering van het boeddhisme en de verwestering van Afrika door de invoering van het christendom. Inculturatie is een evolutie van incarnatie van een vreemde godsdienst in de eigen cultuur; bijvoorbeeld de verchinesing van het boeddhisme in China. Over de inculturatie: "Als leden van twee verschillende culturen elkaar ontmoeten doet er zich een proces van reïnterpretatie voor." Dit demonstreerde de spreker aan de hand van het voorbeeld

**Ricci**

van de katholieke missie in China van de 17e eeuw (de volgelingen van Ricci). Hieruit leidde Standaert de thesis af "dat inculturatie van nature uit verwezenlijkt wordt door de leden van de lokale cultuur, niet door de missionaris." De missionaris of zending kan niet verdergaan dan de weg van accommodatie, adaptatie, aanpassing aan de manier van leven, kleding, wijze van wonen en eten, normen van goed gedrag enz. Hiervoor staan Valignano sj en Ricci sj nog altijd model. Deze accommodatie maakt dan inculturatie mogelijk.

## Song

Camps sprak in dit verband over de dialoog van de geschiedenissen die elkaar ontmoeten. Hij steunde hierbij op Choan Seng Song uit Taiwan. "Deze stelt dat er twee geschiedenissen zijn in Azië. De eerste is de geschiedenis van de Bijbel en die komt in Azië binnen door de kerk... De andere geschiedenis is die van de volken en de culturen van Azië." Op de vraag hoe de verhouding tussen beide moet zijn, antwoordde Camps met de stelling van Song: "Indien het evangelie een invloed wil hebben in Azië, dan moet dat evangelie een wederzijdse inwerking hebben op de cultuur en de spiritualiteit van Azië en dan moet het evangelie over die Aziatische werkelijkheden spreken." Daartoe is volgens Camps de ruimte geschaapt op het Tweede Vaticaans Concilie, dat in *Ad Gentes* 22 uitnodigt om "het hele bezit van de overlevering aan een nieuw onderzoek te onderwerpen."

Minder duidelijk was het antwoord op de vraag van de historische dimensie van de inculturatie in Vlaanderen en West-Europa. Terecht zei Peeters dat onze cultuur zich in een crisis bevindt waarvan het einde nog niet te zien is: een crisis parallel aan het einde van de Middeleeuwen en het ontstaan van de renaissance. Moeilijk om ons daarop te oriënteren. Wanneer je de vraag stelt: "hoe het evangelie verkondigen in het jaar 2000?", dan moet je ook bedenken dat in dat jaar in België 2.480.000 mensen jonger dan 20 zullen zijn, maar ook ruim 2.000.000 ouder dan 60. En die ouderen leggen cultureel meer gewicht in de schaal dan de jongeren. Zal de cultuur dus zo anders zijn?

De inleidingen werden in de gespreksgroepen nogal verschillend besproken. Een aantal deelnemers bleek toch niet helemaal te peilen naar de diepte van de problemen van de inculturatie. Er ligt mijns inziens iets dubbelzinnigs in deze dagen. Velen komen voor de ontmoeting van jonge kerken en Vlaamse kerk (en zo staat het ook geprogrammeerd). Een minderheid komt voor het geboden onderwerp. Maar dit neemt niet weg dat zowel inleiders als deelnemers erg tevreden waren. Een uitgebreid verslagboek is te bestellen bij het I.P.B., Guimardstraat 1, 1040 Brussel.

Toon van Bijnen

*Toon van Bijnen is lid van het Bureau van de Missiologische Dagen, Vlaanderen en lid van de redactie van Wereld en Zending.*

## Consultatie van Indonesische en Nederlandse Kerken op Bali

**Achtergrond** De soevereiniteitsoverdracht van Nederland aan Indonesië in 1949 (waarvan Irian Jaya uitgezonderd bleef) was een gebeurtenis die door de Nederlandse zending en missie in het algemeen werd geaccepteerd. Reeds jaren voor de Tweede Wereldoorlog hadden zij zelfs een belangrijke aanzet tot de Indonesische onafhankelijkheid gegeven op haar eigen terrein: door de bevordering van de zelfstandigheid van de jonge kerken die haar partners waren geworden. Op politiek gebied ontbrak van Nederlandse zijde iedere parallel in de richting van respect voor de groeiende nationalistische bewustwording. De "inlanderbeweging", had M.W.F. Treub, politiek adviseur voor de Nederlandse ondernemerswereld, in 1927 nog gesteld, moest "verdeeld en onderdrukt worden" door het afzonderlijk neutraliseren van de nationalistische, de communistische en de islamitische component. Sukarno's beroemde verdedigingsrede *Indonesië klaagt aan*, uitgesproken tijdens het hem in het najaar van 1930 aangedane proces dat leidde tot diens veroordeling tot de cel (waarin hij reeds een jaar in voorarrest had doorgebracht) bevatte de realistische woorden: "Wij kunnen slechts vaststellen dat de Nederlanders pas op het laatste moment zullen beseffen dat het beter zou zijn dat hun koloniale overheersing op vreedzame wijze zal worden beëindigd." Dat dit moment zou komen was, aldus Sukarno, zeker; alleen het *hoe* en het *wanneer* vormden toen voor alle partijen nog een gesloten boek. Wij weten dat de vrijwording van Indonesië in feite, behalve door de gevoerde strijd, werd afgedwongen door internationale ontwikkelingen (zie hierover het document van de voormalige Indonesische legerchef, dr. T.B. Simatupang, *Het laatste jaar van de Indonesische vrijheidsstrijd 1948-1949*, Kampen 1985, besproken in *Wereld en Zending* 1985/3, p. 274).

Hoe gunstig men intussen de rol van de zending met betrekking tot de Indonesische onafhankelijkheidsstrijd ook mag afschilderen (in de missionaire relaties bleven de oude patronen overigens de facto voortduren), zij slaagde er niet in wezenlijk en tijdig invloed te oefenen op de thuiskerken in Nederland. Mede daardoor was er van enige positieve impuls van de Nederlandse kerken op de Nederlandse politiek al helemaal geen sprake. En nu nog kan de vraag gesteld worden of de verhouding tussen de Indonesische en de Nederlandse kerken een volwassene is. Het moest bijvoorbeeld tot 1975 duren tot de leiding van de Nederlandse Hervormde Kerk de vertegenwoordigers van haar Indonesische "partnerkerken" ontmoette in Tangmentu op Sulawesi (zie ds. Lukito Handojo, "De relaties tussen de Indonesische en de Nederlandse kerken", *Wereld en Zending* 1979/1, p. 5). Immers de Indonesiërs vielen (vallen!) nog steeds "onder" de zendingsorganen van de Nederlandse kerken.

## Geslaagde ontmoeting

Daarom is het van betekenis dat de in september gehouden Bali-consultatie er een was tussen de vertegenwoordigingen van de kerken zelf, aan beide zijden op nationaal niveau. Aan deze consultatie over kerk en samenleving onder de titel *Op weg naar het jaar 2000* namen deel de Gemeenschap van Kerken in Indonesië, de Indonesische Bisschoppenconferentie en de Raad van Kerken in Nederland. Ook in 1971 was er een consultatie gehouden (toen nog zonder roomskatholieke vertegenwoordiging aan Indonesische zijde). De agenda van deze ontmoeting, die in Driebergen plaatsvond, had een meer concreet karakter; gesproken werd toen over de problematiek van de Molukkers in Nederland, de politieke gevangenen in Indonesië en de ontwikkelingssamenwerking tussen beide landen. De thans gehouden conferentie had ten doel de kerkelijke relaties tussen Indonesië en Nederland als zodanig te dienen. Immers de wederzijdse onbekendheid is groot en de generatie van de jaren veertig is bezig afgelost te worden door jongeren die geen enkele historische binding meer ervaren. Kort en goed luidt de vraag: wat valt er in de kerkelijke Indonesisch-Nederlandse kerkelijke betrekkingen nog "af te lossen" en voort te zetten?

Gezegd kan worden dat de opzet van de consultatie wezenlijk geslaagd is. De ontmoeting werkte verhelderend en resulteerde zelfs in agenda-voorstellen voor de toekomst. Informatie werd uitgewisseld en nieuwe sympathieën ontstonden. Dit was te danken aan de gevolgde methode: welhaast op Javaanse wijze, door omcirkelende bewegingen, poogde ieder van de beide delegaties ten overstaan van de andere de *eigen* problemen te beschrijven, zodat allereerst het inzicht in elkaars situatie werd bevorderd. Een tweede factor voor het welslagen van de ontmoeting lag hierin dat de instanties die participeerden geen financiële betrekkingen met elkaar onderhouden, zodat ook geen botsingen van inzichten en verantwoordelijkheden op dit vlak aan de orde hoefden komen. Een derde gunstige omstandigheid was de deelneming van de Indonesische roomskatholieke bisschoppenconferentie (MA-WI) die kwalitatief een belangrijke bijdrage vormde en het oecumenische karakter van de consultatie verdiepte.

## Contextualisatie

Terwijl de Nederlanders probeerden licht te werpen op de plaats van de kerk in een moderne geïndustrialiseerde samenleving – met alle mogelijkheden maar ook moeilijkheden van dien – kwamen deze beelden op de Indonesiers nog al eens negatief of zelfs pessimistisch over. Het bleef een moeilijke opgaaf zich in elkaars situatie werkelijk te verdiepen, omdat de context hier en daar zo zeer verschilt. De zelfde moeilijkheid bestond aan Nederlandse kant: is het spreken van de Indonesiers over hun "take-off", hun intrede in het industriële groei-proces, niet optimistisch, of zelfs euforistisch en mystificerend? Maar de context is anders! Het gaat om de nationale opbouw en de overleving van de christenen daarin. Ook de christenen in Indonesië onderschrijven de nationale *Pancasila*-ideologie. Dat nationale denkmodel baseert zich op traditionele waarden als gemeenschapshulp en familiebe-

## Modernisering en rechtsbescherming

ginsel. Het gaat om nationale opbouw, niet in conflict maar in harmonie. Toch lag hier naar mijn gevoelen een probleem. Het viel op dat dr. Simatupang in zijn inleiding sprak over de nationale opbouw "als een realisatie van de *Pancasila* voor het opbouwen van een moderne rechtvaardige, welvarende en duurzame maatschappij". Deze zelf-realisatie van het Indonesische volk zal als zodanig een bijdrage zijn aan een rechtvaardige, welvarende, vreedzame en duurzame wereld. Er is hier een belangrijk klankverschil met het spreken van de Wereldraad van Kerken over een rechtvaardige, *participatieve* en houdbare samenleving. Desgevraagd zei Simatupang, dat het ging om een Indonesische aanpassing van dit oecumenisch gedachtegoed; in feite is de Indonesische formulering veel participatiever dan die van de Wereldraad, aangezien het principe van de participatie allang in de vooronderstellingen, namelijk die van de *Pancasila*, opgenomen is.

Het probleem ligt hierin, dat het moderne industrialisatieproces, in zijn internationale en grootschalige dynamiek, per definitie desintegratie en dus conflict met zich brengt. Wat gaat er gebeuren als dit in feite nauwelijks bestuurbare technologische proces wordt toegelaten in een maatschappij die niet tegelijkertijd zijn sociale verdedigingsmechanismen aanbrengt en deze *eveneens* op moderne leest schoeit? Hoe voorkomen *Pancasila* en familieprincipe massale *moderne* ongelijkheden, zonder dat een dergelijke Indonesische cultuurkritiek in de structuur van het economische, politieke en rechtsbestel wordt verankerd? Welke zijn de publiekrechtelijke en politieke competenties die er tegenover staan? Vele Indonesiërs doen al lang schamper over de *Pancasila*, die immers functioneert als voortdurende ideologische dekking voor het feitelijke, publiek oncontroleerbare officiële beleid, in plaats van als kritische instantie ter correctie daarvan. Er is een andere, meer positief klinkende manier om *eveneens* aan te geven dat de *Pancasila* niet leidt tot een duidelijke eigen Indonesische versie van het ontwikkelingsproces zodat traditionele waarden worden beschermd. Dat is "toe te geven" dat *gotong-royong* en *kekeluargaan* (gemeenschapshulp en familieprincipe) niet typisch Indonesisch zijn, maar, op eigen wijze, ook ingebakken zitten in het kapitalistische en het communistische systeem; dit opvallende geluid valt thans te beluisteren in de management-kringen (dagblad *Sinar Harapan*, 21 sept. 1985).

## Theologische opgaven

Over deze en dergelijke vragen bestaat nog weinig of geen Indonesische theologie. Op een of andere wijze kwam de suggestie naar voren dat bij een dergelijke contextualisatie de Nederlanders de Indonesische kerken zouden kunnen helpen. Gelukkig werd deze pretentie door een alerte Nederlandse deelnemer ingetrokken! Uiteindelijk: waar is eigenlijk de Nederlandse theologische contextualisatie in eigen land? (Een vraag die Freek Nijssen tien jaar geleden in dit tijdschrift stelde: "In Nederland is een dergelijke motivatie naar verinheemsing-in-het-huidige-cultuurpatroon niet aanwezig. Eerder is er een

nostalgisch koesteren van een voorbije tijd en een herleving van de "old-time religion" te constateren", *Wereld en Zending* 1975/4, p. 310). Zo'n theologisch gesprek zal tussen Nederland en Indonesië moeilijk verlopen, niet zozeer wegen de "last van het verleden", als vanwege de verschillen in de economische en politieke situatie van thans. De vraag is mijns inziens een andere: kunnen de Indonesische kerken een dergelijke theologische assistentie niet veel beter elders in de Derde Wereld betrekken? Want in die wereldocumene kunnen zowel welvarende Nederlanders, als Indonesiërs in hun carrière binnen wat de nationale *take-off* wordt genoemd, immers leren van een derde instantie die met theologisch gezag spreekt: namelijk van diegenen die zich bevinden aan de overzijde van dit expansiestreven en die erdoor worden opzijgedrukt. Natuurlijk hebben de Indonesische kerken gelijk als zij zeggen: de armen dat zijn wij. Maar voorzover dit de aandacht richt op het eigenbelang, in individueel of groepsverband, wordt weinig bijgedragen aan het leggen van een vruchtbare basis voor een theologische ontwikkeling. De Balinese kerkleider dr. Mastra gaf een eenvoudige vuistregel voor de christelijke maatschappelijke ethiek, te onthouden aan de vingers van een hand: één is wijsheid, twee vloeit daaruit voort: invloed en macht, drie is het gevolg: rijkdom, die in staat stelt tot dienstbetoon (vier) dat bekroond wordt met (vijf) het eeuwige leven. Is dit niet een samengaan van traditionele volkswijsheid met een stukje "protestantse ethiek", dat wij hier intussen op theologische gronden verlaten hebben?

#### Het vervolg

Het is te hopen dat het vervolg van de Bali-consultatie niet vervalt in een primair bekritisieren van deze of dergelijke denkwijzen. Daarvoor zijn die te zeer verweven met de objectieve context. Het is die context die in belangrijke mate (theologisch, economisch, politiek) bepaald of beïnvloed is door de Nederlandse aanwezigheid in de koloniale periode. Het onderzoek daarnaar is nauwelijks aangevat, maar zou nieuwe perspectieven naar de toekomst kunnen openen. Het voorgenomen gesprek over de actuele uitdagingen aan de Nederlandse en Indonesische kerken - de religieus-plurale samenleving; de mensenrechten, of zoals de Indonesiërs liever zeggen: de menselijke waardigheid; de *just, participatory and sustainable society* kan beter in internationaal oecumenisch verband worden gevoerd. Bilateraal zijn de belangrijkste relaties de nog altijd bestaande "missionaire" samenwerkingsvormen; die moeten door persoonlijke uitwisselingen en engagementen ervoor zorgen dat de wederzijdse kennis en verantwoordelijkheid niet opdrogen maar nieuwe en blijvende vormen krijgen.

Roelf L. Haan

*Dr. R.L. Haan is directeur van de IKON en is lid van de redactie.*

## L.A. Hoedemaker

# Zending is niet namen geven maar namen kennen - de narratieve theologie van C.S. Song

Het titelverhaal in het nieuwste boek van de Taiwanese theoloog Choan-Seng Song (1929) "*Tell Us Our Names. Story Theology from an Asian Perspective*" is afkomstig uit Angola. Een pas getrouwde vrouw kookt pap voor haar man en zijn drie broers. De broers weigeren echter de pap te eten, omdat zij hen niet bij name kent. Pas als na een aantal dagen een vogeltje haar de namen influistert en zij haar zwagers met hun naam aanspreken, is het ijs gebroken: de pap wordt gegeten. Een bruid is in beginsel een "outsider". Pas als zij de namen kent in de nieuwe gemeenschap waarin zij is komen te wonen, kan zij werkelijk deel uitmaken van die gemeenschap en "insider" worden. Zo had het Christendom het in Azië moeten doen, zegt Song. Maar zo is het niet gegaan: in het verbond met de westerse cultuur heeft het Christendom zich de macht willen toeëigenen om namen te *geven* en daarmee bijgedragen tot het ontstaan van een onpersoonlijke en controleerbare wereld.

Lange tijd was het gebruikelijk in de zending om de eigen naam van een bekeerling te vervangen door een andere, westerse naam, waarmee, aldus Song, de weg naar het hart van die mens en naar dat niveau van leven waar het hart van volkeren en culturen klopt, was geblokkeerd. Noem ons bij de naam! Dat is niet in de eerste plaats een vraag om waarheid, maar om liefde, niet een vraag om het juiste spreken en handelen, maar om een relatie waarin mensen zich aan elkaar geven en met elkaar lijden. Het is ten diepste de vraag waarmee God het Christendom opnieuw binnenleidt in de niet-westerse wereld en zo ook zichzelf opnieuw laat kennen.

#### Evangelie en cultuur in Azië

Wie enigszins vertrouwd is met de boeken van Song zal dit thema ongetwijfeld herkennen. Song is op een zeer persoonlijk-betrokken wijze op zoek naar mogelijkheden om het hart van het evangelie en het hart van de volkeren en culturen in Azië bij elkaar te krijgen. Hij richt zich daarbij hoofdzakelijk tot de Aziatische theologen, die hun christelijke en hun Aziatische identiteit met elkaar moeten verbinden op dat niveau waar de diepste levenservaringen van geluk en lijden hun rol spelen. Pas als dat lukt, kan God op een oorspronkelijke manier ter sprake komen, zodat de in de westerse cultuur ingepakte christelijke kerk een spiegel kan worden voor-



gehouden. De hele mensheid is immers de horizon van het evangelie; zending begint bij de schepping; Israël is niet de unieke uitzondering maar het paradigma van Gods aanwezigheid in alle volkeren en alle culturen.

De grootste vergissing van de westerse theologie is in de ogen van Song de opvatting dat de geschiedenis van Israël en de (westerse) kerk de rode draad van de heilsgeschiedenis zou zijn. Het is de eeuwige verleiding van de absolutering van het eigen gelijk, die gepaard gaat met blindheid en doofheid voor de wegen die God met alle mensen gaat. Israël is juist het voorbeeld van een volk dat zijn identiteit vond *tegenover* de politieke en religieuze instituties van het eigen gelijk en (dus) de op slavernij gebouwde samenleving. Zending is: telkens opnieuw door die verleidingen heen boren naar de raakpunten van God en mens en *zó* God ter sprake brengen.

In *Christian Mission in Reconstruction* (1975) ontwikkelt Song een missiologie in het perspectief van de schepping (God in relatie met de veelheid van volkeren en culturen), de incarnatie (de zelf-ontleding van de kerk in andere culturen), en de uittocht (het kruis van Christus als revolutie en als beginpunt van menselijke bevrijding). Hij keert zich daar al tegen een zijns inziens overdreven historisering en institutionalisering van het heil in Christus. De incarnatie is niet het begin van een speciale geschiedenis, maar veeleer het punt van waaruit God de hele schepping verzadigt met zijn liefde en medelijden. Jezus Christus is de kiem van de nieuwe mensheid en het moet de zending erom gaan dat hij dat ook inderdaad wordt. In een dikwijls herdrukt en veel becommentarieerd arti-

kel over "de theologische sprong van Israël naar Azië" zegt Song dat deze sprong – a.h.w. over het westerse christendom heen – consistent is met de incarnatie: het woord moet Aziatisch vlees aannemen.

In *Third Eye Theology* (1979) behandelt Song dezelfde thema's, maar hij verlaat de streng systematische opzet van zijn eerste boek. Hij probeert nu duidelijker om ook in zijn stijl van schrijven en zijn manier van presenteren van de problemen aan te sluiten bij de Aziatische werkelijkheid zelf: hij is op zoek naar de ziel van die werkelijkheid, omdat alleen van daaruit echt gesproken kan worden over de wijze waarop God en mens in Azië elkaar raken. Daartoe moet *onder* de oppervlakte van de culturele en religieuze instituties gekeken worden. Dat is de betekenis van de (boeddhistische) term "third eye": het "derde oog" schouwt door een wolk van onwetendheid heen en ziet dan vooral het lijden als de oer-reëteit. In het boek is met handen te tasten hoezeer Song door het boeddhisme heen is gegaan: de godsdienst die veel meer dan het christendom in staat is gebleken het hart van het volk te raken. Toch: het boeddhisme, zegt Song, lost de lijdensvraag op door boven de geschiedenis uit te stijgen. In het christelijk geloof wordt het lijden juist de plaats van schepping, bevrijding, geboorte, omdat God het zich aantrekt. Maar zo lang het christendom op een arrogante afstand blijft en *dat* niet demonstreert en verkondigt, kan het in Azië geen wortel schieten.

*The Compassionate God* (1982) ontwikkelt deze inzet verder en zorgvuldiger. Het is naar mijn mening Songs beste boek tot dusver, omdat het de diepte van "Third Eye Theology" verbindt met de strenge probleemstel-

ling van zijn eerste boek en dus ook theologisch verder helpt. Opnieuw behandelt Song het Oude Testament met de grote aandacht voor de universalistische trekken ervan, die we al van hem kenden. Hij gebruikt er nu de woorden *verstoring* en *verstrooiing* voor ("disruption" en "dispersion"). Het verhaal van Israël is het verhaal van verstoring en verstrooiing, het permanente gevecht van God tegen de tendens in Israël om zich van alle volkeren en de hele schepping af te zonderen. *Deze* gevechts-dynamiek is in Jezus tot volle ontplooiing gekomen. Daarom is dit uiterst particuliere moment van de incarnatie het punt waarop *alle* volkeren opnieuw en definitief in het gezichtsveld komen. De betekenis van het lege graf, aldus Song, is dat de schijnwerper nu gericht kan worden op wat God *onder de volkeren* heeft verricht. Dat God zich met het lijden van mensen, waar dan ook, in zijn zelf-opofferende liefde vereenzelvigd, is nu rechtstreeks zichtbaar. Rechtstreeks: dat wil, in die typische Song-polemiek, zeggen: zonder de bemiddeling van tradities en leerstellingen, die immers als muren tussen mensen kunnen staan en heel veel onzichtbaar kunnen maken. Vanuit deze gezichtspunten beschrijft Song de geschiedenis van Azië, in het bijzonder van China, als een worsteling van Gods geest met mensen, instituten, heersers, en volk. In deze worsteling werd het boeddhisme de godsdienst van het volk, zoals in de westen het christendom dat werd. En, zo luidt de veelbetekenende conclusie, het christendom heeft het boeddhisme in Azië nog niet geëvenaard.

### Onze namen!

Ik ben wat uitvoeriger op Songs werk ingegaan omdat zijn nieuwste boek *Tell Us Our Names* zonder deze ach-

tergrond niet gemakkelijk te plaatsen is. In dit boek beoefent Song, vergeleken met het vorige werk, een nieuw genre, dat hij zelf "story theology" noemt en waarmee hij in de theologische novelle *The Tears of Lady Meng* (1981) al begonnen was. Door het vertellen en parafaseren van volksverhalen probeert hij wijsheid op te diepen over de omgang van God met mensen om van daaruit allerlei theologie, oecumene en zending een spiegel voor te houden. In de tien hoofdstukken van het boek behandelt Song met behulp van tien verhalen vijf thema's, te weten: theologische methode (1 en 2), oecumenische beweging (3 en 4), zending (5 en 6), intergodsdienstige dialoog (7 en 8), en politieke ethiek (9 en 10). Met behulp van deze actuele oecumenische thema's laat hij zien dat kerk en zending, zolang ze niet *echt* grenzen overschrijden en zich uit de beperktheid van het eigen gelijk wagen in de ruimte van het volk en de volkeren – kortom de weg gaan van particulariteit naar universaliteit – niet aan het geheim van het evangelie toe komen. In het reeds verteld titelverhaal, bijvoorbeeld, gaat het om het inzicht dat de zending van God zich ook "buiten de kerk" voltrekt. Het verhaal van Assepoester (hoofdstuk 4) dient als illustratie van de gedachte dat het evangelie geen algemeen neutraal gegeven is, maar pas echt "thuis" komt als het bij mensen in hun eigen leefsituatie gebracht wordt. Met het verhaal van "Alice in de spiegel" (hoofdstuk 7) betoogt Song dat de geschiedenis van God met de mensen geen lineaire aangelegenheid is, maar "zigzagt". De bijbelse fabel van Jotham (hoofdstuk 10) verheldert de noodzaak van een werkelijk geestelijke strijd tegen autocratische regimes. In deze verkorte en selectieve weer-

gave lijkt het wellicht allemaal wat vergezocht en weinig overtuigend. Inderdaad zouden er vragen te stellen zijn bij deze vorm van "story theology". Theologen die zich in de problematiek van de narratieve theologie hebben verdiept, zullen teleurgesteld zijn dat Song nergens op de daarover gevoerde discussies ingaat en de literatuur zelfs niet vermeldt; zij zullen waarschijnlijk Songs methode ook willekeurig en onduidelijk vinden. Afgezien van het feit dat hij naast "echte" volksverhalen ook geconstrueerde verhalen (Alice in Wonderland) gebruikt, is de wijze waarop hij de verhalen wil laten spreken (bijvoorbeeld als allegorie of als illustratie) niet overal dezelfde.

Dat neemt niet weg dat Song de door hem gekozen verhalen – die allemaal op een verrassende manier bekeringsverhalen blijken te zijn – als een effectief middel weet te hanteren om de actuele discussies in zending en oecumene te verbinden met de centrale thema's van zijn werk. Theologie mag niet, door "hoogspannings-" en "voetstuk-"theologie te worden, de echo van Gods hartslag in de hartslag van mensen onhoorbaar maken. De oecumenische beweging mag "eenheid" niet opvatten als een sluiten van de gelederen rond de belijdenis van Christus omdat dat tot exclusivisme en angst voor dialoog leidt. Hoop en toekomstgerichtheid wordt pas echt concreet als het aanknoopt bij de drama's van armoede en ongerechtigheid. Dialoog is voor het christendom met name moeilijk omdat het christendom gepreoccupeerd is met waarheid en orde, terwijl dialoog altijd erkenning van onwetendheid en tekort impliceert, en bereidheid om in de leer te gaan bij het volk. Theocratische politiek moet plaats maken voor politiek van het kruis, waarin

zelfopoffering het machtigste wapen is. Het is een recapitulatie van belangrijke zorgen en pleidooien, met nieuwe passie en met nieuwe middelen van expressie.

### Openbaring en universaliteit

Het is niet gemakkelijk om als westerse theoloog kritische vragen aan Song te stellen, omdat men dan bij voorbaat de verdenking op zich laadt de problematiek van de grensoverschrijding die bij Song zo centraal staat niet in zijn radicaliteit serieus te nemen. Toch waag ik het erop; de missiologie moet het immers van deze discussies hebben. Song schaart zich in de indrukwekkende rij van Aziatische theologen die vooral in de twintigste eeuw indringende vragen hebben gesteld over de westerse opvatting van de relatie tussen *historische openbaring en universeel heil*. In culturen waarin eenheid, universaliteit, het opgenomen zijn van de mens in de totaliteit van de kosmos religieus centrale noties zijn, is elke particuliere heilsboodschap verdacht. Indiase theologen die dicht bij het hindoeïsme staan (Panikkar, Samartha) worstelen met dit probleem als zij het over de universaliteit van Christus hebben. Song staat, zoals gezegd, dicht bij het boeddhisme en is wellicht daarom geneigd het punt waar God en mens elkaar raken in de historische ervaring van het lijden te lokaliseren. Maar het gaat om hetzelfde probleem. Men zoekt als het ware naar een universele particulariteit om van daaruit elke beperkte particulariteit – bijvoorbeeld de gedachte dat mensen tot een gemeenschap van gelovigen moeten toetreden die door de Heer worden uitverkoren en verzameld – onder kritiek te kunnen stellen. De discussie over dit probleem wordt in het geval van Song nogal bemoeilijkt omdat hij zo

nu en dan er toe neigt om *alle* westerse systematische theologie als arrogant en imperialistisch (want: de werkelijkheid van God in leerstellingen vertalend) af te wijzen en zich dan ook niet met de ter zake voorkomende nuances binnen de westerse theologie bezig te houden. (Men kan slechts vermoeden hoezeer hij zelf in zijn ontwikkeling als Aziatisch theoloog door westerse theologen, die "de waarheid" naar Azië wilden overbrengen, gekwetst moet zijn.) Aan de andere kant wordt de discussie met Song juist weer gemakkelijk gemaakt, omdat hij de vraag van universaliteit en particulariteit verbindt met een theologische analyse van de betekenis van Israël: en dat is de enige manier waarop de vraag theologisch hanteerbaar kan worden.

Zoals al aangeduid is Israël voor Song een soort paradigma: het paradigma van een volk dat door schade en schande leert om in het wijde verband van Gods schepping te leven, om telkens weer "uit te gaan" uit het diensthuis van machtsstructuren naar een toekomst van bevrijding voor alle volkeren en culturen. Het eigene van het verbond tussen God en Israël is de beweging van verstoring en verstrooiing, en het scharnier van deze beweging is de incarnatie, de vleeswording van God in Jezus Christus.

### Israël en de volkeren

We raken hier aan een punt dat voor de missiologie van zeer groot belang is. Voor de theologische omschrijving van de plaats van de gemeente van Christus in en tegenover de wereld is nadere reflectie over de wending van Israël naar "de volkeren", zoals die in het Nieuwe Testament aan de orde is, onmisbaar. Te gemakkelijk heeft de kerk de uitverkorenheid van Israël op zichzelf toegepast, te ge-

makkelijk is de kerk voorgesteld als het heilslichaam dat de plaats van Israël in Gods weg met de volkeren inneemt. In de huidige theologie worden deze dingen grondig aangevochten, en dat zal in de toekomst ook voor de missiologie nog onverwachte probleemstellingen kunnen opleveren. Wat is aan de orde?

Dat het evangelie van het Koninkrijk tot de *volkeren* wordt uitgedragen en dat de kerk te midden van de volkeren ontstaat, kan alleen goed op waarde geschat worden als het in verband gebracht wordt met de verschijning, de dood en de opstanding van Jezus als gebeurtenissen *binnen Israël*. Jezus bracht in Israël een breuk teweeg omdat hij – kort gezegd – de grondtoon van Israëls verkiezing en verbond opnieuw tot gelding bracht *tegenover* de godsdienstige en nationale structuren van het Israël van dat moment. Jezus vertegenwoordigt de open vraag van de verkiezing en het verbond, de open vraag die door de machten van het eigen gelijk telkens weer wordt genegeerd en opzijgeschoven: de vraag naar de weduwe, de wees en de vreemdeling, de herinnering aan het vreemdelingschap van de woestijn, de ervaring van het lijden. Die open vraag werd in en door Jezus met een zodanige radicaliteit gesteld, dat hij niet binnen Israël opgesloten kon blijven, maar een vraag werd over de mens en de wereld als zodanig. Dat is de logica van de "wending" naar de volkeren. De open vraag van het verbond, van het Koninkrijk van God, wordt open tussen de volkeren gelegd. En de missionaire positie van de kerk tussen de volkeren betekent dat die wending, die open vraag van Israël telkens opnieuw onder mensen wordt gereproduceerd. Niet los van Israël, integendeel verwijzend naar Israël: anders kan immers het oordeel

dat in de vraag ligt en dus ook de genadige toewending van God in en door dat oordeel nooit expliciet worden. De breuk binnen Israel die door Jezus Christus is teweeggebracht moet gereproduceerd worden, terwille van Israel en terwille van de volkeren. De breuk wordt ontweken, genegeerd en gebagatelliseerd, zodra de kerk zich opnieuw als religie tussen de religies, als cultuur tussen de culturen, als natie tussen de naties gaat gedragen, getooid met het eigen gelijk. Dat zijn de typische valkuilen van de zending. De herinnering aan Israel kan ervoor behoeden.

Het lijkt alsof dit alles geheel in overeenstemming is met de bedoelingen van Song en toch is dat niet voor honderd procent het geval. Voor Song is de wending naar de volkeren zozeer de eigenlijke substantie van Gods plan met de wereld, dat de specifieke vraagstelling waaruit die wending voortkomt en het oordeel dat daarin aan de orde is geen eigen theologisch gewicht krijgt. Israel komt wel uitvoerig ter sprake, maar – evenals de verhalen die Song in *Tell Us Our Names* vertelt – hoofdzakelijk om de essentieel-goddelijke en dus ook universeel-menselijke waarheid van Gods "medelijden" aan het licht te brengen. De gerichtheid van het evangelie van het Koninkrijk op alle volkeren is voor Song een universele waarheid, uitgedrukt in schepping en incarnatie, en niet wezenlijk verbonden met een specifieke geschiedenis van appèl en bekering, van oordeel en nieuw begin.

Het zij Song toegegeven, dat een christologie van het eigen gelijk, die veel westers imperialisme indirect heeft gelegitimeerd, voor de Aziaat het medelijden van God praktisch onzichtbaar kan maken. Maar is zijn remedie uiteindelijk houdbaar? Kan men zo het spreken over de specifieke

ke geschiedenis van Israel en de kerk – ook al zijn daar talloze blunders mee uitgehaald – vervangen door het spreken over de geschiedenis van God met ieder mens, elk volk, elke cultuur? In deze "theologische sprong" worden de schakels van de pneumatologie en de ecclesiologie node gemist; en het is misschien niet toevallig dat Song over deze kanten van de theologie tot dusver weinig gezegd heeft. Kunnen de valkuilen van kerk en zending die Song zo terecht aan de kaak stelt werkelijk vermeden worden zonder reflectie over de Geest en de kerk, en zonder terugkoppeling naar de plaats van oordeel en nieuw begin waaraan het hele heidenchristendom zijn bestaansrecht ontleent? Heeft de kritiek op de machten, waar Song zozeer aan hecht, zo niet een te zwak fundament?

*Tell Us Our Names* is een hartekreet die gehoord moet worden. Zending is niet namen geven maar namen kennen. Misschien mogen we eraan toevoegen: het kennen van namen is mogelijk als wij, westerlingen en Aziaten, christenen en niet-christenen, ons steeds opnieuw laten herinneren aan de "ene Naam". Mijn vragen aan Song hebben niet ten doel de waarde van zijn positie te ontkennen, maar integendeel meer ruimte te maken voor zijn belangrijke bijdrage aan de missiologische reflectie.

\* C.S. Song, *Tell us our names. Story Theology from an Asian Perspective*, Orbis Books, Maryknoll 1984, 212 pag. \$ 10,95.

Dr. L.A. Hoedemaker is hoogleraar in de missiologie en de christelijke ethiek aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Van 1967-1972 was hij werkzaam in Indonesië.

G. Noort

## Indiase volksreligiositeit in de missionaire bezinning

**Degene die een reis maakt door India wordt vanaf het moment dat hij uit het vliegtuig stapt geconfronteerd met een veelheid aan indrukken. Komend vanuit het Westen zal hij moeten wennen aan het andere klimaat, het onderhandelen over de prijs van koopwaar in de bazar, de vreemde namen op de menukaarten in de restaurantjes en de koeien, die zich schijnbaar ongestoord tussen het drukke verkeer door bewegen. De gemiddelde reiziger die met zijn onafscheidelijke "Traveller's Survival Kit" door de steden van India wandelt, wordt vaak overvallen door de veelheid aan visuele indrukken. Met zijn reisgids in de hand probeert hij iets te doorgronden van de dingen die hij om zich heen ziet gebeuren. Maar hoe vaak komt het niet voor dat hij zichzelf verwonderd, soms verward, de vraag stelt: "Is dit het land India waarover ik zoveel gelezen heb? Is dit het land van de sadhoes en de filosofen, de brahmanen en de geroes?"**

De realiteit is vaak anders dan hij zich had voorgesteld. Hij ziet zich omringt door het leven van een stad met de drukte van de eindeloze fietsers, rikhaws en toeterende bussen. Op zoek naar het hoogste goddelijke principe zal de westerse lezer van Krishnamurti geconfronteerd worden met een eindeloze hoeveelheid tempels, beroemd of verlaten, toonbeelden van architectonische schoonheid of aangetast door de elementen. Afbeeldingen van goden zal hij zien boven de zitplaats van de buschauffeur. In het restaurantje waar hij die dag eet, aan de muur bij de kleermaker waar hij een voor het warme klimaat beter geschikte broek laat naaien. Op de hoek van de straat ziet hij gelovigen samendrommen voor een klein heiligdom, gewijd aan Ganesha en even verderop ziet hij hoe een oude man bij een heilige Bodhi-boom *poedja* verricht door de Shiva-lin-

gams en de voet van de boom met water te besprenkelen. De reiziger zal tevergeefs zijn reisgids raadplegen om te kunnen begrijpen wat dit ritueel betekent. Zelfs als hij een boek heeft gelezen over het hindoeïsme zal hij mogelijk de betekenis van de religieuze handeling niet begrijpen. Veel kenners van het hindoeïsme hebben, onder de indruk van de verheven noties en concepten in de Indische filosofie, in hun publicaties zeer veel aandacht gegeven aan geschriften van de religieuze en filosofische elite. Vaak beperkten zij zich tot het systematisch beschrijven van de verschillende filosofische scholen. Zij beschreven de filosofische opvattingen over de wereld en het goddelijke en de verhouding daarvan plus de wegen om de bevrijding van het aardse te realiseren zonder dat men veel aandacht schonk aan de dagelijkse geloofsbeleving van een

gewone Indiër zonder filosofische scholing.

Zo kan het heel goed gebeuren dat een argeloze bibliotheekbezoeker, die graag wat meer wil weten van India en de manier waarop Indiërs denken en leven, naar huis gaat met een "Inleiding tot het Indische denken" onder de arm om thuis vervolgens tot de ontdekking te komen dat hij afgezien van een woordenboek ook een spoedcursus westerse filosofie nodig heeft om te kunnen begrijpen wat hij leest.

### Visuele en visionaire cultuur

Diana Eck, die doceert aan de faculteit voor Indologie en Sanskriet van Harvard, verzet zich tegen de tendens om het hindoeïsme te bezien vanuit de filosofie door te wijzen op het grote belang van het visuele in de Indische traditie. "...India is een visuele en visionaire cultuur, een cultuur waarin de ogen een prominente rol spelen in het bevatten van het heilige. Voor de meeste gewone hindoes zou de notie dat het goddelijke "onzichtbaar" is beslist onbekend zijn. God is op eminente wijze zichtbaar."<sup>1)</sup> Diegenen die verzuimen zich te verdiepen in de rol van het visuele in het hindoeïsme zullen niet in staat zijn om India te begrijpen. Eck schrijft: "Om India te kunnen begrijpen, moeten we onze ogen opheffen van het boek naar het beeld."<sup>2)</sup> Zo overtuigd is Eck van de importantie van de visuele kant van het hindoeïsme en het leren begrijpen daarvan, dat zij in een appendix een overzicht geeft van audio-visuele hulpmiddelen die voor en door studenten gebruikt kunnen worden om een betere toegang tot het hindoeïsme te kunnen verkrijgen.

Zonder twijfel heeft de gewone Indiër meer te maken met "zichtbaar hindoeïsme" dan met "onzichtbaar hin-

doeïsme". Als hij naar het kleine heiligdom verderop in de straat gaat, dan zal hij niet mediteren over Brahman, over datgene wat ondefinieerbaar en onuitspreekbaar is. Hij komt er niet om na te denken over een voor hem vaak zelfs onbekend filosofisch begrip, maar hij komt er voor *darsan*: hij wil verblijven in de aanwezigheid van zijn God, hij wil het beeld van de God met zijn eigen ogen zien en op zijn beurt wil hij gezien worden door zijn God. Radhakrishnan's *Indian Philosophy* in twee delen zal hij niet kennen, Dasgupta's formuleringen uit *History of Indian Philosophy* zullen hem waarschijnlijk altijd onbekend blijven.

Overall in India is het "zichtbare hindoeïsme" aanwezig. Het is aanwezig in de ontelbare tempels, de vele gewijde plaatsen, maar ook is het zichtbaar in de cyclus van de natuur met haar seizoenwisselingen en in de cyclus van geboorte en dood; misschien nergens op aangrijpender wijze zichtbaar dan in Varanasi, waar de kleine kinderen spelen op een paar meter afstand van de brandstapels waarop overledenen verast worden.

De Indiër leeft temidden van een wereld die vol is van visuele indrukken. De diversiteit van het leven is duidelijker dan in het Westen, waar men de zieken, verminkten en doden wegstopt achter muren en gesloten deuren. De Indiër "ziet" het leven in zijn diversiteit en "ziet" dat de godsdienstige beleving niet beperkt blijft of kan blijven tot het tempelbezoek. Hij ziet het beeld van Ganesha in de nis naast zijn winkeltje, hij ziet de begrafenistoet, hij ziet de heilige man die op weg is naar Kathmandu. Hij ziet hoe het leven voortleeft naast de dood en hoe de dood een onderdeel van het leven lijkt te zijn, hoe het erbij lijkt te horen. Dit "zien" wordt tot "in-

zicht" in de wereld. Het blijft niet bij een passief opmerken, maar elk "zien" richt de aandacht op het goddelijke.

Het is niet verwonderlijk dat in een cultuur zo sterk het accent ligt op zien zich ook een rijke mythologie heeft kunnen ontwikkelen, want wat in mythe anders dan een zien van het goddelijke met het oog der verbeelding. Vooral de prachtige epen Ramayana en Mahabharata verbeelden het goddelijke op zodanige wijze dat zij zijn geworden tot gemeengoed voor de Indiërs. Posters die scènes uit de epen afbeelden, zijn in stalletjes te koop en in boekhandels kan men de verhalen ook in de vorm van een stripverhaal krijgen. "Zien" is zo belangrijk dat het onvermijdelijk is voor een student met belangstelling voor het hindoeïsme dat hij zich verdiept in de dagelijkse rituelen, de festivals, de iconografie en niet te vergeten de mythologie. Als hij dit niet doet, zal hij slechts een deel van het hindoeïsme kunnen begrijpen, namelijk de filosofie, maar India en de Indiër zal hij nooit begrijpen.

### Contextualisatie

In de missiologie staat in de laatste jaren het begrip contextualisatie centraal. Contextualisatie bedoelt te zeggen dat het evangelie "gericht is op en in correlatie staat met het geheel van menselijk en natuurlijk leven in de hele wereld."<sup>3)</sup> Dit wil zeggen dat de boodschap van het heil in relatie behoort te staan met een gegeven tijd en plaats. Er dient rekening te worden gehouden met de context. De actuele situatie mag niet buitenbeschouwing blijven. In elke tijd en in elke situatie moet het evangelie opnieuw verwoord worden, enerzijds met het oog op de bestaande leefsituatie, anderzijds met het oog op het leven en werken van Jezus. In dit

spanningsveld van bestaande context en schriftuurlijke gegevens over Jezus moet de verkondiger de heilsboodschap formuleren. Op dit punt staat de verkondiger in India voor de taak te onderscheiden wat de essentie van de heilsboodschap is. Hij moet het risico nemen te proberen de traditionele theologische concepten op zodanige wijze te vertalen dat ook iemand die deel uitmaakt van de Indische cultuur met een fundamenteel andere levensbeschouwing kan begrijpen waar hij over spreekt. Door de sociale wetenschappen, met name antropologie, hebben we geleerd dat het een groot gevaar is voor westerse theologen westerse theologische systemen te identificeren met het evangelie. Ook de westerse theoloog ontwikkelde zijn theologie in een gegeven context en ging daarbij, bewust of onbewust, uit van culturele en filosofische vooronderstellingen. Op overtuigende wijze toont Robin Boyd in zijn in 1974 verschenen boek *India and the Latin captivity of the church*<sup>4)</sup> aan, dat theologie gevormd wordt in de confrontatie met de leefwereld waarin het evangelie ingang vindt.

Aarzelend is men in de missionaire bezinning op weg gegaan naar een contextuele theologie. Niemand zal willen beweren dat dit een gemakkelijk begaanbare weg is. Integendeel! In veel opzichten is het een tastend zoeken, niet alleen naar de plaats van de ander in het heilsplan, maar ook naar onze eigen plaats daarin. Het onvermijdelijke zelfonderzoek kan soms pijnlijk zijn. De conclusies zijn soms beschamend wanneer we merken dat onze houding in het verleden vaak arrogant en eurocentrisch is geweest.

### Melbourne en India

Het wereldzendingcongres te Mel-

bourne (12-25 mei 1980) heeft geen uitsluitend gegeven over de relatie tekst - context. Het is ook niet mogelijk om zomaar antwoord te geven op de vele vragen die ontstaan zijn. In de missionaire bezinning over de context in India worden we geconfronteerd met de vraag: welke plaats en welke betekenis geven we aan de Indische context? Om preciezer te zijn: welke hermeneutische principes hanteren we wanneer we recht willen doen aan zowel tekst als context. Om met John Stott te spreken: "het is betrekkelijk gemakkelijk om getrouw te zijn (aan de bijbeltekst - GN) als we ons geen zorgen maken over eigentijds zijn en het is gemakkelijk om eigentijds te zijn als getrouw zijn ons niet ter harte gaat. Het is het zoeken naar een combinatie van waarheid en relevantie dat veeleisend is. Maar niets anders kan ons bewaren voor een ongevoelige loyaliteit aan formules en shibboleths aan de ene kant en voor een verradelijke ontrouw aan de openbaring van God aan de andere kant."<sup>5</sup>)

We hebben te maken met twee polen, de tekst en de context. De tekst van de evangeliën legt ons de vraag van Jezus voor: "Maar gij, wie zegt gij dat Ik ben?" (Matth. 16:15) Steeds opnieuw roept deze vraag ons op gehoorzaam getuigenis af te leggen van de Naam, niet, zoals Newbigin terecht zegt, als bezitters van de waarheid, maar als getuigen van de waarheid, dat Jezus het goede nieuws van God is.<sup>6</sup>)

De Indische context moet een plaats vinden in de verkondiging. Al moge het waar zijn "dat evangelisatie niet adequaat omschreven is als het beantwoorden van de vragen die mensen stellen", zoals Visser 't Hooft schrijft, toch kan goede theologie in India slechts geschreven worden vanuit de ontmoeting met de Indiër.

Maar over welke Indiër spreken we eigenlijk? Spreken we over een filosoof, geschoold in de ideeën van Shankara en op de hoogte van de geschriften van Dasgupta en Radhakrishnan? Spreken we over kenners van de Veden en Oepanishaden; de kenners van de subtiele verschillen tussen *advaita* en *vishistadvaita*? Veel missiologische literatuur geeft inderdaad de indruk dat het om deze context gaat. Een student die zich wil verdiepen in de Indische christelijke theologie komt op zijn leergang snel Robin Boyd's *Introduction to Indian Christian Theology* tegen.<sup>8</sup>) Niemand die dit boek leest, kan onbewogen blijven wanneer hij zich realiseert met hoeveel intellectuele denkkraft en toewijding christenen de taak op zich genomen hebben om het evangelie van Jezus voor Indiërs te verwoorden met gebruikmaking van het erfgoed van honderden jaren filosofische overdenking in India. "Niets dan het hoogste" was het uitgangspunt van veel missionaire bezinning, in het bijzonder van Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907). Slechts de verhevenste filosofische concepten waren goed genoeg om te dienen als middel om het evangelie te vertolken.

### Boeren prioriteit boven Thomas en Barth

In 1964 publiceerde Raymond Panikkar zijn beroemde boek *The Unknown Christ of Hinduism*. Met gebruikmaking van de filosofie van Shankara ontvouwt hij op meesterlijke wijze zijn these, dat "de christen in het erkennen van, het geloven in en het liefhebben van Christus als het centrale symbool van Leven en Uiteindelijke Waarheid getrokken wordt tot precies hetzelfde Mysterie dat alle andere mensen aantrekt, die op zoek zijn naar het overwinnen van hun huidige situatie."<sup>9</sup>) Zonder twijfel is het

boek een voorbeeld van grote creatieve denkkraft. Maar hoe moeten wij dit boek beoordelen als we Koyama's norm voor het beoordelen van theologische werken tot de onze maken? Koyama schrijft: "de grootheid van theologische werken dient te worden afgemeten aan de vraag in hoeverre zij dienstbaar kunnen zijn voor de boeren tot wie ik ben gezonden."<sup>10</sup>) Voor Koyama moet al het theologische denken primair aandacht geven aan en in relatie staan tot de context. Sterker nog: hij laat zijn theologie beginnen bij de noden van de boeren waaronder hij werkt. "Durf ik werkelijk te beweren dat ik in mijn theologische gedachtengang brutaalweg prioriteit verleen aan de boeren boven Thomas van Aquino en Karl Barth? Ja."<sup>11</sup>)

Groeiend is het besef dat we niet in de eerste plaats te maken hebben met een context die bepaald wordt door de geestelijke elite: filosofen en religieuze leiders. Hoe nodig de dialoog op het hoogste niveau ook is, zij loopt het gevaar elitair te zijn en ver af te staan van de volksreligiositeit. De dagelijkse realiteit in India is evenzeer de geloofsbeleving van de kleermaker, de schoenpoetser, de boer, de sinaasappelverkoper en de bankemployé. Soms zullen we te maken krijgen met wat Droogers noemt "minimale religiositeit",<sup>12</sup>) zeker in grote gesecculariseerde steden zoals Bombay, soms zullen we te maken krijgen met een religiositeit die, zoals Kamstra schrijft, als eerste kenmerk heeft "concreetheid en mythische rijkdom",<sup>13</sup>) wat vooral tot uitdrukking komt in de viering van festivals. In beide gevallen hebben we te maken met het geloof van de massa, "het geloof van beneden af."<sup>14</sup>) Het is de massa die de context bepaalt. De leefsituatie van de massa moet de definitie van de context bepalen.

Concreet betekent dat voor India dat de theologie nooit elitair mag zijn. Rijken zowel als filosofen zijn er in India maar weinig in vergelijking tot de grote massa. Relevante Indische christelijke theologie moet dan ook temidden van de massa – en niet temidden van de elite – gevormd worden.

Bekijkt men de Indische christelijke theologie in haar geheel, dan ontkomt men niet aan de indruk dat in het verleden teveel aandacht is geschonken aan de missionaire bezinning op het hindoeïsme van de filosofen. Saguna Brahman, het goddelijk principe gemanifesteerd in de grote diversiteit van talloze goden, werd vrijwel steeds buiten beschouwing gelaten.

### Braakliggend terrein

Over de gesecculariseerde context is in de afgelopen jaren veel gepubliceerd, onder andere door M.M. Thomas en Newbigin. Maar hoe staat het met publikaties over de missionaire bezinning op de "mythische rijkdom"? Ligt hier niet een groot terrein braak?

Op het terrein van de godsdienstwetenschappen is men in de laatste decennia veel aandacht gaan schenken aan de beleving van het volk, aan beelden, symbolen en mythen die het dagelijkse leven vullen. Men kwam tot de ontdekking dat het wezen van religie onder meer gevormd wordt door mythe. Men ging ontdekken dat mythe de toegang kan verschaffen tot het denken en het geloof van een volk, want mythe en religieuze symboliek gaan hand in hand. Mythe en symbool zijn niet van elkaar te scheiden. Zij zijn niet identiek aan elkaar, maar staan naast elkaar in een relatie van wederzijdse bevruchting. Het religieuze symbool kan daarom niet begrepen worden zonder de mythe. Dat

wil zeggen, het is niet legitiem om in de missionaire bezinning iets te zeggen over bijvoorbeeld een icoon van de god Hanuman als men Hanuman niet kan plaatsen in het geheel van de mythische vertelling, die verhaald wordt in de Ramayana. In een land als India, dat schrijft in beelden (iconografie) en sinds duizenden jaren spreekt over het goddelijke in mythen en legenden,<sup>15)</sup> is een bezinning op de iconografie en mythologie onontbeerlijk. Slechts langzaam lijkt dit proces in de missiologie op gang te komen. Niet zonder reden schrijft Arapura: "De theologie hinkelt achteraan hopend op dat wat van tafels van anderen afvalt. Ze is bijzonder traag in het verwerken van de niet-westerse ervaringswereld. Het zijn juist de andere diciplines, zoals antropologie, cultuur- en godsdienstgeschiedenis, die meer in een ware zin "oecumenisch" zijn."<sup>16)</sup> Een van de belangrijkste taken voor de missiologie zal zijn zich in de komende jaren verdergaand te bezinnen op het ontwikkelen van een authentieke hermeneutiek van het zichtbare India, dat wil zeggen, het geheel van het dagelijkse leven, inclusief tradities, rituelen, beelden en daarmee verbonden mythen. Raymond Panikkar heeft een stap in die richting gezet door de publikatie van zijn boek *Myth, Faith and Hermeneutics*.<sup>17)</sup> In dit boek ontwikkelt hij een hermeneutiek die ligt in de lijn van ontmythologiseren. Het boek zet een stap in de richting van contextualisatie, maar er blijven zeer veel vragen over na het lezen van het boek. Een van de belangrijkste vragen die men Panikkar zou kunnen stellen is, of hij niet contextualiseert op kosten van de tekst. Zoveel gewicht lijkt hij te leggen op de mythe dat dit ten koste gaat van het spreken over het goede nieuws in Jezus. Wat Samartha

schreef over Panikkar's *The Unknown Christ of Hinduism*, namelijk dat die Christus "bleek is en aan bloedarmoede lijdt"<sup>18)</sup> lijkt ook van toepassing te zijn op Panikkar's recente boek. In zijn poging een authentieke hermeneutiek te ontwikkelen heeft hij zich te weinig rekenschap gegeven van het volstrekt tragische, het lijden in deze wereld en daardoor gaat hij voorbij aan de essentie van het werk en de bediening van het vleesgeworden Woord. Weliswaar kan theologie "slechts stamelen over het werk en de persoon van Jezus Christus",<sup>19)</sup> maar tegelijkertijd mag een theologie die de gegevens van het zichtbare India wil verdisconteren nooit verzuimen om de "merktekens van Jezus" te dragen. In dit spanningsveld van enerzijds trouw aan de Christus van de Schrift, in het besef van eigen beperktheid en culturele conditionering en anderzijds oog voor het belang van de religieuze en culturele leefsituatie van de Indiër, zal de missiologie in de komende jaren een relevante en authentieke hermeneutiek moeten ontwikkelen.

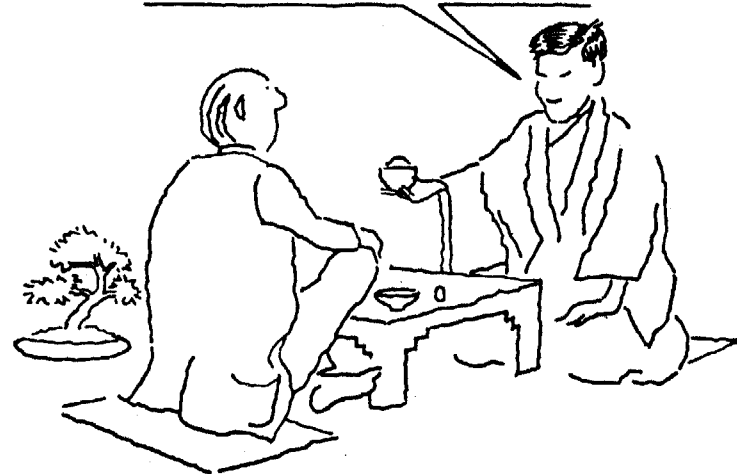
Voor westerse theologen zou het daarbij van belang zijn meer kennis te vergaren over het proces van contextualisatie tijdens de kerstening van Europa. Hoe is dit in zijn werk gegaan? Werden alle heilige eiken omgehakt of was er ook sprake van assimilatie? Soms lijkt het alsof folkloristen en essayisten zoals Hubert Lampo hiervoor een fijnere antenne hebben dan de missiologen! Een onderzoek in deze richting zou mogelijk veel interessants kunnen opleveren met betrekking tot de missionaire bezinning op de Indische context.

1. D.L. Eck, *Darsan Seeing the divine image in India*, Anima Books 1981, blz. 7.  
2. D.L. Eck, a.w., 15.

3. J. Gort, *Your kingdom come*, VU 1980, blz. 18.  
4. Cambridge 1974.  
5. J. Stott, *Christian mission in a modern world*, blz. 43. Vgl. ook het Melbourne en Pattaya nummer van *Wereld en Zending*, 9, 1980/4, pp. 249-376.  
6. L. Newbigin, *The open secret*, Eerdmans 1978, blz. 205, 206.  
7. *IRM*, Vol. LXIII, nr. 249, 1974, blz. 84.  
8. CLS, Madras 1969.  
9. R. Panikkar, *The unknown Christ of Hinduism*, rev. and enl. ed., Orbis, Maryknoll, 1981, introduction.  
10. K. Koyama, *Creatieve Theologie*, Gooi en Sticht, Hilversum 1976.  
11. K. Koyama, a.w.  
12. A.F. Droogers, in *Religies in nieuw perspectief*, Kok, Kampen 1985, blz. 88.  
13. J.H. Kamstra, in *Religies in nieuw perspectief*, blz. 42.  
14. D.C. Mulder, in *Religies in nieuw perspectief*, blz. 147.  
15. H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian art and civilization*, Washington, 1946, blz. 11.  
16. J.C. Arapura, "Die Wiederentdeckung des Symbols", in: *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Hrsg. H. Bürkle, Stuttgart, 1966, blz. 131.  
17. R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979.  
18. S.J. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus*, Stuttgart 1970, blz. 80.  
19. K. Koyama, a.w., 156.

G. Noort studeert missiologie aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam.

少し召し上りませんか。  
言ってみればこの御飯も少し  
あなたのものですから。





## Boekbesprekingen

**Leslie Newbigin, The Other Side of 1984. Questions for the Churches.** World Council of Churches, With a postscript by S. Wesley Ariarajah (No. 18 in the Risk book series), Geneva 1983, 75 pag., \$3,95. Een klein boekje met veel inhoud, waarvan ieder die zich zorgen maakt over de moderne westerse cultuur kennis dient te nemen. Een Nederlandse editie verschijnt voorjaar 1986 bij Kok onder de titel *Verder dan 1984*. De auteur, jarenlang zendingeling in India en voor een termijn directeur van de afdeling Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad, is nog steeds een gewaardeerd reflector over de hedendaagse zendingsopdracht. Newbigin karakteriseert de situatie van Engeland (het Westen) in tegenstelling tot India (de Twee-Derde Wereld) als "het verdwijnen van de hoop"(1). Hij roept op tot een "authentiek missionaire benadering van de moderne cultuur"(47). Deze - onze - cultuur is grotendeels de vrucht van de 18e eeuwse Verlichting - een woord met diepe religieuze boventonen(7) - welke echter religie uitbende door God te vervangen door de natuur, de wetenschapper tot priester van de nieuwe werkelijkheid uit te roepen en de economie los te maken van de ethiek(11). Met erkenning van de bevrijdende resultaten van de Verlichting - het einde van veel wreedheid, onderdrukking (ook in de kerk) en onwetendheid - roept Newbigin toch op voorbij haar beperkingen te gaan om haar onvoltooide agenda af te maken. Daartoe is een nieuw referentiekader nodig dat aan geloof - in de zin van liefdevol vertrouwen in God - weer de eerste plaats wil geven, en niet aan twijfel. Voor westerlingen die door de Verlichting gevormd zijn is een kritische houding wezenlijk, maar deze blijkt niet het meest fundamenteel om de werkelijkheid werkelijk te leren kennen. "Primair is de daad van verwachten, van luisteren en ontvangen, en dit is een acte van geloof"(20). De moderne cultuur berust op een illusie want de menselijke rede en het menselijk geweten zijn niet autonoom. De geweldige resultaten van de autonome rede blijken immers een wereld te hebben voortgebracht die op z'n best zinloos is en op z'n slechtst vol demonen zit (52, 25). Newbigin houdt een verlicht pleidooi voor een "fiduciary framework", een geloofskader om de werkelijkheid te begrijpen: een wijze van inzicht dat zonder schaamte ge-

baseerd is op de openbaring van God in Jezus Christus, betuigd in de Schriften en de traditie van de kerk. Dit geloofskader moet door de kerk moedig worden gepresenteerd als een nieuw startpunt voor het ontdekken van het geheim van het menselijk bestaan en voor het op verantwoorde wijze aanpakken van persoonlijke en gezamenlijke taken die daarmee gegeven zijn(27). Vanuit de ervaring dat het pure Verlichtingsdenken en -doen niet het heil in onze wereld heeft gebracht, is men geneigd aan de door Newbigin voorgestelde geloofsvisie het voordeel van de twijfel te geven. Ik denk zelfs dat voor christenen dit het enige denk- en doe-kader moet zijn. Maar... niet alle mensen zijn christenen, ja, zelfs veel zich christen noemende mensen zijn van dit geloofskader vervreemd. Daarom wordt die door Newbigin weer primair gestelde christelijke geloofsbenadering - die hij ook voor het openbare leven van de burger wil laten gelden - moeilijk in een multireligieuze en multiculturele context. Dit is het punt van Ds. Wesley Ariarajah, afkomstig uit Sri Lanka en directeur van de Dialoog-afdeling van de Wereldraad. In een nawoord, getiteld "Van de andere kant", bekijkt hij dezelfde problematiek vanuit een niet-westers perspectief. Ariarajah constateert dat buiten het Westen geloofsperspectieven (fiduciary frameworks) in feite de alomvattende basis van de samenleving vormen. Er is echter vaak zoveel verdraaiing, onrecht en ellende, dat de mensen uitzien naar wetenschap en techniek als een "Verlichtings"kracht die bijgeloof, onwetendheid en onderdrukking kan bestrijden(68). Ariarajah pleit verder voor het uitwerken van een gemeenschappelijk geloofskader in de multireligieuze setting van onze wereld, en vraagt zich af wat dit alles betekent voor de verhouding van christelijke kerken tot mensen van ander geloof(75). Dit boekje geeft heel wat inzichten en stimulansen aan bewuste christenen en groepen voor een missionaire benadering van onze moderne beschaving (cultuur?) en voor het zoeken naar gemeenschappelijke religieuze wegen van heil voor onze gebroken wereld. Een gezamenlijke dialoog en inzet van verlichte gelovigen uit alle religies zal een juiste verhouding tussen wetenschap/techniek en geloofskader moeten vinden, waarbij wetenschap/techniek en materiele vooruitgang noch overschat noch onderschat mogen worden. De

functie van religie, een "fiduciary framework", is daarbij het zicht op het geheim en de zinvolheid van het menselijk bestaan open te houden.

Frans J. Verstraelen

**Roelf Haan, Economie van de eerbied. Kanttekeningen bij het bijbelse spreken over geld en goed.** Ter Sprake 26. Meinema Delft 1985, 59 pag., f 9,-. Een econoom leest losse stukjes uit de bijbel en door zijn op het economisch gerichte bril bekeken blijken overbekende teksten, waarmee je in het verleden werd doodgegooid of platgepraat, een kritische betekenis te hebben die binnen kerkelijke kringen nauwelijks is opgemerkt. Er gebeurt hier iets dat vergelijkbaar is met het nieuwe, dat plaats vindt bij het bijbellezen in basisgroepen van landloze boeren in Brazilië: een verstaan van het bijbelse spreken, waarvan de kritische boodschap bevrijdend werkt en in beweging zet. Een voorbeeld: Als Haan het vijfde gebod (eer uw vader en uw moeder) leest in verband met het economische probleem, blijkt dat niet kinderen en onderdanen de adressanten zijn van dit gebod om hen tot onderdanigheid te manen, maar juist volwassene en overheden om deze tegen te spreken wanneer zij zwakken en ouderen (nl. economisch onrendabelen) te kort doen. Het traditionele gebruik van deze bijbeltekst ter onderbouwing van de gangbare gezag-suitoefening blijkt een schoolvoorbeeld te zijn van het ideologisch onschadelijk maken van de fundamentele kritiek van de bijbelse visie op de samenleving. In dit "gebruiksboekje" licht in alle frisheid het bijbelse perspectief op van Gods woord als relevante kritiek op wat wij zo als burgerlijke mensen denken en doen rond zaken als consumptie en welvaart, kostenberekening en veiligheid, techniek, handel. Economie voorzover mensenwerk blijkt een plaats te zijn van geloof of ongeloof. Niet "steeds meer" en "nooit genoeg" is voor een gelovig mens acceptabel als kernwoord voor (economisch) handelen maar eerbied voor wie te kort gedaan wordt.

Henny Groenen

**Het aandeel van de kerk. Informatie voor gesprekken over het beheer van geld in de kerken.** Uitgave van OSACI en NVOC. Mirakel, Amsterdam april 1985, 112 pag., prijs f 5,-. Binnen de kerken wordt de gevoeligheid voor de mens-, dier- en natuur-verdrukkende werking van de economie groter.

Een daarmee wordt ook het geldbeheer van kerken problematisch. Het bezit van aandelen, het kopen van obligaties, het beleggen van geld maakt je medeverantwoordelijk voor de activiteiten van een bank, van een bepaald bedrijf. Zo krijg je als kerk aandeel in gefinancierd onrecht. Het is niet langer verantwoord, het financiële beleid van de kerken over te laten aan experts die kundig zijn om het kerkegeld rendabel te beleggen. Het gesprek hierover stimuleren en verbreden is de bedoeling van deze publikatie, uitgegeven door OSACI (Oecumenisch Studie en Actiecentrum voor Investerings) en de NVOC (Nederlandse Vereniging tot Steun aan de Oecumenische Ontwikkelingscoöperatie).

De grotere, achterliggende, radicale vragen rondom geld en bezit worden wel gesteld maar er wordt in deze brochure van goed 100 bladzijden dik niet op ingegaan. Deze inperking van de problematiek heeft pedagogische waarde. Door de radicale vragen - mag een kerk van Jezus wel rijk zijn? kunnen we als kerken zomaar buiten het geldende economische stelsel stappen? - niet aan de orde te stellen, zal het gesprek binnen de kerken zich concentreren op de kleinere, behapbare vragen waarover je concreet besluiten kunt nemen. De dynamiek van de zaak zelf zal dan wel zorgen voor de beweging in de richting van het meer radicaal maken van de vragen.

De betekenis van het aanklaarten van gesprekken over het feitelijke kerkegeldbeheer ligt in het feit, dat de kerken op hun eigen materialiteit aangesproken worden, als instituten in de samenleving die geld nodig hebben, geld vragen en geld beleggen. In eigen vlees worden ze geconfronteerd met de ethische vragen, die ze vanuit hun evangelisch erfgoed terecht stellen aan de wereld van het economisch handelen. In het eigen omgaan met geld is hun geloofwaardigheid in het geding: het getuigenis, het concreet maken van de utopie van de laatste dingen. Daarom is het goed, dat in dit boekje concrete alternatieven van geldbeleggen voorgelegd worden. Economisch handelen is altijd een zaak van kiezen.

De brochure begint met een overdenking van Mt. 25:14-30 onder de titel "Woekeren met je talenten".(13-18) Hoezeer een bijbelse meditatie bevrijdend kan werken en ruimte schept, wordt hier geïllustreerd. Ook daardoor krijgt het bezig-zijn met de kleine vragen van "hoe beleggen we hoeveel geld tegen welke rente en garantie bij

welke instantie?" de dynamiek van openheid naar de vanuit het evangelie zelf te stellen grondvragen.

Henny Groenen

**Joseph A. Grassi, Broken bread and broken bodies. The Lord's Supper and world hunger,** Maryknoll, New York 1985, 116 pag.

De auteur, hoogleraar in de bijbelwetenschap aan de universiteit van Santa Clara in Californië, trekt enkele heldere hoofdlijnen door het Oude en Nieuwe Testament die de verbinding leggen tussen de *voedseltaal* van de christelijke gemeente en haar *geloofstaal*. Een citaat: "Lucas' verslag van de Maaltijd des Heren en zijn beschrijvingen van het functioneren van de vroege christelijke gemeente accentueren een aantal thema's: (1) Om Jezus te volgen moet men in dienst treden van de "minsten" - de armen, behoeftigen, hongerigen. (2) Werkelijk dienstbetoon betekend onmiddellijke participatie in het proces van de verlichting van het lijden van anderen - de twaalf apostelen overhandigden persoonlijk brood aan de armen. (3) In de gemeente moeten zeker leiders zijn, maar zij moeten het gebruik van macht vermijden en het denken en doen van de groep niet willen beheersen. En (4) alle leden van de christelijke gemeenschap moeten gezamenlijk reflecteren over Jezus' daden en woorden en die reflectie dan omzetten in daden van deling en dienst. De Eucharistie is het die deze thema's inbrengt in het christelijke leven" (67).

Het boekje begint met een tekening van de uitzichtloosheid van het maatschappelijke leven op het moment van Jezus' verschijning. De nieuwe rabbi onderscheidt zich doordat hij gewelddadige middelen ter correctie van het onrecht en exclusieve religieuze heilswegen afwijst. Hij predikt andere middelen: geloof, gebed en eerbied voor de Geest. Het boekje staat op een hoog niveau, zowel maatschappelijk-analytisch als exegetisch. Het is voornamelijk een bijbelstudie, die behulpzaam wil zijn bij het doorbreken van de formaliteit en de passiviteit van de lokale kerk in de westerse geïndustrialiseerde maatschappij. Een juweel van een handleiding voor groepsdiscussie in de kerk. De praktische en tegelijk theologische conclusie: geen plaatselijke kerk is, als *geloofsgemeenschap*, compleet zonder een hongercoromité. Een literatuuropgave, en enkele pauselijke en Wereldraad-uitspraken zijn toegevoegd.

R.L. Haan

**Jurjen Beumer (red.), Preken tegen de bierkaai, De keuze van een kritische gemeente,** De Horstink, Amersfoort, 1984, 120 pag., prijs f 19,90.

Met deze bundel preken en opstellen uit de jaren '80-'84, laat de Kritische Gemeente IJmond (K.G.I.J.) haar felbewogen hart zien en toont zij de openheid zich eerlijk in de kaart te laten kijken. Zij is bewogen om mensen overal op aarde, die lijden aan onrecht, onderdrukking en armoede. Met hen deelt de K.G.I.J. de dorst naar gerechtigheid en de schreeuw om recht. Via vieringen, acties en beraad verbindt zij haar eigen lokale situatie met de globale situatie en koppelt zij zorg om de wereld met zorg om elkaar. Zij streeft naar een messiaanse levensstijl die het niet laat bij daden van barmhartigheid, maar die fundamenteel ingaat op de oorzaak van armoede, onrecht en onderdrukking, namelijk het kapitalistische systeem.

Op dit punt ziet zij haar uitzonderingspositie ten opzichte van de gevestigde kerken. Deze streven wel naar verbeteringen voor mensen die door het kapitalistische systeem in de knel komen, maar zij laten het systeem zelf onaangestast. De K.G.I.J. wil kwalitatief een stap verder gaan: opkomen voor zwakken impliceert doorbreking van het kapitalisme. Bevrijding, exodus, is mogelijk en is historisch overal aan de gang: in Oost-Europa, in revolutionaire bewegingen in de Derde Wereld, in emancipatiebewegingen in Nederland. Met deze exodus-beweging weet de K.G.I.J. zich verbonden en zij beschouwt deze exodus als leesprincipe voor de bijbel en als uitgangspunt voor haar praxis. Bevrijd om te bevrijden. Dat is de rode draad die heenloopt door de "hot issues" (urgente aandachtspunten), die in de bundel thematisch aan de orde komen: vrede, vrouw, gastarbeider, politieke vluchteling, werkgelegenheid, jongere, traditie. Thema's die soms door prominente persoonlijkheden aan de orde worden gesteld.

Mijns inziens had de bundel aan overtuiging en waarde kunnen winnen, als beide pastor-coördinatoren van de K.G.I.J. (Jurjen Beumer en Ko Schuurmans) het ideaal, zoals verwoord is in de toespraken (preken) en opstellen, getoetst hadden aan de realiteit van de K.G.I.J. als messiaanse gemeenschap. Ik denk aan het volgende. De vrouwen binnen de K.G.I.J. die zich vanaf 1982 actief feministisch zijn gaan roeren (geholpen door baanbrekende werkvertalingen van Fokkelen van Dijk-Hemmes), blijken binnen de gemeenschap veel wrovel, onrust en weerstand op te roepen. Hoe

evalueren beide pastores deze reactie in het licht van de oorsprongsgeschiedenis van de K.G.I.J., waarin het ging om bevrijding van het juk van de kerkelijke traditie, de ontkerkalisering van het ambt? Zo'n kritische zelfanalyse zou ook gemaakt kunnen worden naar aanleiding van het fenomeen dat leden van de K.G.I.J. evenals leden van de kerken, tot de middenklasse behoren. Welk onderscheid bestaat tussen beide leden, niet ideologisch, maar factisch in hun gekapitaliseerde privé-bestaan? Behandeling van zulke vragen zou het portret van een kritische gemeente in de jaren 80 nog scherper en aantrekkelijker hebben gemaakt.

G. Siebert

**Evangelische Mission, Jahrbuch 1984: Evangelium und Kultur.** Missionshilfe Verlag Hamburg, 1984, 216 pag., DM 6,80. Het jaarboek van de Evangelische Mission geeft een goed inzicht in de rijk geschaakte netwerken van de West-Duitse zending. Ook is een uitvoerige statistiek (155-173) opgenomen van de overzeese missionaire inzet. Misschien een idee ter navolging voor het Jaarverslag van de Nederlandse Zendingraad. (Het Centraal Missie Commissariaat gaf in zijn jaarverslag 1982-1984 een statistiek van Nederlandse missionarissen inclusief via de missie uitgezonden leken).

Voorafgaand aan de praktische baedeker (155-216) vindt men steeds een aantal artikelen, ditmaal gegroepeerd rond "Evangelie en Cultuur". De Taiwanese theoloog C.S. Song schrijft over het Rijk Gods en de cultuur van het volk, die hij tekent als een cultuur van protest. In de zaligsprekingen verkondigt Jezus dat het Rijk Gods aan de armen behoort en ook Israëls geschiedenis is een geschiedenis van armen en slaven. (vgl. over Song p. 311 en 357-362 van dit nummer).

Hans Werner Gensichen las naar aanleiding van de aandacht voor evangelie en cultuur in Vancouver opnieuw de meer dan honderd jaar geleden gepubliceerde verhandeling van Gustav Warneck *Die gegenseitige Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur. Auch eine Kulturkampfstudie* (1879). Zijns inziens wordt Warneck ten onrechte als conservatief afgeschilderd. Hoewel veel van zijn ideeën door de tijd achterhaald zijn, blijft de door hem gewezen weg van de *Selbsttätige Fortentwicklung* (van het evangelie in een bepaalde cultuur) van belang voor het huidige debat over de contextualisatie. (66) Ulrich Beyer contrasteert de Toba-Batak

kerk uit Sumatra (anderhalf miljoen leden, volkskerk - want de overgenomen missionaire tradities zijn sinds lang geïnternationaliseerd) met de kleine protestantse kerk op Bali (6000 leden en 0,25% van de bevolking). Onder leiding van dr. Mastra (vgl. p. 356 boven) zoekt deze kerk een weg om via prediking, dans en drama de boodschap van het evangelie op Bali te communiceren, door de auteur gekarakteriseerd als "een middenweg tussen afwijzing en blinde overname van de Balinese cultuur" (88).

Verder trof mij het opstel van Irene Fiedler over het werk van Anna van Waldow in de jaren dertig onder de *waana wali* (gedurende de puberteit in afzondering levende meisjes) bij de Zaramo in Tanganyika. In veel opzichten is dit vergelijkbaar met het meer bekende werk van de (Britse) Mabel Shaw in Noord-Rhodesië. Ook dit speelde zich met name in de dertiger jaren af. Daarom betwijfel ik of - zoals schrijfster stelt - de oorlog (tengevolge waarvan Anna van Waldow afgevoerd werd en geïnterneerd in Salisbury) het enige spaak in het wiel was voor de verdere ontplooiing van het meisjesonderwijs volgens het door Von Waldow geïnitieerde model.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis

**P. Richard e.a., The Idols of Death and the God of Life. A. Theology,** Orbis Books, Maryknoll 1983, I-VIII 232 pag., prijs \$12,95.

Deze Engelse vertaling van een in het Spaans *verschenen boek (La lucha de los dioses, DEI, San José, 1980)* verzamelt een aantal studies over een *theo*-logie, waarin niet de verantwoording van het Godsgeloof in een context van atheïsme, secularisme of religieuze onverschilligheid centraal staat, maar de keuze tussen de ware God en de afgoden die een systeem van verdrukking en vernietiging legitimeren. Uitgangspunt is het geanalyseerde feit dat verdrukkende systemen hun afgoden creëren om de *mechanismen* van dood te versluieren en een eredienst van idolen religieus te legitimeren. In deze context is godsgeloof een zoektocht naar de ware God van leven in het krachtenveld van een strijd die wordt gevoerd tussen goden. Geloven in de bevrijdende God impliceert dan een erkenning van Gods verborgen maar reële aanwezigheid in de strijd van de arme tegen de verdrukking, een keuze voor het leven tegen alles wat vernietiging van het leven voortbrengt en sanctioneert en dus een bewuste en besliste verwerping van door mensen gemaakte idolen en fetichen.

Dit thema wordt systematisch gepresenteerd door V. Araya (en breder bewerkt in zijn *El Dios de los Pobres*, Sebila-DEI, San José, 1983). De verzameling bevat bovendien een analyse van de economische wortels van de idolatrie (F. Hinkelammert), bijbelse studies over de strijd tegen idolen (P. Richard, S. Croatto, G.V. Pixley) en een indrukwekkend paper van J. Sobrino over de "manifestatie van God in Jezus van Nazareth". J. Cañavas ontwikkelt een programma voor christenen die tot taak hebben "God te doen bestaan". Fr. Betto en Jiménez Limón bieden kortere overwegingen aan over godservaringen (o.m. in de basisgemeenschappen) en H. Assmann religieuze liederen uit Nicaragua.

Lezer vindt hier een Latijns Amerikaanse uitwerking van een thema dat sinds de New Delhi vergadering (1981) ook in de EATWOT bijzondere aandacht krijgt. Een belangrijke stap in de ontwikkeling van de bevrijdingstheologie, omdat de Godsvraag uitdrukkelijk besproken wordt; ook omdat maatschappij-analici en theologen een gezamenlijke taal ontwikkelen om Gods bevrijdende aanwezigheid in de conflictvolle context van de wereld van de arme te benoemen. Ook Gutiérrez publiceerde in *Christus* (Mexico, no. 556, juni 1982) een uitgebreide studie over de God van het leven.

J. Van Nieuwenhove

**The Bible and Liberation, Political and Social Hermeneutics**, ed. N.K. Gottwald, New York, Orbis Books 1983, 542 pag., \$18.95.

Deze bundel is een herziene en uitgebreide uitgave van een "reader" die in 1976 verscheen. Die uitgave had zijn oorsprong in een speciaal nummer van het tijdschrift *Radical Religion*. De titel van dat nummer (vol. 11, nr. 2-3) luidde "Class Origins and Class Readings of the Bible" en daarmee is al het een en ander over de herkomst en het doel van dit boek duidelijk geworden. In tegenstelling tot 1976 kon nu – zeven jaar later – uit een scala van literatuur geput worden om deze reader samen te stellen. Naarstig naar een Nederlands woord voor "reader" zoekend, kom ik bij "bloemlezing" terecht, maar dat is het juist niet of het moet een bosje brandnetels zijn, want zo komen een aantal van de bijdragen bij de brave theoloog wel over.

Lichte kost is het ook niet die men hier aantreft, soms zeer boeiend, soms – het onderwerp ten spijt – tamelijk saai, zoals het overigens informatieve artikel van Gottwald, waar hij uiteenzet welke metho-

de hij in zijn boek "The Tribes of Jahweh" heeft gevolgd. De volgende onderdelen komen aan de orde: "de sociaal-wetenschappelijke methode in de bijbelwetenschap"; "de sociale klasse als een hermeneutische factor" met onder andere "Bijbelstudie voor marxistische christenen: Hosea" van de hand van Hardegree en Mesters, bericht over het bijbellezen bij room-katholieke christenen in Brazilië. Bij het sociologisch lezen van het Oude en Nieuwe Testament worden de feministische opstellen van Phyllis Bird en Carol Meyers (OT) en van Elisabeth Schüssler Fiorenza en Luise Schottroff (NT) ondergebracht.

E.W. Tuinstra

**W. Schottroff/W. Stegemann, God of the Lowly. Socio-Historical Interpretations of the Bible**. Orbis Books Maryknoll 1984, 172 pag., \$9.95.

Vertaling van: Der Gott der kleinen Leute, Chr. Kaiser-Verlag München 1979.

Sinds F. Belo in 1974 als eerste een boek publiceerde over de materialistische lezing van de bijbel, is er op dit gebied in het roomaanstalige Europa heel wat gebeurd: de ontwikkeling gaat via M. Clévenot (1976) en met name G. Casalis (1977) tot aan duidelijke aanzetten van echte Europese bevrijdingstheologie in Zuid-Europa. Vanuit concreet engagement in de praktijk van de tegenbeweging-van-onderuit is daar een nieuwe manier van bijbellezen ontstaan, waaraan veel exegetisch werk dienstbaar wordt.

De ontwikkeling op bijbelterrein in de noordelijke helft van Europa is duidelijk anders van aard; cruciaal daarvoor is het ontbreken van de directe band tussen een volk in de bijbel zich inspirerende tegenbeweging aan de basis van kerk en samenleving én de wetenschappelijke exegesebeoefening. Toch is het interessant om hier een nu pas in het Engels vertaalde Duitse verzameling artikelen uit 1979 tegen te komen, waarin op een vlotte wijze kennis gemaakt kan worden met wat er in het Duitse taalgebied gebeurt in paralleliteit met de ontwikkeling in zuidelijk Europa. In een aantal artikelen wordt geprobeerd de bijbel te bezien vanuit een consequente socio-historische benadering, die de dagelijkse werkelijkheid van de bijbelse tijden op concrete wijze tot leven brengt; tegen deze achtergrond krijgen teksten een vitaliserende kracht, die mensen van nu op een andere, kritische wijze opstelt tegenover de sociale situaties waarin ze zich bevinden.

Binnen het Oude Testament worden Amos, Jeremia en (verrassend) de scepticus Prediker op deze niet-idealistische wijze benaderd; binnen het Nieuwe Testament doet men dat met de vijandigheid tegen Jezus vanaf zijn eerste optreden (Mk 2), met het verhaal van Markus over de sabbat en met de parabel van de werkers in de wijngaard. Het zijn de eerste vruchten van een studiegroep van Duitstalige exegeten, die binnen eigen kring bezig willen zijn met de materialistische interpretatie van de bijbel. Sindsdien zijn er al nieuwe publikaties van deze groep verschenen.

Henny Groenen

**Joe Holland/Peter Henriot S.J., Social analysis. Linking faith and justice**. Orbis Books/The Center of Concern, New York 1983, 118 pag.

Dit boekje bedoelt een handreiking te zijn in maatschappij-analyse ten behoeve van de pastorale actie. De auteurs zijn verbonden aan het *Center of Concern* in Washington, een in 1971 opgericht instituut voor onderzoek, theologische reflectie, educatie en politieke actie. Deze handreiking is een antwoord op vele "methodische" vragen van kerkelijke actiegroepen. Het paradigma is dat van de "pastorale cirkel", die eigenlijk een dynamische "spiraal" is. Deze cirkel kent vier momenten die elkaar voortdurend voeden en in beweging houden: 1) *insertion* (actieve ervaring van de werkelijkheid), 2) sociale analyse, 3) theologische reflectie en 4) pastorale planning. Op zeer verhelderende wijze worden drie interpretatieve modellen van sociale veranderingsprocessen verklaard: het traditionele (autoritair), het liberale (technocratisch) en het radicale (participatief). Aan deze drie ("ideaal-typisch") te onderscheiden interpretatiemethoden beantwoorden ook drie modellen van kerkelijk spreken en handelen. Zij hebben alle drie hun historische wortels. Hoe probleemstelling en probleemoplossing met elkaar samenhangen wordt geïllustreerd aan het ontwikkelingsprobleem (en de missie) en aan de problematiek van de industriële samenleving; wij leven in de wereldwijde fase van het *Nationaal Security Industrial Capitalism*, die geheel nieuwe eisen stelt aan de pastorale praktijk. Zeer aanbevolen voor het kerkelijk werk in de samenleving; ook voor actiegroepen, en de vredes-, vrouwen-, milieu- en Derde Wereldbewegingen. Dat het in concreto in dit boekje gaat over de Rooms Katholieke Kerk (en haar historische verschijningsvormen in de traditionele, liberale en nationale veiligheids-

fase) mag geen bezwaar heten voor oecumenisch gebruik, integendeel zelfs.

R.L. Haan

**Oscar Catalán Aravena en André Gunther Frank (red.), Chili onder Pinochet. Een latijnsamerikaans volk in gijzeling**, SUA Amsterdam/NOVIB Den Haag, 1984, 175 pp., f 21,75.

Een voortreffelijke landenstudie over elf jaar Chileense dictatuur. Terecht opent het boek met een blik op het afwentelingsmechanisme van de huidige economische wereldcrisis op de Derde Wereld. Wat nu eigenlijk het "monetarisme" van Fiedmans (thans in ongenade gevallen) *Chicago boys* heeft aangericht in de chileense economie wordt helder aan de feiten geïllustreerd. Deze twee delen van het boek zijn uiteraard eveneens van belang met betrekking tot andere ontwikkelingslanden. Een derde deel handelt over ontmanteling en herstel van de vakbeweging, de *pobladores* (bewoners van krottenwijken) en de vrouwenstrijd. Samen met de zwaar gehavende politieke partijen vormen zij een nieuw front van algemeen volksverzet. Deel vier behandelt de recente politieke geschiedenis, en waagt zich aan een toekomstverkenning (Jan van der Putten). Jan Joost Teunissen geeft een onthullend verslag van (gebrek aan) Nederlandse solidariteit rondom de fruitimport uit Chili en de opgegeven investeringsplannen van de Stevin-groep. Het boek munt uit door een zakelijke en informatieve stijl; de auteurs beschikken over eerste klas deskundigheid. Behalve de reeds genoemden zijn dat Patricio Silva Soura, Marta Fuentes Emberg en Alex Fernández Jilberto; ook de redacteurs (verbonden aan het ISMOG, Amsterdam) schreven mee.

Op pagina 77 zeggen zij: De kerk speelt in de opkomst van de sociale bewegingen een belangrijke rol; een hoofdstuk over de kerk was dan ook zeer op zijn plaats geweest; we menen dat de rol van de kerk in de volgende hoofdstukken echter voldoende aan de orde komt. Deze mening kan deze lezer niet delen. De summier vermeldingen (99, 100, 126/127) kunnen niet dienen ter vervanging van een analyse van de zo belangrijke presentie van de chileense Rooms-Katholieke kerk, die ook licht zou moeten werpen op de vraag of de kerk in de toekomst een factor van eenheid of verdeeldheid gaat worden, aangezien zij "nog steeds het ideaalbeeld weerspiegelt van de, weliswaar antidiktatoriale, maar toch burgerlijke democratie van voor 1970." (77) Een gemis om in de tweede

druk op te heffen.

R.L. Haan

**Jon Sobrino, Juan Hernández Pico, *Theology of christian solidarity***, Orbis Books, Maryknoll 1985. 100 pag., \$7.95. Dit boek bevat twee uitvoerige opstellen over christelijke solidariteit. Beide auteurs schrijven vanuit de ervaringen van internationale solidariteit met de onderdrukking en het lijden van de volken van El Salvador en Nicaragua.

Het opstel van Sobrino is in al zijn beknoptheid niet minder dan een "kleine missiologie", waarin een aantal actuele missiologische vragen die vaak als dilemma's naar voren worden gebracht, in één enkele heldere conceptie worden samengevat.

In de tijd van het Tweede Vaticaanse Concilie maakte een uniform kerkmodel plaats voor een pluriform kerkmodel. Het recht van een lokale kerk op een eigen vormgeving van kerk en geloof werd benadrukt. In een nu noodzakelijk derde model, dat van de solidariteit, komt naar voren dat alle kerken elkaar nodig hebben en elkaars lasten moeten dragen. Fundamenteel in het begrip solidariteit is de solidariteit met de armen. Kerken in rijke landen krijgen in de praktijk deel aan die solidariteit, doordat ze zien dat kerken vanwege die solidariteit vervolgd worden. Door de ontdekking van het anderszijn van de arme, verandert ook de kennis van God. Het anders zijn van God wordt zo ontdekt. Vanuit dit perspectief probeert Sobrino de tegenstelling tussen het gezonden zijn om te bekeren en het gezonden zijn om te bevrijden te boven te komen. Evenals het gezonden zijn vanuit een rijke gemeente naar een arme gemeente en het teruggezonden worden vanuit een arme gemeente naar een rijke gemeente. Zo is "missionaire activiteit solidariteit tussen lokale kerken." (23) Vanuit het perspectief van de solidariteit met de armen geeft hij ook een kritische fundering voor de oecumeniteit van de kerk. Het opstel van Pico is minder systematisch en bevat veel bijbels-theologisch materiaal. Het is geschreven vanuit de situatie van de kerk in Nicaragua. Tegen die achtergrond bevat het een aantal boeiende passages.

Voor de discussie in Nederland over "kerk van de armen", "wederkerigheid" en "terugkoppeling" is dit een inspirerend boek.

Hans Schravessande

**R.A. Evans en A.F. Evans, *Human rights, A dialogue between the first en third worlds***, Orbis Books, Maryknoll en Lutter-

worth Press, Guildeford, 1983, 264 pag., prijs \$ 9.95.

Dit boek valt op door inhoud en methode. Het betreft een onderzoek naar de vraag of er overeenstemming kan zijn over welke mensenrechten prioriteit hebben in een globale context. Deze vraag zal zelfs als vraag al weerstand kunnen ontmoeten. Een antwoord op deze vraag stelt voor nog grotere problemen.

Als methode is gekozen voor het verzamelen van acht case-studies uit alle delen van de wereld. Deze case-studies zijn ontwikkeld volgens de methode van het Case Study Institute, dat in de Verenigde Staten nauwe relaties onderhoudt met theologische instituten. De in het boek beschreven cases bevatten uitvoerige verwerkings-suggesties voor gebruik door groepen in de gemeente. (Die door hun schools en uitvoerig karakter mij voor Nederland minder bruikbaar lijken). De case-studies worden gevolgd door commentaren. Vaak van bekende theologen als Metz, Moltmann, Aives, Koyama, Mbiti, Ott. Zo reageert Moltmann op de vraag of evangelische christenen in Nicaragua de wapens konden opnemen tegen Somoza. Daarbij verwijst hij naar zijn ervaringen als infanterist bij de Wehrmacht in 1944 in het bezette Nederland. Ott reageert op de case over de behandeling van buitenlandse werknemers in Zwitserland, niet alleen als theoloog, maar ook als lid van het Zwitserse parlement.

Sommige case-studies zijn boeiend geschreven en roepen bij de lezer ook echt een worsteling op om zich voor te stellen wat de reactie zou moeten zijn. Die vraag wordt ook opgeroepen door het open einde van iedere case. Een zwakheid is wel dat de mensenrechten-vraag vaak maar heel zijdelings en weinig expliciet naar voren komt. Het betreft vaak meer algemene sociaal-ethische en politieke vragen. Het samenvattend slothoofdstuk verwijst daarom weinig naar de cases. De conclusie is dat de kerken overall een negatieve en belemmerende factor zijn voor de versterking van de mensenrechten. Ongeacht wat door de individuele christenen en kleine groepen soms gedaan wordt. De auteurs geven ook aan – met alle erkenning dat mensenrechten niet te scheiden zijn – dat de sociale rechten de voorrang zouden moeten hebben. Met daarbij weer een accent op de rechten van het kind. In de uitwerking van de met betrekking tot de mensenrechten gestelde opgave, schiet het boek te kort. Als een leerboek voor "oecumenisch leren" biedt het echter zeer

veel. Waarbij ik vooral de cases over Australië, Japan en China verrassend vond.

Hans Schravessande

**Webb, Pauline (eindred.), *Faith and faithfulness: essays on contemporary ecumenical themes, a tribute to Philip A. Potter***, World Council of Churches, Geneva 1984, 128 pag., f 23,35.

Deze afscheidsbundel voor Philip Potter, tot eind 1984 secretaris generaal van de Wereldraad van Kerken, bevat een bundel artikelen door collega's en vrienden aangeboden. Pauline Webb schreef een warm portret van dr. Potter, de dertien andere bijdragen zijn, zoals veelal in bundels, erg verschillend van kwaliteit. Sommige zijn wel heel erg kort gezien het onderwerp dat ze behandelen. Mij zijn opgevallen: het artikel van Emilio Castro over de relatie tussen evangelikalen en de oecumene; een goed en niet te moeilijk artikel van Papaderos, Grieks-Orthodox lekentheoloog over eredienst en lofprijzing in de oecumenische beweging; Josef Smolik schreef over het Oost-Europees-christelijk-kerkelijk perspectief en van Konrad Raiser is er een artikel dat in een paar grote trekken de oecumenische beweging historisch situeert. Van de voormalige directeur van de afdeling Kerk en Maatschappelijke vragen Paul Abrecht is het langste artikel: een presentatie van de ontwikkeling van het sociale denken in de oecumenische beweging. Voor lezers die in een kort bestek een overzicht willen van wat de laatste jaren Philip Potter bijzonder bewogen heeft is deze bundel een goede inleiding.

Pieter M. Bouman

**Henry J. Koren, c.s.sp., *A Spiritan Who Was Who. In North America and Trinidad 1732-1981***. Duquesne University Press, Pittsburgh 1983, 442 pag., \$27,50.

In 1732 zeilde de eerste Spiritijn van Europa naar de Nieuwe Wereld. Vanaf dat ogenblik begint de geschiedenis van deze missionaire Congregatie in Noord Amerika. Dit repertorium bevat de korte biografieën van alle Spiritijnen die in of vanuit dat deel van de wereld hebben gewerkt, tot en met 1981: tweehonderdvijftig jaar missionaire geschiedenis in de vorm van ruim 1100 summere levensschetsen. Geen wijde panorama's maar fragmentjes van vaak nederige en onopvallende arbeid die tesamen een indrukwekkend stuk zendingsgeschiedenis belichamen. De Nederlandse auteur geeft bij elke biografie bronvermelding en heeft een alfabetische lijst aan de chronologisch geordende schets-

jes toegevoegd. Dit smaakvol uitgegeven naslagwerk bevat, zoals de titel aangeeft, niet de namen van thans nog levende spiritijnen.

J. Heijke

**A. Vos, red., *Oriëntatie 1985. Wereldwijd bekeken - ter plaatse toegepast. Verslag over het werk van de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland***. Leusden, Dienstencentrum, geïllustreerd, 99 blz., prijs f 5,-, bestellen per giro 513153.

Ondanks de voortgaande bundeling van werelddiakonaat en zending, presenteert de gereformeerde zending haar tweejaarlijks verslag apart. Voor redacties van missionaire en kerkelijke bladen zijn zulke verslagen mijns inziens verplichte literatuur. Men is er dit maal in geslaagd een zeer leesbaar geheel te bieden. Ik heb het tenminste in een ruk uitgelezen. Evenals in 1983 heeft men voor een tweedeling gekozen: wereldwijd bekeken en plaatselijk toegepast. In het eerste deel wordt kerkelijk medisch werk voor het voetlicht gehaald. Ik vind het jammer dat over het thema van de maart-vergadering, islamisatie, zo uiterst summier wordt gerapporteerd. In het tweede deel wordt over elf onderwerpen iets uitvoeriger verslag uitgebracht. Onder andere: verkondiging in Afrika, onderwijs in Azië (Pakistan), relatie tussen kerk en overheid in Indonesië, toerusting in Latijns Amerika, voorlichting en publiciteit in Nederland. Het verslag maakt melding van twee terugkoppelingprojecten in Nederland. Deze oriëntatie wordt besloten met een nuttig overzicht van namen en adressen. Men zou zich kunnen afvragen of we in Nederland niet zouden moeten streven naar een jaarboek zoals *Evangelische Mission*, waar echt alles instaat wat belangrijk is te weten over de protestantse zending in een bepaald jaar.

J. Slomp

## Boekaankondigingen

**Jean-Marc Ela, Zwart is anders. Pleidooi voor een Afrikaanse kerk.** Bijeenpublicaties 34, Den Bosch 1985, 168 pag., f 24,--.

Deze vertaling/bewerking van **Le cri de l'Homme Africain** (de noodkreet van een Afrikaanse mens) werd reeds uitvoerig besproken in WZ 1985/1, 73-81. De titel van de Nederlandse vertaling lijkt weer te onderstrepen wat Ela juist wil bestrijden namelijk inculturatie als alibi (WZ, 1985, 73f.). Het is jammer dat de voetnoten van de oorspronkelijke editie niet meegenomen zijn.

**Kenneth Cragg, Muhammed and the Christian. A Question of Response.** Orbis Books, Maryknoll 1984, Reeds besproken in WZ 1984/3, 235-237.

**J. Slomp/G.M. Speelman, Lezen over moslim vrouwen. Bibliografie over vrouwen in de islam, Serie documentatie Ontmoeting met moslims in Nederland nr. 4, Leusden, nov. 1984, 20 pag. Te bestellen via Postbus 203, 3830 AE Leusden, prijs f 5,--.**

**Witness to God in a Secular Europe. Report of a Consultation in St. Pölten, Australia, 5-10 March 1984,** uitgave Conference of European Churches, Geneva 1985, 76 pag., f 9,--.

Over deze conferentie van christenen en moslims verscheen vorig jaar een artikel in ons tijdschrift (WZ 13, 1984, 231-237). Dit boekje, samengesteld door J. Slomp, secretaris van het Consultatieve Committee on Islam in Europe, is evenals een gestencilde uitgave (f 7,50) van de volledige teksten van de in St. Pölten gehouden lezingen, bijbel- en koranstudies (Hasan Askari, Smail Balic, Maxime Rodinson, Wolf Krötke, S.R. Sutherland, A. Wessels) te bestellen via Postbus 203, 3830 AE Leusden.

**C. Krijnsen, Intercommunie. Theologische discussie 1969-1983.** IIMO Research Pamphlet no. 11, Leiden/Utrecht 1984, 128 pag., f 12,50.

Deze studie is een onderdeel van het IIMO studie-project "Motieven van Eucharistische gastvrijheid" en voorzien van een voorwoord van Anton Houtepen.

**Donald A. McGavran, Momentous Decisions in Missions Today,** Baker Book House, Grand Rapids 1984, 231 pag., \$11.95.

McGavran wenst dat de uitspraken van Vancouver over wereld-evangelisatie door missionaire instanties in concrete daden vertaald worden. De auteur verwacht dat zijn vlammend pleidooi op oppositie zal stuiten bij degenen wier denken gebaseerd is op het "conciliaire denken" van de zestiger en zeventiger jaren, maar zij die open staan voor wat in Vancouver gezegd is zullen het verwelkomen. Veel evangelicale leiders zullen aanvankelijk wat van slag zijn door zijn boek, maar zij die hun denken willen afstemmen op de huidige wereld zullen er blij mee zijn, aldus McGavran.

**Teije Brattinga, De ene kerk, luisterend naar de armen en De ene kerk lerend van de armen,** Sint Willibrord Vereniging Den Bosch/De Hostink Amersfoort, Twee deeltjes van elk 24 pag. in de serie Oecumene reeks. Prijs f 4,75.

**Julia Esquivel, Geloof en Mensenrechten. De strijd tegen onrecht en mensenrechten in Guatemala.** Deze brochure van Julia Esquivel – bij onze lezers bekend door haar artikel "De bijbel en de kerk van de armen" in het Midden-Amerika nummer van WZ – is verkrijgbaar bij Justitia et Pax, Statenlaan 35, 2582 GC 's-Gravenhage, prijs f 1,--.

**Martien van Asseldonk, Dansen als het regent.** Uitgave Week voor de Nederlandse Missionaris, Oegstgeest 1985, 72 pag., f 10,--.

Het boekje belicht het werk van "mensen met een missie" in Mathare Valley, een krottenwijk van Nairobi. De schrijver en zijn vrouw zijn als electro-technicus en verpleegkundige verbonden aan een project van de Mill Hill Fathers in Kenya. Voor het eerst richtte de pinksteractie voor de Nederlandse missionaris zich duidelijk op deze nieuwe vorm van missionaire inzet.

**Werkneemsters van de willekeur. Fabrieksarbeid van vrouwen in Azië** (red. Ria Brouwers, Anneke Scholten, Rob van Mierlo e.a.). Bijeenpublicatie 33. Den Bosch 1985, f 9,--.

Dit boekje is samengesteld op basis van

twee uitgaven van de "Christian Conference of Asia - Urban Rural Mission" en een gezamenlijke uitgave van Bijeen, Vrouw-Kerk-2/3 Wereld en St. Oecumenische Hulp, Utrecht. Het bevat getuigenissen van jonge fabrieksarbeidsters uit Maleisie, Thailand, Hongkong en Zuid-Korea. Industrialisatie van buitenaf wordt door de regeringen van veel Derde Wereldlanden gezien als de oplossing om snel een einde te maken aan problemen van armoede en onderontwikkeling. Speciale stukken land worden gereserveerd voor buitenlandse ondernemingen die daar allerlei faciliteiten verkrijgen zoals belastingvrijdom, vrijstelling van betaling van in- en uitvoerrechten en een verbod op het oprichten van vakbonden in deze vrijhandelszones. De vraag of gewone mensen – en vooral de vrouwen onder hen – hiermee gediend zijn, wordt niet gesteld.

**Monica Penders, Mavis Smith, Slakje Bruin en Slakje Groen. Een "sprookje" over vóóroordelen.** Het Wereldvenster, Weesp, 30 pag., f 14,50.

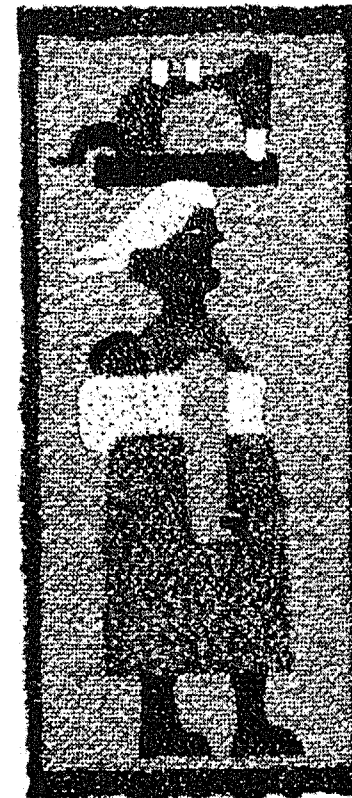
Tenslotte twee ongewone kalenders: **De doden leven verder. Nieuwe martelaren in Latijns-Amerika** samengesteld door Gerlof van Rheenen en Rob van Mierlo, Bijeen-publicatie 31, Den Bosch 1984, 96 pag., f 12,50.

Verhalen over nieuwe martelaren in Latijns-Amerika, beschreven in kalenderform. Het leven en de dood van deze nieuwe heiligen geven boeren, religieuzen, vakbondswerkers – en de lezers/gebruikers van deze kalender? – inspiratie voor hun strijd.

**Missie/Zendingskalender 1986: Botswana,** uitgegeven door CMC, Oegstgeest en NZR, Amsterdam, prijs f 7,-- (Tel. 071-171771 en 020-717654).

Kereng Nkwe, Lebogang Sekolo en vijf jongere medewerksters van de Lentswe la Oodi weverij in Botswana zijn de schepers van dertien wandtapijten die samen de MZK 1986 kalender vormen. Stuk voor stuk geven deze handgeweven schilderijen een beeld van het dagelijks leven in Botswana en vooral van het harde werk van de Afrikaanse vrouw.

GVG



Botswanaanse vrouw met baby en naaimachine.

# Inhoudsopgave jaargang 14, 1985

## Artikelen

<i>K.C. Abraham</i>	De invloed van de groei-economie op Indiase dorpen	331-333
<i>P.E. Arns</i>	Een pleidooi uit Brazilië	334-338
<i>D. Bakker</i>	"Open maken van de geest, van verstand en hart". Een week uit een missionaire voorbereidingscursus op het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest	195-202
<i>J.H. Buikema</i>	Uitwisseling van kerken - een verhaal uit de praktijk	226-234
<i>T. van Bijnen</i>	Missiologische Dagen in Vlaanderen over inculturatie	
<i>A. Camps</i>	Het testament van bisschop Stephen Neill	183-186
<i>J. Chatterji</i>	Vrouwenstrijd is deel van kaste- en klassenstrijd	120-126
<i>R. Constantino</i>	Filippijns verzet tegen een synthetische cultuur	312-321
<i>T. Draisma</i>	Kaunda in tweestrijd - een kwart eeuw tussen pacifisme en geweld in Zuidelijk Afrika	234-243
<i>W. Eggen</i>	Waarmee bezielt God het volk? Traditioneel-cultureel verzet tegen de "vooruitgang"	322-330
<i>S. van der Geest</i>	De antropoloog en de missionaris - een moeizame relatie	215-221
<i>J.D. Gort</i>	De christelijke beweging in de Indiase context	98-111
<i>H. Groenen</i>	Economische theologie als omgekeerde missiologie. Een gesprek met Arend Th. van Leeuwen	339-344
<i>A. de Haan</i>	De nota "Visie en Werkelijkheid" - opmerkingen bij een voortgaande discussie	37- 42
<i>R.L. Haan</i>	De economie van het genoeg en de ontwikkelingslanden	296-302
<i>R.L. Haan</i>	Consultatie van Indonesische en Nederlandse kerken op Bali	353-356
<i>C.A. Heitink</i>	Zendingswerk door en voor vrouwen in India 1875-1900	126-133
<i>J. Heijke</i>	Een Afrikaans bevrijdingstheoloog: Jean Marc Ela	73- 81
<i>J. Heijke</i>	Armoedzaaiende cultuur	303-311
<i>H. Hinfelaar</i>	Alice Mulenga Lenshina - de noodkreet van een Zambiaanse profetes	226-234
<i>F. Hinkelammert</i>	Wereldeconomie, politiek en theologie	289-295
<i>L.A. Hoedemaker</i>	Weer een nieuw zendingstijdperk? Actuele vragen over de organisatie van kerkelijke zending	4- 12
<i>L.A. Hoedemaker</i>	Zending is niet namen geven maar namen kennen - de narratieve theologie van C.S. Song	357-362
<i>P. de Jonge</i>	De Sikhs en hun geloof	149-155
<i>J.A.B. Jongeneel</i>	Reorganisatie van de kerkelijke zending een noodzaak?	23- 26
<i>J.A.B. Jongeneel</i>	Impressies van religie, kerk en theologie in Zimbabwe	55- 61
<i>C.H. Koetsier</i>	Cultuur en Ontwikkeling	
<i>D. Kooiman</i>	India anno 1985	91- 98
<i>D. Kooiman</i>	De sociaal-culturele beperkingen van geloofsovergang - India in de 19e eeuw	133-140
<i>R. Kranenburg</i>	De omgekeerde beweging. Doorwerking van hindoeïsme in Nederland	172-180
<i>L. Lagerwert</i>	Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in 1984	255-273
<i>J.A.G. van Leeuwen</i>	Bevrijdingstheologie in de Indiase context	159-166
<i>A.M. Mook</i>	Zending en werelddiakonaat in India	168-172
<i>J. van Nieuwenhove</i>	Een nieuw missionair tijdperk of erkenning van wat reeds gaande is?	13- 17
<i>S.J. Noorda</i>	Het verhaal van Jezus en de christelijke buikspreker	285-289
<i>G. Noort</i>	Indiase volksreligiositeit in de missionaire bezinning	363-369
<i>F.N.M. Nijssen</i>	Omgaan met anders-gelovigen in Birmingham	74- 83
<i>R. van Rossum</i>	Wat de paus niet zal zien in de Lage Landen	43- 47
<i>R. van Rossum</i>	Opleiden tot missionaris vroeger en nu	209-215
<i>Th. Simons</i>	Het Indian Social Institute en de onaanraakbaren	140-142
<i>Th. Simons</i>	De medefinancieringsorganisatie en India	166-168
<i>J. Slomp</i>	Contextuele theologie in India. In gesprek met Samuel Amirtham	155-159

## Studiedag Missiologisch Werkverband - 7 februari 1986

De eerstkomende bijeenkomst van het Missiologisch Werkverband (MWV) is verzet naar vrijdag 7 februari 1986.

Onderwerp zal zijn een missiologische en antropologische verkenning van de spanningsverhouding tussen het brengen van een boodschap en het respecteren van mensen van een andere cultuur. Inleidingen zullen worden gegeven vanuit praktijksituaties door de missiologen dr. F.J. Verstraelen (IIMO - Leiden) en drs. J. Heijke (K.U. - Nijmegen) en de antropologen dr. P. Kloos (R.U. - Leiden) en prof.dr. J.M. Schoffeleers (VU - Amsterdam). De bijeenkomst wordt gehouden in het Zusterhuis te Zeist, van 10.00 tot 16.00 uur. Inlichtingen bij: drs. J. van Hezewijk, secretaris MWV, NMR, Halve Maanstraat 7, 5211 VV Den Bosch (tel.: 073-142748) of bij de afdeling Missiologie van het IIMO, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden (tel.: 071-144248).



<i>M.R. Spindler</i>	Armoede - nieuwe randvoorwaarde van de zending?		18- 22
<i>E.A. Streefland</i>	Gezamenlijke strijd van vrouwen in India		118-120
<i>J. Tennekes</i>	Cultureel-antropologische kanttekeningen bij een missiologische visie		27- 31
<i>S. Theunis</i>	Drie vensters en een deur. Ontwikkelingssamenwerking en islam in Indonesië		243-249
<i>C.W. Troll</i>	Christenen en moslims in India. Op weg naar een dialoog		142-149
<i>J. Verkuyl</i>	Het testament van dr. Eli Stanley Jones		180-183
<i>F.J. Verstraelen</i>	Zending - directe inzet en bemiddelde solidariteit		32- 36
<i>G. Verstraelen-Gilhuis</i>	Zimbabwe, Zending en Transformatie - een bericht over het 6e IAMS-congres in Harare		62- 72
<i>J.J. Visser</i>	"Klaar om te vértrekken" - een DOG-cursus in Oegstgeest		202-205
<i>B. Wielenga</i>	Breek de scheidsmuren af - messiaans motto voor India		111-118
<i>A.F.B. Winckler</i>	De voorbereiding van kerkelijk uit te zenden medewerkers - een reactie uit Indonesië		205-209
<i>F. Wijsen</i>	Missionair pastoraat in de stad Maastricht		48- 54
<i>Boekbesprekingen</i>			
	Het aandeel van de kerk (OSACI/NVOC)	H. Groenen	371
	<i>O.C. Aravena</i> , Chili onder Pinochet	R. Haan	375
	<i>S. Arce &amp; O. Marchal</i> , Evangelization and Politics	J. Van Nieuwenhove	86
	<i>M. Azariah</i> , Witnessing in India today	D. Koolman	186
	<i>Els Berendts, Janny Scheele</i> (red.), Vrouwen in India, hun leven en strijd	J. Slomp	187
	<i>Jurjen Beumer</i> , Preken tegen de bierkaai. De keuze van een kritische gemeente	G. Siebert	372
	<i>Leonard Boff</i> , Onze Vader, gebed van totale bevrijding	H. Oldenhof	278
	<i>M. van den Boom</i> , Bevrijding van de mens in islamitisch perspectief	J. Peters	276
	<i>Maurice Bormans</i> , De dialoog tussen christenen en moslims. Een terreinverkenning	W.A. Bijlefeld	275
	<i>G.W. Braswell</i> , Understanding World Religions	A. Camps	276
	<i>Martin van Bruinessen</i> e.a., Turkije in crisis	J. Slomp	190
	<i>Saral K. Chatterjee</i> , Essays in celebration of the Christian Institute for the Study of Religion and Society	J. Slomp	187
	Christian Mission and Human Transformation. Report of the Sixth IAMS Conference, Harare	F.J. Verstraelen	280
	<i>Karel Daurloo</i> , Om het recht lief te hebben, verhalen over de boerenprofeet Micha	J. Heijke	85
	<i>M. Dhavamoney</i> (red.), Eschatology in Christianity and Other Religions	J. Slomp	276
	<i>J.M. van Engelen</i> , De zending van de Kerk in onze tijd. Een onderzoek naar de missie-visie van paus Johannes Paulus II	G.J. van Butselaar	274
	Evangelische Mission, Jahrbuch 1984: Evangelium und Kultur	G. Verstraelen-Gilhuis	373
	<i>R.A. Evans/A.F. Evans</i> , Human Rights	H. Schraivesande	376
	<i>A.M. Ezcurra</i> , The Neoconservative Offensive. U.S. Churches and the Ideological Struggle for Latin America	J. Van Nieuwenhove	87
	<i>J.P. Gabus</i> e.a., Islam et christianisme en dialogue	J. Slomp	87
	<i>Daan S. Gilliland</i> , Pauline Theology and Mission Practice	J. van Lin	277
	<i>J.W. Gladstone</i> , Protestant Christianity and People's Movement in Kerala	D. Koolman	186
	<i>Arthur F. Glasser, Donald McGavran</i> , Contemporary Theologies of Mission	J. van Engelen	83
	<i>Norman K. Gottwald</i> , The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics	E.W. Tuinstra	374
	<i>Joseph A. Grassi</i> , Broken bread and broken bodies. The Lord's supper and world hunger	R. Haan	372
	<i>C. Guillot</i> , L'Affaire Sadrach. Un essai de christianisation à Java au XIXe siècle	T. van den End	82
	<i>R.L. Haan</i> , Reformatie en Revolutie	R. van Rossum	86
	<i>R.L. Haan</i> , Economie van de eerbied. Kanttekeningen bij het bijbelse spreken over geld en goed	H. Groenen	371

Heil voor deze wereld, Studies aangeboden aan prof. dr. A.G. Honig jr.	F.N.M. Nijssen	192
Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von dritten Welt Theologen 1976-1983	H. Oldenhof	87
<i>Joe Holland &amp; P. Henriot</i> , Social analysis. Linking faith and justice	R.L. Haan	375
The Indian Journal of Theology	J. Slomp	189
<i>Jose Kananaikil</i> , Christians of Scheduled origin	Th. Simons	186
Khayelitsha, New home - old story	J. Heijke	278
<i>Aad Kik</i> , Geloof in mensenrechten	W.H. Velema	84
<i>Herbert V. Klem</i> , Oral communication of the Scripture. Insights from African Oral Art	F.J. Verstraelen	88
<i>D. Kooiman</i> e.a., Conversation, competition and conflict. Essays on the Role of Religion in Asia	E.W. Tuinstra	189
<i>Henry Koren</i> , A spiritano who was in North-America and Trinidad 1732-1981	J. Heijke	377
<i>V.R. Krishna Iyer</i> , Justice in Words and Injustice in Deeds for the Depressed Classes	Th. Simons	186
<i>V. Kulkarni</i> , Naakt in Dekan	J. Slomp	188
Libanon, Texte und Fragen	J. Slomp	277
Met de moed der hoop. Opstellen, aangeboden aan Dr. C.F. Beyers Naudé	G. Verstraelen-Gilhuis	279
<i>A.M. Mundadan/J. Thekkedath</i> (red.), History of Christianity in India	G. Verstraelen-Gilhuis	189
<i>Leslie Newbigin</i> , The other side of 1984	F.J. Verstraelen	370
<i>Johannes Nissen</i> , Poverty and Mission. New Testament Perspectives Oriëntatie 1985	Koson Srisang	85
<i>Ph. Parshall</i> , Bridges to Islam, a Christian perspective of Folk Islam	J. Slomp	377
<i>Evert W. van der Poll</i> , Ik zal mijn gemeente bouwen	M. Geijbels	190
<i>Pablo Richard</i> , The Idols of Death and the God of Life. A theology	G.J. van Butselaar	84
<i>Jan Rutgers/Rob van Mierlo</i> (red.), Op zoek naar medestanders	J. Van Nieuwenhove	373
<i>T.B. Simatupang</i> , Het laatste jaar van de Indonesische vrijheidsstrijd 1948-1949	H. Oldenhof	278
<i>Jon Sobrino &amp; Pico J.H.</i> , Theology of Christian solidarity	J. Slob	274
Tradition and Innovation. A Search for a relevant ecclesiology in Asia	H. Schraivesande	376
<i>W. Schottroff/W. Stegemann</i> , God of the Lowly. Socio-historical interpretations of the Bible	P.N. Holtrop	189
<i>Omer Tanghe</i> , Gods adem, Pioniers en Profeten in India	H. Groenen	374
<i>C.W. Troll</i> (red), Islam in India - Studies and Commentaries Vol. I	T. van Bijnen	188
<i>Pauline Webb</i> , Faith and Faithfulness. Essays on contemporary ecumenical themes. A tribute to Phillip A. Potter	J. Slomp	187
<i>J.B. Weenink</i> (red.), De vreemdeling in onze samenleving	P.M. Bourman	377
<i>B. Wielenga</i> , Introduction to Marxism	R. van Rossum	87
<i>Theo Witvliet</i> , Een plaats onder zon. Bevrijdingstheologie in de derde wereld	P. Beintema	186
Boekaankondigingen	J. Heijke	191
	GVG	379

### Economy, Culture and the Gospel: a summary

In current missiological thinking with respect to the relationship between culture and the gospel, economic factors are usually not taken into serious account. An exception to this failure, however, was the consultation on Gospel and Culture, organized by the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches - in cooperation with the Secretariat for the Promotion of Christian Unity of the Vatican - which took place from 27 May to 2 June 1984 in Riano, Italy. The final statement of this gathering contains a strong economic paragraph. (cf. *International Review of Mission*, April, 1985).

The present issue of *Wereld en Zending* (World and Mission) begins where the consultation in Riano left off, exploring in detail the tremendous and at times all-determining impact of economic powers and processes on traditional, local cultures and societies, an impact by which they are often destroyed.

The belief in progress as continual change for the better is called into serious question by several authors in this issue. F. Hinkelammert (Costa Rica) analyzes the policy of the Total Market. R.L. Haan discusses the "economy of enough". R. Constantino (Philippines) describes the expanding dominance of the synthetic mass culture in the media and the increasing grass-roots resistance to this culture. W. Eggen (Ghana) also deals with traditional-cultural resistance to progress. J. Heijke contrasts the life of pre-industrial societies - in both Africa and Western Europe (18th century England) - with the present-day mass culture and concludes by raising the question of the meaning of the Gospel message in this context.

The industrial chaplain H. Groenen records a lengthy interview with A.Th. van Leeuwen, well-known author of *Christianity in World History* (1964) concerning his recent book *De nacht van het Kapitaal* (The Night of the Capital, 1984, 1985<sup>2</sup>, 839 pp.). Van Leeuwen calls his economic theology a European liberation theology and a missiology in reverse. S.J. Noorda presents a number of models of exegesis of Jezus' Parable of the Talents - e.g. that of the novelist Ngũgĩ wa Thiong'o (Kenya) and of Ernesto Cardenal (Nicaragua) - and states that twenty centuries of Christian interpretation have disfigured the message of this parable. Further, K.C. Abraham draws a sketch of the devastating impact of the growth economy on an Indian village and Cardinal Arns of Brazil voices a plea to the First World.

The regular information rubric includes a report by C.H. Koetsier of an interdisciplinary consultation on Culture and Development held in Soesterberg, Netherlands; a survey by T. van Bijnen of a missiological conference in Belgium on Inculturation, and R.L. Haan's impressions of the official ecumenical encounter of Indonesian and Dutch churches, both Protestant and Catholic, which took place on the island of Bali in September 1985.

The last section of this issue consists of two articles on gospel and culture in the Asian context. L.A. Hoedemaker analyses the narrative theology of C.S. Song and G. Noort paints an interesting picture of Indian popular religiosity.

• *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.

• *Wereld en Zending* is het erkende forum van mensen met een meer dan globale belangstelling. Een blad voor kaderleden en opiniegevers die een voorttrekkende rol spelen bij de missionaire bewustwording.

• 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.

• Missionair engagement kan niet meer los gedacht worden van de inspanning voor een betere samenleving, van de bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Een strijd die christenen moeten voeren in dialoog met de andere godsdiensten en levensovertuigingen.

### 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 (1984/4), AFRIKA (1981/1)

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

- jaarabonnement à f 35,-
- studentenabonnement à f 25,-

en kiest als geschenk themanummer .....

bestelt 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,-
- Zuid-Afrika (1984/2) à f 9,50
- Midden-Amerika (1983/4) à f 9,50
- De Stad (1983/4) à f 9,50
- Islam (1981/4) à f 7,-
- Afrika (1981/1) à f 7,-

Alle prijzen zijn incl. verzendkosten

Bestellingen ook per giro nr. 563 53 38 t.n.v.

*Wereld en Zending*, Amsterdam of telefonisch: 020-717654