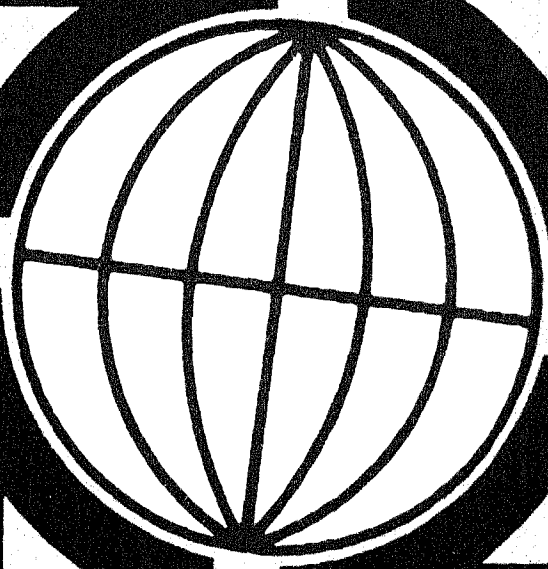


WERELD EN ZENDING

MISSIONAIRE OPLEIDING

1985/3



Wereld en Zending, 14e jaargang nr. 3, 1985

	Ten geleide	193
<i>D. Bakker</i>	"Open maken van de geest, van verstand en hart" Een week uit 'n missionaire voorbereidingscursus op het Hendrik Kramer Instituut te Oestgeest	195
<i>J.J. Visser</i>	"Klaar om te vertrekken" - een DOG-cursus in Oestgeest	202
<i>A.F.B. Winckler</i>	De voorbereiding van kerkelijk uit te zenden medewerkers - een reactie uit Indonesië	205
<i>Rogier van Rossum</i>	Opleiden tot missionaris vroeger en nu	209
<i>Sjaak van der Geest</i>	De antropoloog en de missionaris - een moeizame relatie	215
<i>Jan Buikema</i>	Uitwisseling van kerken - een verhaal uit de praktijk	221

<i>Hugo F. Hinfelaar</i>	Alice Mulenga Lenshina - de noodkreet van een Zambiaanse profetes	226
<i>Tom Draisma</i>	Kaunda in tweestrijd - een kwart eeuw tussen pacifisme en geweld in Zuidelijk Afrika	234
<i>Sjef Theunis</i>	Drie vensters en een deur Ontwikkelingssamenwerking en Islam in Indonesië	243
<i>F.N.M. Nijssen</i>	KRONIEK Omgaan met anders-gelovigen in Birmingham	249
<i>L. Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1984	255
	Boekbesprekingen	274



WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE
INFORMATIE EN BEZINNING

14e jaargang 1985-3

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 Bijnen, 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.

Abonnementenprijs

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

Administratie

Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
Voor opgave abonnementen, adres-
wijzingen en advertenties.

Copyright

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

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

Ten geleide

Missionaire opleiding

Een vol jaar heeft het "zendingshuis" in Oegstgeest in de steigers gestaan. Het zendingshuis herbergt naast de kantoren van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk het Hendrik Kraemer Instituut – het gezamenlijke missionaire opleidingsinstituut van de hervormde en gereformeerde kerken. De feestelijke in gebruikname van het gerenoveerde huis – op 11 oktober a.s. – was voor onze redactie aanleiding enige artikelen aan het onderwerp missionaire opleiding te wijden.

Blijft de voorgevel van de uit 1917 daterende zendingschool identiek, in de missionaire opleiding hebben zich de laatste tijd de nodige verschuivingen voorgedaan. Twee stafleden van het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) – dr. D. Bakker en drs. J.J. Visser – geven een levendig beeld van de opzet van de huidige opleiding. Een door cursisten gemaakt wandkleed illustreert hun verhaal.

De bijdrage van ds. A.F.B. Winckler, secretaris van de Raad van Kerken in Noord- en Midden-Sulawesi, bepaalt ons bij wensen met betrekking tot de opleiding vanuit het gezichtspunt van een uitnodigende Indonesische kerk. Een gevraagde reactie vanuit een Afrikaanse kerk kwam helaas niet binnen. De Heerlense missioloog Rogier van Rossum belicht de veranderingen die zich in de katholieke missionaire opleiding voorgedaan hebben.

De wegen van uitgezonden zendelingen/missionarissen en antropologen doorkruisten en doorkruisen elkaar veelvuldig. Het is daarom een goede zaak dat de bijdrage van dr. Sjaak van der Geest, die eerder als lezing voor het missiologisch werkverband gehouden werd, in dit nummer geplaatst kon worden. Hij analyseert haarscherp de ambivalentie in het relatiepatroon missionaris-antropoloog. Vullen zij elkaar aan in hun denken of bedreigen zij elkaar?

Sinds "Zending in Nederland" (zie o.a. de thema- nummers van *Wereld en Zending* 6, 1977-2 en 7, 1978-1) is zending in het kerkelijk beleidsdenken niet meer een zaak van éénrichtingsverkeer. "Uitwisseling van Kerken" kwam op de agenda te staan. Voor de komende twee jaar hebben "Oegstgeest", "Leusden" en de Stichting Oecumenische Hulp als jaarthema "Gaven delen - wereldwijd". Maar hoe werkt dat in de praktijk? Jan Buikema zet ons aan het denken naar aanleiding van het verloop van een uitwisseling tussen de classis Den Haag en Sumatra.

Zambia

Twee artikelen over Zambia brengen ons in verschillende werelden die niet-temin onderhuids met elkaar verbonden zijn en dat niet alleen omdat zowel Alice Lenshina als Kenneth Kaunda beiden in 1924 in Chinsali district in het Noorden van Zambia geboren werden.

Hugo F. Hinfelaar maakte tijdens zijn eerste missionaire jaren in Zambia de opkomst en ondergang van de Lumpa beweging, een Afrikaanse onafhanke-

lijke kerk gesticht door de profetes Alice Lenshina, van zeer nabij mee. Hij beschrijft haar boodschap als een primair religieus protest: haar *noodkreet* is door de christelijke kerken van Zambia nog steeds niet serieus genomen. We verheugen ons zeer een der eerste pennevruchten van het recente onderzoek – en de lange missionaire ervaring – van pater Hinfelaar in ons tijdschrift te mogen publiceren.

Tom Draisma bespreekt het onlangs in het Nederlands vertaalde boek van President Kaunda van Zambia *Kaunda over geweld*. Hierin tekent Kaunda het dilemma van de christen-politicus die geen "heilige" kan zijn maar zich wel onder de kritiek van profeten en heiligen moet durven stellen. Aan de orde komen o.a. het anti-racisme programma van de Wereldraad en Kaunda's indringende uitspraken over het geweld van het Apartheidsregime in Zuidelijk Afrika.

Omgaan met anders-gelovigen

NOVIB-directeur Sjef Theunis was in Indonesië en ontdekte een deur waar door niet-gouvernementele organisaties tot samenwerking en dialoog met moslims kunnen komen.

Freek Nijssen schreef reeds eerder naar aanleiding van Vancouver over "omgaan met anders-gelovigen" in ons tijdschrift (1984/1). Ditmaal bestudeerde hij een experiment in Birmingham, het zogenaamde MUFRO-project waarvan de methodologie blijkens zijn kroniek ook in Nederland toepasbaar is en navolging vindt.

Bibliografie

De laatste afdeling van dit nummer bevat de bibliografie van Nederlandstalige missiologische literatuur over 1984, samengesteld door drs. Leny Lagerwerf van het IIMO in Leiden, en de boekbesprekingen. De toenemende omvang van het aantal titels van de bibliografie (116 in 1971, 364 in 1984) kan positief geduid worden als zijnde een groeiende belangstelling voor onderwerpen die vroeger buiten Wereld en Zending slechts in een enkel tijdschrift ter sprake kwamen, maar deze ontwikkeling stelt steeds grotere eisen aan de samenstelling van de bibliografie.

*Gerdien Verstraelen-Gilhuis
eindredacteur*

D. Bakker

"Open maken van de geest, van verstand en hart"

Een week uit een missionaire voorbereidingscursus op het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest

Nu de renovatie van het Zendingshuis zo goed als voltooid is en de heropening van het gebouw in het najaar plaatsvindt, biedt zich een goede gelegenheid iets te beschrijven van de opleiding en vorming tot werkers in dienst van zending en werelddiakonaat, zoals die in Oegstgeest gebeurt. Eén van de dringende redenen tot renovatie was immers de noodzakelijke verbetering van de accommodatie voor de cursisten en hun gezinnen. Terugblikkend in de geschiedenis moge eraan herinnerd worden dat het Hendrik Kraemer Instituut (H.K.I.) is ontstaan in 1970 uit een samengaan van het Zendingsseminarie van de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Baarn en de Zendingshogeschool van de Nederlandse Hervormde Kerk te Oegstgeest. Aan dit gemeenschappelijk instituut, waarin de grootste reformatische denominaties samen op weg gingen, werd de naam verleend van Hendrik Kraemer, inspirerend pionier op het gebied van kerk, zending en oecumene vóór, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog.

Uit allerlei cursusactiviteiten, week-ends en conferenties koos ik de zogenaamde Basis-cursus, welke bestemd is voor allen die uitgaan in dienst van zending en werelddiakonaat van bovengenoemde kerkformaties. Van tijd tot tijd nemen ook cursisten uit andere protestantse kerken of organisaties deel. Deze cursus is bestemd voor hen die reeds een vakopleiding genoten hebben, soms daarna ook reeds werkervaring hebben opgedaan. Men kan alleen via uitzendende instanties deelnemen aan de H.K.I.-voorbereidingscursus. Ten behoeve van vacatures in kerken en instellingen in de derde wereld waarmee Nederlandse kerken relaties onderhouden, worden medewerkers geselecteerd. Vervolgens worden zij, echtparen met of zonder kinderen en alleen-gaanden, voor een voorbereidingsperiode van vier maanden aan het H.K.I. toevertrouwd. Als cursusgroep vormen zij met elkaar vaak een zeer hetero-geen gezelschap wat betreft beroep, opleiding, kerkelijke achtergrond, ervaring, karakter en gezinssamenstelling. Dat gegeven op zich vormt reeds een gewichtige leerschool voor ieder die eraan deelneemt. Met deze cursisten willen wij in vier maanden een basis leggen, van waaruit ze straks – aangekomen in het land waar ze gaan werken – de mensen en hun cultuur, de staat en haar politiek, het werk en zijn uitdagingen op een positieve manier

tegemeet kunnen treden zonder direct bij de eerste onwennigheden van slag te geraken.

Teneinde duidelijk te maken hoe wij proberen die basis te leggen, kies ik voor een beschrijving in dagboekvorm van een gewone week uit die vier maanden Basis-cursus. Aan de hand daarvan kunnen tevens de doelstellingen van het gebodene duidelijk worden.

Maandag

Zoveel mogelijk wordt ernaar gestreefd alle taalstudie gelijktijdig te concentreren op de maandag en later in de week nog eens op donderdagmiddag. Het hangt iedere keer van de bestemmingslanden af, welke talen er in een Basis-cursus moeten worden bestudeerd. Veelal is dat Engels, Frans, Indoneesisch, Swahili, Spaans of Urdu of een Afrikaanse taal. Daardoor valt de cursusgroep uiteen in taalgroepjes en kan het gebeuren dat in de ene lesruimte Spaans wordt gedoceerd en in de andere Cinyanja, een taal die in Oost Zambia en Malawi gesproken wordt. Uiteraard is het onmogelijk in vier maanden een taal onder de knie te krijgen. De taalstudie is veeleer bedoeld als een grondige opfrisser of aanzet tot talenkennis, welke verder moet worden voortgezet, hetzij bijvoorbeeld op een talenschool in Engeland of in Spanje, hetzij in een voortgezette oriëntatiecursus zoals bijvoorbeeld in Nairobi of in Rio de Janeiro. Als eerste prioriteit stellen wij dat men zich in de voertaal van het land mondeling en schriftelijk moet kunnen uitdrukken. Is de cursist daarin al voldoende gevorderd, dan is het mogelijk de lokale taal die rond de aanstaande werkplek gesproken wordt te bestuderen. Door de nabijheid van de Universiteit van Leiden met haar diverse instituten lukt het meestal de geëigende taaldocenten op uurbasis aan te trekken. Met geluidsband en "drills" wordt bovendien de spreekvaardigheid bevorderd. De frequentie van tweemaal per week met een nieuwe taal bezig te zijn, werkt inspirerend in op de bestudering van de andere vakken, met name op de cultuur, waarvan de taal de expressie is.

Vanuit de verscheidenheid van de taalstudie overdag verenigen de cursisten zich 's avonds in de kapel. Daar wordt niet alleen door alle cursisten om de beurt voorgegaan, gebeden en samen gezongen, maar daar krijgt men als vanzelf een oefening in het zichzelf durven uiten en durven bidden, iets wat ook gevraagd kan worden op de werkplek straks overzee. Vaak wordt na deze "oefening in devotie" met elkaar nagepraat in groepjes of gemeenschappelijk, over een bijbelgedeelte dat te maken heeft met zending, diakonaat, weggaan en andere onderwerpen. De avonduren lenen zich doorgaans beter tot diepergaande ontmoetingen over en weer dan discussies tijdens een college. Gedurende iedere cursus vindt de "kapel" minstens éénmaal per week plaats.

Dinsdag

Op die dag komen cursisten samen voor informatie en gesprekken over landen en volkenkunde. Men is doorgaans zeer gebrand op zoveel mogelijk concrete informatie over de mensen en landen waarheen men zal gaan. Alles wat daarover met behulp van voorwerpen, films en video wordt aangereikt, wordt met gretigheid ingedronken. Het is voor de meesten nieuw, en daardoor op zichzelf al boeiend. Temeer als het gebracht wordt door een docent die er

jaren gewoond en gewerkt heeft en aanvankelijk met dezelfde verbazing en ook afschuw als zij begonnen is. Het gaat in die colleges om een introductie in culturele systemen, in de gewoonten van mensen, met hun voor ons soms uitermate vreemd aandoende manier van leven en denken, trouwen en rouwen. Het gaat erom te ontdekken waarom die politieke structuren en economische instellingen anders zijn dan waarin wijzelf leven. Dit soort zaken moet men van tevoren weten, wil men zijn of haar medewerkers en collega's van het land niet verkeerd beoordelen en benaderen. Van veel moet men op de hoogte raken, wil ook het eigen functioneren *daar* voor de mensen en voor de betrokkene zelf zinvol zijn. Om die redenen spelen we ook een keer een soort cultureel spel in verschillende groepen, waarbij het anderssoortige en het vaak ontoegankelijke over en weer zelf gevoeld en ondergaan kan worden. Om die redenen ook nodigen we sprekers uit de derde wereld uit, of geven cursisten opdracht om met vreemdelingen in ons land een gesprek te voeren. Hoe leg je met zo iemand contact? Hoe begin je een gesprek? Waar stakte het en waarom?

Eens in de veertien dagen komen op dinsdag de theologen onder de cursisten bijeen om nader in te gaan op specifieke theologische vragen waarmee ze te maken krijgen. Om de beurt levert elke deelnemer tevoren een discussiestuk in. Zo tracht men zich in te leven in de theologische discussies in de kerken en de gebieden waar men als docent of toerustingspredikant gaat werken. Onderwerpen welke regelmatig behandeld worden, zijn getuigenis en dialoog, bevrijdingstheologie, Aziatische theologieën, internationale conferentie-themata. Soms doen ook belangstellende niet-theologen mee. Het voordeel van zulk een speciale werkgroep is dat niet eerst het theologisch begrippenmateriaal moet worden uitgelegd, maar dat sneller naar de kernvragen kan worden doorgestoten. Overigens moet tegelijkertijd worden opgemerkt dat het voor theologen een uitnemende oefening is om zich in de hele groep Basis-cursisten zowel te leren uitdrukken in voor niet-theologen begrijpelijke taal alsook door niet-theologen kritisch bevraagd te worden.

Woensdag

De woensdag is gereserveerd voor de zogenaamde missionaire vragen. Er wordt geen missiologie gedoceerd. Met de cursusgroep zoeken wij naar die vragen, die te maken hebben met wat de opdracht tot getuigenis en dienst aan mensen daar en hier vraagt. Een verplicht onderdeel daarbij is dat men een werkstukje maakt over de kerk in wier dienst men gaat werken. Men moet zich op de hoogte stellen van de geschiedenis, de bestuursvorm, de activiteiten naar buiten toe, de oecumenische contacten en tenslotte ook van de problemen waarmee deze regionale kerk worstelt. Eveneens vindt er binnen het kader van deze missionaire vragen bezinning plaats over de bijbelse grondslagen tot getuigenis en dienst, over de zogenaamde geloofszenningen. Ook wordt onder ogen gezien hoe zich op te stellen ten opzichte van anders-gelovigen, van de schrijnende verhouding van rijk en arm en van de zorgen betreffende ontwikkeling en politiek. In de afgelopen tien jaar zijn vooral de laatste drie onderwerpen tijdens cursussen steeds meer naar voren gekomen. Niet omdat de missionaire opdracht zou vervagen, maar omdat de kerken in de derde wereld zelf meer en meer deze zaken aan den lijve ondervinden en leven moeten in toenemende angst en onderdrukking, on-

recht en armoede. Hoe moet in zulk een situatie het Evangelie gestalte krijgen? Het is boeiend over zulke vragen met elkaar van gedachten te leren wisselen vanuit vaak heel verschillende eigen tradities. Dat is opnieuw een duidelijk leer-element: ruimte geven aan anderssoortige geloofsbeleving en geloofsuitdrukking betekent immers niet automatisch verloochening van eigen overtuiging, laat staan verloochening van de bijbelse boodschap! Uiteraard komt dit onderdeel van de cursus pas goed tot zijn recht wanneer er onderling een gevoel van wederzijds vertrouwen is gegroeid.

Enkele malen tijdens de Basis-cursus vindt op woensdagavonden een "praatje bij de haard" plaats. Verlofgangers, teruggekeerden, soms een gast uit die andere wereld, maken cursisten dan deelgenoot van hun ervaringen, teleurstellingen en verrassingen. Deze gegevens en belevenissen uit de eerste hand bieden een welkome uitdaging tot het stellen van zowel uiterst praktische alsook indringende persoonlijke vragen. Bijvoorbeeld: hoe houd je je huwelijksrelatie open wanneer je partner meer en meer bedolven raakt onder zijn werk en nauwelijks meer aandacht voor je heeft? Hoe vang je samen je kinderen op, die maar geen aansluiting kunnen vinden bij leeftijdsgenootjes van het land zelf? Wat doe je met je teleurstellingen, tegenvallers, tegenwerking, ziekte? Wanneer voel je je wel en wanneer niet op je gemak? Is heimwee te overwinnen? In de beantwoording wordt aan aankomende zendingswerkers soms een ontroerende blik gegund in de omgang van mensen met hun werk, hun gezin, hun collega's, hun eigen frustraties.

Donderdag

Donderdag is voor de andragogie. In die andere omstandigheden overzee moeten mensen leren zich een houding te geven. Je neemt immers jezelf mee overzee? Wat ben je eigenlijk voor een persoon? Hoe stel je je straks op die andere cultuur in, met haar andere omgangsvormen en gedragsregels? Hoe bepaal je je plaats in een hiërarchische structuur met ons vaak "ouderwets" aandoende regels en normen? Bij wie moet je je bezwaren deponeren tegen het optreden van je inheemse collega? Hoe ga je om met een directeur die veel minder opleiding heeft gehad dan jijzelf en wiens ondeskundig optreden je steeds meer irriteert? Verlopen veranderingsprocessen daar anders dan bij ons? Hoe zou men met conflicten omgaan? Wat betekent overzee het samen werken met blanke collega's? Vele, vele vragen, waarvan het nodig is ze alleen of samen met je partner te overdenken.

Het gaat tijdens deze uren om een bewustmaking van vanzelfsprekendheden in onze (westerse) tussen-menselijke verhoudingen met het oog op het functioneren overzee in allerlei voor ons onvanzelfsprekende verhoudingen en situaties. Hoe de hier opgedane kennis en ervaring daar te laten functioneren? In allerlei vormen van gesprek, rollenspel, bezinning en verwerking, soms in combinatie met andere vakken, wordt getracht het een en ander zo dicht mogelijk bij de cursisten zelf te brengen. Het is gebleken dat het in het leven niet alleen gaat om wat met het verstand begrepen en gerationaliseerd kan worden. Het gaat ook, en misschien wel veel meer, om wat met het gevoel gepeild en met de verborgen emoties ondergaan wordt. Daarvoor oog te krijgen en daarmee te leren omgaan, is altijd van belang, maar zeker voor allen die in voor hen onbekende culturen en situaties gaan wonen en werken.

Vrijdag

De vrijdag biedt verschillende mogelijkheden. In de eerste vier weken van de cursus belichten we een week lang vanuit de culturele antropologie, de missiologie en de andragogie bijvoorbeeld het thema cultuur. De week daarop is vervolgens de ontwikkelingseconomie aan de beurt, daarna de religie en tenslotte de politiek. De vrijdagochtend wordt in die periode benut om terug te zien op nog overgebleven of onbehandelde vragen van het besproken thema. Ook gebeurt het dat op vrijdagochtenden een spreker of deskundige wordt aangetrokken over een speciaal door de cursisten aangegeven onderwerp. De middaguren zijn gereserveerd voor zogenaamde praktische zaken zoals autotechniek, eerste hulp bij ongelukken (vaak gegeven door een mede-cursist die verpleegkundige of arts is), onderwijs aan eigen kind(eren).

Tijdens de cursus brengen we ook gezamenlijk een bezoek aan de instanties die aanstaande medewerkers op de Basis-cursus hebben. We gaan dan naar de Zending van de Gereformeerde Kerken te Leusden, en/of naar de Gereformeerde Zendingbond te Zeist. Evenzo vindt er een ontmoeting plaats met de secretarissen van de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk te Oegstgeest. Na de vrijdag begint het week-end, waarvoor geen activiteiten geprogrammeerd zijn. Een enkele maal organiseert de cursusgroep zelf iets met elkaar.

Enkele karakteristieken

Door deze voorbereiding heen lopen enkele karakteristieke hoofdlijnen welke voor het Hendrik Kraemer Instituut van fundamentele betekenis zijn. Een eerste meer formele hoofdlijn is, dat de Basis-cursus bewust is ingedeeld in perioden. Na een introductieperiode, waarin men kennis maakt met elkaar en elkaars verwachtingen, met de cursus-opzet en de cursusleiding, wordt aanvankelijk een viertal weken gemeenschappelijk een aantal themata bestudeerd – wat ook betekent een versterking van de onderlinge band. Na deze gemeenschappelijke besprekingen en belevingen gaat men vervolgens meer in zogenaamde landengroepjes uiteen en richt zich op het gebied waarheen men gaat. Ondertussen blijven de uren andragogie en missionaire vragen gelden voor alle cursisten gezamenlijk. In het einde van de cursus besteden we enkele dagen aan presentaties van zaken die men bestudeerd heeft, of van vragen en problemen die men in de hele groep nog eenmaal wil doorspreken. Na een slot-evaluatie vindt ten overstaan van curatoren en samen met genodigden een afronding plaats waarin een bepaald onderwerp uit de cursus gepresenteerd en samen beleefd wordt. Ter afsluiting komen we nog eenmaal samen in de kapel.¹⁾

Een tweede meer inhoudelijke hoofdlijn is de combinatie van informatie-verstrekking enerzijds en vorming van de cursisten anderzijds. Het is zoals Hendrik Kraemer voor de geest stond – naar de weergave van de rector van de Zendingshogeschool prof.dr. E. Jansen Schoonhoven – : "niet de vakken die gedoceerd worden, zijn het belangrijkste, zelfs niet het peil van het onderwijs in deze vakken, maar het open maken van de geest, van verstand en hart, voor een werkelijke ontmoeting met mensen, die behoren tot een ons in vele opzichten vreemde wereld. De studie die van alle werkers in zending en werelddiakonaat gevraagd wordt als een onmisbaar deel van hun opdracht

is niet in de eerste plaats boekenstudie, maar studie van mensen en menselijke situaties."²⁾

Uiteraard is informatie onmisbaar. Het gaat er ons aan het H.K.I. evenwel om dat die informatie zo wordt aangedragen dat ze ook kan worden verwerkt en aldus bijdraagt tot de vorming van de persoonlijkheid van de uit te zenden medewerker. In een onderzoek naar het effect van de Basis-cursus trekt mevrouw drs. H.Th. Dake de conclusie dat de functie van zulk een voorbereiding "valt samen te vatten als een *sluis* (gelegenheid tot vergelijken en ont-leren), een *proefpolder* (analogie met de derde wereldsituatie, leren met het oog op de toekomst) en een *laboratorium* (experimenteren met ander gedrag en functioneren onder andere omstandigheden). Het is een soort *totaal-leerproces*."³⁾ Bij een evaluatie formuleerde een medicus het als volgt: "Het is belangrijker *hoe* je tegen nieuwe dingen aan gaat kijken, dan dat je bij voorbaat tot in details veel weet."

Wij hechten er daarom grote waarde aan dat de informatie wordt overgedragen door personen die uit eigen ervaring spreken en kunnen aangeven wat die informatie en kennis hun zelf heeft gedaan en wat zij er in die situaties mee hebben kunnen doen. Wat de cursisten het meeste boeit en waar het scherpst naar wordt geluisterd, is wat de informant persoonlijk heeft ervaren. Deze combinatie van informatie en verwerking wordt in allerlei werkvormen beleefbaar gemaakt, voelbaar in eigen reacties en opstelling.

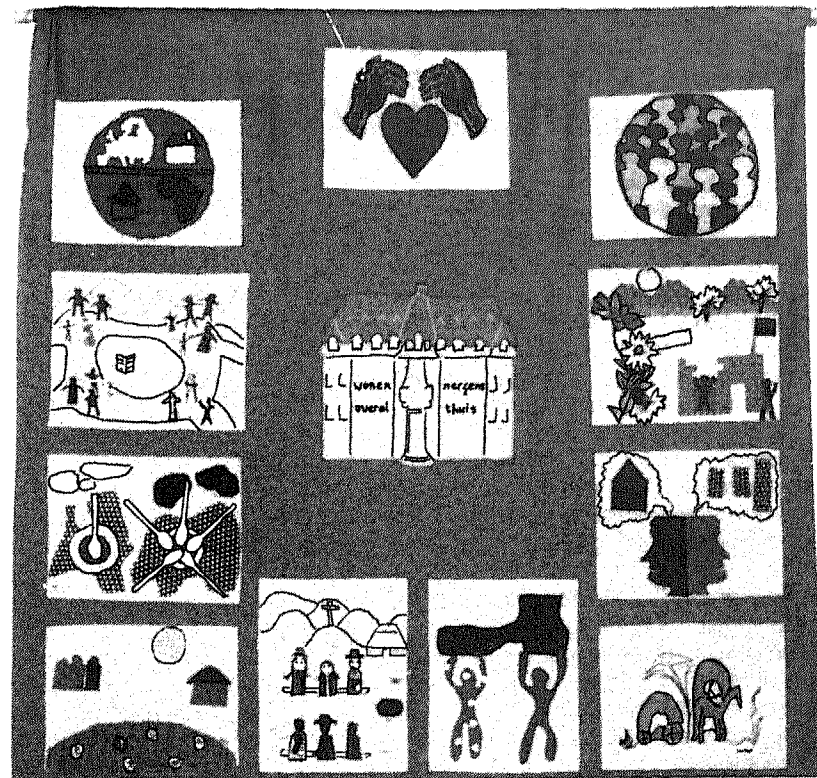
Een derde meer gemeenschappelijke hoofdlijn – nauw samenhangend met het vorige – is dat de cursisten gedurende hun periode van voorbereiding wonen en werken in de leefgemeenschap van het Zendingshuis. Deze leefgemeenschap bestaat niet alleen uit cursisten en hun gezinnen, maar ook uit een bonte mengeling – de "bijenkorf" – van in- en uitvliegende gasten uit de derde wereld, verlofgangers die tijdelijk intern zijn, en soms een vluchteling die elders geen plek kon vinden. Dit bij elkaar wonen onder één dak, samen in de eetzaal de maaltijd gebruiken, samen corvee doen, samen rond de haard koffie drinken vaak met vreemden uit een andere leefwereld, samen in de kapel vreugde en verdriet delen, samen zorgen hebben om een ziek kind, samen mens zijn met andere mensen. Dit alles is van onschatbare waarde voor het "open maken van de geest" voor medeschepselen Gods. Aan allerlei kleinigheden ontdekt men dat het niet zo eenvoudig is iets in een vreemde taal uit te leggen, of samen op te trekken met mensen met een heel andere karakterstructuur, of iemand te begrijpen die er een totaal andere geloofsbeleving op na houdt. Omgekeerd ontvangt de eigen open geest een nieuwe kijk op mensen, op verhoudingen, op mogelijkheden, op vreugden en verdriet. Het leren aan en van elkaar is onmisbaar voor de vorming van mensen die zich geroepen voelen hun medemensen in de wereld van dienst te willen zijn. Om dat laatste gaat het tenslotte.

1) Voor zover nodig vindt een slotgesprek plaats aan de hand van een werkstuk. Dit geldt zeker voor theologen en heeft als zodanig de formele betekenis van het zendingsexamen, waarvoor een diploma wordt uitgereikt.

2) "Waarom de naam van Hendrik Kraemer", *Bulletin van het Hendrik Kraemer Instituut*, no. 1(1971), p.6.

3) Tussen "niet meer" en "nog niet", *VU-Magazine* 12 (1983), p. 33.

Dr. D. Bakker is sinds 1972 verbonden aan het Hendrik Kraemer Instituut; in 1976 volgde hij dr. I.H. Enklaar op als rector. Van 1951-1972 was hij als missionair predikant en theologisch docent werkzaam in Indonesië (uitgezonden door de gereformeerde zending).



Wonen overall, nergens thuis

Zo luidt de kern van een prachtig wandkleed dat de laatste cursusgroep in het zendingshuis-oude-stijl bij hun afscheid op 11 mei 1984 aan de staf van het H.K.I. aanbood. Elke cursist heeft op haar en zijn manier deze kern willen zichtbaar maken in een eigenhandig stukje werk, met het oog op de toekomstige leef- en werksituatie. Rondom die kern heeft de één willen aangeven dat een portie eten voor één persoon in Nederland gedeeld moet worden in Rwanda door maar liefst vijf personen. Een ander beeldde de presentie uit van Woord en Geest, bijbel en duif, temidden van Peruanen. Een arts bevestigde een hart tussen twee handen: zo wil ze bij haar werk in Lesotho haar hart in haar handen leggen. Een vormingsleidster beeldt uit hoe ze mee wil bouwen in Midden-Amerika aan een nieuw vaderland voor de mensen. Anderen laten het verschil zien tussen de rondavels van Afrika in de brandende zon en de saaie flatgebouwen in Europa.

Zo heeft iedereen op zijn manier willen aangeven wat ze mogen gaan doen na hun vertrek uit het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest. De hier afgebeelde foto van het wandkleed werd gemaakt door Margaretha Dirkszager, bibliothecaris van het H.K.I.

"Klaar om te vertrekken"

Aan het einde van een drie-weekse DOG-oriëntatiecursus zei iemand bij de evaluatie: "Ik ben nú klaar om te vertrekken." Waarom kon hij dat zeggen?

Eenheid in verscheidenheid

Een cursus hoort afgestemd te zijn op de deelnemers, op hun vragen en op hun niveau. De meest opvallende karakteristiek van de cursisten van Dienst over Grenzen (DOG) is echter de verscheidenheid, in tal van opzichten: beroepen, vóóropleiding, gastland-organisaties, aard van toekomstige werkzaamheden. Onder hen tref je leraren in verschillende disciplines, artsen, fysio-therapeuten, landbouwkundigen, etc.

Sommigen studeerden op universitair niveau, anderen volgden een middelbare beroepsopleiding. De meesten van hen gaan naar Zuidelijk Afrika, maar ook komen landen in West- en Oost-Afrika voor. Anderen gaan naar Peru, Bangladesh, Fiji-eilanden of Indonesië. Zij gaan werken in dienst van de regering van Mozambique, een kerk in Bangladesh of een "evangelical" organisatie elders. Ook het werk is zeer verschillend van aard: vacature-vul-land of proces-initiërend en bewustmakend.

Inderdaad, "DOG staat open naar alle kanten", zoals het bureauhoofd, mr. J.L.A. van Melle, pleegt te zeggen. Toch hebben de DOG-ers iets gemeenschappelijks dat niet zo gemakkelijk te definiëren is. Dat gemeenschappelijke heeft kenmerken als een christelijke achtergrond, idealisme en openheid naar de wereld.

Als drie maal per jaar zo'n groep van 12 à 20 cursisten het Hendrik Kraemer Instituut binnenkomt, staan zij allemaal voor hetzelfde: het op korte termijn achterlaten van een bekende wereld en het duiken in een andere cultuur en samenleving. Zij zijn allemaal toegerust in hun vak, maar hebben vragen over de andere samenleving, de religie, de gedragscodes en het eigen functioneren daarin. In alle verscheidenheid zijn dit juist de invalspoorten waarop het programma is afgestemd.

De drie-weekse cursus

De drie-weekse cursus is geen toegespitste vakopleiding zoals bijvoorbeeld de tropencursussen voor artsen en verpleegkundigen. Het zwaartepunt ligt ook niet op de praktische voorbereiding voor de tropen. Daarin wordt door andere instanties voorzien. Het eigene van de HKI-cursussen is oriëntatie op de andere samenlevingen door het geven van informatie en het verwerken daarvan in het kader van een DOG-groep.

Het programma is daartoe op vier hoofdonderwerpen toegesneden die in blokken worden uitgediept: ontwikkelingsvragen, cultuur, religie en politiek. Ter illustratie een beschrijving van het blokje ontwikkelingsvragen. Een film met zeer confronterende beelden opent het terrein en de ogen. Een ontwik-

kelingseconoom analyseert vervolgens de mogelijkheden en onmogelijkheden in de ontwikkelingssamenwerking tegen de achtergrond van de harmonie- en conflictmodellen. In het nu aanwezige referentiekader wordt het beleid van de Nederlandse regering én die van de particuliere organisaties geschetst door een ambtenaar van het ministerie van Buitenlandse Zaken of een vertegenwoordiger van een medefinancieringsorganisatie. Het eigen functioneren in al deze vragen komt nog dichterbij door een gesprek over de doelstellingen van DOG en de gesprekken in groepjes over de ontwikkelingsrelevantie van het eigen toekomstige werk. Via de verschillende optieken worden op deze wijze vragen doordacht, informatie gegeven en de eigen attitude bepaald. Op dit laatste wordt met name ingegaan vanuit de andragogiek: "Ontwikkelen is veranderen. Wat vraagt dat van ons, zogenaamde gastarbeiders, in een anders-gestructureerde samenleving?"

De benadering

Informatie, verwerking en attitudebepaling keren als elementen terug bij de andere hoofdonderdelen.

Voor de informatie zijn er naast de lezingen, het aanzienlijke HKI-boekenbezit, ook een aantal gespecialiseerde bibliotheken in de nabije omgeving. Echter, het instituut heeft ook zelf een stukje derde wereld in huis door altijd aanwezige verlofgangers en gasten.

Ten aanzien van de verwerking is de groep in alle verscheidenheid het meest effectieve instrument. In de informele sfeer en tot in de kleine uurtjes wordt wat afgepraat. Mensen leggen hierdoor contacten, die elders en later worden voortgezet. Het samen gewoond en zich voorbereid hebben, blijkt een gemeenschappelijk referentiekader te vormen. Een dergelijk effect zou nooit met een dagcursus of met losse colleges behaald kunnen worden.

Attitudebepaling wordt naast de intensieve interactie ook gestimuleerd door de rollenspelen, bijvoorbeeld over corruptie. Het cross-culturele simultaan-spel Bafábafá doet mensen oefenen in de processen in inculturatie en acculturatie. Houdingen en gevoelens die in dit soort spelen naar boven komen, worden in de groep doorgesproken.

Deze spelen duiden al op de verschillende werkvormen die gehanteerd worden. Al eerder noemden wij films en groepsdiscussies. Daarnaast zijn de zogenaamde presentaties te vermelden die men op de laatste dag zelf verzorgt. Ook hier zeer verschillende vormen: een les, een sketchje, een ganzebordachtig spel. Zij zijn opgekomen uit de regio-studie, waarvoor een aantal dagdelen beschikbaar is. Men bestudeert datgene dat voor het toekomstig functioneren als essentieel gezien wordt: taalkunde, of religieuze gebruiken, of de positie van de vrouw op het platteland, etcetera.

Identiteit

Het valt buiten de doelstelling van dit artikel om op alle onderdelen uitvoerig in te gaan. Toch willen wij nog een enkel punt noemen. De vraag kan zijn opgekomen: Wat heeft dit programma nu te maken met een instituut dat door zendingsinstanties gedragen wordt?

Impliciet is dit voortdurend aanwezig, aangezien alle problematieken niet los gezien kunnen worden van de achtergrond van het christelijk geloof. Expliciet wordt in deze cursus in vergelijking met andere instituten een relatief grote

plaats ingeruimd voor de behandeling van de traditionele religie, de Islam en de "Independent Churches". Ook in deze gaat het niet alleen om informatie, maar in gelijke mate om de eigen houding. Daarom wordt in groepjes doorgesproken over de vraag: "Hoe om te gaan met geloofsopvattingen die nogal verschillen van de mijne?" Ook ontbreekt de gezamenlijke kapeldienst niet in het geheel.

Varia

In de laatste jaren wordt in toenemende mate aandacht gegeven aan de positie van de zogenaamde "meegaanders", mannen of vrouwen. Zij die meegaan met de partner, maar zelf geen contract hebben. Het bespreken van de vragen die dit patroon oproept, kan bewustmakend werken en duidelijkheid scheppen.

Voortdurend moet gewaakt worden voor een te intellectuele invulling van het programma. Daarom ook worden enkele dagdelen aan praktische zaken besteed, zoals gezond blijven in de tropen, broodbakken en het maken van Afrikaanse muziek. Tijdens de laatste cursussen is ook aandacht gegeven aan de methode van het leren van een Afrikaanse taal. Deze meer op de praktijk gerichte onderdelen brengen de derde wereld op een ontspannende manier heel dichtbij.

Dit alles houdt wel in dat de beschikbare tijd voortdurend wedijvert met de hoeveelheid programmapunten. Iedere cursus is weer anders door de andere deelnemers, die weer eigen vragen en visies hebben.

Laten wij tot slot hen aan het woord, met citaten uit evaluaties van recente cursussen:

"Zeer fundamentele discussies."

"Het is met uitstekend bevalen om drie weken samen met een groep bezig te zijn."

"De informatie was af en toe te veel. De spelen zorgden voor de broodnodige afwisseling."

"In mijn voorbereiding was met name de religieus-sociologische kant te weinig aan de orde geweest. Nu is dat recht getrokken."

En: "Ik ben nu helemaal klaar om te vertrekken."

Drs. J.J. Visser is sinds augustus 1982 als stafdocent voor land- en volkenkunde verbonden aan het HKI. Hij studeerde geschiedenis in Utrecht, was leraar in Zambia (1971-1974 via DOG), en werd door de Gereformeerde Zendingbond in 1975 naar Kenya uitgezonden. Daar deed hij onder meer onderzoek naar de cultuur en religie van de Pokot hetgeen resulteerde in een "Preliminary Report" voor Kerk en Zending.

A.F.B. Winckler

De voorbereiding van kerkelijk uit te zenden medewerkers

Een reactie uit Indonesië

Sedert Indonesië vrij werd in 1945 en vijfjarenplannen voor de opbouw vervolgens op gang kwamen, werd duidelijk dat de verandering en opbouw van de Indonesische samenleving een kolosale en snelle vooruitgang doormaakte.

De kerken in Indonesië bleven daarbij niet achter in de veranderingen en vooruitgang op alle terreinen van de opbouw. Vanouds hebben vele kerken bilaterale relaties gehad met kerken en zendingsorganisaties in het buitenland, met name met kerken en zendingsorganisaties in Nederland. Deze samenwerking kreeg onder meer vorm door het zenden van kerkelijke zendingswerkers.

Omdat de ontwikkeling en de verandering van de situatie in Indonesië en in Nederland zich zo snel voltrokken, ontstonden er problemen en spanningen in de Indonesische kerken en de zendingsorganisaties in het buitenland en bij de uitgezonden zendingswerkers. Teneinde de gerezen problemen en spanningen het hoofd te bieden, werden er onder auspiciën van de Raad van Kerken vier maal consultaties georganiseerd over de uitwisseling van kerkelijke medewerkers (1976, 1977, 1979 en 1982). In deze consultaties bespraken kerken in Indonesië en vertegenwoordigers van kerken en zendingsorganisaties uit het buitenland alles wat te maken heeft met de voorbereiding van uit te zenden kerkelijke medewerkers, en eveneens hoe men gerezen moeilijkheden en spanningen dacht te overwinnen. Ook hebben verschillende Regionale Raden van Kerken reeds consultaties belegd om dezelfde soort onderwerpen en problemen te bespreken, zij het meer toegepast op lokale en regionale belangen.

Onderstreept moet worden dat de uitzendingen vroeger in één richting plaatsvonden van Europa/Nederland naar Indonesië. Maar sinds de 70-er jaren tot nu toe kwam twee-richtingsverkeer tot stand. De realiteit wijst echter uit dat er nog weinig werkers uit Indonesië naar Nederland werden gezonden of dat dat pas één maal gerealiseerd is geworden in de persoon van ds. Lukito Handojo. Hij is na een verblijf van zeven jaar in 1981 teruggekeerd en nog niet vervangen.¹⁾

Wanneer men kerkelijke werkers uit Europa/Nederland wil voorbereiden op uitzending naar Indonesië, dienen de kerken en zendingsorganisaties in Europa/Nederland en de kerken in Indonesië studie te maken van de resultaten van de vier genoemde consultaties met uitgezonden medewerkers en ook van de resultaten van de regionale consultaties. Behalve bestudering van

genoemde resultaten dienen bovenbedoelde werkers eveneens uitgerust te worden met begrip voor de Visie en de Werkelijkheid van de zending, alsook met de vijf documenten van éénheid, die aanvaard zijn in de Tiende Algemene Vergadering van de Raad van Kerken in Ambon. Deze beide documenten zijn uitermate belangrijk.

Het kan niet anders of bij het bestuderen en zich eigen maken van één en ander zal verschil van mening, verschil in "golflengte" ontdekt worden. Kerken en zendingsorganisaties in Nederland en kerken in Indonesië kunnen elkaar verstaan mits beide weten op welke "golflengte" zij zitten en beide ook over en weer elkaars "golflengte" waarderen.

In de praktijk van vroeger was de term "ontvangende kerk" gebruikelijk. Nu is gangbaar "uitnodigende kerk", wat betekent: beide zijn volwassen kerken, de uitzendende en de ontvangende.

Aandachtspunten

1. Bij de voorbereiding van kerkelijk uit te zenden medewerkers uit Europa/Nederland naar kerken overzee dient bedacht te worden dat uitwisseling van medewerkers uitermate belangrijk is. Anders gezegd: men moet niet enkel bereid zijn uit te zenden, maar ook bereid zijn uit te nodigen.
2. Er bestaan geen al te principiële bezwaren om het gebruik te handhaven van het woord "uitwisseling", met dien verstande dat de waarde van de uitwisseling van kerkelijke medewerkers niet uitsluitend kwantitatief (een medewerker wordt uitgewisseld tegen een andere medewerker), maar vooral kwalitatief wordt opgevat. Dat houdt in dat de uitwisseling plaatsvindt door de aanwezigheid van de kerkelijk uitgezonden medewerker, waardoor de aanwezigheid van deze persoon aanvaard wordt als de aanwezigheid van de uitzendende kerk zelf. En wel in het kader van elkaar dienen en elkaar aanvullen, opdat beide tezamen de volwassenheid in Christus zullen bereiken.
3. De uitwisseling van kerkelijk uit te zenden medewerkers zal de uitwisseling van informatie in de kerken bevorderen en de interkerkelijke communicatie verdiepen. Daardoor wordt de horizon van de visie van de kerken op de evidentie van het samen optrekken in gemeenschap op regionaal, nationaal en internationaal gebied meer en meer verbreed en verdiept.
4. De uitwisseling van kerkelijke medewerkers kan functioneren als een aan gelegenheid om het geloof te verfrissen van hen die Christus willen volgen, daarin dat ze in staat gesteld worden te vatten de volmaaktheid van de liefde van Christus, door welke de gehele gemeente wordt samengevoegd in één lichaam dat niet meer van elkaar gescheiden kan worden. (Ef. 3:18-21; Rom. 8:37-39)

Problemen die opkwamen

1. Er kwamen spanningen op die de uitgezonden medewerker, de uitzendende en de uitnodigende kerk hinderden, omdat er verschil was in cultuur, kerkelijke structuur, belijdenis/leer/traditie van de kerk, en ook in de maatschappijvormen.
2. Er was onduidelijkheid in de taakomschrijving voor de kerkelijk uitgezonden medewerker; ook kwam het vaak voor dat men de buitenlandse medewerker teveel opdroeg omdat men dacht dat hij veel deskundiger en bereidwilliger zou zijn. Omgekeerd gebeurde het soms ook dat deze medewerker geen

taakopdracht van de uitnodigende kerk kreeg zodat hij gefrustreerd raakte of soms zelf maar aan de slag ging door een eigen program op te stellen waarover uiteindelijk toch onenigheid ontstond.

3. Een niet soepel verlopende en te weinig actieve communicatie tussen de uitzendende en de uitnodigende kerken heeft tot gevolg dat de uitgezonden medewerker zich aan zijn lot voelt overgelaten, dat wil zeggen geen gepaste aandacht ontvangt van de uitzendende kerk.
4. Een onduidelijk systeem van salariëring veroorzaakt kortsluiting tussen de uitgezonden medewerker en de medewerkers uit de plaatselijke kerk.
5. Wanneer medewerkers in het kader van de uitwisseling geen harmonie hebben in eigen gezin kan dat scheiding tot gevolg hebben.
6. Wanneer bij uitzending ongehuwde kerkelijke medewerkers een huwelijk aangaan met vrouwen uit de uitnodigende kerk kan dat problemen geven.
7. De voorbereiding van de uitnodigende kerk is te weinig doordacht en heeft tot gevolg dat de uitgezonden medewerker zich nogal eens onzeker en teleurgesteld voelt en naar elders wil verhuizen of terugkeren naar zijn uitzendende kerk.
8. De verordeningen van de regering van Indonesië verplichten (het aantal) kerkelijke medewerkers uit buitenlandse kerken te beperken (ze mogen geen leiding geven), zodat gezorgd moet worden voor Indonesische medewerkers die leiding kunnen geven.

Programs en strategieën

Uitgaande van bovenvermelde inzichten en problematiek worden vervolgens enkele programs en strategieën voor uitwisseling aangegeven met het oog op de voorbereiding van uit te zenden kerkelijke medewerkers.

1. De uitzendende en de uitnodigende kerk moeten met elkaar communiceren over de selectie en de weldoordachte voorbereiding van uit te zenden medewerkers. De voorbereiding moet gaan over de cultuur, de kerkelijke structuur, de geloofsbelijdenis en de leer van de kerk.
2. Een uitgezonden kerkelijke medewerker dient op de nieuwe plek waar hij aanwezig is zich in te spannen om te begrijpen en zich bewust te worden van en ook het gevecht aan te gaan met de bestaande verschillen. Daarnaast moet hij zich inspannen om te aanvaarden wat hij nu eenmaal moet accepteren en waarderen hoewel het moeilijk acceptabel is. Daarbij moet hij zich niet een houding aanmatigen, die de verschillen vertroebelt, evenmin moet hij de kloof tussen zichzelf en de uitnodigende kerk vergroten.
3. De uitzendende kerk en de uitnodigende kerk dienen aandacht te geven aan wat hen en de uitgezonden kerkelijke medewerker in het kader van de uitwisseling aan elkaar verbindt. Dat is onder andere:
 - a) de terminering van de periode van uitzending en het aantal termijnen,
 - b) de taken waarvoor de uitgezonden medewerker verantwoordelijk is, het levensonderhoud, faciliteiten, enz.
4. De uitzendende en de uitnodigende kerken moeten hun medewerker zo begeleiden dat hij voortdurend met zichzelf te rade gaat niet alleen over zijn loyaliteit ten aanzien van de uitzendende kerk, maar óók ten aanzien van de uitnodigende kerk, en bovenal ten opzichte van Hem de Zender.
5. De ontvangst van kerkelijke medewerkers dient voltrokken te worden in een officiële kerkelijke plechtigheid temidden van de gemeente door de leiding

van de Synode. In die plechtigheid moet voorgelezen worden de overeenkomst tot aanvaarding van de uitgezonden medewerker. Daarbij moet de leiding van de Synode eveneens duidelijk maken wat de status is van de uitgenodigde kerkelijke medewerker.

6. Opdat het uitwisselingsprogram in de toekomst zal slagen, moeten zowel de uitzendende als de uitnodigende kerk in hun program aandacht geven aan hun verantwoordelijkheid voor de pastorale zorg ten opzichte van de uitgezonden medewerker.

7. Voor levensonderhoud en zondig voor de pensioenregeling en de speciale toeslagen met het oog op het program voor de uitwisseling moet zorg gedragen worden door de uitzendende en uitnodigende kerk, opdat de uitgezonden medewerker er naderhand geen nadelen van ondervindt.

8. Met de mogelijkheid van een huwelijk voor vrijgezellen en de mogelijkheid tot scheiding van gehuwden moet in het program van de uitwisseling rekening worden gehouden.

9. Zowel de uitzendende als de uitnodigende kerk moeten samen het program overwegen dat de studie-opdracht of het werkterrein beoogde, wanneer de uitzendingstaak is beëindigd.

Slotopmerkingen

Het compacte beeld betreffende het begrip, de problematiek, het program en de strategie van de boven aangegeven uitwisseling van kerkelijke medewerkers is belangrijk om ter harte te nemen en ten uitvoer te leggen. Soms wordt er echter zoveel aandacht aan geschonken, dat de betrokkenen er genoeg van krijgen. Misschien is wel het belangrijkste aandacht te geven aan:

1. de mentaliteit en het karakter van de uit te zenden medewerker.
2. de vraag of de studie van de taal en andere zaken niet bij voorkeur plaats moet vinden op de plek waar de betrokkene zal gaan werken.

1) In deze periode schreef ds. Handojo een artikel voor *Wereld en Zending* (8, 1979, pp. 4-12) over "De relaties tussen de Nederlandse en Indonesische kerken." (Red.)

Ds. A.F.B. Winckler ontving zijn theologische opleiding aan de Theologische Hogeschool te Ujung Pandang. Hij werd predikant te Gorontalo en later te Kota Mobagu bij de Christelijke kerk van Bolaang Mongondow. Sinds 1971 is hij secretaris van de Regionale Raad van Kerken van Noord- en Midden Sulawesi.

Zijn artikel werd vertaald uit het Indonesisch door dr. D. Bakker.

Rogier van Rossum

Opleiden tot missionaris vroeger en nu

Deze bijdrage beperkt zich tot de opleiding van jonge theologen, mensen dus zonder enige pastorale of missionaire ervaring. Een aantal van hen gaat als afgestudeerden voor kortere of langere tijd "missionair werker" of werkster worden in een derde-wereldkerk, maar geleidelijk aan komt ook de eigen Nederlandse missionaire situatie in perspectief. Gevraagd om een bijdrage over missionaire opleiding in dit tijdschrift merkte ik tot mijn verbazing praktisch helemaal op eigen kompas te moeten varen. Van Nederlands katholieke kant is er nauwelijks over deze materie gepubliceerd. Dat maakt dit verhaal tot een heel persoonlijke én voorlopige bijdrage.*)

Vanzelfsprekende ingroei zonder formeel missiologische of missionaire vorming

Van de duizenden katholieke missionarissen die Nederland tot in de jaren zestig over heel de wereld uitzond, kan men nauwelijks zeggen dat ze ook uitdrukkelijk missiologisch op hun vak werden voorbereid. Een missionaris-priester doorliep de normale interne ambtsopleiding van zijn orde of congregatie; een missionaris-zuster of broeder de gewone vakopleiding voor onderwijs, ziekenzorg, enz. Van een formeel missionaire of missiologische toerusting was nauwelijks sprake; wél werden een aantal vaardigheidstrainingen (EHBO, autotechniek, e.d.) onontbeerlijk geacht voor de latere werk- en leefomstandigheden.

Ging men dan zonder iets de wijde wereld in? Nee, van kindsbeen af (op twaalfjarige leeftijd ging men immers naar het kleinseminarie) werd men betrokken bij het wel en wee van "onze missies" en "onze missionarissen": missiedagen en missieclubs, contacten en adopties van missionarissen vormden hoogtepunten én identificatiepunten in een overigens vrij geïsoleerde interne lagere (kleinseminarie) en hogere opleiding (grootseminarie). Vertrok je na twaalf jaar naar één van "onze missies" dan bevatte de geografie van zo'n gebied nauwelijks geheimen meer en de collega's die er werkten hadden eerder of in de voor jou overzienbare tijd in dezelfde schoolbanken gezeten. Zelfs gold dat voor althans de eerste eigenlandse collega's binnen "onze missies". Ginder begon je als het ware als krullejongen binnen een familiebedrijf ergens achteraf. Zolang de H.Mis in het Latijn was kon je alvast met het lezen van de H.Mis beginnen en voor je feitelijke taalstudie maakte je als surveillant een bliksemcarrière door de onderscheiden scholen van de missiepost. Na enkele jaren praktijk werden enkele net begonnen missionarissen opnieuw aan de studie gezet. Zij specialiseerden zich op de bekende institu-

ten tot antropoloog, linguïst, godsdienstwetenschapper of missioloog. En bij ingewikkelder bestuurspatronen in Rome tot jurist.

Overigens werd reeds bij de uitzending óók op intellectuele capaciteiten gelet. Wat grof gesteld: Latijns Amerika kon iedereen gebruiken, China en Japan vroegen toch wel om de meeste hersens...

Dit systeem heeft fantastische werkers opgeleverd met als dragende peilers: een zeer jonge identificatie met het als eigen gevoelde missionaire werk, een levenslange werkzaamheid, de principiële gelijkheid van alle priesterwerk waar ook ter wereld, een volledige kerkbetrokkenheid, woekeren tot de zestiger jaren met altijd *te* schaarse middelen.

Hechte familiebedrijven

Tot aan de zelfstandigwording van de jonge kerken wees de Romeinse congregatie van de Propaganda Fide een bepaald gebied aan één bepaalde missiegroep exclusief toe en zó ontstonden de hechte "familiebedrijven" die ook bij het aantrekken van missionerende broeders en zusters voor ziekenzorg en onderwijs heel wat schokken konden opvangen. De bisschoppen waren meest óók van de eigen organisatie en hoe mooi het op papier vaak ook geregeld was, meest speelden ze èn voor kerkelijk overste èn voor kloosteroverste. De eerste eigenlandse bisschoppen en priesters hadden zich ook praktisch naar dit model te voegen.

Daarom was er meer continuïteit dan discontinuïteit toen in de vijftiger jaren de dekolonialisatie ook een stuk kerkelijke dekolonialisatie met zich meebracht, en een veel actievere rol van de kerken werd gevraagd op het gebied van wat ontwikkelingshulp ging heten. Het werk werd veel complexer en veel gedifferentieerder. En juist dát ging de krachten van een familiebedrijf te boven. Er kwamen deskundige leken (hoger onderwijs, media, meer professioneel toegeruste medische zorg); er kwamen gespecialiseerde congregaties en ordes (media, buitengewone vormen van onderwijs en sociale zorg); er kwam via vastenacties e.d. veel geld vrij in Europa en Noord-Amerika en daarmee stortte zich een deskundigendom over heel de derde wereld; maar vooral, eigenlandse krachten veranderden niet zonder tegendruk "onze missies" in jonge kerken. Het tweede Vaticaanse concilie zegende niet enkel de eerste vormen van eigen liturgie en catechese, het herformuleerde de taak van de kerk in de moderne wereld en kwam met nieuwe stukken en instituties terzake contact met de niet-christelijke godsdiensten, met niet-gelovigen, met heel het probleem van politieke en economische onderontwikkeling. Eigen studie- en begeleidingscentra daarvoor – zoals Cuernavaca, Petropolis, Manilla, Kinshasa, Eldoret, Quito – maken een einde aan een exclusief Europese begeleiding van het missiewerk.

Aan het begin van de zestiger jaren zien we dan ook de laatste jaargangen missionarissen die Nederland uitzond hun studies afronden of hun eerste missionaire initiatie krijgen in deze of soortgelijke centra. Initiatie niet in de eigen groep, initiatie door én met jonge collega's uit de landen zelf, initiatie met vele vragen rond de Europese wijze van helpen en alles naar eigen hand of hoofd zetten; vanuit het missionaire familiebedrijf was men er wel naar toe gegroeid, maar zonder pijn en nostalgie verliep het allemaal niet.

Van die toegroei én die pijn kan met name een initiatief als Kontakt der Continenten getuigen dat al jaren borg staat voor het bijscholen van missio-

narissen op verlof én voor hun omscholing naar het Nederlandse pastoraat. Hetzelfde geldt voor de missionarissencursus die de theologische faculteit van Nijmegen al vele jaren inricht.

Gevolgen van Nederlands reformisme

Het verhaal van de Nederlandse katholieke kerk die in de zestiger jaren met evenveel elan afscheid nam van haar "roomsheid-als-afartheid" als ze die tot de zestiger jaren cultiveerde is al vaak verteld en begrijpelijkerwijs gezien de omvang van de operatie nooit zonder emotionaliteit. Ik zal het hier niet herhalen ondanks de ingrijpende gevolgen die dat verhaal had juist voor ons "grote missie-uur". Het behoeft geen twijfel dat het middenkader van de Nederlandse kerk zich uit missionaire bewogenheid in dit avontuur stortte. Maar hoe paradoxaal het ook klinken moge, we kunnen deze katholieke sprong in de Nederlandse samenleving ook met Coleman zien als het afscheid van een missionaire, veroverende strategie: men wilde opsporen wat verenigde en niet gericht zijn op wat scheidde; men wilde dialoog en geen confrontatie; men wilde *deze* samenleving en niet dolerend zijn in de samenleving; men wilde integratie juist op het moment dat bijvoorbeeld de Latijnsamerikaanse kerken in Medellin zich ook als slachtoffer gaan zien juist van ons soort samenleving. Ons reformisme, vooral ook op het gebied van persoonlijke relaties, gaat ons in Rome opbreken, maar elders in de wereldkerk weinig vrienden leveren. Ondanks enkele uitstekende bisschoppelijke brieven over de ontwikkelingen in de wereldmissie spoort de kern van de Nederlandse katholieke ontwikkeling en de bestrijding daarvan in de zeventiger jaren door Rome niet met de bevrijdingsbeweging waarin zoveel derde-wereld-kerken zich gaan herkennen.

Deze korte aanduiding van de ontwikkelingen in de Nederlandse katholieke kerk is voor onze opleidingsvraag van belang omdat ze duidelijk maakt dat het reformisme van de Nederlandse katholieke kerk nauwelijks spoort met wat er in de derde-wereld-kerk missionair relevant is en waaraan de Nederlandse missionarissen zich in toenemende mate ondergeschikt weten.

Veranderingen in theologische opleidingen

Van directer belang zijn de grote veranderingen in de theologische opleidingen. De kleinseminaria verdwenen in het begin van de zestiger jaren. In Nederland waren ze altijd *de* toeleveringsbron geweest voor de hogere priesteropleidingen, dus ook voor het recrutereren van missionarissen. Daarmee verdween een compleet recruteringsapparaat, met name *de* missieblaadjes, venster op de wereld voor het gros van de gewone katholieken. De eigen hogere opleidingen, meer dan veertig in getal, formeel eerder beroepsopleidingen dan academische instituten fuseerden tot eerst vijf en al gauw vier theologische hogescholen; deze waren bedoeld als professionele opleidingen voor toekomstige ambtsdragers *met* mogelijkheid ook voor leken om er te studeren. Ze werden al gauw bredere opleidingen waaraan ook nog wat priesterkandidaten studeerden. De ordes en congregaties *met* grote verantwoordelijkheden in de wereldmissie *en* in het zogenaamde binnenlands apostolaat hoopten via deze nieuwe opleidingen en daarmee verbonden convicten voor jongelui die zich bij hen aansloten toch in hun behoeften te kunnen voorzien: de programma's waren meer aangepast, de staven echt professioneel en er

was massale belangstelling voor derde-wereldvraagstukken. Het vroeger wat aparte missiologische instituut in Nijmegen werd als aparte doctoraal afstudeerrichting binnen de theologische faculteit geïntegreerd.

Aanvankelijk leek de koppeling van aloude uitzendingsmechanismen en nieuwe studiemogelijkheden te slagen: Nijmegen, Tilburg, Heerlen stuurden nog heel wat afgestudeerden richting derde-wereld-kerk. Maar het waren nog wel allemaal jonge mensen die ergens nog heug hadden aan klein- en grootseminarie. De Nederlandse kerk was bovendien nog zo goed voorzien van kerkelijk kader dat ook daar nog geen druk van uitging. Wél intrigeerde de student van de eind zestiger jaren in toenemende mate de vraag wat je nu eigenlijk met theologie *kon* in de ontwikkelingslanden, was men ginder niet méér gebaat met economen, technici; met mensen dus die wat *konden*. En nog sterker: kon je wel wat kunnen binnen dat kerkelijk vaarwater dat verre bleef van zogenaamde structurele oplossingen voor de Noord-Zuid problematiek. Vragen die soms zeer existentieel werden omdat ze ook het kerkelijk leven tekenden van die landen waarmee katholiek Nederland veel persoonlijke banden had: Tanzania, Angola, Mozambique, Brazilië, Chili.

De tijd van massaal uitzenden raakte voorbij, ook al gingen voor het eerst een aantal missionair-pastoraal geschoolde leken derde-wereldkerken assisteren. Binnen de studentenpopulatie van de katholieke theologische hogescholen werden de op missionaire uitzending gerichte studenten een kleine groep, niet meer gedragen door *eigen* opleidingen, *eigen* ondersteunende missionaire leefgemeenschappen, noch door directe banden met missionarissen. De missiologie was daar niet op ingesteld, want ze veronderstelde voorafgaande missionaire socialisatie elders (de missiecongregatie en missionaire lekenbeweging). Allerlei noodzakelijke missie-organisatorische schaalvergroting (Vastenactie, Nederlandse Missieraad, Centraal Missie Commissariaat, Bijeen) moest zijn tijd hebben alvorens zó te verankeren dat ze als iets eigens en vertrouwenwekkend konden worden ervaren. De stootkracht van de oude opleiding en uitzending zat in die persoonlijke overzichtelijkheid die de nieuwe organisaties konden noch mochten bieden. Hun referentiekader was niet meer *onze* missionarissen, maar de onderscheiden derde-wereldkerken: hun positie in de Noord-Zuidproblematiek, hun vragen ook aan de Europese kerken.

En juist dit referentiekader, de bekendheid ermee, de veranderingen daarin, werd niet meer exclusief door de missiepubliciteit bemiddeld en gefilterd, maar via allerlei kerkelijke en niet-kerkelijke bladen. Daarmee kende het zicht op de wereldproblematiek niet meer de kerkelijke verenging en werd de verwachting op of de teleurstelling in de wereldkerk soms beangstigend hoog en wijd.

Missiologie geen niet-westerse agogiek

Met de luxe van de welzijnsstaat in de rug werd de veranderbaarheid en de maakbaarheid van de wereld iets van een dogma waarover rechts (ontwikkelingshulp) en links (structurele veranderingen) niet van mening verschilden. De klassieke beddingen van georganiseerde missie en missiologie konden deze bredere kaders en grote verwachtingen niet aan. Aanvankelijke studenteninteresse knapte af op het "stap voor stap" en vooral op de kerkelijke afhankelijkheid van de missie. De missionaire beweging – gewend om in

generaties te tellen – is geen Chili- of Nicaraguacomité, missiologie geen niet-westerse agogiek.

Dit moet één van de redenen zijn geweest waarom bij alle programmaveranderingen onder druk van de inspraak missiologie slechts bij uitzondering een vaste plaats kreeg in de basisjaren van de theologiestudie, ook daar waar ze als evangelistiek missie in Nederland tot voorwerp nam. Uiteraard werkten hier ook binnenkerkelijke problemen in door: een virulent anti-institutionalisme kreeg voortdurend voedsel door Romeinse interventies en dat zorgde voor een grote vervreemding tussen opleiding en het pastorale en missionaire beroepsveld.

Bepalend voor deze ontwikkeling werd evenwel contact of gebrek aan contact tussen opleiding en het veld waar die opleidingen op gericht dienden te zijn.

Vernieuwing missionaire opleiding in Heerlen

Juist op de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat (HTP) in Heerlen werd de inbreng van de verschillende vormen van pastoraat één van de kernelementen van de opleiding. Hier ging de missiologie niet voor, maar volgde. Voorbereid via onderscheiden practica maakt elke student in zijn tweede doctoraal jaar een beroepsvoorbereidende stage, die theoretisch wordt begeleid door de docent van zijn afstudeerrichting en praktisch door een agoog, een supervisor en een docent die theologisch leert doordenken op de stage-ervaringen. Ter plaatse speelt bovendien de lokale begeleider (parochieteam, catecheet, iemand van het DISK of het vreemdelingenpastoraat) een coördinerende en spiegelende rol.

Hieraan vooraf gaat in het eerste doctoraaljaar een oriëntatiestage van een week of zes, waarin een sociaal-pastorale kaart wordt gemaakt van het pastorale veld waarin men gaat werken, aangegeven welke projecten men op zich wil nemen en waarom.

Het geheel is ingebed in de normale doctoraalstudie. Het leren aan ervaringen, pastorale identiteit ontwikkelen, theologisch leren verder denken op pastorale ervaringen, dát doet in dit intensieve proces niet enkel de student, maar ook de docent praktische en pastorale theologie. Omdat de helft van de begeleidingen in groep gebeuren, komt men via collega's op de hoogte van heel het pastorale veld: de parochie leert van het vreemdelingenpastoraat, de schoolcatecheet van de DISK-mensen.

In deze moest ook de missiologie haar weg vinden, want waarom dergelijke stages niet in kerken in de derde wereld, temeer omdat tot de inrichters van de HTP congregaties behoorden met verantwoordelijkheid voor missiewerk in West-Afrika, Brazilië en Suriname. Er kon minstens gebruik gemaakt worden van hun aangeboden bemiddeling en van hun relaties met theologische faculteiten als die van Accra, Recife, Santiago.

Een stage buitengaats

Een dergelijke stage buitengaats vraagt natuurlijk méér voorbereiding en méér tijd. De voorbereiding in de vrije tijd van de student(e) (taal, cultuur, sociaal-religieuze werkelijkheid) leerden we zien als een goede afgrenzing tegen pastoraal toerisme; de meerdere tijd kwam te zitten in de uitbreiding van de oriëntatie-periode van zes weken naar één jaar: nadere taalstudie, van binnenuit leren kennen van lokale leefsituatie en van het plaatselijke

beleid van de kerk. De begeleidingsstaf die we in Nederland kennen, is natuurlijk elders niet op te brengen. Wel stellen we als voorwaarde: een goed missionair team, iemand die theologisch weet in te gaan op nieuwe ervaringen, de betrekkelijke nabijheid van een theologische faculteit. Met de missionologisch verantwoordelijke in Nederland is schriftelijk contact voorzien. De stage dicteert immers voor een aanzienlijk deel het derde doctoraaljaar dat men weer op de collegebanken doorbrengt.

Een dergelijke stage hoeft niet te leiden tot latere werkzaamheden in de derde wereld kerken, wél blijkt uit de praktijk hoe de theologische vitaliteit van deze kerken blijft doorwerken.

Luisteren, afleren en opnemen

Opleiden tot missionaris? Bovenstaande globale opmerkingen moeten niet worden overtrokken. Het feitelijke missionaire handwerk moet naderhand in Nederland of elders worden geleerd. Binnen hun theoretisch kader hebben echter dit soort stages een onvervangbare betekenis qua beroepsoriëntatie. Omdat men eigenlijk niets anders *kan* dan luisteren, afleren en opnemen (niet bouwen en organiseren, omdat men geen eigen pastorale dromen moet gaan uitproberen maar zich invoegen in wat plaatselijk gaande is), *kan* er ruimte komen om het stille werk van de Geest onder mensen die opstaan tegen de farao's van deze tijd tot zich toe te laten. In die ruimte tekenen de grensoverschrijdingen zich af die typerend blijven voor de echte missionaris.

*) Ter verdere oriëntatie: R. van Rossum, Over het opleiden tot pastorale dienst, in *Pastoraat met handen en voeten?*, Averbode 1981, blz. 133-156.

R. van Rossum, Nog opleiden voor missionair werker in de derde-wereldkerk?, in *Ambt en bediening in meervoud, veelvormigheid van dienstverlening in de geloofsgemeenschap*, Hilversum 1978, blz. 144-162;

R. van Rossum, Doen we nog mee in het jaar 2000? Nederland en de toekomst van het missiewerk, in *Communicatie*, nr. 78, november 1984, blz. 1-12.

Rogier van Rossum is hoogleraar missiologie aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen. Sinds 1966 is hij bij de opleiding van missionarissen betrokken, aanvankelijk in Nijmegen en Heerlen, sinds 1977 alleen in Heerlen.

Sjaak van der Geest

De antropoloog en de missionaris: een moeizame relatie

Kort geleden werd de antropologische wereld opgeschrikt door een uiterst polemisch werk van de Nieuw-Zeelandse professor Derek Freeman¹⁾ over het veldwerk dat Margaret Mead op jeugdige leeftijd had verricht op Samoa. Mead's boek *Coming of Age in Samoa*, dat verscheen in 1928, werd een absolute bestseller. Zij schilderde in dat boek een paradijselijke samenleving waarin liefde vrij en probleemloos bedreven werd en een pubertijdscrisis niet bestond. Freeman laat weinig van dit beeld heel. Hij laat zien dat er op Samoa, net als in de Verenigde Staten, hiërarchische verhoudingen, maatschappelijke competitie, strenge opvoeding, seksuele frustratie en puberteit voorkwamen. In Mead's idyllische schildering paste ook geen christelijke kerk; Freeman meldt echter dat ten tijde van haar onderzoek *alle* Samoanen christen waren.

Dit voorval is geen etnografische curiositeit. Antropologen blijken voortdurend de aanwezigheid van missie en zending uit hun werk weg te retoucheren. Het is een symptoom van de moeizame relatie die er over het algemeen bestaat tussen antropologen en missionarissen.²⁾ Die relatie is verwarrend en ambivalent.

Generaliseren is onmogelijk, maar ik meen te mogen zeggen dat de meeste antropologen de eigenlijke doelstellingen van missionarissen afkeuren, terwijl ze vaak wel waardering hebben voor het praktische werk dat dezen verrichten. De missionaris personifieert nu eenmaal het grootste kwaad dat er voor een antropoloog bestaat: ethnocentrisme. Dat ethnocentrisme bestaat niet alleen in zich-superieur-voelen, maar gaat er zelfs toe over die eigen superieure denkbeelden op te dringen aan anderen. Daarbij komt nog dat de antropoloog gewoonlijk de betreffende religieuze denkbeelden ook voor zichzelf afwijst. Hoewel er weinig over bekend is, lijkt het mij waarschijnlijk dat de meeste antropologen zich niet christelijk noemen.³⁾

Ongetwijfeld zullen veel missionarissen de visie van antropologen op "missie" simplistisch en theologisch achterhaald vinden, maar dat neemt niet weg dat die visie algemeen verbreid is. In de ogen van antropologen gaat het in missie uiteindelijk om *bekering*. Deze stereotype opvatting wordt duidelijk verwoord door Delfendahl:

"Een missionaris gaat er *beroepshalve* vanuit dat hij de mensheid moet onderwijzen, overtuigd dat hij heeft wat anderen niet hebben, en dat het zijn roeping is hen daartoe te bekeren ... De antropoloog gaat er *beroepshalve* vanuit dat hij uitgaat om *van* de mensheid te leren. De twee houdingen zijn *wezenlijk* tegengesteld, hoewel zij in individuen kunnen samengaan."⁴⁾

De Nederlandse antropoloog Peter Kloos⁵) heeft verklaard dat hij principieel tegen het werk van missionarissen is en dat hij als de gelegenheid zich voor zou doen, concrete actie tegen hen zou ondernemen. Ik ben er van overtuigd dat vele collega's het met hem eens zijn, al zullen weinigen het zo uitdrukkelijk zeggen, omdat zij verplichtingen hebben aan deze en gene missionaris. En hiermee zijn we gekomen bij het meest complexe en paradoxale van de relatie tussen antropoloog en missionaris: enerzijds zijn zij elkaars tegenpool, anderzijds hebben zij verrassend veel gemeenschappelijk.

Gelijke monniken?

De meest in het oog springende overeenkomst tussen antropoloog en missionaris is hun – geografische – werkterrein, dat gewoonlijk radicaal verschilt van hun (en dat is een andere overeenkomst) land van herkomst. Beiden bevinden zich vaak als buitenstaanders in een vreemde cultuur. Zij komen elkaar voortdurend tegen, zijn soms op elkaar aangewezen en hebben veel gemeenschappelijke interesses. De missionaris heeft, door zijn langere verblijf, vaak enig comfort in de "wildernis" kunnen stichten waar de antropoloog graag gebruik van maakt.

Een andere overeenkomst betreft hun etnografische interesse. De antropoloog profiteert van de kennis die de missionaris dankzij dat lange verblijf heeft weten op te bouwen, maar omgekeerd profiteert de missionaris van de inzichten die de antropoloog zich eigen gemaakt heeft door middel van een professionele onderzoeksaanpak. Missionarissen zien steeds meer in dat antropologie "nut" heeft voor hun werk en ik vermoed dat de meeste missionaire opleidingen tegenwoordig ook een dosis antropologie bevatten.

Een aanzienlijk aantal missionarissen heeft trouwens zelf antropologie beoefend of doet dat nog. Sommigen van hen genieten grote bekendheid en worden nu tot de "klassieken" gerekend, bijvoorbeeld Junod, Edwin W. Smith, Roscoe, Basden en Maurice Leenhardt. Wilhelm Schmidt, een vertegenwoordiger van de "Kulturkreis"-school, die tussen de beide wereldorlogen veel invloed had, was een priester die zijn antropologische theorieën kon ontwikkelen dankzij een uitgebreid netwerk van contacten met missionarissen over de gehele wereld. Ook onder de huidige generatie van antropologen bevinden zich velen met een missionaire achtergrond, inclusief de schrijver van dit stuk. Blijkbaar leidt missionering vaak tot antropologie. Opvallend is echter dat het omgekeerde niet gebeurt; ik ken niet één antropoloog die missionaris werd.⁶)

Een laatste overeenkomst die ik zou willen noemen, is dat zowel missionaris als antropoloog geassocieerd wordt met koloniale bezetting en – nu – neokoloniale overheersing. Merkwaardig is echter dat over de collaboratie tussen missie en koloniale bezetter veel meer geschreven is⁷) dan over de rol van antropologie in het (neo)kolonialisme.⁸) Zowel de missionaris als de antropoloog is weinig ingenomen met dit imago en beiden trachten nu hun "solidariteit met de verdrukten" te benadrukken. Publikaties uit beide kampen over eigen koloniale samenwerking in het verleden kunnen dan ook beschouwd worden als impliciete suggesties dat het nu allemaal heel anders is. Dit lijkt echter twijfelachtig. De betrokkenheid van missionaris en antropoloog bij ontwikkelingsbeleid zal door toekomstige critici waarschijnlijk op dezelfde wijze beoordeeld worden als de koloniale gebeurtenissen door de critici van vandaag.

Dat antropologen en missionarissen soortgenoten ("two of a kind") zijn, wordt uiterst cynisch duidelijk gemaakt door de Sioux Indiaan Deloria in zijn bestseller *Custer died for your Sins*.⁹) Over de missionaris zegt hij:

"Een van de belangrijkste problemen van de Indianen is de zendeling. Over zendingen is gezegd dat zij bij hun aankomst slechts het Boek hadden en wij het land; nu hebben wij het Boek en zij hebben het land." (p. 105)

Maar van de antropoloog moet hij nog minder hebben:

"In ieder leven, zo wordt gezegd, moet enige regen vallen... Maar Indianen hebben meer vervloeking te verduren gehad dan enig volk in de geschiedenis. Indianen kregen antropologen over zich." (p. 83)

Een van de redenen waarom antropologen een vloek zijn, is dat zij Indianen hun identiteit trachten te ontnemen juist door hen vast te leggen op hun – exotische – culturele verleden. De antropoloog wordt hier geconfronteerd met de beschuldiging dat niet alleen de missionaris, zoals iedereen reeds wist, inbreuk maakt op de culturele identiteit van anderen, maar ook hij, die zich er juist op beroemde die identiteit te eerbiedigen.

Verlegenheid

Ik raak er in toenemende mate van overtuigd dat achter de stereotype tegenstellingen tussen missionaris en antropoloog, die vooral de laatstgenoemde blijft benadrukken, een aantal onverwachte gelijkenissen schuil gaat. Bovendien heb ik de indruk dat de irritaties¹⁰) tussen beiden juist voortkomen uit een verdringing van die overeenkomsten. Ik hoop later, voor antropologisch publiek, een aantal van die "verborgen gelijkenissen" nader uit te werken. Dat zal dan tegelijkertijd een ontluistering van enkele antropologische pretenties tengevolge hebben.¹¹) In het korte bestek van deze bijdrage wil ik slechts op één aspect van lotsverbondenheid wijzen dat beide partijen met verlegenheid vervult en hun relatie daarom zo ambivalent maakt. Antropoloog en missionaris vertegenwoordigen voor elkaar een verdrongen werkelijkheid. Door antropologen (bijvoorbeeld Geertz 1973) is naar voren gebracht dat de mens een betekenis-scheppend wezen is en niet kan leven in een betekenisloze wereld. De mens kan zich aan alles aanpassen, behalve aan chaos. Geertz ziet de religie als het middel waarmee de chaos wordt afgewend. Geen mens kan derhalve buiten een of ander overkoepelend systeem van betekenissen dat orde in de dreigende chaos scheidt.¹²)

Daar tegenover staat dat mensen te intelligent zijn om met simpele verklaringen genoegen te nemen. Door religie te omschrijven als een systeem van symbolen waarmee de mens orde schept en door tegelijkertijd te beweren dat geen mens zonder zo'n betekenis-scheppend geheel van ideeën kan bestaan, plaatst de antropoloog zichzelf in een onmogelijke situatie. Hij schrijft religie als onvervreemdbaar en onontbeerlijk voor, maar berooft zichzelf van dit onvervreembare door er "doorheen te kijken". Na zijn analyse blijft hijzelf religieloos achter, en wordt hij, volgens eigen definitie, een nieuw soort *Mängelwesen*.¹³)

Overigens is dit niet alleen een situatie waarin de antropoloog zich bevindt. De spanning tussen het ultieme weten (of geloven) en niet-weten (of niet-geloven) is waarschijnlijk algemeen menselijk. In dat spanningsveld zoeken

mensen een compromis, een *modus vivendi*, dat kan variëren van zekerheid tot onzekerheid, van vast geloof tot complete twijfel. Deze twee uitersten blijven echter een voortdurende bedreiging voor elkaar. De intelligente twijfelaar is zich bewust van de rationaliteit van de gelovige en gaat daardoor twijfelen aan zijn twijfel. De intelligente gelovige overkomt hetzelfde. Slechts door kunstgrepen die heimelijk de rationaliteit loslaten, zijn mensen in staat hun positie op de schaal van weten en niet-weten te handhaven. Eén zo'n kunstgreep is zich af te sluiten van argumenten die strijdig zijn met de eigen overtuiging, of die argumenten te interpreteren op een wijze die past in het eigen model. Een andere kunstgreep is: niet meer over zichzelf na te denken. Zo is het een goed – maar onuitgesproken – gebruik in de antropologie over de sociale werkelijkheid te schrijven alsof men er zelf niet toe behoort. Zoals vorsten en tyrannen wetten maken waaraan zijzelf niet hoeven te gehoorzamen, zo bedenken antropologen (maar ook filosofen en vele anderen!) theorieën die niet op henzelf slaan. Zij worden, in Mannheim's terminologie, een "vrijzwevende intelligentie". Het behoud van een gekozen *modus vivendi*, een eigen opvatting over de werkelijkheid, vraagt om een zekere cultivering van dat gekozene, een kunstmatige instandhouding.

Op het gevaar af een nieuw stereotype te scheppen, zou ik willen stellen dat de missionaris de *modus vivendi* van de zekerheid, het vaste geloof, gekozen heeft en met zorg cultiveert. De antropoloog lijkt de twijfel gekozen te hebben; hij doet zich voor als de agnosticus bij uitstek. Daarmee personifieert de antropoloog het verboden denken van de missionaris en vertegenwoordigt de missionaris omgekeerd de verdrongen vragen van de antropoloog. In de antropoloog, de professionele relativist en twijfelaar, wordt de missionaris geconfronteerd met gedachten die hij zichzelf ontzegd heeft om in geloof te kunnen overleven. De luxe van de antropoloog om aan alles te kunnen en mogen twijfelen is voor hem niet weggelegd. Hij zal de ander misschien benijden om die luxe en vrijheid, maar ook gevoelens van afgunst dienen onderdrukt te worden, omdat zij een impliciet toegeven aan de twijfel betekenen. Het gevolg kan een over-reactie zijn: nog grotere stelligheid in geloofsuitdrukkingen: proselytisme. Vandaar dat er verwarring en verlegenheid ontstaan in hun relatie. De antropoloog Delfendahl (1981: 89) verwijst naar soortgelijke gevoelens als hij over zijn eigen ervaringen schrijft, toen hij tijdens veldwerk in India twee missionarissen leerde kennen:

"Mijn interpretatie van deze verlegenheid is dat dit genre missionarissen afgunstig is op de open houding die de antropoloog zich kan permitteren en die nu eenmaal door de missionaire status uitgesloten is."

Maar de ambivalentie werkt ook in omgekeerde richting. In de missionaris herkent de antropoloog de verdrongen consequenties van zijn eigen theorieën, de mogelijke antwoorden op vragen die hij verkoos niet te stellen. Bovendien is de missionaris voor hem de verpersoonlijking van het inzicht dat het de mens eigen is een religie te hebben, een opvatting over waarom het bestaande is zoals het is. Eigenlijk zou iedere religieuze mens die confrontatie bij de antropoloog teweeg moeten brengen, maar naar mate de "ander" verder van hem verwijderd is, is het gemakkelijker diens religie te exotiseren en objectiveren. Het religieuze denken van de "native" betekent misschien



Illustratie: Jack Prince, NRC, 28-4-1984.

weinig voor de antropoloog in existentiële zin; dat denken is niet bedreigend, het kan onschadelijk gemaakt worden door het een plaats te geven in het antropologisch verklaringsmodel: het kan politiek, economisch, symbolisch, enzovoorts, geïnterpreteerd worden. De religie van de missionaris, de "stamgenoot" van de antropoloog, laat zich niet zo gemakkelijk weg-interpreteren. Immers, wat de missionaris, die in zoveel opzichten het denken van de antropoloog deelt, denkt over de ultieme zin van het bestaan, zou net zo goed door de antropoloog gedacht kunnen worden. Die reële mogelijkheid valt niet gemakkelijk te ontkennen. Vandaar dat de aanwezigheid van de missionaris bij de antropoloog die tot zelf-reflectie in staat is, verwarring schept. Antropoloog en missionaris zijn voor elkaar aanvulling van denken en tegelijkertijd bedreiging van denken. Geen wonder dat hun relatie moeilijk is.

1. D. Freeman (1984), *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Harmondsworth: Pelican Books.
2. De term "missionaris" verwijst naar vertegenwoordigers van rooms-katholieke en protestante groeperingen.

3. Over de verwante sociologen bericht Goudsblom dat hij een kleine enquête onder eerste-jaars studenten hield. Van de vijftig die er aan deelnamen pasten er slechts drie het woord "christelijk" op zichzelf toe. De meesten gebruikten een vage term zoals "zoekende" of "relativerend", of kozen een term met een maatschappelijke en politiek-ideologische strekking. (p. 1). Goudsblom spreekt van een "toenemende levensbeschouwelijke abstinentie". (p. 14) J. Goudsblom (1984), *Levensbeschouwing en sociologie*. NSAV Conferentiebijdrage, Amsterdam.
4. "A missionary as such, invites himself to teach mankind, convinced that he is endowed with others lack and that it is his mission to convert them to it ... The anthropologist, as such, goes to learn from mankind. The two attitudes are essentially opposed, even though, in individuals they may be mingled", B. Delfendahl (1981), On anthropologists vs missionaries. *Current Anthropology* 22 (1): 89.
5. P. Kloos (1981), Nothing but the truth? Value conflicts in anthropological fieldwork. Conference paper, Edinburgh. Een directe aanval op het werk van missionarissen is te vinden in: S. Hvalkof & P. Aaby (eds.) (1981), *Is God an American? An Anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Languages*. Copenhagen: IWGIA.
6. Eenzelfde observatie is gemaakt door Du Toit (p. 631). B.M. du Toit (1984), Missionaries, anthropologists and the policies of the Dutch Reformed Church, *Journal of Modern African Studies* 22 (4), 617-632.
7. Voor Afrika raadplege men het uitgebreide literatuur-overzicht in: N. Etherington (1983), Missionaries and the intellectual history of Africa: a historical survey, *Itinerario* 7: 116-43.
8. Een van de eerste publicaties waarin antropologen hun eigen verleden op dit punt onderzoeken is: T. Asad (ed.) (1975), *Anthropology and the colonial encounter*, London: Ithaca Press.
9. V. Deloria, jr (1970), *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, New York: Avon Books.
10. Irritaties zijn bijvoorbeeld te vinden in de eerste antropologische "etnografie" van een missionaire gemeenschap door Beidelman en enkele reacties daarop. T.O. Beidelman (1982) *Colonial evangelism. A socio-historical study of an East African mission at the grassroots*. Bloomington: Indiana University Press. Zie ook de bespreking van dit boek door Van der Geest in de *NRC* van 28-4-1984. (Red.)
11. Het zijn vooral missionarissen die als "lastige getuigen" van antropologen te velde een aantal antropologische pretenties ter discussie gesteld hebben. Enkele van de belangrijke publikaties waarin de relatie missionaris-antropoloog kritisch belicht wordt zijn:
P. Hiebert (1978), Missions and anthropology: a love-hate relationship, *Missiology* 6: 165-80.
E.S. Miller (1981), Great was the company of the preachers: the word of missionaries and the word of anthropologists, *Anthropological Quarterly* 54 (3): 125-133.
E.A. Nida (1966), Missionaries and anthropologists, *Practical Anthropology* 13: 273-7, 287.
F.A. Salamone (1977), Anthropologists and missionaries: competition of reciprocity? *Human Organization* 36: 407-12.
C.E. Stipe (1980) Anthropologists versus missionaries: the influence of presuppositions, *Current Anthropology* 21 (2): 165-79 (inclusief achttien interessante commentaren en een reactie van de auteur).
12. C. Geertz (1973), *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books (daarin pp. 87-125: Religion as a cultural system).
13. Over de "religie" van de antropoloog zie onder andere: E.E. Evans-Pritchard (1972) Religion and the anthropologists. *Practical Anthropology* 19: 193-206; M. Douglas (1975) *Implicit meanings*. London: Routledge & Kegan Paul (daarin pp. 73-82: Heathen darkness).

Dr. Sjaak van der Geest is verbonden aan het Antropologisch-Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam. Hij studeerde filosofie, theologie en culturele antropologie en deed antropologisch onderzoek in Ghana en Kameroen. Hij publiceerde onder andere over "family planning", veldwerk, Ghanese liederen en medische antropologie.

Missiologisch werkverband

Bovenstaand artikel is een uitwerking van een gedeelte van een lezing die dr. van der Geest op 30 november 1984 hield voor het Missiologisch Werkverband (MWV). Zijn analyse werd als zeer verhelderend ervaren en leidde tot een stimulerende discussie. Voor het tegenwoordige kon niet ieder zich in de door de aangehaalde auteurs opgeroepen beelden herkennen. Schrijven jongeren die in missionaire dienst willen uit gaan niet vaak in hun motivatie dat zij van andere culturen en/of vormen van christelijk geloof willen leren? En is het niet typerend dat er wel gesproken wordt van Afrikaanse en Aziatische theologie maar niet van een dito antropologie?

Het MWV wil de discussie tijdens de najaarsvergadering (gepland 29 november 1985) voortzetten. Het is de bedoeling dan ook in te gaan op de rol van de missiologie en de raakvlakken antropologie-missiologie. Nadere inlichtingen en opgave bij het MWV p/a IIMO, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden.

GVG

Jan Buikema

Uitwisseling van kerken - een verhaal uit de praktijk

Steeds vaker gaan er stemmen op in Nederland die er op wijzen dat kerken en christenen "iets kunnen leren van de kerken en christenen in de derde wereld". De redenering daarbij is dikwijls dat wij in Europa en Noord-Amerika onze materiële welvaart kunnen delen met de zusters en broeders in de derde wereld, terwijl omgekeerd zij vanuit diezelfde derde wereld spirituele gaven kunnen uitdelen aan ons hier als wij maar bereid zijn die te ontvangen. Gelet op de groei en de bloei van de kerk kan die bereidheid bijna worden afgedwongen. Immers het is zonneklaar, zo zegt men, dat de kerken hier op het noordelijk halfrond een afbrokkelingsproces doormaken als nooit tevoren, zowel wat betreft het ledental als wat betreft de functie van de kerk in de samenleving. De kerken in de derde wereld daarentegen beleven een enorm groeiproces. Het geheim van die groei zou wel eens een heel goede medicijn kunnen zijn voor die oude afgeleefde kerken in Europa.

Nogal gesimplificeerd is dit toch het denkbeeld dat bij vele Hagenaars leefde toen zij te horen kregen dat er een uitwisseling zou worden georganiseerd van de Gereformeerde en Hervormde gemeenten in de beide classes 's-Gravenhage met de gemeenten van de Christelijk Javaanse Kerk van Zuid-Sumatra. Soms werd er door diegenen die met de organisatie van deze uitwisseling waren belast, ook duidelijk zo gedacht.

Wat er voorafging

In de jaren '80 en '81 werd op verzoek van Indonesische kerken tot twee maal toe reeds een uitwisseling georganiseerd: de hervormde classis Hoorn met de kerk van Bali en de classis Hengelo met de kerk van de Minahassa (Noord-Sulawesi). In het kader van "Samen op weg" meende de Hervormde Raad voor de Zending terecht dat bij een volgend experiment ook de Gereformeerde Kerken betrokken moesten worden. Na het passeren van de (nordige?) hobbels werd tenslotte in januari 1984 een hervormd/gereformeerde commissie samengesteld door de hervormde en gereformeerde classis 's-Gravenhage, die de uitwisseling van de gemeenten/kerken in deze classes met de gemeenten van de Christelijk Javaanse Kerk moest gaan organiseren. Zij werd daarin bijgestaan door een hervormd/gereformeerde landelijke commissie.

Doelstelling van de uitwisseling

Door de landelijke commissie werd als doelstelling in eerste instantie aange-

reikt: "Kerken leren elkaar kennen". Een aantal kerken in Indonesië had immers laten weten dat ze nu eindelijk wel eens wilden weten wie die mensen waren achter de letters N.H.K. en G.K.N. en hoe deze mensen leefden. Zij wilden dat zelf waarnemen en niet uit de mond van zendingsfunctionarissen vernemen. Zo werd het idee geboren van uitwisseling van kerken op het niveau van "gewone" gemeente(lede)n: Kerken leren elkaar kennen. Wellicht zou een dergelijke uitwisseling ook een impuls kunnen betekenen voor de groei naar volwassenheid van de oecumenische relaties die Indonesische en Nederlandse kerken beiden belijden met elkaar te hebben. In een uitwisselingsprogramma zou dan alle aandacht gericht zijn op de andere partner om van haar te leren. Het gevaar dat het toch weer zou gaan om "kennis nemen van elkaar" over en weer, om vervolgens des te beter op de noden van de ander te kunnen inspelen, is niet denkbeeldig; temeer daar in de Haagse situatie kerkeraden nogal eens de neiging vertoonden de uitwisseling uit te besteden aan de zendingscommissies. Binnen dat kader functioneert dan ook de gedachtengang zoals geschetst aan het begin van dit artikel.

Gaven delen?

Door de landelijke commissie werd een thema aangereikt waaronder de uitwisseling moest plaatsvinden: "Hoe staat de gemeente in de (eigen) samenleving?" Met dit thema werd echter een doelstelling gesuggereerd die veel verder reikt dan "kennis nemen van elkaar" en van elkaars noden en sterke punten. Binnen de Haagse commissie heeft dat dan ook de nodige wrijvingen en spanningen opgeleverd. Dit thema suggereerde en bedoelde dat de wijze waarop de kerk van Zuid-Sumatra gemeente is in de samenleving van Zuid-Sumatra niet zonder betekenis is voor gemeente-zijn in Den Haag. Op zichzelf genomen zou deze suggestie best waar kunnen zijn. Zonder een culturele, sociaal-economische en politieke analyse van de functie van de kerk/gemeente in de samenleving, blijft de suggestie echter niet meer dan een vóóronderstelling. Bedoelde analyse heeft in Den Haag nauwelijks plaatsgevonden. Evenmin had Den Haag de beschikking over een analyse van gemeente-zijn op Zuid-Sumatra. Wanneer het gaat om een wederzijds leerproces, loopt men zonder zo'n politieke en sociaal-culturele analyse het gevaar in een oppervlakkige imitatie te vervallen of slechts die elementen van gemeente-zijn van de ander te belichten die de partner nu eenmaal goed van pas komt zonder oog te hebben voor de plaats die dat element inneemt in het totale beeld van gemeente-zijn. Daarmee raken we waarschijnlijk de achillespees van dergelijke uitwisselingen. Zonder een gedegen analyse van de plaats en de functie van de gemeente in de samenleving kan er geen sprake zijn van een werkelijk delen van gaven ("sharing of resources"). Te verwachten dat in een tijd van zes weken (de duur van het verblijf van de Haagse delegatie in Zuid-Sumatra) een enigszins aanvaardbare analyse van het functioneren van de gemeente in een samenleving en cultuur die ons volstrekt vreemd zijn, te maken zou zijn, is een schromelijke onderschatting van de diepte van de culturele kloof.

Inzet van de Haagse delegatie

Echter ook het veel minder pretentieuze uitwisselen van ervaringen leverde heel wat problemen op, omdat de communicatie door het taalprobleem danig

werd bemoeilijkt. Uiteraard mogen de tekorten om het experiment te kunnen doen slagen niet worden opgevat als diskwalificaties van de delegatieteams. De Haagse delegatie die uit naam van de gemeenten in de beide classes een bezoek bracht aan de gemeenten van de kerk van Zuid-Sumatra, heeft een enorme inzet getoond. Dat ondanks de korte tijd en het taalprobleem toch iets op gang gekomen is van een proces van heroriëntatie ten aanzien van gemeente-zijn, is voor het allerbelangrijkste deel aan de energie en de kwaliteiten van deze delegatie te danken: aan hun bereidheid en inspanningen om de opgedane ervaringen ten nutte te doen komen aan de gemeenten hier in allerlei avonden met kerkeraden en gemeenten.

Invloed van de geschiedenis

Om tot een goede analyse en uitwisseling van ervaringen te komen, gelden een aantal voorwaarden, die hierboven al even ter sprake kwamen: kennis van de taal en de cultuur van de partner. Daarnaast zou ik nog een derde voorwaarde willen noemen voorzover die niet in de kennis van de cultuur is inbegrepen: kennis van elkaars geschiedenis. Voor de Nederlandse en de Indonesische kerken geldt dat hun beider geschiedenis elkaar raken in het gegeven dat de Indonesische kerken uit de zendingsactiviteiten van Nederlandse kerken en zendingsgenootschappen zijn ontstaan. Ook al spreken we nu voortdurend over "volwassen relaties", niet kan ontkend worden dat deze relaties met de (nodige?) omzichtigheid en zorg door de Nederlandse zendingsinstanties worden omringd, waarbij aan Nederlandse zijde soms een overdreven angst voor het verwijt van paternalisme de openhartigheid in de relaties niet ten goede komt. Dat is ook wel begrijpelijk voor wie zich realiseert dat de meeste Indonesische kerken ontstaan zijn in een tijdperk van Nederlands imperialisme en kolonialisme (en de tijd vlak daarna). Dat wil zeggen: kerkplanting vond plaats door Nederlandse zendelingen¹⁾ vanuit – op z'n minst een formele – positie van macht en overheersing. Ook al zouden Nederlandse kerken en zendingsgenootschappen daar wellicht nooit actief aan hebben willen meedoen, dat neemt niet weg dat het ging om activiteiten van kerken en zendingsgenootschappen die deel uitmaakten van een cultuur en een samenleving waarin kolonialisme en imperialisme goed konden gedijen; een cultuur waarin sprake is van sterken en zwakken, van machthebbers en onderdrukten, van autoriteit en onderwerping, van gezag en gehoorzaamheid, van rangen en standen. De waarde die gehecht werd aan gezag en autoriteit enerzijds en gehoorzaamheid anderzijds bleek goed inpasbaar in het waardenpatroon van de traditionele Javaanse cultuur, waarin immers de kleine Javaanse boer onderworpen was aan het gezag (en de macht!) van de heerser in de *kraton* (het traditionele feodale machtscentrum).

Nederlandse invloeden in kerk en theologie

Kerk en zending hebben zich aan dit soort culturele waarden dikwijls niet kunnen onttrekken; integendeel: gehoorzaamheid als burgerlijke deugd bij uitstek werd door het christendom gelegitimeerd.²⁾ Daarnaast moet vermeld worden dat het nog niet zo heel erg lang geleden is dat de Nederlanders degenen waren die het voor het zeggen hadden in de Indonesische kerken en dat het de westerse theologie was die werd (en dikwijls nog wordt) onderwezen aan de theologische hogescholen en faculteiten.

Voor de uitwisseling betekent dit alles dat we als Nederlandse kerken en christenen een grote kans hebben onszelf tegen te komen: een christendom naar ons beeld en onze gelijkenis.³⁾ Het is daarom nog maar de vraag of Indonesische kerken ons zoveel te zeggen hebben. Het zou wel eens zo kunnen zijn dat we in het verleden een Indonesisch christendom en Indonesische kerken hebben geschapen die zo veel op ons eigen christendom en onze eigen manier van kerk-zijn lijken dat de spiegel die zij ons voorhouden soms een vertederend, soms een lachwekkend effect op ons heeft. Als het niet zo pijnlijk was, zou je van een lachspiegel kunnen spreken. Datgene wat Indonesische kerken in het verleden van ons hebben geleerd, wordt door hen vaak in hoge ere gehouden. Of het Indonesische christendom ook werkelijk geworteld is in de eigen cultuur is daarbij nog zeer de vraag.⁴⁾

Echo herkennen

Met andere woorden: de vraag moet worden gesteld of Nederlandse kerken, die bereid zijn het Evangelie te ontvangen uit de derde wereld, nu juist naar Indonesische kerken en christenen moeten luisteren.⁵⁾ De kans dat we alleen de echo van ons eigen verleden horen is groot. Een van de meest opvallende kenmerken van de echo is dat zij altijd later klinkt dan het oorspronkelijke geluid. Conservatieve gelovigen in Nederland, die het liefst teruggrijpen op een kerk-zijn en gemeente-zijn van de jaren '40 en '50, krijgen dan ook ruimschoots de gelegenheid de stem van het Indonesische christendom als versterking van hun standpunten te beschouwen. Het gevaar dat het uitwisselingsprogramma ons terugduwt in verouderde denkpatronen in plaats van ons te helpen bij het vinden van nieuwe wegen om gemeente te zijn in de wereld van vandaag en morgen, is niet denkbeeldig. Onvoldoende kennis van de eigen samenleving wreekt zich ook hier: wie de echo niet herkent, hoort het authentieke geluid niet dat zeker ook tot ons komt vanuit Indonesië.

Verhouding arm - rijk

Tijdens het delegatiebezoek en de daarop volgende evaluatie kwam ook het probleem van onze rijkdom tegenover de armoede van de christenen in Zuid-Sumatra enige keren ter sprake. De enige reden waarom het in de Haagse gemeenten niet is gekomen tot financiële acties ten bate van de kerk van Zuid-Sumatra, is waarschijnlijk het uitdrukkelijke verbod daartoe van de kant van de voorbereidingscommissie en de landelijke commissie. Natuurlijk is het heel begrijpelijk dat gemeente(l)ede(n) iets willen doen; onze rijkdom is inderdaad beschamend. In een werkelijke ontmoeting van gemeenten ginds en hier doet het geforceerd aan de financiën buiten schot te houden of die vragen over te laten aan "Oegstgeest" en "Leusden". De vraag moet gesteld worden of het weren van financiële acties uit het uitwisselingsprogramma niet het onbedoelde effect heeft van versterking en continuering van de onjuiste scheiding tussen "materiële" en "geestelijke" aangelegenheden. Anderzijds is het natuurlijk op z'n zachtst gezegd een beetje schijnheilig in Den Haag geld te verzamelen voor Indonesische christenen, terwijl we vaak niet bereid zijn ons levenspatroon en – daarmee verbonden – ons uitgaven- en inkomstenpatroon kritisch te bezien en te veranderen. En als dat laatste niet lukt – gesteld dat we de vragen op dit terrein onderkennen – dan mag

je toch verwachten dat we als gemeente op zijn minst niet zo maar mee blijven hobbelen in het al te vanzelfsprekende groeimodel dat we in economisch opzicht hanteren en dat we vaak ook nog druk bezig zijn te exporteren, onder andere naar Indonesië! Met andere woorden: het weren van financiële acties uit de uitwisseling heeft de bedoeling – en daarom verdient het ook onze steun – dat we eens gaan nadenken over de oorzaken van onze rijkdom en de armoede van bijvoorbeeld de transmigranten van Zuid-Sumatra en dat we niet te gauw beginnen met welwillende gaven te storten in een put waarin wellicht geen bodem zit omdat die er door ons zelf al lang is uitgehaald.

Op dit punt aangekomen, dient dan de *politieke en economische* functie van de gemeente in de samenleving aan de orde te komen. Dat blijkt echter in veel gemeenten een onderwerp waar men zich liever niet aan waagt. Komt het wel ter sprake, dan blijkt dat juist op dit punt – waar de analyse van onderop steeds van doorslaggevende betekenis blijkt te zijn⁶⁾ – de uitwisseling met Indonesische kerken ons niet zo veel verder helpt vanwege het veelal ontbreken van deze fundamentele analyse. De uitwisseling voegt in deze problematiek geen nieuwe elementen toe aan datgene wat we al wisten vanuit het project "Zending in Nederland" van enkele jaren geleden. Blijkt echter dat door dit uitwisselingsexperiment de vragen van "Zending in Nederland" opnieuw (of voor het eerst) aan de orde komen vanuit concrete ervaringen, dan heeft het experiment bewezen waardevol te zijn.

1) In het kader van dit artikel is de rol van de Nederlandse missionarissen en van de Rooms-Katholieke Kerk buiten beschouwing gelaten.

2) Zie bijvoorbeeld de Heidelberger Catechismus antwoord 104.

3) Zie hierover uitvoerig het themanummer van *Hier en Daar*, 6e jaargang, no. 2, juni 1983, getiteld "naar ons beeld...."

4) Op de vraag of men wel kan spreken van "Indonesische cultuur" en of het niet veel zinvoller is te spreken van "Javaanse, Batakse etc. cultuur" wordt hier niet ingegaan.

5) Onthullend is in dit verband wellicht dat in het themanummer van *Wending* over "Bevrijdende theologie in Azië" Indonesische theologie niet wordt genoemd. Zie *Wending*, 40e jaargang, no. 1, januari 1985.

6) Zie hiervoor de stroom van literatuur over bevrijdingstheologie, met name vanuit Latijns Amerika. Een uitwisseling met Nicaragua of de Filipijnen zou misschien wel eens zinvoller kunnen zijn om die analyse van onderop te realiseren.

Drs. J.H. Buikema is missionair predikant voor de classis 's-Gravenhage van de Gereformeerde Kerken. Van 1975 tot 1981 was hij werkzaam in Irian Jaya.

Hugo F. Hinfelaar

Alice Mulenga Lenshina - de noodkreet van een Zambiaanse profetes

In augustus van dit jaar is het een en twintig jaar geleden dat de "Lumpa" kerk, in 1954 door de profetes Alice Mulenga Lenshina gesticht, verboden werd. Dit was het gevolg van een reeds bloedige onlusten tussen de leden van deze beweging en de jonge nationale leiders. Er vielen ongeveer een duizend slachtoffers, waarvan een grote meerderheid vrouwen en kinderen. Om meer bloedvergieten te vermijden gaf de profetes zich over. De rest van haar leven bracht zij door in bewakingskampen of in huisarrest. Zij stierf in Lusaka op de 7e December 1978.

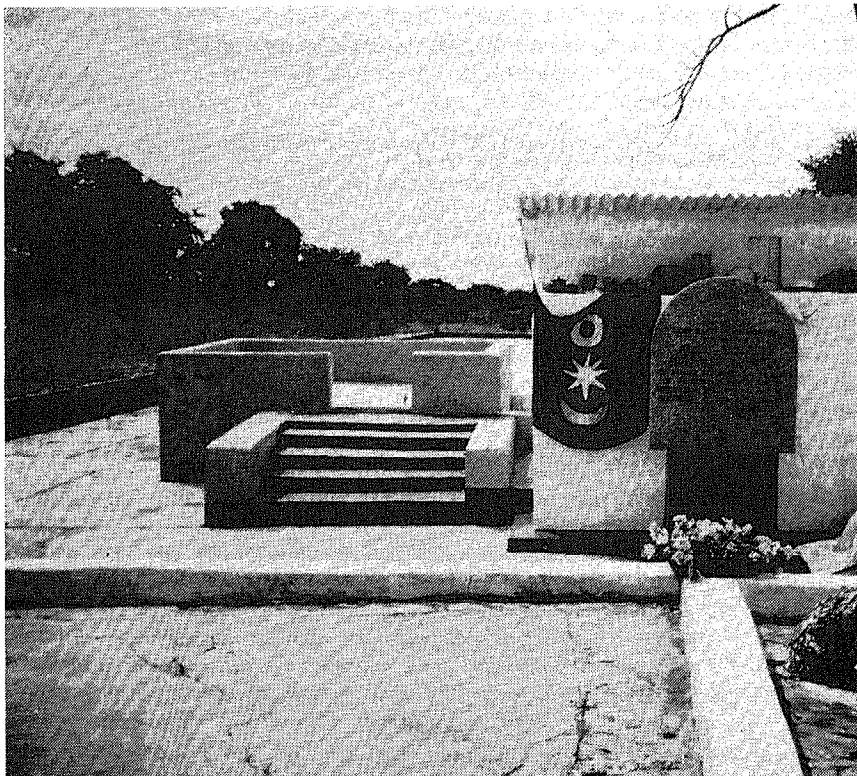
Na haar dood brachten trouwe aanhangers haar lichaam terug naar Kasomo, 880 km ten noorden van de Zambiaanse hoofdstad, dicht bij het districtplaatsje Chinsali. Daar werd het begraven in haar eigen kerk op de plaats waarvan zij de duizenden aanhangers toesprak. Spoedig werd het een bedevaartsoord, vooral nadat men om het graf heen een betonnen mausoleum had gebouwd. Eenvoudige mannen en vrouwen komen van heinde en ver hierheen om troost en kracht te vinden.

Wie was Lenshina?

Lenshina (van het latijnse Regina) was een arme Zambiaanse plattelandsvrouw, 29 jaar oud, toen ze op de 25e oktober 1953 ernstig ziek werd, in een koma geraakte en door haar omgeving als dood verklaard werd. De volgende dag, juist toen men zich voorbereide om haar te begraven, ontwaakte ze, liep ogenschijnlijk geheel hersteld naar de rand van het dorp en ging daar onder een vruchtbaarheidsboom zitten. La-

ter vertelde ze aan haar man, Petros Chintankwa, dat ze in een droom Jezus de Heiland had ontmoet. Deze had haar teruggezonden met de taak de christelijke gemeente van nu af "op de rots te bouwen". Van die dag af verkondigde zij vol vreugde een boodschap van maatschappelijk herstel, gebaseerd op de bijbel. Tot een ieders verbazing begon zij prachtige kerkliederen te componeren volgens de tonaliteit der oude Bemba cultusgezangen. Deze waren zo ontroerend en spraken vooral de vrouwen zo aan dat spoedig grote groepen naar haar geboorteplaats Kasomo kwamen om ze te leren. Lenshina was ervan overtuigd dat zij door de Heer Jezus naar de plaatselijke missiekerken was gezonden.

In Chinsali was sinds 1904 de Schotse zending en sinds 1934 ook de katholieke missie werkzaam. Lenshina trok met enkele leden van haar familie naar het dichtbijzijnde Lubwa, een bekende zendingspost van de Schotse presbyteriaanse kerk. Zij werd goed ontvangen, als doopleer-



Overzichtsfoto van het mausoleum van Alice Lenshina in Kasomo

linge ingeschreven en na enige tijd gedoopt met de naam "Alice". Aanvankelijk erkende men in Lubwa de grote aantrekkingskracht van haar diensten en spoedig stond Lenshina aan het hoofd van een grote vernieuwingsbeweging. Zij preekte tegen alle vormen van haat, vervloekingen, overspel en diefstal, en spoorde de mensen aan de oude normen van de traditionele familiegemeenschap te herstellen.

Lenshina kon zich als vrouw niet lang handhaven tegenover de normen van een door mannen beheerste kerk. Voor de in de Schotse zendingstraditie grootgebrachte Afrikaanse pastor was zij een bedreiging. De mensen stroomden toe. Haar beweging werd gezien als een uitstekend middel voor het aankweken van een nationaal bewustzijn en als zodanig gebruikt door de opkomende jonge leiders voor hun politieke doeleinden. De meeste protestante en katholieke missiekerken liepen leeg, en het ledenaantal groeide tot 100.000. De nieuwe kerk werd wettelijk erkend en ingeschreven onder de naam *Lumpa* van het Bemba werkwoord *ukulumpa* dat "overtreffen, beter zijn" betekent. In 1958 kwam een grote kerk, een "Tempel" gereed, gebouwd met baksteen en een ijzeren golfplaten dak. Deze tempel was langer dan de kathedraal van Ilondola, de katholieke missie 40 km ten zuiden van Kasomo.

Toen rond 1959 de nationale bewegingen als politieke partijen werden erkend door het koloniaal bestuur, verloor Lumpa niet alleen de politieke aantrekkingskracht maar ontstond er ook een toenemende spanning tussen de vrijgevochten jonge mannen van de onafhankelijkheidsbeweging en de meer conservatieve leden van de Lumpakerk. Dit liep in 1964 uit op bloedige twisten die duurden tot een

paar maanden voor Zambia's onafhankelijkheid, op de 24e oktober van dat jaar.

Wat zag Lenshina als haar taak?

Vanaf het begin stond de Lumpakerk sterk in de aandacht van anthropologen en geschiedkundigen. Verschillende maatschappelijke analyses zijn aan deze beweging gewijd.¹⁾ Voor mij die als missionaris jarenlang met deze gemeenschap verbonden is geweest, is het opvallend dat er weinig geschreven is over Lenshina, de stichteress zelf en over de speciale vorm van religieus protest die haar predikatie aannam. Het is alsof men het moeilijk kan verwerken dat een ongeletterde vrouw vanuit de Afrikaanse rimboe een gearticuleerde boodschap aan de buitenwereld zou kunnen brengen. Na een verkenning van Lenshina's marginale situatie zal dit artikel trachten aan te tonen hoe Lenshina als diep religieuze Bemba vrouw reageerde op de geloofsoverdracht der christelijke kerken, vooral ten opzichte van het huwelijksleven.²⁾

Lenshina's achtergrond

Lenshina werd bij haar geboorte in 1924 Mulenga genoemd. Zij was het derde kind van haar vader's tweede vrouw. Deze man, een zekere Lubusha, was een zwakke figuur, één van de eerste slachtoffers van de koloniale ontreddering. Hij had als soldaat gediend gedurende de Eerste Wereldoorlog en was daardoor geestelijk buiten de traditionele gemeenschap geraakt. Als bode in dienst van de blanke districtscommissaris hield hij er spoedig vier "vrouwen" op na. Dit was lijnrecht tegen de gewoontes der Bemba's die de monogamie als het hoogste ideaal beschouwden. De jaren tussen de twee wereldoorlogen waren tijden van geweldige armoede. Het Noorden van het land,

waartoe Chinsali district behoorde, werd met opzet niet ontwikkeld zodat de mannen gedwongen werden als goedkope werkkrachten naar de mijnen in het Zuiden te gaan. Als jong meisje had Lenshina weinig kans om een plaats te veroveren op school, ook al zou ze het geld daarvoor gehad hebben. Ze zag haar vader nauwelijks. Doordat ongeveer 70% van de mannen naar de kopermijnen trokken ging de landbouw met sprongen achteruit. Het traditionele landbouwsysteem, de *citemene*, vereist dat de man in de bomen klimt en de takken kapt die nodig zijn om de grond van de tuin door verbranding vruchtbaar te maken. Dikwijls leden de achtergebleven vrouwen en kinderen honger. 's Avonds rondom het vuur luisterden ze naar de verhalen van de oudere vrouwen. Zij spraken over een tijd waarin de vrouw een eervolle plaats innam in de kleine dorpsgemeenten. Deze paradijselijke visie was voor een groot gedeelte gebaseerd op realiteit.

Uit onderzoek blijkt steeds duidelijker dat de oorspronkelijke bewoners van haar geboortestreek sterk matrifocaal waren. De vrouw werd gezien als de oorsprong en de doorgeefster van het leven. De bijdrage van de man werd slechts gezien als de regen die het vruchtbare land "zacht" maakt (*ukunasha*) voor het voortbrengen der kinderen ten dienste van haar gemeenschap. Het seksueel gedrag van man en vrouw werd gezien als een religieuze rite die het welzijn bevorderde. Aldus werd het echtelijke huis verheerlijkt als een heilige plaats en ontwikkelde zich een huisgodsdienst die met allerlei normen en voorschriften het huwelijk hoog hield.

Invasies

De centrale plaats van de vrouw in de gemeenschap was reeds eerder

ondermijnd. Gedurende de twee eeuwen voor de komst van missie en zending waren er andere invasies. Krijgers van het centraal georganiseerde Luba koninkrijk in Zaire drongen het Bemba land binnen. De mannen werden al gauw ingelijfd in hun militaire regiem. De vrouwen werden gedwongen zich te onderwerpen aan een nieuw bestuur, namelijk dat van een centraal hoofdschap. Nieuwe taboes werden ingevoerd om de macht van het centrale bestuur te bevestigen. De velden mochten bijvoorbeeld niet ingezaaid worden, voordat in de hoofdplaats (*musumba*) een sacraal gebeuren plaats gevonden had. In dit nieuwe bestel bleef voor de gewone man de monogamie een voorschrift, maar voor het hof en een ieder die in de gunst van de koning stond werd polygamie als een teken van waardigheid beschouwd.

De eerste Witte Paters en zendelingen van de Schotse kerk die eind 19e eeuw in Bemba-land arriveerden werden door de gewone mensen verwelkomd. Het betekende het einde van de toch wel dictatoriale macht der koningen. Voor de vrouw betekende het een verzwakking van die voorschriften welke de man een overheersende positie in het huwelijk gegeven hadden. Uit de missie-dagboeken blijkt dat er juist in die pioniersjaren een intiem contact bestond tussen Bemba vrouwen en Witte Zusters.

Ongetwijfeld gold dit nog veel meer voor een vrouw als Helen Kaunda - de moeder van de huidige President Kenneth Kaunda - die samen met haar man David Kaunda vanuit Malawi door de Schotse zending in 1904 naar Chinsali district gezonden werd. Nog steeds blijkt uit veler getuigenissen hoe geliefd Helen Kaunda was onder de vrouwen. Deze bijzondere vrouw, die eerst in 1972 overleed,

was voor hen een symbool van de nieuwe tijd maar tegelijk was haar bestaan geheel verweven met het dorpsleven in Chinsali. Helen en David Kaunda hebben hier van 1904-1913 alleen - dat wil zeggen zonder de hulp van een Europese zending - gearbeid en een christelijke gemeenschap en een netwerk van scholen opgezet. In 1913 werd hun werk feitelijk overgenomen door de blanke zending Rev. R.D. Mac-Minn.

Verstoorde harmonie

De harmonie van de pioniersjaren was spoedig verstoord. In het zog der missionarissen was de Brits Zuid-afrikaanse Handelsmaatschappij binnengekomen. Belasting werd ingevoerd en de mannen hadden geen andere keus dan naar de verre mijnen in Zuid-Afrika of de Belgische Kongo te gaan. Kort daarna werden de mannen geronseld om in de Eerste Wereldoorlog - die ook op Afrikaans grondgebied uitgevochten werd - als "dragers" te dienen. De landbouw ging met sprongen achteruit en de vrouw werd steeds meer afhankelijk van het schrale loon dat de man na een maandenlang zwoegen thuis bracht.

Het zou toen een goed ogenblik geweest zijn voor de jonge missiekerken om gezamenlijk de dorpsgemeenschap te verdedigen. Jammer genoeg gebeurde dit niet - of pas veel te laat toen het voor de Afrikaanse jonge mannen reeds een "must" was geworden om naar het Zuiden te gaan op zoek naar werk en avontuur. De Schotse dominees kwamen meestal uit het industriële Glasgow. Hun ogen waren meer gericht op de industriële ontwikkeling dan op de landbouw. De Witte Paters, gedegen zonen van het Franse platteland, bleven passief. Zij klaagden over de lege

dorpen en de apathische houding der achtergebleven vrouwen, maar wellicht ook door een gebrek aan kennis van de Engelse taal alsook toegang tot de koloniale autoriteiten, werd er nooit officieel geprotesteerd. Beide kerken waren tevens geënt op een door mannen overheerste victoriaans preutse maatschappij. Het mystieke seksuele gebeuren in het huwelijk, zo centraal voor de Bemba vrouw in haar religieuze opvattingen, werd in de christelijke prediking meestal weggedrongen of als aanleiding tot groot kwaad beschouwd. Deze botsing tussen twee zo heel verschillende opvattingen was het begin van veel onbegrip waardoor de kern van de bevrijdende boodschap van Christus in het nauw geraakte.

Veroordeling vanaf veilig platform

Het duurde dan ook niet lang of de missionarissen zochten de weg van de minste weerstand en specialiseerden zich in het onderwijs en de gezondheidszorg. Wij zijn dan inmiddels in de tweede helft van de jaren twintig. Vanaf dit veilige platform veroordeelde men ongenueanceerd bepaalde gewoontes, opvattingen en gebruiken van de vrouw als heidens, onwetenschappelijk en primitief. Het is ironisch dat mensen die meenden het heilige, het sacrale van het huwelijksleven te verdedigen onbewust zoveel gedaan hebben om het huwelijksleven te ondermijnen en de positie van de vrouw te ondergraven. Voor de Bemba vrouw stond het vast dat het morele gedrag van de ouders een mystieke invloed uitoefende op het welzijn van het hele gezin. Dit had zich in de loop der eeuwen gekristalliseerd tot het geloof dat wanneer de vrouw moeilijkheden had met het baren van haar kind, de ouders, vooral de man, verdacht werden van mogelijk overspel. Volgens missiedokters

was dit onwetenschappelijk en het werd als zodanig ongenueanceerd bestreden. Maar daardoor werd ook het onderliggende principe van de ethische verantwoordelijkheid der ouders verzwakt. En dit in een tijd waarin door de ontwikkeling van de kopermijnen in de Copperbelt de mannen in steeds grotere getale van het platteland weggezogen werden.

De traditionele bruidsschat was oorspronkelijk een prestatie die de jonge man moest leveren aan zijn toekomstige schoonouders. Normaal betekende dit een aantal jaren werken in dienst van de dorpsgemeenschap van zijn verloofde. Door de meer en meer gewoon wordende loondienst in de mijnen kon hij zich nu niet alleen onttrekken aan deze maatschappelijke instelling, maar werd de scheidingslijn tussen het sturen van geld naar het dorp en het aankopen van een vrouw steeds vager. Zij werd daardoor meer en meer een bezit, een nieuwe vorm van investering. Over het algemeen moedigde de missie en de zending deze gewoonte aan. Vanuit een patriarchaal denken was men van mening dat door het betalen van een bruidsschat het huwelijk meer stabiel werd. Indien dit al het geval was, het ging zeker ten koste van de rechtspositie van de vrouw. Ook kwam de religieuze beleving van de erfdienst in de verdrukking. Normaal moest na de dood van haar man, de vrouw van zijn bewaargeest bevrijd worden door een rituele geslachtsgemeenschap met één van zijn broers. Op dat ogenblik werden ook zijn pijn en boog symbolisch teruggegeven aan zijn familie. Samen met zijn speer en bijl waren dat de man's bezittingen. In de nieuwe geld-economie werd dat al wat het gezin bezat, zelfs zijn spaargeld, verzekeringen of eventuele mijnpensioenen. De vrouw en kinderen bleven dikwijls

straatarm achter. De missiekerk bestreed hardnekkig het erfdienstuit-eel als zijnde immoreel en superstitie. Maar er kwam geen gecoördineerde poging om dit toch sacrale gebeuren te interpreteren in de geest van de christelijke openbaring. Waarschijnlijk door een gebrek aan personeel en het met name gericht zijn op het begeleiden van de jonge mannen, werd er aan deze schrijnende mistoestanden weinig aandacht besteed.

Religieus protest

Binnen het kader van deze religieus-ethische ondergraving van een gelukkig huwelijksleven moet men het protest van Alice Lenishina zien. Onder haar aanhangers waren enkele door de zending opgeleide onderwijzers. Zij hebben ons documenten nagelaten waardoor we Lenishina's pogingen tot religieus herstel kunnen bestuderen.³⁾ Methodisch greep ze terug naar de traditionele genres van muziek en de door mondelinge overlevering bekende traditionele religieuze voorstellingen. De prachtige zang en drama van de Bemba initiatie ceremoniën kwamen voor het eerst "in de kerk". Door een nauwekeurige bestudering van de bijbel merkte men dat sommige hoofdthema's een grote overeenstemming hadden met het eigen religieuze erfgoed. Enkele van deze overeenkomsten zijn: het gedrag van het uitverkoren volk dat een heilzame of verwoestende invloed heeft op het welzijn van het hele land; dat het zich verliezen in betoveringsmiddelen afbreuk doet aan het almacht van God; dat geestelijke en lichamelijke vruchtbaarheid een gave van God's scheppingskracht is, waar de westerse techniek zich slechts met de grootste schroom mee mag inlaten. Deze ideeën goot Lenishina in de vorm van ontroerende Afrikaanse kerkmelodieën die tot he-

den toe nog gezongen worden. Als praktisch ingestelde getrouwde vrouw greep haar de ontwrichting van het huwelijk sterk aan. Zij probeerde het geloof dat de oorspronkelijke moreel-religieuze orde een weldadige, mystische invloed op het gezin heeft te herstellen. Maar de angst voor het wangedrag van vooral de jongemannen, die als een soort politieke troubadours de dorpen doortrokken, bleef. Later werden deze jonge mannen geïdentificeerd als de vijanden met alle politieke gevolgen van dien. In de Lumpakergemeenschappen werd de oude gewoonte van bruidsschat-door-dienst-in-de-landbouw weer toegepast. Dit ging samen met nieuwe rituelen en zegeningen gebaseerd op de bijbel. Er werd niet zo geïnsisterd op een hoge soms gelds. Verder verbood Lenshina het ongegeneerde grijpen der bezittingen van de weduwe en gaf zij de laatste categorie een duidelijke rol in de kerk.⁴⁾ Men kan zeggen dat Lumpa de oeroude dorpsgemeente probeerde te vernieuwen en zich daarvoor baseerde op de agrarische vruchtbaarheidsthema's van de bijbel. Men hoopte dat door de vereenzelviging met het uitverkoren volk onder leiding van een zorgende Vader in de Hemel die de last van je hoofd afneemt langzaam maar zeker de verleiding om gebruik te maken van tovenarij zou afnemen. Op de tempel in Kasomo stond met grote letters boven de ingang: "Komt allen tot mij, die belast en beladen zijn en ik zal u rust geven".⁵⁾

Het heeft niet zo mogen zijn. De beweging kwam in het kielzog van de politiek en werd verboden. Na de onafhankelijkheid (1964) steeg de koperprijs en de grote steden in het midden van het land liepen vol. Chinsali, het platteland en de landbouw

bleven bloedend achter. De wittebroodsdagen van de onafhankelijkheid zijn meer dan twintig jaar later allang voorbij. Kopermijnen worden gesloten en men beseft dat de gezonde orde, niet afhankelijk van de oorlogsindustrie zoals het koper, op het platteland zal moeten gevonden worden.

Men moet bij bestudering van Lenshina's gezangen en godsdienstonderwijs niet proberen om een complete theologie te vinden. Zij protesteerde en deed dit op een indringende manier. De gevestigde kerken hebben veel aan de Lumpa beweging te danken. Vandaag viert de autochtone kerkzang hoogtij, en ook de godsdienstopvoeding op de scholen heeft veel van Lenshina's methodiek overgenomen. Lenshina smeekte de oude huisreligie en de daarmee verbonden huwelijksmoraal te herstellen met de hulp van Christus' openbaring. Deze noodkreet van de Zambiaanse profetes Alcie Lenshina Mulenga Lubusha is door de kerken nog steeds niet serieus genomen.

1) We noemen hier de volgende studies:
 J.L. Calmettes, *The Lumpa Church. A study of the Lenshina Movement 1955-1959, 1960* (mimeo).
 R.I. Rotberg, *The Lenshina Movement of Northern Rhodesia. Rhodes-Livingstone Journal*, XXIX (1961) 63-78.
 Dorothea Lehmann, *Alice Lenshina Mulenga and the Lumpa Church*, in John V. Taylor and Dorothea Lehmann, *Christians of the Copperbelt*, London 1961, 248-68.
 A.D. Roberts, *The Lumpa Church of Alice Lenshina*, Lusaka. Oxford University Press 1972, 56 pp. = reprint van bijdrage in R.I. Rotberg en A.A. Mazrui (eds), *Protest and Power in Black Africa*. New York, Oxford University Press 1970, 513-568.
 J.L. Calmettes, *The Lumpa Sect, Rural Reconstruction and Conflict*, M.Sc (Econ.) Thesis, University of Wales, 1978.
 W.M.J. van Binsbergen, *Religious Change in Zambia, Exploratory Studies*, London, Kegan and Paul 1981, pp. 286-316. (hoofdstuk 8 - "Religious Innovation and Political conflict in Zambia: the Lumpa Rising").

2) Mijn dank gaat uit naar dr. Gerdien Verstraelen-Gilhuis die me bij het schrijven van dit artikel zo geduldig heeft bijgestaan. Zonder haar enthousiasme en haar solidariteit met de vrouw in de derde wereld zou dit artikel waarschijnlijk nooit gepubliceerd zijn.
 3) Lumpa Collectie, verzameld door Louis Oger en Jean-Loup Calmettes gedurende de jaren 1954-1974 en geplaatst in het archief van Ilondola Language Centre, Chinsali, Zambia.
 4) Daarmee bracht Lenshina reeds in praktijk wat een vijf en twintig jaar later tijdens de 48-urige dialoog van vrouwen voorafgaande aan de AACCC assemblee van augustus 1981 als aanbeveling aan de kerken in Afrika kwam bovendrijven: opkomen voor de rechten van de weduwen in de samenleving en hen een leidende positie in de kerk geven. (48 Hour dialogue on Women's Issues, Recommendations B3 en B4).

5) Terecht heeft de oude Bemba bijbelvertaling van R.D. MacMinn en P.B. Mushindo bij Mattheus 11:28 voor "rustgeven" het werkwoord *ukutula* gekozen. *Ukutula* wordt gebruikt voor de man die een vrouw helpt de zware vracht van haar hoofd af te tillen.

Fr. Hugo F. Hinfelaar is verbonden aan het Ilondola Language Centre van de Witte Paters in Chinsali district, Zambia, en is bezig met de voorbereiding van een Ph. D. voor de Universiteit van Londen. Sinds 1958 is hij in verschillende functies als missionaris in Zambia werkzaam. In de jaren 1958-1964 maakte hij de opkomst en ondergang van de Lumpa beweging van zeer nabij mee; tijdens de bloedige botsing in Chinsali district voorafgaande aan de Onafhankelijkheid zette hij zich in om het vergieten van bloed zoveel mogelijk te voorkomen, hetgeen met een hoge onderscheiding (MBE) gehonoreerd werd.



Mausoleum van Alice Lenshina in Kasomo
 Op de grafsteen staan - in het Bemba - de volgende woorden:

Barmhartigheid, mijn geliefde, gij die zo belast was kom en rust (*iseni mutushe*)
 Alice Lenshina Mulenga Lubusha
 geboren in 1924 en voor het eerst gestorven op 25 oktober 1953; op de 26e ontmoette zij Jezus die haar een bijzondere opdracht gaf (nl. te verkondigen); vader, bouw op de rots (d.w.z. keer terug tot de oude orde).
 Op de 7e december 1978 heeft ze rust gevonden en is ze naar God onze Vader (*Lesa Shifwe*) teruggegaan.

Kaunda in tweestrijd

Een kwart eeuw tussen pacifisme en geweld in Zuidelijk Afrika

"Ik moet bekennen dat er tijden zijn waarin revoluties een tragische noodzaak zijn, omdat alleen op die wijze de mensenrechten over grote aantallen onderdrukte burgers kunnen worden uitgebreid. Maar ik betreur de gewoonte om het woord de glans te verlenen van een morele goedkeuring, alsof alle revoluties per definitie goed zouden zijn."

Kaunda over Geweld, blz. 81

Kenneth Kaunda blijft intrigeren. "KK" zoals hij in de volksmond bekend staat is nu ruim twintig jaar president van Zambia en echte rivalen of troonopvolgers hebben zich nog niet aangediend. In 1964 kreeg Zambia als meerpartijestaat volgens Brits model de onafhankelijkheid. Politiek was het systeem geen succes: partijwisten mede gekleurd door etnische tegenstellingen verscheurden het land en bemoeilijkten de nationale opbouw. Kaunda en zijn Verenigde Nationale Onafhankelijkheidspartij UNIP hebben er, tot 1973, acht jaar over gedaan om diverse oppositiepartijen en politieke opposenten in de UNIP te integreren,¹⁾ een taak die president Mugabe van Zimbabwe nog helemaal volbrengen moet.

Met rust op het thuisfront kon Kaunda zich in de zeventiger jaren vol overgave wijden aan de verdere dekolonisering van Zuidelijk Afrika. Hij en zijn door UNIP geleide regering hebben een belangrijke rol gespeeld in het vredesoverleg tegen het eind van de bloedige bevrijdingsstrijd in Mozambique, Angola en Zimbabwe. Kaunda is vaak verweten dat zijn buitenlandse politiek net als die van zijn Tanzaniaanse collega en vriend Julius Nyerere, ten koste gaat van de sociaal-economische ontwikkeling van het eigen land. Diverse auteurs, in Nederland bijvoorbeeld Bas de

Gaay Fortman en Lolle Nauta²⁾, hebben betoogd dat dit verwijt niet geheel terecht is. Ook op sociaal-economisch gebied hebben beide regeringsleiders in de zestiger en zeventiger jaren hun sporen verdiend, zeker als je vergelijkingen trekt met dictatoriaal bestuurde landen zoals Malawi en Zaïre. Om nog maar te zwijgen van Zuid-Afrika. Wel kan men de regering Kaunda verwijten dat ze veel te weinig ernst heeft gemaakt met het diversificeren van de economie en het rechtvaardig verdelen van het inkomen.³⁾ Maar het oorlogsgeweld in de buurlanden, de internationale

recessie, lage koperprijzen en achtereenvolgende jaren van droogte en mislukte oogsten lieten weinig ruimte voor een betere planning van de economische ontwikkeling. Onder grote lagen van de Zambiaanse bevolking is het cynisme ten opzichte van politici de laatste jaren dan ook nogal toegenomen. Geen wonder als je bedenkt dat het instorten van de economie op instigatie van het Internationaal Monetair Fonds (IMF) vooral op de grote massa wordt afgewenteld.⁴⁾

Kaunda en de kerken

De relatie tussen Kaunda en de kerken kan met recht een haat-liefde verhouding genoemd worden. Als belijdend christen heeft Kaunda de Zambiaanse kerken vaak verweten zich onvoldoende in te spannen ten behoeve van de ontwikkeling van de armste bevolkingsgroepen. In de eerste tien jaar van zijn bewind was hij een gevierd spreker op kerkelijke bijeenkomsten en synodevergaderingen. Maar sinds deze devote christen naast het nog steeds verplichte godsdienstonderwijs (zelfs op staatsscholen) ook de studie van het marxisme in het leerprogramma wil invoeren, heeft hij nogal wat kerkelijke functionarissen van zich vervreemd. Veel Afrikaanse christenen hebben het evangelie door een westerse bril leren lezen en de mogelijkheden kennis te nemen van zwarte theologie zoals beleefd in Zuid-Afrika en Zimbabwe, en de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie zijn tot heden nog beperkt. En dat verklaart veel.

Kaunda is te zeer een man van de dialoog om het gesprek met zijn medechristenen niet voort te zetten. Voor wat bovengenoemde controverse betreft zie men het artikel van Gerdien Verstraelen-Gilhuis, New Debate on Scientific Socialism

in Zambia⁵⁾ en paragrafen 5.4.3 en 5.6.2 in mijn binnenkort te verschijnen proefschrift.⁶⁾ Daarnaast is Kaunda met velen in gesprek over het geweldsvraagstuk in Zuidelijk Afrika.

Nu het boek *Kaunda on Violence* vertaald is kan ook de Nederlandse lezer van deze discussie kennis nemen.⁷⁾ *Kaunda over Geweld* is een eerlijk boek dat toont hoe Kaunda sinds eerdere boeken⁸⁾ verder gerijpt is als christen-staatsman.

In het eerste hoofdstuk voert de Zambiaanse president de jonge Kaunda ten tonele, de overtuigende aanhanger van Mahatma Gandhi's Satyagrahaleer. Na de afsplitsing van het (Zambiaanse) Afrikaanse Nationale Congres weet Kaunda de nieuwe UNIP partij zelfs zover te krijgen dat "geweldloosheid" in de statuten wordt opgenomen als het uitverkoren middel om de nationale onafhankelijkheid te verwerven. En zowaar, evenals in India, laat de Britse overheid zich vermurwen en verkrijgt Zambia zonder veel bloedvergieten op 24 oktober 1964 de onafhankelijkheid. Tot in Salisbury, waar wij toen woonden, werd feest gevierd, vergelijkbaar met de massale blijdschap in Soweto over de bevrijding van Mozambique in 1975.

In zijn boek legt Kaunda helder uit hoe de keuze voor geweldloosheid deels een pragmatische, deels een geloofskeuze is. Pragmatisch, want als het middel niet werkt moet de politicus langs andere wegen toch resultaten zien te behalen. De politicus mag geen heilige zijn die koste wat het kost aan zijn principes vasthoudt. Wel moet hij zich voortdurend onder de kritiek van "profeten" en "heiligen" durven stellen (21-30). Dat dit laatste voor KK geen loze woorden zijn blijkt uit zijn politieke praktijk. Al voor de onafhankelijkheid onderhield

hij nauwe contacten met "politieke theologen" zoals Colin Morris, Michael Scott en Merfyn Temple. Deze zendingsmensen staan bekend als "Zambia's three fighting priests" omdat ze zich evenals Verkuyl in het toenmalige Nederlands-Indië reeds vóór de onafhankelijkheid aan de zijde van de nationalistische beweging schaarden. Colin Morris werkte mee aan de totstandkoming van het hier besproken boek zoals hij ook *Een humanist in Afrika* hielp redigeren. Michael Scott, enkele jaren geleden overleden, had vóór de Tweede Wereldoorlog India en Zuid-Afrika bereisd, in welke tijd hij zich ook diepgaand in het communisme verdiepte. Al spoedig toonde hij zich een actief en invloedrijk pleitbezorger voor een onafhankelijk Afrika en een onvermoeibaar strijder tegen de Apartheid.⁹⁾ Ik herinner me uit persoonlijke gesprekken hoe hij nog tot het eind van de zestiger jaren geloofde dat contacten tussen witte Zuid-Afrikanten en zwarten uit onafhankelijk Zambia een bloedbad in Zuid-Afrika zouden kunnen voorkomen. Merfyn Temple tenslotte schreef met John Sokoni een populaire biografie over Kaunda.¹⁰⁾ Hij is echter vooral bekend geworden door zijn scherpe kritiek op het Zambiaanse ontwikkelingsbeleid van na de onafhankelijkheid. Hoewel hij zich daarmee gehaat maakte bij een deel van de nieuwe Zambiaanse elite, ook vanwege zijn opvallende acties ten behoeve van de arme rurale bevolking, heeft Kaunda hem altijd publiekelijk in bescherming genomen.

Christen-politicus over geweld

Het onderhavige boek is ook een voorbeeld van Kaunda's voortdurende dialoog met medechristenen. Daarbij gaat hij onder meer het gesprek aan met de christelijke vredes-

beweging International Fellowship of Reconciliation (IFOR) welks hoofdkantoor zich in Alkmaar bevindt. Geweld en geweldloosheid zijn voor Kaunda meer dan praktische politiek: het zijn ook geloofszaken. In zijn boek slaagt Kaunda er goed in deze beide lijnen in zijn beleid als staatsman te verduidelijken. Geweldloosheid bleek niet te werken in het aangezicht van wrede fascistoïde machthebbers, zoals de Portugese overheid in Angola en Mozambique (onder Salazar) of de illegale regering onder leiding van Ian Smith in het voormalige Rhodesia. Het is typerend voor Kaunda (zoals voor de meeste vrijheidsstrijders in Zuidelijk Afrika) dat hij geweld, ook ten overstaan van fascistische onderdrukkers, op geen enkele wijze goedpraat. Het gebruik van geweld is nooit en te nimmer te rijmen met het christelijke geloof. De "romantische revolutie" is een afschuwelijke mythe. (81, 94, 95 en passim) Kaunda critiqueert ook de zogenaamde theorie van de rechtvaardige oorlog. De machthebbers en oorlogsvoerders misbruiken die theorie ten eigen voordele, zoals Nazi-Duitsland, de VSA in Vietnam, Rhodesia onder Ian Smith, en het huidige Zuidafrikaanse bewind ons leren. (81-84) Er is alleen toekomst als onderdrukker en onderdrukten beide leren leven van vergeving, aldus Kaunda. Maar de christen-politicus kan zich niet, zoals de principiële pacifist, de "heilige", uit de politiek terugtrekken. Als geweldloze middelen falen, dan moet hij, in bepaalde omstandigheden van twee kwaden het minste kiezen en geweld durven inzetten. (24, 73-81, 91-95 en passim). Kaunda illustreert dit aan de hand van de Rhodesische geschiedenis. In 1965 bepleitte de bijna-pacifist Kaunda bij de Britse overheid om met een politionele actie de illegale machtsovername

door de blanke Rhodesiërs te beëindigen. Tegenover Kaunda stond premier Harold Wilson, géén pacifist, die echter weigerde geweld te gebruiken, maar beweerde met vreedzame middelen binnen enkele weken (onder andere economische of politieke isolering) een eind aan het regime Smith te kunnen maken (55, 56 en hoofdstuk 5). Terecht wijst Kaunda erop dat Harold Wilson daarmee medeverantwoordelijk werd voor een 15 jaar durende guerilla-oorlog, die 30.000 mensenlevens kostte en diepe ontwrichting in Zimbabwe, Mozambique en Zambia teweegbracht. Kaunda schrijft zonder aarzelingen over het Britse verraad, dat mede ingegeven leek door de wens Britse en westerse belangen veilig te stellen. Daarbij miskende het Westen het Afrikaanse karakter van het onafhankelijkheidsstreven, en vertaalde de problematiek ten onrechte in termen van de Oost-West confrontatie:

"Wat ook de propagandamachines van Salisbury en Pretoria mogen zeggen: de soldaten van het Patriottisch Front waren geen vooruitgeschoven kolonne van het internationale kommunisme, dat zich in beweging zette om Zuidelijk Afrika over te nemen". (138)

Paradoxaal genoeg heeft de guerilla-oorlog in Zimbabwe de blanke bevolkingsgroep tot hun zinnen, en zo tot hun mens-zijn teruggebracht, zo meent Kaunda. Een vergelijkbaar schokeffect zou ook de blanken in Zuid-Afrika werkelijkheidszin kunnen bijbrengen. Maar ook ten aanzien van Zuid-Afrika komt Kaunda er voor uit dat geweldloze middelen verre de voorkeur verdienen. Uitvoerig zet hij uiteen hoe Zambia keer op keer het geweld van zwarte dictators, zoals Bokassa, Nguema en Amin, verdeeld heeft (153) en vanaf de onafhankelijkheid tot op het ridicule af

vredesinitiatieven richting Zuid-Afrika genomen heeft. (147-150)

Vershil tussen guerilla's en terroristen

In het perspectief van deze uitgangspunten en dat beleid krijgen Kaunda's uitspraken over de guerilla-oorlogen in Zuidelijk Afrika en over de toekomst van Zuid-Afrika extra gewicht. Selectieve verontwaardiging kan men hem nauwelijks aanwrijven, noch verheerlijking van gewelddadig verzet. Wel maakt hij duidelijk dat je de guerilla-oorlog scherp moet onderscheiden van het geweld van onderdrukkende machten, zoals de Verenigde Staten in Vietnam en het Apartheidsregime in Zuidelijk Afrika, én van terroristisch geweld. De terrorist is de vijand van de echte revolutie. Terrorisme vraagt geen zelfbeheersing, geen eer, niets van alles wat we in de mens prijzen. De guerillasoldaat daarentegen doet een beroep op de reserves aan moed, discipline en offerbereidheid: kwaliteiten die ook na de overwinning de vrede helpen bewaren. Guerillastrijders zijn gewone mensen die uit wanhoop en met weersin het geweld van de onderdrukkers met tegengeweld beantwoorden. (135) Het doel van de bevrijdingsstrijd is de vestiging van mensenrechten, van gerechtigheid (76, 150-154). Daartoe moeten ook de machtsverhoudingen, die onduidelijk geworden zijn, opnieuw vastgesteld worden. Als over deze kernpunten niet onderhandeld kan worden, en voor Zuid-Afrika blijkt dat helaas het geval, dan moet de eenmaal begonnen vrijheidsoorlog tot het bittere einde toe worden uitgevochten. (75, 76, 114, 118, 154).

Als Kaunda zo uitvoerig schrijft over het onderscheid tussen terrorisme en guerilla-oorlog, en zijn afkeer uitspreekt van de slachtpartijen door

zwarte zowel als blanke diktators, dan verwacht je als lezer ook een uiteenzetting over terroristische organisaties in Zambia zelf en de buurlanden Angola en Mozambique, dichterbij dus dan Idi Amin indertijd (Uganda) of het apartheidregime. In Mozambique werd spoedig na de onafhankelijkheid in 1975 de *Resistencia Nacional Mocambicana* actief, beter bekend als Renamo of MNR (*Movimento Nacional de Resistencia*). Deze MNR is een terroristische beweging aanvankelijk opgezet met steun van Portugese zakenlieden die hun belangen in Mozambique aangetast zagen, en van rechtse groepen in Rhodesia vóór dat land in 1980 als Zimbabwe onafhankelijk werd. Naast ex-kolonialen bestaat de MNR uit een samenraapsel van ontevreden Afrikanen die onder het Frelimo geen kans zagen leidende posities te veroveren, avonturiers, misdadige elementen en geronselde jongeren, dat tot op de dag van vandaag afschuwelijke moordpartijen onder de bevolking bedrijft. Na de val van het blanke bewind in Rhodesia bood Zuid-Afrika deze beweging een nieuw onderdak, het organiseerde de training van terroristen en voorzag in een geregelde aanvoer van wapens naar Mozambique, over land – er is een lange gemeenschappelijke grens – zowel als vanuit de lucht en vanuit zee.¹¹⁾

Zambia zelf heeft jarenlang met een kleinschaliger terroristische beweging te kampen gehad, de zogenaamde Mushala-bende. De jacht-opziener Adamson Mushala, ontevreden met de positie die Kaunda hem bij de onafhankelijkheid in 1964 toewees, deed in 1973 een mislukte coup-poging, waarna hij met zijn volgelingen naar de Noordwest Provincie vluchtte. Daar heeft hij, gesteund door Zuidafrikaanse wapenleveran-

ties, jarenlang het platteland onveilig gemaakt, tot hij in november 1982 in een treffen met een Zambiaanse leger eenheid de dood vond.¹²⁾

Bij de door Jonas Savimbi geleide UNITA in Angola ligt het iets ingewikkelder. Zo'n 15 tot 20 jaar geleden werd de UNITA nog erkend als etnische onafhankelijkheidsbeweging tussen de rechtse FNLA, geleid door Holden Roberto vanuit Zaïre, en de bredere volksbevrijdingsbeweging MPLA, geleid door de inmiddels overleden dichter-arts-politicus Agostinho Neto. In die tijd genoot UNITA erkenning door de Organisatie voor Afrikaanse Eenheid, kreeg zij ook enige steun uit het antiracismefonds van de Wereldraad van Kerken en bestond er hoop dat enkele van haar leiders na de voltooiing van de bevrijdingstrijd in de door MPLA te vormen regering zouden worden opgenomen. In de daarop volgende jaren (1970-1975) stelde de bijdrage van UNITA aan het verjagen van het Portugese bewind sterk teleur en na de onafhankelijkheid in 1975 keerde UNITA zich gewapenderhand tegen de eigen regering, daarbij gesteund door de Zuidafrikaanse regering en de CIA. Sindsdien is de beweging meer en meer verworpen tot een terroristische organisatie, volstrekt afhankelijk van militaire en logistieke steun door het Zuidafrikaanse leger. Daarnaast onderhoudt UNITA nauwe banden met rechtse groepen in Portugal, de Verenigde Staten en met de CIA. Ook de CSU van Joseph Strauss (Beieren) wordt in dit verband genoemd. Tekenend is ook dat de UNITA de eertijds bestaande samenwerking met de Namibische bevrijdingsbeweging SWAPO heeft verbroken en nu een handlangersrol speelt bij de Zuidafrikaanse gewelddaden in Namibia en Angola.¹³⁾

Naar de redenen van Kaunda's zwij-

gen over MNR en UNITA kan men slechts gissen. Hoewel verschillend van achtergrond vormen beide illustraties van het door Kaunda zo scherp veroordeelde terrorisme. Ergens in zijn boek staat dat machtswaan de bevrijders van vandaag tot de onderdrukkers van morgen kan maken. "Het is al eerder gebeurd; het gebeurt telkens opnieuw." (94) Maar een verwijzing naar UNITA ontbreekt, zowel hier als elders in het boek. Weegt realpolitiek toch zwaarder dan ethische overwegingen? Houdt Kaunda er rekening mee dat hij misschien nog wel eens met de leiders van deze groeperingen om de tafel zal moeten zitten? Zoals hij ook dictators als Mboetoe en Hastings Banda in Zambia's buurlanden Zaïre en Malawi niet blijvend heeft kunnen negeren? Of vond hij de toespitsing van zijn denkbeelden over de verschillen tussen guerilla's en terroristen op MNR en UNITA minder opportuun in zijn discussie met westerse christenen?

Apartheid moet weg

In dit verband is het van belang op te merken dat Kaunda na de publicatie van zijn boek de zogenaamde niet-aanvalsverdragen die Zuid-Afrika enkele van haar buurlanden (Swaziland, Mozambique, Angola) afdwong en ook andere (Zimbabwe, Botswana) probeert op te leggen, scherp heeft afgekeurd. In de ogen van de "bijna-pacifist" Kaunda betreft het helemaal geen vredesverdragen maar pogingen vazalstaten te creëren die het voortbestaan van de Apartheid moeten helpen verzekeren. Kaunda heeft de overige regeringen in Zuidelijk Afrika dan ook opgevoerd soortgelijke overeenkomsten met het blanke minderheidsregime van de hand te wijzen. Impliciet betekent deze oproep tevens een weige-

ring om aan handlangers van de Apartheid zoals Renamo, UNITA, en, in Zambia zelf, de overblijfselen van de Mushala-bende, een politieke rol van betekenis toe te kennen. Door hun destabiliserende acties zijn zij immers slechts wegbereiders van Zuidafrikaanse inmenging.

Over Zuid-Afrika wijken Kaunda's opvattingen dus sterk af van die van de huidige Amerikaanse machthebbers en van blanke liberalen en Afrikaner pluralisten in Zuid-Afrika zelf. Deze laatste plaatsen zichzelf links van de zogenaamde verlichte Afrikaners en bepleiten een niet-radicalere plurale samenleving die langs evolutionaire weg tot stand zou moeten komen. Eén van hen, de Stellenbosse hoogleraar Johan Degenaar, heeft vorig jaar de pluralistische visie in dagblad *Trouw* uitvoerig uiteengezet, en daarbij de zogenaamde constructieve bemoeienis van de regering Reagan met Zuidelijk Afrika aan de Nederlandse overheid ten voorbeeld gesteld.¹⁴⁾ Sindsdien zijn op de podiumpagina van *Trouw* vóór- en tegenstanders van deze ideeën aan het woord geweest in een discussie die nog steeds doorloopt, de culturele boycot ten spijt.¹⁵⁾

Vanuit zijn positie in het Afrikaanse dekolonisatieproces wijst Kaunda dit soort benaderingen als volstrekt irreëel van de hand. Er bestaat in Zuid-Afrika een uiterst labiel evenwicht, met massale krachten van eenzelfde gewicht, en met een staatsman, P.W. Botha, die uit alle macht de verontwaardigde massa's onder controle houdt. Een neerddwarrelend veertje kan het evenwicht opeens teniet doen. Eenvoudige tactieken, die elders geen effect sorteren, kunnen de golven in beweging brengen die de Apartheid doen inéénstorten (57). De situatie is explosief en "het Zuidafrikaanse regime is op zijn dwaze glij-

baan naar de ondergang definitief de laatste verbinding gepasseerd, waar het nog mogelijk zou zijn geweest de donderende moloch naar een vriendelijker terrein af te leiden" (58). Op tientallen plaatsen in zijn boek trekt Kaunda parallellen tussen het beleid en de daden van het Apartheidsregime en die van Nazi-Duitsland (onder andere 38, 46, 52, 53, 54, 63, 65, 66, 81, 87, 102, 150). De politiek van rassenscheiding en van afzonderlijke ontwikkeling "is een contradictio in terminis; moreel niet te verdedigen, economisch een idiotie en politiek explosief" (p. 151). Het is "absoluut geen politiek programma maar misschien de meest systematische poging een heel volk zijn waardigheid te ontroven, sinds de dagen van de Nazistische "Endlösung" van het Joodse probleem" (150).

Deze vergelijking met het Duitse nationaal-socialisme is al vaker gemaakt. Onder andere door Beyers Naudé in 1965 in de kolommen van het inmiddels uitgeschakelde *Pro Veritate*. Rond 1970 was het de Britse internationale bouwmaatschappij Neil Wates die na een grondige vergelijking tot een soortgelijke conclusie kwam en daarna weigerde bij sociale woningbouw voor de zwarte bevolking betrokken te raken.¹⁶⁾ Bisschop Desmond Tutu, winnaar van de Nobelprijs voor de vrede in 1984, heeft zich tijdens zijn bezoek aan de Verenigde Staten, najaar 1984, in soortgelijke bewoordingen als Kaunda over de parallelle met Nazi-Duitsland uitgelaten. Investeren in en handeldrijven met het huidige Zuid-Afrika is volgens Tutu even verwerpelijk als collaboratie met Hitler-Duitsland was. Amerika's beleid van "constructieve bemoeienis" met Zuidelijk Afrika werd door Tutu dan ook als destructief voor de toekomst van dat sub-continent gekenschetst.¹⁷⁾ Ge-

lukking zijn er nu tekenen van een kentering in de Verenigde Staten.

In zijn hoofdstuk over het laatste "Laager" stelt Kaunda dan ook onomwonden dat het hele apparaat van de Apartheid moet worden afgebroken. Pas daarna, en niet eerder, zal Afrika vergevingsgezindheid kunnen tonen, bijvoorbeeld in de woorden van de door Kaunda geciteerde Robert Mugabe op de onafhankelijkheidsdag van Zimbabwe, 17 april 1980, en afgedrukt aan het eind van dit artikel.

Voor Kaunda is de vraag echter niet meer of de Apartheid langs vreedzame of gewelddadige weg opgeruimd zal worden, maar "welk soort geweld zal het worden?". Als gelovig christen schrijft hij: "De tekst die geschikt is voor dat bijbel-lievende land is genomen uit het boek van de Kronieken. *Zo spreekt de Heer: kies wat je wilt; drie jaren van hongersnood of drie dagen het zwaard van de Heer of drie maanden lang vernieling door je vijanden*. Toch is het niet de Almachtige die dit verschrikkelijke lot heeft vastgesteld, maar de voortdurende verharding van de racisten die spoedig het Oordeel moeten verwachten" (58).

En verder

Uitvoerig gaat de schrijver in op het anti-racismeprogramma van de Wereldraad van Kerken. De westerse discussie daarover gaat zijn inziens aan de kern van de zaak voorbij. Interessant is wat hij zegt over de betekenis van de aanvaarding van dit programma door de bevrijdingsbewegingen (105-116). Maar over deze en andere zaken, zoals een Afrikaanse visie op kernwapens, of Kaunda over Vietnam, moet de lezer zelf het boek ter hand nemen. Kaunda, net als zijn Tanzaniaanse collega ooit als onderwijzer begonnen, heeft een hel-

der boek geschreven in eenvoudige, beeldrijke taal. Van harte aanbevolen voor wie de problemen van Zuidelijk Afrika wil leren bezien door de ogen van een christen-politicus die al meer dan een kwart eeuw bij de ontwikkelingen in dit woelige gebied betrokken is.

"Ook al heb ik gisteren als een vijand met jullie gevochten, vandaag zijn jullie vrienden en bondgenoten geworden voor hetzelfde nationale belang. Ook al hebben jullie mij gisteren gehaat, vandaag kunnen jullie de liefde niet afwijzen die jullie met mij verbindt en mij met jullie. Het zou absoluut niet aanvaardbaar zijn als de zwarten vandaag de blanken zouden onderdrukken nu ze de macht hebben, omdat de blanken gisteren de zwarten onderdrukten toen zij de macht hadden..."

Premier Robert Mugabe op Zimbabwe's onafhankelijkheidsdag, 17 april 1980. Geciteerd in *Kaunda over Geweld*, p. 155.

1. Zie hierover William Tordoff, ed. (1974) *Politics in Zambia*. Manchester University Press, en Ben Turok, ed. (1979) *Development in Zambia, a Reader*. ZED Press, London.

2. Bas de Gaay Fortman (1972) *Derde Wereld in Beweging*. Bericht uit Zambia. Het Wereldvenster, Baarn. Lolle Nauta (1984) Marx in Afrika. Hoofdstuk 3 in Harmsen, Tromp en Nauta (1984) *Karl Marx 1883-1983*. Herdenking van de honderdste sterfdag. Uitg. Partij van de Arbeid, Amsterdam.

3. Twee omvangrijke kritische studies over het Zambiaanse ontwikkelingsbeleid zijn: International Labour Office/Jobs and Skills Programme for Africa (ILO/JASPA) (1977) *Narrowing the gaps*. Planning for basic needs and productive employment in Zambia. Report to the Government of Zambia by a JASPA Employment Advisory Mission. Addis Ababa; en ILO/JASPA (1981) *Zambia, basic needs in an economy under pressure*. Addis Ababa.

4. Hoe het IMF beleid in een achttal Derde Wereldlanden uitwerkt vindt men uitstekend gedocumenteerd in de brochure *Harde Heelmeester maakt Stinkende Wonden*, uitg. NIO Vereniging, Eerste Helmersstraat 106, 1054 EG Amsterdam. Voor de relatie IMF- Zambia in het bijzonder leze men de tweemaandelijks *Zambia Nieuwsbrief*, uitg. Aktiegroep Zambia, Keizersgracht 181, 1016 DR Amsterdam.

5. Gerdien Verstraelen-Gilhuis (1983) New Debate on Scientific Socialism in Zambia. In: *Exchange* (IIMO, Leiden) nr. 34 (Vol. XII) April 1983, 67-71. Zie ook nr. 24 (Vol. VIII), December 1979, 56-71. IIMO's adres is: Rappenburg 61, 2311 GJ Leiden.

6. Tom Draisma, *Combatting Underdevelopment*

in Zambia: what role for education? Verschijning gepland winter 1985/86.

7. Kenneth David Kaunda (1984) *Kaunda over Geweld*. Uitg. Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, Den Bosch. BIJEEN publicatie nr. 29, 168 blz. Paginaverwijzingen in het artikel verwijzen naar deze Nederlandse uitgave. Het is een vertaling van: Kenneth David Kaunda (1982) *Kaunda on Violence*. Sphere Books Ltd., London. Dit is een goedkope uitgave van: Kenneth David Kaunda (1980) *Kaunda on Violence*. Edited by Colin M. Morris, Collins, London.

8. Kenneth Kaunda (1962) *Zambia shall be free*. Heinemann Educational Books, London. Dit boek werd diverse malen herdrukt.

Kenneth Kaunda (1966) *A Humanist in Africa. Letters to Colin M. Morris*. Longmans, Green and Co., London. In 1976 verscheen bij de Veritas Trust, Lusaka and London, een goedkope heruitgave. In 1973 bracht de Belgische uitgeverij De Vroente te Kasterlee een Nederlandstalige editie op de markt: *Een Humanist in Afrika*. Brieven van Kenneth D. Kaunda, President van Zambia, aan Colin M. Morris.

Kenneth Kaunda (1973) *Letter to my Children*. Longmans, London, etc. Een goedkope heruitgave verscheen in 1977, opnieuw bij de Veritas Trust. In dit boek behandelt Kaunda het machtsvraagstuk.

9. Zie Michael Scott's autobiografische *A time to speak*. Uitg. Faber & Faber, London, 1958.

10. M.M. Temple and John Sokoni (1964) *Kaunda of Zambia*. Thomas Nelson, London, etc.

11. Op de Openbare Hoorzitting over Zuid-Afrika's agressie tegen de buurlanden, georganiseerd door de Anti-Apartheids Beweging Nederland (AABN) en gehouden onder voorzitterschap van Justitia et Pax voorzitter Marga Klompé, Amsterdam december 1983, werden diverse getuigenverklaringen over de wandaden van de MNR afgelegd. Zie daarover Karel Roskam e.a. (1984) *Grenzeloze Oorlog. Zuid Afrika's agressie tegen de buurlanden*. Uitg. Jan Mets, Amsterdam.

Meer informatie, ook over UNITA in Angola, vindt men in de periodieke *Informatiekrant Cabo Verde, Guiné Bissau, Angola, Mozambique*. Dit is een uitgave van de Eduardo Mondlane Stichting, O.Z. Achterburgwal 173, 1012 DJ Amsterdam, en in *Facts and Reports*, de tweewekelijkse internationale knipselkrant uitgegeven door Comité Zuidelijk Afrika (zelfde adres als EMS hierboven). Informelere maar interessante gegevens bevatten verder de rondzendbrieven van Nederlandse coöperanten in Mozambique. Bloemlezingen zijn te bevragen bij de EMS bovengenoemd, en bij het oecumenische bemiddelsbureau Dienst Over Grenzen, Postbus 177, 3700 AD Zeist.

12. Informatie ontvangen tijdens veldonderzoek in N.W. Province (1976) en uit de Zambiaanse pers.

13. Deze paragraaf is een samenvatting gebaseerd op gegevens in mijn Angola archief. In het bestek van dit artikel is het niet mogelijk uitvoeriger op de complexe situatie in Angola in te gaan. Zie ook voetnoot 11.

14. Dagblad Trouw, 24 augustus 1984, "De lange weg naar een gezamenlijk Zuid-Afrika". Op 16 maart 1985 reageerde Degenaar in dezelfde krant op een aantal ontvangen reacties: "Durf vuile handen te maken. Velelei contacten met

Zuid-Afrika noodzakelijk". Degenaar verstaat onder vuile handen maken iets heel anders dan het vuile handen maken zoals bepleit door Kaunda.

15. Zie Trouw van 13 en 27 april, en van 2 resp. 14 mei.

16. Na zijn onthutsende ervaringen in Zuid-Afrika bracht Wates in Zambia verslag uit, onder andere aan president Kaunda en aan het Mindolo Oecumenisch Centrum waaraan ik toen verbonden was. De Werkgroep Kairos, Christenen tegen Apartheid, heeft over zijn bevindingen gerappor-

teerd in de toenmalige *Kairos Berichten*.

17. Zie hiervoor onder meer Sietse Bosgra, "Nobelprijs voor de Vrede: Desmond Tutu." In: *Intermediair* XX/49, 7 december 1984, pp. 31, 33.

Ir. Tom Draisma is onderzoeker bij de Ecumenical Research Exchange te Rotterdam en lid van de Werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Raad van Kerken. Daarnaast voltooit hij een proefschrift over de relatie tussen onderwijsbeleid en ontwikkelingsbeleid in Zambia.

Sjef Theunis

Drie vensters en een deur - ontwikkelingssamenwerking en Islam in Indonesië

De laatste jaren is in het Westen de belangstelling voor de Islam snel groeiende. Waar komt deze belangstelling vandaan, en vooral hoe komt deze informatie over de Islam tot stand?

Dit artikel geeft een beeld van de manier waarop het Westen zich kennis van de Islam verschaft (de drie vensters). Maar daar wordt een weg aan toegevoegd (de deur) om tot een zodanig begrip van deze godsdienst te komen, dat dit leidt tot een samenwerkingsproces waarbij de arme en verdrukte centraal staat. Tenslotte wordt aangegeven hoe de NOVIB deze mogelijkheid tot samenwerking in Indonesië oppakt, vanuit een respect voor de Islamitische waarden.

Eerste venster: de wetenschap

Er is tegenwoordig sprake van een explosieve belangstelling vanuit de (westerse) wetenschappen voor de Islam. Tot voor kort was het altijd een kleine groep van westerse geleerden die de Islam in beeld trachtte te krijgen. Omdat zij het accent vooral legden op tekstonderzoek, zoals de vertaling van de Koran en de *hadiths*, speelden zij in het totale wetenschappelijke bedrijf slechts een marginale rol.

In de afgelopen twintig jaar is het geleefde leven van de moslims meer in de belangstelling komen te staan. Dit betekende dat het wetenschappelijke onderzoek nu temidden van de Islamitische volkeren werd verricht. Dit bracht de jongere (sociale) wetenschappen tot de conclusie dat het inzicht van het Westen in de Islam schromelijk tekort schoot. De toename van studies over de Islam betekende echter nog niet dat het Westen

de moslims ook beter is gaan begrijpen. Te veel werd de Islam van buitenaf beschreven, waarbij door de westerse geleerden, in een poging de grondnoties van de Islam te begrijpen, aansluiting werd gezocht bij de eigen christelijke theologie. Ook de meer functionalistische benaderingen kijken van buitenaf tegen de Islam aan. Vanuit de sociale wetenschappen is de Islam beschreven als een soort kracht die mensen bindt en bijeenhoudt. Als een soort olie die het maatschappelijk raderwerk soepel laat lopen. Als de visie op de Islam hierbij blijft steken, en niet verder komt dan een idee van sociale wonderolie, dan is dat een ontkenning van de grote geestkracht van deze religie. Men dringt dan niet tot de kern door.¹⁾

Er is ook een aantal westerse publicaties dat zeer vijandig tegenover de Islam staat. Zo stelt een Franse auteur²⁾ dat de Islam op zeer gespan-

nen voet staat met de mensenrechten en dat er een fundamentele ongelijkheid bestaat tussen man en vrouw en tussen moslims en niet-moslims. Onverdraagzaamheid is volgens deze auteur de overheersende karakteristiek van de Islam.

Op dergelijke uitlatingen komen soms heftige en emotionele reacties. Een voorbeeld hiervan is het boek van E.W. Said, *Covering Islam*.³⁾ Hierin trekt hij fel van leer tegen de vooroordelen van het Westen op de Islam. Angst is volgens Said het hoofdmotief van het Westen om allerlei stompzinnigheden over de Islam te berde te brengen. De grootste blunders vindt men in de Amerikaanse pers en publiciteit, juist op die momenten dat het Westen zich bedreigd voelt door iets wat het in de grond niet kent: de kracht van de islamitische volkeren. Hij wijst onder meer op de oliecrisis en het gezichtsverlies van de Amerikanen in Iran. Een andere auteur⁴⁾ verwijt het Westen de Islam alleen maar te willen zien door de bril van radicale en fanatieke stromingen binnen de Islam. De moslims worden volgens hem allemaal op één hoop gegooid terwijl tevens niet gezien wordt dat het koloniale optreden van het Westen schuldig is aan de onzekerheid binnen de Islamitische landen.

Toch zijn er ook veel studies verschenen die de dialoog met de moslims zoeken. Men probeert wegen te vinden om de moslims te ontmoeten. Een goed voorbeeld zijn de pogingen vanuit de kerken waar ontmoetingen zijn georganiseerd. Dit resulteert vaak in goede documenten. Ook bijdragen van moslims zelf komen hier aan bod. Iemand die de afstand, die zovele Westerse wetenschappers kenmerkt, heeft weten te doorbreken is Roger Garaudy, zoals bijvoorbeeld

in *Promesses de l'Islam*.⁵⁾ Garaudy schrijft veel meer van binnenuit. Het is wellicht hierdoor, dat hij zich op latere leeftijd tot de Islam "bekeerde".

Na het bovenstaande zij aannemelijk gemaakt dat er in het Westen een steeds grotere wetenschappelijke belangstelling voor de zaak van de Islam bestaat. Of dit venster meer of minder geopend zal worden, zal afhangen van het gezicht dat zich achter die wetenschap vertoont.

Tweede venster: moslims in de westerse wereld

De volken van Europa ontmoeten tegenwoordig moslims op hun werk en ontdekken hen als buurman in hun straat. Men ziet boekwinkeltjes met Arabische opschriften en op de markt hoort men de Turkse koopman zijn waar aanprijzen. Elders vieren Marokkanen hun nationale feestdag met dans, zang en muziek. In een oude Amsterdamse stadswijk komen moslims in hun "moskee zonder minaret" samen. De miljoenen arbeiders, maar ook studenten en kooplieden uit Islamitische landen hebben in de grote West-Europese steden hun eigen – vaak kleurrijke – plaats ingenomen. Daardoor is de Islam in sommige landen bijvoorbeeld Frankrijk, de tweede godsdienst geworden.

De aanwezigheid van grote groepen moslims gaat ondertussen niet ongemerkt voorbij. Velen zijn nieuwsgierig en geïnteresseerd in de achtergronden van de migranten: hun land, hun cultuur en ook hun godsdienst, de Islam. Zij staan open voor de waarden en normen die daarin besloten liggen, en zoeken soms een eenvoudige vertaling van de Koran of een leesbare verhandeling over de vijf zuilen van de Islam.

Anderen moeten niets van de vreemdelingen weten. Het toelatingsbeleid

van de nationale regeringen kan hun niet strikt genoeg zijn, en alles wat ertoe bijdraagt het verblijf van buitenlandse arbeiders een definitief karakter te geven, dient in hun ogen bestreden te worden. Vreemdelingenhaat en racisme zijn de kwalijke uitingen hiervan. Personen en organisaties die solidair met de migranten uit Afrika en Azië zijn, zetten zich in om door voorlichting en vorming dit grote kwaad te bestrijden. Zo bereidt bijvoorbeeld de NOVIB een anti-racisme voorlichtingsproject voor, om de eigen bevolking tot een beter begrip van met name de moslimarbeider te brengen. Dat betekent onder meer een groter begrip trachten te wekken voor de godsdienst van de Islamitische migranten.

In de Verenigde Staten doet zich op dit moment iets unieks voor, waardoor ook dáár de bevolking wordt geconfronteerd met de Islam. Het unieke schuilt hierin dat grote groepen uit de zwarte gemeenschap hun heil bij de Islam zoeken. Noch het marxisme, noch het genadeloos kapitalisme, waarvan zij zelf vaak de wrange vruchten hebben mogen plukken, kan hen bekoren. De Islam daarentegen komt hen steeds meer voor als een ideologie die geen compromis met het Westen wil aangaan, maar als een stuwende kracht juist daartegen. Voor veel zwarten is het daarom een bruikbaar alternatief, hun derde weg.

Samengevat betekent de aanwezigheid van grote groepen moslims in West-Europa (en de Verenigde Staten) dat de belangstelling voor de Islam toeneemt. Het hangt van de positieve, dan wel negatieve benadering af, of men dit venster open of gesloten houdt.

Derde venster: de politiek

Na het Amerikaanse gezichtsverlies

in Iran, vroegen velen zich af of dit ook in andere landen zou kunnen gebeuren. Ook in het Kremlin worstelt men met de vraag hoe het komt dat een zwaar en modern bewapend Russisch leger, het beduidend minder goed toegerust verzet in Afghanistan niet klein kan krijgen. Beide grootmachten komen langzamerhand tot de ontdekking dat de Islam geen marginale versiering is, maar een kracht die diep in het hart van de volkeren verankerd ligt.

De politieke grootmachten die elkaars invloed in de Derde Wereld bestrijden, hadden al veel eerder dan "Iran" en "Afghanistan" kunnen ontdekken dat de Islam zich niet ongestraft als archaisch en marginaal laat afdoen. De onafhankelijkheidsstrijd van Algerije en Indonesië, het Algerijns leiderschap van de "groep van 77" (Boumedienne), Khadaffi's roep om een "derde weg", zijn slechts enkele voorbeelden van gebeurtenissen waarbij de Islam een niet weg te cijferen rol heeft gespeeld.

In de grote internationale politiek acht men het tegenwoordig voldoende te beseffen dat de Islam in uiteenlopende situaties een zware factor van betekenis is. De vraag *waarom* dit zo is, wordt nauwelijks gesteld. Deze eenzijdige benadering maakt dat veel moslimleiders wantrouwend staan tegenover de buitenlandse machten die met hun politieke inlichtingendiensten "toegang" tot de wereld van de Islam zoeken.

Het inzicht dat men vanuit Washington of Moskou niet goed greep kan krijgen en/of houden op bepaalde situaties buiten de eigen landsgrenzen, zonder daarbij de Islam serieus te nemen is een venster waarachter machtinge gezichten schuil gaan.

De deur: dialoog en samenwerking

Ontwikkelingshulp is een verschijnsel

waarbij men uitgaat van de gedachte dat rijke landen de arme helpen door overdracht van kapitaal, technologie en kennis. Na verloop van tijd werd steeds duidelijker dat deze hulp van regering tot regering niet de armen bereikt. Corruptie, prestigeobjecten of politieke motieven zijn hier debet aan. Een groeiende scepsis over de effectiviteit van de hulp is het gevolg, en de opeenvolgende mislukkingen van verschillende Unctad-conferenties is voor veel ontwikkelingsdeskundigen het bewijs dat in de rijke landen de politieke wil ontbreekt om de Derde Wereld een eerlijke kans te geven.

Naast deze grootschalige, komt ook kleinschalige ontwikkelingssamenwerking van de grond. Het gaat hierbij om niet-gouvernementele organisaties (NGO's), hier en in de Derde Wereld, die gezamenlijk de strijd tegen onrecht en armoede ter hand nemen. In de loop der jaren zijn vanuit Nederland goede contacten opgebouwd met verschillende van deze NGO's aldaar.

Deze contacten hebben geleid tot ontmoetingen met mensen die de waarden van de Islam hooghouden en die bezielde door hun islamitische traditie zich inzetten voor een eerlijke verdeling van macht en bezit. De Islam werd door de mensen van het Westen in de praktijk van samenwerking ontdekt als richtsnoer voor een perspectief van vele lokale gemeenschappen in islamitische landen. Deze ontdekking kan de deur (en niet een venster) genoemd worden, omdat tijdens de praktijk van samenwerking er voor de westerling veel te leren valt waarmee traditionele drempels kunnen worden overschreden. Twee van deze drempels zijn vooroordelen die in het Westen wijdverbreid leven: a) Moslims doen niet aan sociale activiteiten, en b) moslims zijn

fatalistisch; zij bestrijden de armoede niet, maar prediken juist deze te aanvaarden.

Hoewel men niet mag spreken van de islamitische werkelijkheid (want deze is te divers om te generaliseren), is tegen deze vooroordelen wel iets in te brengen. Het eerste vooroordeel komt niet overeen met de werkelijkheid van grote hoeveelheden sociale en culturele activiteiten rondom de moskee. Er zijn jeugd- en vrouwenorganisaties, elke moskee heeft een volleybalveld en een crèche in zijn nabijheid, er vindt maatschappelijke zorg plaats en in de schaduw van menig minaret verrijzen scholen.

Het tweede vooroordeel, dat van het fatalisme, wordt gelogenstraft gezien de *werkelijke* inhoud van de Islam. Het woord "Islam" mag niet zonder meer simpel worden vertaald met "onderwerping". Het betekent méér. Het is een onderwerping aan God, maar veeleer in de zin van vrijwillige en vertrouwensvolle adhesie aan het appèl van God, dan een blindelinge overgave. Daarnaast gaat het om de mens die door God te hulp wordt gesneid en die hem tegen het kwade beschermt. Het beste voorbeeld hiervoor is Abraham, de eerste moslim in de geschiedenis. Immers, hij heeft vrijwillig geantwoord op het verzoek zijn zoon te offeren, zij het na aarzeling en niet zonder discussie met het slachtoffer. De Islam is geen afwachtende godsdienst en de moslim mag niet ongestraft als fatalistisch worden gebrandmerkt. Noch de studie van de Koran, noch de bruisende activiteiten rondom vele moskeeën laten een dergelijk beeld toe.

Niet vanachter de studeertafel, maar in het geleefde leven van alledag leert de westerse ontwikkelingswerker de realiteit van de Islam kennen. Dialoog en samenwerking geven dus als deur toegang tot het huis van een beter

Islam-begrip.

NOVIB en pesantren

Een voorbeeld van een islamitische organisatie waar Nederlandse NGO's (=Niet Gouvernemente Organisa-ties) mee zouden kunnen samenwerken, zijn de *pesantren* in Indonesië. *Pesantren* zijn plaatselijke vormingscentra waar leerlingen (*santri*) zich onder leiding van een leermeester (*kiyai*) bekwamen in de religieuze leer. Globaal kam men bij de *pesantren* een drietal oriëntaties onderscheiden: *pesantren* die terug willen naar een vroegere situatie, zij die de status quo willen handhaven en *pesantren* die een rol willen spelen bij sociaal-economische veranderingen. Hier ontbreekt helaas de plaats om diep op het fenomeen in te gaan, maar van belang voor dit artikel is het derde type.

Deze *pesantren* voelen zich betrokken bij vragen omtrent ontwikkeling, juist door hun islamitische inspiratie. Maar zij weigeren echter ontwikkeling louter in materiële termen op te vatten. Het islamitische concept is een geheel van morele, spirituele en materiële aspecten, waarbij bij alle ontwikkelingsinspanning de mens centraal staat.

Hoe kunnen deze *pesantren* nu samenwerken met westerse NGO's zoals bijvoorbeeld de NOVIB? Vooraf moet gesteld worden dat de deur van ontwikkelingssamenwerking pas dan open staat, als er sprake is van wederzijds vertrouwen en respect. In de dialoog van heden – die tot dit vertrouwen en respect moet leiden – zijn drie punten voor de daadwerkelijke samenwerking van morgen van belang.

In de eerste plaats is onder de plaatselijke bevolking een groeiende scepsis waarneembaar tegenover de officiële ontwikkelingsplannen van

de regering. Een kritische opstelling naar wereldlijke leiders wint aan waarachtigheid, indien dit gepaard gaat met initiatieven – geïnspireerd door islamitische waarden – die armoede, ellende en onrecht bestrijden.

In de tweede plaats moeten deze door de *pesantren* ontwikkelde initiatieven door zoveel mogelijk mensen gedragen worden. Wanneer veel mensen bij projecten betrokken worden, vanaf de besluitvorming tot en met de uitvoering, is het succes veel meer verzekerd.

In de derde plaats is het voor samenwerking van groot belang dat de initiatieven niet boven het hoofd van de mensen uitgroeien. Dat betekent dat kleinschalige projecten vaak realistischer zijn dan grootschalige. Initiatieven om het levenspeil van de armen te verbeteren kunnen zijn: een kippenfokkerij, een irrigatieproject, een kliniekje, rechtshulp, om enkele te noemen.

De NOVIB heeft sedert 1972 contact met een aantal van deze *pesantren*. Zij ziet dit als een goede mogelijkheid om in gesprek te blijven met de moslims. Daarnaast is het, zoals hierboven bleek, een geschikte entree voor gemeenschapsontwikkeling, nodig ook om de trek naar de stad af te remmen.

Bij dit alles is het van het grootste belang te beseffen dat het traditionele wantrouwen bij de *pesantren*leiders tot het gevoel kan leiden dat ze "gebruikt" worden voor de ontwikkelingsdoelstelling van het Westen. Alleen door een juist begrip van de Islam, dat verkregen kan worden via de hierboven beschreven deur, kan dit fatale wantrouwen voorkomen worden en leiden tot een menswaardiger leven voor de arme en verdrukte.

- 1) Clifford Geertz in een boekbespreking van *Muslim Society* van Ernest Gellner. New York Review of Books, 1982.
- 2) Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, *Le Radeau de Mahomed*, Paris, 1983. Van dezelfde auteur zijn verschenen: *Le Royaume Arabe de l'Algerie sous Napoléon III*, Genève, 1974 en "Le Caire, neuf millions de villageois", in: *Cités Géantes*, Paris, 1978.
- 3) E.W. Said: *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York, 1981.

- 4) C. Kedourie, *Islam in the Modern World and Other Studies*. London, 1980.
- 5) R. Garaudy: "*Promesses de l'Islam*", Paris, 1981. Zie ook de kritiek op dit boek van Garaudy door J. Jomier in *Se Comprendre* no. 84, 23 mei 1984, pp. 108 (Redactie).

Dr. Sjef Theunis is algemeen secretaris van de NOVIB. Hij promoveerde in Nijmegen op een studie over moslim-gastarbeiders bij prof. Camps, getiteld: "Ze zien liever mijn handen dan mijn gezicht", Het Wereldvenster, Baarn, 1979.

Kroniek

Omgaan met anders-gelovigen in Birmingham

Vijf leden van de Sectie Relatie Wereldgodsdiensten van de Raad van Kerken in Nederland – prof. G. Bouritius, dr. R. Kranenburg, dr. J. van Lin, dr. P. Reesink en de schrijver van deze kroniek – brachten in november 1984 een studiebezoek aan het MUFRO-project in Birmingham. MUFRO staat voor "Multi-Faith Resources Unit". Het is een poging om stadgenoten van verschillende religies de kans te geven elkaar beter te leren verstaan en aanvaarden en samen te werken aan een echte samenleving. Het bezoek is een boeiende en inspirerende belevenis geworden waarvan ik graag een zestal leerpunten alsook suggesties voor een toepassing in Nederland doorgeef.

MUFRO

Af en toe komt het voor dat vernieuwende initiatieven niet in de marge maar in het hart van de institutionele kerk ontspringen. Het Tweede Vaticaanse Concilie is een klassiek voorbeeld. Het MUFRO-project is een ander exemplaar. Op instigatie van wijlen kardinaal Pignedoli – van het Vaticaanse secretariaat voor de niet-christenen – gingen de r.k. bisschoppen in Groot-Brittannië zich bezinnen op de relatie met de andere religies. Tot dan waren ze meer gericht op de handhaving van de minderheidspositie van de rooms-katholieke kerk dan op de openheid naar andersgelovigen en dat terwijl Groot-Brittannië een van de Westeuropese landen is met een zeer hoog percentage aanhangers van andere religies: hindoes, moslims, sikhs, boeddhisten, joden, animisten, rastafaris enz. En ook de christelijke kerk vertoont dank zij de immigratie uit de dominions en (vroegere) koloniën een heel bont palet. De bisschoppen besloten een onderzoeksproject op te zetten. Toch zou dit institutionele initiatief niet zo goed van de grond zijn gekomen en om zich heen hebben gegrepen zonder de bezielende leiding van dr. Mary Hall, een Ierse, geëmancipeerde non. Het is zelfs de vraag of Pignedoli in 1978 zijn collega's gestimuleerd zou hebben, als hij niet net een bezoek had gehad van Mary Hall toen ze haar educatieve werk in Pakistan (en daarvoor in India, Verenigde Staten, Brazilië, Groot-Brittannië, Italië, België en Ierland) had beëindigd. De impuls kwam ook ditmaal van iemand, die gewerkt had op de breuklijn van kerk en samenleving en van christendom en andere wereldgodsdiensten, en die zich ook in dat werk als grensoverschrijdster had gemanifesteerd. (Mary Hall is gepromoveerd op een proefschrift over Dom Helder Camara).

Leerpunt 1: Institutionele vernieuwing is afhankelijk van de ruimte die bezielde en bezielende grensoverschrijders krijgen.

Mary Hall

Opmerkelijk is ook, dat de bisschoppen dr. Hall pas vroegen toen ze *geen man* voor deze research konden vinden en zijzelf de opdracht aanvaardde, omdat "die mannenkerk nu eindelijk eens een vrouw de verantwoordelijkheid gaf"! Ze deed dat op voorwaarde, dat ze een eigen opzet zou kunnen kiezen, omdat de bisschoppelijke gedachten (een landelijke enquête over de relatie tussen de godsdiensten) haar te weinig direct en onvoldoende educatief toeleken. Zij koos zelf voor een werkvorm, waarbij mensen uit één stad uit diverse godsdiensten elkaar en zichzelf beter zouden leren kennen, om zo ook beter met elkaar om te gaan en samen te werken. De keus viel op Birmingham. Mary Hall was daar benoemd als eerste (part-time) r.k. docent aan de Selly Oak Colleges, een federatie van zelfstandige, missiologische en educatieve universitaire instellingen van diverse achtergrond. Onder de 800 studenten zijn er velen van overzee: circa 50 nationaliteiten! Bovendien was Birmingham een uitermate geschikte plaats voor dit project. Birmingham-city heeft meer dan 1 miljoen inwoners (in de overige Midlands wonen nog een 5 miljoen mensen). In de city hoort 12% tot de etnische minderheden! Ruim anderhalf jaar had Mary Hall nodig om het vertrouwen te winnen van de geloofsgemeenschappen en duidelijk te maken dat het deelnemen aan het project niet betekende, dat je je eigen geloof moest relativeren en ook niet dat je daardoor overgehaald zou worden om christen te worden.

Leerpunt 2: Westerse christenen, die een project van multi-religieuze ontmoeting willen opzetten, moeten zich goed bewust zijn van het historisch diep-verwortelde wantrouwen van andersgelovigen. Ze hebben ons lang leren kennen, als politieke, economische, culturele en religieuze machthebbers (manipulators). Alleen een houding van openheid, belangstelling, begrip, authenticiteit, respect, bescheidenheid kan dit wantrouwen doen wegebben.

Veertien groepen

In deze periode vroeg ze de diverse religieuze organisaties om ieder een gevarieerde groep samen te stellen van mensen, die actief hun geloof praktiseerden en die een beetje bij elkaar in de buurt woonden. De groep moest liefst bestaan uit ouderen en jongeren, mannen en vrouwen, werkenden en niet-werkenden. "Gewone" mensen en geen geestelijken. Zo ontstonden er veertien groepen uit de diverse religies en kerken. Die groepen kwamen het eerste jaar alleen maar in eigen verband bij elkaar. Ze kregen dezelfde vijf vragen voorgelegd.

-Hoe zien we onszelf als gemeenschap, die hier in Birmingham onze godsdienst praktiseert?

-Hoe zien we de betrekking tussen ons geloof en de bredere gemeenschap van Birmingham waarin we leven en werken?

-Hoe zien we als leden van onze geloofsgemeenschap onze eigen gemeenschap als we onszelf als stadsburgers beschouwen?

-Welke positieve bijdrage aan onze samenleving in Birmingham en in het Verenigd Koninkrijk zien we andere godsdien-

sten geven?

-Waar gevoelen we een tekort, omdat bepaalde bijdragen van andere godsdiensten of aan de samenleving in het algemeen of aan onze groep in het bijzonder, ontbreken?

Daarmee werd iedere groep gericht op het (opnieuw) definiëren van hun eigenheid, vanuit de beleving daarvan in deze Birminghamse context. En dus niet alleen van het geloof, zoals dat in de boekjes staat, maar zoals dat in deze – voor de meeste totaal andere – situatie functioneert. Daarmee gingen de groepen werken aan de vernieuwing van hun identiteit, die nodig is om jezelf te blijven in een veranderde situatie en daardoor werd de toekomstige ontmoeting met andersgelovigen minder bedreigend. De deelnemers van iedere groep wisten beter dan voorheen, wie ze waren, wat ze geloofden, wat hun positie was in de maatschappij.

Leerpunt 3: De ontmoeting van andersgelovigen is des te hoopvoller naarmate ieder de uitdagingen van de samenleving eerst in eigen kring onder ogen heeft gezien en een (eerste) antwoord heeft gezocht. Dat brengt toekomstige gesprekspartners in hetzelfde kader en creëert de veiligheid die voorwaarde is voor openheid.

De antwoorden op de vijf vragen werden door de stuurgroep (uit iedere groep één vertegenwoordiger en Mary Hall) nagelezen op hun verstaanbaarheid voor anderen en vervolgens (eventueel herzien en) vermenigvuldigd en aan de veertien groepen toegezonden. Zo leerde men elkaar eerst schriftelijk een beetje kennen.

Ontmoetingen

Na ongeveer anderhalf jaar zo bezig te zijn geweest met de eigen identiteit en met die van andere religies verlangden de deelnemers ernaar elkaar nu eindelijk eens te ontmoeten en liefst in wat langer durende bijeenkomsten. Maar dat was niet eenvoudig. Vrijdag kon niet vanwege de moslims, zaterdag niet vanwege de joden, zondags brengen de zwarte pinkstergemeenten grotendeels in de kerk door. Men vond elkaar tenslotte op zondag van 12.00-16.00 uur. Voor een vegetarische lunch werd gezorgd. Voortaan vonden deze bijeenkomsten eens per zes weken plaats. De eerste onderwerpen hadden te maken met multi-religieus burgerschap. Aktuelle vragen bijvoorbeeld ten aanzien van woonsituatie werden uitgespeeld en besproken. De groepen ontdekten wat hun eigen bijdrage kon zijn aan dezelfde samenleving. Ze ontdekten ook aspecten van hun eigen geloofsovertuigingen en -beleving die om verdere doordenking vroegen. Het gezamenlijke verantwoordelijkheidsbesef groeide tegelijk.

Leerpunt 4: Door samen na te denken over hele concrete samenlevingsvragen leren de deelnemers niet alleen veel over andere godsdiensten, maar ook over hun eigen overtuiging en gedrag (en ook vooroordelen!), omdat ze die aan de anderen moeten uitleggen.

Doelstelling

De deelnemers aan het research-project waren na deze drie jaar van één ding overtuigd: de ervaring van het samenwerken en leren moest doorgaan. En zo ontstond in 1981 de *Multi-Faith Resources Unit*. Een haast onvertaalbaar woord. Zo iets als: multi-religieus arsenaal. De "resources", hulpmiddelen, bestaansbronnen zijn in dit geval de deelnemers, die hun ervaring en kennis willen inzetten voor de bevordering van een multi-religieuze samenleving. In Birmingham kwam zo een stevig interreligieus informatie-, aktie- en studiecentrum van de vloer, met een bestuur bestaande uit een anglicaan, boeddhist, hindoe, jood, rooms-katholiek en iemand van de Schotse kerk. De uitvoeringsgroep bestaat uit twee vertegenwoordigers van de nu zeventien deelnemende religieuze gemeenschappen. De doelstelling is aldus geformuleerd:

1. Ruimte en gelegenheid bieden om te werken aan begrip voor elkaars geloof, theologie, tradities.
2. Het bevorderen van de bereidheid tot luisteren en tot het zich openstellen voor nieuwe en andere gedachten en inzichten.
3. Het op gang brengen van nieuwe typen van interreligieuze studie, waarbij inzichten en ervaringen van basissamenlevingsgemeenschappen gemengd worden met godsdienstwetenschappelijke deskundigheid.
4. Het bevorderen van gezamenlijke religieuze, sociale en economische akties en activiteiten.
5. Aandacht en steun voor elkaar bij spanning en nood.
6. Ingaan op problemen die de hele stedelijke religieuze gemeenschap raken.

Activiteiten

Het concrete werk omvat inmiddels een scala van activiteiten:

- Tweejarige introductie-cursus in de diverse religies (met name voor onderwijzers, welzijnswerkers, pastores, gezondheidszorgwerkers).
- Jaarlijkse internationale conferentie van veertien dagen over dialoogvragen.
- Diverse weekends en studiedagen voor onderscheiden groepen.
- Betrokkenheid bij interreligieus programma van de Open Universiteit.
- Research-projecten naar de situatie van bepaalde groepen (bijvoorbeeld Sikhs).
- Introductie van nog weer andere godsdienstige gemeenschappen in het MUFRU-project.
- Informatie over MUFRU en advisering bij de start van soortgelijke projecten elders in Groot-Brittannië.
- Uitgave van bondig, schriftelijk materiaal over de diverse religies.

Jaarlijkse hoogtepunten zijn de gezamenlijke viering van feesten, met name het Joods-, Christelijk-, Moslim-, Jeugdfestival en het Peace Festival of Faiths.

Leerpunt 5: "De beweging van een gesloten naar een open religie is een "teken der tijden". Openheid en kommunikatie

zijn de levenswet, terwijl een gesloten mentaliteit en geïsoleerdheid tot de dood leiden". (uit een MUFRU- pamflet).

MUFRU heeft een bescheiden onderdak gevonden in een deel van het Gemeinde-Haus van de Duitse gemeente op het terrein van Selly Oak Colleges. Het bureau en de ontvangst en verzorging van gasten is in handen van vier part-time medewerkers (waaronder Mary Hall). Het budget is f 230.000,- per jaar waarvan f 35.000,- overheids subsidie. De rest komt van fondsen, firma's, kerkelijke instellingen (onder andere de Pauselijke Missiewerken in Nederland). Vooral de grote chocoladefabrieken van Quaker-oorsprong - Cadbury en Rowntree, die in de buurt zijn gevestigd, dragen stevig bij. MUFRU zorgt voor goede schriftelijke voorlichting. Een uitgebreid TV-programma gaf veel respons. Ook de geldwerving zit prima in elkaar. Legaten, giften in natura, herdenkingsbijdragen, beurzen voor research-studenten komen binnen.

Leerpunt 6: Een groep gemotiveerde vrijwilligers kan – gesteund door een paar inspirerende en goed-organiserende vrijgestelden – zeer veel bemoedigend werk verzetten.

Waardering

Al met al is dit een vruchtbare opzet gebleken. De MUFRU methodologie van ontmoeting en dialoog heeft "gewone" mannen en vrouwen in staat gesteld om dieper inzicht te krijgen in hun eigen godsdienstige tradities. Tegelijk zijn zij open komen te staan voor geheel nieuwe inzichten door hun ontmoeting met mensen van andere godsdiensten. Dit dynamische proces heeft geleid tot een groeiende wederzijdse aanvaarding en een sterker besef van gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de Birminghamse samenleving en concreet tot samenwerking in diverse projecten en programma's. Natuurlijk is het nog maar een begin: een paar honderd mensen in een miljoenenstad. De vraag is ook, of het doorwerkt in de diverse religies. Of blijft het beperkt tot een klein groepje "verlichten"? De neiging om zich af te sluiten en zich te beperken tot versterking van de eigen identiteit en positie is juist in een plurale, snel veranderende samenleving groot! Zijn alle deelnemers aan het MUFRU-project zelf wel werkelijk bereid om van elkaar te leren? Van een enkele die wij spraken kreeg je de indruk, dat hij of zij vooral blij was om zo informatie te kunnen geven over de eigen godsdienst en eventuele misverstanden op te ruimen. Het werd ook niet duidelijk in hoeverre fundamentele vragen over God, mens, samenleving, godsdienstbeleving aan de orde kwamen. Wel heeft MUFRU aardig materiaal uitgegeven over de vraag of en in hoeverre er samen gebeden kan worden. Maar het is al heel wat als mensen van zo verschillende culturele en religieuze achtergrond elkaar als medemens en medeburger ontmoeten en elkaar en zichzelf gaan zien, zoals ze werkelijk zijn.

Ook in Nederland

Om na te gaan, of er iets dergelijks in Nederland gerealiseerd kan worden, is het goed een paar bijzondere factoren in het oog te houden die aan het "succes" in Birmingham hebben

meegewerkt.

a. De persoon van Mary Hall. Zij is een dynamische persoonlijkheid, met grote overtuigingsmogelijkheden, communicatieve kwaliteiten, theologische en agogische geschooldheid, internationale ervaring.

b. De "gezamenlijke" geschiedenis van de deelnemers in het Britse imperium. In Groot Brittannië bestaan de etnische minderheden hoofdzakelijk uit bevolkingsgroepen uit de dominions en vroegere koloniën in Azië, Afrika, Midden-Amerika. Het taalprobleem speelt daardoor een geringe rol en ook is er een stukje gezamenlijke educatieve traditie.

c. De koppeling aan de unieke instelling van de Selly Oak Colleges, met hun multi-culturele bevolking en stafleden, die zeer bij de problematiek betrokken zijn (Er is onder andere een intensief studieprogramma over Jodendom-Christendom-Islam).

Suggesties

Daar staat tegenover dat ook in enkele andere steden in Engeland intussen een dergelijke methode van werken, zij het op bescheidener schaal, is toegepast. Het zou denkbaar zijn om in één of meer van de grote steden in Nederland een dergelijk project op te zetten onder Surinamers, Antillianen en Nederlanders. Binnen de Caraïbische bevolking bestaan voldoende hindoe- en moslimgroeperingen en daarnaast christenen van met name creoolse en hindoestaanse achtergrond. Aan Nederlandse kant zouden groepen uit enkele wat onderscheiden kerken kunnen meedoen. Bij zo'n opzet zou de taal geen grote problemen opleveren. Mogelijk zou in een andere stad een dergelijk project gestart kunnen worden voor joden, christenen, moslims. Wellicht zijn daarvoor groepen te vinden van Turkse of Marokkaanse moslims met voldoende Nederlandse taalvaardigheid of tolkmogelijkheden. Deze bescheidener projecten zouden ook in een kortere tijd dan drie jaar gerealiseerd kunnen worden. Voorwaarde is wel, dat de mensen, die de "ziel" van het project zouden worden wel geen Mary Halls, maar toch wel mensen met veel motivatie, communicatie-, organisatie- en doorzettingsvermogen zijn. Bovendien moeten de betreffenden voldoende de ruimte krijgen van hun organisatie of geloofsgemeenschap en genoeg tijd hebben. Het is geen werk om er even bij te doen.

Proefpolders

Inmiddels zijn op een vijftal plaatsen – Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Utrecht en Alphen aan de Rijn – mensen bezig na te gaan of een dergelijk ontmoetings-project ook in Nederland gerealiseerd kan worden. Vertegenwoordigers van werkgroepen uit deze plaatsen hadden onlangs een vergadering met de deelnemers aan de studiereis naar Birmingham.

Freek N.M. Nijssen

Ds. Freek N.M. Nijssen is diakonaal predikant te Den Haag; daarvoor was hij directeur van "Kerk en Wereld" en van 1976-1984 maakte hij deel uit van de redactie van Wereld en Zending.

L. Lagerwerf

Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1984

Op verzoek van de redactie "Wereld en Zending" is vanuit de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden, tel. 071-144248) weer een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische, dan wel missiologisch relevante literatuur. Ook zijn enkele titels uit 1983 opgenomen waarover ik bij het samenstellen van de vorige bibliografie nog niet de beschikking had. Hoewel de grote omvang van de huidige bibliografie mede daaruit te verklaren valt, rijst toch de vraag of vanuit de redactie niet wat strikter criteria moeten worden aangereikt om te bepalen welke titels uit welke tijdschriften voor opname in aanmerking komen. In grote lijnen geldt nu dat het accent op Afrika, Azië, Latijns Amerika en Oceanië ligt, ook al is een flink aantal titels verwerkt over de missionaire situaties in West-Europa en met name in Nederland. Verder komen van publikaties die niet in de handel zijn slechts doctoraal scripties in aanmerking. Het opnemen van allerlei bijvak- of cursuspapieren zou te ver voeren. In het Nederlands vertaalde boeken en artikelen zijn eveneens opgenomen omdat deze van belang geacht worden als indicatie van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van Nederlandse en Vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland zijn buiten beschouwing gelaten.

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

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Alle den Volcke	AdV	Zeist	GZB, Utrechtseweg 117
Allerwegen	Allerw.	Amsterdam	NZR, Pr. Hendriklaan 37
Archief v/d Kerken	AvdK	Amersfoort	De Horstink
De Bazuin	Bazuin	Utrecht	Postbus 2456
Begrip moslims christenen	Begrip	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bijeen		Den Bosch	Postbus 750
Collationes	Coll.	Gent	Reep 1
Concilium	Conc.	Hilversum	Gooi en Sticht
Credo		Veendam	Kaap de Goede Hoop 27
Diakonia		GDR-NHK, Maliesingel 26	
Diakonaat, Het	Diak.	Leusden	ADB-GKN, Postbus 203
Dok-Hoogland		Mechelen	Korte Schipstraat 16
Emmaüs		Gent	Hoogstraat 41
Evangelisch Commentaar	EC	Kampen	Kok, Postbus 130
Exchange	Exch.	Leiden	IIMO, Rapenburg 61
EZA-in-formatie	EZA-inf.	Doorn	Bergweg 1
Franciscusleven		Utrecht	Oudegracht 23

Hervormd Nederland	HN	Den Haag	Boekencentrum
Hier en Daar	H&D	Leusden	Postbus 2211
ICCO Nieuwsbrief	ICCO-N.	Zeist	Postbus 151
ID-informatiedienst	ID	Den Bosch	CLM, Postbus 750
Informatiedienst NMR	IN-NMR	Den Bosch	NMR, Halve Maanstraat 7
Informissie		Brussel	Fr. Gaystraat 276
Itenerario	Itin.	Leiden	Doelensteeg 16
Kerk en Missie	K&M	Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	K&T	Den Haag	Boekencentrum
Korrel		Averbode	Abdijstraat 1
Kosmos + Oekumene	K+O	Den Bosch	St. Willibrordvereniging
M.C.Informatie	M.C.-Inf.	Heerlen	Missionair Centrum
Ministrando	Ministr.	Brugge	H. Geeststraat 4
Missie in Actie	MIA	Den Haag	L.v.N.O.Indië
Mission Studies	Miss.Stud.	Leiden	IAMS, Rapenburg 61
Pastorale Begeleiding		Averbode	P.B. 54
Pro Mundi Vita	PMV/bull.		
(bull./doss.)	/doss.	Brussel	PMV, Rue de la Limite 6
Reveil		Oldebroek	Postbus 20
Rondom het Woord	RhW	Hilversum	NCRV
School en Godsdienst		Nijmegen	Postbus 1208
Soteria		Oldebroek	Postbus 20
Streven		Antwerpen	Sanderusstraat 5
Theologia Reformata	T.Ref.	Goes	Oosterbaan & Le Cointre
Tijd, De		Amsterdam	A.J.Ernststraat 585
Tijdschr.v.Geestelijk Leven	TGL	Leuven	Ravenstraat 112
Tijdsch.v.Liturgie	TvL	Affligem	Abdij Affligem
Tijdschr.v.Theologie	TvT	Nijmegen	Postbus 35
Tribaal		Amsterdam	Werkgr. Inheemse Volken
Vandaar		Leusden/	Zending GKN/
		Oegstgeest	Zending NHK
Vrouw, kerk, 2/3 wereld		Utrecht	Corn. Houtmanstraat 19
nieuwsbrief	VKW-N	Amsterdam	VU, De Boelelaan 1105
VU Magazine	VU mag.	Den Haag	Boekencentrum
Wending		Amsterdam	Prins Hendriklaan 37
Wereld en Zending	W&Z	Amsterdam	A. Goemaerelei 60
Wereldbrief		Antwerpen	A. Goemaerelei 69
Wereldwijd	WW	Antwerpen	

Indeling bibliografie

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1- 3
MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN	4- 18
GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	19- 88
DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEEN	89-112
DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN	113-141
VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	142-198
B. AFRIKA	199-237
C. AZIE	238-284
D. LATIJNS AMERIKA	285-334
E. OCEANIË	334-340
F. WEST-EUROPA	353-364

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Denaux, A., Een nieuwe encyclopedie van het wereldchristendom (D.B. Barrett, ed.). In: Coll. 13 (1983) 2, 231-242
 2. Lagerwerf, L., Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1983. In: W&Z 13 (1984) 3, 261-282
 3. Schirmmacher, Thomas, Theodor Christlieb's Beitrag zur Allgemeinen Missionszeitschrift (1873-1889). Dokt. skr. Theol. Hogeschool Kampen, 1984, 58 pp.
- ### MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN
4. Balke, W., Getuigen in een verdeelde wereld. In: K&T 35 (1984) 1, 2-15
 5. Hoekema, Alle, Doopsgezinde Consultatie over zending (van 18-23 juli 1984 in Straatsburg). In: W&Z 13 (1984) 4, 369-373
 6. Kossen, H.B., Het vredesdenken van Vancouver: Constantijn werkt steeds nog door. In: W&Z 13 (1984) 1, 26-37
 7. Missionaire Agenda 84/85 - 2. Luisteren kunnen we leren. Kiezen voor solidariteit met de armen. Den Bosch, NMR, 1984, 36 pp.
 8. Posthumus Meyjes, C.B., Zending? - Zending! (10 jaar voorzitter NZR). In: W&Z 13 (1984) 3, 253-257
 9. Siebert, G., Vancouver vertaald - Missionaire aspecten op een rij. In: Allerw. 15 (1984) 3, 79 pp.
 10. Siebert, G., Getuigen in een verdeelde wereld (themagroep 1, Vancouver). In: W&Z 13 (1984) 1, 12-19
 11. Spindler, M.R., Vancouver op de collegebanken. In: W&Z 13 (1984) 1, 59-62
 12. Verstraelen, F.J., Het oecumenisch-missionaire perspectief van Vancouver. In: W&Z 13 (1984) 1, 43-52
 13. Verstraelen, F.J., Vancouver in breder verband. In: W&Z 13 (1984) 1, 4-11
 14. Verstraelen-Gilhuis, G., Missiologische toogdag in Kampen - Honig en het MWV. In: W&Z 13 (1984) 3, 258-260
 15. Verstraelen-Gilhuis, G., Verkuyll's missionaire memoires. In: W&Z 13 (1984) 2, 172-174
 16. Vos, A., Wat is nu eigenlijk zending? In: Vandaar 10 (1984) 5/t/m 10, steeds p. 21
 17. Vree, Frank v., Over bekering en "beschaving". Goede en foute zending botsen met elkaar. In: HN 40 (1984) 31, 20-23 en Evert v.d. Poll: Over evangelischen en "foute" zending. Een confrontatie waarbij alle culturen door de mand vallen. In: HN 40 (1984) 34, 20-23
 18. Walf, Knut, Gesprek over de nieuwe codex (missionaire aspecten). In: ID (1984) 2, 4-7

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis

19. Broekema, E.A., Leven en werkzaamheden van Karl Gottlieb (1803-1865), zending onder de Moslims. Dokt. skr. Theol. Fak. VU, A'dam 1984, 91 pp.
 20. Butselaar, Jan v., Africains, Missionnaires et Colonialistes. Les origines de l'Eglise Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896. Proefschr. RUL. Leiden, E.J. Brill, 1984, 238 pp.
- 15, 117, 188, 190, 192, 199, 200, 240, 242, 244, 245, 246, 248, 252, 253, 258, 260, 265, 275, 276, 283, 290, 291, 295, 296, 310, 336
- ### Bijbels perspectief
21. Geest (De) schrijft wegen in de tijd. Door J.P. Versteeg e.a. Kampen, Kok, 1984, 196 pp.
 22. Koeman, P., Verzoening en gerechtigheid in de zending. In: AdV 77 (1984) 10, 7-9 en 77 (1984) 11, 12-13
 23. Nissen, Joh., Poverty and Mission. New Testament perspectives on a contemporary theme. IIMO Res. Pamphlet no. 10. Leiden-Utrecht, IIMO, 1984, 208 pp.
 24. Schoon, S., "Het heil is uit de joden" (Joh. 4:22). In: zie no. 26, 23-35

Theologie van zending

25. Bikker, G., De zending in discussie. "Visie en Werkelijkheid" gewogen en ... Skriptie in het kader v.d. Kerkel. Opleiding. Zeist, 1984, 49 pp.
26. Heil voor deze wereld. Studies aangeboden aan prof. dr. A.G. Honig jr. Kampen, Kok, 1984, 213 pp.
27. Honig, A.G., Heil in de context van het hedendaagse verstaan van kosmologie en geschiedenis. In: zie no. 26, 177-196
28. Jansen Schoonhoven, E., Koninkrijk en Kruis. In: zie no. 26, 13-22
29. Kruis, Jac. M. van 't, "Een infectie met hoop". Hoofdlijnen van de apostolaatstheologie van Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975). Dokt. skr. Theol. Fak. RU, Utrecht, 1984, 113 pp.
30. Leer, N.A. v.d., Evangelicals en Sociale Verantwoordelijkheid. Van Lausanne tot Grand Rapids, 1974-1984. De discussie over de relatie tussen woord en daad in de zendingsopdracht. Doct. skr. Missiologie, VU A'dam, 1984, 146 pp.
31. Newbigin, L., Ontwikkelingen in oecumenische en evangelische opvattingen over zending. In: Soteria 1 (1984) 2, 34-40, en 1 (1984) 3, 30-36
32. Noordermeer, H., Het Guntersteinberaad - een tienjarige poging tot dialoog tussen "kerkelijke" zending en "evangelicals". In: W&Z 13 (1984) 3, 226-230
33. Smelt, L.W., Overwegingen naar aanleiding van een conferentie van "Evangelical Theologians" over hermeneutiek, aug. '82, Altenkirchen, BRD). In: T.Ref. 27 (1984) 1, 13-24
34. Spindler, M.R., Voert het geloof van de niet-christen tot het heil? In: zie no. 26, 81-92
35. Verkuyl, J., "Evangelicals" en "ecumenicals": een cri de coeur. In: zie no. 26, 49-62
36. Verstraelen, F.J., Heil als "heelheid van leven": impulsen uit Afrika voor heling van Europees christendom. In: zie no. 26, 143-159
37. Verstraelen, F.J., World and Mission: towards a Common Missiology. In: Miss. Stud. no. 1, 1984, 34-39
38. Zending en Evangelisatie - een oecumenisch accoord. In: Allerw. 14 (1983) 3, 64 pp.

Theologie in context

39. Boer, Dick, De weg van de bevrijde theologie. (Internat. ontmoeting van theologen en sociale wetenschappers, georganiseerd door de Chr. vredesconferentie voor Lat. Amerika en het Caribisch gebied, in het prot. theol. seminarie te Matanzas op Cuba). In: HN 40 (1984) 29, 26-27
40. Dussel, Enrique, Theologie van de "periferie" en van het "centrum". Ontmoeting of confrontatie? (N.a.v. eerste etappe EATWOT 1974-1983). In: Conc. (1984) 1, 36-41
41. Hofman, F.M., EATWOT als uitdaging voor Europa. In: K+O 18 (1984) 8, 244-249
42. Klein Goldewijk, Berma, Derde Wereld theologen ontgrenzen Gramsci. In: Wending 39 (1984) 3, 169-175
43. Klein Goldewijk, Berma, Via terugkoppeling naar een relevante theologie in westerse kontekst? In: W&Z 13 (1984) 4, 346-354
44. Nieuwenhove, J.v., Derde wereld en de God van leven. Reflecties op een symposium met derde-wereld-theologen. In: TvT 23 (1983) 3, 253-269
45. Nieuwenhove, J. v., Is bevrijdingstheologie een importartikel? In: Franciskaans Leven 67 (1984) 2, 76-84
46. De Oecumenische vereniging van de Derde Wereld theologen. Theologie bedrijven in een verdeelde wereld (Zwitserland). In: W.brief, no. 13, 1983, 268-271
47. Schuurman, L., Ervaringen van en reflecties op heil in Latijns-Amerika en Europa. In: zie no. 26, 36-48
48. Slageren, J. v., Ontmoeting van Afrikaanse en Europese theologen in Kameroen. ("De zending van de kerken vandaag", beraad in Yaoundé van 4-11 april '84). In: W&Z 13 (1984) 3, 245-252
49. Van Bijnen, T., Inkulturatie van missie. In: K&M 64 (1984), 17-22
50. Volk van God tusschen van de armen. Een uitdieping van het thema "Volk van God" door een beter begrip van de uitdrukking en de realiteit van "Kerk van het volk". In: Conc. (1984) 6, 5-126
51. Westerse "dialoog" met (Latijnsamerikaanse) bevrijdingstheologen. Tekstenbundel bij het doktoraalcollege missiologie 1984-1985. Theol. Fak. KU Nijmegen, 1984,

199 pp.

52. Witvliet, Th., De geschiedenis van EATWOT. In: K+O 18 (1984) 8, 227-231
53. Witvliet, Theo, Een plaats onder de zon: bevrijdingstheologie in de derde wereld. Proefschr. Theol. Fak. UvA. Baarn, Ten Have, 1984, 208 pp.

Afrikaanse/Zwarte theologie

54. Boesak, A., Kiest dan heden wie jij dienen zult; preken. Kampen, Kok, 67 pp.
55. Boesak, A., Onderdrukking en dood hebben niet het laatste woord. In: RhW 26 (1984) 3, 31-36
56. Hebga, Meinrad, Op zoek naar ware universaliteit. In: Conc. (1984)1, 58-65
57. Jacobs, E.D.J., Die opkoms van swart teologie in Suid-Afrika. Blanke reaksie - 'n kritiese evaluasie. Dokt. skr. Missiol. VU-A'dam, 1984, 134 pp.
58. Mokoka, G.C., Black experience in Black Theology. A study on the Roman Catholic Church Missionary Endeavour in South Africa and the search for justice. Proefschr. K.U. Nijmegen 1984, 321 pp.
59. Wiersinga, Herman, Zwarte theologie in Kampen (Bespreking van twee dissertaties). In: Bazuin 67 (1984) 15, 1-2
60. Witvliet, Theo, De weg van de zwarte Messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding. (Proefschr. Theol. Fak. UvA). Baarn, Ten Have, 1984, 351 pp.

40, 48, 49, 53, 223, 228, 237.

Aziatische theologie

61. Camps, A., Minjung theologie. In: K+O 18 (1984) 8, 239-243
62. Camps, A., Salvation bij Aloysius Pieris s.j., Sri Lanka. In: zie no. 26, 63-71
63. Honig, A.G., De kosmische betekenis van Christus in hedendaagse Aziatische theologie. Kampen, Kok, 1984, 49 pp.

282

Latijnsamerikaanse theologie

64. Amerongen, Theo v., Bevrijdingstheoloog Jon Sobrino: "De openbaring gaat door". In: Bazuin 67 (1984) 35, 1-3
65. Arns, P.E., De theologie van een Braziliaanse bisschop. In: Streven 50 (1984) mei, 699-709
66. Boff, L. en C., Een antwoord van twee bevrijdingstheologen. In: Streven 51 (1984) juli, 876-883
67. De Schrijver, G., De orthodoxie van de bevrijdingstheologie. In: Streven 51 (1984) juni, 771-784
68. Dijk, M.P.v., Theologie van de bevrijding. In: Credo 11 (1984) 6, 25 e.v.
69. Diskussie (De) rond de Theologie van de Bevrijding. In: IN-NMR 8 (1984) 7, 3-38
70. Haan, R.L., Reformatie en revolutie. Kampen, Kok, 1984, 271 pp.
71. Kaufmann, L./N. Klein, God is niet in tijdschriften te vinden. Gesprek met Jon Sobrino. In: Streven 51 (1984) juni, 785-793
72. Klein Goldewijk, Berma, Samenhang tussen praktijken en bewustzijnsvormen van de Latijnsamerikaanse volksbeweging rond het midden van de jaren zeventig. "Irrupcion" in de bevrijdingstheologie van G. Gutierrez. Dokt. skr. Theol. Fak. KU-Nijmegen, 1984, 146 pp.
73. Klein Goldewijk, Berma, Het Romeinse leergezag contra de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen. In: Bazuin 67 (1984) 20, 1-2, 8
74. Knoop, Harm J., Liberation can never come too early. Het historische als het eigene in de christologie van Jon Sobrino. Dokt. skr. Theol. Fak. VU-A'dam, 1984, 86 pp.
75. Mesters, Carlos, Zending van een volk dat lijdt: liederen over de lijdende Knecht van God in het boek van de profeet Jesaja. Nijmegen, Gottmer, 1983, 111 pp.
76. Nieuwenhove, J. van, Ontwikkelingen in de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. In: K+O 18 (1984) 8, 232-238
77. Ratzinger, Kard., De gevaren van de bevrijdingstheologie. In: Streven 51 (1984) juli, 869-875

81. Schillebeeckx, E., Karikatuur van de bevrijdingstheologie. In: *Streven* 51 (1984) nov., 99-102
82. Schillebeeckx, E., Spreken over God in een context van bevrijding. In: *TGL* 40 (1985) 1, 7-24
83. Schuthof, Arjan, Licht in de Duisternis. De boodschap van de bevrijdingstheologie. Skr. RU Utrecht, 1984, 50 pp.
84. Schuurman, Bert/Theo Witvliet, In "Gesprek" met José Miguez Bonino: "De uitbarsting van de armen vindt inderdaad plaats in Latijns Amerika". In: *Wending* 39 (1984) 4, 194-198
85. Segundo, J.L., De twee theologieën van de bevrijding. In: *Streven* 51 (1984) dec., 226-239
86. Stoffels, Frits, Bevrijdingstheoloog Bonino: "Zoals er jazz in Bach zit, zit er politiek in de Bijbel". In: *VU-mag.* 13 (1984) 4, 129-133
87. Van de Voorde, M., Over bevrijdingstheologie. In: *Ministr.* 20 (1984) 17, 454-460
88. Verstraelen, F.J., Pijn die vrucht draagt. Vernieuwing van theologie vanuit bevrijdingsstrijd in Latijns-Amerika. In: *Wending* (1984) april, 210-216

33, 45, 47, 51, 53, 146, 147, 179

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN GODSDIENSTEN

Algemeen/Dialog

89. Conversion, competition and conflict: essays on the role of religion in Asia. Ed. by Dick Kooiman, Otto v.d. Muijzenberg and Peter v.d. Veer. A'dam, Free Univ. Press, 1984, 216 pp.
90. Elizondo, Virgil, Voorwaarden en criteria voor een authentieke interculturele theologische dialoog. In: *Conc.* (1984) 1, 28-35
91. Goot, Yko v.d., In gesprek met prof.dr. D.C. Mulder: Dialoog met de wereldreligies en de evangelicalen. Vancouver. In: *RhW* 26 (1984) 3, 20-24
92. Jongkind, Beatrice L., De Heiliging van Gods Naam. Verzet en overgave in het lijden van het Joodse Volk. Dokt. skr. Dialoog Kerk-Israël. Theol. Hogesch. Kampen, 1984, 75 pp.
93. Mulder, D.C., Getuigen in dialoog met mensen van een ander geloof. In: *W&Z* 13 (1984) 1, 20-25
94. Mulder, D.C., De heilsvraag in de interreligieuze dialoog. In: zie no. 26, 72-80
95. Waardenburg, J.D.J., Heil en onheil van de godsdiensten. In: zie no. 26, 93-108

34, 100, 104, 116, 255, 282, 350, 351, 352, 353

Boeddhisme

96. Smoorenburg, C., Zen, tempels en kloosters, ontmoeting met onze boeddhistische broeders en zusters op de weg. In: *TGL* 40 (1984) 2, 201-210

150, 279, 282.

Hindoeïsme

97. Huwelijk (Het) bij Surinaamse Hindoes. 's-Gravenhage, Werkgroep Hindoeïsme, 1983, 16 pp.
98. Voeding en eetgewoonten bij Surinaamse Hindoes. 's-Gravenhage. Werkgroep Hindoeïsme, 1984, 12 pp.

150, 282.

Islam

99. Boom, M.v.d., Bevrijding van de mens in islamitisch perspectief: M.A. Lahbábí en H. Hanafi, filosofen uit de arabisch-islamitische wereld. A'dam, VU-uitg., 1984. 332 pp.
100. Borrmans, M., De dialoog tussen christenen en moslims: een terreinverkenning. (vertaling). Amersfoort, de Horstink, 1984, 120 pp.
101. Huwelijken tussen Moslims en Christenen volgens de Islam. (Artikel van J.S. Nielsen

met een toelichting van de vertaalster J. Schim van der Loeff-Mackaay en een naschrift van José J. Bolten). In: *Begrip* no. 71, 1984, 20 pp.

102. Islam, ideaal en werkelijkheid. J.D.J. van Waardenburg (red.), m.m.v. de Bruyn, Gilsean, Jamier, Leemhuis, J. Peters, R. Peters, Slomp, Wagtendonk, Montgomery Watt). Weesp. Het Wereldvenster, 1984, 545 pp.
103. Jacob, Xavier, Turkse opvattingen over het Christendom. In: *Begrip* no. 72, 1984, 2-23
104. Pex, G.T.C., Prophet of Muslims and Christians. New perspectives in the dialogue. Dokt. skr. Theol. Fak. KU- Nijmegen, 1984, 156 pp.
105. Slomp, J., Luther en de wortels van het anti-Islamisme. In: *Begrip* no. 68, 1984, 2-18
106. Slomp, J., Mohammed erkennen als profeet? - naar aanleiding van een Europese conferentie in St. Pölten. In: *W&Z* 13 (1984) 3, 231-237
107. Slomp, J. en G. Speelman, Lezen over moslimvrouwen in de islam. Leusden, Dienstencentrum GKN, 1984, 20 pp.

19, 218, 227, 263, 264, 308, 341, 345, 348, 349, 356, 358, 364.

Traditionele en Volksreligies

108. Schuurman, Bert, Gramsci en de volksreligiositeit. In: *Wending* 39 (1984) 3, 161-168
109. Tichelaar, J.L.G., Javaanse mystiek in verband met India en met het Nabije Oosten. In: *De Vrij-Katholiek* (1982) 5, (1983) 2, 3, 4, 5 en 6, (1984) 1, 2 en 3 (Apollolaan 456, 2324 Leiden)
110. Van Bijnen, T., Kristendom en volkskultuur. In: *K&M* 64 (1984), 17-22

152, 163, 207, 216, 232, 266, 303, 338.

Nieuwe religies

111. Kranenborg, R., Een nieuw licht op de kerk? bijdragen van nieuwe religieuze bewegingen voor de kerk van vandaag. Den Haag, Boekencentrum, 1984, 254 pp.
112. Witteveen, T.A.M., Overheid en nieuwe religieuze bewegingen. Een onderzoek naar de activiteiten van sekten in Nederland. Scientology Church, Moon-beweging, Bhagwan. Divine Light Mission, Hare Krishna, Transcendente meditatie, Jezus-kinderen. 's-Gravenhage, Staatsuitg., 1984, 320 pp.

Marxisme/Socialisme

42, 108, 222, 251, 286, 304/307, 313, 325/333.

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

Algemeen

113. Clifford, Paul R., Involvement in the Struggle for a Just Society. In: *Miss. Stud.* no. 1, 1984, 26-33
- 133, 201, 204, 205, 209, 212, 218, 239, 247, 258, 287, 293, 299, 310, 311/315, 337, 347, 348, 359, 361, 382.

Rechten van de Mens/Racisme/Kasten

114. Boven, Theo v., Tweede Dom Helder Camera-Lezing: "Opdat mensen tot hun recht komen". In: *VU-mag.* 13 (1984) 7, 243-246
 115. Willems, J.H., De strijd tegen racisme na Vancouver - verslag van een werkdag. In: *W&Z* 13 (1984) 1, 53-58
 116. Witvliet, Theo, Wereldgodsdiensten over apartheid, In: *W&Z* 13 (1984) 2, 170-171
- 224, 229/237, 256, 259, 262, 268, 273, 274, 284, 335, 360.

Huwelijk/Positie van de vrouw

117. Femme (La) dans les sociétés coloniales. Table ronde CHEE, CRHSE, IHPOM. Groningen-Amsterdam, Sept. 1982. Centre d'Histoire de l'Expansion Européenne/ Univ. de Leiden, 1984, 332 pp.

118. Goot, Yko v.d., In gesprek met mevr. A.C. Schilthuis-Stokvis: Vrouwen op de Assemblee Vancouver. In: RhW 26 (1984) 3, 8-11
119. Klijn, Trudy, In gesprek met Katie Cannon: Zwarte vrouwen kennen een eigen ethiek. In: Wending 39 (1984) 3, 130-135
120. Ongehoorde woorden; vrouwen en literatuur in Afrika, het Caribische gebied en Latijns Amerika. M. Schipper (red.). Weesp/Den Haag, Het Wereldvenster/NOVIB, 1984, 296 pp.
121. Vrouw(en)arbeid VKW studiedag 1 mei 1984. In: VKW Nieuwsbr. (1984) 2, 1-16
101, 232, 257, 271, 282, 292, 344.
- Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording**
122. Boer G., Vancouver over diakonia: delen en helen in gemeenschap. In: K&T 35 (1984) 1, 31-39
123. Cole, J., Communicatie en ontwikkeling. Een christelijke benadering van Afrikaanse ontwikkelingsproblemen. In: MIA 39 (1984) 3, 4-5
124. Commins, St., Africa's food crisis: which way out? In: PMV Africa Doss. no. 29, (1984) 2, 28 pp.
125. Conflict (Het) tussen arm en rijk. De visie van de Kommissie Ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken. In: H&D 7 (1984) 2, 60 pp.
126. Doggenaar, J. v./W.D. Filius, Terugg koppeling in het werelddiakonaat. In: W&Z 13 (1984) 4, 319-326
127. Draisma, Tom, Underdevelopment continues? The development policies of the European Community for the Third World as reflected by the Lomé Agreements. ERE Disc. Paper Nr. 320. Rotterdam, Ecumenical Research Exchange, 1984, 21 pp.
128. Gennip, J.J. v., Hunger in the world and the European communities: A Cebemo publication. Oegstgeest, 1984, 86 pp.
129. Kuijper, Piet, Vastenactie - terugg koppeling is niet zomaar informatie geven. In: W&Z 13 (1984) 4, 312-318
130. Lange, H.M., Een kerkelijk gesprek met Transnationale ondernemingen. In: Wending 39 (1984) 5, 287-290
131. Leeuwen, A.Th. v., De nacht van het kapitaal, door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie. Nijmegen, SUN, 1984, 840 pp.
132. Lin, J. v./J.M. v. Engelen, Werkgroepen voor missie, ontwikkeling en vrede - een ander perspectief. In: W&Z 13 (1984) 3, 214-225
133. Nieuwenhuyze, C.A.O. v. (ed.), Development Regardless of Culture? A Series of public lectures at the Institute of Social Studies, Spring 1983. Leiden, Brill, 1984, 130 pp.
134. Onmacht (De) van Mammon. Een themanummer over de rol van het geld n.a.v. een werkdag op 7 april 1984. In: H&D 7 (1984) 1, 76 pp.
135. Op de vlucht voor armoede. Zeist, Vastenactie-Ned. (Postbus 94), 1984, 48 pp.
136. "Op zoek naar medestanders". Door deelnemers aan de cursus "Wereldwijs". Red. Jan Rutgers/Rob v. Mierlo. Den Bosch, Uitgave BIJEEN, 1984.
137. Rahman, Rita, IKVOS - van kerkelijke tegenbeweging naar kerkelijke beweging. In: W&Z 13 (1984) 4, 335-345
138. Regiotaal. Een bij de tijd schrift over ontwikkelingsamenwerking in Nederland. Den Haag, IKVOS (Laan Copes v. Cattenburch 69)
139. Schraivesande, H., Ten geleide - Terugg koppeling - uitdaging vanuit de Derde Wereld. In: W&Z 13 (1984) 4, 289-293. + Nawoord: 355-359
140. Schuurman, L./J. v. Lin, Solidaridad - van afwentelen naar omwentelen. In: W&Z 13 (1984) 4, 327-334
141. De wereld delen? ontwikkelingssamenwerking in de jaren tachtig. Amersfoort, De Horstink, 1984, 84 pp.
250, 255, 269, 343, 346.
- VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST**
- Vernieuwing kerkelijke structuren**
142. People's movements and Christian discernment. In: PMV Bull. no. 98, (1984) 3, 48 pp.
143. Poll, E.W. v.d., Ik zal mijn gemeente bouwen; een evangelische visie op gemeentevernieuwing, nieuwe uitdagingen voor de zending en sociale verantwoordelijkheid in het licht van "Wheaton-83". Amersfoort, Echo, 1984, 106 pp.
144. Weele, T.J. v.d., Vernieuwing van de gemeente en van zending. (Studiedag op 16/6/84, georg. door de EA in samenw. met de EZA). In: EZA Inf. 15 (1984) 5, 11-18
210, 215, 294, 317, 324.
- Spiritualiteit/Liturgie**
145. Amstel, J. v., Oosterse meditatie en christelijk geloof. Serie: Denken over... Den Haag, Boekencentrum, 1984, 63 pp.
146. Boff, L., Onze Vader. Gebed van totale Bevrijding (vertaling). Averbode/Apelidoorn, Altiora, 1984, 159 pp.
147. Boff, L., Van bevrijdingsspiritualiteit naar bevrijdingspraxis. In: TGL 39 (1983) 3, 243-257
148. Nolan, A., Geestelijke groei en de keuze voor de arme. In: W.brief, dec. 1984, 694-698
149. Oldenhof, Hans, Derde Wereld Beweging en spiritualiteit. In: W&Z 13 (1984) 4, 365-369
150. Tholens, C.J.A., Teksten om bij stil te staan; bijeengebracht uit Oost en West. Delft, Meinema, 1984
151. Vancoillie, Nele, Gebed en engagement: krachtlijnen in de spiritualiteit van Dom Helder Camara. Diss. Lic. Godsd.wetensch. Theol. Fak. KU-Leuven, 1984. 82 pp.
192, 202, 206, 214, 280, 338.
- Pastoralia**
152. Colpaert, Marc, Gewicheld, nog lang niet gewogen. Een missionaris over magie in zwart Afrika. In: WW no. 143, 15 (1984), 11-14
153. Dimensión pastoral del desarrollo socio-económico. In: PMV doss. Lat. Am., no. 35, 1984, 27 pp.
154. Ponchaud, Fr., The pastoral care of Indo-Chinese refugees. In: PMV Eur.-N.Am. doss. no. 23, (1984) 4, 28 pp.
155. Stoops, G., Arbeiders en kerk in Zuidoost Azië. In: Past. Begel. 60 (1983) 12, 17-28
203, 221, 272, 323, 330, 347, 390.
- Ambten/Theologische opleiding**
156. Cabarrus, C.R., Een Jezuiet in Centraal America. In: Streven 51 (1984), 963-972
157. Saeys, Hugo, Zwart werk in de kerk. In gesprek met bisschop Patrick Kaillombe (incl. commentaar op Milingo). In: Bijeen 17 (1984) 9, 18-27
158. Wilde, M. de, Het Pauselijk Missiewek voor landeigen priesters. In: K&M no. 232, 63 (1983), 195-199
225, 270.
- Evangelisatie/Apostolaat**
159. Bruijne, O. de, Kerk en ideologie in Afrika (2): Zielen winnen, volken winnen (over o.a. poging tot start Instituut voor Ethiek en Samenleving door AEAM). In: Reveil no. 133, 19 (1984), 32-33
160. Calvez, Jean-Y., Missionaire uitdagingen van de toekomst. (Symposium Rome over de kerk in deze tijd van post-christendom). In: ID (1984) 10, 1-4
161. De Haes, P., Durf getuigen van uw geloof. In: Ministr. 20 (1984) 14, 371-379 en K&M 64 (1984), 59-71
162. Francou, P., Kiezen voor de armen. In: Emmaüs 15 (1984) 1, 2-10
163. Van Bijnen, T., Verhalen uit jonge kerken. In: K&M 64 (1984), 92-99
341, 354.
- Catechese/Missionaire vorming**
164. Het gelaat van de vreemdeling in de catechese. In: Korrel 5 (1983) 4, themanummer.

165. Jongeren en Missie. In: K&M 64 (1984), 127-145
 166. Vérinaud, Jean, Catechetic iconography in the Far East. In Exch. nr. 37-38, 13 (1984), 1-97

Onderwijs

167. Kaam, Ben v., Breukelen-conferentie kreeg signaal hoe laat het is in Zuid-Afrika (betr. ICPCHE Internat. Conf. Chr. Hoger Onderw.). In: VU-mag. 13 (1984) 9, 323-328
 168. Keennink, C., Voor de klas in Afrika; een inventaris van onderwijskundige problemen. Zeist, DOG, 1984, 39 pp.

257, 267, 348, 349, 352, 355, 357.

Dienst der genezing

169. Becken, H.J., The Church as a Healing Community. In: Miss. Stud. no. 1, 1984, 6-13
 170. Medische zending in het perspectief van deze tijd (een bezinning en een blik op de toekomst). Verslag Najaarsconferentie PCAO, 13 nov. 1982 in Utrecht. In: In Dienst der Genezing 13 (1984) 2, 27-44

157, 208, 219.

Communicatie

171. Bedenklijke organisatie viert gouden jubileum. SIL 50 jaar. In: Tribaal nr. 16, 3 (1984), 15-21
 172. De Bruyne, P., Te pas en te onpas. Kerken en Media. In: DOK 26 (1983) 1, 3-30
 173. Greven, J., Kerk en kabel. In: W&Z 13 (1984), 1, 63-68
 174. Kruijswijk Jansen, T. v., Horen tussen de regels door. Een analyse van schuld en zonde in de moderne literatuur. Dokt. skr. Evangelistiek. VU, A'dam, 1984, 97 pp.
 175. Verstraelen, F.J., Christian Communication in a new key - responding to human needs and cultures. In: Exch. nr. 36, 12 (1983), 1-48
 176. Verstraelen, F.J., Christian Communication in the African Media Scene. In: Exch. nr. 36, 12 (1983), 49-105

120, 123, 220.

Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

177. Buls, L., Handen te kort in Gods wijngaard: missionarissen over roeping. In: Emmaüs 14 (1983) 5, 182-187
 178. Buls, L., Vreugde en kruis van het missionarissenleven. In: Emmaüs 14 (1983) 3, 102-109
 179. Camps, A., Het Evangelie daagt ons uit. De invloed van de Latijns Amerikaanse Kerk en Theologie op de Orde der Franciscanen. In: Forum Litterarum. A'dam/ Maarsse, APA- Holland Univ. Press, 1984, 201-210
 180. Claessens, Th., De positie van de missieprokurator/trice. Zeven stellingen over het werk van de prokurator/trices. In: Verslag Prok.dag, 9/11/84 te Soesterberg; red. Marie José Geurts, 16-18 (Bijlage bij Communicatie Nr. 80, 1985)
 181. Comité missionerende Instituten: De plaats van de missionarissen in de pastoraal van België. In: Informissie nr. 84, 1983, 39-51
 182. Haan, A. de, Terugg koppeling in de zending - verrijkend en verrijkend. In: W&Z 13 (1984) 4, 302-311
 183. Lefebvre, J., De Belgische missionarissen. Brugge, Tabor, 1983, 118 pp.
 184. Lin, Jan v., Pauselijke Missiewerken (PMW) - via terugg koppeling naar wereldwijde samenwerking. In: W&Z 13 (1984) 4, 294-301
 185. Mesters, C., Missionaris vandaag. In: W.brief no. 14, 1983, 298-300
 186. Minderbroeders: bedenkingen bij de Franciscaanse missie-zending. In: W.brief no. 21, 1983, 432-441
 187. Missionaris (De) als drager en bewerker van vrede en verzoening. In: Informissie (1984), nrs. 1-2
 188. Obdeijn, H.L.M., Les Soeurs blanches en Afrique Centrale à la fin du XIXe siècle - Les idées, le personnel, les oeuvres. In: zie no. 117, 192-202
 189. Ontmoeting en herkenning. Uitwisseling tussen latijnsamerikaanse en nederlandse

religieuzen. Oegstgeest, CMC/CMBR, 1984, 31 pp.

190. Oranje, Leendert, De onverwerkte ervaring van het kolonialisme. In: Bazuin 67 (1984) 14, 4-5
 191. Rossum, Rog. v., Doen we nog mee in het jaar 2000? In: zie no. 180, 2-13
 192. Stanley Jones, E., Mijn leven, een symfonie voor God. Een spirituele autobiografie. Met een voorwoord van Prof. Dr. J. Verkuyl. Enschede, Uitg. Scope, 1984, 389 pp.
 193. Tanghe, O., Gods Adem: pioniers en profeten in India. Brussel, Elsevier, 1984, 160 pp.
 194. Tanghe, O., Hun stem in steen. Westvlaamse missionarissenroute. Tielt, Lannoo, 1984, 141 pp.
 195. Truyen, -, Van Belgische congregatie tot internationaal missie-instituut. De Zusters missionarissen van het Onbevlekt Hart van Maria (1897-1980). Proefschr. KUL, Leuven, 1984, 93 pp.
 196. van Dingenen, G., Missionaris zijn in deze tijd. In: K&M no. 229, 63 (1983), 26-30
 197. Visser, J.J., Leren om uit te gaan (zendingsopleiding). In: Adv 77 (1984) 3, 8-10
 198. Wat er ook met mij gebeurt. De riskante keuze van zuster Antoinette Berentsen. Mensen met een missie. Uitg. Week v.d. Ned. Missionarissen e.a., Pinksteren 1984, 92 pp.

126, 129, 139, 140, 246, 250, 283, 303, 388.

B. AFRIKA

Algemeen

199. Hoekstra, J.M., De AACC - een terugblik na twintig jaar. In: W&Z 13 (1984) 1, 84-90
 35, 119, 120, 123, 124, 142, 157, 159, 168, 177, 183, 196

Burkina Faso

200. Boon, H., Alfred Diba, de eerste kristen van Burkina Faso. In: K&M no. 236, 64 (1984), 185-189

Burundi

201. Konflikt tussen kerk en staat in Burundi. In: ID (1984) 12, 5-7

Cameroen

202. Claessens, A., Op weg naar een Kameroenese ritus van de Eucharistie. In: TvL 68 (1984) 5, 320-326
 203. Martens, M., Een naaste komt dichterbij. Moraal- theologische studie over zieken- en bejaardenzorg in Bouraka, Kameroen. Dokt. Skr. Theol. Fak. KU-Nijmegen, 1984, 164 pp.

53

Ghana

204. Barneveld, Jan v., Kerk en samenleving in West-Afrika. The white man died (o.a. Church of Pentecost). In: Reveil no. 134, 19 (1984), 36-37
 205. Eggen, Wiel, Kerk en revolutie in Ghana. In: Bazuin 67 (1984) 4, 6 en 8
 206. Janssen, Henk, Bevrijding en spiritualiteit van de kleine boeren in Dagbong, Ghana. Dokt. Skr. Theol. Fak. KU-Nijmegen, 1984, 303 pp.
 207. Lagerwerf, L., A Discussion on Afrikaania Religion. In: Exch. no. 37-38, 13 (1984), 98-106
 208. Nieuwe aanpak gezondheidszorg in Ghana: een uitdaging voor de kerk. In: ICCO N. 2 (1984) 4, 2
 209. Pobe, John S., National Ethics in a Plural Society. In: Miss. Stud. no. 1, 1984, 14-25

Kenya

210. Lin, Jan v., Kleine christelijke gemeenschappen, een veel gevraagd model. In: Bazuin 67 (1984) 39, 1-3

- Madagaskar**
211. Spindler, M.R., Het belijden van Derde Wereld kerken. Het voorbeeld van de Kerk van Jezus Christus in Madagaskar. In: Tussen Uitdaging en Traditie. Kerkelijk belijden in historisch en oecumenisch perspectief. Den Haag, Uitg. Boekencentrum, 1984, 93-104
- Mozambique**
212. Urgentie (De) van de vrede. Bisschoppelijke brief uit Mozambique. In: IN-NMR 8 (1984) 8, 13-17
- Namibië**
213. Aandacht voor Namibië. In: Diakonia 51 (1984) 4, 104-107 en Diak. 81 (1984) 3, 11-19
- Rwanda**
214. Heymans, Fons, Hemelse boodschappen in Kibeho. In: WW nr. 142, 15 (1984), 14-16
215. Basisgemeenschappen in Rwanda. In: K&M no. 236, 64 (1984), 190-195
216. Spijker, G. v. 't, Rouwrituelen in Rwanda. In: Vandaar 10 (1984) 1, 10-11
- Soedan**
217. Hoeben, H., The Catholic Church in Sudan: A Golden opportunity lost. In: PMV Afr. doss. no. 28 (1984) 1, 28 pp.
218. Sudanese bisschoppen en de Islam-Wetgeving. In: IN-NMR 8 (1984) 8, 2-12
- Tanzania**
219. 25 jaar Sengerema. Een kwart eeuw gezondheidszorg in Tanzania van de zusters "Onder de Bogen" en de broeders van St. Joannes de Deo. Bijlage Bijeen 17 (1984) 3, 12 pp.
- 188.
- Uganda**
- 188.
- Zaire**
220. Ceuppens, J., Bloei en neergang van de confessionele pers in Zaire. In: Emmaüs 15 (1984) 3, 111-118
221. Denijs, G., Inkulturatie in Kinshasa. In: K&M 64 (1984), 23-25
- Zimbabwe**
222. Boer, G., Zimbabwe en de kerken. In: EC 2 (1984) 19, 5 e.v. en 2 (1984) 21, 5 e.v.
- Zuid-Afrika**
223. Adonis, John C., De Belijdenis van Belhar is duur. In: W&Z 13 (1984) 2, 132-140. (+ Tekst Ontwerp-Belijdenis van de NG Sendingkerk, Belhar 1982, pp. 141-143 + Tekst Ontwerp-Belijdenis ABRECSA, pp. 143-144).
224. Arkel, D. v./G.C. Quispel/R.J. Ross, "De Wijngaard des Heeren?" Een onderzoek naar de wortels van "die blanke baasskap" in Zuid-Afrika. Cahier Soc. Geschied. 4. Leiden, M. Nijhoff, 1983, 83 pp.
225. Bremen, Christina M., Zending van de Ned. Geref. Kerken onder de Zulu's in Natal, Zd-Afrika. Dokt. Skr. Theol. Fak. RU-Utrecht, 1984, 177 pp. (In 1985 verschenen bij VU-uitg.)
226. Brown, Brian, De Zuidafrikaanse Raad van Kerken in de beklagdenbank. In: W&Z 13 (1984) 2, 116-123
227. Gewapend gewelddoos; Over de bevrijding van Zuidelijk Afrika; samengest. door ds. A.W. Berkhof i.s.w.m. Werkgroep Kairos. Geheel herziene en bijgewerkte herdruk van het gelijknamige in 1979 verschenen dossier. Utrecht, Kairos, 1984, 108 pp.
228. Govender, Shun, Het getuigenis van de Belijdende Kring. In: W&Z 13 (1984) 2, 109-115
229. De grenze(n)loze oorlog. Frontlijn staten onder druk van Zuid-Afrika (M.C.-inf. nr. 40). Heerlen, Miss. Centr., 1984, 29 pp.
230. Heymans, Fons, Dossier: Zuid-Afrika's thuislanden. In: WW nr. 146, 15 (1984), 28-41
231. Katholieke bisschoppen van Zuid-Afrika. Over apartheid. Verklaringen, herderlijke brieven, rapporten, 1952-1983. Amersfoort, De Horstink, 1983, 60 pp.
232. Kloek, Bertha, Vrouwen in Zuid-Afrika - hun strijd en onze strijd. In: W&Z 13 (1984) 2, 155-160
233. Mensen op transport. Kerken in Zuid-Afrika over de deportaties in hun land. (Vert.) In: Allerw. 15 (1984) 1, 72 pp.
234. Meulen, J.W. v.d., Zuid-Afrika in discussie. Schets van ontstaan en gevolgen van de apartheid. Ned. Instit. voor Internat. Betrekk. "Clingendael". Den Haag, 1984, 61 pp.
235. Schipper, Jan, Verdeel en heers in Zuid-Afrika. In: W&Z 13 (1984) 2, 100-108
236. Verstraelen-Gilhuis, Gardien, Nieuwe fase in de Zuidafrikaanse kerkstrijd. In: W&Z 13 (1984) 2, 145-154
237. Zuid Afrika, Strijd voor een belijdende kerk. In: W&Z 13 (1984) 2, 97-169
- 54, 57, 58, 59, 61, 62, 167.
- C. AZIË**
- Algemeen**
238. Facts and figures of the Catholic Church in Asia. In: PMV Asia-Austr. doss. no. 29-30, (1984) 2-3, 69 pp.
239. Hongkong: Tweede Aziatisch overleg over rechtvaardigheid en vrede. In: W.brief, (1984) mei, 555-56
- 120,155, 166.
- Midden Oosten**
240. Bonar, André A (?). De zendingsreis van Robert Murray Mac Cheyne (herdruk). Dordrecht, J.P. v.d. Tol, 1984, 370 pp.
- 109
- Cambodja**
- 154
- China**
241. Boin, Michelle, When the Twain met ...An Analysis of a 17th Century Chinese Christian Book: A Mirror to encourage self-improvement (Lixiu Yijian). In: Itin. (1984) 1, 36-57
242. Standaert, N., Matteo Ricci en het probleem van de inkulturatie. In: Streven 51 (1984) juli, 915-927
243. Van Coillie, D., Jeugd in China. In: Streven 50 (1983) apr., 606- 618
244. Van Coillie, D., Ferdinand Verbiest: zendeling, astronoom en mandarijn. In: K&M no. 233, 1984, 11-16
245. Van Nieuwenborgh, M., Ferdinand Verbiest: missionaris of spion? Brugge, Tabor, 1984, 121 pp.
246. Vanderhaute, G., De China missionaris in de tweede helft van de negentiende eeuw: een analyse van de "Annales de la Propagation de la Foi 1858-1879". Proefschr. KU Leuven, 1983, 96 pp.
- Filippijnen**
247. Bisschoppen van de Filippijnen; een dialoog van vrede. In: W.brief no. 14, 1983, 285-290
248. Cenzon, Carlito, Geloofsverkondiging op de filippijnen. In: Conc. (1984) 4, 98-103
249. de la Torre, E., Filippijnen: christenen in de bevrijdingsstrijd. In: W.brief, mrt. 1984, 531-534
250. Wederzijdse betrokkenheid; de Filippijnen en wij. Zeist, ICCO, 1984, 36 pp.

India

251. India. Midden in de strijd van de volken: christenen voor het socialisme. In: W.brief, (1984) apr., 548-554
252. Kooiman, Dick, The Gospel of Coffee, Mission, Education and Employment in Travancore (19th Century). In: zie no. 89, 185-214
253. Monbaliu, L., Constant Lievens: de ridder van Chota Nagpur. Roeselare, Uitg. Amaat Vynckecomité (Zuidstr. 25), 1983, 248 pp.
254. Noordergraaf, Jan B., Ontwikkeling der tribalen in India, in het bijzonder de bijdrage van theologen en kerken. Dokt. Skr. Theol. Fak. RU-Utrecht, 1984
255. Van den Bogaert, M., Ontwikkeling als dialoog, voorbeeld Chota Nagpur in India. In: Streven 51 (1984) mrt., 518-534

109, 142, 192, 193.

Indonesië

256. Beerda, A./J. Oranje, Zijn jullie Hollands doof, blind en gevoelloos? Vechten voor de mensenrechten in Indonesië. In: HN 40 (1984) 42, 22-25
257. Bemmelen, S. v., Education coloniale pour les filles indigènes en Indonésie au XXe siècle. In: zie no. 117, 122-143
258. Bloem, P.J.W., De strijd over Bali en de Zending. Confrontatie van twee werelden. Bijval-skr. Missiologie RU-Leiden, 1984, 64 pp.
259. East Timor. In: PMV Asia- Austr. doss. no. 31, 39 pp.
260. Enk, G.J. v., Drie Formulieren van Enigheid in missionair-oeumenisch perspectief: het functioneren van de Nederlandse Belijdenisgeschriften bij de zelfstandigwording van de Gereja Gereja Reformasi di Indonesia en de Gereja Jemaat Protestan di Indonesia die gevestigd werden op Irian Jaya. Dokt. Skr. Theol. Hogesch. GK (vrijgem.) Kampen, 1984, 93 pp.
261. Hubatka, Frank, Arnold Ap deed de cultuur van de Papoea's herleven. In: Vandaar 10 (1984) 8, 22-23
262. Hulst, Wiecher, Indonesië: de Islam in het nauw gedreven. In: De Tijd 11 (1984) 11, 37-43
263. Jansen Schoonhoven, E., Review of E.-A. Scharffenorth, Stellungnahmen Protestantischer Kirchen zur Dekolonisation von Nederlandsch-Indien. In: Exchange nr. 39, Vol. XIII, December 1984, 58-60
264. Jesus as Guru - A Christology in the Context of Java (Indonesia). J. Bastiaens, N. v.d. Peet, E. Wiegant, under the direction of P.G. van Hooijdonk. In: Exch. no. 39, Vol. 13, 1984, 32-57
265. Koloniaal (Een) verleden? Themanummer over Indonesië. In: Wending 39 (1984) 7, 418-451
266. Miedema, Jelle, De Kebar 1855-1980. Sociale structuur en religie in de Vogelkop van West-Nieuw-Guinea. Verhand. KITLV 105. Diss. Soc. Wetensch. KU-Nijmegen. Dordrecht. Foris Publ. 1984, 271 pp.
267. Nieuwenhuysen, Tineke/Marlies v. Tooren, Om een plaatsje onder de "Indische" Zon; het ontstaan van en de verhouding tussen het openbaar en bijzonder onderwijs in Nederlands-Indië. Dokt. Skr. Onderwijsk. UvA, 1984, 105 pp.
268. Oost-Timor, De ontwikkelingen vanaf 1975. Den Haag, Comm. Justitia et Pax-Ned., 1984, 77 pp.
269. Op zoek naar een nieuw perspectief; ICCO's beleid in Indonesië. Zeist, ICCO, 1984, 112 pp.
270. Oranje, Joost, Vijftig jaar theologische hogeschool Jakarta. De kerken in dit land zijn bang voor hun eigen leden. In: HN 40 (1984) 37, 20-21
271. Parman, J., The influence of customs (adat) concerning brideprice and christian marriage in Irian Jaya. Dokt. Skr. Theol. Hogesch. Ger. Kerken (vrijgem.). Kampen, 1984, 28 pp.
272. Pastorale projecten in Indonesië 1980-81-82-83. Een analyse van het AMA-Pakket. Oegstgeest, Advieskomm. Miss. Aktiv., 1984, 36 pp.
273. Slob, J., Papoea's de nieuwe Kanaänieten? In: Vandaar 10 (1984) 2, 9-11
274. Steenbrink, K.A., Indonesian Churches 1979-1984: main trends, issues and problems. In: Exch. no. 39, Vol. 13, 1984, 1-31

275. Vreugdenhil, C.G., Medeburgers der heiligen - een jonge zendingskerk op weg naar de volwassenheid. Houten, Den Hertog, 1983, 335 pp.
276. Yoder, L., Ontstaan en groei van de Christelijke Kerk rond de Muria in Indonesië (GKMI). In: Doopsgez. Jaarboekje 78 (1984) 61-78. A'dam, Uitg. Alg. Doopsgez. Soc.

15, 109, 190.

Laos

154

Maleisië

277. Roekarts, Mil, The Malay Dilemma. In: PMV Asia-Austr. doss. no. 28 (1984) 1, 32 pp.

Sri Lanka

278. Bavinck, C.B., Sri Lanka - Is er nog hoop? In: W&Z 13 (1984) 2, 185-193
279. Heijke, Jan, Moderne beschaving in het licht van Singhalees boeddhisme. In: W&Z 13 (1984) 2, 175-184
280. Scheer, Ton/Hans Oldenhof, Liturgie in context: beschrijving en evaluatie van een Tamil eucharistie viering in Sri Lanka. In: TvL 68 (1984) 3, 140-166
281. Sri Lanka: Het andere paradijs (MC-inf. nr. 36). Heerlen, Miss. Centr., 1984, 28 pp.
282. Verwijlen onder de Bodhiboom. Een gethematiseerd verslag van een studiereis naar Sri Lanka. M.m.v. A. Camps, R. Frank, J. Heijke, T. Scheer, H. Oldenhof, T. Strijbosch. Nijmegen 1984, 175 pp.

62

Taiwan

283. Blussé, L., Dutch Protestant Missionaries as Protagonists of the Territorial Expansion of the VOC on Formosa. In: zie no. 89, 155-184

Vietnam

154

Zuid-Korea

284. Mook, A.M., Mensenrechtenschenning in Zuid-Korea. In: diakonia 51 (1984) 9, 226-231 en in: diak. 81 (1984) 6/7, 30-36

D. LATIJNS AMERIKA**Algemeen**

285. Beto, -, Manuel Orellana, martelaar van de volksstrijd. In: TGL 40 (1984) 1, 39-47
286. Hebblethwaite, P., Kerk en marxisme in Latijns Amerika. In: Streven 50 (1983) apr., 599-605
287. Van Amerongen, Th., Christelijk geloof en revolutionair geweld in Latijns Amerika. In: TGL 40 (1984) 1, 49-62
288. Vree, Frank v., Volken speelbal in strijd tussen kerken en sekten. In: Tribaal nr. 16, 1984, 3-7

108, 120, 140, 162, 197.

Argentinië

289. Colpaert, Marc, Dossier: Argentinië. In: WW nr. 145, 15 (1984), 28-41

Brazilië

290. Boschi, Caio C., O assistencialismo na capitania do Ouro. In: zie no. 179, 45-58
291. Bots, Hans, Espoirs et desillusions d'un pasteur protestant au Brésil sous Jean-Maurice de Nassau. In: zie no. 179, 169-180
292. Braziliaanse vrouwen vertellen hun verhaal; reisverslag door F.W. Rullmann-Oldhoff

- e.a. 1983. Leusden, Z'centr. GKN, 1984, 54 pp.
293. Costeur, M., De socio-politieke inzet van de Braziliaanse bisschoppen, in het bijzonder in het noord-oosten. Proefschr. KU-Leuven, 1983, 133 pp.
294. Document over de kerkelijke basissgemeenschappen in Brazilië. In: AvdK 39 (1984) 1, 12-20
295. Flasche, Hans, A terminologia da actividade missionaria nos Lusíadas (Canto VII-Canto X). In: zie no. 179, 113-121
296. Smulders, F.F.X., "Palavras sem obras são tiros sem balas". António Vieira en Santo António tegen de Hollanders: een episode uit het leven van een avontuurlijke jezuïet. In: zie no. 179, 15-25

65, 142, 151, 185, 186.

Chili 316

Colombia

297. Luttenberg, G., Tukano en Cubeo in Colombia: "Een proletariaat zonder zelfrespect". In: Tribaal no. 16, 3 (1984), 10-12 en 14

Peru

298. Peru: het land van boeven en guerilla's. Heerlen, Miss. Centr., 1984, 28 pp.

Caribisch Gebied

Algemeen

299. Vernooij, J., De kerken en de Grenada-invasie. In: W&Z 13 (1984) 3, 238-244

120

Haïti

300. Brock, Jan, Haïti: Volk in ketenen. In: Bijeen 17 (1984) 5, 16-29
301. Haïti: een charter van de Kerk. In: W.brief (1984) mrt., 516-523
302. Kerk (De) van Haïti: Krijgen de armen eindelijk hoop? In: ID (1984) 4, 1-7

Suriname

303. Desserjer, Wim, Wat er na Peerke Donders gebeurde in Corneliskondre. Missionarissen als surrogaat voor de piat-man. In: Tribaal, nr. 16, 3 (1984), 8-9
304. Gesprek met Joop Vernooij, Suriname. Uit iets slechts toch iets goeds geboren. In: ID (1984) 9, 5-7
305. Mul, J., De kerk van Suriname en haar mogelijkheden voor morgen. Skr. missionarissenkursus 1983-1984 KU, Nijmegen, 1984, 26 pp.
306. Raalte, J. v., Kerk in de republiek Suriname. In: K+O 18 (1984) 7, 206-212
307. Teunissen, Jos, Joop Vernooij verdedigt het Suriname van Bouterse. Wat bedoelen jullie eigenlijk met democratie? In: HN 40 (1984) 30 juni, 6-9
308. Vernooij, Joop, De historische ontwikkeling van de Islam in de Surinaamse samenleving. In: Begrip no. 70, 1984, 2-19
309. Vernooij, J., Kan Suriname Suriname worden? In: K+O 18 (1984) 7, 195-200

97, 98.

Venezuela

310. Gijbsbers, Wim, Bekeringsdrang van de Nieuwe Stammen Missie: Sekte verwoest cultuur Indianen. In: Bijeen 17 (1984) 11, 7-9

Midden-Amerika

Algemeen

311. Amerongen, Theo C. v., De bergen dragen vrede: geloof, lijden en verzet in Midden-Amerika. Amstelveen, Luyten, 1984, 186 pp.
312. Ellacuria, I., Drie kerken in Centraal Amerika. In: Streven 50 (1983) dec., 207-219

313. Harst, Paul v.d., Midden-Amerika. De revolutionairen waarden de bijdragen van Christenen. In: Wending 39 (1984) 4, 217-223
314. Jerez, C., De revolutionaire Jezuieten. In: Jezuieten 40 (1983) 4, 145-154
315. Mendes Arceo, S., Companeros y companeras: een getuigenis uit Centraal Amerika. In: TGL 39 (1983) 3, 227-242

156

Guatemala

316. Butselaar, G.J. v., Guatemala, Nicaragua, Chili. Verslag van een reis in de lijdenstijd. In: Allerw. 15 (1984) 2, 60 pp.
317. Coolen, Mario, Basisgemeenschappen in Guatemala. Van pastorale bekommernis naar historische werkelijkheid. In: Wending 39 (1984) 4, 201-208
318. Coolen, Mario, De Kerk van de Armen in Guatemala, geteisterd maar niet gebroken. In: In-NMR 8 (1984) 8, 19-25
319. Klein Goldewijk, Berma, Mechanismen van de dood en een God van leven. In: Bazuin 67 (1984) 12, 4-5
320. Rheenen, Gerlof v., Geen verlossing in Guatemala. In: diakonia 51 (1984) 9, 268-271 en in: diak. 81 (1984) 11/12, 24-28
321. Richard, Pablo, In het har(d)st van de strijd: kerk en revolutie in Guatemala (vert.). Putte, CONIP/Vlaanderen- Nederland, 1983, 144 pp.

Honduras

322. Richard, Pablo, Tussen hamer en aambeeld: kerk en revolutie in Honduras (vert.). Putte, CONIP/Vlaanderen-Nederland, 1983, 176 pp.

Mexico

323. Lenero Otero, L. & M.V. Zubillaga, La pastoral en el México de hoy. In: PMV Am. Lat. doss. no. 34, 1984, 2-24
324. Thijssen, Gerard, Basisgemeenschappen, een nieuwe vorm van kerk-zijn. In: ID (1984) 9, 1-4

Nicaragua

325. Christenen en Revolutie. Interview met Zela Diaz de Porras. In: IN-NMR 8 (1984) 10, 18-23
326. De Schrijver, G., Fernando Cardenal: minister van opvoeding in Nicaragua. In: Streven 51 (1984) oct., 20-31
327. De Schrijver, G., Kerk en staat in Nicaragua. In: Streven 51 (1984) jan., 301-314
328. Geloof in de Revolutie. Reisismpressies uit Nicaragua van zeven Nederlandse religieuzen. Den Haag, Pax Christi Nederland, 1984, 70 pp.
329. Houtard, Fr., Het bezoek van paus Johannes Paulus II aan Nicaragua. Amstelveen, Boekmak./Uitg. Luyten, 1984, 44 pp.
330. Mendoza, Andrés, La actividad pastoral en la Nicaragua de hoy. In: PMV Am. Lat. doss. no. 36-37, 1984, 38 pp.
331. Richard, Pablo, Als de arme geloof in armoe: kerk en revolutie in Nicaragua (vert.). Putte, CONIP/Vlaanderen- Nederland, 1983, 144 pp.
332. Vayssièrè, P., De Miskito's in Nicaragua. In: Streven 51 (1984) juni, 794-807
333. Woodward, Kenneth, Ernesto Cardenal, priester en rebel. In: De Tijd 10 (1984) 43, 18-25

142, 316.

El Salvador

334. Richard, Pablo, Tot aan de overwinning voor altijd: kerk en revolutie in El Salvador (vert.). Putte, CONIP/Vlaanderen-Nederland, 1983, 176 pp.

E. OCEANIË

335. Aboriginals, het vergeten volk van Australië. (MC-inf.-nr. 36). Heerlen, Miss. Centr., 1984, 20 pp.
336. Dwas, Gavan, Pater Damiaan, de heilige man van Molokai (vert.). Tielt, Lanno,

- 1983, 330 pp.
337. Paters van de Heilige Harten, Missie in de Stille Oceaan: derde missie seminar van de Paters der Heilige Harten (Picpus), Tahiti, 13-18 aug. 1984. Aarschot, 1984, 88 pp.
338. Poort, W.A., Pacific between indigenous culture and exogenous worship. Hilvarenbeek (eigen beheer), 1984², 68 pp.
339. Rademaker, Cor/R. v. Rossum, Verslag van een bezoek aan Ocanië. (In maart en april 1983). In: IN-NMR 8 (1984) 4, 23-26
340. Rossum, R.G. v., Oceanië's bedreigde eilandkerken. In: W&Z 13 (1984) 3, 203-213

F. WEST-EUROPA

Algemeen

341. Met Moslims getuigen in een gesecculariseerd Europa. In: Begrip no. 69, 1984, 123 pp.

België

164, 181, 194.

Bondsrepubliek Duitsland

360

Nederland

342. Aalder, J., e.a., Een gastvrije kerk. De houding van de kerk ten opzichte van de vreemdeling. Amsterdam, Raad van Kerken in agglomeratie A'dam (Woestduinstr. 22), 1984, 80 pp.
343. Aan Jos van Gennip, september 1984. Oegstgeest, CMC/CEBEMO, 1984
344. Auwerda, Joop, Jonge Molukkers zoeken hun plaats. In: Bijeen 17 (1984) 6, 14-23
345. Bakker, D./J. Slomp/A. Wessels, Wat is onze roeping t.a.v. Moslims in Nederland? Serie dokumentatie ontmoeting met Moslims in Nederland, nr. 3 Leusden, Dienstcentr. GKN, 1984, 18 pp.
346. Bij de overstap van mr. J.J.A.M. van Gennip van Cebemo naar het Directoraat Generaal voor Intern. Samenw. Min. v. Buitenl. Zaken (Toespraken van: J. Schoenmakers, T. Claessens, A. Coolen, J.G.M. Hilhorst, J.J.A.M. van Gennip). Oegstgeest 26 sept. 1984, 37 pp.
347. Dongen, P. v., Buitenlandse studerende in Nederland en Studentenpastoraat. Ter informatie en bezinning. Den Bosch, R.K. Vreemdelingenpastoraat, 1984, 24 pp.
348. De Islam op katholieke scholen, In: School en Godsdienst 38 (1984) 1/2, 42 pp.
349. Moslim leerlingen op christelijke scholen. Verslag van een studiedag op 1.10.83. Leusden, Werkgroep Islam RvK, 1984, 75 pp.
350. Nijssen, F.N.M., Omgaan met anders-gelovigen - Getuige zijn in een multireligieuze samenleving. In: W&Z 13 (1984) 1, 74-83
351. Op elkaar aangewezen. Nota van de Werkgroep Pluriforme Samenleving van de Raad van Kerken in Nederland. Samenst.: J.E. v. Veen & J. v. Raalte (eindred.). Driebergen, RvK in Ned., 1984, 88 pp.
352. Optrekken met migranten in Rotterdam. Ervaren in pastoraat, welzijnswerk, onderwijs. (ID Special). R'dam, Kath. Centrum voor Welzijnsbehartiging (Hang 14), 1984, 78 pp.
353. Raalte, J. v., Heil in een meevoudige samenleving. In: zie no. 25, 109-127
354. Schippers, K.A., Met het oog op de stad; enkele overwegingen m.b.t. "urban mission" in Nederland. Kamper Cahiers no. 52. Kampen, Kok, 1984, 48 pp.
355. Sietram, K., Intercultureel onderwijs: een samenleving van vele culturen vraagt opvoeding tot nieuw cultuurbesef via intercultureel onderwijs. Culemborg, Educa-boek, 1984, 123 pp.
356. Slomp, J., Islam in Nederland. In: zie no. 104, 419-505
357. Slomp, J., Van Vancouver naar Amersfoort - Luisteren naar anders-gelovigen op school. In: W&Z 13 (1984) 1, 69-73
358. Smits, Ton, Driehonderdduizend moslims in Nederland. Dialoog met christenen moet worden opgebouwd. In: ID (1984) 10, 9-11

359. Veen, R.J. v.d., Toespraak van de alg. secretaris bij zijn afscheid op 30 sept. 1983. In: Jaarverslag Ned. Zendingraad 1 jan. 1981 - 1 okt. 1983, Amsterdam 1984, 51-58
360. Veen, R.J. v.d., Reactie van Nederlandse en Duitse Kerken (op racisme) - antwoorden en strategieën. In: W&Z 13 (1984) 2, 164-169
361. Vernooij, Joop, Uit het vakantie-dagboek van een missionaris. Suriname in Nederland. In: Bazuin 67 (1984) 30, 6-7
362. Wessels, A., De plurale samenleving als uitdaging voor missiologie en oecumenica. In: K+O 18 (1984) 10, 284-288
363. Wijsen, F.J.S., "Ik zie overal nood, maar ik ben geen duizendpoot": Over mogelijkheden en moeilijkheden van missionair pastoraat in de stad Maastricht. Dokt. Skr. KHTP-Heerlen/Missiologie, 1984, 234 pp.
364. Wind, A., Als Turkse moslim leven in de Nederlandse samenleving. In: zie no. 25, 16-176

7, 8, 94, 114, 187.

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

Boekbesprekingen

Dr. T.B. Simatupang, Het laatste jaar van de Indonesische vrijheidsstrijd 1948-1949. Een authentiek verslag door de voormalig chef-staf van de Indonesische strijdkrachten. Met inleidingen van prof. J. Verkuyll en prof. J.A.A. van Dooren. Kok, Kampen 1985, 234 pag., f 34,50.

Dit boek is een goed leesbare vertaling van het in 1960 in het Indonesisch geschreven boek *Laporan dari Banaran*. Het beschrijft zowel de militaire als politieke strijd waarin Simatupang een belangrijke rol speelde.

Op 17 augustus viert het Indonesische volk zijn veertigjarig bestaan als onafhankelijke Republiek. De begintijd van deze Republiek werd gekleurd door bloed en tranen, vergoten in een volksoorlog tegen Nederland als koloniale macht. Met grote publiciteit hebben we zojuist onze veertigjarige bevrijding van het Nazi-dorm gevierd. De inhoud van dit boek stelt ons in staat meer zicht te krijgen op de wijze waarop Indonesië zijn bevrijding beleefde. Het is een van de weinige documenten, die ons ter beschikking staan, die dit verhaal van de andere kant vertellen. Tegelijkertijd worden we geconfronteerd met de koloniale blindheid van Nederland. Eén van de rode draden, die in het boek te lezen vallen is de niet malse kritiek op Nederlandse politici en militairen, die de pers en het volk mee wisten te zuigen. "Zij konden de stuwkracht niet begrijpen van de idealen waarop onze strijd was gebaseerd, niet alleen bij militairen maar ook bij de burgerbevolking". De ironie van onze geschiedenis vertelt dat we na onze eigen bevrijding niet in staat waren de aard van de machten, die gedragen werd door vrijheidsidealisme van de Indonesiërs te onderkennen. Nederland was gevangen in het vertrouwen op militaire superioriteit, in het aanleggen van eigen normen en maatstaven gehanteerd in parlementaire discussies. De logica van de Indonesische vrijheidsstrijd werd niet begrepen.

Wie zijn kinderen een antwoord wil geven op de vraag: wat heeft Nederland in Indonesië gedaan, moet dit boek lezen. Voor wie zich bezint op missie en zending werpt dit boek slechts indirect vragen op: relatieve zending en missie zich aan de maatstaven van een westers christendom dat bezwezen heeft een vruchtbare voedingsbodem te zijn voor het voeren van oorlogen

ook vanuit Nederland? Daarmee is een kernvraag gesteld: wat hebben we na veertig jaar geleerd in het dekolonisatieproces? Die vraag moet zowel door de kerken als door onze samenleving worden beantwoord. Daarom is een aanbeveling van dit boek hier ondanks zijn niet-missieologische inhoud op zijn plaats als verhaal naast en op gespannen voet met onze missie- en zendingsverhalen.

Jaspert Slob

J.M. van Engelen, De zending van de Kerk in onze tijd. Een onderzoek naar de missievisie van paus Johannes Paulus II, 's-Hertogenbosch: Ned. Missieraad, 1985. Prijs f 5,--.

Op een uitgerekend ogenblik (april 1985), heeft de missioloog Jan van Engelen een analyse gepubliceerd van de uitspraken van de huidige bisschop van Rome over zending-missie-evangelisatie. Dat was bepaald niet overbodig, omdat hij nog geen missie-encycliek heeft uitgegeven, terwijl aan de andere kant zijn beslissingen in de Derde Wereld doen vermoeden dat hij toch wel een uitgesproken opvatting over dit complex van vragen heeft. Na een uitvoerige beschrijving van de missionaire citaten uit de redevoeringen van de paus, geeft Van Engelen een samenvatting van tien punten waarin de visie van JP II geconcentreerd naar voren komt. Het was al bekend dat tot in Vaticanum II er twee verschillende missieopvattingen in de Romana gezaghebbend aan het woord komen, de eerste geconcentreerd op kerkstichting en bekering der niet-christenen (*Ad Gentes*), de tweede geconcentreerd op het present stellen van Christus in de wereld door middel van het leven van de gemeente (*Lumen Gentium*). Of, in de woorden van Van Engelen, in de eerste opvatting is de zending er voor de kerk, in de tweede is de kerk er voor de zending. De uitspraken van de paus maken duidelijk dat ten diepste zijn opvattingen nauwer aansluiten bij de eerste visie dan bij de tweede. Het zal duidelijk zijn dat dit boekje (vooral het "eigen werk" van Van Engelen), boeiende lectuur is. Zelf heb ik nog wel wat vragen, als deze twee missie-visies zo absoluut tegenover elkaar worden gezet: hangt die tegenstelling niet sterk samen met een bepaalde ecclesiologie, waarin "kerk" meer machtsinstituut dan

gemeenschap van christenen is? Als dat laatste juist is, lijkt me er minder tegenstelling te zijn tussen mensen uitnodigen deel te krijgen aan het heil van Jezus en te schuilen onder zijn woord enerzijds, en te representeren van dat heil in de sociaal-politieke situatie anderzijds. Dan komt er bij deze bisschop van Rome voor mij al tijd bij, dat ik hem eigenlijk zie als de bisschop van Krakow, een man die in de Poolse situatie de waarde van een hecht instituut heeft leren waarderen, dat door de eeuwen heen overeind is gebleven tegen verschillende soorten onderdrukkers in en dat zo en niet anders Christus present kon stellen in de samenleving.

Wellicht reageert Van Engelen daarop dat hij van een bisschop van Rome toch een bredere visie, een meerwaarde vanuit zijn mondiale opdracht verwacht. Ik denk eigenlijk dat geen mens zo zijn eigen geschiedenis kan overstijgen, dat hij zo alomvattend kan denken en spreken; maar daarvoor ontbreekt me wellicht het goede geloof.

G.J. van Butselaar

Maurice Borrmans. De dialoog tussen christenen en moslims. Een terreinverkenning. Vert. uit het Frans (J. Gooris en G. Voorvelt; eindredactie: P. Reesink), Amersfoort: de Horstink en Tiel: Lannoo, 1984. 120 pag., f 24,90.

In 1970 publiceerde het "Secretariaat voor de niet-Christenen" in Rome enkele richtlijnen voor de dialoog tussen christenen en moslims. Hoewel deze inleiding hier en daar op scherpe kritiek stuitte, was de belangstelling ervoor verrassend groot en de reactie in brede kringen zeer positief. Toch besloot men tien jaar later dat er van een ietwat herziene tweede druk geen sprake kon zijn: nieuwe inzichten vereisten een nieuwe behandeling van dit onderwerp. Zo ontstond dan deze tweede terreinverkenning, hoofdzakelijk van de hand van Pater Maurice Borrmans (W.P.), in nauwe samenwerking met Pater Arie Roest Crollius, beide welbekende en zeer gerespecteerde namen in de huidige benning op de relaties tussen christenen en moslims. Verscheidene andere deskundigen hielpen de oorspronkelijke Franse tekst vorm te geven, en bij de Nederlandse vertaling is andermaal gebruik gemaakt van de adviezen van vier "ingewijden" (A. Camps, A. van Leeuwen, J. Slomp, P. Reesink). Ondanks al deze vormen van participatie is het boek een duidelijk samenhangend geheel gebleven. In de Nederlandse uitgave werden in de literatuurverwijzingen Franse titels

zoveel mogelijk vervangen door Nederlandse, en een paar Duitse en Engelse titels zowel als enkele noten werden toegevoegd; maar het is, zoals aangekondigd, een vertaling, niet een bewerking.

Na een summere inleiding op de twee gesprekpartners (wat de moslims betreft met speciale nadruk op hun eenheid en verscheidenheid) en een hoofdstuk over "het waar en hoe" van de dialoog, volgt het mijns inziens meest oorspronkelijke en meest belangrijke deel, hoofdstuk III en IV. De oproep "de waarden van de ander te onderkennen" (III) is geheel tot christenen gericht, volkomen terecht in een boek dat zich nadrukkelijk "alleen" tot hen richt voor wie het Evangelie regel en ideaal is, (11); alle "waarden" hier besproken zijn daarom uitsluitend die van het islamitisch geloof. Tot de "nu bestaande hinderpalen" die in IV aan de orde komen behoren zowel de vooroordelen van christenen ten aanzien van de islam als moslimse visies op het christendom. De urgente noodzaak van "samenwerking op menselijk vlak" wordt in hoofdstuk V besproken, terwijl het laatste hoofdstuk een (voorlopige) afbakening biedt van "terreinen waarbij de twee godsdiensten samen komen" (elders, blz. 28-29, wordt terecht geaccentueerd dat het om een dialoog tussen mensen en gemeenschappen gaat, en niet om een ontmoeting tussen systemen of tussen godsdiensten).

Borrmans' studie is in het algemeen een zeer voorzichtige en evenwichtige boek. Controversiële vragen als die rondom de noties van bekering, proselytisme, apostolaat en godsdienstvrijheid komen in meer dan één verband aan de orde (b.v. 11, 36, 38, 39, 77). Op de noodzaak niet te blijven steken in de sfeer van "gastvrijheid, luisterbereidheid en samendelen" (38) wordt evenzeer de nadruk gelegd als op de noodzaak en de waarde van "de dialoog van het hart" en "de dialoog van het leven" (103 en *passim*). De afwijzing van "misplaatste pogingen tot aanpassing" (35) is even duidelijk geformuleerd als de wederzijdse erkenning van "de gemeenschappelijke Heer" (ibid.). De erkenning dat Mohammed "de weg van de profeten" heeft gevolgd, bestempeld als een "gelukkige formule" (52) gaat gepaard met een duidelijk gearticuleerde weergave van het christelijk geloof in Jezus, "zoon van God en God zelf" (50). Het accent op de dialoog als "verrijking" (99 en *passim*) sluit geenszins de erkenning uit van de risico's die met de dialoog verbonden zijn (b.v. 37-38) en een diepe realiteitszin is weerspiegeld

in de slotopmerking over de dialoog als "een langdurig 'lijden'" (103).

Het boek wil een wegwijzer zijn, en het doet dit gedeeltelijk zeer bewust door vragen op te roepen en zo tot bezinning te leiden. Borrmans' overtuiging dat het laatste woord *over* en vooral *in* de dialoog niet van onze kant zal komen geeft dit boek een heel bepaalde stempel en maakt deze terreinverkenning zo uiterst waardevol.

Willem A. Bijlefeld

M. van den Boom, Bevrijding van de mens in islamitisch perspectief, M.A. Lahbabi en H. Hanafi, filosofen uit de arabisch-islamitische wereld. VU uitgeverij Amsterdam, 1984, 329 pag., prijs f 35,75.

Een in christelijke kringen veel gehoorde vraag over de Islam is die naar het bestaan van een islamitische bevrijdingstheologie. De hoofdtitel van het proefschrift van Van den Boom wekt verwachtingen van een antwoord op deze vraag. Als men dit zoekt, zal men teleurgesteld zijn. De auteur behandelt de gedachtenwereld van twee Arabische filosofen en mede vandaaruit komen we tot een kritische houding tegenover de toonaangevende ontwikkelingen in de huidige islam. Voor wie juist geïnteresseerd is in de tegenbeweging tegen het fundamentalisme en de filosofische standpunten en implicaties ervan is dit boek uiterst waardevol.

Van den Boom begint met een beschrijving van het huidige denkklimaat in de islamitische wereld, dat hij karakteriseert als "paradigmatisch: de Islam is 'bepalend voor het zicht op de werkelijkheid in cognitieve en normatieve zin'". (34) Daartegenover willen de beide besproken filosofen, Lahbabi (1922-heden), afkomstig uit Marokko en Hanafi (1935-heden), afkomstig uit Egypte, een mensbeeld stellen dat "bevrijdend" werkt.

Lahbabi's filosofie is te karakteriseren als een vorm van personalisme, waarop met name ook de Franse filosoof Bergson een grote invloed heeft gehad. Typend is dan ook dat hij het islamitisch personalisme ziet als onderdeel van een integraal humanisme. (201)

Hanafi richt zich met name op "de mens in zijn concrete verbondenheid met de wereld" (206) en vindt zodoende aansluiting bij de filosofie van het existentialisme.

Voor beide auteurs geldt echter dat hun filosofisch denkkader zich wil bevrijden van de normatieve invloed van het islamitisch fundamentalisme en de mens en zijn geschiedenis weer meer centraal wil stel-

len, waarbij ze zich echter aansluiten bij grote personen en stromingen uit de geschiedenis van het islamitisch denken.

Jan Peters

George W. Braswell, Jr., Understanding World Religions, Broadman Press Nashville, Tennessee, 1983, 207 pag.

De auteur is professor of missions and world religions aan het Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, USA. Daar voor deed hij missionaire ervaring op in Iran. Het boek is een duidelijke weerslag van de lessen door hem gegeven. De verschillende godsdiensten komen niet de een na de ander aan de beurt, maar komen ter sprake bij het behandelen van een groot aantal onderwerpen. De schrijver beperkt zich tot het hindoeïsme, het boeddhisme, de chinese en japanse godsdiensten, het jodendom, het christendom en de islam. De onderwerpen zijn: een algemeen overzicht van de volken en hun godsdiensten; goden, godinnen, geesten; heilige schriften; geloof en handelen; tempels, pagoden, kerken, moskeeën en tehuizen; overleven en groei; godsdiensten in actie (een case-study van het Midden Oosten en Iran); en christelijke perspectieven en wereldgodsdiensten. De informatie is kort en exact. Ergens op de kaft staat, dat het boek een christelijk perspectief wil geven. Dat geldt alleen voor het laatste hoofdstuk en dan moet het nog in een heel bepaalde zin verstaan worden: een naast elkaar zetten van de verschillen. Het leidt niet tot een dieper doordringen naar wat achter de verschillen ligt en daarom ook niet tot een dialoog. Een eenvoudig maar informatief boek.

Arnulf Camps OFM

M. Dhavamony, S.J., red., Eschatology in Christianity and Other Religions, deel 32 in de serie *Studia Missionalia*, uitgegeven door de missiologische faculteit van de Gregoriaanse Universiteit te Rome, 1983, 403 blz., prijs 30.000 lire.

De jaarboeken die in de serie *Studia Missionalia* verschijnen, behandelend telkens een ander thema. Zo ging deel 10 geheel over de islam. Nummer 32 is gewijd aan eschatologie in Afrikaanse religies (3 bijdragen), in het boeddhisme (3), het hindoeïsme (1), Chinese religies (1), islam (2), moderne filosofie (1) en christendom (5). Alle auteurs zijn christen. De bijdragen zijn zonder inleiding of samenvatting gebundeld. Er is geen poging gedaan apocalyptiek van eschatologie te (onder)scheiden. De opstellen zijn door zeer deskundige au-

teurs geschreven ieder in zijn eigen taal: men treft vijf Engelstalige, zes Franse, twee Spaanse, twee Italiaanse en één Duitse bijdrage aan. Kenneth Cragg en Robert Caspar schreven over de islam. Kenneth Cragg stelt als christen-theoloog kritische vragen aan de islam. Caspar biedt een zorgvuldige analyse van de "eschatologie musulmane" (11 x gesteld als musumpmane), die sterk doet denken aan de dissertatie van D.S. Attema over de Mohammedaansche (=Moslim) opvattingen omtrent het tijdstip van den jongsten dag en zijn voortekenen (1942), die hij natuurlijk niet heeft kunnen raadplegen.

Eerlijk gezegd kan ik – behalve als informatiebron – met al die losse artikelen naast elkaar weinig beginnen. Ze zouden meer tot leven kunnen komen in een missiologische conferentie over eschatologie en missionaire verkondiging. Ludwig Wiedemann S.J., een ordegenoot van de drie redacteuren, had met een nadere uitwerking van zijn studie over *Mission and Eschatologie* (Paderborn, 1965) de "missing link" in dit nummer van "Studia Missionalia" kunnen aandragen en misschien voor een verbindende context kunnen zorgen.

J. Slomp

Libanon, Texte und Fragen, Studienheft 14 des Missionshilfe Verlages, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13, aug. 1984.

Op verzoek van dr. Paul Löffler, jarenlang eindredacteur van *Zeitschrift für Mission* en oud-docent van de Near East School of Theology in Beiroet, attenderen we op deze publikatie. Het biedt belangrijke achtergrondinformatie over land, volk, kerken, moslim groepen, politieke organisaties als de PLO. Een moslim schrijver, dr. Khalid Duran analyseert de invloeden van buitenaf op de Libanon. Gabriel Habib, secretaris van de Raad van Kerken in het Midden Oosten beëindigt deze publikatie met een brief aan de christenen in Duitsland. Hetzelfde zou hij voor Nederland hebben kunnen schrijven.

Wat op het spel staat in Libanon volgens Habib, is de vraag op dit land blijvend een alternatief van samenleven van verschillende volken, groepen en religies kan zijn. Twee bewegingen bedreigen dit alternatief. Enerzijds het streven van Israël om de Libanon en zo mogelijk ook andere landen in het Midden-Oosten, bijvoorbeeld Egypte en Jordanië op te splitsen op grond van ethnische en religieuze verschillen en anderzijds het streven naar islamitische staten.

J. Slomp

Dean S. Gilliland, Pauline Theology & Mission Practice. Baker Book House, Grand Rapids, 1983, 309 pag., Prijs \$ 12.95.

De titel van dit boek heeft eigenlijk een dubbele betekenis. De auteur geeft een beschrijving van de theologie en de missionaire praktijk van Paulus. Maar tegelijkertijd tracht hij aan te geven wat hiervan de betekenis is voor het verstaan en de praktijk van de zending vandaag. Dit laatste doet hij vooral op basis van ervaringen opgedaan als zendeling van 1956-1976 in Nigeria.

Boeiend en uitdagend is het te lezen hoe indringend de auteur probeert Paulus theologie en zendingspraktijk te verstaan. Hij doet dit langs de vijf volgende invalshoeken: 1. Paul: The theologian in Mission; 2. Conversion: Entering in the new life; 3. The Convert and the new life; 4. The Church: A witnessing community; 5. The missionary. Boeiend, omdat wordt aangegeven hoe de theologie van Paulus voortkwam uit zijn zendingsactiviteiten. Uitdagend, omdat dit naar mijn indruk gebeurt vanuit bepaalde niet voldoende uitgesproken theologische vooronderstellingen, die de vraag oproepen naar welke hermeneutische methode de auteur heeft gebruikt bij het schrijven van zijn studie.

Mijn indruk is dat de auteur onvoldoende aangeeft hoe a) zijn eigen theologie en b) zijn ervaringen in Nigeria opgedaan meespelen in zijn verstaan van Paulus' theologie en missionaire praktijk. Een voorbeeld om het eerste punt te adstrueren: Op pag. 72 schrijft de auteur: "...de niet-christen kan geen christen zijn zonder een christen te worden. *Bekering is christen worden.* (curs. van L.) Op pag. 71 kreeg dit al een concretere invulling: "Yet the entire ministry of Paul turns on the fact that lives are changed by the living Christ, *creating communities of converted people who have broken through the barriers of race, class, and cultural prejudices to form the body of Christ.*" (curs. van L.) Ik zie onvoldoende uitgewerkt hoe deze uitspraken op Paulus' theologie en missionaire praktijk zijn terug te voeren, en heb daarom de indruk dat eigen theologische inzichten tot een dergelijke stellingname leiden. Het is leerzaam om wat dit betreft naast de studie van Gilliland eens datgene te leggen wat Donald Senior en Carroll Stuhlmüller in hun boek *The Biblical Foundations for Mission* op 161-190 zeggen over "The Mission Theology of Paul". Wat het tweede punt betreft valt het mij op hoe de auteur zo gemakkelijk en vanzelfsprekend vanuit Paulus ver-

trekkend, zijn eigen ervaringen als zending naar voren haalt en daaraan suggesties verbindt voor de missionaire praktijk vandaag. Ik vraag mij af of die verbindingen zo gemakkelijk te leggen zijn. De vragen die Gilliland oproept nemen niet weg, dat hij voor hen die zich willen bezinnen op de zendingstheologie en missionaire praktijk van Paulus een belangrijk boek heeft geschreven. Het behoort een plaats te krijgen bij het boek van Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (1912), in 1960 in herdruk uitgegeven door World Dominion Press te Londen.

J. van Lin

Leonardo Boff, Onze Vader, gebed van totale bevrijding, Altiora, Averbode/Apeldoorn. 1984, 160 pag., f 25,30.
L. Boff, onlangs om zijn kerkvisie veroordeeld, is een geweldig productief theoloog. Bij de meer geschoolde animatoren en begeleiders van de tienduizenden basisgemeenschappen in Brazilië is er een grote behoefte aan helder, goed leesbaar en toch fundamenteel verantwoord theologisch en catechetisch materiaal. Mensen als Boff trachten erin te voorzien. De context van kerkelijke omvorming en maatschappelijk verzet is ook voelbaar in het boek uit 1979 over het Onze Vader. Boff schetst eerst de ervaringswereld, waarbinnen het Onze Vader als gebed van bevrijding betekenis kan krijgen. Het is net als toen het geformuleerd werd een situatie waarin vurig verlangd wordt naar de komst van het Koninkrijk. Vervolgens wordt het Onze Vader regel voor regel behandeld op basis van een gedegen kennis van de exegetische literatuur. Hiermee wordt overigens nauwelijks in discussie gegaan; het is dan ook geen technisch-exegetisch werk. Losgemaakt uit de Braziliaanse context en in vertaling in Nederland of Vlaanderen gelezen kan het boek iets prekerigs krijgen, omdat het wat meditatief en beschouwelijk van aard is. Ik heb het gevoel dat voor ons bevrijdingstheologie, ook die over het Onze Vader, eerder duidelijk kan worden door middel van verhalen van en over concrete gemeenschappen in bijvoorbeeld Brazilië, die het gebed bidden en bespreken. Zij vormen, meer dan de theologische literatuur die voor hen bestemd is, een uitdaging voor onze eigen geloofsgemeenschappen en hun voorgangers.

Hans Oldenhof

Jan Rutgers en Rob van Mierlo (red.), Op zoek naar medestanders, Bijeen-pu-

blikatie 30, Den Bosch, 64 pag., f 10.--. Een van de beste meer intensieve cursussen op missionair gebied (2 jaar om de 14 dagen) is de cursus Wereldwijs. Verspreid over Nederland zijn er heel wat groepen mee bezig. Een elftal cursisten is na afloop van de cursus nog een jaar doorgegaan naar aanleiding van de vraag: "Hoe krijg ik medestanders?" Wat deze vraag allemaal heeft opgeroepen is verwerkt tot een buitengewoon leesbaar en inspirerend geheel.

Hans Oldenhof

Surplus Peoples Project, Western Cape: Khayelitsha. New Home - Old Story. A dossier of forced removals of Cape Town's African population. 1984, 144 pag. prijs f 10.--, te bestellen bij Werkgroep Kairos, C. Houtmanstraat 19, Utrecht.

De Surplus Peoples Projectgroep van de Westelijke Kaapprovincie (Zuid Afrika) verzamelde in december 1983 geschreven en mondelinge informatie van zowel particulieren als organisaties over de pogingen van de overheid, de gehele zwarte bevolking van deze provincie te concentreren in een nieuwe agglomeratie Khayelitsha of naar de thuislanden Ciskei en Transkei. De eigenlijke opzet van de Zuidafrikaanse overheid is de Westkaap zoveel mogelijk te reserveren voor blanken en kleurlingen. Werkgevers krijgen dan ook geen vergoeding voor het aannemen van zwart werkvolk zolang er kleurlingen beschikbaar zijn voor de baan. Verder wil de overheid, door de verplaatsing van de zwarte bewoners naar Khayelitsha tussen de zwarte bevolking en de luchthaven een "buffer" van kleurlingen scheppen, terwijl de blanke agglomeratie rechtstreeks in verbinding blijft staan met deze luchthaven van Kaapstad. "Illegale" zwarten werden door de Zuidafrikaanse overheid gedumpt in het "onafhankelijke" Transkei, zonder dat de regering van Transkei ook maar was geraadpleegd over deze maatregel. De bus- en treinritten voor het traject tussen de zwarte nederzetting en de woongebieden van blanken en kleurlingen zijn dusdanig, dat de bewegelijkheid van het werkvolk gegerandeerd blijft maar de ritten voor werklozen, huisvrouwen en bejaarden hooggeprijsd: zij moeten zoveel mogelijk in de nederzettingen blijven.

Deze en andere berichten vindt men in dit als haastige documentaire samengestelde boekje. De projectgroep wil met deze informatie haar strijd tegen de apartheid ondersteunen en overweegt een uitgave in het Xhosa. De collage - want dat is het

eigenlijk - besluit met literatuurverwijzingen en een lijstje met Zuidafrikaanse kranten waaraan de verschillende berichten zijn ontleend.

J. Heijke

Met de moed der hoop. Opstellen aangeboden aan Dr. C.F. Beyers Naudé, Ten Have, Baarn 1985, 184 pag., f 16,50.

Tijdens het recente bezoek dat dr. C.F. Beyers Naudé - na de opheffing van zijn banning en als secretaris-generaal van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken - aan ons land bracht is hem door zijn Nederlandse vrienden een "festschrift" aangeboden. Na een lezing op 12 juni aan de Vrije Universiteit (waarvan Beyers Naudé ere-doctor is) werd hem door dr. A.H. van den Heuvel en prof. J. Verkuyl het eerste exemplaar overhandigd. Het is het eerste boek dat in Nederland over persoon en werk van Beyers Naudé verschijnt. Van eerder elders verschenen publicaties - *Naudé: prophet to South Africa* (G. McLeod Bryan 1978) en *Not without Honour. Tribute to Beyers Naudé* (Peter Randall, ed., 1982) en het door de Internationale Commissie van Juristen, Genève uitgegeven *The Trial of Beyers Naudé. Christian Witness and the Rule of Law* (1975, 1979^a) - verscheen helaas nooit een Nederlandse vertaling. Ook in Zuid-Afrika is ter gelegenheid van Beyers Naudé zijn zeventigste verjaardag (10 mei 1985) een bundel opstellen gepubliceerd.

Met de moed der hoop legt getuigenis af van de inspiratie die Beyers - gesteund door zijn vrouw Ilse - voor velen in Zuid-Afrika en daarbuiten geweest is. "Hij heeft velen bemoedigd in de strijd tegen de machten van het kwaad", aldus de samenstellers. Villa-Vicencio (Zuid-Afrika) en Verkuyl gaan in op Beyers persoonlijke geschiedenis, de wijze waarop hij onwettig staande uitgreide tot de profeet die moest spreken ook al ging dat dwars tegen het denken en doen van de eigen Afrikaner gemeenschap in. Dit kostte hem de uitstoting uit het ambt in de NG kerk (1963) en in een latere fase - de periode van de banning, 1977-1984 - uit het maatschappelijke leven.

Beyers' uitwerking uit het ambt heeft voor velen in de NG kerk afschrikwekkender gewerkt dan zijn banning, aldus H. Berkhof die signaleert dat de twee-rijken leer (Duitsland) blijkbaar meer ruimte bood voor een gestructureerde kerkelijke oppositie dan de éne kerk-staat theocratie in Zuid-Afrika (136). Toch was en is de keuze van Beyers - en enkele blanke en vele

zwarte mensen - in wezen een "communicatieve keuze", stelt A.H. van den Heuvel. Ze vormt de kern van een nieuwe samenleving die haaks staat op de apartheid die de communicatieve grondstructuur van de samenleving ontkent (163, 159).

Beyers' vroegere collega Brian Brown beschrijft de ontwikkeling van het Christelijk Instituut - van het liberale CI van de jaren zestig naar het luisterende en radicale CI van de jaren 70 - en laat zien hoe Beyers naast profeet ook steeds priester was: zijn voortdurende toegankelijkheid (28) die medewerkers tot wanhoop bracht. Pauline Webb (Wereldraad van Kerken) was in 1971 bij Beyers en Ilse in Johannesburg - "een gesprek dat zich bewoog van debat naar meditatie, van politiek naar gebed". Haar bijdrage geeft tevens inzicht in de spanning tussen profetie en pastoraat die gedurende de hele woelige geschiedenis van het Programme to Combat Racism (PCR) voelbaar was (49).

Een volgende serie bijdragen komt rechtstreeks uit de hitte van de strijd in Zuid-Afrika. Als kerk moeten we aanwezig zijn waar gedwongen verhuizingen (deportaties) plaats vinden. We moeten aanwezig zijn met ons gebed, onze liefde, ons verzet en onze lichamen, schrijft Allan Boesak (70). Zijn bijdrage is een bewerking van een in '84 uitgesproken rede voor de Jaarvergadering van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken (SACC). Zich beroepend op Luther en Calvijn zegt hij dat een regering die niet in staat is gerechtigheid te doen weggebeden moet worden (71). Frank Chikane schrijft over het ontstaan van het Verenigd Democratisch Front (UDF) en de deelname van christenen daaraan. Verder hier bijdragen van Desmond Tutu, Z. Kametea, S. Govender en J.R. Cochrane. De laatste licht via enkele historische verwijzingen het deksel op van het falend beleid van de Engelssprekende kerken: belangstelling op humanitair vlak die nooit diep doordrong in de structuren van onderdrukking.

De volgende serie - bijdragen uit de wereldkerk - concentreert zich op Duitsland (E. Bethge, H. Gollwitzer, D. Sölle) en Latijns-Amerika (Miguel Bonino, Helder Camara). Gezien de wijze waarop de "Barmer thesen" en het model van de "Bekennen-de Kirche" in Zuid-Afrika functioneren, en de wijze waarop de zwarte Zuidafrikaanse theologie in dialoog is met de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie is dit veelzeggend.

Onze lezers die vorig jaar het themanummer van *Wereld en Zending* "Zuid-Afrika

- Strijd voor een belijdende Kerk" (1984-2) lazen zullen deze bundel grijpen en geboeid door lezen. De reeds in 1965 door Beyers opgeworpen vraag naar een belijdende kerk, loopt ook als een rode draad door dit boek heen, dat eindigt met een bijdrage van Beyers zelf "Op weg naar een belijdende kerk". Ook Govender schrijft er over terwijl diverse andere auteurs er meer impliciet naar verwijzen. Beyers analyseert de huidige positie van de diverse kerken en komt tot de conclusie dat het dodelijk gif van het beleid van apartheid de aderen van de kerk van Christus ingestroomd is en *elk deel* van het lichaam vergiftigd heeft. Daarom zijn van de afzonderlijke kerkelijke instituties geen stappen in de richting van een belijdende kerk te verwachten. De "belijdende kerk" – die geboren moet worden – ziet hij als een beweging van groepen christenen uit alle kerken, die zonder dwang hun liefde tot Christus en tot elkaar, hun eenheid en hun verlangen naar gerechtigheid (politiek en economisch) en bevrijding, belijden, bezingen en beleven (176-177). Belijdende kringen zouden als basisgroepen kunnen dienen. Een landelijke conferentie, bijv. onder auspiciën van de SACC en de Katholieke Bisschoppen Conferentie, zou de idee nader kunnen uitwerken. In een embryonaal stadium bestaat zo'n kerk in Zuid-Afrika. Maar de groei is pijnlijk langzaam – zij zal pas echt gestalte krijgen als de bestaande kerken onder grotere druk en vervolging komen te staan (179).

De titel van het boek *Met de moed der hoop* vat het messiaanse geheim van Beyers' spiritualiteit kernachtig samen. "Daarom verliezen wij nooit de moed... de openlijke verkondiging van de waarheid is onze aanbeveling bij alle mensen...". De woorden uit 2 Corinthen 4: 1-10, voorgelezen tijdens een oecumenische avonddienst in de Utrechtse Janskerk ter gelegenheid van het vijftienjarig bestaan van de werkgroep Kairos, kwamen opnieuw tot leven, toen deze profeet in ons midden was en we als keervers zongen "Midden in de nacht schijnt toch het licht, het licht van Jezus Messias".

Gerdien Verstraelen-Gilhuis

Christian Misson and Human Transformation. Report of the Sixth IAMS Conference, Harare - Zimbabwe, 8-14 January 1985. Special issue, Mission Studies, Vol. 2-1, 1985 (Editor Gerdien Verstraelen-Gilhuis). Uitgever: IAMS Secretariat – Leiden/Mambo Press – Gweru, Zimbabwe, 150 pag.

Missionaire betrokkenheid bij en missiologische reflectie over menselijke transformatie vormde het onderwerp van studie en discussie op de zesde conferentie van de Internationale Vereniging voor Missiologie (IAMS), welke begin 1985 voor het eerst in Afrika bijeen kwam en waarvan het verslag nu verkrijgbaar is. Hoogtepunten vormen de lezing van de President van Zimbabwe, ds. Canaan Banana over "Het evangelie van Jezus Christus en revolutionaire transformatie" en de lezing van de Secretaris van de Belijdende Kring, drs. Shun Govender over "Theologie doen voor menselijke transformatie" in de onheilssituatie van Zuid-Afrika. Boeiend zijn ook een historisch overzicht van kerk en staat verhoudingen in Zuidelijk Afrika (Adrian Hastings) en een blik op zending op weg naar de een-en-twintigste eeuw (Gerald H. Anderson, president IAMS).

Alle deelnemers waren betrokken bij workshops waarin actuele uitdagingen en strijdpunten – met name in Afrika – onder de loep worden genomen: politieke strijd en vernieuwing, de kerk als helende gemeenschap, Evangelie en Islam, het ontwikkelen van relevante Afrikaanse theologieën, enz. Enkele deelnemers rapporteren over hun "exposure experiences" in Zimbabwe en Zuid-Afrika. Het laatste leidde tot het formuleren van drie resoluties welke eveneens zijn opgenomen. Verder: samenvattingen van individuele researchpapers, colloquia over Bijbelstudies en missiologie, en over Afrikaanse kerkgeschiedenis en een sessie over Sri Lanka. Voor meer informatie zie het artikel "Zimbabwe. Zending en Transformatie" in *Wereld en Zending* 14 (1985), no. 1, 62-72. De IAMS is een belangrijk forum voor missiologische uitwisseling en discussie tussen katholieke, oecumenicale en evangelicale missiologen, die bijeenkomen uit een diep besef dat de missionaire opdracht tot transformatie een gemeenschappelijke taak is.

Het rapport van de Harare conferentie is te bestellen bij: IAMS Secretariat, Rapenburg 61, 2311 G.J Leiden. De prijs bedraagt US \$ 8,-.

FJV

BIJEENPUBLIKATIES

ZWART IS ANDERS

PLEIDOOI VOOR EEN AFRIKAANSE KERK.

Door Jean Marc Ela.

Een Afrikaanse wijze van geloven, zo stelt de Kameroneense theoloog Ela, verplicht de evangelische gemeenschappen hun bestaansgronden opnieuw te bezien. Ze moeten deelnemen aan het verzet tegen onderdrukking en uitbuiting.

De kerken moeten kiezen voor al die mensen die worden buitengesloten door een geloof dat geen ontwikkeling brengt.

Bevrijdingstheologie in zwart Afrika.

168 pag. f 24,-

GEEN VREDE MET APARTHEID -

NOBELPRIJSREDE EN ANDERE TEKSTEN

Interviews, redevoeringen en briefwisselingen van de Zuidafrikaanse bisschop Tutu, die onlangs de Nobelprijs voor de vrede kreeg.

96 pag. f 9,50

WERKNEEMSTERS VAN DE WILLEKEUR -

FABRIEKARBEID VAN VROUWEN IN AZIË

Getuigenissen van fabriekarbeidsters uit Maleisië, Thailand, Hongkong en Zuid-Korea over hun lange werkdagen, hun lage lonen, de wanhoop en de vernedering.

56 pag. Met foto's. f 9,-

OP ZOEK NAAR MEDESTANDERS

Deelnemers van de cursus Wereldwijs vertellen op welke momenten en door welke beweegredenen zij concrete stappen gingen zetten in hun eigen bewustwordingsproces.

64 pag. Met illustraties. f 10,-

LANDENWIJZERS

Serie landenbrochures, vooral bestemd voor mensen in Vastenactie-, MOV-, Wereldwinkel- en andere groepen.

De eerste 12 nummers zijn gewijd aan:

1. Brazilië, 2. Filipijnen, 3. Indonesië, 4. El Salvador, 5. Zimbabwe, 6. Venezuela, 7. Peru, 8. Sudan, 9. India, 10. Nicaragua, 11. Nigeria, 12. Madagascar.

Prijs losse nrs. f 1,85. Prijs jaarabonnement (12 nrs.) f 21,-

MAANDBLAD BIJEEN

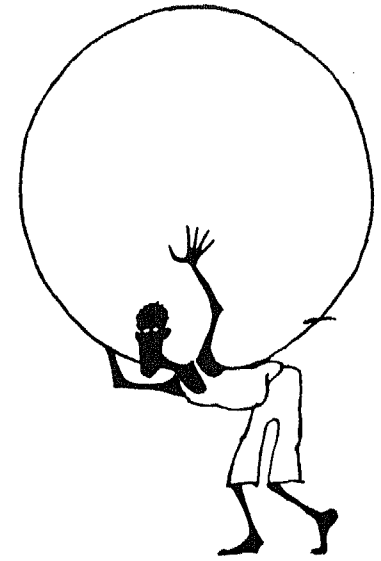
Het Nederlandse lees- en kijkblad over de samenleving van mensen en volkeren: 48 bladzijden per maand, vol gevarieerde artikelen, interviews, reportages, reisverhalen en aktualiteiten.

BijEEN is een blad voor kritische christenen, die openhartig en betrouwbaar geïnformeerd willen zijn.

Een abonnement kost f 45,- per jaar.

Nu: voor f 30,- de volledige jaargang 1985.

Vraag een gratis proefnummer.



BijEEN

DE DERDE WERELD EN WJ

Voor bestellingen of informatie kunt u onderstaande bon sturen naar BijEEN/Derde Wereld Informatiehuis, Antwoordnummer 11012, 5200 VG 's-Hertogenbosch. U kunt ons ook bellen: 073-218970.

BON

... ex. Zwart is anders à f 24,-

... ex. Geen vrede met apartheid à f 9,50

... ex. Werkneemsters van de willekeur à f 9,-

... ex. Op zoek naar medestanders à f 10,-

... ex. Landenwijzer..... à f 1,85

... Jaarabonnement Landenwijzer à f 21,-

... gratis proefnummer BijEEN

Naam:

Adres:

Woonplaats: