

# WERELD EN ZENDING

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIONAIRE  
VORMING EN INFORMATIE





# Wereld en Zending

12e jaargang 1983 / nummer 3

---

## Administratie

Tevens adres voor opgave advertenties  
Prins Hendriklaan 37  
1075 BA Amsterdam  
Postgiro: 493248 t.n.v.  
Nederlandse Zendingsraad

## Wereld en Zending

Abonnementsprijs f 35,— per jaar  
Studentenabonnement f 25,—  
Losse nummers f 12,— (incl. portokosten)  
België Bfrs. 665 per jaar  
Verschijnt driemaandelijks

## Eindredactie

J. P. Heijke  
Hollestraat 30  
6612 AW Nederasselt

Voor correspondentie met  
auteurs en lezers  
Voor toezending artikelen (in drievoud)  
publicaties ter recensie of ter  
aankondiging

Overname van artikelen alleen na  
schriftelijke toestemming en met  
bronvermelding

---

*Wereld en Zending* is een tijdschrift voor missionaire informatie en bezinning. Het wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van de Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad.

*De redactie* is samengesteld uit protestantse en katholieke deskundigen op het terrein van missionair werk en missiologie:

Drs. P. Bijlefeld, secretaris binnenland Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam, *redactiesecretaris*.

Dr. W. H. M. Creemers o.f.m., functionaris Centraal Missie Commissariaat - dienst missionair personeel, 's-Gravenhage (werkte in Japan).

Drs. J. M. van Engelen, studiesecretaris Nederlandse Missieraad 's-Hertogenbosch, wetenschappelijk hoofdmedewerker Katholieke Universiteit Nijmegen (werkte in Brazilië).

Drs. J. D. Gort, wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie en evangelistiek Vrije Universiteit Amsterdam.

Dr. R. L. Haan, functionaris Ministerie van Buitenlandse Zaken/Ontwikkelingssamenwerking, 's-Gravenhage (werkte in Argentinië).

Drs. J. P. Heijke, wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie (Afrika) Katholieke Universiteit Nijmegen, *eindredacteur*.

B. M. J. Klein Goldewijk, studente missiologie Katholieke Universiteit Nijmegen.

J. M. Koek S.M.A., missiesecretaris van het bisdom Rotterdam, medewerker missionaire vorming Hogeschool Theologie en Pastoraat te Heerlen (werkte in Ghana).

Dr. J. van Lin, studiesecretaris Pauselijke Missie Werken Nederland.

Ds. F. N. M. Nijssen, diakonaal predikant 's-Gravenhage (tot 1979 directeur Kerk en Wereld, Driebergen).

Drs. J. B. J. Oldenhof, missiesecretaris bisdom Breda.

Drs. J. Schraevande-Oranje, andragologe te Leusden, coördineert vredes-activiteiten in Nederland met betrekking tot Latijns Amerika.

Drs. J. Slomp, predikant in algemene dienst van de Gereformeerde Kerken om voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims in onze samenleving (werkte in Pakistan).

Dr. E. W. Tuinstra, functionaris Nederlands Bijbelgenootschap (werkte in Indonesië).

Dr. F. J. Verstraelen, adjunct-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, Leiden; secretaris International Association for Mission Studies (werkte in Ghana).

	<i>Inhoud</i>	<i>pag.</i>
<i>K. Koeleman</i>	Het vieren van de maaltijd des Heren in de context van het wereldarmoedevraagstuk	186
<i>G. de Schrijver</i>	Ontmoeting van Europese theologen met EATWOT	193
<i>J. Heijke</i>	Afrikaanse romans: missiologische lectuur?	201
<i>J. van Raalte</i>	250 jaar Hernhutter zending	210
<i>J. Vernooij</i>	Kerk en revolutie in Suriname	216
<i>S. E. Hof</i>	De achterkant van kerk en revolutie in Suriname	223
<i>W. F. Dankbaar</i>	Een bestuurder zag achterom	226
	KRONIEK	
<i>J. van Lin</i>	Ter gedachtenis	234
<i>L. Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1982	238
	Boekbesprekingen	258

## Ten geleide

Drs. L. Lagerwerf van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica in Leiden reikt in dit nummer haar jaarlijkse missiologische bibliografie aan. Voor het overige biedt Wereld en Zending u dit keer een verscheidenheid aan onderwerpen. K. Koeleman situeert de viering van de Eucharistie – het Avondmaal – in de samenhang van het vraagstuk van de armoede in de wereld. Hij geeft een actueel commentaar van enkele passages uit het Lucas evangelie. G. de Schrijver heeft in Genève dit jaar ervaren hoe de Derde Wereld-theologen de westerse theologie uitdagen. Hij brengt verslag uit van die confrontatie. J. Heijke heeft een aantal afrikaanse romans nagelezen op hun missiologische betekenis. Afrikaanse theologen verwijzen naar de romanliteratuur van hun continent.

J. van Raalte staat stil bij het 250-jarig werk van de Hernhutter zending. Als vanzelf gaan dan de gedachten uit naar Suriname. J. Vernooij beschrijft de positie die de kerken aldaar innemen ten aanzien van de revolutie. Bij zijn beschrijving heeft S. E. Hof enkele kanttekeningen geplaatst. W. Dankbaar vraagt aandacht voor het boek van S. C. Graaf van Randwijck over de Zending in Indonesië 1897-1942. Tenslotte wijdt J. van Lin enkele bladzijden aan de nagedachtenis van twee voorbeeldige christenen uit Sri Lanka: Lynn A. de Silva en Leo Nanayakkara. Zoals al eerder aangekondigd zal nummer vier van Wereld en Zending in 1983 weer geheel gewijd zijn aan één thema: de Kerk in Midden-Amerika.

J. Heijke, eindredacteur

## **Het vieren van de maaltijd des Heren in de context van het wereldarmoedevraagstuk**

### **Inleiding**

Dit artikel is gewijd aan de consequenties van het vieren van de maaltijd des Heren voor de missie van de kerk in onze wereld van overheersing van armen door rijken. Wanneer ik aan mensen vertel dat ik in het kader van mijn doctoraalscriptie een jaar lang met dit onderwerp bezig ben geweest, knipperen niet zelden de ogen. Valt daar dan zoveel over te vertellen? Is het wereldarmoedevraagstuk niet meer een onderwerp voor werkgroepen rond ontwikkelingssamenwerking, een thema voor de verkondiging en in die zin hooguit geschikt als topic voor een themadienst?

### **Eucharistie en armoede binnen de Wereldraad van Kerken**

De huiver om ethiek en ecclesiologie op een nieuwe wijze met elkaar te verbinden, komt het scherpst tot uiting op het kruispunt van ethiek en liturgie. In wezen concentreren de kerken in de rijke landen zich meestal nog op de cultus met 'daarnaast' enige sociale aktie of vormen van protest. Het wereldarmoedevraagstuk raakt niet wezenlijk het hart van de eucharistie.

Deze neiging om de liturgie buiten de invloedssfeer van de (macro-) ethiek te houden, valt eveneens waar te nemen binnen de afdeling van de Wereldraad van Kerken die tot taak heeft de voortgang in het streven naar zichtbare eenheid in de ene eucharistische gemeenschap te bevorderen, de afdeling Faith and Order. „Vanaf zijn oorsprong heeft Faith and Order het terrein van de christelijke ethiek van zich afgeschoven“, merkt Houtepen naar aanleiding van de bijeenkomst van 1982 in Lima op.<sup>1)</sup> Dit ondanks het feit dat in deze commissie, waar christelijke kerken uit heel de wereld elkaar – sinds kort dus ook in landen uit de derde wereld – ontmoeten, niet alleen de confessionele scheidslijnen duidelijk aan het licht treden, maar ook de kloof tussen arm en rijk (arme kerken en rijke kerken) onweerstaanbaar zichtbaar wordt.

Lange tijd heeft het er naar uit gezien dat de tegenstelling tussen arm en rijk alleen maar beperkt zou blijven tot de agenda van de commissies die vallen onder de programma-eenheid „Gerechtigheid en Dienst“, met name de commissie voor de bijdrage van de kerken

aan de ontwikkeling (de C.C.P.D.). Het wereldarmoedevraagstuk werd voornamelijk gezien als een kwestie van gerechtigheidsbeoefening ten aanzien van ontwikkelingssamenwerking. De Wereldraad had iets weg van het ruim van een schip waarin de afdelingen door waterdichte schotten van elkaar gescheiden zijn. Maar met zo'n gespleten ziel ben je eigenlijk geen Raad meer uit één stuk. Vandaar dat het een gelukkige ontwikkeling is dat in Melbourne (1980) het armoedevraagstuk ook het hart van de missionaire verkondiging is gaan raken. Koetsier: „In Melbourne heeft de wereldoecumene, zoals die in de vergadering van de commissie voor Wereldzending en Evangelisatie bijeen was, erkend en beleden, dat de solidariteit met de allerarmsten wezenlijk behoort bij de verkondiging van de kerk in zending en evangelisatie”.<sup>2)</sup> Daad én woord zijn nu bij voorkeur geënt op de armen.

Wanneer Boerma in het aan Melbourne gewijde nummer van Wereld en Zending zegt: „Onafwendbaar lijkt de volgende stap te zijn dat de afdeling Geloof en Kerkorde zich met deze vragen moet gaan bezighouden als de vraag naar de inhoud van het evangelie zelf”<sup>3)</sup>, mag dit niet zo worden verstaan als zou Faith and Order de context van het wereldarmoedevraagstuk tot nu toe geheel links hebben laten liggen. Het probleem van de ene eucharistische gemeenschap kan sinds de bijeenkomst van Faith and Order van 1970 in Leuven in ieder geval niet meer verstaan worden als een louter slechten van confessionele muren. Sterker: al zouden na de onderlinge grensregelingen alle christenen aan één en dezelfde tafel des Heren zitten terwijl er, binnen en buiten de kerk, toch nog gebrek aan brood en gerechtigheid blijft bestaan, zou de kerk als eucharistische gemeenschap toch nog in een noodsituatie verkeren. Het oplossen van de conflicten der mensheid betreft dus niet alleen een taak van gerechtigheidsbeoefening ten aanzien van de slachtoffers van deze conflicten. Evenmin maken de problemen der mensheid alleen maar deel uit van de inhoud van de missionaire verkondiging. Het vasthouden aan de gescheidenheid op het gebied van ras, sexe of klasse raakt even wezenlijk het hart van de eucharistie.

Daarmee is echter niet gezegd dat Faith and Order het belang van het wereldarmoedevraagstuk voor het verstaan en praktiseren van de eucharistie voldoende heeft onderkend. In de hedendaagse discussie binnen Faith and Order rond de consensusvorming inzake doop, eucharistie en ambt die, voorlopig, is uitgemond in het document „Doop, eucharistie en ambt”<sup>4)</sup> is m.i. een fundamentele zwakke naad aan te wijzen. Men benadrukt weliswaar dat het vieren van de eucharistie consequenties heeft voor de missie van de kerk in onze wereld vol tegenstellingen, maar de christologische basis van deze sociaal-ethische dimensie van de eucharistie is te zwak om haar ten volle tot uiting te laten komen. Men heeft weliswaar oog voor de eucharistie als een gedenken van Gods heilshandelen in Christus, maar de manier waarop de verschillende aspecten van Jezus' missie in de

wereld met elkaar samenhangen, blijft onderbelicht. Licht aan opsommingen als incarnatie, verkondiging, dienstbaarheid, lijden, sterven en verrijzen nog een ander richtinggevend principe ten grondslag dan de chronologie? Blijft de sociaal-revolutionaire dimensie van Jezus' optreden bovendien niet te veel op de achtergrond? Komt niet te weinig tot uiting dat het in de eucharistie herdachte lijden en sterven van Jezus voor een groot gedeelte verklaard kunnen worden vanuit zijn solidariteit met de armen en zijn profetische kritiek op de levenswijze van de rijken? „Vanaf zijn oorsprong heeft Faith and Order het terrein van de christelijke ethiek van zich afgeschoven”, citeerden we hierboven al. Houtepen vervolgt: „De teksten over doop, eucharistie en ambt dragen er de sporen van, al heeft men hier en daar een klein contextueel vernisje aangebracht”.<sup>5)</sup>

### **Eucharistie en armoede in het evangelie van Lucas**

Een tegenvraag zou kunnen zijn: geeft het Nieuwe Testament nu aanleiding om op zoek te gaan naar een theologie van de eucharistie met het oog op het wereldarmoedevraagstuk? In het kort wil ik wijzen op een aantal markante gegevens uit het evangelie van Lucas.

In Lucas' visie op de heilsgeschiedenis zijn de eucharistische maaltijd, de daaraan voorafgaande maaltijden en de uiteindelijke maaltijd nauw met elkaar verweven. Lc. 22, 16 - 18 wijst in deze richting („Want ik zeg u dat ik het voorzeker niet meer eten zal, voordat het vervuld is in het Koninkrijk van God / Want ik zeg u, ik zal van nu af aan voorzeker niet van de vrucht van de wijnstok drinken, voordat het Koninkrijk van God gekomen is”), evenals een vergelijking van Lc. 22, 1 - 38 met de andere maaltijdscènes.

Aan zeven van de tien maaltijdscènes heeft Lucas de vorm van een symposium gegeven. Een symposium is een tafelgesprek, een tafelrede in de context van een maaltijd. De eucharistische maaltijd (Lc. 22, 1 - 38) komt in de lijst van symposia meestal niet voor. Dat is ronduit bevreemdend. Wat op deze manier in de put der vergetelheid dreigt te vallen, is het feit dat de eucharistische maaltijd bij Lucas niet geïsoleerd staat, maar expliciet wordt verbonden met Jezus' maaltijdpraxis én met zijn handelen en spreken aan tafel.

Het is duidelijk dat Jezus bij Lucas mét maaltijden veel wil zeggen en áán maaltijden veel wil zeggen. Op de eerste plaats houdt hij maaltijd met tollenaars en farizeeën, hetgeen duidt op een doorbreking van de maatschappelijke gescheidenheid. Op de tweede plaats zijn de tollenaars, met wie hij maaltijd houdt mensen die (de helft van) hun bezit weggeven. De schriftgeleerden en farizeeën zouden wat dat betreft, zo lijkt Lucas te zeggen, een voorbeeld kunnen nemen aan de houding van de tollenaars. Levi en Zacheüs zijn voor hen twee

graadmeters. Zij doen afstand van (de helft van) hun bezit, terwijl van de farizeeën gezegd wordt dat zij geldzuchtig zijn (Lc. 16- 14). Op de derde plaats heeft Jezus het aan tafel regelmatig over het thema arm en rijk. Hij komt op voor de armen en uit kritiek aan het adres van de rijken. Een constante binnen de symposia is op de vierde plaats het gemor van de kant van de religieuze leiders. Zijn handelen en spreken aan tafel roepen veel weerstand op. Zo veel weerstand dat de wetgeleerden en de opperpriesters besluiten hem te doden. Tegen deze achtergrond geeft Jezus tijdens het laatste symposium, de eucharistische maaltijd, te kennen dat hij zijn leven wil geven. Hij blijft trouw aan wat hij gezegd en gedaan heeft tót op de gewelddadige dood en roept zijn leerlingen op om in zijn voetspoor te treden.

## Lijdensweg

Voor ons onderwerp is dit van groot belang. Tijdens de maaltijd des Heren gedenkt men weliswaar het feit dat Jezus bereid was te lijden en te sterven, maar dit lijden en sterven ligt in het verlengde van heel zijn leven. Zijn missionaire verkondiging is de enige verklaring voor zijn veroordeling. Alleen zijn optreden verklaart zijn lijden. En wat de weg van zijn zending in de ogen van Lucas het meest tot een lijdensweg heeft gemaakt is zijn voortdurende aanklacht tegen de weigering van de religieuze elite om het bezit, de voedselproducten te delen met hen, die door hun lichamelijke handicap een armoedig bestaan leidden óf arm waren omdat zij, uitgedaagd door Jezus zelf, vrijwillig afstand hadden gedaan van hun bezit en daarom afhankelijk waren van de goede gaven van anderen.

De pijlers van Jezus' missie lichten nergens zo helder uit de tekst op als in het symposium van Lc. 14, 1 - 24. Uit deze vertelling blijkt dat in Jezus' leven de aankondiging van de uiteindelijke maaltijd (vs. 15 - 24) niet alleen leidde tot een aanklacht terzake van het excommuniceren van de armen van het sabbathmaal en van de andere maaltijden (vs. 12 - 14), maar ook tot een praktische solidariteit met de armen: aan het begin van de maaltijd „geneest” hij een waterzuchtige van zijn handicap. „Aanklacht en aankondiging kunnen alleen maar in het handelen plaatsvinden”.<sup>6)</sup>

Hemelsoet heeft in een artikel over Lc. 14, 1 - 6 gewezen op het feit dat de aanwezigheid van de waterzuchtige hier in zekere zin noodzakelijk is. Het had m.a.w. niet een lamme of een blinde kunnen zijn. „Vandaar dat deze waterzuchtige gelezen moet worden binnen de ruimte van het huis waarin Jezus is gegaan: om brood te eten op de sabbat. De waterzuchtige is iemand die aan dit brood eten nog geen deel heeft . . . : hij is ziek van honger, hij lijdt aan waterzucht, bij gebrek aan brood dat hij op deze sabbat zo nodig heeft met betrekking ook tot de zegeningen van het Koninkrijk op aarde”.<sup>7)</sup> Deze waterzuchtige is, anders gezegd, één en al vraag en daarom schrijft Lucas: „En zie, er stond een waterzuchtig mens vóór hem en Jezus antwoordde . . .” (vs.



2 - 3). De vraag die Jezus stelt zou dan ook als volgt omschreven kunnen worden: „Wat moet er nu met deze man geschieden, hier in dit huis, op deze Sabbat, opdat ook hij deel krijgt aan de vreugde van Gods heerschappij die hier wordt gevierd. Het is ondenkbaar dat het resultaat van Jezus' vraag zou zijn dat deze man moet worden heengezonden om elders brood te gaan eten op de sabbat”.<sup>8)</sup> Vandaar dat Jezus hem erbij neemt, hem „geneest”, d.i. hem bevrijdt van zijn hongerodeem. Jezus' benadering van de waterzuchtige werpt een helder licht op de dubieuze status van de farizeese opvatting van „zondagsplicht”. Met de „genezing” van de waterzuchtige aan tafel wordt op de wetgeleerden en farizeeën een onmetelijk veel grotere verantwoordelijkheid en last gelegd dan de gewone eis tot heiliging van de sabbat. In woord en daad wordt er een nieuwe inhoud aan de sabbatsplicht gegeven. Per slot van rekening is deze dag een gedenken aan Gods bevrijdende daden uit het verleden. Welnu, God verwacht van de mens een moedig, creatief antwoord. In Jezus is dit antwoord gegeven.

Dat het gedenken van Jezus' bevrijdend handelen en spreken er eveneens insnijdt, moge tot slot blijken uit Hand. 2, 41-47: „En allen die tot het geloof gekomen waren, hadden alles gemeenschappelijk; en telkens waren er die hun bezittingen en have verkochten en ze uitdeelden (voor het uitdelen van de beker en het uitdelen van goederen gebruikt Lucas veelzeggend hetzelfde woord!) aan allen die er behoefte aan hadden; en voortdurend waren zij elke dag eendrachtig in de tempel, braken het brood aan huis en gebruikten hun maaltijden met blijdschap en eenvoud van hart”.

### **De consequenties van het vieren van de maaltijd des Heren met het oog op het wereldarmoedestuk**

We moeten dus wel weten wat we vragen als we spreken over het recht van de plaatselijke geloofsgemeenschap op het vieren van de maaltijd des Heren. Met het vieren van de eucharistie snijdt de kerk zich regelrecht in eigen vlees. Het gedenken van Jezus' totale inzet voor zijn spreken en handelen is immers geen schouwspel. Integendeel, de vierende gemeenschap verplicht zich tot een geloofwaardig vervolg op Jezus' bevrijdend handelen en spreken, ook zijn spreken en handelen ten aanzien van armen en rijken, al zullen degenen die het voor het zeggen hebben de kerk dat niet in dank afnemen.

Het spreekt hierbij voor zich dat de grondimpulsen van Lucas' visie op de eucharistie in tijdgebonden vormen vertaald moeten worden. Het is m.a.w. aan ons om na te gaan wat de inlijving bij de missie van Jezus met zich meebrengt in een wereld waarin tweederde van de wereldbevolking niet beschikt over de voor dagelijks gebruik noodzakelijke 2200 calorieën en lijdt aan waterzucht. Heden ten dage betekent dit dat de kerk op zoek moet gaan naar de wortels van de kloof tussen arm en rijk: welk mensbeeld zit daar achter en door welke structuur wordt deze kloof bestendigd en nog dagelijks vergroot?

Maar, ook al gaat het om een eigentijdse uitwerking van de vraag naar de ethische implicaties van het vieren van de eucharistie en dienen liturgische werkgroepen dus nauw samen te werken met werkgroepen voor ontwikkelingssamenwerking, de grond van de zaak is duidelijk: door eucharistie te vieren worden we actief betrokken bij de structuur van Jezus' missie. Zolang de volle vrede nog niet gekomen is worden we allereerst op het spoor gezet van zijn aankondiging van het doel van de geschiedenis: de uiteindelijke maaltijd der volkeren waarvoor kenmerkend is dat er voor iedereen gedekt is. De gedachtenis van Gods handelen in Christus maakt ons op de tweede plaats tot mensen die zich laten betrekken bij zijn verkondiging van het Koninkrijk van God als indruisend tegen alle overmacht op het gebied van aanzien en bezit. Deze gedachtenis is tenslotte ook een aanzet om te komen tot vormen van handelen die de bestaande wanorde tussen arm en rijk opheffen.

### **Om te beginnen**

Een mogelijke invalshoek om de plaatselijke kerkgemeenschap met deze gedachten vertrouwd te doen geraken is de jaarlijks terugkerende Vastenaktie. Liturgische werkgroepen zouden samen met werkgroepen voor ontwikkelingssamenwerking een of meerdere diensten kunnen voorbereiden waarin duidelijk wordt gemaakt dat deze actie eveneens het hart van de eucharistie raakt.

Geschikte lezingen voor deze dienst zijn Ekklesiastikus 34, 18-22 en Lc. 14, 1-7 (de „genezing“ van de waterzuchtige op de sabbat). De eerste lezing wil ik hier citeren: „Offers uit onrechtvaardige goederen zijn bezoedeld, de offergaven van de goddelozen vinden geen behagen. De Allerhoogste accepteert geen offergaven van de goddelozen en Hij vergeeft hen de zonde niet om hun vele offergaven. Als wie zijn zoon vermoordt voor het oog van zijn vader is hij, die offers brengt door te roven van de armen. Het brood is het leven van de arme, en wie er van rooft, is moordenaar. Hij doodt zijn naaste van wie hij het levensonderhoud rooft. Wie geen rechtvaardig loon uitbetaalt, vergiet bloed.” Dussel wijst er op dat deze tekst bij de profetische bekering van Bartolomé de las Casas in 1514 een grote rol heeft gespeeld. Naar aanleiding van dit voorval komt hij te spreken over „Het brood van de viering: gemeenschapsteken van gerechtigheid”. Het gaat Dussel er om „de verbinding te begrijpen tussen het brood, dat vrucht is van de gemeenschappelijke arbeid van de mensen en dat uitgewisseld wordt tussen de producenten en het brood als materie van het eucharistische offer”.<sup>9)</sup>

Een werkgroep uit beide formaties zou aan de vooravond van deze viering(en) voor de plaatselijke geloofsgemeenschap een serie avonden kunnen organiseren over de consequenties van het vieren van de maaltijd des Heren voor het christelijk spreken en het

christelijk handelen in de context van het wereldarmoedevraagstuk. Want, geen enkele organisatie verzamelt in de weekenden zoveel mensen als de eucharistie-vierende kerk. Toch loopt er een diepe scheidslijn door de kerken en de volkeren. Het gaat er om duidelijk te maken dat deze scheidsmuren een aanfluiting zijn van waar het in de eucharistie ten diepste om gaat: christenen engageren zich tot een leven in diakonie, in navolging van hem die het als zijn roeping beschouwde om de kloof tussen hoog en laag, arm en rijk te helpen dichten, met alle gevolgen vandien.

- 
- 1) A. Houtepen, De eenheid van de kerk en de vernieuwing van de samenleving, in: *Wending* 37 (1982) 3, blz. 189.
  - 2) C. H. Koetsier, Melbourne, mogelijkheden en moeilijkheden voor toepassing, in: *Wereld en Zending* 9 (1980) 4, blz. 359.
  - 3) C. M. Boerma, Goed nieuws voor de armen, in: *Wereld en Zending* 9 (1980) 4, blz. 260-261.
  - 4) Doop, Eucharistie en Ambt, Verklaringen van de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken, Lima, Peru, januari 1982, in *Archief van de Kerken* 37 (1982) 20, blz. 948-983.
  - 5) A. Houtepen, o.c., blz. 189.
  - 6) G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*, blz. 178, Baarn 1974.
  - 7) B. Hemelsoet, „Gezegend hij die komt, de koning, in de naam des Heren“, Rondom Lucas 14, 1-6, in: *Amsterdamse Cahiers voor exegese en bijbelse theologie*, blz. 91, Kampen 1980.
  - 8) Idem, blz. 93.
  - 9) E. Dussel, Het brood van de viering: gemeenschapsteken van gerechtigheid, in: *Concilium* 18 (1982) 2, blz. 65-66.

## **Ontmoeting van Europese theologen met EATWOT**

Van 5 tot 13 januari 1983 had te Genève een ontmoeting plaats tussen Derde- en Eerste-Wereldtheologen rond het thema „theologie in een verdeelde wereld“. Het initiatief van deze ontmoeting lag bij EATWOT, de oecumenische vereniging van Derde-Wereldtheologen. Om de draagwijdte van deze ontmoeting te verstaan, is het goed eerst kennis te nemen van de geschiedenis van deze beweging.<sup>1)</sup>

### **Geschiedenis**

EATWOT ontstond uit een dubbel initiatief: in 1974 vatte een groep afrikaanse theologie-studenten in Leuven het plan op om een colloquium op te zetten dat afrikaanse, aziatische en latijns-amerikaanse theologen zou verenigen. In dezelfde periode rijpte vanuit Latijns-Amerika eenzelfde idee. Reeds in 1975, tijdens een ontmoeting met noordamerikaanse theologen te Detroit, zegden de Latijnsamerikanen hun steun toe aan het Leuvense project. Aanvankelijk werd enkel aan katholieke theologen gedacht, maar contacten tijdens de vijfde assemblee van de Wereldraad van Kerken te Nairobi (december 1975) gaven aan het project een oecumenische wending. In augustus 1976 had dan het eerste colloquium plaats met 22 deelnemers te Dar-es-Salaam in Tanzania. Het thema was de kolonisering van de theologie; maar al gauw kwam ook de gedachte op om sociaal-economische factoren in de theologische reflectie te betrekken<sup>2)</sup>. De latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie was hier reeds volop mee bezig. Maar aangezien noch de Afrikanen noch de Aziaten er veel voor voelden om zo maar het model van een ander continent tot het hunne te maken – was dit geen nieuwe kolonisatie? –, vroegen ze aandacht respectievelijk voor de eigen culturele ontvoogding en voor de aansluiting bij de eigen mystieke traditie en het Oosten. De integratie van de eigen volksaard leek hen onontbeerlijk om met enig succes te kunnen strijden voor een sociaal-economische bevrijding in christelijk perspectief. Dit soort divergentie liet de behoefte aanvoelen om in de eerstkomende jaren per continent te vergaderen, maar dan zo dat delegaties uit andere Derde-Wereldlanden welkom bleven.

In december 1977 was Afrika aan de beurt. Het gesprek te Accra (Ghana) groepeerde 60 afrikaanse theologen evenals 30 verte-

genwoordigers uit de andere twee continenten, waaronder ook een delegatie van de zwarte minderheden uit de USA. Het thema had betrekking op de eigen context van de afrikaanse theologie. De kernvraag was hoe de theologie rekening kon houden met een afrikaanse cultuur die als geen ander de volheid van leven verheerlijkt, en met de afrikaanse realiteit van materiële armoede en honger.<sup>3)</sup> Het gesprek te Colombo (Sri Lanka) rond „de strijd van Azië voor volle menselijkheid” in januari 1979 betekende een volgende stap. Ongeveer 85 deelnemers, de meeste van hen Aziaten, onder wie heel wat mensen uit de basis, namen aan het colloquium deel. Het kwam er tot een spanning tussen enerzijds maatschappelijk geëngageerde Filippinos en anderzijds Indiërs die de waarde van de interioriteit verdedigden. Als de aziatische spiritualiteit voorrang moest krijgen – hier werden de deelnemers het over eens – , dan enkel om een maatschappelijk engagement te bezielen, en hierdoor aansluiting te vinden bij de heilige verhalen die in het volk leven. De vergadering tenslotte rond „Ecclesio-logie van de christelijke basisgemeenschappen” te São Paulo (Brazilië) in februari 1980 rondde de terreinverkenning af. Ca. 180 deelnemers, onder wie een groot aantal uit de latijnsamerikaanse basisgemeenschappen, zochten er de spiritualiteit van de bevrijding te beschrijven, zoals ze vorm aanneemt in een collectieve strijd. Op dit colloquium waren ook een paar werknemers uit Noord-Amerika en West-Europa.

De vergadering van New Delhi (India) in augustus 1981 was opnieuw, in de stijl van Dar-es-Salaam, een drie-continenten-colloquium. Toen de 50 deelnemers de balans opmaakten van de voorbije werkingsjaren, zagen ze dat de bevrijdingstheologie in de Derde Wereld vooral op twee pijlers rust: actualisering van de bijbel in aansluiting bij het eigen cultureel erfgoed; en de strijd voor sociaal-economische bevrijding, wat een voortdurende analyse van de sociale realiteit veronderstelt. Maar ondertussen had het bestuurscomité van EATWOT werk gemaakt van een breder actiepunt dat reeds in Dar-es-Salaam was aangeraakt: het contact met de theologen uit de Eerste Wereld. Onder impuls van Sergio Torres uit Chili, secretaris-generaal van EATWOT, kwam in oktober 1980 te Hamburg onder leiding van Erhard Kamphausen een commissie ad hoc samen met het oog op de organisatie van een Europees colloquium rond bevrijdingstheologie. Dit colloquium had van 10 tot 14 december 1981 plaats te Woudschoten rond het thema „Toekomst van Europa: een uitdaging voor de theologie”.<sup>4)</sup> Het telde 80 deelnemers uit diverse Europese landen, met een flinke vertegenwoordiging uit de basis. Onderzocht werden de onderdrukkende en bevrijdende elementen in de Europese situatie, vanuit de invalshoeken: feminisme, minderheden, vredesproblematiek, werkmilieu, cultuur en godsdienst, kapitalistische ideologie. Het indische en het Europese colloquium<sup>5)</sup> vormden samen de directe voorbereiding tot de ontmoeting in Genève.

## Genève: doelstelling en methode

De keuze van Genève als vergaderplaats was in de lijn van het oecumenisch karakter van EATWOT. Maar ook het thema zelf „Theologie in een verdeelde wereld” leek wel door Genève ingegeven, dat immers de zetel is van de Wereldraad van Kerken, die de eenheid tussen de verdeelde christelijke kerken nastreeft. Toch ging het hier méér om het onder ogen zien van een alles onderspannende verdeeldheid, die dwars door alle kerken snijdt: die van de ontwikkelingslanden, waar soms 70 procent van de bevolking onder het bestaansminimum leeft, en de ontwikkelde naties, die op de kosten van de arme landen verder aan kapitaalopbouw blijven doen. Hoe kan er ten aanzien van deze feiten „verzoening” geschapen worden? Welke is de concrete methode om in het licht van deze onrechtvaardigheid aan theologie te doen: een theologie die niet abstract is, maar ernstig rekening houdt met de groeiende ongelijkheid in de verdeling van de goederen tussen de Eerste en de Derde Wereld, met racisme, met sexisme, met militarisme? Het aftasten van zulk een methode zou de gemeenschappelijke basis moeten vormen waarop Derde- en Eerste-Wereldtheologen die werken rond bevrijding, elkaar kunnen vinden.

Van de 80 deelnemers van het congres waren er 40 uit de Derde Wereld, geselecteerd volgende de continenten. Er waren bekende namen bij uit de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zoals Hugo Assman en Clodovis Boff uit Brazilië en Enrique Dussel uit Mexico (Gustavo Gutiérrez en Leonardo Boff lieten zich verontschuldigen). Uit Azië had men Samuel Rayan uit India, Tissa Balasuryia uit Sri Lanka en Carlo Gaspar uit de Filippijnen<sup>6</sup>), terwijl Afrika vertegenwoordigd was door Bonganjalo Goba uit Zuid-Afrika, Emilio de Carvalho uit Angola, Engelbert Mveng uit Cameroun en Mercy Amba Oduyoye uit Nigeria (die trouwens als waarnemer in Woudschoten aanwezig was). De andere 40 deelnemers kwamen uit Europa, de Verenigde Staten en Canada. Van de academische theologen moeten hier vooral de namen vermeld worden van Dorothee Sölle, Johan-Baptist Metz en de Amerikaanse feministen Rosemary Radford-Ruther, Letty Russel en Elisabeth Schuessler-Fiorenza. Maar daarnaast waren er, overeenkomstig de voorbereidende vergadering, heel wat niet-vaktheologen uit de nog bescheiden basisgroepen van de Eerste Wereld. Alles samen werd er voor gezorgd dat er evenveel mensen uit de Derde Wereld als uit de Eerste Wereld, evenveel katholieken als protestanten, en evenveel mannelijke als vrouwelijke deelnemers waren; de feministische stem had reeds geklonken in Colombo en had zich ook in Woudschoten niet onbetuigd gelaten.

Zoals gezegd ging het congres over methode van de theologie. Van meet af aan stond vast dat men over de methode van bevrijdingstheologie slechts kon spreken als men zichzelf erin engageerde. Dit hield de keuze in voor de inductieve weg: aan elke

deelnemer werd gevraagd om binnen een gespreksgroep zijn eigen levensverhaal te doen, met de bedoeling om hier elementen van macro-ethische onderdrukking op het spoor te komen die hem of haar tot inzet en strijd hadden geroept. Nadien werden de factoren van onderdrukking, zoals ze per continent en cultuur gemeenschappelijke kenmerken vertoonden, met elkaar vergeleken en geanalyseerd. Een dergelijke analyse leidt tot „consciëntisering”, een wezenlijk onderdeel in de herformulering van de christelijke spiritualiteit van verlossing en bevrijding.

## Profielen

Opvallend hierbij was hoe zich overeenkomstig de continenten heel verschillende profielen aftekenden, waarin elks verankerheid in de eigen cultuur naar voren kwam. Afrika deed zijn verhaal tegen de achtergrond van honger, vluchtelingenkampen, rassendiscriminatie, de apartheidspolitiek van Zuid-Afrika. In de verhalen van Azië klonk de angst door voor de vernieling van de oosterse, religieuze cultuur onder het geweld van de westerse technologie die ongeremd geïmporteerd wordt, terwijl ze toch geen middelen aan de hand doet om de verpaupering uit de wereld te helpen. De Latijnsamerikanen kloegen over de druk van militaire regimes, de deportaties, de economische uitbuiting door multinationale ondernemingen van noordamerikaanse oorsprong en het dreigende geweld van burgeroorlog. Enigszins tot verwondering van de Derde-Wereldtheologen sloten ook de Eerste-Wereldtheologen hierbij aan en spraken op hun beurt hun hunkering uit naar bevrijding: niet zozeer uit materiële armoede, ofschoon die in een tijd van recessie voelbaar wordt, dan wel uit de greep van de patriarchale mannencultuur – de feministen –, en uit de doem van nucleair wapengeweld – de pacifisten.

Op een bepaald ogenblik zag het er zelfs naar uit dat de feministen, vooral die uit de Eerste Wereld, van hun zaak een prioriteitsaangelegenheid wilden maken. Hun redenering is dat de helft van de wereldbevolking uit vrouwen bestaat, een scheidslijn van verdrukking die door alle rassen en standen heen loopt. Maar de methode om samenhangen en convergenties op het spoor te komen inzake onderdrukking bracht de discussie weer in een breder spoor. Ook de feministen zagen in dat hun achteruitstelling – de last van de arbeid valt voor het grootste gedeelte overal ter wereld op de vrouwen – het directe gevolg of neveneffect is van het ene complex van wildgroei in de industrialisering. Het is dezelfde kapitalistische manier van bedrijfsorganisatie die in het Westen de vrouwelijkheid aan de vrouw ontnemt, en in de Derde Wereld de hele bevolking, en meest nog de vrouwen<sup>7)</sup>, onderdrukt. Vandaag de dag worden we wereldwijd geconfronteerd met een (voor buitenstaanders versluisde) planmatige concentratie van macht en kapitaal in de handen van enkelen, o.a. de multinationale ondernemingen en het internationale bankwezen, op

zulk een wijze dat hierdoor de sterkste de wet kan stellen aan wie zwak is en uit onwetendheid afhankelijk. Door haar „consciëntisering” wil de bevrijdingstheologie inzicht bijbrengen in deze mechanismen van onderdrukking, en front vormen tegen die ene macht van verdrukking die op vele terreinen haar grijpparmen uitsteekt: in de vorm van racisme, bewapeningswedloop, milieuvernieling, achteruitstelling van de vrouw, minachting voor inlandse culturen en opstapeling van schuldenlast in de ontwikkelingslanden<sup>8</sup>).

Structureel inzicht in samenhangen en convergenties is de ruggegraat van de methode, en ook de bindende factor bij de verscheidenheid van deelnemers en continenten. En toch staat dit alles niet los van God, noch wordt de naam van God ijdel gebruikt als Hij met het structureel inzicht verbonden wordt. Als het Rijk Gods inderdaad zo ver-reikend is dat niets er buiten valt, dan kan het niet anders of de gebundelde schending waarvan sprake doet het Rijk geweld aan. De spiritualiteit van de bevrijding leeft uit de gevoeligheid voor de schendingen die aan de bedreigden, de geringen en dus aan God worden aangedaan. Precies deze gevoeligheid doet strijden tegen de machten die maken dat slumbewoners nog armer, kleurlingen nog meer veracht en vrouwen waar ook ter wereld nog meer onderhorig worden gemaakt.

### Vragen aan de academische theologie

De vereniging van Derde-Wereldtheologen werd gesticht als een emancipatiebeweging. Men wilde loskomen uit de greep van het Westen en dus ook van de westerse, academische theologie en haar aanspraak op het monopolie van denken. Deze gevoeligheid moest wel in Genève worden uitgesproken. Er kwam zelfs een zekere inbeschuldigingstelling bij te pas, die weliswaar niet helemaal ad rem was, aangezien de in Genève aanwezige theologen – wier rangen dan nog aangevuld waren met mensen uit de basis – een enigszins andere taal spraken dan die van *de* westerse theologische productie. Het was de Latijnsamerikanen een doorn in het oog dat er bij de delegatie van de Eerste Wereld niet méér beroepstheologen aanwezig waren. Die hadden ze tenminste een afstraffing kunnen geven voor hun onkritische compromissen met de wereld van welvaart en kapitaal. Maar nu moest het gesprek gevoerd worden met theologen en militanten die geëngageerd waren in een zelfde strijd om bevrijding. Toch zouden Johann-Baptist Metz, de vader van de politieke theologie, en Dorothee Sölle exemplarisch op de korrel genomen worden. Hun werd namelijk gevraagd een schets te geven van de stand van zaken in de Europese theologie. Door dit thema te laten behandelen, wilden de Latijnsamerikanen *hun* superioriteit ten opzichte van de oude, westerse theologie laten blijken.

In zijn uiteenzetting toonde Metz aan dat de theologie na Auschwitz onmogelijk nog vrijblijvende, niet-geëngageerde theorieën



kon ontwerpen. Het is niet door dat soort theorieën dat het naar wreedheid en ongevoeligheid neigende subject uit zijn burgerlijkheid bekeerd wordt. Een weerbare, gevoelige theologie zal uit de Derde Wereld moeten komen. Daar is het nog mogelijk vanuit het standpunt van de onderdrukten te denken, en een beweging van solidariteit op gang te brengen die de bevrijdende kracht van het evangelie voelbaar maakt. Deze impuls kan moeilijk van het in consumptie verstrikte Europa uitgaan. Europa zal vooral zijn eigen ontsparingen moeten blootleggen en begrijpen. Dan kan de westerse mens los komen uit de verzakelijking en het nutsdenken dat de huidige cultuur in praktisch atheïsme doet verzinken<sup>9)</sup>. Dorothee Sölle vulde deze zienswijze aan door op het gevaar van de nucleaire bewapeningswedloop te wijzen en op de neurose die hierdoor bij de Europese bevolking ontstaat. Ze meent dat de demonen van het militarisme ontmaskerd moeten en kunnen worden op basis van de kritische houding die we van de Aufklärung hebben geërfd. De Verlichting als emancipatiebeweging heeft ons geleerd tegen de eigen mechanismen van verknechting in te denken.<sup>10)</sup>

## Spervuur

Het vragenuurtje na de twee toespraken werd een spervuur. Clodovis Boff veerde recht en vroeg op de man af aan Metz waar *zijn* subject van theologiseren was, wáár de verdrukte volksgroepen waren waarmee hij zichzelf in een praxis van bevrijding engageert. Het moest hem van het hart de academische, Europese theologie met deze hamvraag te confronteren. Boff's interventie werd hem niet kwalijk genomen. Hij brengt namelijk zowat zes maanden per jaar door bij de *campesinos* met de bedoeling hen via een door hen zelf te verrichten sociale analyse tot consciëntisering te brengen. Dit werk aan de basis vormt het uitgangspunt voor zijn wetenschappelijke theologie. Theologie is inderdaad wereldvreemd, als ze niet aansluit bij de bewustwording en de praxis van de basismilieus. De bijeenkomst van São Paulo had dit reeds duidelijk gemaakt. Ten aanzien van deze kernvraag moesten Metz en Sölle toegeven dat het subject van bevrijding in Europa niet zo zichtbaar is als in de Derde-Wereldlanden. Dit maakt ook dat de aansluiting van de academische theologen bij de basis nog niet erg gevorderd is en alleszins verbeterd kan worden. De werking van basismilieus is beperkt tot een heel minieme minderheid van de kerkbevolking. Bovendien is de beschaving zo geseculariseerd dat het spreken over God in termen van rechtverschaffing aan de ontrenten slechts langzaam doordringt. In de Eerste-Wereldlanden is er niet de spontane frisheid van solidair engagement; evenmin groeit uit de inzet voor kritische sanering van de maatschappij het besef dat bidden tot God zin heeft, vooral in het licht van maatschappelijke noden. Gebed en spiritualiteit schieten moeilijk wortel in de westerse mens. Er is nog een lang proces van bekering vereist vóór de Europeaan zijn individualisme aflegt. Is het denkbaar dat wij even geëngageerd

denken als de Latijnsamerikanen en het Kyrie eleison bidden als „Christus, maak u solidair met ons“, en ook alles zetten op solidariteit?

De lacune van Europa en de Eerste Wereld sprong ook in het oog bij de door James Cone gegeven schets van de bevrijdingstheologie onder methodisch oogpunt. Cone sprak in naam van de zwarte minderheden in de USA, maar zijn betoog was zo verhelderend dat het model kan staan voor de methode van de bevrijdingstheologie in haar drie momenten van consciëntisering, spiritualiteit en analyse. 1. Grondvoorwaarde om aan bevrijdingstheologie te doen is het lot van de misdeelden te ervaren in het eigen leven en in dat van de omgeving, en van daaruit gemotiveerd worden voor een gemeenschappelijke strijd van bevrijding. Dit is heel iets anders dan een beginsituatie waarin men eerst nog de elementen van onrecht moet zoeken en verzamelen. 2. Is het engagement voor bevrijding echt, dan zal er ook een veerkrachtige spiritualiteit uit volgen. De noodzaak zal zich opdringen om uit de bijbelse verhalen het bevrijdingspotentieel te puren dat er vanuit de traditie inzit. Dit houdt tevens de weigering in om nog langer te dulden dat de verhalen geïnterpreteerd worden volgens de belangenschema's van gevestigde instellingen en machten. De bijbel als boek van spiritualiteit moet aan het volk teruggeschonken worden. 3. Binnen actiegroepen zullen methoden van sociale analyse bestudeerd, uitgewerkt en aangeleerd worden. Dit is nodig voor de consciëntisering, en meer nog voor de strategie om de mechanismen van onrecht te bestrijden. Zonder inzicht in de samenhang van de verschillende vormen van verdrukking, vindt de grondwil tot bevrijding zijn weg niet naar een concrete inzet in dagelijkse omstandigheden. Maar is die gerichtheid naar het concrete er niet, dan is de liefde tot de naaste gehalveerd.

### **Werking naar de toekomst**

Het opgeroepen verschil tussen een theologie van bevrijding in de Derde en de Eerste Wereld mag niet overtrokken worden. Als er verschillen zijn, dan komen die meestal op rekening van de eigen sociaal-culturele context. Er groeide een consensus dat gezien de diversiteit van continenten en hun specifieke noden elke bevrijdingsbeweging haar eigen karakter mag en moet hebben, als men maar in de locale context ernst maakt met de inzet voor bevrijding via analyse en spiritualiteit. En hier kunnen dan de accenten verschillen en de invalshoeken volgens welke elk continent zijn programma uitwerkt. Zo gaf India, bij monde van de theoloog Rayan te kennen dat het voornemens was de indische mythen volgens de schema's van de bevrijdingstheologie te lezen, en zo de impuls tot bevrijding dichter bij het volk te brengen. Afrika zou de volgende jaren energie steken in het thematiseren van een inlandse antropologie van vitaliteit en lof van het leven, terwijl de Latijnsamerikanen nog meer werk wilden maken van de vreugde en de samenhang binnen de basisgemeenschappen.

Op hun beurt spraken de landen van de Eerste Wereld het voornemen uit om over de Atlantische Oceaan heen met elkaar in gesprek te blijven rondom een serieuze maatschappij-analyse die zou beginnen bij nucleaire ontwapening en feminisme, maar verder zou gaan dan deze deelvragen.

Genève, de eerste ontmoeting tussen Derde- en Eerste-Wereldtheologen, is voorbij. Een datum voor een volgende ontmoeting is nog niet bepaald. Maar er zijn genoeg beloftevolle contacten gelegd, zowel persoonlijke als op het vlak van de ideeën. Wat de vruchten hiervan zullen zijn, is nog niet te voorzien. Ongetwijfeld zullen de Derde-Wereldtheologen hebben gemerkt dat ook de Europeanen en Amerikanen het menen als ze het over bevrijding hebben, en zullen deze laatsten de ernst van sommige vermaningen tot hen gericht op zich laten inwerken.

- 1) Voor deze historiek leunen we aan bij M. Cheza, *Vers une décolonisation théologique?*, in: *La Foi et le Temps*, Tournai, 1982, no 6, pp. 543-560 en *Dialogue avec les théologiens du tiers monde*, *ibidem*, 1983, no 2, pp. 128-148.
- 2) Zie *Théologies du tiers-monde. Du conformisme à l'indépendance*, ed. de L'Harmattan, Paris, 1977, pp. 244-258.
- 3) Te Accra werd de oecumenische vereniging van afrikaanse theologen gesticht. Ze vergaderde met een honderdtal deelnemers te Yaoundé (Cameroun) in september 1980.
- 4) Zie J. van Nieuwenhove-G. Casalis, *Symposium „The Future of Europe: a Challenge tot Theology. Towards a Dialogue with Third World Theologians”* Nijmegen, 1982.
- 5) In de USA bestaat vanaf 1975 de werkgroep „Theologie in de Amerikaanse landen” (TIA). De *American Academy of Religion* kent een werkgroep rond bevrijdingstheologie. In december 1982 werkte ze te New York rond een project over feministische hermeneutiek.
- 6) Deze jonge filippijnse theoloog zou sinds 25 maart vermist zijn; opgepakt tijdens een razzia op het Oecumenical Centre for Development in de Filippijnen: *De Standaard*, 9-10 april 1983, p. 7.
- 7) Zie Valentina Borremans, *Conviviale technologie voor vrouwen*, in *Streven*, januari 1983, pp. 299-310.
- 8) Zie *Lettre à nos soeurs et frères de nos communautés chrétiennes – Genève 13 janv.*, in *Chrétines en lutttes*, jan.-febr. 1983, 00. 20-21.
- 9) Vgl. J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München-Mainz, 1980.
- 10) Vgl. D. Sölle, *in het huis van de menseneater*, Baarn, 1981.

## Afrikaanse romans: missiologische lectuur?

### Grenspost

Het behoort tot de taak van de missiologie om over de muur van de eigen, begrensde wereld heen te kijken. Er zijn er die beweren dat de beoefenaars van dat vak nu maar eens moeten ophouden vreemde horizonten te verkennen: zij moeten de *eigen* tuin bewerken want ook dáár is grensoverschrijdend werk te doen. Dit laatste is ontegenzegglijk waar, en ik hoop dat veel theologen in Nederland zich dit realiseren. Allerlei tekenen wijzen er op dat zij dit doen. Maar ik houd het er ook op dat als de theologen die men aanduidt met de term missioloog van hun uitkijkposten naar beneden zouden komen een kans verloren gaat de eenkennigheid van de eigen-tuinbewerker te boven te komen. In de moeizame gang naar de éne, solidaire, menselijke gemeenschap – die toch in het christelijk verschieft ligt – heeft de grenspost die de verbindinglijnen openhoudt naar de niet-westerse wereld (het overgrote deel van de mensheid) zijn onvervangbare taak. Hij draagt er toe bij dat provincialen er zich van bewust blijven of worden wereldburgers te zijn.

Op aanvaardbare wijze omgaan met (mensen van) een andere cultuur is een opgave die zich niet dan met een zekere ingetogenheid, een zekere inkeer laat volbrengen. Voortdurend moet men kritisch zijn op de motivatie waarmee men de vreemde mens benadert. Meer en meer bedanken bijvoorbeeld Afrikanen ervoor, voorwerp van onderzoek of onderwerp van blanke dissertaties te zijn, zoals zij zich ook niet meer goedlachs lenen voor een kleurendia. De behoefte die Europeanen aan de dag leggen om studieus met Afrikanen bezig te zijn, wordt steeds vaker door deze laatsten korelig signaleerd. Er is inderdaad een verfijnde, aristocratische manier van uitbuiting, ogenschijnlijk ver verwijderd van het groffe wegslepen van overzeese bodemschatten. En zelfs onder de verontwaardiging die blanken koesteren over die roofbouw kan een subtiele exploitatie van Derde Wereldlanden schuil gaan. Staande vóóran in een Europese theologische faculteit kan iemand een gebed bij zich voelen opwellen: „Heer, ik dank u dat ik niet ben als die anderen: wapenleveranciers, op winst beluste ondernemers en uitbuiters. Ik protesteer drie maal in de week . . .”

## Verontwaardiging-voedende belangstelling

In kringen van ideële europese uitgevers van Derde Wereld literatuur bezint men zich momenteel op de repertoirekeuze. Was het selectie criterium tot dusver niet al te uitsluitend verontwaardiging-voedend? De uit te geven of te vertalen teksten moesten spreken van onderdrukking en ellende. Hulpbehoevendheid was het enige etiket waaronder de Derde Wereld in Europa onder de aandacht kon worden gebracht. Het blijkt een blanke een onverwacht grote inspanning te kosten zich niet te vereenzelvigen met de rol van de hulpverlener, maar te aanvaarden dat hij zelf vertegenwoordiger is van een begrensde, hulpbehoevende cultuur. De lezer deelt zich liever in bij hen die geen bekering nodig hebben, geeft zich liever over aan een nobele verontwaardiging in plaats van zelf in de beklagdenbank plaats te nemen. Het vergt toelag de eigen horizon niet als het einde (van de wereld) te beschouwen. Spontaan weet de westerse mens niet van grenzen, heeft hij er geen besef van samen met zijn verwanten een kaveltje, een fragment slechts van de mensheid te vormen. De oecumene der culturen en de oecumene der wereldgodsdiensten moet nog komen. Pogingen van westerlingen om hun plaats te kennen, bereiden op die oecumene voor. De theologie moet hierin ook een rol spelen. Zij moet „er op uit gaan“.

### Afrikaanse romanliteratuur

Ofschoon de gebruikelijke missiologie nog geen lijndienst onderhoudt naar de letterkunde die uit de Derde Wereld afkomstig is, zijn regelmatige verkenningsvluchten naar dat gebied toch erg vruchtbaar. Kennisname van de eigen literatuur wordt ook door de afrikaanse theologen – ik beperk mij in dit artikel tot dat continent – sterk aanbevolen. Enkele stemmen volstaan. In 1977 vond in Accra, Ghana, een oecumenische bijeenkomst plaats van afrikaanse theologen uit het gehele continent. In het „final statement“ van dat colloquium werd gewezen op pogingen om de theologie te „contextualiseren“. „Afrikaanse theologie moet contextuele theologie zijn, die beantwoordt aan de context waarin de mensen leven. In toneel, romans en poëzie demonstreren Afrikanen het belang van contextuele expressie.“<sup>1)</sup> In zijn lijvig proefschrift zegt de zairese theoloog Oscar Bimwenyi Kweshi hetzelfde: „de Afrikaanse theoloog kan moeilijk om het belang van de afrikaanse mondelinge (of schriftelijke) literatuur heen als hij de menselijke en religieuze ervaring van zijn volk wil begrijpen.“<sup>2)</sup> En zijn landgenoot professor A. Ngindu Mushete, van de theologische faculteit van Kinshasa, herhaalt: „De vernieuwing van de afrikaanse cultuur sedert 30 jaar met zijn literatuur, zijn kunst, muziek, moderne film betekent een uitdaging aan de theologie, aan de godsdienst, aan het Christendom vooral, omdat dit laatste voortdurend gedagvaard wordt door de jongste generatie schrijvers en artiesten.“<sup>3)</sup>

Voor een contextuele afrikaanse theologie is derhalve kennisname van de afrikaanse literatuur onontbeerlijk, zeggen deze afrikaanse stemmen. In werkelijkheid geven zij de voorkeur aan hun mondelinge literatuur, omdat het grootste deel van de bevolking zich beweegt in de orale cultuur. Het zij hier terloops opgemerkt dat „orale cultuur” volwaardige cultuur is, met waarden die in een „verschriftete” cultuur verkommeren of verloren zijn geraakt.<sup>4)</sup> In de orale cultuur is de afrikaanse bevolking zichzelf. Veel proefschriften van afrikaanse theologen sluiten daarom aan bij spreekwijzen van deze bevolking.

### Aan ons gericht

De geschreven afrikaanse literatuur is niet alleen gericht tot de afrikaanse bevolking, maar ook, en soms op de eerste plaats, tot het Westen, tot ons. Nog afgezien dus van het feit dat het luisteren naar afrikaanse theologen het luisteren naar afrikaanse schrijvers impliceert, is deze romanliteratuur mede aan ons geadresseerd. Gedrukte afrikaanse literatuur bestaat immers hoofdzakelijk uit de in europese talen geschreven en vervolgens op de noordatlantische boekenmarkt verspreide productie van westers-geschoolde Afrikanen. Men stelle zich voor welke kennis van Nederland oosterlingen kunnen opdoen indien zij uitsluitend zouden zijn aangewezen op in het Urdu geschreven werken van weliswaar nederlandse auteurs die echter hun vorming op koranscholen zouden hebben gehad. Het beeld is ongetwijfeld kreupel, maar kan wellicht toch suggereren van welke aard het contact is dat wij, westerlingen, via de roman-literatuur met Afrika kunnen hebben.

In zekere zin delen de producenten van afrikaanse romanschrijvers in het lot van de beeldjes, de maskers, het vlechtwerk, de pottenbakkersproducten en de snoeren die Afrika ons nu ter beschikking stelt: zij vertegenwoordigen het naar het koopkrachtige noordelijke halfrond gerichte Afrika. Export-artikel, weliswaar afrikaans, maar toch gevoelig voor de smaak-codes van de afnemers. Het is een handicap waar de afrikaanse auteurs zelf mee worstelen. Voor wie schrijven zij? Door hun scholing zijn zij op afstand komen te staan van de mensen uit wier midden ze afkomstig waren. Hun franse of engelse uitgever stelt zijn eisen: een titel moet worden gewijzigd (zoals voor *L'Aventure ambiguë*, van Cheikh Hamidou Kane, dat oorspronkelijk *Dieu n'est pas un parent* heette), of pikante passages moeten worden ingelast (zoals in *Le devoir de violence*, van Yambo Ouologuem). Zelfcensuur bij schrijvers is moeilijk vast te stellen, maar het is zeker dat het vinden van een uitgever en het vooruitzicht op een beoordeling door niet-afrikaanse recensenten een stempel drukken op het werk. Ook aan de uitleg die auteurs soms van bepaalde plaatselijke gebruiken geven, bespeurt de lezer toe doen te hebben met een gids die europese bezoekers rondleidt. Overigens, ondanks deze handicaps zijn afrikaanse romanschrijvers vaak betere ambassadeurs van hun volk dan de rondreizende politici. Zij zijn bovendien tot dusver maatschappij-

kritischer (moediger?) dan de meeste afrikaanse theologen die in het Engels of Frans schrijven.

Dat afrikaanse schrijvers zich althans ten dele richten aan het adres van de blanken<sup>5</sup>), in de code die dit adres hen oplegt, belet hen niet zich kritisch op te stellen tegenover de westerse samenleving en de westerse cultuur. En daarom juist is het kennismaken van de afrikaanse literatuur ook voor een contextuele Europese theologie van belang. De hulpbehoefte en gebrekkigheid van onze eigen cultuur, van onze eigen samenleving, van onze eigen levensinstelling kunnen wij ons op eigen kracht nauwelijks voldoende bewust worden. Wat doen wij ons zelf en anderen (niet-westerlingen) aan wanneer wij aan onszelf zijn overgelaten? De vraag klinkt wellicht theatraal, als zou het lot van de wereld zo maar in onze handen liggen. Het is anderzijds toch ook waar dat er geen rechtvaardiger mondiale samenleving komt zonder bezinning en koerswijziging van de enkeling. De Derde Wereld moet zich mengen in het gesprek dat wij met elkaar voeren over onze levensinrichting, over onze levensdoelen. Als een theoloog zich derhalve met romans gaat bezighouden uit die wereld is dat derhalve geen vaandelvlucht. Het kan dan zijn dat een docent missiologie een zekere schroom moet overwinnen alvorens hij publiekelijk een reeks colleges afrikaanse romanliteratuur aanbiedt, hij behoeft zich niet te schamen: het is daarom nog geen afgeprijsde theologie.

Het gaat niet aan om nu een buit-lijst op te stellen van de immateriele goederen die ons Westen uit het zwarte continent zou kunnen winnen. Er zal veel tijd overheen gaan alvorens wij „(h)erkennen wat ons tot heil strekt“. Voorbarig en ongeduldig willen oogsten wijst op onontvankelijkheid voor de ontmoeting met het *werkelijk* andere. Wat men in de gauwigheid herkent, wil men wel annexeren, maar het is het eigene dat men binnenhaalt. Het woord moet nu zijn aan de werelddelen die door het Westen zo lang overdonderd zijn. En voorlopig zouden we ons tot luisteren moeten bepalen, ook al dringen vooral die geluiden tot ons door die, naast andere kwaliteiten, in de ogen van de handelaars in woorden en gedachten (uitgeverijen en boekverkopers) de eigenschap van koopwaar bezitten. In plaats van een buit-lijst wil ik toch enkele impressies doorgeven welke de lectuur van afrikaanse romans kan achterlaten op een westerse lezer die de ontoereikendheid van zijn eigen cultuur is gaan vermoeden. Die impressies hebben dan ook vooral betrekking op de beelden waarmee afrikaanse romanschrijvers onze cultuur typeren.<sup>6</sup>

### **Het metalen ding**

De thematische keuze (op basis van een synoptische lezing van Engels- en Franstalige afrikaanse auteurs die voor elkaar vreemdelingen zijn) kan uiteraard niet in de plaats komen van een rechtstreekse kennismaking met hun literaire producten. Mijn selectie

dekt geenszins het gehele engagement van deze schrijvers. Maar ten aanzien van het eerste punt dat ik uit mijn lectuur wil lichten, valt een grote eensgezindheid bij diverse afrikaanse auteurs op. Het lijkt wel alsof ze het onderling afgesproken hebben, maar het embleem voor de westerse beschaving is in talloze boeken het glanzend metaal voorwerp. Het ding lijkt in de ogen van deze Afrikanen in het metaal zijn hoogste ongenaakbaarheid en meedogenloosheid te hebben gevonden. Het blinkt en glanst onaandoenlijk, weet van geen wijken, is onnatuurlijk. De vegetatie legt het af tegen het metaal (de spoorweg „vreet” hout). De machine heerst over het land. De mens wordt „opgegeten” door de voorwerpen, en het voorwerp in het kwadraat is van ijzer of staal. De mensen in Europa hebben zich voor elkaar in metaal verschanst. Zij zijn geharnaste schaaldieren geworden.<sup>7)</sup> Hamidou Kane (Senegal) graaft in zijn analyse van het distinctief van de westerse beschaving het diepst. Het overwicht van het ding verstoort volgens hem de tijd, en houdt de mens gevangen aan de „oppervlakte” van het leven. Het belet de toegang tot het diepere of omvangende. In het Westen is de tijd verstopt geraakt door de – in wezen vluchtige – dingen, door de elkaar mechanisch opvolgende evenementen. Je kunt er de tijd haast niet eens meer bereiken<sup>8)</sup>, de „langzame stroom van de tijd” haast niet meer waarnemen. De tijd wordt hervonden in het verzet van de mens die weerstand biedt en het opneemt voor de (mede-) mens.

Dat het „ding”, de „shiny things from Europe” de solidariteit verstoort heeft en de samenleving ontwricht, vindt men bij veel auteurs. Dat de westerse overgave aan het „ding” afgodisch is, vindt men bij Ngugi Wa Thiong’o die spreekt van de „gesmolten god” met zijn „metallic promises”. Maar de moslim Kane interpreteert nog hardnekkiger: het ding houdt de mens gevangen aan de „oppervlakte” van het bestaan. De westerse vaardigheid in de omgang met dingen verleent de mens wel een aureool, maar zijn bedrevenheid slaat slechts op de buitenkant, op het „klaarblijkelijke” – in vergelijking met de wortels van het bestaan, met het omvangende, met de oceaan waarop men dobbert, met het wezen, met het licht is deze buitenkant eigenlijk het donker, de schaduw, of zelfs het „niets”.<sup>9)</sup> De westerse mens is zozeer in beslag genomen door zijn activiteit aan de „oppervlakte” dat zijn werkzaamheid bestaat in het „overwinnen”. De niet-westerse mens plaatst volgens Kane zijn hoogste bezigheid in het „beminnen”, een kracht die hem tot de kern van de werkelijkheid brengt.<sup>10)</sup> De activiteit van de mens verandert van karakter zodra zijn arbeid losgekoppeld wordt van het leven, van de werkelijkheid. Arbeid die niet meer noodzakelijk is voor het levensonderhoud, niet meer maat houdt met het leven, niet meer gemeten wordt aan de mens, wordt koortsachtig, „frénétique”.<sup>11)</sup> De mens gaat er onder door, gaat er aan ten onder. Een fundamenteel „bedrijfsongeval”.<sup>12)</sup> De Kenyaanse schrijver Meja Mwangi laat wanhopige mannen in de slums van Nairobi „sadistisch” een machine slopen. Zij wreken zich.



## Aan de infuus

Een tweede motief dat in verschillende romans te beluisteren valt is de vervreemdende invloed van het ingevoerde onderwijssysteem. De traditionele priester hoort in zijn droom het „troosteloos klokkengelui” over Iboland in Nigeria: „kom naar de school”. De wereld valt uiteen. Een tijdperk van onechtheid breekt aan. Men imiteert, leent woorden, legt aan zijn vermogen om vragen te stellen het zwijgen op. Ambtenarij doet zijn intrede. Het schoolhoofd „verdiept zich” in „Toasts: how to propose them?”, het kamerlid in „Speeches: how to make them?”, een boy in „How to solve the fair sex?” en een meisje in „The Complete Love Letter Writer”.<sup>13)</sup> „Borrowed words” en holle frasen worden gesproken. De school dist „ready made stuff” op en maakt onnodig. Het onderwijs legt de jonge mens aan een infuus. Hij slaagt naarmate hij leert ontlenen, naarmate hij vragen leert vervangen door antwoorden. Het zich iets afvragen wordt niet gehonoreerd, integendeel.<sup>14)</sup> Ook hier komt Kane weer met prikkelende formuleringen. Het westers onderwijsstelsel leert „overwinnen zonder gelijk te hebben”. Van huis uit wist ook de westerse mens zichzelf vragen te stellen. Maar vanaf Descartes is hij „krenteriger” geworden in zijn vraagstelling („plus parcimonieux dans sa quête”) en heeft hij zich geconcentreerd op de oppervlakte van het bestaan. Dat heeft hem weliswaar een hoop antwoorden opgeleverd, maar allemaal antwoorden die hemzelf minder aangaan („qui le concernent moins”), antwoorden die allemaal betrekking hebben op de dingen. Hij schiet er zelf bij in. Die vernauwing in de vraagstelling heeft de mens in het Westen zelfvoldaan, zelfingenomen, zelfverzekerd gemaakt. Begoocheld door het succes van al de antwoorden die hij op de ondervraging van de „oppervlakte” heeft ontvangen, heeft hij de wezenlijke vragen – de twijfel – weten terug te dringen. Welbespraakte banneling (vervreemd van zichzelf), knutselend op zijn vlot, er zich niet van bewust dat hij doobert op een afgrond, wekt hij medelijden op bij de niet-westerse wereld. De westerse mens opnieuw te winnen voor het omvangende, het Transcendente, hem open te breken voor het „diepere” is de opgave van de gezamenlijke niet-westerlingen: Hindoes, Chinezen, Zuid Amerikanen, Arabieren, Afrikanen: van al die zielige, onhandige onderontwikkelden dus.<sup>15)</sup>

## Liever een pastor dan een arts

Een laatste motief tenslotte: de religie. De auteurs besteden er niet opvallend veel aandacht aan. Bij meerderen komt de religie (Christendom of Islam) marginaal voor. Het Christendom verschijnt vaak in de vorm van fundamentalistische, als hypocriet ervaren beweging. Maar ook andere reminiscenties tref je aan. Zo schrijft Buchi Emecheta (Nigeria) over Englands troosteloze kerken die je beroven van de kerkelijke God. Wat een feest, daartegenover, de kerk in Afrika, waar je je de gehele dienst door gelukkig voelde, waar je nauwelijks

een zitplaats kon vinden, waar het leek alsof de psalmen door psychologen waren geschreven. Jaren heb je er voor nodig om dat beeld uit te wissen.<sup>16)</sup> Ngugi Wa Thiong'o die zichzelf nadrukkelijk geen christen noemt heeft in verschillende romans een grote plaats gegeven aan de Bijbel. Niet om belezenheid te demonstreren, maar als een sleutel tot het verstaan van de geschiedenis, van de geschiedenis van zijn land en van Afrika in het bijzonder. In *Petals of Blood* is een Mattheüstekst als het ware zijn eigen Credo: „Ik was hongerig en dorstig en ziek en in de gevangenis, en gij hebt mij wel / niet proberen te helpen”. In *A grain of wheat* (dat aanvankelijk *Wrestling with God* zou heten) hebben verschillende delen uit het boek bijbelteksten als motto meegekregen. Centraal staat het Exodus-thema: God als Bevrijder, en Mozes als iemand die belast is met bevrijding. Ook de graankorrel die moet sterven om vrucht voort te brengen, is een beeld dat in het boek een grote rol speelt, samen met het kruisthema: zelfprijs-gave terwille van de bevrijding. Op vijf plaatsen wordt Psalm 72 aangehaald: Hij zal recht verschaffen aan de ellendigen des volks; Hij zal de armen redden, maar de verdrukker verbrijzelen. „In Kenya hebben we een sterven nodig dat verandering teweeg brengt”, zegt Ngugi. Ieder die de eed van eenheid aflegde (in de guerillabeweging Mau Mau) om bevrijding te bewerkstelligen in Kenya is een Christus.

De moslim Kane spreekt zich niet uit over een geïnstitutionaliseerd Christendom, maar laat een van zijn figuren zeggen dat hij, geplaatst voor de keuze, liever een pastor dan een arts of ingenieur naar Senegal zou willen laten komen, indien althans deze keuze die zou zijn tussen het geloof (in het Omvangende) of de gezondheid van het lichaam.<sup>17)</sup> Hij erkent overigens dat de ellende „de voornaamste vijand van God” is, maar schrijft tegelijk aan het ontberen van „dingen” een positieve betekenis toe: het kan de noodzakelijke „gewichtloosheid” bevorderen die de band met het Transcendente in stand houdt.

## A good idea

Uiteraard komen in dergelijke romans veel meer dingen aan de orde dan die welke hier geselecteerd zijn. Ook ten aanzien van de drie thematieken die hier zijn gepresenteerd, moet gezegd worden dat ze gedragen en bezielde worden door levende figuren. Maar dikwijls houden de verhalen ons een spiegel voor. Toen Gandhi in 1930 met de boot in Southampton aankwam, vroeg een van de opdringende journalisten hem: „Mr. Gandhi, what do you think of modern civilization?” En Gandhi antwoordde: „That would be a good idea”.<sup>18)</sup> De confrontatie met woordvoerders van andere culturen kan ons helpen de ogen te openen voor onze vergissingen. Het inzicht in eigen gebreken is onontbeerlijk voor authentiek zedingsbesef. Ook voor grensoverschrijdend handelen. Grensoverschrijdend. De grenzen van de eigen gebrekkige cultuur die zich in structuren heeft belichaamd.

- 1) *African Theology en route*. Ed. Kofi Appiah-Kubi. Maryknoll, N.Y., Orbis, 1979, p. 194: „In drama, novels and poetry, Africans demonstrate the importance of contextual expression.”
- 2) O. Bimwenyi Kweshi: Discours théologique négro-africaine. Problème des fondements. *Présence africaine*, Paris 1981, p. 450: „Il serait . . . bien difficile au ‘théologien’ africain d’ignorer purement et simplement l’importance de la littérature orale (ou écrite) africaine dans son effort pour comprendre l’expérience humaine et religieuse de son peuple.”
- 3) A. Ngindu: L’Afrique á la 5e Conférence de Théologiens du Tiers Monde, in: *Bulletin de Théologie africaine*, 4 (1982), no. 7, p. 138: „Le renouveau de la culture africaine depuis 30 ans, avec sa littérature, son art, sa musique, son cinéma moderne, est aussi un défi á la théologie, la religion et le christianisme en particulier, étant constamment remis en question par la nouvelle génération des écrivains et des artistes.”  
Verder over deze kwestie: Coovi Innocent Datondji: Literature and development. How the study of african (english) literature in schools and universities can help social development in african countries, in: *Présence Africaine* 115 (1980) 61-95; Mohamadou Kane: The african writer and his public, in: *African Writers on African writing*, Heinemann, London 1972, p. 53-72; Mukala Kadima-Nzujii: Le livre africain et sa diffusion, in: *Présence Africaine* 115 (1980) 97-107.
- 4) De mondelinge cultuur is gemeenschapbevorderend. De *ander* is noodzakelijk bij het woord, en de gewone weg tot het inzicht loopt via de gedachtenwisseling. De gesproken letterkunde heeft ook een visuele dimensie: gelaatsuitdrukking, postuur, gebaren spelen een rol. De producten van de orale letterkunde zijn anoniem, of liever, van de samenleving, want de gedachte wordt pas erkend als hij wordt gedeeld.
- 5) Ten dele. Van *Things fall apart*, van de nigeriaanse schrijver Chinua Achebe, waren de verkoopcijfers voor de goedkope paperbackuitgave voor Nigeria 20.000, in Engeland 800, elders 2.500 exemplaren. Zie *African Writers on African writing*, ed. G. D. Killam, Heinemann, London 1972, p. 1.
- 6) De hier volgende thematische aantekeningen steunen op de lectuur van o.a. de volgende romans:
- Ayi Kwei Armah: *The beautiful ones are not yet born*. London 1968, A.W.S., 1980.  
Nederl. uitgave: *De tijd is nog niet rijp*. Maasbree, Corrie Zelen 1982.
- Ayi Kwei Armah: *The healers*. London 1978, A.W.S. 1979.  
Chinua Achebe: *The arrow of God*. London 1964.  
Nederl. uitgave: *Pijl van God*. Maasbree, Corrie Zelen 1981.
- Chinua Achebe: *A man of the people*. London 1979.  
Buchi Emecheta: *The joys of motherhood*. London 1979, A.W.S. 1980.  
Nederl. uitgave: *De zegeningen van het moederschap*. Bussum, Wereldvenster / Den Haag, Novib 1983.
- Buchi Emecheta: *Second Class Citizen*. London 1974, Glasgow 1982.  
Nederl. uitgave: *Als een tweederangs burger*. Maasbree, Corrie Zelen 1981.
- Ngugi Wa Thiong’o: *A grain of wheat*. London 1967.  
Nederl. uitgave: *Slechts een korrel graan*. Maasbree, Corrie Zelen 1979.
- Ngugi Wa Thiong’o: *Petals of Blood*. London 1977, 1978<sup>2</sup>.
- Meja Mwangi: *The cockroach dance*. Nairobi 1979.
- Cheikh Hamidou Kane: *L’aventure ambiguë*. Paris 1962, 1981.  
Engelse uitgave: *Ambiguous adventure*. London 1978.
- De datums zijn die van de geraadpleegde uitgaven.
- 7) *Armah*, *The beautiful*, spreekt over de „shiny things from Europe”, *Achebe*, *A man*, over het symbool van de geprivilegieerden, de auto (zie ook Nkem Nwankwo: *My Mercedes is bigger than yours*, London 1975).  
*Emecheta*, *The Joys*, spreekt over de macht van het „shining white man’s money, en over de glanzende limousines, *Second Class*.  
*Ngugi*, in *Petals*, over „the inexorable law of metallic power”, en over een nieuwe clan, de „mercedes family”.  
*Sembene Ousmane*, in *Les bouts de bois de Dieu*, zegt dat de machine over het land heerst.  
*Kane* heeft het over de gepantserde wereld van de europese stad met zijn in auto’s gekooide mensen. Het beeld „schaaldier” wordt hem ook ingegeven door het harde schoeisel. In de straten ontmoet je „des objets de fer”.

- <sup>8)</sup> "Le temps est obstrué . . . On ne perçoit pas le fond du temps et son courant lent . . . Leur rue est vide, leur temps encombré, leur âme ensablée là-dessous, sous . . . les objets de fer . . ." (o.c. p. 140-141)  
 "Le temps fût . . . recouvert par l'ignoble sédiment de l'évènement et de l'objet . . ."  
 Toch leeft de tijd nog, in de revolutionaire hartstocht van ene Pierre-Louis die het opnam voor de Kameroenezen: „Voici l'âme des temps . . ." (o.c. p. 146)
- <sup>9)</sup> „Vous vous mourez lentement sous le poids de l'évidence" zegt de vader van Samba Diallo aan de Europeaan Lacroix (o.c. p. 90). En hij vervolgt: „L'évidence est une qualité de surface. Votre science est le triomphe de l'évidence . . . Elle fait de vous les maîtres de l'extérieur mais en même temps elle vous y exile."
- <sup>10)</sup> Je vois bien ce qui nous distingue d'eux (des Occidentaux). Notre premier mouvement (notre = des Africains) n'est pas de vaincre comme ils font, mais d'aimer. Nous avons aussi notre vigueur qui nous place d'emblée au coeur intime de la chose. La connaissance que nous en avons est si intense que sa plénitude nous enivre. (o.c. p. 164). Het woord „aimer" (beminnen) betekent hier zoveel als „zich respectvol verbonden weten met", en roept dus niet het idee van (naasten)liefde op.
- <sup>11)</sup> Over het werk (la manie du travail, p. 110): „on travaille par système. La vie et le travail ne sont plus commensurables" (o.c. p.113)
- <sup>12)</sup> Un accident de travail. (o.c. p. 117)
- <sup>13)</sup> Achebe, *A man . . .*
- <sup>14)</sup> Ngugil *Petals*.
- <sup>15)</sup> „Ce que vous ne voyez pas n'est pas. L'instant, comme un radeau, vous transporte . . . et vous niez tout l'abîme qui vous entoure. La cité future . . . ouvrira ses baies sur l'abîme . . . Je vous souhaite cette ouverture, de toute mon âme. Dans la cité naissante, telle doit être notre oeuvre, à nous tous, Hindous, Chinois, Sud-Américains, Nègres, Arabes; nous tous, dégingandés et lamentables, nous les sous-développés, qui nous sentons gauches en un monde de parfait ajustement mécanique." (o.c. p. 92-93)
- <sup>16)</sup> Emecheta, *Second Class . . .*, p. 164
- <sup>17)</sup> Verwonderd vraagt de marxistische Lucienne aan Samba Diallo: „Geloof je werkelijk dat het urgenter is pastors te sturen dan artsen?" (p. 128). Het gaat dan over „pasteurs munis du seul livre de Dieu". En Samba Diallo, Senegalees en moslim, herhaalt dat als hij de leiding van zijn land zou krijgen: „je n'admettrais vos médecins et vos ingénieurs qu'avec beaucoup de réticence" (p. 129).
- <sup>18)</sup> Geciteerd bij E. F. Schumacher, *Good Work*, London 1980, p. 62

## 250 jaar Hernhutter zending

*„Wij vieren vandaag de belangrijkste gebeurtenis uit de jongere kerkgeschiedenis sedert de 18e eeuw.“*

dr. Philip Potter op 12 december 1982 in Sint Thomas

### Inleiding

Broederuniteit, Evangelische Broedergemeente, Moravische Kerk, Broederkerk, Hernhutter gemeente – dat is een handvol trefwoorden voor een christelijke kerk die nu al meer dan tweeënhalve eeuw is gekenmerkt door missionaire mobiliteit. Het 250-jarig jubileum van dit zendingswerk kon verleden jaar dan ook in allerlei landen en werelddelen gevierd worden. Misschien is er alleen in Australië geen aandacht aan besteed. Er is reden te over om dit gebeuren in Wereld en Zending niet ongemerkt te laten passeren.

### Oorsprong

De zojuist genoemde namen waaronder de Broedergemeente bekend staat, tekenen haar geschiedenis. De naam „Hernhutter gemeente“ brengt ons in Herrnhut in de huidige Duitse Democratische Republiek, het episch centrum van de missionaire aardbeving die in 1732 begonnen is. De aanduiding „Moravische Kerk“ (die in het Engelstalige deel van de wereld gangbaar is) voert ons nog enkele eeuwen in de geschiedenis terug naar Bohemen en Moravië in het tegenwoordige Tsjecho-Slowakije. Daar vestigde zich in 1458 een groepje mensen in het dorp Kunwald. Het waren christenen, afkomstig uit de beweging die door Johannes Hus († 1415) op gang was gebracht. Zij noemden zich „Broeders van de Wet van Christus“, omdat alleen deze wet beslissend gezag voor hen had.

De „Broeders van de Wet van Christus“ behoorden tot een beweging die met de gevestigde kerk in heftige botsing kwam, maar — anders dan de overige Hussieten — wensten zij in hun strijd met de machten geen geweld te gebruiken. Uit hen is de Boheemse Broederuniteit voortgekomen.

Na de reformatie ontstonden er relaties met de lutherse en calvinistische kerken, waarbij de boheemse broeders vasthielden aan hun eigen identiteit. In de periode van de contra-reformatie kwamen zij lange tijd onder zo zware druk te staan dat er van hun gemeenten vrijwel niets overbleef. In zo'n situatie kon er van enig zendingswerk natuurlijk geen sprake zijn. Het ging om gevangenschap en ballingschap of vrijheid en

meer dan eens om dood of leven. Velen konden de druk niet weerstaan en keerden tot de Rooms-Katholieke Kerk terug. Anderen werden voortdurend opgejaagde en vluchtende zwervers. Van een geregeld gemeentelven was geen sprake meer. Het liet zich aanzien dat de Boheemse Broederuniteit spoedig van de aardbodem verdwenen zou zijn.

## **Nieuw begin**

Het liep echter geheel anders. In 1722 kwamen er vier broeders met hun gezinsleden aan in Berthelsdorf op het landgoed van de graaf Von Zinzendorf. Zij waren op zoek naar een plaats waar het mogelijk zou zijn hun geloof openlijk en zonder vrees te belijden. Het kleine gezelschap onder leiding van Christian David kreeg toestemming zich daar te vestigen en stichtte er de nederzetting Herrnhut. Zij vormden het begin van een stroom van 570 migranten.

De graaf Von Zinzendorf verleende de vluchtelingen niet alleen asiel op zijn gebied, hij nam al spoedig een centrale plaats in hun gemeenschap in. De Moravische Broeders kwamen voor hem als een geschenk uit de hemel waardoor hij de gelegenheid kreeg om met hen een wereldwijde missionaire beweging te beginnen.

Nikolaus Ludwig graaf Von Zinzendorf (1700-1760) kreeg zijn opvoeding voor een belangrijk deel in het piëtische centrum Halle. Daar werd zijn belangstelling voor de zending gewekt door berichten uit Tranquebar en door ontmoetingen met de zendelingen E. Gründler, H. Plütschau en B. Ziegenbalg. Daardoor ontstond het vaste voornemen bij de jeugdige Zinzendorf om zijn leven te wijden aan de verkondiging van het evangelie aan volken die Christus nog niet kenden, tenminste als die er nog zouden zijn wanneer hij volwassen was geworden.

Zinzendorf kreeg een juridische opleiding en werd adviseur van de koning aan het hof van Dresden. De komst van de broeders en zusters uit Bohemen en Moravië had echter tot gevolg dat hij zich steeds intensiever met hen bezig hield totdat zijn leven tenslotte geheel op de relatie met hen geconcentreerd was. Vooral door zijn intensieve bemoeiing kwam het in 1727 in hun gemeente na een spannende conflictsituatie tot een onvergetelijke verzoening.

Daar bleef het niet bij. In het daarop volgende jaar viel de beslissing dat de gemeente in Herrnhut zich aan het zendingswerk zou wijden. Onmiddellijk werden er zesentwintig jongemannen bereid gevonden om zich na een eenvoudige opleiding voor uitzending beschikbaar te stellen. Het duurde nog vier jaar voor het zover was.

De aanleiding voor de eerste uitzending was een bezoek van Zinzendorf in Kopenhagen ter gelegenheid van de kroning van koning Christiaan VI. Meer dan van het contact met vorsten en andere grootheden was Zinzendorf onder de indruk gekomen van de ontmoeting met een neger slaaf, Anton Ulrich, van het westindische eiland Sint Thomas, en

met Paul Egede, een zoon van zendeling Hans Egede in Groenland, en twee eskimose christenen. Van Anton Ulrich hoorde hij dat diens familieleden en veel andere slaven er naar verlangden het evangelie te mogen horen. De beide eskimo's toonden zich bezorgd over de toekomst van het zendingswerk, als Hans Egede er niet meer zou zijn. Zinzendorf zorgde er voor dat Anton Ulrich naar Herrnhut kon komen. Daar vertelde hij zijn verhaal opnieuw aan de gemeente. Hij zei er bij dat men niet kon verwachten dat iemand het evangelie aan de slaven zou kunnen brengen zonder zelf eerst slaaf te worden.

Twee hernhutter broeders meldden zich direct aan om naar Sint Thomas te gaan. Er werd echter geen haast gemaakt. Pas na een jaar werd, zoals dat in de gemeente bij belangrijke beslissingen gebruikelijk was, door loting beslist wie er zouden gaan. Het werden Leonhard Dober (die zich hiervoor had aangeboden) en David Nitzschmann. Zinzendorf bracht hen op 21 augustus 1732 met zijn rijtuig vijftien mijl op weg. Daarna zetten zij hun reis naar Kopenhagen te voet voort. Daar vonden zij een schip waarmee zij naar het onder deens bewind staande eiland konden varen, waar zij op 13 december 1732 aankwamen. De realisering van een missionaire droom was begonnen.

## **Wereldwijd**

De reis van Dober en Nitzschmann was het begin van wat wel een missionaire lawine genoemd is. Vanuit St. Thomas breidde het werk zich in de 18e eeuw uit tot een zestal eilanden in het caraïbische gebied, namelijk Saint Croix, St. John, Jamaica, Antigua, St. Kitts, Barbados en Tobago. In 1733 reisden de eerste broeders naar Groenland. In 1735 trokken er enkele verkenners naar Suriname en naar de Verenigde Staten. Daarop volgden Zuid-Afrika, de westkust van Afrika en Algerije. In het laatstgenoemde land ging het niet om zendingswerk maar om arbeid onder christen-slaven. Eveneens in de dertiger jaren gingen er hernhutters naar Lapland, Rusland, Zweden, Estland en Letland. In de vijftiger jaren volgden Labrador (aan de noord-oost-kust van Canada) en Bengalen (dat nu verdeeld is tussen India en Bangladesh). Bovendien was er nog enige jaren contact met de joden in Amsterdam en werden er vergeefse pogingen ondernomen via Rusland het verre oosten te bereiken.

In de 19e eeuw kwam het accent meer te liggen op consolidatie en uitbreiding van arbeid in landen waar gemeenten tot stand gekomen waren. Het werk in het caraïbische gebied moest in twee regio's verdeeld worden, evenals dat in Zuid-Afrika. De kerstening van Groenland werd voltooid. De zorg voor de hier gevormde gemeente werd overgedragen aan de deense kerk.

Tot nieuwe initiatieven kwam het vooral in de tweede helft van de 19e eeuw aan de Miskitokust (in het huidige Nicaragua), Australië, West-Tibet en Jeruzalem. In de laatstgenoemde stad bestond

het werk van de hernhutters uit de stichting van een leprozerie. Bovendien ontstond er door migratie in het caraïbische gebied een gemeente in Brits-Guyana (het huidige Guyana). Aan het eind van de 19e eeuw werd er een begin gemaakt met het zendingswerk in het Nyassagebied (in het huidige Tanzania).

De 20e eeuw is gekenmerkt door het streven naar zelfstandigheid van de uit het zendingswerk voortgekomen gemeenten. Toch werden ook in deze eeuw nog geografische grenzen overschreden. In 1904 kwam het door migratie tot gemeentevorming in de Dominicaanse Republiek (in het caraïbische gebied) en 1930 werd het missionaire werk uitgebreid tot Honduras.

De eerste en vooral de tweede wereldoorlog hebben voor de Broederuniteit een ingrijpende betekenis gehad. Tijdens de oorlog was de communicatie tussen landen die met elkaar in oorlog waren onmogelijk. Een groot aantal duitse zendingsarbeiders in de landen en koloniën van de geallieerden werd geïnterneerd. Duitsland werd na de oorlog in tweeën gedeeld en Herrnhut kon door zijn ligging in de D.D.R. niet langer optimaal als centrum voor de Broederuniteit fungeren. In de „derde” wereld was een sterk streven naar onafhankelijkheid wakker geworden. Het gevolg is o.m. geweest dat sinds 1967 alle uit het zendingswerk ontstane gemeenten, voor zover dat nog niet het geval was, tot zelfstandige provincies van de wereldwijde Broederuniteit zijn verklaard. In totaal zijn er nu zeventien provincies in drie werelddelen:

#### EUROPA:

1. het vasteland van Europa (verdeeld in een oostelijk en een westelijk district)
2. Tsjecho-Slowakije
3. Groot-Brittannië

#### NOORDELIJK AMERIKA:

4. de noordelijke provincie
5. de zuidelijke provincie
6. Alaska
7. Labrador

#### MIDDEN-AMERIKA EN HET CARAÏBISCHE GEBIED:

8. Suriname
9. Guyana
10. Jamaica
11. West-Indië-Oost
12. Nicaragua
13. Honduras

#### AFRIKA:

14. Zuid-Afrika<sup>1)</sup>
15. Tanzania-West
16. Tanzania-Zuid
17. Tanzania-Zuid-West



Bovendien is er nog een kleine groep gemeenteleden in Tibet en in Noord-India. De laatstgenoemden hebben zich aangesloten bij de Verenigde Kerk van Noord-India. In Tibet bevindt zich een opvangcentrum voor vluchtelingen-kinderen.

Volgens de officiële statistische gegevens bedroeg het totaal aantal gemeenteleden in 1977 427.331.

Natuurlijk is hiermee slechts in grote lijnen aangegeven hoe de schokgolven van de missionaire aardbeving sinds 1732 zijn verlopen. Het is onmogelijk in enkele bladzijden ook maar enigermate recht te doen aan wat er werkelijk gebeurd is in en met het leven van de duizenden mensen die in een periode van 250 jaar in alle mogelijke landen hun medemensen hebben opgezocht, bij voorkeur degenen die in de meest deplorabele omstandigheden verkeerden. Wat dit alles voor de missionaire trekkers zelf betekend heeft, hoe zij de ontmoeting met anderen ervaren hebben en hoeveel het hun gekost heeft moest hier achterwege blijven. Zelfs de in 1982 verschenen beschrijving van dit zendingswerk van Hartmut Beck, een boek van 583 bladzijden, doet niet meer dan hier en daar aanstippen wat het zendingswerk voor de zendingsarbeiders en hun gezinsleden heeft betekend.

## **Een handvol problemen**

Nog minder is in deze schets recht gedaan aan de betekenis van de ontmoeting met de hernhutter zending in het leven en de samenleving van de mensen en volken waar zij heentrokken. Hun aanwezigheid heeft ook niet overal dezelfde betekenis gehad. Daarvoor waren de situaties waarin zij terechtkwamen te verschillend. Daarom draagt de ene provincie van de Broederuniteit ondanks alle overeenkomsten dan ook een heel ander karakter dan de andere. De Evangelische Broedergemeente in Suriname omvat niet veel meer dan 20% van de gehele bevolking. Toch vertoont zij in sommige opzichten overeenkomsten met een volkskerk in Europa en is het aantal gemeenteleden aanzienlijk groter dan het aantal kerkgangers zou doen verwachten. In andere landen heeft het lidmaatschap van de kerk veel duidelijker te maken met een bewuste en vrije keuze. De ene kerk in de „derde” wereld is financieel sterk afhankelijk van een rijkere zustergemeente, maar de gemeente in Jamaica heeft geen financiële steun van elders meer nodig. Er zijn nog meer opvallende verschillen. In het ene land is een gemeente gegroeid, waarin sterke nadruk wordt gelegd op de eigen identiteit en de relatie met de gehele Uniteit. Elders wordt de nadruk gelegd op de gemeenschap van alle gemeenten en denominaties in de ene Heer en op de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid die alle kerken hebben in hun eigen omgeving. En in sommige landen werd de Evangelische Broedergemeente, al of niet met behoud van haar eigen karakter, opgenomen in een ander kerkverband, bijvoorbeeld in Groenland, in Noord-India, in de Dominicaanse Republiek en in Australië.

Als laatste punt noem ik de maatschappelijke en politieke betrokkenheid. Veelal konden de zendingen slechts toegang krijgen tot een land wanneer de autoriteiten daarvoor toestemming gaven. Daarvoor moesten zij aan bepaalde voorwaarden voldoen. Dat heeft de broeders en zusters er bijvoorbeeld van weerhouden hun stem te verheffen tegen het kwaad van de slavernij. Een uitzondering was Nils Otto Tank die in 1848 in Nederland door middel van een circulaire protesteerde tegen de harde behandeling van de slaven in Suriname. Hoewel hij het instituut van de slavernij niet ter discussie stelde, werd zijn protest zo gevaarlijk en onaanvaardbaar geacht dat hij na zijn verlof niet naar Suriname terug kon gaan. De zendingen hebben hun gemeenteleden steeds voorgehouden dat zij zich aan deze door God beschikte situatie moesten onderwerpen. Men riep de mensen op om in vrijheid gehoor te geven aan het evangelie en een gemeenschap van broeders en zusters te vormen met allen die Christus als Heer en Heiland aanvaardden. Een maatschappelijk en politiek protest tegen degenen die voor deze situatie verantwoordelijk waren, werd daaraan niet ontleend, zoals dr. J. F. Jones in zijn dissertatie terecht betoogt.<sup>2)</sup>

In de loop van de jaren is er in dit opzicht echter een duidelijke verandering gekomen. Her en der is er in de Evangelische Broedergemeente een nieuwe wind gaan waaien. In Suriname heeft zij vooral sinds de onafhankelijkheid van dit land in 1975 samen met andere kerken verenigd in het Comité Christelijke Kerken luid en duidelijk laten horen dat het evangelie ook iets te betekenen heeft in een concrete maatschappelijke en politieke situatie. In Zuid-Afrika werden de twee provincies die in het apartheidssysteem elk tot een eigen kleur behoorden tot één provincie samengevoegd. In Europa liet zij op de synode van dit jaar haar stem horen over de kernbewapening. Ook in de Broederuniteit is het hoorbaar en zichtbaar wat het betekent als mensen zijn aangeraakt door het heil van het Koninkrijk van God. In de geschiedenis van de zending zijn de verrassingen nog niet voorbij.

<sup>1)</sup> Sinds 1977 weer één provincie.

<sup>2)</sup> *Kwakoe en Christus*, Utrecht 1981.

#### Literatuur

Er is een grote hoeveelheid literatuur beschikbaar over de geschiedenis van het zendingswerk van de Evangelische Broedergemeente. Hieronder volgen de titels waarvan voor het bovenstaande artikel gebruik gemaakt werd:

H. Beck, *Brüder in vielen Völkern*, Erlangen 1981

*Berigten / Berichten uit de heidenwereld* (tijdschrift)

J. F. Jones, *Kwakoe en Christus*, Utrecht 1981

A. J. Lewis, *Zinzendorf the ecumenical pioneer*, Philadelphia 1962

J. M. van der Linde, *Het visioen van Herrnhut en het apostolaat der moravische broeders in Suriname, 1735-1863*, Paramaribo 1956

Idem, *De wereld heeft toekomst*, Kampen 1979

*Missionsblatt (aus) der Brüdergemeine* (tijdschrift)

J. van Raalte, *Secularisatie en zending in Suriname*, Wageningen 1973

*Unitas Fratrum*, red.: M. P. Buijtenen, C. Dekker en H. Leeuwenberg, Utrecht 1975

## Kerk en revolutie in Suriname

De installatie van de nieuwe regering op 28 februari 1983 liet de pluriformiteit van religie in Suriname zien. De eed of belofte werd op moslim-, hindoe-, westers-christelijke en op seculiere wijze afgelegd.

Het populaire revo-liedje noemt in het tweede vers God, die met ons is, zoals het volkslied ook zegt: Gado de wi fesiman: God is onze leider. Posters tegen het huurlingengevaar vanuit het voormalig moederland of elders, zijn over of naast posters van een evangelisatiecampagne van een nieuwere christelijke groepering geplakt.

Het is gezien de religieuze pluriformiteit geboden niet te generaliseren. Wanneer we ingaan op het thema van kerk en revolutie, dan bedoelen we de christelijke kerken, die de koloniale tijd hebben meegemaakt. De kerken hebben zich in het kader van de functionele groepen geplaatst en hebben daarin een plaats gekregen. Het standpunt van de kerken is er dus een naast dat van vele andere groepen, waartoe kerkleden kunnen behoren.

### Vooraf

De staatsgreep van 25 februari 1980 had een hele vóórgeschiedenis. De dekolonisatie heeft een lang verleden in Suriname. Via het Statuut van 1954 kreeg het land enige autonomie en daarmee moest het geruime tijd tevreden zijn. Pas in 1975 kwam de definitieve autonomie tot stand. Het Comité Christelijke Kerken (bestaande uit Hervormden, Luthersen, Katholieken, de Broedergemeente, sinds 1942 samen) had de zelfstandigheid verwelkomd en had meegedaan met de opinievorming omtrent de grondwet.

Het nieuwe leger van 1975 droeg nog vele sporen van de koloniale tijd. Bovendien was het leger een soort kind van de rekening. Het was vaak een laatste keuze voor mensen die nergens anders aan de slag konden. De opleiding (en kleur) laat het zien. Het nieuwe leger van 1975 kreeg echter nogal wat mensen die in Europa een opleiding hadden gehad en dus met nieuwe ideeën over vakbond, democratie en gezag kwamen.

In de loop der jaren leverde deze situatie nogal eens conflicten op. Het CCK en de besturen van hindoes en moslims boden soms hun diensten aan voor bemiddeling. Daarbij kwam dat het CCK zich genoodzaakt zag in 1978 en 1979 stevige memoranda te schrijven over de slechte situatie van de parlementaire democratie, de slechte besteding van de ontwikkelingsgelden en de algehele malaise. Toen

dan na enkele maanden spanning tussen de overheid en legerleiding enerzijds en de bond van onderofficieren anderzijds de staatsgreep plaatsvond, betekende dat voor een erg groot deel van het volk een streep door de oude orde.

Het CCK betreurde in een schrijven van 27 februari 1980 de dood van enkele medeburgers en riep de nieuwe machthebbers op de mensenrechten, de democratie en inspraak te eerbiedigen. Bovendien wees het CCK alle burgers erop dat ze allen medeverantwoordelijk zijn voor de nieuwe toekomst.

Het CCK, de besturen van hindoes en moslims en andere groepen leverden hun bijdrage aan de totstandkoming van de regering van 15 maart. Een dominee en enige vooraanstaande hindoes en moslims werden minister.

Op 23 april, vlak voor de nieuwe regeringsverklaring van 1 mei, schreef het CCK nogmaals een reflectie op de situatie en noemde de herderlijke brief: *De Hoop waaruit we mogen leven*. De thema's van verzoening, gerechtigheid, vrede en vrijheid komen dan aan de orde. Het CCK wijst op de collectieve schuld aan de achteruitgang van het land en de roeping tot gezamenlijke actie om het getij te keren. Het CCK wil zich niet vereenzelvigen met het nieuwe systeem maar vindt dat de kerken het kwaad moeten signaleren en bereid moeten zijn een nieuwe toekomst te maken. Cruciaal voor het CCK zijn het gebruik van geweld, de internationale verantwoordelijkheid, de functionering van de democratie, het ontwikkelingsbeleid en het corruptie-onderzoek. Het CCK belijdt niet alle wijsheid in pacht te hebben. Er doen zich nieuwe kansen voor en het CCK wil daarop ingaan.

## Verloop

Het CCK onderhield goede contacten met de regering H. Chin A Sen en neigde meer naar de burgerregering dan naar het militair gezag.

Maar de nieuwe situatie was verre van stabiel. In augustus werden enkele nieuwe leiders verdacht van pogingen tot een linkse coup. Ze werden gevangen gezet. De president werd vervangen. Het parlement verdween en het werd duidelijk dat er nieuwe normen voor recht en macht gehanteerd werden. Het CCK deed in die dagen in een boodschap een dringend beroep op het gezag de internationale conventies te eerbiedigen, de menselijkheid te laten prevaleren, het gezag ten dienste van de bevolking uit te oefenen. En aan het slot roept het CCK alle burgers op mee te werken aan de nationale opbouw en eenheid. Diverse religieuze groepen waren bezig met de veranderingen. Een nadere omschrijving van revolutie en socialisme was nodig. Onderwijl was vanuit christelijke hoek een comité *Begi nanga Wroko* (Bid en Werk) ontstaan met een soort derde-weg-mentaliteit. Spandoeken, korte publicaties en gebedsdiensten behoorden tot de actiepunten van het comité.

In februari 1981 organiseerde het CCK een kerkcongres over *Christen-zijn in de revolutie*. De staatsgreep kreeg steeds meer het karakter van het begin van een proces. Het congres had een goede belangstelling en de aanbevelingen betroffen de overheid, het CCK zelf en de gemeenteleden. De bereidheid tot, en noodzaak van grote veranderingen kwamen boven. De kerken erkenden dat ze in het verleden ook niet altijd even correct gehandeld hadden, intern en extern. De kerken moesten op eigen wijze het revolutionair proces meemaken.

Het CCK had in 1978 al een seminar over Christendom en socialisme gehouden samen met een paar linkse groepen, en dat tot ergernis van de oudere politieke partijen die nogal religieus gebonden waren. Voor het CCK was het einde van de christendemocratie enigszins in zicht.

Onderwijl ging de revolutie naar een duidelijker model toe: bewustmaking van de massa, klassestrijd, organisatie van vormen van volksdemocratie. Maar dat alles met de falen van het eerste begin.

De paasboodschap van het CCK in 1981 heette: *Vernieuwing van Mens en Samenleving*. Voor het CCK was het moeilijk het dualisme tussen particuliere inzet en structurele ordening te overstijgen. Zo bleven ook geloof en politiek, kerk en wereld steeds in conflict met elkaar. De brief zegt dat het niet tot de taak van de „kerk” behoort om concreet een nauwkeurige beschrijving te geven van de toekomstige samenleving. Een leven van onbaatzuchtigheid, oprechtheid en zelfverloochening wordt sterk aanbevolen. De revolutie moet van alle onmenselijkheid in iedere burger en in de structuren van de gemeenschap, bevrijden. De brief heeft duidelijke kritiek op het feit dat de zwakken nog steeds weinig aan bod komen. Het bestuurlijk en politiek beleid wordt als ondoorzichtig en onstabiel gekwalificeerd. De gang van zaken bij de rechtsbedeling en het nauwelijks afleggen van verantwoording zaten het CCK ook hoog. Het spreekt de hoop op een waarachtige vernieuwing uit.

## Proces

De kerken van het CCK (het Leger des Heils, de Gereformeerde kerk en de Anglicaanse kerk hebben zich er ook bij aangesloten) voelden steeds meer behoefte aan analyse van de eigen organisatie en functie. Discussies over de prioriteiten van de pastoraal naar het model van een kerk van de armen kwamen op. Het CCK participeerde in een herdenkingsdienst voor mgr. Romero op 24 maart 1983, schreef een telegram van protest naar de Amerikaanse ambassade, en gaf geld voor de bevrijdingsstrijd. In 1982 had het een gesprek met een vertegenwoordiger van de bevrijdingsbeweging van El Salvador. De ontwikkelings-

projecten in stad en binnenland werden getoetst op selfreliance, bewustmaking en collectiviteit.

De vernieuwing had duidelijke sporen in de kerken, omdat vele kerkleden ook op andere plaatsen met revolutie en verandering bezig waren. Vandaar dat het CCK ook wel voelde dat het niet als een autoritair blok zonder inspraak van gemeenteleden kon handelen. Vandaar een kerkcongres en de constante opstelling en keuze voor dialoog en contact.

## Vreemd jaar 1982

Toen 4 februari 1982 H. Chin A Sen moest verdwijnen, vroeg het CCK een onderhoud met het militair gezag aan binnen een ultimatumtijd. Dit gebeurde niet. Het CCK bleek minder vat op de zaak te hebben dan het dacht.

De paasboodschap van het CCK van 1982 kreeg als titel: *Koersbepaling*. Daarin is het CCK duidelijker dan ooit en stelt dat het erom gaat de daad bij het woord te voegen, ook wat de christelijke kerken betreft. De concrete gerechtigheid moet meer aandacht hebben. Bovendien ontleedt de boodschap het koloniale en afhankelijke karakter van de oude christelijke kerken in liturgie, personeel, financiën en ideeën. Het is tijd voor bekering. Het sociaal-economisch systeem van egoïsme en strijd wordt aangeklaagd en er wordt aandacht gevraagd voor de armsten.

De contrarevolutionaire coup van 11-12 maart bracht veel verwarring en scherpte de tegenstellingen in de bevolking aan. Maar de kerken hadden weinig concentratie. De katholieken waren druk met de zaligverklaring van P. Donders. Er waren jubilea, gedenkdagen, feesten bij de restauratie van kerken. Groepen en krachten in de samenleving vonden elkaar in het verzet tegen de leiding. Stakingen werden georganiseerd. Diverse media schrokken niet terug voor leugen, hetze en grove eenzijdigheid. Van officiële zijde kwamen berichten over huurlingen vanuit Nederland. In oktober had er een duidelijke confrontatie plaats tussen rechts en links, tussen conservatief en progressief, waarbij vakbonden, studenten, het bedrijfsleven ingezet werden. De politieke, economische en sociale destabilisatie lag er duidelijk bovenop. Onder de leuzen als „het leger terug naar de kazerne”, „terug naar de democratie” werd actie gevoerd en begin november was er weer enige rust. Daaropvolgend werd er een Associatie voor Democratie opgericht met groepen als het Surinaamse Bedrijfsleven, de Associatie van Surinaamse Fabrikanten, het CCK, de orde van advocaten, de vereniging van medici, de hindoeïstische Sanatan Dharm, de Surinaamse Moslim Associatie, de Surinaamse Islamitische Vereniging, de Arysche Vereniging, de Associatie van Directeuren en Hoofdredacteuren van persmedia in Suriname. Herstel van de democratie „binnen de algemeen aanvaarde beginselen van de rechtsstaat” stond voorop en de groepen bleven zelfstandig met inachtneming van het „a-politieke karakter van hun respectieve organisaties” Deze nieuwe associatie

oogste weinig bijval van de nieuwe volksorganisaties. Binnen de kerken kreeg het CCK nogal wat kritiek omdat de aansluiting zonder veel overleg met de achterban was gebeurd.

De voorzitter van het kerkbestuur van de Broedergemeente had een pastorale brochure rondgestuurd onder de titel *Geroepen en gezonden* met een noodkreet over de interne organisatie van de kerken. Ook werd erin gesteld: „De Kerk moet zich tegenover elke regering zo neutraal en objectief mogelijk instellen”. En dat is voor het CCK steeds een beproeving en uitdaging geweest, ook in de kwestie van de aansluiting bij de Associatie voor Democratie.

In juni had een groep religieuze organisaties (hindoes, moslims, vertegenwoordigers van bosnegers en indianen) de regering een *Voorstel tot een nationaal religieus beleid* doen toekomen. Daarin wordt de bevoorrechte positie van de oudere christelijke kerken bekritiseerd en een voorstel gedaan tot gelijkstelling van alle religieuze groepen wat salariering, subsidie en steun betreft. Het CCK is zich van deze gevoelens bewust en doet nogal wat moeite zich niet al te uitgesproken te profileren. Maar er blijven uitschieters, hoewel naar verbanden gezocht wordt.

Het jaar van spanningen en tegenstellingen, frustratie en onduidelijkheid culmineerde in het ingrijpen door het leger op 8 december 1982, waarbij 15 mensen omkwamen. Het CCK heeft dit met „diepe verslagenheid” beleefd. Het CCK en andere maatschappelijke groepen hadden op 17 december een onderhoud met luit. kol. D. Bouterse waarbij de schok, de angst voor een groeiend totalitarisme, de onzekerheid en verontrusting werden uitgesproken. In een mededeling voor de gemeenteraad zegt het CCK zich vol vertrouwen te willen inzetten voor een samenleving „waarin vrede en gerechtigheid heersen”. Het CCK legde alle nadruk op bemoediging en eenheid binnen allerlei ethische, ideologische en politieke meningen en opties. De kerstboodschap zegt dat er vertrouwen in de goede krachten in het volk blijft en dat de zekerheid leeft dat het verlossende werk van Christus sterker is dan het kwaad. God wil met de mens zijn om mee te strijden tegen het kwaad, het lijden en de dood in de wereld. Bij de samenstelling van de nieuwe regering is het CCK ook gehoord. De katholieke bisschop schreef een vastenbrief over het bidden, omdat in de zeer emotionele tijd van december veel heil en toevlucht in gebed gevonden en gezocht werd.

## **Karakteristieken**

Het is onmogelijk drie jaar op deze manier samen te vatten. Veel is onbesproken gelaten en veel kan nog niet onder woorden worden gebracht. Het CCK is door de afgelopen jaren rijk aan ervaringen geworden. En

dan niet alleen wat coups, avondklok, vormen van geweld en hetze betreft. Het CCK heeft de afgelopen jaren ernstig over politieke diakonie moeten nadenken en over haar eigen plaats in de toekomstige geschiedenis van Suriname. De discussie over geloof en politiek, kerk en politiek roept hier in de gemeente weinig weerstand op, maar wel is over de richting en inhoud van de toekomst nog veel te praten. En daar is tijd voor nodig. En het CCK heeft geleerd dat dit een maatschappelijke discussie moet worden. Het CCK heeft geen reden zich verheven te voelen boven andere religieuze of maatschappelijke groepen. De gemeenteleden leven in een dusdanige seculiere maatschappij dat een woord of standpunt van een CCK interessant kan zijn, maar niet allesbepalend. De praktijk van de dagelijkse strijd om lotsverbetering, nationaal en internationaal, zal het moeten winnen van de theorie of ideologie. De komende jaren zijn een grote uitdaging voor de christenen om te bewijzen dat de kerk een gemeenschap van gelovigen is, en dat gebouwen, instituten en instanties binnen eigen beheer en binnen eigen ledenbestand secundair zijn geworden. Een christelijke kerk met zoveel traditionele missie- en zendingseigenschappen zal daar moeite genoeg mee hebben. Maar de duidelijke anti-koloniale en anti-imperialistische strijd van het surinaamse volk zal goed werk binnen kerkorganisaties en andere instituten kunnen doen en kunnen in een CCK, kerkelijke groepen en andere functionele groeperingen bondgenoten voor bevrijding vinden.

Vanwege de isolatie op ons continent zijn de kerken erg op zichzelf aangewezen. Niettemin kan dat de identiteit van de surinaamse mensen bevorderen en diepte geven. Want dat is een van de kernpunten van de revolutie, die zo moeilijk te omschrijven is, maar die de surinaamse mens toch minstens bewustzijn, identiteit en waarde moet weten te geven. Gezien de laatste paasbrief van 1982 wil het CCK zichzelf op dit punt aanpakken.

Radicaliteit hebben de kerken zo goed als niet gehad. Dominee Kals (1733) en dominee Tank (1848) hebben harde woorden over kerk en maatschappij gebruikt, maar zonder succes. De kerken hebben een moeizame traditie van dialoog, bijeenblijven, bemoediging en vergeving, geduld en toekomst, opgebouwd. Dat geeft de gemeenteleden enige rust en een vaak onbegrijpelijke grote tolerantie.

De emancipatieprocessen zonder kerkelijke bevoogding kunnen best de kritische oriëntatie van de Bijbel gebruiken. Wat dat betreft is er voldoende werk voor de gemeenten, die langzaam naar kleinere verbanden zoeken en binnen eigen gelederen democratie, participatie, kritiek en verantwoordelijkheid willen inbouwen.

Tot nu toe zijn er geen grote spanningen tussen de voorhoede van de revolutie en de leiders en leden van de kerken. Naast het Comité *Begi nanga wroko* (Bid en werk) is er sinds een paar maanden een Comité *Begi en stré* (Bid en strijd). Het zijn twee tegengestelden, maar beiden kunnen. Er is een sterke behoefte aan maatschappijveran-



dering. De armoede, de discriminatie, de achterstelling van grote gebieden en de grote ongelijkheid tussen wonen en lonen, zijn evenzovele objectieve voorwaarden voor een nieuwe maatschappij die zo her en der in de Derde Wereld uitgeprobeerd wordt. Suriname gaat zich meer in dat gezelschap thuis vinden. En vele christenen willen daaraan meedoen vanuit hun christelijke oriëntatie. De kerken hebben intern plaats voor dergelijke opties en kennen nauwelijks oppositiegroepen en radicale kernen. Men verdraagt elkaar, en grote tegenstellingen en felle acties doen zich niet voor. Er is geen verharding, maar wel een constante poging tot begrip en overleg.

Het katholieke bisdom viert dit jaar haar 25-jarig feest. In 1683 kwamen de eerste priesters in het wingewest aan. De Broedergermeente was vorig jaar 250 jaar in de Caribbean. Dat zijn lange draden naar het verleden. Kwalitatief zullen de kerken zeker in de toekomst groeien naar bevrijding en verlossing. De kerken zijn niet bang voor de uitdaging omdat geloof in God sterk en diep is.

---

#### Literatuur

- Jansen, P. en v. Nes, D.: Arm Suriname. Voorburg 1973
- Manifest van de Revolutie, Paramaribo 1981
- Comité Christelijke Kerken: Resultaten van het Kerk-kongres. Paramaribo 1981
- Bondroe ala Kraktie. Programma van het Revolutionair Front. Paramaribo 1981
- De Revolutie overwint (de contra-revolutionaire poging tot staatsgreep in maart 1982). Paramaribo 1982
- Regeringsverklaring 1982-1984. Paramaribo 1982
- Roest, B. en Vernooij, J.: Om de vrijheid. Paramaribo 1982
- Antilles Episcopal Conference: True Freedom and Development in the Caribbean. Trinidad 1982
- Kerk en Revolutie. Verslag van een discussie. Kerkbode, 86e jaargang, Paramaribo 13 maart 1983

## De achterkant van kerk en revolutie in Suriname

Het verhaal van Vernooij vraagt om een spontane reactie. Juist terwille van de zaak zelf: de kerk en de revolutie in Suriname. Vernooij heeft het een en ander uit de jongste geschiedenis van Suriname op een rij gezet. Hij zit er zelf middenin. En hij geeft dan ook in zekere zin een ooggetuige-verslag.

Toch heb ik als "buitenstaander" mijn vragen en twijfels bij zijn weergave van de stand van zaken. Zijn verhaal maakt op mij de indruk niet al te kritisch te zijn (hoe kritisch kan men schrijvend vanuit Suriname op dit moment zijn?). Ik beperk mij tot twee punten. Het eerste punt betreft dan de *revolutie* zelf. De militaire staatsgreep is binnen de kortst mogelijke tijd omgedoopt tot een volksrevolutie. Inderdaad is na de allereerste schok van de bloedige machtsovername van weerskanten, uit vrijwel alle lagen van de bevolking, aan de militairen het voordeel van de twijfel gegund. Ze kregen de kans om orde op zaken te stellen, althans om hun belofte waar te maken en te werken aan een nieuwe (politieke, economische en sociale) orde. Want een van de doelstellingen van de revolutie was: „*het geven van bewustzijn, identiteit en waarde aan de surinaamse mens.*” En dat doel kon alleen gerealiseerd worden door afscheid te nemen van de oude bestaande orde. Terecht!

### Drie jaar later

Nu dan, drie jaar later? Het is nog te kort dag om de revolutie nu al op haar mérites te kunnen beoordelen of veroordelen. Maar juist om de goede zaak van de revolutie mag de trieste keerzijde daarvan niet worden verzwegen: de censuur, de intimidaties, de martelingen, de executies, de vluchtelingen uit Suriname. Een groot aantal Surinamers is vervreemd van het minimum aan „bewustzijn”, dat het bezat. Het is zijn minimum aan „identiteit en waarde”, waarop het soms kon terugvallen, in deze drie jaren kwijtgeraakt. Niemand bewijst de surinaamse revolutie een goede dienst door de kwalijke kanten van het huidige systeem te verdedigen, goed te praten of te verzwijgen. Vernooij verzwijgt ze. Hij verzwakt daardoor de zeggingskracht van zijn eigen verhaal. Hier en daar gaat hij zelfs zover, dat hij een versluiserende taal hanteert en niet de dingen bij de naam noemt. Een voorbeeld op pag. 220: „Het jaar van spanningen en

tegenstellingen, frustratie en onduidelijkheid culmineerde in het ingrijpen door het leger, waarbij vijftien mensen omkwamen". *Omkwamen* in plaats van: gedood werden. Alsof het ging om een noodlottig en tragisch bedrijfsongeval. Het tweede punt heeft betrekking op de rol van *de kerk*. Het verslag van Vernooij maakt zonder meer duidelijk dat de kerk niet verlangt naar het aloude verbond tussen altaar en troon. Maar ze is gelukkig ook niet doodsbang voor politiek op de kansel. Ze wil immers *kerk van de armen* zijn. Met alle consequenties van dien. Ze kiest er dus voor om aan de kant van de armen in hun strijd om een beter bestaan te staan. De kerk in Suriname heeft zich positief opgesteld *tegenover* het revolutionaire bewind, dat immers de zaak van de armen tot een van zijn eerste programmapunten heeft verheven. Vernooij heeft in zijn verhaal de nadruk gelegd op deze positieve houding, waarbij de kerk voortdurend kritisch kijkt naar haar eigen rol en inbreng. Prima! Maar ook hier weer de keerzijde, die mij in het verhaal van Vernooij teveel is gecamoufleerd of zelfs weggewerkt.

### Herderlijk schrijven

De kerk heeft van het begin af kritisch *tegenover* de surinaamse revolutie gestaan. Een essentieel document is het *Herderlijk schrijven van het Comité Christelijke Kerken* van 23 april 1980. Ter illustratie van de principiële houding van de kerk een citaat uit dat stuk:

„De ingreep van 25 februari is niet beperkt gebleven tot de vervanging van het ene bewind door het andere. Zij is gevolgd door een doelbewuste poging om een eind te maken aan het kwaad van de corruptie dat blijkbaar veel verder om zich heen gegrepen had dan wij vermoedden.

Bovendien heeft de bereidheid van het volk om zich in te zetten voor de toekomst van ons land een sterke stimulans gekregen. Wij verheugen ons daarover.

Tegelijkertijd zijn wij van mening dat de vereenzelviging van de kerk met een politiek systeem of een macht thans even onjuist zou zijn als vroeger. Geen enkele ingreep en geen enkele staatkundige constructie kan de samenleving vrijwaren voor de invloed van de hebzucht, de zelfzucht en de machtsdrift . . . Daarom is het onze roeping om *ook in de huidige situatie het profetische woord van God onverkort te laten horen, ook als dat noopt tot kritiek op het beleid dat nu gevoerd wordt of zoals dat in de toekomst gevoerd zal worden*" (curs. van S. E. H.).

Na deze passage volgen dan een paar concrete punten, waar het C.C.K. de nodige kritische kanttekeningen bij maakt: het gebruik van het geweld, de functionering van de democratie, het ontwikkelingsbeleid, onze internationale verantwoordelijkheid en het onderzoek naar corruptie.

Het C.C.K. stelt over het geweld, „dat met de hantering hiervan een grens wordt overschreden, die niet zonder meer te verdedigen, noch zonder meer te verwerpen is”. Het wijst er dan onder meer op, dat „in een samenleving, die met behulp van wapens in toom gehouden wordt, de angst een voortdurende aanwezige werkelijkheid zal zijn, die het stichten van een echte gemeenschap uitsluit”. In dat verband wordt dan ook met zoveel woorden gezegd, dat het leger zo snel mogelijk terug moet naar de kazerne.

Verder wijst het C.C.K. erop, dat een stopzetting van het democratiseringsproces tot een heilloze weg leidt. Veeleer zou er gewerkt moeten worden aan procedures, structuren en instellingen, waardoor de mondigheid van het volk steeds meer gestalte krijgt.

Deze concrete, kritische stellingname van de kerk is tot op de dag van vandaag onveranderd gebleven. We vinden haar bijvoorbeeld terug in een verklaring van het C.C.K., dat na de executie van sergeant-majoor W. Hawker op 13 maart 1982, met een verwijzing naar het Herderlijk schrijven van april 1980 „consequent hiermee zijn afkeuring over de uitbarsting van geweld in deze afgelopen dagen” uitspreekt.

Tenslotte, een mij intrigerende zin aan het einde van Vernooij's verhaal: „Tot nu toe zijn er geen grote spanningen tussen de voorhoede van de revolutie en de leiders en de leden van de kerken”. Deze zin maakt mij nieuwsgierig. Zijn er dan wel (kleine) spanningen? Zo ja, welke?

Ik heb vooral ook moeite met die zin, omdat ik *wéét*, dat veel *leden* van de kerken en de leiders van de revolutie op gespannen voet met elkaar leven. Wat te zeggen van allen, die uit pure angst voor het regiem op stel en sprong het land verlaten hebben? Of die in het land zelf nauwelijks hun mond durven open te doen – „want je weet niet wie je vriend of je vijand is”, zei iemand.

De kerk is een van die (weinige) organisaties, die ondanks de kritiek op de machthebbers nog ongemoeid is gelaten. Dit weten maakt ons voorzichtig. Omdat we weten, dat ook de kerk de mond gesnoerd kan worden.

## Een bestuurder zag achterom

**Mr. S. C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942.* Boekencentrum, 's-Gravenhage 1981. 2 dln. Prijs f 120,—**

Om aan dit standaardwerk recht te doen, zou men het zowel uit zendingswetenschappelijk en bestuurlijk als uit historisch oogpunt moeten beoordelen. Hoewel ik, vele jaren geleden, een tijdlang dicht bij het vuur van het zendingsbeleid heb gezeten, ben ik tot de eerste beide beoordelingen niet bevoegd. Wat ik als historicus kan doen, is: bezien hoe de schrijver een stuk zendingsverleden, d.i. een stuk kerkgeschiedenis, tot leven weet te brengen, dat zich grotendeels heeft afgespeeld in een voor velen vreemde wereld en onder een koloniaal bestel, waarvan menigeen zich nu nauwelijks meer een voorstelling kan vormen.

Het is een kolossaal boek. Reeds door zijn omvang: meer dan 900 bladzijden tekst met honderden noten, een aantal bijlagen, registers e.d. De auteur heeft er een menigte archiefstukken en publicaties voor doorgewerkt. Wanneer men bedenkt dat aan zijn opus magnum pas na zijn pensionering begonnen is, op een leeftijd dat anderen het langzamerhand welletjes vinden, en dat hij het op zijn tachtigste jaar gereed had, dan kan men daarvoor alleen maar diep respect hebben. Wie het boek ter hand neemt, bemerkt dadelijk dat het geschreven is in een onversneden Nederlands, gedragen door zinnen die stevig op hun poten staan, en zonder franje of geleerddoenerij. De zorgvuldige stijl is, zoals zo dikwijls een teken van zorgvuldige arbeid en van een weldoordacht oordeel.

### **Beleid**

De schrijver heeft zijn onderzoek gericht op de geschiedenis van de zendingscorporaties van „Oegstgeest” in de jaren 1897-1942, een zowel in missionair als in koloniaal-politiek opzicht buitengewoon belangrijke periode. Die corporaties vervulden feitelijk plaatsvervangend de zendingstaak van de Ned. Hervormde Kerk, omdat die kerk zelf daartoe geestelijk noch organisatorisch bij machte was. Hun arbeidsterreinen lagen verspreid over het gehele toenmalige Nederlands-Indië. Wat nu dit boek bijzonder belangwekkend maakt, is dat de auteur dit stuk zendingshistorie in het oog gevat heeft vanuit de

gezichtshoek van het beleid. Dat is iets wat men in de kerkgeschiedschrijving zelden aantreft. In de kerken is immers van een gericht beleid doorgaans weinig sprake geweest. Daarentegen werd de zending er wel toe genoodzaakt – omdat zij voortdurend voor problemen kwam te staan, die het werken in een vergelegen deel van de wereld nu eenmaal meebrengt. Tot nu toe bestonden wel monografieën waarin onderdelen van het zendingsbeleid ter sprake kwamen, maar een geschiedenis van het beleid als geheel ontbrak. Van Randwijck nu was door een samenspel van factoren gekwalificeerd om zulk een geschiedenis te schrijven. Hij was een reeks van jaren, eerst als zendingsconsul in Nederlands-Indië, daarna als directeur van „Oegstgeest” en tenslotte als algemeen secretaris van de Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk, ten nauwste bij het beleid betrokken geweest. Van huis uit jurist en een geboren bestuurder, verdiepte hij zich niet alleen in organisatorische problemen van de zending, maar ook in daarachter liggende theologische vragen. Dit laatste blijkt in dit boek o.m. uit wat hij zegt over de richtingen in de Hervormde Kerk, over het bijbels verstaan van wat een zelfstandige kerk is en – naar aanleiding van de denkbeelden van Barth en Kraemer – over bijbelse openbaring en niet-christelijke religies. Voeg daarbij zijn brede eruditie, zijn zin voor historie en zijn systematische geest, dan is het duidelijk dat de zending haar geschiedschrijver reeds lang in haar midden had eer hij gelegenheid vond als zodanig voor de dag te komen.

Onder zendingsbeleid verstaat de auteur: „het handelen en denken van besturen en directoren in Nederland en van zendingsarbeiders in Indonesië, met het denken dat tot dit handelen leidde” (35). Dit denken, zo betoogt hij, stond in het begin van het behandelde tijdvak nog in de kinderschoenen. De zending is veelal, in gelovige onbekommerdheid, begonnen te handelen zonder alle consequenties te overdenken. Had zij dit wel gedaan, dan had zij in menig geval niet durven beginnen. Dit is zeker waar, maar het betekent m.i. niet, dat de zending ooit zonder beleidsmatig denken gehandeld zou hebben. Met de titel, die dit schijnt te suggereren, ben ik dan ook niet zo gelukkig. Hoe weinig ontwikkeld het vooruit-denken aanvankelijk geweest mag zijn, afwezig was het toch evenmin als bij elk ander bewust en georganiseerd menselijk handelen. Zo is het bijvoorbeeld, naar ik meen, te sterk gezegd, dat „de zending in een tijd toen het westen nog zo weinig afwist van het oosten, ook in de keuze van de zendingsterreinen het handelen aan het denken heeft laten voorafgaan” (612). Reeds Valeton heeft aannemelijk gemaakt dat de destijds rationele overwegingen tot de keuze van afgelegen en ontoegankelijke gebieden geleid hebben (611), wat natuurlijk niet uitsluit dat men dit werk in het geloof ter hand genomen heeft.

## **Personen**

In een beleidsgeschiedenis kan het zakelijke gezichtspunt licht de aandacht voor het persoonlijk element verdringen. Ten

opzichte van de zending zou dat des te minder geoorloofd zijn omdat haar geschiedenis immers „gemaakt” is door tal van mensen, die met toewijding en niet zelden met zware opofferingen dit werk hebben verricht. De auteur heeft dit allerminst veronachtzaamd en spreekt met respect over hen. Maar gegeven zijn doelstelling moest hij vooral zijn aandacht richten op degenen die het beleid mede bepaald hebben. Onder hen heeft de zendingsdirecteur dr. J. W. Gunning een prominente plaats ingenomen. Met een hoofdstuk over zijn persoon en werk opent Van Randwijck zijn historisch relaas. Uit een oogpunt van compositie van het boek noem ik dat een vondst. Want met Gunnings benoeming, in 1897, tot directeur van het zendelinghuis te Rotterdam en secretaris van het Ned. Zendinggenootschap begon inderdaad een nieuw tijdperk. Talrijke nieuwe denkbeelden heeft hij gelanceerd, die deels nog tijdens zijn leven, deels na zijn dood (1923) verwirkelijkt zijn. O.a. de samenwerking van de corporaties, te beginnen met de concentratie van de opleiding van zendingen in de Ned. Zendingsschool, eerst te Rotterdam, sinds 1917 te Oegstgeest; verbetering van de organisatie op de zendingsterreinen; contacten met het koloniale bewind en de vestiging van het zendingsconsulaat; gedachten over het kerkelijk worden van de zending onder bepaalde restricties. Gunning was – uiteraard met zijn tekortkomingen – een werkelijk groot man. Hij verdient een betere plaats in de nederlandse kerkgeschiedschrijving dan hem tot nu toe is toebedeeld.

Vervolgens voert de schrijver de verschillende zendingscorporaties ten tonele. Ze waren nagenoeg alle ontsproten aan een piëtistische drang om heidenen tot bekering te brengen en hingen tevens samen met richtingen en groepen binnen de Hervormde Kerk. Op het zendingsterrein zelf speelden die richtingen een veel geringere rol. Dat voor de Utrechtse Zendingvereniging en de Ned. Zendingvereniging, die beide uit de confessionele gezindte geboren waren, de leuze „heel de kerk en heel het volk” een onbewuste reactie geweest zou zijn wanneer zij voor de keuze stonden tussen het binnengaan door geopende deuren en betere verzorging van bestaand werk (128), betwijfel ik. M.i. had dit binnengaan door geopende deuren veeleer zijn oorsprong in de ook in confessionele kringen levende piëtistische zendingsijver. Naarmate de geestelijke kenmerken van de corporaties in betekenis afnamen groeide de samenwerking en kwamen vernieuwingen tot stand. Dit is een langdurig proces geweest, waarop behalve Gunning vooral dr. N. Adriani († 1926) en dr. H. Kraemer († 1965) invloed hebben uitgeoefend. Van de laatste beide „charismatische leiders” geeft de auteur sprekende karakteristieken.

Een vertrouwenspositie bij de gezamenlijke corporaties nam het zendingsconsulaat te Batavia in. Het behartigde allerlei belangen voor hen, met name de betrekkingen tot het gouvernement. Over de activiteiten van de zendingsconsuls bevat het boek talrijke verspreide mededelingen, maar voor een samenvattende geschiedenis

van het zendingsconsulaat verwijst Van Randwijck – om begrijpelijke redenen, vanwege zijn persoonlijke aandeel er in – naar de dissertatie van dr. M. C. Jongeïng. Hierdoor blijft in zijn eigen boek het beeld van deze voor het beleid zo gewichtige instantie wat verbrokkeld.

Naast de zending nam de Protestantse Kerk in Nederlands-Indië een voorname plaats in. Zij bezat de status en, als gevolg daarvan, de geestelijke geaardheid van een staatskerk. De verhouding tot de zending, die een ander verleden had en daarvan het geestesmerk droeg, is jarenlang stroef geweest. Sinds de jaren '30, mede ten gevolge van de administratieve scheiding van kerk en staat, is een wederzijds vertrouwen gegroeid.

In de loop der jaren hebben de corporaties hun eigen sfeer en daarmee hun aantrekkingskracht meer en meer verloren. Toen in de Hervormde Kerk, vooral onder invloed van Barth en Kraemer, een nieuw besef van het wezen der kerk en van haar apostolische roeping ontwaakte, werd de weg gebaad, via de classicale zendingscommissies en de kerkelijke reorganisatiebeweging, naar het kerkelijk worden van de zending. Tenslotte konden, op grond van een nieuwe kerkorde, de corporaties haar werk aan de Ned. Hervormde Kerk overdragen (1951). Een tijdvak van anderhalve eeuw genootschappelijke zending (sinds 1797) was ten einde.

### **Kolonialisme**

Jegens de koloniale overheid nam de zending doorgaans een positieve houding aan. Zij wist namelijk, „beter dan vele voor- en naoorlogse critici van het kolonialisme, aan welke toestanden het Nederlands bestuur een eind had gemaakt en welke mogelijkheden tot verbetering het opende” (225). Men denke aan het althans ten dele realiseren van beginselen, die christenen niet onverschillig laten: onafhankelijke rechtspraak, vrijheid van godsdienst en meningsuiting e.d. De zending aanvaardde de rol van bondgenoot, die de „ethische politiek” van het gouvernement haar toekende o.a. door het zendingsonderwijs te subsidiëren. Maar zij deed dit niet kritikeloos en niet altijd was de onderlinge verhouding die van bondgenoten. De nederlandse koloniale politiek van godsdienstige neutraliteit werd namelijk in de praktijk, uit een ook elders niet onbekend soort anti-christelijk „liberalisme”, soms zo toegepast dat zij tot een bepaald onwelwillende houding tegenover de zending leidde. Ook hebben bestuursambtenaren – zij wisselden herhaaldelijk van standplaats – de langdurige ervaring en vooruitstrevende denkbeelden van zendingarbeiders vaak miskend, wat tot conflicten leidde. Van Randwijck laat echter niet na erop te wijzen, dat met liberale ambtenaren in menige plaats een uitstekende verhouding bestond. Voor de verwickelingen met het koloniale bewind, voor de kracht en de zwakheden van de zending op dit punt, heeft hij een kritisch en door juridische kennis en bestuurlijke ervaring gescherpt oog. Vooral aan dit deel van de beleidshistorie



besteedt hij uitvoerig aandacht. Zijn samenvattend oordeel luidt: „De zending kende het menselijk hart en de koloniale geschiedenis voldoende om te weten voor welke gevaren een mens, een volk kunnen bezwijken wanneer zij macht hebben over andere mensen en volken en welke, ook destructieve, gevolgen deze macht kan hebben in een oosterse maatschappij. Deze kennis belette haar steeds meer om in hetoor der koloniale romantici de hymne van het „daar werd wat groots verricht“ mee te zingen, hetgeen haar in onze tijd weinig moeite kost, maar haar voor de oorlog soms op enig wantrouwen aangaande haar loyaliteit kwam te staan. Maar ook kende zij de indonesische maatschappij en haar politieke traditie voldoende om zich niet kritiekloos te scharen bij de voorhoede der heden zo sterke gelederen van de koloniale masochisten” (227). Mij dunkt dat ieder die zich over koloniale verhoudingen een mening wil vormen, goed zal doen zich deze wijze woorden voor ogen te houden.

### **Autonomie**

Voor het ontwakende indonesische nationalisme heeft vooral Kraemer de aandacht van de zending gevraagd. Hij hield haar voor, dat zij als ware vriend van de Indonesiërs naast hen moest staan in hun streven naar eigen identiteit. Tegelijk wees hij de aanhangers van de nationalistische beweging op hun tekort aan zelfkritiek. Een dergelijke houding, die tegenwoordig weinig tegenspraak zou ontmoeten, werd destijds in Europese kringen in Ned. Indië en door de meeste christenen in Nederland met wantrouwen gezien.

De wijze waarop de zending de volken met het Evangelie moest benaderen, is verdiept door grondige studie van het oosterse geestesleven. Voor het verstaan van de stamreligies heeft dr. A. C. Kruyt († 1949) baanbrekend werk verricht, Kraemer bestudeerde o.a. de Islam en het syncretisme, dr. B. M. Schuurman († 1945) trachtte een brug te slaan van de christelijke theologie naar de javaanse mystiek. Het taalprobleem werd beheerst door de vraag of het gebruik van de landstalen de beste weg was om de ziel van de Oosterling te bereiken met het christelijk geloof, dan wel of de zending zich bij voorkeur moest bedienen van het Maleis als lingua franca voor de indonesische volken. Het laatste standpunt zou meer en meer veld winnen.

In de jaren '30 kwam de zelfstandigwording van de inheemse kerken op gang. Sinds onheuglijke tijden had de zending die zelfstandigwording gezien als het toekomstig resultaat van een langdurig opvoedingsproces. Nu ging het inzicht baanbreken, dat een christelijke gemeenschap niet pas een zelfstandige kerk mag zijn wanneer zij aan bepaalde geestelijke en organisatorische voorwaarden voldoet, maar dat zij, als door God bijeenvergaderd, van het begin af aan kerk is en tot verantwoordelijkheid voor haar eigen leven geroepen. Voortaan zou het de taak der zending zijn, de kerken bij hun arbeid hulp te bieden,

o.a. door gewenste krachten beschikbaar te stellen. Op menig terrein is de kerkelijke zelfstandigheid pas werkelijk bereikt nadat door de japanse overheersing aan de pedagogische plannen van de zendingsarbeiders abrupt een einde was gekomen.

Voor de vorming van gemeentevorgangers kon steeds minder volstaan worden met heel eenvoudige opleidingen. Er kwamen enige middelbare theologische scholen tot stand. Bovendien, mede met het oog op het ontstaan van een hoger ontwikkelde en meer westers georiënteerde bevolkingscategorie, bepleitten leidende zendingen de oprichting van een Hogere Theologische School. De zendingsleiding in Nederland heeft er, zonder veel geestdrift, haar medewerking aan verleend. Haar gedachten over het beleid – althans die van haar meerderheid – werden nog goeddeels bepaald door het piëtistisch ideaal van de bekering van heidenen in een ethnologisch verband, meer dan door de noodzaak kerken bij te staan in hun taken te midden van een snel veranderende maatschappij. Eenzelfde terughoudendheid toonde zij tegenover de wens dat de theologische opleiding van zendingen in Nederland universitair zou worden. Er bestond een zekere vrees dat de geestelijke instelling van de aanstaande zendingen ten aanzien van hun roeping eronder zou lijden. Pas na de in dit boek beschreven periode is de genoemde wens in vervulling gegaan.

## **Onzekerheid**

Innerlijke onzekerheid bij besturen en directie over het organisatorisch en financieel beleid heeft „Oegstgeest” in de jaren '30 aan de rand van een débâcle gebracht. Er waren twee zienswijzen:

1. het zgn. „geloofsstandpunt”, waarbij zoveel mogelijk werd uitgegaan van wat de zendingen voor hun arbeid aanvroegen en getracht werd de gelden daarvoor bijeen te brengen;
2. het „zakelijk standpunt”, waarbij alleen werk aanvaard werd op basis van te verwachten inkomsten.

Het zweven tussen beide opvattingen heeft ertoe geleid dat de corporaties op den duur een veel te zware missionaire verantwoordelijkheid kregen en dat de jaarlijkse tekorten tot onaanvaardbare hoogte stegen. Sommige directieleden mochten dan wel spreken van „de zegen der tekorten” als middel om de gemeenten tot offervaardigheid te bewegen, maar het vertrouwen in het financieel beleid werd erdoor ondermijnd. Een actie, die onder leiding van Kraemer werd ingezet, beoogde allereerst de kerk van haar apostolaire taak te doordringen. Voorts werd aangedrongen op reorganisatie van de zendingsdirectie. Een financieel curatorium van mannen uit het bankwezen en de zakenwereld kwam tot stand. Met name oud-leden van de N.C.S.V., die in de jaren '20 en '30 een geestelijk krachtcentrum voor kerk en zending is geweest, hebben zich voor vernieuwing van het élan en het beleid ingezet. Het is goed dat Van Randwijck in dit verband het fenomeen Nico Stufkens († 1964) aan de vergetelheid ontrukkt heeft (804). De

vernieuwing werkte in het zendingsbestuur echter niet zo snel door als velen gehoopt hadden. Toen viel door de oorlog de duisternis over Nederland en Indonesië, waaruit de zending na jaren van verschrikking onder geheel gewijzigde omstandigheden te voorschijn zou komen.

Zelfs deze uiterst beperkte greep uit hetgeen Van Randwijck te berde gebracht heeft kan een indruk geven hoe veelkleurig en ingewikkeld dit stuk zendingshistorie geweest is. Een drom van verschijnselen en problemen komt op de lezer af: de corporaties; het grote aantal zeer verschillende terreinen waarop zij gewerkt hebben; een verscheidenheid van volken en religies; velerlei vormen van arbeid: evangelieverkondiging, kerkopbouw, onderwijs, medisch en sociaal werk; problemen van geestelijke, theologische, cultureel-anthropologische, politieke, juridische, organisatorische, taalkundige aard . . . Omdat het boek niet chronologisch maar naar beleidsonderwerpen is ingedeeld, zal de lezer die met de zendingsgeschiedenis nog weinig vertrouwd is, verstandig doen zich daarin eerst enigszins te oriënteren (men raadplege de literatuurlijst, waaraan nog kan worden toegevoegd: C. W. Nortier, 1797-1947, *Anderhalve eeuw zending*, Oegstgeest 1947). Dit grote geschiedboek kan tevens dienst doen als een naslagwerk dat over tal van onderwerpen, niet alleen uit de zendings- maar ook uit de koloniale geschiedenis, informatie verschaft. Daartoe heeft men hulp van een uitvoerige inhoudsopgave, maar een register van zaken wordt node gemist. De schrijver heeft, om op zichzelf respectabele redenen, gekozen voor de huidige geografische nomenclatuur (bijvoorbeeld Irian Jaya in plaats van Nieuw-Guinea), maar in een historisch werk doet dit wel anachronistisch aan en bleek ook niet vol te houden (zie blz. 213). Het kwistig gebruik van afkortingen is niet fraai, maar zal wel gebeurd zijn om de toch al hoge prijs van het boek te drukken.

Boven dit artikel schreef ik: „Een bestuurder zag achterom”. Na bijna veertig jaar de spreuk „Regeren is vooruitzien” in praktijk gebracht te hebben, heeft Van Randwijck zich niet minder verdienstelijk gemaakt door achterom te zien. Het resultaat is dit boekwerk, dat onmisbaar is voor de kerken en de zending in Nederland en vooral ook voor de kerken in Indonesië (een bewerking in het Indonesisch is in uitzicht gesteld) om zich rekenschap te geven van hun verleden en kritisch na te denken over hun taak in het heden. Het is zakelijk geschreven, zoals bij de opzet past. Maar niet onpersoonlijk. De schrijver laat er geen twijfel over bestaan, dat de zending voor hem uiteindelijk een zaak van geloof is: zij is de meest wezenlijke taak van de gemeente van Christus, haar inspiratie is de gehoorzaamheid aan Hem en haar geschiedenis is afhankelijk van Gods Geest (42). Maar in dit geschiedboek laat hij zich over deze dingen op ingetogen wijze uit, wetende dat Gods doen in de geschiedenis zich aan historisch onderzoek onttrekt. Wat hij biedt is kritische geschiedschrijving, zowel in methode als ten aanzien van zijn onderwerp: de mensen en hun doen

en laten in die halve eeuw zending. Iedere zendingsromantiek heeft hier afgedaan. Maar zijn kritiek heeft een ingehouden toon. Hij heeft er geen behoefte aan iemand te kleineren of zich over vroegere tekortkomingen van de zending geringschattend uit te laten. De beoefening der geschiedenis maakt een mens, die naar haar weet te luisteren en haar niet met zijn vooropgezette ideeën in de rede valt, bescheiden en kritisch, óók ten opzichte van wat in deze tijd onweersprekelijk schijnt. Daarvan zegt Van Randwijck: „Het is niet ondenkbaar dat in een verre toekomst een – uiteraard in andere vorm – herleefd piëtisme, herleefde ethische theologie of herleefde genootschappelijke zending eens vol onbegrip zullen staan tegenover bijvoorbeeld huidige kerkelijke aandacht voor maatschappijkritiek en kerkelijke organisatievormen . . . en opnieuw groter aandacht zullen hebben voor persoonlijke bekeering . . .” (38). Zo kan slechts iemand spreken die uit de geschiedenis en uit eigen levenservaring wijsheid geput heeft om de betrekkelijkheid te zien van allerlei vormen waaronder de kerk van Christus in de loop der tijden haar opdracht meende te moeten vervullen. Want die vormen gaan voorbij en maken plaats voor andere, maar de opdracht blijft. Het herinnert mij aan een prachtig psalmwoord (Ps. 119 : 96): „Aan alles, hoe volkomen ook, heb ik een einde gezien, maar Uw gebod is onbegrensd”.

## Ter gedachtenis

*Lynn A. de Silva* 1919-1982  
*Leo Nanayakkara* 1917-1982

Mei 1982. Binnen één week verloor de kerk in Sri Lanka twee van haar meest inspirerende voortrekkers. Lynn A. de Silva, methodist en directeur van het „Ecumenical Institute for Study and Dialogue” te Colombo, stierf op 22 mei. Leo Nanayakkara, r.k. bisschop van Uva, overleed op 28 mei.

Wereld en Zending wil deze twee mannen gedenken, omdat zij ieder op een eigen wijze veel betekend hebben voor zowel de zending van de kerk in hun eigen land als wereldwijd. De Silva op het terrein van de dialoog met andersgelovigen, Nanayakkara vanwege zijn inzet voor een kerk, die voortdurend in dialoog moet zijn met de wereld waarin zij lokaal en mondiaal existeert.

*Lynn A. de Silva*

- Geboren – 1919.
- In actieve dienst van de Methodistische kerk – 1946.
- Predikant – 1950 / 1962.
- Oprichter van het tijdschrift Dialogue.
- Directeur van het Study Centre / Ecumenical Institute for Study and Dialogue en hoofd-vertaler van de Bijbel in het Singalees – 1962/1982.

De National Christian Council van Sri Lanka had een bijeenkomst belegd ter voorbereiding op de Assemblee van de Wereldraad van Kerken te Vancouver (1983) over het thema: „Jezus Christus – het leven van de wereld”. De Silva had juist zijn verhandeling over 2 Timoteüs 3, 15 : 17 afgesloten, toen hij bezweek aan een hartinfarct.

**dialoog**

Precies vanuit zijn eigen visie op Jezus Christus heeft de Silva een uitdagende bijdrage geleverd aan de theologie en de praktijk van de dialoog tussen christenen en boeddhisten op Sri Lanka, en daarmee aan de dialoog tussen christenen en andersgelovigen wereldwijd. Toen in de Assemblee van de Wereldraad van Kerken te Nairobi (1975) van enkele kanten krachtig kritiek werd geleverd op het ontwerp-rapport over: „Seeking

Community: The Common Search of People of Various Faiths, Cultures, and Ideologies", vanwege vermeende syncretistische tendenzen daarin, hield de Silva een vurig pleidooi om de bestaande angst voor de dialoog los te laten. Hij zei toen, dat de dialoog dringend nodig en van wezenlijk belang is voor de christenen in Azië. Het is zaak, dat in een dialoog afstand wordt genomen van de arrogantie, de agressie, en de negatieve invloed van die „evangelistische” (evangelistic) kruistochten, die het evangelie hebben verduisterd en het Christendom tot een karikatuur hebben gemaakt door daarvan de indruk van een agressieve en militante godsdienst te geven. Het resultaat van dit soort kruistochten is, dat Jezus Christus voor de ogen van mensen uit andere geloofsovertuigingen verschijnt als een godsdienstige Julius Caesar... Christenen moeten er zich volgens de Silva van bewust zijn, dat Jezus Christus niet een christen was – hij behoort allen toe – maar dat zij hem hebben laten verschijnen als een westers christen uit een maatschappij van overvloed, zoiets als een Julius Caesar. (zie Nairobi, p. 72).

**alle  
godsdiensten**

In de door God geïnspireerde heilige geschriften van de christenen en boeddhisten is de Silva op zoek gegaan naar de waarheid. Daarin geloofde hij te lezen, dat Christus een Verlossende Kracht is, aanwezig in de mens en boven hem uit, niet opgesloten binnen de enge grenzen van het Christendom en in de geschiedenis aanwezig voordat Jezus van Nazareth deze Kracht manifest maakte binnen tijd en ruimte, en daarom de hele Kosmos omvat vanaf zijn begin tot zijn voltooiing. Deze Verlossende Kracht is in alle godsdiensten en in alle menselijk streven naar een transcendentie van zichzelf werkzaam (zie Pieris, p. 2).

De Silva stond met deze christologie niet alleen in de kring van aziatische theologen. Meerdere theologen in Azië hebben eenzelfde visie op Jezus Christus ontwikkeld. Zij allen – ook de Silva – stonden en staan nog voortdurend onder de kritiek van hen die vrezen dat deze kosmische Christus het einde van het Christendom betekent. De uitdaging, die in deze christologie is gelegen, is fantastisch. De Silva heeft in Sri Lanka en in de hele wereldkerk een historische rol gespeeld om deze uitdaging goed onder woorden te brengen.

Literatuur:

1. Aloysius Pieris, Rev. Dr. Lynn A. de Silva, in: *Supplement to Dialogue*, 9 (1-3, 1982), pp. 1-9 (inclusief overzicht van publicaties van de Silva).
2. In Memoriam, Dr. Lynn A. de Silva, in: *Current Dialogue*, Winter 1982-1983, p. 18.

3. David M. Paton (ed), *Breaking Barriers*, Nairobi 1975. London / Grand Rapids 1976.
4. Lynn A. de Silva: *The problem of the self in Buddhism and Christianity*. Study Centre, Colombo, 1975. 2nd ed. published bij MacMillan Press, London 1979.

#### *Leo Nanayakkara*

- Geboren 26 november 1917.
- Priesterwijding 10 februari 1950.
- Bisschop van Kandy 1959-1972.
- Bisschop van Uva 1972-1982.

Bij de begrafenis van bisschop Nanayakkara hield Tissa Balasuriya een toespraak, die hij begon met het lezen van Lucas 4, 18-19: „De geest des Heren is over mij gekomen, omdat Hij mij gezalfd heeft. Hij heeft gezonden om aan armen de Blijde Boodschap te brengen, aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken, en aan blinden, dat zij zullen zien; om verdrukten te laten gaan in vrijheid, om een genadejaar af te kondigen van de Heer.” (Vertaling katholieke Bijbelstichting).

Met deze tekst is de betekenis van Nanayakkara voor de kerk in Sri Lanka goed gekarakteriseerd. De kerk van Christus kan het op geen enkele manier maken voortdurend en alleen maar met zichzelf bezig te zijn. Nanayakkara raakte deze overtuiging toegedaan tijdens het Tweede Vaticaans Concilie. Hij is deze sindsdien trouw gebleven, hoezeer hij daarop ook door collega's bisschoppen en Rome is aangevochten.

De overgang van het bisdom Kandy naar dat van Uva in 1972 betekende een keerpunt in de mogelijkheden van de bisschop om zijn ideeën over de kerk in Sri Lanka te verwerkelijken. Tegen het einde van de zeventiger jaren zag hij daartoe geen kans meer in het bisdom Kandy met zijn gevestigde pastorale structuren en met zijn toen nog sterk traditioneel georiënteerde (landelijke) priesteropleiding. Binnen de bisschoppenconferentie van Sri Lanka stond hij bij herhaling geïsoleerd met zijn opvattingen.

In het nieuw opgerichte bisdom Uva werden de pastorale activiteiten gericht op het *hele* volk in de provincie, op de grote massa armen primair. Het was een pastoraal gericht op het *totaal* van het menselijk bestaan, waarbij de religieuze, politieke, sociale en culturele aspecten van dat bestaan voortdurend bij elkaar werden gehouden. Een pastoraal die gebaseerd was op de gelovige overtuiging, dat de Geest Gods aanwezig is in *alle* mensen en in de *hele* geschiedenis en daarom ten dienste moet staan van *alle* mensen.

**alle mensen**

Dit denken vormde ook het uitgangspunt bij het opzetten van de eigen priesteropleiding in het bisdom van Nanayakkara. Het kwam er volgens hem op aan theologische reflectie op te laten komen uit en functioneel te laten zijn voor het hele volk van Uva. Wat betekenen schepping, verlossing, kruis, verrijzenis, God, Jezus Christus en leven na de dood in een provincie, waarin de meerderheid van de mensen boeddhist is en misbruikt arm?

## wereld en kerk

Bisschop Leo Nanayakkara en zijn medewerkers trokken met hun ideeën de aandacht van velen over de hele wereld, maar riepen ook veel kritiek op. Van Rome kreeg hij nooit een woord van bemoediging (This was a man, p. 26). Pijn deed dat wel. Maar hij ging daar niet onder door, zich gesteund wetend door veel vrienden in de kring van de „Ecumenical Association of Third World Theologians” en de „International Association of Mission Studies”. In Sri Lanka zelf kon hij altijd rekenen op Tissa Balasuriya met zijn „Centre for Society and Religion”, dat vooral dankzij het onverzettelijk aanhouden van bisschop Leo in 1971 kon worden geopend. Juist de manier waarop Nanayakkara wereld en kerk, en mens en God bij elkaar hield, en precies de gelovige overtuiging waarop hij zich daarbij baseerde, houden ook voor velen in de wereld van missie en zending een – voor sommigen ergerniswekkende – uitdaging in. Hoe kan er nog sprake zijn van een missionaire opdracht, en waarop kan deze nog gericht zijn, als God de kerk bij de andersgelovigen reeds is voorgegaan? Waar blijft kerk en gevestigde theologie met de uniciteit van Gods openbaring in Jezus Christus en wat blijft er nog over van de universaliteit van het christelijk geloof? Voor bisschop Nanayakkara waren dit niet de goede vragen. Hij meende dat hij de zending van de kerk niet kon redden door zijn diepste gelovige overtuiging weg te werken, maar in een praktijk van alledag op zoek moest gaan naar een herformulering van deze missie.

Zo ook moesten het gevestigde verstaan van de uniciteit van Jezus Christus en de universaliteit van het Christendom opnieuw worden doordacht.

Is de vrees ongerechtvaardigd, dat de critici van Leo Nanayakkara zullen proberen de ontwikkelingen die hij in het bisdom Uva heeft aangezet, te vertragen of zo mogelijk ongedaan te maken?

## Literatuur:

1. This was a man, Bishop Leo Nanayakkara, *Dossier* 86, June '82, Centre for Society and Religion, Colombo.
2. Editorial, Bishop Leo Nanayakkara, in: *Impact Asian Magazine for Human Development*, 17 (8 august 1982).



3. Leo Nanayakkara, Evangelisatie in Sri Lanka, in: *ID / NMR*, 4 (15-31 december 1980), pp. 5-6.
4. Leo Nanayakkara, Priority Tasks of the Church for Nation Building in the 80s, in: *Satyodaya*, no. 86, May 1980, pp. 4-5.

## **Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1982**

### **Verantwoording**

Evenals in voorgaande jaren is vanuit de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden, tel. 070-144248) een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische, dan wel missiologisch relevante literatuur. Het bijeenbrengen van de belgische titels was voornamelijk het werk van zuster Christine Vanderbogaert, in samenwerking met pater O. Degrijse van EUNTES. Voor het nalopen van de weekbladen werd enige hulp ontvangen vanuit de redactie van „Wereld en Zending“. Voor deze medewerking mijn hartelijke dank.

De criteria voor de keuze van de titels verschillen niet van die van voorgaande jaren. In de eerste plaats blijft de nadruk liggen op Afrika, Azië, Latijns Amerika en Oceanië. Dit is niet zozeer een principiële keuze als wel een zakelijke: het zou ondoenlijk zijn ook West-Europa en Noord-Amerika in deze bibliografie te betrekken, al is wel een aantal titels opgenomen over de missionaire situatie in West-Europa en met name in Nederland. Ook zijn in het Nederlands vertaalde boeken en artikelen 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 – zoals de titel van de bibliografie aangeeft – buiten beschouwing gelaten.

### **Tijdschriften voorkomend in de bibliografie**

<b>naam</b>	<b>eventuele afkorting</b>	<b>plaats van verschijnen</b>	<b>uitgever/ administratieadres</b>
Allerwegen		Amsterdam	NZR, Pr. Hendriklaan 37
Amandla/Werkgr. Kairos		Amsterdam	Komitee Zuidelijk Afrika
Antropol. Verkenningen	AV	Utrecht	Vakgr. CA, Heidelbergl. 2
Archief v/d Kerken	AvdK	Amersfoort	De Horstink
Areopagus		Utrecht	Theol. Faculteit R.U.
Begrip moslims			
christenen	Begrip	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bijeen (Den Bosch)		Deurne	Postbus 33
Collationes	Coll.	9000 Gent	Reep 1
ComMuniCatie	CMC	Oegstgeest	Rhijngeesterstraatweg 40
Communio		9000 Gent	Hoogstraat 41
Concilium	Conc.	Hilversum	Gooi en Sticht
DIA		Veenendaal	Chr. + Ned. Ger. Kerken De Grote Pekken 8
Diakonia		Utrecht	GDR-NHK, Maliesingel 26
Diakonaat, Het		Leusden	ADB-GKN, Postbus 203
Emmaüs		9000 Gent	Hoogstraat 41
Exchange	Exch.	Leiden	IIMO, Rapenburg 62

Evang. Commentaar	EC	Kampen	Kok, Postbus 130
Geref. Weekblad	GW	Kampen	Kok, Postbus 130
Hervormd Nederland	HN	Den Haag	Boekencentrum, Schev.weg 72
Hier & Daar	H&D	Leusden	Secr. Ontw.samenw. GNK Postbus 2211
IAMS Newsletter	IAMS-N	Leiden	IAMS, Rapenburg 61
ID-informatiedienst (Ned. missionarissen)	ID	Tilburg	Centrum Lektuur Voor- ziening (CLM)
Informatiedienst NMR	IN-NMR	Den Bosch	NMR-cie. Buitenl. H. Maanstraat 7
Informissie		1150 Brussel	Cté. Missionerende Inst.
Internationale Spectator	ISp	Den Haag	Alexanderstraat 2
Katholieke Wereld	KW	1050 Brussel	Kroonlaan 88
Kerk en Missie	K&M	2740 Beveren- Melsele	Orbis en Orion Uitg. NV Pausel. Missiewerken (PMW)
Kosmos + Oekumene	K+O	Brussel	St. Willibrordvereniging
Ministrando	Ministr.	Den Bosch	Brugge, H. Geeststr. 4
Missie Aktie	MA	Brugge	PMW-Nederland
Ned. Theol. Tijdschrift	NTT	Den Haag	Boekencentrum, Schev.weg 72
Nieuwe Boodschap, De Pro Mundi Vita (bull./doss.)		3000 Leuven	Minderbroederstraat 1
Saamhorig (Raad van (Kerken, A'foort)	PMV/bull. doss.	Brussel	PMV, Rue de la Limite 6
Streven	Saamh.	Voorburg	Centr. doc. en informatie o/kerk en samenleving
Theologia Reformata	T.Ref.	2000 Antwerpen Goes	Sanderusstraat 5 Oosterbaan & Le Cointre, PB 25
Tijd, De Tijdschrift voor Geestelijk Leven		Amsterdam	A. J. Ernststraat 585
Tijdschrift vr Theologie	TGL	3000 Leuven	Ravenstraat 112
Tribaal	TvT	Nijmegen Amsterdam	Postbus 35 Werkgr. Inheemse Volken, Minahassastraat 1
Vandaar		Leusden/ Oegstgeest	Zending GKN/ Zending NHK
Vrouw, kerk, 2/3 wereld nieuwsbrief	VKW-N	Utrecht	Corn. Houtmanstraat 19
VU magazine	VU mag.	Amsterdam/Bvt	VU, De Boelelaan 1105
Wending		Den Haag	Boekencentrum
Wereld & Zending	W&Z	Amsterdam	
Wereldbrief		Antwerpen	A. Goemaerelei 60
Wereldwijd (Deurne)	WW	Antwerpen	A. Goemaerelei 69

## Indeling bibliografie

### A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1- 3
MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN	
– Algemeen	4- 25
– „Kerk van de armen”	verwijzingen

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

– Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis	26- 28
– Bijbels perspectief	29
– Theologie van zending	308 32
– Theologie in context	33- 38
– Afrikaanse/Zwarte theologie	39
– Aziatische theologie	40- 44
– Latijnsamerikaanse theologie	45- 51

### DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEËN

– Algemeen/Dialogoog	52- 59
– Boeddhisme	60
– Chinese religies	61- 62
– Hindoeïsme	63
– Islam	64- 75
– Traditionele en Volksreligies	76- 77
– Nieuwe religies	78- 82
– Marxisme/Socialisme	83- 84

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

– Algemeen	85- 97
– Rechten van de mens/Racisme/Kasten	98-101
– Huwelijk/Positie van de vrouw	102-103
– Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording	104-118

### VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

– Vernieuwing kerkelijke structuren	119-121
– Spiritualiteit/Liturgie	122-126
– Pastoralia	verwijzingen
– Ambten/Theologische opleiding	verwijzingen
– Evangelisatie/Apostolaat	127-131
– Catechese/Missionaire vorming	132-134
– Onderwijs	135-137
– Dienst der genezing	138
– Communicatie	139-141
– Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker	142-155

B. AFRIKA	156-197
C. AZIË	198-237
D. LATIJNS AMERIKA	238-284
E. OCEANIË	verwijzing
F. NOORD-AMERIKA	verwijzing
G. WEST-EUROPA	285-311

## A. ALGEMEEN

### BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Engelen, J. M., „Missiologische stage”, functie, structuur en opzet. KU-Nijmegen, vakgroep Missiologie, jan. '82.
2. Lagerwerf, L., Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1981. In: W&Z 11 (1982)3, 244-268.
3. Lin, J. van, Missiologie-beoefening in Nederland. Pleidooi voor heroriëntatie. In: W&Z 11 (1982)4, 310-325.

### MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN

#### Algemeen

4. Bouw, W. J., Evangelisatie in de tachtiger jaren; het Pattaya-beraad over wereldvangelisatie en de betekenis daarvan voor Nederland. Amersfoort, Echo, 1982, 111 pp.
5. Camps, A., Rede ter herdenking van mgr. prof. dr. A. J. M. Mulders, emeritus-hoogleraar in de missiologie, oosterse theologie en fundamentele theologie. Uitsgesproken door prof. Arnulf Camps, op 14 april 1981. In: Jaarverslag 1981 KU-Nijmegen, 1982, 68-70.
6. Castro, Emilio, Zending vandaag en morgen. In: W&Z 11 (1982) 4, 290-298.
7. Degrijse, O., Boodschap van Paus Johannes Paulus II voor Wereldmissiedag 1981. In: K&M no. 225, 1982, 28-31.
8. De Hovre, L., Missionair blijven is levensnoodzakelijk. In: K&M no. 227, 1982, 145-150.
9. Douma, J., Evangelistiek; college-dictaat theol. Hogeschool GK (vrijgem.). Kampen, Van den Berg, 1982, 77 pp.
10. Essen, R. v., Oecumenischen en evangelischen en het volle evangelie. In: W&Z 11 (1982) 4, 299-309.
11. Gerechtigheid, eenheid en vrede. De oecumenische agenda van de Wereldraadbijeenkomst te Vancouver 1983. Een bundel studies onder redactie van dr. Anton Houtepen, onder auspiciën van het IIMO. Amersfoort/Voorburg, De Horstink/PSBBLN, 1982, 150 pp.
12. Gijsen, J. M., Missie is: De harten openen voor God; Het Rijk Gods is nabij; bekeert u en gelooft; gaat uit en verkondigt het evangelie. Roermond, Stichting Verkondiging (Paredisstr. 10), 1982, 59 pp.
13. Jongeneel, J. A. B., Ik heb een visioen. . . In: Areopagus 15 (1982) 4, 40-43.
14. Nieuwenhove, Jacques v., Puebla's consequenties voor de wereldkerk. In: Concilium, 17 (1981) 4, 75-79.
15. Op weg naar Vancouver; een handreiking voor gesprekken over enige thema's die tijdens de Zesde Assemblee van de Wereldraad van Kerken van 24 juli tot 10 augustus 1983 in Vancouver, Canada aan de orde komen. Amersfoort, De Horstink enz., 1982, 30pp.
16. Rijken en armen ontmoeten elkaar; bezinning over christelijke hulpverlening in de derde wereld. Doorn, Tear Fund, 1981, 42 pp.
17. Smelt, L. W. Traditioneel en tijdbetrokken. Het probleem van de spanning van de tweevoudige historische referentie van het geloof aangedragen door J. Miguez Bonino en onderzocht bij L. Rütli en D. J. Bosch onderweg naar een kerk van de armen. Doct. scriptie Missiologie. Oegstgeest, 1982, 113 pp.
18. Spindler, M. R., Naar een gemeenschappelijk belijden en getuigen? In: Gerechtigheid etc., zie no. 11, 40-49.
19. Verbindend overleg. Ingeleid door W. J. Bouw. Werkboek EA (=Evangelische

- Alliantie) nr. 4. Arnhem/Driebergen, Interlektuur/Güntersteinberaad, 1982, 48 pp.
20. Verheus, S. L. Merk III: „Gij zult mijn Getuigen zijn”. „De Gemeente van Jezus Christus als voorbode van een nieuwe tijd”. ((Samenkomst van MERK (=Mennonitische Europäische Regional Konferenz) in Enkenbach in de Palz in Duitsland van 28 tot 31 mei 1980)). In: Doopsgezind Jaarboekje 1982, 72-81.
  21. Verkuyl, J., De aanval van prof. dr. Peter Beyerhaus op de wereldzendingconferentie in Melbourne. In: GW 37 (1982) 39, 305-306.
  22. Verstraelen, F. J., IAMS' Leap into Asia: Vth IAMS Conference in Bangalore – India, 4-9 January 1982. In: Exch. no. 31, Vol. 11, 1982, 58-65.
  23. Wind, A., Het vijfde congres van de International Association for Mission Studies (IAMS) in 1982. In: W&Z 11 (1982) 3, 269-282.
  24. Wind, A., Christus en de scharen zonder herder. Het vijfde congres van de „Internationale Associatie voor Zendingstudies” (IAMS) in Whitefield (bij Bangalore, Zuid-India), 4-9 jan. 1982. In: GW 37 (1982) 37, 294-295 en 37 (1982) 38, 301-302.
  25. Zending. themanummer van DIA. (1982) 6, 1-23.

#### **„Kerk van de armen”**

16, 29, 104, 106, 109, 110, 115, 116, 255, 267, 269.

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

#### **Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis**

26. Koopmans, L., Vijf en twintig Jaar Doopsgezinde Zendingraad. In: Doopsgezind Jaarboekje 1982, 56-68 (Amsterdam, Alg. Doopsgez. Sociët., Singel 454).
27. Nieuwenhuis, G., De Geref. Gemeente en de zending. In: Evangelie etc., zie no. 30, 75-90.
28. Schotanus-Bakker, M. G., Van overheidszending via Corporaties tot Zending der Nederlandse Hervormde Kerk. Skriptie Kerkgeschiedenis in de opleiding voor het Testimonium Katecheet. Winterswijk 1982, 43 pp.  
64, 165, 177, 184, 187, 217, 223, 254, 261, 263.

#### **Bijbels perspectief**

29. Koeleman, Kees, Het vieren van de maaltijd des heren in de kontekst van het wereldarmoedevraagstuk. Enkele bijbels-christologische perspectieven ten dienste van de discussie over hun beider verhouding binnen de Wereldraad van Kerken. Dokt. skriptie KTHA. Amsterdam 1982, 143 pp.  
41.

#### **Theologie van zending**

30. Evangelie als cultuur? Het zendingswerk, de Bijbelse boodschap en de culturen. Chr. Fahner en W. van Laar (red.). Kijk op zending (1). Uitgave voor bezinning binnen de gereformeerde gezindte. Kampen, Kok, 1982, 102 pp.
31. Honig, A. G., What is mission? The meaning of the rootedness of the Church in Israel for a correct concept of Mission. Kamper Cahiers dl. 47. Kampen, Kok, 1982, 29 pp.
32. Spindler, M. R., La découverte missiologique de l'Eglise chez Maurice Leenhardt. In: NTT 36 (1982) 3, 223-237.

#### **Theologie in context**

33. De Schrijver, G., Bevrijdingstheologie in Europa. In: Streven 49 (1982), 587-599.
34. Fraussen, B., Ontstaan en eigenheid van de Derde Wereld theologie: een uitdaging voor de westerse theologie? Verhandeling. Leuven, KUL, 1982, 154 pp.

35. Hoedemaker, L. A., Westerse theologie en contextualiteit. Reflecties over het opnemen van een handschoen. In: *W&Z* 11 (1982) 3, 210-218.
36. Kessel, Rob v., Theologie in kontekst 1. Rede uitgesproken op de hogeschooldag van de KTHU. Amsterdam, z.d. (1982?), 15 pp. (st.).
37. Klijn, Trudi, Uitdaging voor Westerse Theologie (Symposium Woudschoten). In: *Wending* 37 (1982) 1, 34-35.
38. Reeling Brouwer, Rinse, Op zoek naar partijdige theologie. Vrouwen nog teveel uitgespeeld tegen andere onderdrukten. (Symposium op Woudschoten ter voorbereiding EATWOT Berlijn-1983 conferentie).

#### **Afrikaanse/Zwarte theologie**

39. Bogaard, Ad/Aarnoud v.d. Deijl, Zwarte Theologie in Zuid-Afrika. Studiedag gehouden in Utrecht op 15 okt. 1982 + een interview met Clement Mokoka. In: *Areopagus* 15 (1982) 4, 19-23.  
99,191, 208, 209.

#### **Aziatische theologie**

40. Honig, A. G., Trends in present Asian theology. In: *Exch.* nr. 32-33, Vol. 11, 1982, 1-75.
41. Spindler, M. R., the Biblical Factor in Asian theology: a postscript to Prof. Honig's Survey. In: *Exch.* nr. 32-33, Vol. 11, 77-101.
42. Veenboer, R., God's Hartepijn; studie over de theologie van Choan-Seng Song. Oegstgeest, HKI, 1982, 20 pp.
43. Wind, A., Christus, de Heer der wereld aan het werk in Azië – doet het ertoe dat Hij uit Israël kwam? In: *GW* 37 (1982) 39, 308-309 en volg. artt.
44. Zuid-Korea: Een theologisch congres. In: *Wereldbrief* no. 11, 1982, 251-255.  
227.

#### **Latijnsamerikaanse theologie**

45. Antoniazzi, Alberto, Theologie en theologen in Brazilië. (Congres Conf. v. Religieuzen in Brazilië op 6-11-81). In: *TvT* 22 (1982) 1, 79-81.
46. Comblin, Joseph, Menselijkheid en bevrijding van de onderdrukten. In: *Conc.* (1982) 5, 91-99.
47. Derksen, Karl, In „Gesprek” met Johann Baptist Metz: God weer een rol laten spelen. In: *Wending* 37 (1982) 1, 41-48.
48. Miguez-Bonino, José, Confrontatie als communicatiemiddel in theologie, kerk en maatschappij. In: *Conc.* (1982) 9, 81-86.
49. Schuurman, Bert, Karl Barth en de bevrijdingstheologie. In: *Wending* 37 (1982) 1, 58-63.
50. Sobrino, Jon, Het geloof in de zoon van God, gezien vanuit een gekruisigd volk. In: *Conc.* (1982) 3, 30-37.
51. VanderHoff, Fr. Bijeenkomst van christenvrouwen in Mexico over de bevrijdingstheologie. In: *TvT* 22 (1982) 2, 173-174.  
17, 248, 249.

#### **DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEËN**

##### **Algemeen/Dialoog**

52. Dekker, G/J. Tennekes, What do we mean by secularization? In: *Secularization etc.*, zie no. 56, 9-24.
53. Mulder, D. C., Christelijke getuigenis in dialoog. In: *Gerechtigheid etc.*, zie no. 12, 50-57.

54. Mulder, D. C., Religie en ontwikkeling: een nabeschuiving. In: ISp. (1982) maart, 158-160.
55. Pieris, Al., „De Zoon van God” in niet-christelijke culturen, met name in Azië. In: Conc. (1982) 3, 72-78.
56. Secularization in global Perspective. D. C. Mulder (ed.). Publ. Institute for the Study of Religion VU-A'dam. Amsterdam, VU Boekhandel, Uitg., 1981.
57. Teissier, H., Voor een christelijk getuigenis onder hen die verkiezen niet-christen te blijven. In: W&Z 11 (1982) 1, 29-40.
58. Weber, W., Negen punten voor een dialoog tussen joden, christenen en moslims. In: Informissie no. 80, 1982, 32-35.
59. Wind, A., Zijn alle godsdiensten gelijk? (Bespreking van de vierde, geheel herziene en sterk vermeerderde druk van Verkuyl's boekje). In: GW 37 (1982) 34, 270-271. 63,74.

#### **Boeddhisme**

60. Kloppenburg, Ria, Boeddhisme en sociaal-economische ontwikkeling. In: ISp. (1982) mrt., 135-139. 237.

#### **Chinese religies**

61. Van Coillie, D., Taoïsme. In: Streven 49 (1982), 725-735 en 49 (1982), 811-820.
62. Van Coillie, S., Taoïsme in de Chinese Volksrepubliek. In: Streven 49 (1982), 925-929.

#### **Hindoeïsme**

63. Nayak, Anand/Anne-Marie Abrard, De dialoog tussen hindoes en christenen in India. In: PMV-bull, no. 88, 1982, 32 pp. 295, 296.

#### **Islam**

64. Historische betrekkingen tussen moslims en christenen; tien voordrachten, gehouden in Leiden, dec. '81; door W. M. Watt e.a.; onder eindred. van S. v. Koningsveld. Uitg. Ned. Ver. Studie v/h Midden-Oosten en de Islam. Midden-Oosten en Islam publ. 9. Nijmegen 1982.
65. Islam, een levenswijze. Themanummer Buitenlanders Bulletin (NCB, Postbus 639, 3500 AP Utrecht) 7 (1982) 7, 11 pp.
66. Islam en Christendom: Twee missionaire godsdiensten. Met medew. van o.a. A. Camps, A. de Groot, J. v. Raalte, T. Storcken, J. Waardenburg en A. Wessels. Overdruk Wereld en Zending 1981/4. Leusden, Dienstencentrum GKN, 1982, 102 pp.
67. Jomier, Jacques, Bijbel en Koran. Analyse van een Heilig Boek. Haarlem, De Haan, 1982, 98 pp.
68. Jomier, J., Relaties Moslims Christenen in het licht van Bijbel en Koran. In: Begrip nr. 62, 1982, 2-14 + Relaties tussen Moslims en Christenen in Egypte, 14-16 (aanhangsel).
69. Koningsveld, P. S. v., De Islam, een eerste kennismaking met geloofsleer, wet en geschiedenis. Utrecht, De Ploeg, 1982, 147 pp.
70. Koningsveld, P. S. v., Islam en maatschappelijke verandering. In: ISp. (1982) mrt, 128-134.
71. Mulder, D. C., Secularization in the muslim world. Some methodological and historical considerations. In: Secularization etc., no. 56, 25-46.
72. Rodinson, Maxime, Mohammed (Oorspr. ed. 1961, Ned. Vertaling 1982). Bussum/Antwerpen, Wereldvenster/De Standaard, 1982, 347 pp.
73. Rondot, Pierre, De militante fundamentalistische heropleving binnen de moslimse gemeenschap. In: PMV-bull. no. 89, 1982, 32 pp.



74. Slomp, Jan, A short bibliography on Muslim-Christian relations. Compiled for the Consultative Committee on Islam in Europe of the Conference of European Churches. Leusden, 1982, 17 pp.
75. Wessels, A., Muslims in contemporary times and the problem of secularization. In: *Secularization etc.*, zie no. 56, 47-66.  
58, 214, 222, 224, 231, 232, 234, 235, 236, 285, 287, 292, 306.

#### **Traditionele en Volksreligies**

76. Blijlevens, A., Volksreligiositeit, uitnodiging en uitdaging. Averbode, Altiora, 1982, 192 pp.
77. Spijker, G. van 't, Is „Heiden“ dood? (Eén van de eerste boeken die in de Rwandese taal werden vertaald was Bunyan's „Christenreis naar de eeuwigheid“). In: *Vandaar* 8 (1982) 7, 8-11.  
169, 170, 173, 182, 183, 217, 257, 258, 260, 264, 265.

#### **Nieuwe religies**

78. Achter de schermen van de Moonsekte. De „goddelijke beginselen“ van Sun Myung Moon (Interview ICI met J.-P. Manigne). In *KW* 16 (1982) 9, 22-34.
79. Bhagwan, Shree Rajneesh, Drink mij; over de uitspraken van Jesus Christus. (Oorspr. engelstalige uitgave 1976). Deventer, Ankh-Hermes, 1982.
80. Kranenborg, R., Oosterse geloofsbelevingen in het Westen. Ede, Zomer & Keuning, 1982.
81. Religieuze bewegingen in Nederland. Feiten en Visies, No. 4 en No. 5, kampen, Kok, 1982.
82. Thung, Mady A., Kerken en alternatieve godsdiensten. Een gecombineerde boekbespreking. In: *W&Z* 11 (1982) 1, 2-11.

#### **Marxisme/Socialisme**

83. Houtart, Fr., Marxistische analyse en christelijk geloof. (Lezing IEPALA-congres in Madrid, dec. '81). In: *IN-NMR* 6 (1982) 9, 2-10.
84. Verkuy!, J., De kernbegrippen van het Marxisme/Leninisme. Met een proeve tot evangelisch commentaar. Kampen, Kok, 1982, 311 pp.  
174, 176, 179, 186, 201, 202, 271.

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

#### **Algemeen**

85. Beemer, Th., Vrede en rechtvaardigheid. In: *W&Z* 11 (1982) 2, 172-176.
86. Ellacuria, Ignacio, Het koninkrijk Gods en de werkloosheid in de Derde Wereld. In: *Conc.* (1982) 10, 105-112.
87. Engelen, J. M. v., Mondiale gerechtigheid en ontwapening, de NMR bepaalt zijn standpunt. In: *W&Z* 11 (1982) 2, 179-185.
88. Engelen, J. M. v., Nederlandse kerken en het vraagstuk van vrede en ontwikkeling. In: *W&Z* 11 (1982) 2, 177-178.
89. Fernandez, Walter/Alfred de Souza, Werk en werkloosheid: wat is specifiek voor de Derde Wereld? In: *Conc.* (1982) 10, 86-92.
90. Kerk en vredesbeweging. Bijdragen vanuit de Theol. Hogeschool van de Geref. Kerken in Kampen. Onder red. van: Michiel van Alphen, Ed. Noort, Leendert Oranje. Kampen, Kok, 1982, 190 pp.
91. Koetsier, C. H., Derde Wereld en Vredesvraagstuk. Interview met Mw. Suliana Siwatibau, Fiji-eilanden, 113-118; m/John Doom, 118, m/Mw. Takako Doi, Japan, 119, m/Mw. Konie, Zambia, 120-123. In: *W&Z* 11 (1982) 2, 113-123.

92. Kossen, H. B., Vredesgemeente in een wereld van strijd. In: W&Z 11 (1982) 4, 326-335.
  93. Lange, H. M. de, De Wereldraad van Kerken en het vredesvraagstuk. In: W&Z 11 (1982) 2, 199-202.
  94. Oord, G. v., Kleine Landen Politiek. In: W&Z 11 (1982) 2, 102-112.
  95. Postumus Meyjes, C. B./R. J. v.d. Veen, Schrijven NZR aan de nederlandse regering (Kernbewapening). In: W&Z 11 (1982) 2, 186-190.
  96. Voolstra, S., Gezonden tot vrede. In: W&Z 11 (1982) 2, 167-171.
  97. Witte-Rang, G., Concept-studierapport van Geref. Deputaten (over bewapening). In: W&Z 11 (1982) 2, 191-198.
- 56, 118, 127, 158, 172, 200, 210, 225, 238, 240, 244, 245, 247, 252, 254, 276, 278.

#### **Rechten van de mens/Racisme/Kasten**

98. In solidarity with the poor. 1) A request. 2) A bibliographical postscript to: A request in solidarity with the Harijans (F. J. Verstraelen). In: IAMS-N. no. 20, 1982, 15-21.
  99. Kerk en Racisme. Themanummer Concilium (1982) 1, 5-96.
  100. Nijendijk, L. W., Het „Special Fund“ v/h Programma ter Bestrijding v/h Racisme. In: K+O 16 (1982) 10, 363-364.
  101. Wellinga, Tineke, Allan Boesak tot voorzitter gekozen. Wereldbond van kerken schorst Afrikaander leden. In: Amandla (1982) okt., 15.
- 102, 187, 189, 190, 193-197, 199, 206, 208, 209, 270.

#### **Huwelijk/Positie van de vrouw**

102. Lagerwerf, L., Ruimte en inspraak voor allen. In: Gerechtigheid etc., zie no. 11, 77-88.
  103. Tanner, M., Het studieproject: De gemeenschap van mannen en vrouwen in de kerk: op weg naar de toekomst. In: K+O 16 (1982) 2, 63-67.
- 38, 51, 159, 163, 178, 197, 219, 233, 246.

#### **Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording**

104. Armen (De), de Kerk en Ontwikkeling. Verslag van een studiedag over „Religie en Ontwikkeling“, georganiseerd door IIMO, afd. Missiologie, en gehouden te Zeist, 22 okt. 1982. Leiden, IIMO, 1982, 31 pp.
105. Daras, H., Taalkunde als ontwikkelingshulp. In: Streven 49 (1982), 526-536.
106. Engelen, J. M. v., Stellingen t.b.v. het verslag NMR-NZR terzake van het moderamen van de Raad van Kerken: „Op weg naar een kerk die solidair is met de armen“. 's-Hertogenbosch, NMR, 1982.
107. Haan, R. L., Christendom en ontwikkeling: de actualiteit van Tawney. Wat te doen met het verhaal over „calvinisme en kapitalisme“? In: ISp. (1982) mrt. 117- 123.
108. Hulley, L. D., On Being Human. A consideration of human criteria for judging development and development aid. Proefschrift Theol. Fac. RUU.Z.pl., 1982, 219 pp.
109. Kerk (De), de armen en ontwikkeling. Papers voor een studiedag over Religie en Ontwikkeling georganiseerd door IIMO, afd. Missiologie, te Zeist, 22 okt. 1982. Leiden, IIMO, 1982, 57 pp.
110. Kerk van de Armen. Themanummer K+O, 16 (1982) 3, 79-110.
111. Kik, Aad, ICCO: Werk maken van ontwikkeling. In: Allerwegen 13 (1982) 2, 56 pp.
112. Kloof zonder brug?. Opstellen over de verhouding tussen de kerken en de armen in het tijdperk van de Industriële Revolutie en het westerse kolonialisme. Julio de Santa Ana, (red.). (Oorspr. titel: Separation without Hope? etc. 1978). Kampen, Kok, 1982.
113. Olfen, W. v., De Missie-Ontwikkeling-Vrede (M.O.V.) Beweging. In: W&Z 11 (1982) 2, 147-154.

114. Vervallen.
115. Op weg naar een kerk van de armen? (Verslag van de: Elfde Landelijke Werkdag voor Ontwikkelingssamenwerking, Gouda, 13 mrt '82, Zwolle, 20 mrt '82). In: H&D 5 (1982) 2, 1-76.
116. Verstraelen, F. J., De kerk, de armen en ontwikkeling. In: De Kerk etc., zie no. 109, 1-19.
117. Werk (Het) van de Commissie voor de Deelname in Ontwikkeling door de Kerken (CCPD) van de Wereldraad en de toekomst van de 2% oproep. In: H&D 5 (1982) 3, 1-60.
118. Wijkstra, J., Bewapening en onderontwikkeling. In: W&Z 11 (1982) 2, 91-101.  
16, 29, 54, 127, 168, 176, 179, 203, 205, 221, 256.

## VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

### Vernieuwing kerkelijke structuren

119. Fernandez, Lois, Het ontstaan, de dynamiek en de perspectieven van de kerkelijke basissamenlevingen. In: Ministr. 18 (1982), 291-300.
120. Professor Kerkhofs: Panorama van „de kerk die groeit van onderop” (Belgische missionarissen en gasten uit de Derde Wereld wisselden met elkaar ervaringen uit over de basiskerk van de verschillende werelddelen). In: ID (1982) 1, 1-4.
121. Snackaert, D., De krachtlijnen voor de opbouw van de Afrikaanse kerk volgens Joannes Paulus II. Verhandeling KUL. Leuven, 1982, 136 pp.  
102, 103, 162, 242.

### Spiritualiteit/Liturgie

122. Betto, Frei, Gebed in de Strijd; bijdrage tot een spiritualiteit van bevrijding. In: TGL 38 (1982) 5, 457-558.
123. Boff, L., Mystiek en politieke arbeid. In: Wereldbrief no. 9, 1982, 182-188.
124. Butselaar, G. J. v., Bureaucratie en Spiritualiteit. In: GW 37 (1982) 33, 281-282.
125. Gutiérrez, Gustavo, Drink uit je eigen put. In: Conc. (1982) 9, 41-50.
126. Van Nieuwenhove, J., Missionaire Spiritualiteit. In: K&M, no. 227, 1982, 152-157.  
128, 212, 216, 228, 241, 250.

### Pastoralia

133, 134, 144, 289, 291.

### Ambten/Theologische opleiding

164, 213, 246.

### Evangelisatie/Apostolaat

127. Bots, J., Missie in een wereld van armoede en geweld. In: Emmaüs 13 (1982), 172-177.
128. Groot, A. de, Nederlandse Religieuzen uitgedaagd tot een nieuwe missionaire inzet. In: CMC nr. 60, 1982, 1-9 en in: AvdK 37 (1982) 10, 467-497.
129. Hout, H. J. v./Jan v. Lin, Katholieke bijdrage tot een oecumenische evangelisatie. In: W&Z 11 (1982) 1, 12-20.
130. Van de Voorde, Mark, Missionair blijven is levensnoodzakelijk. Vraaggesprek met Bisschop Luk De Hovre. In: K&M no. 227, 1982, 145-150.
131. Verkuyl, J., Enkele opmerkingen en een voorstel betr. het „Evangelisatorisch Jaar 1982”. In: GW 37 (1982) 24, 185-186 + discussie m/G. Maneschijn in volgende artt. 288.

### **Catechese/Missionaire vorming**

132. Diocesane Inspektie: missie en missionaire opvoeding van kinderen. In: Ministr. nr. 15, 1982, 394-401.
133. Ven, J. A. v.d., De ontwikkeling van pastoraal-educatief opbouwwerk binnen de vredesbeweging in de kerken. In: W&Z 11 (1982) 2, 155-166.
134. Vermeulen, A. F., Naar een gastvrije kerk (Rencontre Européenne des Catéchuménats, mei '81 in Madrid). In: W&Z 11 (1982) 1, 21-28.

### **Onderwijs**

135. Bootsma, H., De wereld is onze speelplaats. In: In Dienst. De Unie en Gilhuis – Gilhuis en de Unie. Kampen, Kok, 1982, 50-54.
136. Smith, Adrian B., interdenominational religious education in Africa. The emergence of Common Syllabus. IIMO Res. Pamphlet no. 5, Leiden/Utrecht, IIMO, 1982, 90 pp.
137. Verkuyl, J., Unie zonder grenzen (De Unie „School en Evangelie” en de assistentie aan het christelijk onderwijs in Azië, Afrika, Latijns Amerika en het Caribische gebied). In: In Dienst etc., zie no. 135, 40-49.

### **Dienst der genezing**

138. Verstraelen, F. J., De kerk als helende gemeenschap. In: Gerechtigheid etc., zie no. 11, 89-99.

246.

### **Communicatie**

139. Koole, W./Th. W. Witvliet, Geloofwaardige communicatie. In: Gerechtigheid etc., zie no. 11, 127-140.
  140. Pro Mundi Vita's policy over the past twenty years. In: PMV-bull., no. 86, 1981, 27 pp.
  141. Traber, Michael, Church and communications in Africa. In: PMV-Africa doss. 18-19, 1981, 51 pp.
- 48, 105, 157.

### **Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker**

142. Bos, J., Venster op de ganse aarde. Dienst Over Grenzen 20 jaar oud (1962-1982). In: W&Z 11 (1982) 3, 235-243.
143. Buls, L., Waarom ik missionaris werd en. . . het nog ben. In: Emmaüs 13 (1982), 163-171.
144. Cooremans, B., Van missie tot jonge kerk (het bisdom Pietersburg): een zoeken naar nieuwe pastorale methoden. Proefschrift KUL. Leuven 1982, 146 pp.
145. De Grijsse, O., Vergadering van de Hoge Raad P.M.W. 1982. In: K&M 62 (1982), 105-109.
146. Dienst over Grenzen. 1962-1982. Terugblikken en Vooruitzichten. Een bundel opstellen ter gelegenheid van het twintigjarig bestaan van Dienst Over Grenzen. Zeist, sept. 1982, 72 pp.
147. Enquête teruggekeerde missionarissen. Nederland is niet het einde van de missie. In: ID (1982) 2, 1-3.
148. Fillet, Mark, Missionarissen (in 1982). In: WW, no. 125, 1982, 20-35.
149. Geniets, U. E. Norbertijnen: Kerk en Missie in Zes Continenten (Alg. Kapittel zomer 1982). In: KW 16 (1982) 12, 29-36.
150. Lensen, J., De missionerende instituten t.o.v. de lokale kerk. In: K & M, no 227, 62 (1982), 164-170.
151. Osch, J. v. Montfort, Apostolisch Missionaris (eigentijdse notities en beschouwingen bij levensgeschiedenis). Oirschot, Prov. Montfortanen (Postbus 27), 1982, 129 pp.

152. Prové, G., De Identiteit van de Missionaris. In: K&M, no. 227, 62 (1982), 158-163.  
 153. Reyes, B. de los, Missionaris-woorden, een leven lang. In: Informissie, no. 77, 1982, 9-13.  
 154. Tanghe, O., Missie in een stroomversnelling. In: Ministr. 18 (1982), 365-370.  
 155. Waar het hart van vol is. . . (betr. missionaris-zijn). In: Emmaüs 13 (1982), 189-197.  
 156, 215, 251, 254.

## B. AFRIKA

### Algemeen

156. Fesquet, Henri, Afrika: Een zwart concilie voor Afrika als uiting van eigenheid. In: IN-NMR 6 (1982) 7, 2-10.  
 157. Heijke, Jan, Grensoverschrijding en Afrikaanse romanliteratuur. In: FAUST 5 (1982) 1, 13-21.  
 158. Heijke, Jan, Kerk en Staat in Afrika. In: Conc. (1982) 7, 74-80.  
 159. Teeuwen, Elsa, Vrouwen in Onafhankelijke kerken in Afrika. (Werkstuk i/h kader v/d werkgroep „religie en macht“). Amsterdam 1982, 19 pp.  
 160. Tireliren, G., Levende Stenen. Leuven, De Clauwaert, 1982, 157 pp.  
 121, 136, 137, 141.

### Oost-Afrika

161. Amecea, Rechtaardigheid: Bisschoppen van Oost-Afrika geven hun programma. In: Informissie, no. 79, 1982, 15-20.  
 162. Huet, Guus v., Basisgemeenschappen in Oost-Afrika. Meer mini-parochie dan gist in de samenleving. In: ID (1982) 10, 5-6.

### West-Afrika

260.

### Botswana

163. Lagerwerf, Leny, „They pray for you. . .” – Independent Churches and Women in Botswana. IIMO Res. Pamphlet No. 6, Leiden/Utrecht, IIMO, 1982, 136 pp.

### Burundi

164. Ntamwana, S., De katechist in de Kerk van Burundi. In: K&M, no. 228, 1982, 202-208.

### Cameroen

165. Breedveld, J.O., de ontwikkelingsinspanning van de Mill Hill in Cameroen. Een bijvaksriptie in het kader v/d cursus ontwikkelingsproblematiek '82 v/h Instituut Internat. Studiën te Leiden. Juni 1982, 33 pp.

### Egypte

166. Anawati, G. C., Christians of Egypt. In: PMV-Africa Doss. 21, 1982, 31 pp.  
 167. Manigne, J.-P., Christenen van Egypte. In: KW 16 (1982) 5, 3-13.  
 68.

### Ghana

168. Hommes-Schuchart, Betty, Mensen helpen door bewustmaking van hun situatie. Pater Joop Visser bedrijft straatpastoraat in Ghana. In: Saamh. 7 (1982) 3, 8-10.  
 169. Platvoet, J. G., Comparing Religions: A Limitative Approach. An analysis of Akan, Para-Creole and Ifo-Sananda Rites and Prayers. Proefschrift Theol. Fac. RUU. The Hague etc., Mouton Publ., 1982, 350 pp.

### **Kenya**

170. Visser, J. J., Towards a missionary approach among the Pokot. Z.pl., 1982, 141 pp.  
171. Visser, J. J., Zending en cultuur. In: Evangelie etc., zie no. 30, 60-74.  
185.

### **Lesotho**

172. Pels, K., Lesotho, land zonder mannen. In: Bijeen 15 (1982) 2, 12-22.

### **Malawi**

173. Schoffeleers, M., Tussen integratie en polarisatie: religieuze veranderingen in een plattelandsdistrict van Malawi. In: ISp (1982), 145-147.

### **Mozambique**

174. Butselaar, G. J. v., Christenen in Mozambique. In: Vandaar 8 (1982) 2, 3-5 en 8 (1982) 3, 9-11.

### **Nigeria**

27, 99.

### **Rwanda**

175. Van Bijnen, T., Kijk op Kerk in Rwanda. In: K&M, no. 228, 62 (1982), 217-220.  
77.

### **Senegal**

185.

### **Tanzania**

176. Just, W.-D., Bemerkungen zu Jan P. van Bergens Buch „Development and Religion“ in Tanzania. In: De Kerk etc., zie no. 109, 21-27.  
177. Tullemans, H. G. M., Père Etienne Baur en de Arabische Opstand van 1888-1889. Proefschrift Godgel. KU Nijmegen + Transcribed letters and documents of the Bagamoyo Mission during the Arab revolt 1888-1889 (appendix to the dissertation). Nijmegen 1982, 212 pp + 307 pp.  
178. Veer, Jenny v.d., Tanzania Travel, June 1st – July 14th, 1982. Skriptie voor het kerkelijk examen. Zeist 1982, 57 pp.  
179. Verstraelen, F. J., Ujamaa na dini: ontwikkeling en religie in Tanzania. In: ISp. (1982) mrt, 147-151.  
180. Zaza Azizi Etambala, Tanzania. In: WW (1982) febr., 20-33.

### **Zaire**

181. Dijkmans, J. J. M., Kare. Beschrijving van een restvolk in Zaire tussen de jaren 1927 en 1947. Nijmegen, Ned. Provincie v/d Kruissheren, 1982, 129 pp.  
182. Droogers, A. F., Erosion and Sedimentation. The changing religion of the Wagenia of Kisangani, Zaire. In: Secularization etc., zie no. 56, 113-162.

### **Zambia**

183. Soeteman, Marjo en Dio, Heksen op pad, een ervaring in Zambia. In: Vandaar 8 (1982) 8, 3-5.  
184. Verstraelen-Gilhuis, Gerdien, From Dutch Mission church to reformed Church in Zambia. the scope for African leadership and initiative in the history of a Zambian mission church. Doctoral thesis Theol. Fac. Free Univ.-Amsterdam. Franeker, T. Wever b.v., 1982, 366 pp.

185. Wolf, Jan de, Klassevorming en godsdienstige verandering in Afrika; een vergelijking van twee benaderingen. In: AV 1 (1982) 2, 119-144.  
91.

### **Zimbabwe**

186. Church (The) in Zimbabwe: the trauma of cutting apron strings. In: PMV-Africa doss. 20, 1982, 36 pp.

### **Zuid-Afrika**

187. Adonis, J. C., Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou. Die verstrengeling van die sendingsbeleid van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika met die praktyk en ideologie van die Apartheid in historiese perspektief. Amsterdam, Rodopi, 1982, 238 pp.
188. Connor, Bernard F., Congres over „De kerk in de jaren tachtig in Zuid-Afrika“. In: TvT 22 (1982) 2, 174-176.
189. Dekker, G., „Je moet er geweest zijn“. In: GW 37 (1982) 25, 197-198 + volgende artt.
190. Drost, J., Wie moet je nu geloven over Zuid-Afrika? In: het diakonaat 79 (1982) 10, 2-8 + volgende artt. (Deze artikelen zijn ook verschenen in diakonia).
191. Govender, S. P., Towards a people's Theology in South Africa? Doct. scriptie Missiology Theol. Hogesch. Kampen. Z.pl., 1982, 67 pp.
192. Lapsley, M., „De rol van christenen in de bevrijdingsstrijd“ (IEPALA congres Madrid, dec. '81). In: IN-NMR 6 (1982) 9, 11-18.
193. Ntoane, L. R. L., Frikkie Conradi, een mens onder en tussen velen. In: diakonia 49 (1982) 5, 143-146.
194. Schipper, J., Banningen in Zuid-Afrika. Leusden, ADB e.a., 1982.
195. Verkuyl, J., „Kerk en de bevrijdingsbewegingen“ in en rondom Zuid-Afrika en „Kairos“ en deze bevrijdingsbewegingen (n.a.v. de nieuwste brochure van „Kairos“). In: GW 37 (1982) 25, 193-194.  
+ Kommentaar. Werkgroep Kairos. In: Amandla 6 (1982) 4, 21.
196. Verkuyl, J., Open brief aan de Minister President v/d Rep. Zuid-Afrika (Amsterdam, 21 jan. 1982). In: GW 37 (1982) 23, 177-178 + discussie in volgende edities.
197. Vrouwen tegen deportaties. Verslag van een actie. In: VKW-N. no. 3, 1982, 2-23.  
27, 39, 101, 144, 184.

## **C. AZIË**

### **Algemeen**

198. Roekaerts, Mil, Authoritarianism and Development. The Decline of Democracy in South and Southeast Asia. In: PMV Asia-Austr. Doss. 23, 1982, 1-32.
199. Streefland, Pieter, Geloofsovergang en emancipatie in Zuid-Azië. In: ISp. (1982) mrt, 142-144.
200. Walsh, Jack, Asian industrialization and the uprooting of local Asian communities, In: PMV Asia-Austr. doss. 19, 1981, 1-27.  
137.

### **China**

201. Standaert, Nic., Godsdienstbeleid in China. In: Streven 49 (1982), 915-924.
202. Tang, Edm., the Church in China – After two revolutions. In: PMV Asia-Austr. doss. 20, 1982, 1-27.

## **Filippijnen**

203. Butalid, Ted, People's Movements. A response to man-made oppressive structures. In: PMV Asia-Austr. doss. 21, 1982, 1-27.
204. De Wit, Mgr., Om onze voeten op de weg van de vrede te leiden. In: Emmaüs, 13 (1982), 178-183.
205. Kik, A., Religie en ontwikkeling: signalen uit de Filippijnen. In: De kerk etc., zie no. 109.

## **India**

206. Burg., C. v. d., South Indian Urban Brahmins and religious adjustments. Madhva religiosity in the mid-seventies. In: Secularization etc., zie no. 56, 67-112.
207. Fernandez, W., Sociale rechtvaardigheid in India. In: Streven 49 (1982), 514-525.
208. Govender, Shun, India gezien door zwarte ogen. In: W&Z 11 (1982) 3, 228-234.
209. Govender, Shun, Two weeks of exposure in India. Some impressions from a Black perspective. In: IAMS-N. no. 20, 1982, 23-25.
210. Kooiman, Dick, Sociale mobiliteit en geweld. Een Klerenconflict in Travancore (19e eeuw). Amsterdam VU, april 1982, 25 pp.
211. Leeuwen, J. A. G. v., Werkbijeenkomst van „De kerk van India in de strijd voor een nieuwe samenleving”. In: TvT 22 (1982) 1, 82-83.
212. Mello, Anth. de, Een oosterse christen spreekt tot God. In: Conc. (1982) 9, 79-84.  
98, 99, 236.

## **Indonesië**

213. Boekesteijn, B., Indrukken uit het kadervormingswerk van de LPK op M.-Java. Leusden, 7 pp.
214. Boland, B. J., The Struggle of Islam in Modern Indonesia. Verhandelingen KITLV. 59. First printed in 1971. The Hague, Nijhoff, 1982, 283 pp.
215. Brock, Jan, Missionarissen en hun opvolgers. ontmoetingen in Indonesië. Mensen met een missie. Uitg. v/d Week voor de Nederlandse Missionaris. Pinksteren 1982, 96 pp.
216. Djajapoetranta, H., De charismatische vernieuwing in Indonesia. Scriptie Nijmegen. Pinksteren 1982, 25 pp.
217. End, Th. v. d., De zendelingen, de toraja-adat en wij. In: Evangelie etc., zie no. 30, 43-51 + De weerbarstige werkelijkheid, 52-59.
218. Haak, C. J., Evangelie van Wofiya (Irian Jaya). Dalen, De verre naaste. z.d. (1982?), 27 pp.
219. Ik wil je iets zeggen. . . Van en over vrouwen in Indonesië. J. A. Buikema-Oudhof, A. M. Tuinstra-Visser, R. G. Drewes-Siebel (eindred.) Uitg. Komm. Vrouw Man (KVM) GKN/NHK, Leusden/Oegstgeest, z.j. (1982?), 86 pp.
220. Irian Jaya. Oegstgeest, Zendingbureau NHK, 1982, 98 pp.
221. Kampert, Henk, Poging tot een theologische waardering van de sociaal-ekonomische missie van de kerk in Indonesië, m.n. op midden-Java, met het oog op de integratie van de kerk in de samenleving. Doct. Scriptie theol. KU Nijmegen, Z.pl. 1982, 269 pp.
222. Keyl, Cath., In Indonesië groeit de angst voor de fanatieke moslims. In: De Tijd, no. 413, 9 (1982) 3 sept., 26-30.
223. Kruyt, F., De Kruyten van Modjowarno; een familieverhaal, met herinneringen. Surabaya/Oegstgeest, RvdZ, 1982, 77 pp.
224. Michel, T., De Islam in het tegenwoordige Indonesië. In: W&Z 11 (1982) 3, 219-227.
225. Oranje, L., Aarde der mensen, Over geloof en politiek in Indonesië. In: Christen Democratische Verkenningen 9/82, 416-423.
226. Oranje, Leendert, De scheur in het gedèk. Pramoedyn Ananta Toer lezen. In: Wending 37 (1982) 1, 4-12.



227. Plaisier, B., De Belijdenis in de jonge kerken. I. De westerse confessie in de Torajakerk. In: T. Ref. 25 (1982) 3, 171-188 + II. Van overname tot contextueel belijden. In: T.Ref. 25 (1982) 4, 261-277.
228. Religieuzen in Indonesië. Groeiend aantal zoekend naar een eigen vorm. In: ID (1982) 6, 1-5.
229. Saeys, Hugo, Flores. In: WW, nr. 128, 13 (1982), 20-34.
230. Saeys, Hugo, Indonesië. In: WW, nr. 126, 13 (1982), 20-33.
231. Schreuder, B. A., Dr. Hamka (17 februari 1908-24 juli 1981). In: W&Z 11 (1982)1, 74-75.
232. Steenbrink, K. A., Een discussie onder indonesische moslims over christelijke kerstvieringen. In: W&Z 11 (1982) 1, 66-73.
233. Vrouw (De) in Indonesië. Stabiele factor in de samenleving. Betty Thomas in gesprek met Renate Drewes. In: Vandaar 8 (1982) 4, 3-5.

27.

#### **Japan**

91,99.

#### **Pakistan**

234. Kraan, J. D., De kerk in Pakistan. In: Allerwegen 13 (1982) 1, 1-60
235. Roekaerts, Mil, Pakistan: a young Church in a young Muslim country. In: PMV Asia-Austr. doss. 18, 1981, 1-27.
236. Schimmel, Annemarie, Islam in India and Pakistan. (Iconography of religions; section 32; v.9). Leiden, Brill, 1982, 82 pp.

#### **Thailand**

237. Mulder, Niels, Moderne tijd en boeddhisme in Thailand. In: ISp. (1982) mrt. 140-142.

### **D. LATIJNS AMERIKA**

#### **Algemeen**

238. Haan, R. L., De nationale veiligheidsstaat. In: W&Z 11 (1982) 2, 124-132.
  239. Kontinent in Konflikt. Latijns-Amerika. Deurne, z.j. (1982?), 16 pp.
  240. Koster, K., Bisschoppen, militarisme en bureaucratie; macht en onmacht in Latijns-Amerika. Den Haag, NOVIB, 1982, 97 pp.
  241. Latijns Amerika bidt. Samenstelling: Paul van der Harst. Den Haag, Boekencentrum, 1982, 80 pp.
  242. Latijns-amerikaanse Raad van Kerken geïnstalleerd. In: EC 1 (1982) 7, 16.
  243. Onmogelijke (Het) verenigen? Werkboek rond Puebla, de derde algemene vergadering van het Latijns-Amerikaanse episcopaat. Amersfoort, De Horstink, 1982, 70 pp.
  244. Schravessande, Joke, Tien jaar nadenken over bevrijding en geweldloosheid in Latijns Amerika (Servicio Paz y Justicia). In W&Z 11 (1982) 2, 133-146.
  245. Schuurman, L., Christendom en maatschappij in Latijns Amerika. In: ISp. (1982) mrt. 124-127.
- 99, 122, 123, 125, 137.

#### **Bolivia**

246. Severeijns, Dia, Vrouw, arts en pastor in Bolivië. Een gesprek. In: Streven 50 (1982) nov., 117-126.

#### **Brazilië**

247. Beozzo, José, Landarbeider zijn in het Brazilië van vandaag. In: Conc. (1982) 10, 93-104.

248. Borrat, Hector, The future of religion in Latin America: divergences in Brazil. In: PMV-bull. no. 90, 1982, 1-26.
249. Cabrera, M. A., The Church on the road to liberation (Part I: 1969-1971). In: Exch. no. 31, Vol. 11, 1982, 1-47.
250. Camera, Dom Helder, Duizend redenen om te geven; meditaties etc.; verzameld en ingeleid door J. de Broucker (periode 1958 – tot heden). Baarn, Ten Have, 1982, 118 pp.
251. Engelen, J. M. v., Analyse en beoordeling van het landenpakket van de KonMissie Memoires (KNM). Noord-Oost-Brazilië. 's-Hertogenbosch 1982.
252. Engelen, J. M. v. / E. Heesbeen, Brazilië: de kerk en de politiek. In: Bisdomblad ('s-Hertogenbosch), (1982) febr., 3.
253. Fillet, Mark/Jan Brock/Jan Landman, Brazilië – een kerk ondersteboven. Deurne/Antwerpen, Bijeen/Wereldwijd, 1982, 64 pp.
254. Missionarissen hebben geen Indiaanse cultuur vernietigd. (betr. Stellungnahme der Missionsprokur der Salesianer Don Boscos, Bonn, zu den Vorwürfen des 4. Russell Tribunals gegen die Indianer-Mission der Salesianer am Rio Negro, Brazilin). In: Tribaal no. 5, (1982) dec., 7-8.
255. Oostveen, Ton. De armen van Brazilië hebben de Kerk bekeerd. In: De Tijd, no. 396, 9 (1982) 7 mei, 26-32.
256. Soest, J. v., Christenen en ontwikkeling: Brazilië. In: De kerk etc., zie no. 109, 29-42.
257. Willemier Westra, A., Religie en dagelijks overleven. Hulpverlening in de Candombléreligie van Brazilië. In: ISp. (1982) mrt., 151-154.
258. Willemier Westra, A., Umbanda, a Brazilian Quest for Spirit Power. In: Secularization etc., zie no. 56, 163 vv.

45.

#### **Caribisch gebied**

259. Antilliaanse r.k. bisschoppen: „Werkelijke vrijheid en ontwikkeling in het Caribisch Gebied”. In: AvdK, 37 (1982) 9, 438-455.
260. Baart, W. J. H., De „trickster” opnieuw bezien. Van goddelijke bedrieger tot vertroostende schelm. In: NTT 36 (1982) 4, 265-278.
261. Beet, Chr. de/Miriam E. Sterman, People in between: the Matawai Maroons of Suriname. The thesis of Soc. Sciences, RUU. Meppel, Krips Repro, 1981, 530 pp.
262. Boodschap van het Comité Christelijke Kerken (van Suriname) – Koersbepaling. In: AvdK 37 (1982) 9, 455-458.
263. Inderson, Stanley, Payiu no hanya sla. De ontstaansgeschiedenis van het geweld op Curacao. Doct. scriptie Criminologie VU, Amsterdam, 1982.
264. Romer, R. A., Volksgodsdiensten in het Caribisch gebied: Voudou, Winti, Ras Tafari. In: ISp. (1982) mrt, 154-157.
265. Thoden van Velzen, H. U. E./W. v. Wetering, Voorspoed, angsten en demonen (Suriname). In: AV 1 (1982) 2, 85-118.
266. Vernooij, J., De derde algemene vergadering van de Caribische Conferentie van kerken. In: W&Z 11 (1982) 4, 353-358.

137.

#### **MIDDEN-AMERIKA**

##### **Algemeen**

267. Vanderhoff, Franc., Congres in Cuernavaca over „solidariteit als christelijke plicht”. In: TvT 22 (1982) 2, 176.
268. Verklaring van Pax Christi Vlaanderen omtrent Midden-Amerika. In: AvdK, 37 (1982) 9, 458-463.
269. Wie kiest er echt voor de armen? De controversie CELAM-PAX CHRISTI over Midden-Amerika. In: IN-NMR 6 (1982) 11, 2-20.

### **Guatemala**

- 270. Balotti, L., Guatemala: Indianen vervolgd, Kerk gemarteld. In: KW 16 (1982) 9, 10-16.
- 271. Coolen, M., Marxisten en kristenen: tegenspel of samenspel. In: Wereldbrief no. 4, 1982, 89-91.
- 272. Rudel, Christian, De lijdensweg van Guatemala. In: Streven 50 (1982) dec., 215-226.
- 273. Saeys, H., Guatemala. In: WW 13 (1982) mrt., 20-33.
- 274. Van Bladel, F., Hersenspoeling in Guatemala. In: Streven 49 (1982) mrt., 502-513.

### **Mexico**

- 275. De Vos, Jan, Como Mexico no hay dos. Een gesprek. In: Streven 49 (1982) juni, 821-832.
- 276. Pels, Kees, Mexico: de Campo roert zich. In: Bijeen 18 (1982) 1, 16-27.  
51.

### **Nicaragua**

- 277. Aelvoet, W., Nicaragua. In: WW, (1982) sept., 20-34.
- 278. Cardenal, Fernando, De politieke rol van de bedienaren van de katholieke kerk in Nicaragua. In: Conc. (1982) 7, 81-88.
- 279. Van Bijnen, Toon, Nicaragua binnen de legaliteit houden. In: Streven 49 (1982) jan., 314-325.

### **El Salvador**

- 280. Church (The) in El Salvador. In: PMV Eur./N.Am. doss. 16, 1982, 1-28 (zie 282).
- 281. Mendoza, A., El Salvador: the hard road to dialogue. In: PMV Eur./N.Am. doss. 15, 1981, 1-35 (zie 283).
- 282. Mendoza Sadaba, A., La Iglesia en El Salvador. In: PMV-Informes Am.Lat. 29, 1982, 1-37 (zie 280).
- 283. Mendoza Sadaba, A., La Republica del Salvador a la busqueda de un dialogo imposible. In: PMV-Inf. Am.Lat. 27, 1982, 1-41 (zie 281).
- 284. Waegeman, C., Stilstaand bij El Salvador. In: De Nieuwe Boodschap 109 (1982), 280-282.

### **E. OCEANIË**

91.

### **F. NOORD-AMERKA**

99.

### **G. WEST-EUROPA**

#### **Algemeen**

- 285. Slomp, J., Moslims in West-Europa: wat te doen aan wederzijdse beeldvorming? In: Communio 7 (1982) 4, 300-309.  
33, 35, 37, 99, 134.

#### **België**

- 286. Fillet, M., Vreemdelingen in België. In: WW (1982) apr., 20-33.

#### **Engeland/Frankrijk**

99.

## Nederland

### Algemeen

287. Anders geloven, samen leven I. Handreiking voor ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland. Uitg. RvK, Amersfoort/PSBBLN, Voorburg. Amersfoort, De Horstink, 1982, 51 pp.
288. Hoe gaat het met het „Missionaire Gemeente” zijn in de classis Rotterdam. . . In: Geref. kerkbode 12 (1982) 27, 1-8.
289. Legêne, J., Pastoraat onder Surinamers in Nederland. In: W&Z 11 (1982) 1, 55-62.
290. Nijssen, F. N. M., Religieuze tendensen onder de Surinamers in Nederland. In: W&Z 11 (1982) 1, 41-45.
291. Olsthoorn, A., Rooms-katholieke pastoraat onder de Surinamers in Nederland. In: W&Z 11 (1982) 1, 63-65.
292. Polzl, K., De Kerkelijke opdracht tegenover Moslimimmigranten. In: Begrip nr. 61, 1982, 2-11.
293. Raalte, J. v., Plurale samenleving als uitdaging aan de kerk. In: Allerwegen 13 (1982) 3, 7-70.
294. Raalte, J. v., De taak van de kerk tegenover de Surinamers in Nederland. In: W&Z 11 (1982) 1, 46-54.
295. Schouten, J. P., Wegwijzer in hindoeïstisch Nederland. In: Rel. Bew. in Ned. no. 4, 1982, 33-73.
296. Steglich-Lentz, A. L. Th./F. N. M. Nijssen, Ontmoeting met moslims en hindoes. In: diakonia 49 (1982) 3, 69-73 + volgende artt. (Ook opgenomen in het diakonaat).
297. Strijd (De) van de buitenlandse arbeiders en de rol van de kerken. Publ. onder ausp. v/d Raad van Kerken in Nederland. Amersfoort, De Horstink, 1982, 56 pp.
298. Veen, J. E. v., Werkgroep Pluriforme Samenleving. Oorsprong en Planning. In: Allerwegen 13 (1982) 3, 53-60.
299. Verstraelen, F. J., News from our Institute (IIMO): 1979-1982. In: Exch. no. 32-33, Vol. 11, 1982, 114-120.
300. Vreemdelingen die bij u wonen. Themanummer TGL 38 (1982) 2, 113-216.  
4, 81.

### Jaarverslagen

301. Centraal Missie Commissariaat. Activiteitenverslag 1979-80-81. Den Haag, 1982, 95 pp.
302. Filius, Jan, Bij wijze van verslag. Berichten van de Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk. Oegstgeest, z.j. (1982), 96 pp.
303. Hervormd Evangelisatorisch Beraad. Verslag over 1981. Driebergen, 1982, 14 pp.
304. Jaarverslag 1981, Centrum Lektuurvoorziening voor Missionarissen en Kerken overzee. Tilburg, 1982, 17 pp.
305. Jaarverslag Maart 1981-April 1982. Ecumenical Research Exchange (ERE). Rotterdam, 1982, 11 pp.
306. Jaarverslag 1981 Stichting voor verbreding van het Evangelie onder Moslims in Nederland. Amersfoort, 1982, 13 pp.
307. Jaarverslag 1981. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Leiden/Utrecht, 1982, 43 pp.
308. Jaarverslag 1981. Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de samenleving. Rotterdam, 1982, 41 pp.
309. Kerk en Wereld. Jaarverslag 1981. Driebergen-Rijsenburg, 1982, 27 pp.
310. NUFFIC annual report 1981. Netherlands Universities Foundation For International Cooperation. The Hague, 1982, 66 pp.
311. Zending in Nederland ook uw roeping. Jaarverslag 1981 Hervormde bond voor inwendige zending op gg (IZB). Amersfoort, 1982, 36 pp.

# Boekbesprekingen

## Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie.

Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1981, 149 pag.

Het „Missionswissenschaftliche Institut Missio“ heeft het initiatief genomen om samen met de uitgeverij Herder een serie boeken uit te geven over „Theologie der Dritte Welt“. „Den Glauben neu verstehen“ is het eerste in deze serie.

Ludwig Wiedenmann (pp. 7-19) opent het boek met een uiteenzetting over de ontwikkelingen die zich met name theologisch in Afrika, Azië en Latijns Amerika hebben voorgedaan sinds het begin van de vijftiger jaren. In genoemde continenten groeien langzaam maar zeker theologieën die afstand nemen van de nog steeds wereldwijd overheersende theologieën van het Westen. Er voltrekken zich ginds inhoudelijk en methodisch uitdagende ontwikkelingen in de theologie. Het „Missionswissenschaftliche Institut Missio“ wil proberen deze naar zoveel mogelijk theologen in Europa door te spelen.

Twee opmerkingen wil ik hierbij plaatsen. Een *missiologisch* instituut moet zich realiseren, dat het deze taak slechts tijdelijk op zich kan nemen. Zolang theologen in Europa er nog niet aan toe zijn op hun eigen vakgebied zelf relaties met theologen in Afrika, Azië en Latijns Amerika te onderhouden, is het goed hen in die richting te stimuleren. Een missiologisch instituut moet er echter naar mijn idee zeer attent op zijn een dergelijke relatie-opbouw specifiek op missiologisch terrein te ontwikkelen. Het is geen blijvende taak van de missiologie de studie te bevorderen van alle theologische ontwikkelingen in de Der-

de Wereld. Dit is mijn eerste opmerking. Mijn tweede is de vraag of het juist is in deze serie alleen katholieke theologen aan het woord te laten. Naar mijn indruk is het streven in de Derde Wereld om tot theologieën met een eigen gezicht te komen zozeer een oecumenisch gebeuren dat dit tot uiting moet komen in deze serie.

Dit alles neemt niet weg, dat „Den Glauben neu verstehen“ een belangrijke uitgave is, ook voor missiologen. Wat Catalino Arevalo (Filippijnen) daarin schrijft over „Was ist kontextuelle Theologie“ (pp. 20-34) zal missiologen uitdagen tot een bezinning op wat een contextuele missiologie kan zijn. De daarop volgende artikelen van Efrén Rivera (pp. 35-54), Robert H. Hardowiryono (pp. 55-84), Aloysius B. Chang (pp. 85-100), Ernest D. Piryns en Wendy Flannery (pp. 125-149) over theologische ontwikkelingen in respectievelijk de Filippijnen, Indonesië, Taiwan, Japan en Papoea Nieuw-Guinea zijn alle een goede bestudering waard. Wanneer de missiologie in Nederland goede diensten wil blijven bewijzen aan de uitvoering van de wereldwijde missionaire opdracht van de kerk, dan vinden zij hier heel bruikbare gegevens over de theologieën van waaruit kerken in Zuid-Oost Azië hun missionaire taak proberen waar te maken.

J. van Lin

## Eleanor M. Jackson, *Red Tape and The Gospel. A study of the significance of the ecumenical missionary struggle of William Paton (1886-1943)*.

Phlogiston Publishing, in assoc. with The Selly Oak Colleges, Birmingham, 1980, 409 pag.

William Paton: een van de grote oecumenische leidersfiguren van deze eeuw. In Engeland opgevoede Presbyteriaanse Schot, zendingsecretaris van de Student Christian Movement, arbeid in India voor de Y.M.C.A. en eerste algemeen secretaris van de National Christian Council of India, Burma and Ceylon, London-secretaris van de

International Missionary Council, vele jaren redacteur van de *International Review of Missions*. Organisator van de wereldzendingconferenties te Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938), en mede-voorbereider van de Wereldraad van Kerken. Bereisd over de ganse aardbol, bureauman én spreker-schrijver-conferentie-leider over de wereldzending.

Aldus een korte recapitulatie van de levensarbeid van deze grote zendingman. Margaret Sinclair, zijn medewerkster en opvolgster bij de I.R.M., publiceerde over Paton reeds in 1949 een voortreffelijke biografie. Thans verscheen dit definitieve werk over hem, als – toch nog zeer uitvoerige – verkorting door Mrs. Jackson van haar dissertatie bij prof. Hollenweger te Birmingham.

Ditmaal is de opzet die van een „theological biography”. Verweven met het algemeen verhaal over William Paton's levensloop en -werk is de tekening van zijn gedachten, positiekeuze en inzet inzake vele theologische, missionaire, oecumenische en maatschappelijke aangelegenheden, bijvoorbeeld het eenheidsideaal in zending en kerk, zijn politiek standpunt tijdens twee wereldoorlogen, de Kraemiaanse zendingvisie, de sociale problematiek, en het Jodenvraagstuk.

Een zeer rijke studie, de onmisbare aanvulling op de boeken over mannen als Mott, Kraemer, Oldham, Brent. Niemand die zich intensief bezighoudt met de vragen van zending en oecumene in deze eeuw, kan aan dit boek voorbijgaan.

I. H. Enklaar

**Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, in: Handbuch der Orientalistik, zweite Abteilung, Indien.**

E. J. Brill, Leiden/Köln, 1980, 303 pag., prijs f 116,—.

Niemand was beter gekwalificeerd om in het *Handbuch der Orientalistik* het deel te schrijven over de geschiedenis van de Islam in India dan prof. Annemarie Schimmel. Haar tientallen grote en kleine studies over even zovele aspecten van de Islam in

dit deel van de wereld kunnen achteraf gezien worden als voorbereiding op dit standaardwerk. Het is te betreuren dat Brill dit werk niet van platen voorzien in een fraai band heeft gestoken. Het boek is overigens, afgezien van enkele drukfouten, zeer verzorgd.

Men vindt bij Schimmel een unieke combinatie van godsdienstige en culturele gegevens in een door geografie en politiek bepaald chronologische kader.

Prof. Schimmel is vooral geïnteresseerd in de wisselwerking tussen machthebbers en mystici. De machthebbers verschaffen de ruimte en de veiligheid, de mystici gaven inhoud en gestalte aan de missionering van India. Het zou de moeite lonen deze missionering te bestuderen en te vergelijken met binnen het Christendom ontwikkelde methoden.

Het eerste hoofdstuk beschrijft de komst van de Islam in 712 (misschien al vroeger) en de consolidatie van de moslim macht na Mahmud van Ghazna. Reeds in 1031 was Lahore een centrum van Islam-cultuur. Daarna volgt een overzicht van de onafhankelijke staten en van de verspreiding van de shi'itische Islam. In 1526 begint de periode van de Groot Moghuls, door Pitlo genoemd een „vergeten beschaving”. Deze periode vormt het middenstuk van haar werk (pp. 75–188) en geeft een zeer gevarieerd beeld van deze rijke cultuur (Taj Mahal; Moghul schilderkunst, etc.)

De grote caesuur in de indische geschiedenis is het jaar 1857, door de Britten de rebellie genoemd.

Hindoos en moslims zien in dit jaar evenwel het begin van de strijd voor de onafhankelijkheid, zich allereerst uitend in reformatorische bewegingen, geleid door grote apologeten als Sir Sayyid Ahmad Khan. In die periode zag men een rijke oogst aan „levens van Mohammed”. Genoemde Sir Sayyid was de eerste moslim die zich zou wagen aan het schrijven van een commentaar op de Bijbel (zie de dissertaties van J. M. S. Baljon en C. W. Troll).

Missionarissen hielden zich vooral bezig met Mirza Ghulam Ahmad (212). De door hem gestichte Ahmadiyya beweging wist een aanzienlijk aantal buitenlanders te winnen voor de Islam.

Het laatste hoofdstuk begint met de oprichting van de Muslim League in 1906 en eindigt met de deling van het subcontinent op 14 augustus 1947 (Freedom at Midnight!) door toedoen van M. A. Jinnah en zijn politieke vrienden.

De grote dichter-filosof Iqbal (1877-1938), aan wie mevrouw Schimmel reeds in 1973 een prachtige studie wijdde (Gabriel's Wing) zou steeds meer deze periode beheersen, ook nog na zijn dood.

Terecht wordt ook op de grote betekenis van Kalam Azad (1872-1944) gewezen. Kalam Azad koos voor India en tegen Pakistan. Voor het leven en denken van moslim minderheden zou zijn werk wel eens steeds belangrijker kunnen worden. Hij is de tegenpool van de ideoloog van de islamitische staat Maulana Maududi (1903-1979). Vooral Maududi's denken heeft nadelige consequenties voor getuigenis en dienst van christelijke minderheden in Pakistan (zie de bijdrage van H. Mintjes in Wereld en Zending, 1982, nr. 4). Met zijn verdediging van het evangelie van Barnabas heeft Maududi bovendien de moslim apologeten een slechte dienst bewezen.

Met bovenstaande impressies is aan dit rijke boek geen recht gedaan. Op de laatste pagina's krijgt de moslim lezer twee motto's mee: „If we cannot go back to the Koran we have to go 'forward' with it" en Soera 13,12 van de Koran: „God verandert de bestemming van een volk niet tot ze dat zelf doen" (243).

J. Slomp

**P. Beyerhaus, Aufbruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne.**

Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell, 1981, 236 pag., prijs DM 19,80.

Beyerhaus heeft kritiek op missiologische inzichten die in invloedrijke documenten van de wereldzendingconferentie van Melbourne (1980) zijn neergelegd en vreest dat de zendingbeweging haar christelijke inspiratie omruilt voor een versluierde, maar daarom des te meer gevaarlijke christo-marxistische ideologie (11). Zijn boek is een waarschuwing en een poging om de

gevreese ideologische vervalsingen van het christelijk geloof bij hun naam te noemen. In dit perspectief analyseert hij contextuele bijbelinterpretaties (de historisch-kritische methode, de materialistische methode en de uitgangspunten van niet-westerse theologieën van het volk) en dogmatische uitspraken over het Rijk Gods, de armen en het probleem van het geweld, die samenhangen met de doorbraak van de armen in de theologie en de missiologie. Hij verdedigt het inzicht dat deze doorbraak leidt tot onchristelijke en onaantvaardbare invullingen van de zendingsoopdracht. – Dit boek wekt verwarring. Enerzijds legt Beyerhaus terecht de vinger op aanvechtbare uitspraken, maar anderzijds is zijn kritiek te vaak ongegrond en overtrokken. Zijn oordeel is bepaald door een ongenueanceerde en vooringenomen angst voor het marxistische en revolutionair gevaar. Dit leidt tot een denken in zwart-wit tegenstellingen en een theologie van de verdachtmaking. Het boek komt op me over als een oefening in de anti-dialoog omdat Beyerhaus uitgaat van vaste en onbespreekbare opvattingen en nauwelijks ingaat op de argumenten van zijn opponenten. Ik hoop dat dit boek zeer kritisch zal worden gelezen.

J. Van Nieuwenhove

**J. H. M. C. Boelaars m.s.c., Headhunters about Themselves, Verhandelingen Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 92, Martinus Nijhoff The Hague 1981, XV, 296 pag. prijs f 90,—.**

Dr. Jan Boelaars m.s.c. heeft van 1951 tot 1968 als missionaris-antropoloog in het zuidelijk deel van Irian Jaya gewerkt. Zijn ervaringen werden in verschillende publicaties neergelegd, o.m. Papoea's aan de Mappi (Fontein, Utrecht 1958) en Mandobo's tussen de Digoel en de Kao (van Gorcum, Assen 1970).

„Headhunters about Themselves" is een ethnografie betreffende de Jaqaj-stam, waarvan achtereenvolgens de sociale structuur, de levens-cyclus, het koppensnellen met de daaraan verbonden feesten, verhalen en mythen en tenslotte opvattin-

gen en houdingen worden beschreven. Het boek blijft voornamelijk beschrijvend. Als zodanig vult het een leemte op in onze kennis betreffende de oorspronkelijke bewoners van Irian Jaya. Voor anthropologen op diverse terreinen roept het allerlei vragen op, o.m. over de territoriale organisatie met de imu en qari als basisgroeperingen, waarbij het individu een vrije keuze heeft ten aanzien van de qari, over de sociale relaties, ontstaan door ruil-huwelijken en de bijzondere banden tussen de ruilpartners, over de samenhang van de afsluiting van de rouw-periode, het huwelijksfeest, het varkensfeest, leeftijds-ceremonies e.a. met het koppensnellen, over de betekenis van zon en maan in de ideologie van de Jaqaj. Deze en talloze andere onderwerpen uit het geboden materiaal geven aanleiding tot nadere anthropologische reflectie. Dr. Boelaars heeft de Jaqaj leren kennen in de beginfase van de effectieve beïnvloeding door Bestuur en Missie. Aan degenen die in soortgelijke situaties onderzoek hebben verricht, zal het opvallen dat Boelaars de Jaqaj over zichzelf aan het woord heeft kunnen krijgen ook met betrekking tot allerlei zaken waarover maar al te vaak het grote stilzwijgen wordt bewaard.

Voor de lezers van Wereld en Zending rijst de vraag naar de relevantie van de anthropologie voor de evangelisering. In dit boek geeft dr. Boelaars daar geen rechtstreeks antwoord op. Niettemin is hij altijd zeer nauw bij het evangelisatiewerk betrokken geweest. Zien wij de evangelisering als een dialoog, dan is het een eerste vereiste dat geluisterd wordt naar wat leeft onder hen tot wie men zich geroepen weet. Dr. Boelaars is daarin zeer wel geslaagd.

Alfons van Nunen, ofm

**A. Houtepen (red.), Gerechtigheid, eenheid en vrede. De Horstink en Prot. Stichting Lectuurvoorlichting, 150 pag., prijs f 18,90.**

In deze bundel studies komen de belangrijkste onderwerpen van de Vancouver-assembly van de Wereldraad van Kerken aan de orde. De artikelen zijn geschreven

door een tiental nederlandse auteurs die ieder op eigen wijze actief bij het werk van de Wereldraad zijn betrokken. Het boek geeft een helder overzicht over de ontwikkelingen sinds Nairobi 1975 en van de niet geringe uitdagingen waarvoor de kerken vandaag staan. Zonder tekort te doen aan de overige bijdragen, wil ik graag de aandacht vestigen op die van prof. dr. D. C. Mulder, over „Christelijk getuigenis in dialoog“. Hij signaleert, dat de dialoog met andersgelovigen en andersdenkenden in de Wereldraad wat onder de tafel dreigt te raken. Maar, wie werkelijk uit is op het leven voor de wereld (deel van het thema in Vancouver!) zal zich moeten afvragen hoe dat bevorderd kan worden en hoe de bedreigingen voor leven en overleven verminderd kunnen worden in samenwerking met andersgelovigen en andersdenkenden. Dat is immers geen zaak van christenen alleen. Bovendien zullen de aanwezige gasten van andere religies kritische vragen stellen, zoals: waaruit blijkt nu dat Jezus Christus het leven van de wereld is? Joden, moslims, hindoes, marxisten hebben ieder daar zo hun eigen vragen over. Om die heilzame vragen zullen we als christenen niet heen kunnen! Ook niet in de nederlandse situatie.

F. N. M. Nijssen

**Origen Vasabtha Jathanna, The decisiveness of the Christ-event and the universality of christianity in a world of religious plurality. With special reference to Hendrik Kraemer and Alfred George Hogg as well as to William Ernest Hocking and Pandipeddi Chenchiah. Peter Lang Berne – Frankfurt/M – Las Vegas, 1981, XI en 574 pag., prijs Sfr. 98,—.**

Dit proefschrift, verdedigd summa cum laude aan de Universiteit van Basel door een theoloog uit India, behandelt een onderwerp uit de systematische theologie: hoe kan het Christus-gebeuren beschouwd worden als een beslissende factor in de redding van alle mensen? Het ligt voor de



hand, dat deze auteur vooral denkt aan gelovigen van andere godsdiensten en aan hen die leefden voor de geboorte van Christus. Dit is een breed onderwerp en daarom beperkt de auteur zijn onderzoek. Allereerst, niet-christenen zijn voor hem gelovigen van indische godsdiensten. Vervolgens onderzoekt hij twee auteurs in detail: H. Kraemer en A. G. Hogg. De lezer ontmoet zo twee modellen van theologisch denken, die invloed hadden èn op de Wereldraad van Kerken, èn op het theologisch werk van indische theologen èn op het denken van niet-christenen in India over het Christendom. Kortere komen ter sprake W. E. Hocking en Pandipedi Chenchiah, de ene een liberale protestant uit Amerika en de ander een indische christen. Op het einde probeert Jathanna tot een eigen visie te komen.

Wij hebben hier met een bijzonder soort studie te maken. Voor het eerst wordt niet alleen de overal bekende literatuur benut, maar ook een nieuwe bron: uit vele archieven zijn brieven verzameld, en schriftelijk en mondeling zijn gegevens bijeengebracht zoals die voortleven in de herinnering van nog levende personen. De studie is ook bijzonder vanwege de kritische houding ten opzichte van de behandelde auteurs. Bij alle worden beperktheden in hun antwoorden ontdekt. Jathanna houdt de deur open voor betere oplossingen in de toekomst en hij wil zelf een voorstel in die richting doen. Zo veel landgenoten leven of chronologisch of theologisch vóór de geboorte van Christus. Vooral in landen, waar het Christendom maar een minoriteit vormt, is de heilsvraag brandend. De stelling van de auteur is, dat het beslissende van het Christusgebeuren en de algemene heilswil van God alleen samen gehouden kunnen worden, wanneer men de rigide voorstelling van slechts één leven op aarde laat varen. Hij meent, dat wedergeboorte in overeenstemming is met de christelijke hoop. Allen zullen wedergeboren worden in een post Jesum Christum natum situatie (chronologisch en theologisch). Natuurlijk omschrijft de auteur heel precies wat hij wel en wat hij niet onder reïncarnatie verstaat. In deze korte bespreking van een volumi-

neus boek kunnen wij er niet op ingaan. Maar een uitdaging aan ons theologisch denken wordt wel degelijk geboden!

A. Camps ofm

**David Brown, All Their Splendour. World faiths: the way to community.** Fount Paperbacks, London, 1982, 223 pag., prijs £ 1,95.

De auteur, bisschop van Guildford (G.B.), voorzitter van commissies in Engeland (BCC) en Europa (CEC) met betrekking tot de relatie met andersgelovigen, overleed vorig jaar plotseling, vijftig jaar oud.

In dit boek schrijft hij over de „heerlijkheid” van andere religies. Aan de orde komen Jodendom, Hindoeïsme, Boeddhisme, Islam en afrikaanse, chinese en japanse godsdiensten. Hij gaat na in hoeverre er overeenkomsten zijn, onderling en met het Christendom. Hij doet dit vanuit de noodzaak, dat we vandaag en morgen in één wereld moeten samenleven, aan de hand van de onderwerpen: beleving van de afhankelijkheid van het transcendente, de reactie op het goddelijke woord, de daaraan gekoppelde manier van leven, het oefenen van gemeenschap door gebed en lofprijzing, en genezing van kwaad en lijden. In het laatste hoofdstuk spreekt Brown zijn eschatologische hoop uit, waarbij hij, in de ontmoeting met andersgelovigen, het als plicht ziet, „van Christus te getuigen als Heer en Heiland, anderen uitnodigend ook die weg te gaan, en met welwillendheid echt te luisteren naar wat anderen hebben te zeggen over hun ervaring van Gods genade” (217).

Dit met overtuiging geschreven boek, is verhelderend en verfrissend om te lezen voor wie zich op dit gebied wil oriënteren.

C. Bouma

**Jacques Jomier, Bijbel en Koran. Analyse van een Heilig Boek.** De Haan, Haarlem 1982, 28 pag., prijs f 21,50.

De pater dominicaan dr. Jomier is een ervaren islamoloog. Al bijna veerig jaar is

hij verbonden aan het Instituut Dominicain des Etudes Orientales (IDEO) te Cairo.

Na de eerste uitgave (Romen 1960) heeft nu mevr. drs. G. Rouached-Versteegden gezorgd voor een goede, nieuwe nederlandse vertaling. Daarbij is ook de verbeterde engelse editie geraadpleegd. Drs. J. Slomp schreef het woord vooraf.

Jomier gaat in dit boek in op wat de Koran is en wil zijn en vergelijkt deze daarbij met de Bijbel. Hij doet dit op een heldere, beknopte manier, waarbij toch veel aspecten aan de orde komen. De nogal absolute uitspraak van de schrijver, „dat de Koran zegt, dat wie weigert in profeten en dus ook in Mohammed te geloven, het paradijs niet kan binnengaan“, is voor discussie vatbaar (21), zie Sura 2,62.

Bij een (eventuele) herdruk zou het goed zijn, de fouten in de tekst op de achterkant van de omslag te herstellen. Desalniettemin kan dit boek van harte worden aanbevolen aan ieder die zicht wil krijgen op de verschillen tussen Bijbel en Koran.

C. Bouma

### **R. en S. Chandoe, De grondslagen van de leslaam, eigen uitgave, Alphen aan den Rijn 1979, 120 pag.**

Dit boek is geschreven door twee moslims, mevr. R. Chandoe met medewerking van haar vader. De schrijver van het voorwoord, dr. R. M. Nepveu, hoopt „dat deze uitgave een bijdrage mag vormen tot een beter begrip van de Islam van de kant van de niet-moslims“ (6). Hierover is twijfel mogelijk. De schrijvers zeggen over aanhangers van andere godsdiensten, „dat ze de aan hen gegeven Schriften hebben vervalst, verloochend, of in hun eigen belang anders hebben geïnterpreteerd (30 en 73). Ook stellen ze de vraag of „zij die Mohammed niet als laatste boodschapper belijden, nog wel gelovigen genoemd kunnen worden“ (64). Niet elke christen zal het aardig vinden dat „De Wachtstoren“ zonder nadere toevoeging wordt opgevoerd als „een christelijke uitgave“ (46). Verder is het wel wat overdreven om te beweren, „dat niemand kan bewijzen, dat volkeren die onder moslims bestuur kwamen enige dwang of plicht werd opgelegd, behalve de toen geldende

belastingen“ (37), omdat de positie van niet-moslimse burgers in moslimse landen tweede rangs was, en in veel gevallen is, tot op de dag van vandaag.

Naast een aantal drukfouten, is het vooral storend dat erg veel woorden, nogal willekeurig, geheel met hoofdletters worden geschreven.

Wie met een apologetische presentatie van de Islam wil kennismaken, kan de lezing van dit boek worden aanbevolen.

C. Bouma

### **Chr. Keysser, A People Reborn. William Carey Library, Pasadena 1980, 306 pag., \$ 9,95.**

De auteur (1877-1961) werkte zonder onderbreking van 1899 tot 1920 in het Sattelberggebied, Papua New Guinea. Hij stond in dienst van de Lutherse Neuendettelaer Mission. Zijn boek „Eine Papuagemeinde“ verscheen in 1929, maar beleefde een (aanzienlijk uitgebreide) herdruk in 1950. Van deze herdruk ligt nu de engelse vertaling voor ons. Keysser's zendingsmethode was eertijds uniek. Hij nam de bevolking in haar cultuur geheel au sérieux, en richtte zich met het evangelie tot de gemeenschap. „Einzelbekehrungen“ vermeed hij. Zijn erkenning van de „volksziel“ bracht hem tot de stimulering van een Volkskerk, waarvan hij onvermijdelijk de leider werd. Met de betrokken mensen stelde hij een christelijke „volksorde“ op: een soort grondwet die alle terreinen van het leven wilde omvatten. Zijn opzet werd gewaardeerd door de zending, door de koloniale overheid en door wetenschappelijke onderzoekers.

Keysser liet zich vaak imponeren door zijn „eerste indruk“ en kwam zo meermalen tot premature conclusies, ook al weerspreken de feiten deze soms duidelijk. In de uitgave van 1950 liet K. een reeks „Guidelines for Missionaries“ afdrukken, die nog steeds relevant zijn voor de hedendaagse zendingskerken, al zal men daar uiteraard nu de richtlijnen van de christengemeenschappen van de Derde Wereld zelf overheer moeten leggen. Merkwaardig is dat K. wél een hartekreet van een christen uit New Guinea opneemt: „Nooit meer oorlog“,

gericht aan het adres van Amerika, Engeland en Japan, maar verzuimt er een woord over Duitsland aan toe te voegen. J. C. Hoekendijk heeft eertijds het werk van Keysser kritisch besproken in: *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap* (1948). De Engelse editie van Keyssers werk zal velen een dienst bewijzen.

F. C. Kamma

**Simon Jargy, Islam et Chrétienté. Labor et Fides, Genève 1981, 216 pag., prijs Sfr. 29,—.**

De auteur Simon Jargy (1920) is sedert 1964 verbonden aan de universiteit van Genève. Eerst kreeg hij een leeropdracht, sedert 1969 is hij „ordinarius” voor Arabische en Islamologische studies. Hij werd in het Midden-Oosten geboren en groeide daar op. De laatste twintig jaar heeft hij acht boeken geschreven over dit gebied. Sedert zijn promotie in 1951 heeft hij zich aanvankelijk met het Syrisch-mesopotamische monnikendom bezig gehouden. Hij meent – mede op grond van de Koran – te kunnen aantonen dat de Christenen met wie Mohammed in aanraking kwam, vooral in deze milieus moeten worden gezocht. Voor die stelling draagt hij interessant materiaal aan, m.i. overtuigend, overigens zonder daarbij J. Spencer Trimmingham's *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London, 1979) te verdisconteren. Dit is het origineelste aspect van het boek.

In de discussie over de vraag of de grondtoon van de Koran oordeelsprediking of monotheïsme is, kiest hij een eschatologisch grondstructuur. Op Birkelands alternatief „*The Lord Guideth*” gaat hij niet in. Terecht onderstrept Jargy het belang van de ontmoeting tussen Mohammed en Christenen uit Najran (38, 56, 61, 69 zie *Wereld en Zending* 4, 1981, p. 273). Maar Irfan Shahid, *The Martyrs of Najran*, Brussel, 1971, ontsnapte blijkbaar aan zijn aandacht.

Na een korte mijns inziens niet geheel faire introductie over christelijke Islamstudie – ook de geseculariseerde islamologie werkt m.i. met christelijke vooroordelen – bevat het eerste deel een verhandeling over de Islam in zijn politiek-religieuze kader – (vijf

hoofdstukken). Het tweede deel, „de confrontatie”, bevat slechts één hoofdstuk over de deformatie van de Islam in het christelijk denken vanaf Johannes van Damascus (gest. 749) tot de renaissance.

Gedurende die periode is de westerse cultuur trouwens wel verrijkt vooral door wetenschappelijke contacten met de „dual-islam” (116-129). Het lijkt me niet juist, in het licht van D. J. Sahas' studie *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972) te blijven stellen dat de authenticiteit van deze eerste christelijke studie over de Islam controversieel is (pag. 105). Het derde deel bespreekt de renaissance van de Islam en de evolutie van relaties tussen moslims en Christenen. Uitvoerig maken we kennis met moslim reacties op het Westen. Maar op de door de Vaticaan en Wereldraad van Kerken gestimuleerde dialoog wordt nauwelijks ingegaan. Jargy staat wat dat betreft blijkbaar iets terzijde. (pag. 191, pag. 144).

Tenslotte attenderen we op enkele onjuistheden: 1517 (pag. 12) is het jaar van de kerkhervorming, niet van het beleg van Wenen. Dat vond plaats in 1529 en daarna nog eens in 1683. Kende het paradijs zoals Ephraïm de Syriër het beschrijft hoeris?

Na lezing moet men nuchter constateren dat met het oog op de huidige en komende dialoog Christenen en moslims nog veel huiswerk hebben te doen. Daarbij kan Jargy's boek goede diensten verlenen.

J. Slomp

**Beatrix Wiethold, Kadınlarimiz, Frauen in der Türkei. Hamburg, 1981, 246 pag., prijs DM 28,—.**

Uitgeverij Rissen in Hamburg specialiseert zich in publicaties over moslims in Duitsland. Behalve enkele prachtige diaries als „Ausgewandert aus der Türkei” en „Das ist mein Islam” – die ook in Nederland goed bruikbaar zijn – verschenen er sedert 1981 enkele voortreffelijke boeken met materiaal op het gebied van onderwijs en ontwikkeling, dat nergens anders te vinden is. De literatuurstudie van Beatrix Wiethold werd geschreven met het oog op de „volwasseneducatie”. Met name Turkse vrouwen hebben een achterstand. De schrijfster biedt meer dan de titel suggereert, namelijk

een cultuur-historisch en sociaal-economisch overzicht betreffende de positie van de vrouw in Turkije over de laatste honderd jaar. Daarbij wisselen normatieve (o.a. de Koran) en puur beschrijvende partijen elkaar af. Statistieken, kaartjes en grafieken maken het tot een zeer bruikbare studie. Zolang een dergelijk werk in Nederland ontbreekt, kan het hier ook zijn diensten bewijzen. De titel is ontleend aan een boek van Zia Gökalp. Maar dit wordt niet vermeld. Besteladres: E.B. Verlag Rissen, Iserbarg 1, 2000 Hamburg 56, W.-Duitsland.

J. Slomp

**Herbert Gottschalk, Macht van de Islam. Aard en invloed van een revolutionaire geloofsmacht. Helmond 1981, 288 pag., prijs f 29,90.**

Bij de verschijning van dit boek vraagt men zich af waarom het in het Nederlands werd vertaald. De titel is tendentius, want de auteur ziet in de Islam een Europa bedreigende macht. Bronnen worden echter niet vermeld. Het politieke overzicht eindigt zonder opgaaf van redenen met de dood van Kemal Atatürk (1938).

Wanneer we het bekijken vanuit de optiek van ons tijdschrift en dus de relatie „Islam-Christendom” (pag. 258 e.v., met kaart) zoals de auteur die ziet onder de loupe nemen, is het resultaat ook zeer teleurstellend. De schrijver liet zich in dat hoofdstuk leiden door een wetenschappelijke achterhaalde stand van zaken. (bijvoorbeeld: Allah is de naar willekeur handelende macht) en draagt niets bij tot een wederzijds beter verstaan. Integendeel, hij versterkt vooroordelen.

J. Slomp

**Adrian B. Smith, Interdenominational Religious Education in Africa. The Emergence of Common Syllabuses. (IIMO Research Pamphlet no. 5) Leiden-Utrecht 1982, 90 pag., prijs f 10,— / US \$ 4,—.**

Als secretaris voor het pastoraat van de Zambiaanse Bisschoppenconferentie is de auteur sinds 1971 betrokken bij de opzet

van interkerkelijke cursussen voor godsdienstonderwijs op de lagere en middelbare scholen in de 18 Engels-sprekende landen in Afrika. Daarbij gaat het in alle gevallen om een gemeenschappelijke christelijke syllabus, met uitzondering van Ghana, waar sprake is van samenwerking tussen christenen en moslims. Toch is het ontstaan van deze projecten niet zozeer te danken aan oecumenische motieven, maar eerder een logisch gevolg van de politieke onafhankelijkheid van deze landen. De integratie van de voormalige missiescholen in het onderwijssysteem van staatswege, het vanouds bestaande pluralistische karakter van deze scholen, de strijd voor economische en culturele zelfstandigheid, de verandering van morele waarden onder invloed van industrialisatie, urbanisatie en massacommunicatie: al deze factoren nopen tot een her-oriëntatie van het godsdienstonderwijs in Afrika.

Daarbij is bewust gekozen voor „religieuze vorming” als ontwikkeling van godsdienstige waarden, gevoelens en gedragingen in het dagelijks leven, waarbij in onderscheid tot de Europese „ervaringscatechese” de traditionele afrikaanse religiositeit een belangrijke rol speelt. Op deze wijze hopen de participerende kerken de beide klippen te vermijden van enerzijds een directe initiatie in het denominationeel-kerkelijke leven en anderzijds een pure kennisoverdracht aangaande de diverse religies.

Van deze grondkeuze beschrijft A. Smith de theologische en methodologische vooronderstellingen, alsmede de educatieve, oecumenische, missionaire en pastorale effecten. Voor een (katholieke) Europese lezer biedt deze studie op zich niet zoveel nieuws. Nieuw in vergelijking met de Europese situatie is echter wel het feit, dat de verdeelde christelijke kerken in Afrika over deze nieuwe benadering van godsdienstonderwijs onderling overeenstemming hebben bereikt, hetgeen geresulteerd heeft in een gemeenschappelijke syllabus. In plaats van zich druk te maken over hun eigen toekomst, werken de jonge kerken op het afrikaanse continent samen aan de toekomst van de jeugd. Daarvan kunnen wij hier nog heel wat leren.

H. J. van Hout

**Sens de la mort dans le christianisme et les autres religions. Studia Missionalia 31, publiés par la Faculté de Missiologie, Université Grégorienne, Rome 1982, 366 pag.**

In vijftien, dikwijls erudiete bijdragen wordt de betekenis van de dood aan de orde gesteld in het Christendom (Oude Testament, Johannesevangelie, Paulus, oud-christelijke romeinse grafchriften, de monastieke middeleeuwen, de katholieke traditie), in de Islam (2 artikelen), in enkele afrikaanse tradities (3), in het Boeddhisme (2) en in het Hindoeïsme (1). In een soort tussenstuk, tussen het Christendom en de andere godsdiensten in, presenteert een zeer belegen docent van de Gregoriana Universiteit een lange filosofisch-theologische beschouwing (57 pag.). De artikelen zijn gesteld in het Engels (4), Frans (7), Italiaans (2) en Spaans (2).

Hoe deze veeltallige bundel tot stand is gekomen, wordt niet vermeld. Evenmin wordt iets meegedeeld over de geadresseerden tot wie deze verzameling zich eigenlijk wil richten. Het cahier is uitgegeven door de missiologische faculteit van de Gregoriana, en heet „Studia Missionalia”. Maar wat de missiologische draagwijdte is van de afzonderlijke of gezamenlijke teksten wordt niet onder de aandacht gebracht. De auteurs treden niet met elkaar in discussie en niemand trekt enige conclusie uit het geheel.

Dat neemt niet weg dat de bundel veel informatie bevat over teksten en gebruiken, naast nuttige bibliografie voor een aantal van de behandelde deelgebieden.

J. Heijke

**Oe. H. Kapita, Kamus Sumba/Kambera – Indonesia, Arnoldus, Ende Flores.**

1982, prijs Rupiah 6.000,—  
(± f 25,—).

De auteur, geboren in Oost-Soemba, Indonesië (1908), aanvankelijk onderwijzer, sedert 1929 tot heden taalassistent van dr. L. Onvlee (taalgeleerde namens het Ned. Bijbelgenootschap voor Soemba, 1926-1956), opvallend door zijn grote belangstelling en

begaafdheid voor taal en gewoonterecht van Soemba.

In de jaren vóór en na de tweede wereldoorlog stelde hij diverse conceptwoordenlijsten op van het Kamberaas (de taal die het meest in Oost-Soemba wordt gebruikt). De meest recente lijst, daterend van 1973, ligt thans gedrukt voor ons, 296 bladzijden, ruim 7000 woorden in de nieuwe indonesische spelling (EYD 1973) met een vertaling in het Indonesisch.

De lezer vindt hier de grootste woordenschat in het Kamberaas, tot nu toe verschenen, tevens het eerste woordenboek voor Indonesisch-sprekenden, belangrijk voor belangstellenden op Soemba zelf en tevens een waardevolle aanvulling voor de bestudering van de indonesische talen, met name de Bima-Soemba groep. Bij vele grondwoorden wordt verwezen naar andere verwante talen in Oost- en West-Soemba, c.q. Sawoe, terwijl voorzover nodig onderscheiden betekenissen worden aangeduid, dikwijls vergezeld van typisch woordgebruik. Verscheidene woorden en uitdrukkingen, die alleen voorkomen in de literaire parallellistische priester taal, gebruikt bij gebeden en rituelen, worden hier tijdig vastgelegd.

Soms wordt ook verwezen naar congruente woorden, die bij controle niet altijd blijken vermeld. Onvolledig? In zekere zin, ja; er blijkt echter vooral uit, dat de rijkdom van deze taal nog veel groter is dan het aantal woorden, hier vermeld.

Dit boek is uitgegeven op initiatief van een door de Prot. Chr. Kerk op Soemba ingestelde commissie, en is rechtstreeks te bestellen bij: Toko Buku Kristen, p/a Kerkelijk Kantoor G.K.S., Waingapu, Sumba, N.T.T., Indonesia. Van deze gelegenheid maak ik gebruik om te wijzen op een aantal andere geschriften van dezelfde auteur op het gebied van de adat van Soemba, namelijk:

1. Masyarakat Sumba dan adat istiadatnya, 1976;
2. Sumba di dalam Jangkauan jaman, 1976;
3. Ludu Humba 1977;
4. Lii Ndai rukuda da kabihu dangu la Pahunga Lodu, 1979.

No 1 en 2 geheel, no 3 gedeeltelijk in de

indonesische taal, no 4 uitsluitend Kambe-  
raas; prijs ongeveer gelijk aan bovenge-  
noemd woordenboek.

P. J. Luijendijk

### **Documents of the WCC/Roman Catholic Church, „Peace and Disarmament“.**

World Council of Churches, Gene-  
va 1982, 255 pag., prijs \$ 3.—.

De titel van dit boek spreekt voor zich: een groot aantal – de belangrijkste – officiële documenten van de kerken op internationaal niveau over vrede en ontwapening. In het Voorwoord geven Jan P. Schotte, CICM, secretaris van de pauselijke commissie *Justitia et Pax* en Ninan Koshy, directeur van de Commissie voor Internationale Zaken (CCIA) van de Wereldraad van Kerken aan dat sinds de vreselijke vernietiging die de Tweede Wereldoorlog bracht, de kerken zich voortdurend bezonnen hebben op de vragen van de bewapening en de roep om een vreedzame wereld. Zowel van de Wereldraad-teksten als van de rooms-katholieke teksten wordt vooraf een historisch overzicht gegeven.

De bedoeling van het boek is niet om te analyseren of te vergelijken, maar louter om te informeren om zo het nadenken over de problematiek en het handelen op grond daarvan te bevorderen.

De teksten van de Wereldraad betreffen de periode september 1948-augustus 1981. Van de hoorzitting van de CCIA in Amsterdam, november 1981, staan geen teksten afgedrukt; wel een citaat uit het rapport ervan, waarin productie, plaatsing en gebruik van nucleaire wapens een misdaad tegen de mensheid genoemd worden. De teksten van de Rooms-Katholieke Kerk betreffen de periode 24 december 1946 tot 16 januari 1982.

G. Witte-Rang

### **Trevor Beeson, Discretion and Valour – Religious Conditions in Russia and Eastern Europe.**

Collins Fount Paperbacks, London  
1982, 416 pag., prijs £ 2.25.

In 1974 verscheen de eerste editie van dit boek van de engelse journalist Trevor Beeson. Hij slaagde erin een vlot leesbaar boek te schrijven over kerk en godsdienst in Oost-Europa, bedoeld als een inleidend overzicht en geschreven voor een brede lezerskring. Het materiaal dat hij gebruikte en verwerkte, was samengebracht door een groep deskundigen, bijeengeroepen door de Britse Raad van Kerken. Aan deze commissie werd ook de tekst ter beoordeling en revisie voorgelegd. Een zelfde werkwijze is bij deze herziene en opnieuw bewerkte uitgave gevolgd. Het resultaat is een zeer betrouwbare, wetenschappelijk verantwoorde en goed toegankelijke inleiding in de kerkelijke en religieuze situatie van de communistische landen in Oost-Europa.

De Sovjet-Unie (23-153) krijgt de meeste aandacht; maar vooral omdat men zich beperkt heeft tot het Europese deel van de Sovjet-Unie, wordt aan de positie van de Islam weinig aandacht geschonken. De joodse gemeenschappen worden wel beschreven. Uiteraard zijn de beschrijvingen soms summier, bij een zo breed terrein is niet anders te verwachten. In het hoofdstuk dat gewijd is aan Roemenië (350-379) zijn aan de hongaarse hervormden in Transsylvanië vier regels gewijd (356) en worden de lutherse Saksen nauwelijks genoemd, terwijl zes pagina's handelen over de Baptisten. Met hen onderhouden vooral de engelse Baptisten nauwe relaties. De verschillen in de positie van de kerken in de communistische landen van Oost-Europa komen in deze studie helder naar voren. Het laatste hoofdstuk is gewijd aan een korte beschrijving van de contacten van de kerken in Oost-Europa met de wereldkerk, waarbij de interkerkelijke hulpverlening iets meer accent had kunnen krijgen. Dit boek is zeer aan te bevelen. De Tweede Wereld ontvangt in Nederland weinig aandacht, maar wie een goede gids zoekt voor

een eerste kennismaking zal *Discretion and Valour* met vrucht ter hand nemen.

J. A. Hebly

**E. de Moor (ed.), *Vrouwen in het Midden-Oosten*, Het Wereldvenster, Bussum, 1982, 277 pag.**

Door de meeste mensen in Nederland worden vrouwen in het Midden-Oosten gezien als zielige, onderdrukte wezens, die door hun mannen in huis worden opgesloten en die de schaarse keren dat ze zich buitenshuis mogen vertonen, van top tot teen gesluierd gaan. Deze beeldvorming wordt dan nog versterkt door de informatie over het islamitisch fundamentalisme en de beelden van het Iran van Khomeiny. De werkelijke levensomstandigheden van vrouwen in het Midden-Oosten zijn uiteraard oneindig veel gevarieerder.

Zo leiden een egyptische boerin uit de Nijldelta, een medewerkster aan de palestijnse Bir Zeit-universiteit, een jemenitische onderwijzeres en een irakse dichteres heel verschillende levens.

Dat er ondanks de verschillen toch een grote mate van overeenkomst is, een overeenkomst die te danken is aan de gemeenschappelijke religieuze, sociale en culturele achtergrond van de verschillende landen in het Midden-Oosten, blijkt uit het boek *Vrouwen in het Midden-Oosten*.

In het boek wordt geprobeerd de verschillende problemen te inventariseren waarmee vrouwen in het Midden-Oosten geconfronteerd worden. Deze inventarisatie gebeurt aan de hand van een groot aantal artikelen, voor het merendeel afkomstig van nederlandse auteurs.

In het eerste deel, „Politieke strijd“, wordt gekeken naar de ontwikkeling van de arabische vrouwenbeweging en de huidige stand van zaken. Erg interessant is het artikel van Nawal Sa'dawi, waarin ze probeert aan te tonen, dat de arabische vrouwenbeweging teruggaat op de wortels van de arabisch/islamitische cultuur en iets heel anders is dan het westerse feminisme.

In deel 2, „Strijd om het bestaan“, wordt ingegaan op de concrete problemen waar vrouwen mee worstelen: de gezondheidsproblemen van egyptische boerinnen, de manier waarop marokkaanse vrouwen de theorie van het „slapende kind“ hanteren om de smet van onvruchtbaarheid tegen te gaan, de invloed van trekarbeid op het leven van palestijnse vrouwen op de West-bank en nog veel meer.

In dit deel valt de wisselende kwaliteit van de stukken op: artikelen die uitmunten door saaiheid en een nietszeggende vraagstelling naast artikelen die blijk geven van een originele visie en die zeker tot verder onderzoek zullen stimuleren.

In het laatste deel, „Vrouwen in beeld“, wordt een aantal vrouwen geportretteerd, die door hun publicaties belangrijke bijdragen leveren aan de wetenschap en literatuur van de arabische wereld.

Voor mensen die zich interesseren in de concrete situatie van vrouwen in het Midden-Oosten is dit boek zeker de moeite waard.

G. M. Speelman

**Baldwin Sjollema, *Isolating Apartheid. Western collaboration with South Africa: policy decisions by the WCC and Church responses.***

World Council of Churches, Geneva, 1982, 136 pag., prijs f 12,80.

„Isolating Apartheid“ is een boekje dat het Westen uitdaagt om eerlijker en meer doortastend de strijd tegen apartheid te voeren. Daartoe is vereist, schrijft Sjollema, dat Zuid-Afrika economisch totaal geïsoleerd wordt. Hoe weinig dit nog gebeurt, blijkt uit zijn overzicht van de activiteiten van multi-nationals en banken, van militaire en nucleaire samenwerking tussen Zuid-Afrika en het Westen, van het beleid van het Internationale Monetair Fonds enz.

Ruime aandacht wordt gegeven aan het radicale beleid van de Wereldraad van Kerken en aan de reacties van de kerken in het Westen (40 pag.). Het boekje eindigt

met het aangeven van een aantal strategische richtlijnen en aanbevelingen. Vele lezers zullen zich afvragen: moet, om het apartheid-beleid te vernietigen, een zo'n economisch ontwikkeld land als Zuid-Afrika totaal de grond ingeboord worden? Is dit de enige oplossing? Is dit werkelijk waar 20 miljoen zwarten naar uitzien? Wij hadden hier graag wat meer over gehoord.

C. Hulsen

### **Leny Lagerwerf, „they pray for you...“; independent churches and women in Botswana.**

IIMO Research Pamphlet no. 6, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden/Utrecht 1982, 136 pag.

De studie van Leny Lagerwerf over onafhankelijke kerken en vrouwen in Botswana, gebaseerd op in 1977 en 1979 verricht onderzoek ter plaatse, is geen missiologie in de strikte zin van het woord, maar biedt, met name door de historische en maatschappelijke situering van de onafhankelijke kerken en door de zorgvuldige waarneming van een aantal rituelen en sociale processen in die kerken, tal van interessante gezichtspunten en aanknopingspunten voor missiologische reflectie. De lezer raakt opnieuw doordrongen van de uniekheid van de godsdienstige situatie in Afrika waar, met name door het ontbreken van ontwikkelde religieus-culturele systemen zoals in Azië, een gecompliceerd netwerk van geïmporteerde en inheemse godsdienstige vormen is ontstaan waarin bovendien de problematiek van een samenleving die zich in snelle ontwikkeling bevindt wordt weerspiegeld. Analyse van dit netwerk levert de missioloog niet alleen belangrijke inzichten aangaande de „geschiedenis van de zending“, maar roept ook allerlei nieuwe vragen op over contextualisatie („incultuuratie“ is het meer recente jargon), en over de mogelijkheden en de grenzen van communicatie tussen christelijke traditie en volksreligie.

In de eerste drie hoofdstukken van de studie wordt de algemene problematiek van de onafhankelijke kerken in Botswana

behandeld, in de laatste drie concentreert de schrijfster zich op drie kerken van het zgn. apostolische type (zij houdt zich aan de typologie van Sundkler die de apostolischen als een variant van het zionistische type beschouwt) in Gaborone. In een ahangsel wordt een „menselijk document“ gereproduceerd: het levensverhaal van de tolk met wie de schrijfster gewerkt heeft, en die zelf de dochter is van een vrouw die vanuit haar „krachten van genezing“ een eigen kerk had gesticht. In dit uitermate boeiende laatste deel vindt men op indringende wijze allerlei punten uit de voorafgaande analyse terug.

De speciale geschiedenis van Botswana als protectoraat, dat tegelijkertijd sterke missionaire en religieuze invloeden vanuit Zuid-Afrika onderging, bracht over het algemeen onderdrukking, hier en daar zelfs vervolging van onafhankelijke kerken met zich mee, tot aan de politieke onafhankelijkheid in 1966; en om begrijpelijke redenen (sociale onrust, bedreiging van het niveau van onderwijs en gezondheidszorg) bestaat er ook nu nog spanning tussen de controlerende behoefte van de regering en de veelvormige impulsen tot religieuze activiteiten aan de „basis“. In deze geschiedenis is het met name de alliantie tussen zendingsinstanties en bekeerde stamhoofden in de onderdrukking van „independentcy“ die tot nadenken stemt, zeker wanneer men achteraf ziet hoezeer ook de „independentcy“ en de centrale plaats van vrouwen daarin door sociaal-economische factoren wordt bepaald, en hoezeer die „independentcy“, ondanks de onoverzichtelijke pluraliteit van bewegingen, afsplitsingen en kort durende initiatieven, een continuïteit vertoont. Evenals elders blijkt hier hoezeer de communicatie tussen „de zending“ en datgene wat zich werkelijk onder het (armste) volk afspeelde bijna een structurele onmogelijkheid was. Dit punt komt nog indringender naar voren wanneer in de studie de accenten in ritueel en organisatie ter sprake komen in verbinding met allerlei persoonlijke getuigenissen. De sterke behoefte die blijkbaar bij Afrikanen leeft aan bescherming en genezing (anders en breder dan wat de westerse geneeskunst biedt), de hoge en tegelijk ambivalente



waardering die er bestaat voor bovenna-  
tuurlijke gaven (bijvoorbeeld dromen), krij-  
gen in het geïmporteerde Christendom  
nauwelijks ruimte: men is daar altijd eerder  
geneigd (geweest) om het specifiek-  
christelijke te zoeken in beperkende micro-  
ethische (behandeling van ongehuwde  
moeders!) en liturgische voorschriften.  
Misschien is het historisch (en principieel?)  
onvermijdelijk, dat voor werkelijke contex-  
tualisatie de beweging van buiten (de zen-  
ding) geconfronteerd wordt met een bewe-  
ging „van onderen”, en dat de identiteit  
van Christus in Afrika, die nu op verschil-  
lende tegenstrijdige manieren vorm krijgt  
en dan ook dikwijls onherkenbaar is, pas op  
grond van een dergelijke confrontatie en  
dialoog duidelijk kan worden. Als dat zo is,  
dan is er voor missiologen nog veel te  
beleven, want de echte confrontatie is nog  
nauwelijks begonnen.

De studie van Leny Lagerwerf blijft noodza-  
kelijkterwils fragmentarisch: op tal van pun-  
ten, met name ook waar het de plaats van  
vrouwen betreft worden slechts vermoeden-  
s uitgesproken en wordt verwezen naar  
verder onderzoek. Duidelijke conclusies  
zijn derhalve (nog) niet te trekken. Maar het  
begin van een belangrijke en intrigerende  
speurtocht is gemaakt. Laten ook de mis-  
siologen de uitdagingen die erin liggen  
niet veronachtzamen.

L. A. Hoedemaker

**Henri J. Koren cssp, To the ends of  
the earth. A general history of the  
Congregation of the Holy Ghost.**  
Duchesne University Press, Pitts-  
burgh 1983, 548 pag.

**Henry J. Koren cssp, Les spiritains,  
trois siècles d'histoire religieuse  
et missionnaire.**  
Beauchesne, Paris 1982, 633 pag.

In 1958 publiceerde Henry Koren „The  
Spiritans”; een eerste poging tot ge-  
schiedschrijving van zijn missiecongrega-  
tie. Nu, 25 jaar later, zijn talrijke documen-  
ten toegankelijk geworden, die een nieuw  
licht werpen op het verleden. Bovendien,  
zo zegt de auteur in het voorwoord, is de

mentaliteit opener geworden. Deze twee  
omstandigheden brachten hem ertoe een  
geheel nieuw boek te schrijven. Het is geen  
lofredre geworden op zijn eigen Congrega-  
tie, maar een eerlijk, goed gedocumenteerd  
verhaal met alle ups en downs, successen  
en menselijk falen, heldenmoed en klein-  
menselijk gedrag, en alles wat daar tussen  
ligt; een boeiend stuk kerkgeschiedenis  
van haast drie eeuwen missionering. Uit-  
voerig wordt ingegaan op de koloniale  
strijd in de 18e eeuw tussen Engeland en  
Frankrijk om Acadie, het huidige Nieuw  
Schotland (Canada), waarvan de Micmac  
Indianen en de daar reeds een eeuw geves-  
tigde Bretonnen het slachtoffer waren. De  
auteur slaagt erin de rol van de Spiritijnen  
in dit conflict, door de franse historici  
geprezen en door de engelse historici veel-  
al gelaakt, zo eerlijk mogelijk te beschrij-  
ven. In de 19e eeuw is de beschrijving van  
de eerste missionering van de West- en  
Oostkust van Afrika een verrijkende bijdra-  
ge voor de algemene missiegeschiedenis.

De verdere ontwikkeling van de Spiritijnse  
missionering in Afrika en hun methodiek  
wordt in detail beschreven. De honderd  
jaar dat zij nu in Brazilië werken, krijgen  
minder aandacht. Het is jammer dat geen  
namen- en trefwoordenregister is toege-  
voegd. Wel wordt in een laatste hoofdstuk  
een lijst gegeven van 80 landen waar  
Spiritijnen werkzaam waren of zijn, met een  
korte beschrijving van die presentie en  
verwijzing naar de bladzijden in het boek  
waar er over wordt gesproken.

Iets eerder dan de oorspronkelijke engelse  
uitgave verscheen een franse vertaling (Les  
Spiritains). Op de titelpagina staat: traduit  
et adapté... etc. Dit „adapté” is echter  
nergens verantwoord. Het blijkt te bestaan  
uit enkele weglatingen van historische de-  
tails en verkortingen hier en daar. Storender  
zijn de vele slordigheden, vooral bij jaartal-  
len en cijfers. De engelse uitgave is dus te  
prefereren boven de franse vertaling. Wie  
nochtans liever Frans leest en de enkele  
slordigheden voor lief wil nemen, vindt ook  
in de franse vertaling een boeiend stuk  
missiegeschiedenis.

J. Hogema cssp

**Edward C. Pentecost, Issue in Missiology; An Introduction.**

Grand Rapids Michigan, Baker Book House 1982, 205 pag., US \$ 11,95.

De auteur van deze „evangelische inleiding” op de missiologie is mede-directeur van het „World Missions Research Center” aan het Dallas Theological Seminary. Het boek is verdeeld in 14 hoofdstukjes. De eerste vijf handelen over de theologische vooronderstellingen. De auteur geeft daarin zijn kijk op het volgens hem fundamenteel-missiologisch spanningsveld tussen de Schrift – die in letterlijke zin wordt opgevat – en de menselijke culturen (34). Gods absoluteitheid wordt beperkt door menselijke taal, cultuur, de sociale context etc. en moet geïnterpreteerd worden in dat kader. De waarheid van de Schrift staat boven de culturen en beoordeelt ze. Het is de taak van de missie om die culturen te „christianiseren” door middel van een aangepaste kerkinplanting en kerkgroei. Deze zending omvat twee aspecten of doelstellingen: een socio-culturele en spirituele. De liberale theologie, die exclusief uitgaat van de eerste en de conservatieve of fundamentalistische stromingen, die alleen de tweede doelstelling aanvaarden, wijst Pentecost van de hand. Hij gaat uit van de noodzakelijke band of harmonie tussen die twee opdrachten. De zending van de kerk omvat beide aspecten (150). Zij leeft in functie van die zending en past zich, als lokale kerk, in zover mogelijk is op grond van de absolute waarheid van de Schrift, aan bij die culturen (accommodatieprincipe). Modellen van plaatselijk kerk-zijn vinden we in de Schrift, niet als vaststaande patronen maar als (aan te passen) principes. Het zijn geen blauwdrukken, maar fundamentele oriëntatielijnen.

In de hoofdstukken 6-12 gaat de auteur uitvoerig in op de wijze waarop de sociale wetenschappen voor dit pluriform accommodatieproces en communicatie van het evangelie toegepast kunnen worden. Zij vervangen niet het werk van de Geest, maar zijn bruikbaar als menselijke instrumenten voor de uitvoering van zijn heilsplan in de geschiedenis. Het beste model

voor een aangepaste kerkinplanting en kerkgroei ziet Pentecost in de methode van McGravan, de zgn. „homogeneous unit approach” (192-194). Hij eindigt zijn werk met een hoofdstukje over de aard van de geestelijke oorlogsvoering. ('The Nature of the spiritual warfare').

Pentecost beschouwt de missiologie als een wetenschap met eigen aanspraken. We constateren wel een erg diepe kloof tussen deze sterk theoretische en dogmatische opvatting van missie met de vele missiologische stromingen in deze tijd, die uitgaan van de concrete wereldproblemen en menselijke situaties van onheil en van daar uit de betekenis van de Blijde Boodschap en de opdracht van christenen proberen te verstaan.

J. M. v. Engelen

**Arthur Dobrin e.a., Gevangenen getuigen.**

Uitgave: Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, Den Bosch (Bijeen-publikaties 23), 1983, 153 pag., prijs f 14.—

De schending van mensenrechten in onze wereld neemt gigantische vormen aan. Tienduizenden lijden onder allerlei onvrijheid, ongegronde gevangenschap en fysieke kwellingen. Miljoenen kreperen vanwege het ontbreken van primaire sociale en economische voorzieningen voor een menswaardig bestaan. Het paradoxale van die massaliteit is, dat zij ons steeds minder lijkt aan te sporen tot medeleven, protest en actie tegen zulk onrecht. Immers, het massale leed heeft een anoniem karakter, de omvang verlamt ons bijna bij voorbaat en de aanhoudende berichten en getallen over menselijk leed bevatten vrijwel geen „nieuws” meer.

Om dat te doorbreken zijn er verhalen nodig. Verhalen van individuele mensen en over persoonlijke ervaringen. Die kunnen ertoe bijdragen dat het weliswaar bekende onrecht een menselijk gezicht krijgt, het gezicht van een onschuldig en vaak weerloos slachtoffer.

Het bijzondere van „Gevangenen getuigen” is, dat het hierin gaat om verhalen van

mensen die het „nog kunnen navertellen“, iets dat van de meeste slachtoffers van schendingen niet gezegd kan worden. Na gevangenschap, marteling, verbanning, huisarrest, of andere vormen van onderdrukking, zijn zij allen tenslotte ontkomen. Op één na, zelf een Amerikaan, gaat het om mensen die uiteindelijk per visum naar de V.S. konden reizen. Daar verzamelden de auteurs hun verhalen en ordenden die aan de hand van een aantal vrijheidsrechten die we aantreffen in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.

In een kort voorwoord wordt door de schrijvers weergegeven van welke ontsappingsroutes autoriteiten in de verschillende landen zal gebruik maken bij hun verweer tegen beschuldiging van schendingen. Het is goed weliswaar bekende trucs als „ethisch relativisme“, „cultureel relativisme“, „verzachtende omstandigheden“ (vooral de „noodtoestand“ geniet daarbij grote populariteit), e.d. nog eens even op een rij te zien.

De trieste bloemlezing zelf bevat indringende verhalen van politiek actieve studenten in Chili, een kritische auteur in de USSR, een geëngageerde religieuze in (toen nog) Rhodesië, een vrouwelijke vrijheidsstrijder op de Philippijnen, enz. In eenvoudige taal en in de beschrijving van heel menselijke gevoelens en gedachten wordt het lijden concreet verhaald, zonder daarbij ooit op valse sentimenten te speculeren.

Er is aan deze goede en nuttige publicatie één niet onbelangrijk nadeel: de verhalen gaan allemaal over ervaringen van enkele of een flink aantal jaren geleden. Sommige feiten kloppen dan intussen ook niet meer. Ook het feit dat het hier gaat om mensen die een veilig heenkomen naar Amerika vonden, maakt het niet geheel representatief voor de trieste werkelijkheid. Daarom moet men naast dit boekje zeker de actuele publikaties van bijvoorbeeld Amnesty International en van diverse landengroepen lezen over slachtoffers die het zelf niet kunnen opschrijven en van wie velen niet (zullen) ontkomen. Alleen dan dringt de werkelijkheid van het immense onrecht mogelijk echt tot ons door.

A. Kik

## Wij ontvingen:

Van werkgroep Kairos, Corn. Houtmanstraat 19, 3572 LT Utrecht:  
Kerk en Verzet in Namibië. 1983, 80 blz., f 5.—

Informatiemap over Namibië. 1983, f 2.—  
Kan namens mij een blanke spreken? Zwarte literatuur in Zuid-Afrika. 1982, 90 blz., f 7.—

Van Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, Bijeen Publicaties, postbus 750, 5201 AT Den Bosch:

Musarrat Piracha, Strijdbaar in een rolstoel. 1983, 133 blz., f 14.— (getuigenis van een gehandicapte vrouw die in Pakistan een opvangcentrum voor gehandicapte kinderen oprichtte)

De Filipijnen, Volk in Verzet. Fotoboek 1983, 101 blz., f 17.50

Harry van Thiel, Wij Ngombe. Volk in Zaire. 1982, 134 blz., f 12,50

Van uitg. Het Wereldvenster, Bussum en de Novib, Den Haag:

Mohammed Shoekri, Hongerjaren. Roman uit Marokko, 1983, 156 blz., f 19,50

Van het IIMO, Rapenburg 61, 2311 GS Leiden:

Peter Middelkoop, Het bijbelgebruik van het Instituut voor Evangelisatie te Doorn. Een literatuurstudie. 1983, 112 pag., f 10.—  
De armen, de kerk en ontwikkeling. Verslag van een studiedag te Zeist over religie en ontwikkeling. 22 oktober 1982, met Appendix. 1983, 31 + 57 blz., f 10.—

Van de Wereldraad van Kerken, Genève:  
Worldhunger: a christian reappraisal. Report CCPD 1983, 63 blz., Sfr. 5,90  
Churches among Ideologies Report 1983, 60 blz., Sfr. 4,80

Van de Nederl. Provinci van de Kruissheren, Nijmegen:

J. J. M. Dijkmans; Kare. Een beschrijving van een restvolk in Zaire 1927-1947. 1982, 129 blz.

*Aan dit nummer werkten mee:*

- K. Koeleman,  
deed doctoraal examen aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam.
- G. De Schrijver,  
docent fundamentele dogmatiek aan de Faculteit Godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Leuven.
- J. Heijke,  
wetenschappelijk hoofdmedewerker Katholieke Universiteit te Nijmegen, afdeling missiologie, specialisme Afrika; eindredacteur van Wereld en Zending.
- J. van Raalte,  
studeerde theologie te Kampen waar hij in 1973 promoveerde; van 1975-1981 docent aan het studie- en vormingscentrum van de Evangelische Broedergemeente in Suriname; is thans secretaris Pluriforme Samenleving van de Raad van Kerken in Nederland.
- J. Vernooij,  
studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; momenteel werkzaam in de pastoraal te Paramaribo, Suriname.
- S. E. Hof,  
geboren te Paramaribo; gepromoveerd kerk-historicus; momenteel werkzaam als Hervormd studentenpredikant te Amsterdam.
- W. F. Dankbaar,  
was vanaf 1931 hervormd predikant, 1946-1953 zendingsdirector en secretaris van de Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk, 1953-1975 hoogleraar in de kerkgeschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen.
- J. van Lin,  
studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; is secretaris van de Pauselijke Missiewerken in Den Haag; redactielid Wereld en Zending.
- L. Lagerwerf,  
studeerde niet-westerse sociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en is thans stafid van de afdeling Missiologie, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden.