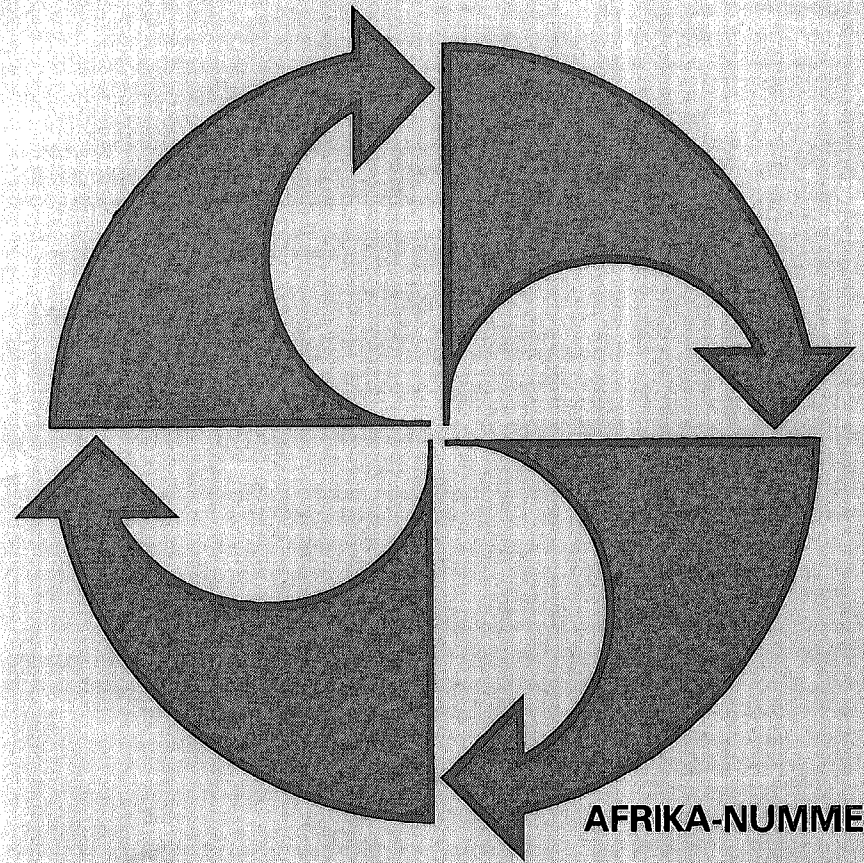


wereld en zending



AFRIKA-NUMMER

tijdschrift voor missionaire
informatie en bezinning

A. Schimmel. Uw rijk kome, Gebeden uit de wereld van de Islam. Boxtel, Katholieke Bijbelstichting, 74 blz., f 13,50.

Het is iets heel bijzonders dat een Katholieke Bijbelstichting moslim gebeden uitgeeft met een inleiding van wijlen Kardinaal Pignedoli van het secretariaat voor niet-christenen in Rome. Het is een vertaling van *Denn Dein ist das Reich*. De citaten uit de Koran zijn niet ontleend aan J. H. Kramers' vertaling. De nederlandse uitgever heeft verzuimd te vermelden dat A. Schimmel, Annemarie Schimmel is, de zeer bekende duitse islamologe. Maar dit verzuim kan nog goed worden gemaakt bij een herdruk. De duitse editie geeft wel haar voornaam.

Marius Baar, Het Westen voor de keuze. Ismaël of Israël. Bijbel of Koran, Jezus of Mohammed. Pging tot verklaring van de profetieën over de eindtijd.

Uit het duits vertaald door Leo Steijn, Laren: Nova Press, 234 blz., f 23,50.

De auteur werkte 25 jaren als zending in Tsjaad. Op de voorpagina staat een foto van Khomeiny. We komen zijn portret weer

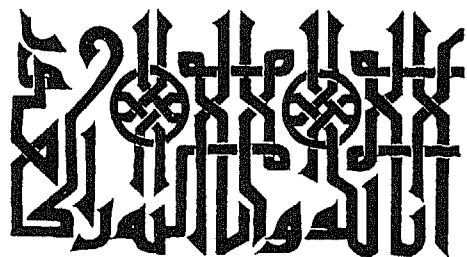
tegen op blz. 199 op het vierde dier Rome of Babylon? (Openb. 17: 8, Daniël, 7: 7). Daarna komt het einde. De eindstrijd gaat tussen ekklesia – islam, de macht der duisternis en des lichts. Een door de auteur ontworpen bijbels apocalyptisch schema wordt à la Scofield toegepast als sleutel voor het verstaan van de geschiedenis en de eindtijd. Dit alles wordt gepresenteerd als vrucht van serieuze, jarenlange bijbelstudie.

Badru D. Kateregga, David W. Shenk, Islam and Christianity, A Muslim and a Christian in dialogue.

Uzima Press, P.O.B. 48127, Nairobi-Kenya 1980, 180 blz.

Het eerste deel bevat een moslim getuigenis en een christelijke respons betreffende elf onderwerpen: God, schepper, Adam en Eva, Satan en het kwaad, enz. Het tweede deel bevat een christelijk getuigenis met een moslim reactie. Voorwoorden werden geschreven door Sheikh Abdulla Saleh Farsy, de Chief Kadhi of Kenya en The Right Reverend Dr Kenneth Cragg, de pleitbezorger voor wederkerigheid in relaties tussen moslims en christenen. Wordt dit werk het handboek voor de dialoog in de toekomst?

Jan Slomp



Inhoudsopgave

„Wereld en Zending”, jaargang 1981

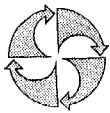
A. Artikelen

	pag.
<i>A. Camps</i>	Prof. dr. Alphons Joannes Maria Mulders, emeritus-hoogleraar Missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen – In Memoriam 130
<i>A. Camps</i>	Een nieuwe uitgave van de handleiding voor de dialoog met moslims 340
<i>K. H. Dejung</i>	Gedachten over de eigen verantwoordelijkheid van de kerken in West-Europa – Initiatieven en uitdagingen van het „moratorium-debat” in Zuid-Afrika 154
<i>Gabriele Dietrich</i>	Gedachten over het vrouwenvraagstuk 167
<i>J. G. Donders</i>	De heilslogica van de „kleine christelijke gemeenschappen” in Oostelijk Afrika 34
<i>A. F. Droogers</i>	Gekerstende Afrikanen: geloofsvoorstellingen bij de Wagenia – Zaïre 20
<i>M. Geijbels</i>	Kerk en Islam in Pakistan 311
<i>A. H. de Groot</i>	De Islam in Turkije 295
<i>J. Haafkens</i>	Naar gemeenschappelijke verantwoordelijkheid als een belangrijk moment in de relaties tussen Christenen en Moslims in Afrika 54
<i>B. L. Haines</i>	De Moslim Gemeenschap in de Verenigde Staten 287
<i>J. Heijke</i>	Socialisme en kerk in Afrika 62
<i>J. Heijke</i>	Aanzet tot een afrikaanse theologie 104
<i>J. Heijke</i>	Wereld en Zending 210
<i>L. A. Hoedemaker</i>	Kerkplanting in Etsha – Botswana: oecumenische en missionaire aspecten van contextualisatie 43
<i>R. Hoff</i>	Christenen in Turkije 300
<i>W. M. F. Hofsteede</i>	Moslims en Christenen in de Filippijnen 316
<i>H. J. van Hout</i>	Missionaire gemeente als oecumenische samenschooling 145
<i>In Ha Lee</i>	Het evangelie in een minderheidssituatie 243
<i>B. Kling</i>	Zending op zijn retour of een retourtje zending? 232
<i>J. S. Nielsen</i>	Moslims en Christenen in Europa 283
<i>C. M. Overdulve</i>	Herleving van traditionele religie in Rwanda 92
<i>C. M. Overdulve</i>	Pastoraat in een afrikaanse context 97
<i>E. D. Piryns</i>	Aantekeningen over de Koreaanse minderheid in Japan 241
<i>J. van Raalte</i>	Islam in Suriname 305
<i>J. Roldanus</i>	Herbezinning op kerkelijke instellingen in Togo 75
<i>R. Roolvink</i>	Missionaire activiteit van de Islam in Z.O.-Azië 323
<i>J. Slomp</i>	Christenen en Moslims in Nederland 275
<i>T. Storcken</i>	De kerk in Marokko en de samenleving 292
<i>R. J. van der Veen</i>	Tot zending geroepen – Europese christenen in de wereldkerk 220
<i>J. Vermooij</i>	Kerk en theologie in het Caribisch gebied 251
<i>F. J. Verstraelen</i>	Afrikaans christendom tussen verleden en toekomst 4
<i>F. J. Verstraelen</i>	Allan Boesak: zwarte theologie en prediking voor armen en rijken 82
<i>G. M. Verstraelen-Gilhuis</i>	Zambiaanse bisschop geblokkeerd in pastoraat der genezing 99
<i>M. Th. K. de Vries</i>	Geeft gij hun te eten 256
<i>A. Wessels</i>	Miskotte, wegwijzer voor de ontmoeting met moslims? 332
<i>L. Wieringa</i>	Toekomstmogelijkheden voor een Missionair-Oecumenische Gemeente? 135
	<i>Kroniek</i>
<i>R. Bakker</i>	Tiidschriften (over Turkije en Marokko) 357
	Missionaire inzet in Afrika vanuit Nederland 109
<i>C. H. Koetsier</i>	Kerk van de armen en ontwikkelings samenwerking 173
<i>L. Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1980 178
<i>F. J. Verstraelen</i>	Handreiking missiologisch-relevante literatuur over/uit Afrika 116
<i>J. D. J. Waardenburg</i>	Enkele recente boeken over de Islam 347

B. Boekbesprekingen*

<i>Bert Stuurwold</i> , Maatschappij-analyse. Doet u mee?	J. B. G. Jonkers	198
Discipling the City. Theological reflections on urban mission	C. H. Koetsier	199
<i>F. N. M. Nijssen en L. den Besten</i> , In het Centrum van de Aandacht. Over Stiltencentra, Pastorale Winkels, Informatiecentra als vorm van Missionaire Dienst	C. H. Koetsier	199
<i>Lin Stevens</i> , Een schijn van heiligheid	R. Kranenborg	200
<i>John Ferguson</i> , Religions of the World. A study for Everyman	J. Slomp	201
Religieuze Bewegingen in Nederland: Feiten en Visies	A. Camps	201
<i>J. A. Motyer</i> , El dia del León; El mensaje de justicia del profeta Amos	J. M. v. Engelen	201
<i>F. J. Verstraelen</i> , Missiologie onderweg. Een autobiografie in kontekst	A. G. Honig	202
<i>M. Coomans MSF</i> , Evangelisatie en Cultuurverandering. Onderzoek naar de verhouding tussen de evangelisatie en de socio-kulturele veranderingen in de adat van de Dajaks van Oost-Kalimantan (bisdom Samarinda) Indonesië	J. A. B. Jongeneel	203
<i>J. Gartenhaus</i> , Famous Hebrew Christians	S. Schoon	204
<i>Olav Guttorm Myklebust</i> , H. P. S. Schreuder: Kirke og misjon. Land og Kirke	A. Camps	205
<i>G. C. Oosthuizen</i> , Afro-Christian religions. Iconography of religions	J. Heijke	205
<i>John F. Butler</i> , Christianity in Asia and America, after A.D. 1500	J. Slomp	206
<i>David J. Bosch</i> , Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective	M. R. Spindler	268
<i>Smail Balic</i> , Ruf vom Minarett – Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung	J. Slomp	364
<i>Johan Bouman</i> , Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah; Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion	A. Wessels	364
Dire Dieu par des écrivains, juifs, chrétiens, musulmans	J. Slomp	365
<i>A. Ezzati</i> , An introduction to the history of the spread of Islam	J. Slomp	366
<i>C. George Fry & James R. King</i> , Islam, A Survey of the Muslims Faith	J. Peters	367
<i>Juliëtte Minces</i> , La femme dans le monde arabe	Sj. Theunis	367
<i>Phil Parshall</i> , New Paths in Muslim Evangelism, Evangelical Approaches to Contextualization	J. Peters	368
<i>Rudolph Peters</i> , Islam and Colonialism – The Doctrine of Jihad in Modern History	J. Slomp	369
<i>Claus Schedl</i> , Muhammad und Jesus die christologisch relevanten Texte des Koran neu übersetzt und erklärt	J. Slomp	370
<i>Lyle L. Vander Werff</i> , Christian Mission to Muslims The Record, Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938	J. Slomp	370
<i>Anton Wessels</i> , De renaissance van de Islam. Zullen de Khomeini's de toekomstige koers van de islamitische wereld bepalen?	A. Camps	371

* In deze inhoudsopgave worden korte boekbesprekingen in het Afrika-nummer (pp. 116-128) en in het Islam-nummer (pp. 372-374) niet opnieuw vermeld.



Wereld en Zending

10e jaargang 1981 / nummer 1

Administratie

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

Wereld en Zending

Abonnementsprijs f 30,— per jaar
Studentenabonnement f 20,—
België Bfrs. 450 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.
Voortzetting van De Heerbaan en Het Missiewerk.

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

Prof. dr. A. Camps OFM, hoogleraar missiologie Katholieke Universiteit Nijmegen (werkte
in Pakistan).

Mr. Th. M. A. Claessens, directeur Centraal Missie Commissariaat 's-Gravenhage.

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

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

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

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

Dr. C. H. Koetsier, predikant voor getuigenis en dienst in de classis Amsterdam van de
Gereformeerde Kerken; was secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gerefor-
meerde Kerken (werkte in Indonesië).

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

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

Drs. C. M. Overdulve, missionair predikant in de classis 's-Gravenhage van de Gerefor-
meerde Kerken in Nederland (werkte in Rwanda).

Prof. dr. J. Roldanus, hoogleraar in de vroege kerkgeschiedenis Rijksuniversiteit Gron-
ningen (werkte in Kameroen).

Drs. J. Schraivesande-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 voor-
lichting te geven over de ontmoeting met moslims in onze samenleving (werkte in Pa-
kistan), *redactiesecretaris*.

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

Ten geleide

Tegenwoordig wordt er een nieuw type wereldkaart verspreid waarop de con-
tinenten staan afgebeeld meer in overeenstemming met hun werkelijke grootte.
Afrika blijkt dan heel wat groter uit te vallen. Men kan tegenwoordig Afrika ook
niet meer als een vage, donkere „eenheid“ opvatten, aangezien het zichzelf
steeds duidelijker profileert en presenteert in een grote verscheidenheid van
gezichten, stemmen en bewegingen. Ook op godsdienstig terrein. Een thema-
nummer uitbrengen over Afrika is dus eigenlijk onbegonnen werk, tenzij men
beperkingen aanbrengt en accepteert en zich van de complexiteit van Afrika
voortdurend bewust blijft.

De redactie van *Wereld en Zending* besloot, na een „brainstorming“ in breder
verband, om vier redactieleden met het thema-nummer te belasten: J. P. Heijke,
C. M. Overdulve, J. Roldanus en F. J. Verstraelen (die als coördinator optrad). Als
thema is gekozen: „*Christelijk en kerkelijk leven in Afrika*“. De nadruk is gelegd
op religieuze veranderingen zowel in de geloofsvoorstellingen en geloofsbele-
vingen als op verschuivingen in kerkelijk leven en structuren. Omdat „interne“
ontwikkelingen vaak gekoppeld zijn aan „externe“ ontwikkelingen zijn deze –
waar nodig en mogelijk – ook in het vizier genomen.

Bij de samenstelling van het nummer is rekening gehouden met het oecumeni-
sche karakter van *Wereld en Zending*. Dit uit zich in aandacht voor verschillende
tradities en vormen van christendom alsmede door het uitnodigen van auteurs
met verschillende kerkelijke achtergrond en wetenschappelijke oriëntatie. Alle
auteurs zijn kortere of langere tijd in Afrika werkzaam geweest in verband met
een missionaire en/of onderzoekstaak, terwijl twee van hen nog in Kenya en
Nigeria verblijven (zie: personalia).

Wij hebben ons zeer ingespannen om een originele afrikaanse bijdrage voor dit
nummer te krijgen. In een vroeg stadium vroegen we dr. Gabriël Setiloane,
Zuid-Afrika, om te schrijven over „De betekenis van afrikaans christendom voor
christenen en kerken in Europa“. Op zijn principiële toezegging is echter geen
artikel gevolgd. Het is misschien interessant op te merken dat in de Inleiding op
het „*Special Double Africa Number*“ van de International Review of Missions in
1926 van iets dergelijks gewag wordt gemaakt. Toen bereikte een toegezegd
artikel van de bekende dr. J. E. Kwegyir Aggrey van Achimota, Ghana de redactie
evenmin. Toch is er een geweldig groot verschil tussen toen en nu. Met uitzon-
dering van een korte reactie van een zwarte Zuid-Afrikaan, komen er in het hele
Afrika-nummer van de IRM destijds geen Afrikanen aan te pas. In dit nummer van
„*Wereld en Zending*“ zijn ze echter voortdurend aan het woord, hetzij dat hun
denken als voorwerp van een artikel of bijdrage wordt genomen (Boesak, Ma-
samba ma Mpolo en Bimwenyi), hetzij dat ze veelvuldig in de artikelen worden
aangehaald.

Dit Afrika-nummer bestaat uit vier delen: 1. artikelen, 2. bijdragen, 3. informatie over missionaire inzet in Afrika vanuit Nederland, 4. een handreiking voor recente missiologisch-relevante literatuur met betrekking tot Afrika.

De *acht artikelen* behandelen: het veelvormige spanningsveld en de eigen aard in ontwikkelingen van het christendom in Afrika (F. J. Verstraelen), problemen van geloofscommunicatie (A. F. Droogers), de betekenis van nieuwe gemeenschapsvormen (S. Donders), een totaal nieuw oecumenisch experiment (L. A. Hoedemaker), ontwikkelingen in de verhouding christenen – moslims (J. Haafkens), de uitdagingen van het socialisme (J. P. Heijke), herbezinning op kerkelijke instellingen (J. Roldanus), een overzicht van Allan Boesak's „theologie in actie“ (F. J. Verstraelen).

De vier *bijdragen* zijn bedoeld als korte aanvullingen die op één aspect nader ingaan: herleving van traditionele religie (C. M. Overdulve), afrikanering van pastoraat (C. M. Overdulve), het pastoraat der genezing (G. M. Verstraelen-Gilhuis), en vooronderstellingen van een afrikaanse theologie (J. P. Heijke). In „*missionaire inzet*“ worden enkele gegevens verstrekt over de betrokkenheid van kerken en groepen vanuit Nederland bij missionair werk in Afrika. Tot slot wordt in een „*handreiking*“ de inhoud van een 20-tal meer recente boeken van algemene aard kort weergegeven, enige informatie over afrikaanse romans verstrekt en twee publicaties uit 1980 over Zimbabwe besproken.

Natuurlijk kon lang niet alles worden behandeld, al zal een aandachtige lezer ontdekken dat er maar weinig afrikaanse landen zijn die niet op een of andere wijze ter sprake zijn gekomen. Volgens recente berekeningen van D. Barrett groeit het christendom in Afrika gestaag (in 1970: 143 miljoen, in 1980: 203 miljoen). In het jaar 2000 zou Afrika wel eens het werelddeel met het hoogste aantal christenen kunnen worden. Reden te meer om de ontwikkelingen daar goed te blijven volgen. Wij hopen met dit Afrika-nummer de rijke verscheidenheid van „afrikaans christendom“ met zijn problemen, uitdagingen en beloften dichterbij onze lezers te hebben gebracht.

J. P. Heijke, C. M. Overdulve, J. Roldanus, F. J. Verstraelen

Veranderingen in de redactie

Op 23 januari 1981 nam de redactie afscheid van mevr. ds. J. van der Velden. Haar vertrek van Utrecht naar Metslawier (Fr.) maakte deelname in het werk van de redactie en kernredactie voor haar steeds tijdrovender. Zij wordt opgevolgd door mevr. drs. J. Schravessande-Oranje te Leusden. Mevr. Schravessande groeide op in Brazilië en studeerde andragologie te Amsterdam. Haar belangstelling gaat vooral uit naar Latijns Amerika en activiteiten binnen Nederland die op dit werelddeel zijn gericht.

Dr. A. de Kuiper, algemeen secretaris van het Nederlands Bijbelgenootschap, werd opgevolgd door drs. J. D. Gort, wetenschappelijk hoofdmedewerker voor missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Ook drs. R. G. van Rossum legde met ingang van het nieuwe jaar zijn werk neer als lid van de redactie. Het werd jammer genoeg steeds moeilijker voor drs. Van

Rossum om naast zijn eerste verantwoordelijkheid – het rectoraat van de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen – ook nog tijd uit te trekken voor de vergaderingen van onze redactie. Naar een opvolg(st)er wordt nog gezocht. Namens de redactie, directie en lezers hartelijk dank aan het adres van hen die hun functie neerlegden en aan de nieuwe leden voor hun bereidheid om hun plaats in te nemen.

In december 1980 namen wij afscheid van ds. A. Rigters, die namens de directie van *Wereld en Zending* steeds onze vergaderingen bijwoonde. Voorlopig wordt zijn taak in de redactie waargenomen door de heer J. J. van Capelleveen.

Nieuwe eindredacteur: drs. Jan Heijke

Wij mogen ook een nieuwe eindredacteur welkom heten in de persoon van drs. J. P. Heijke. De aftredende eindredacteur had gevraagd vervangen te mogen worden omdat zijn eigenlijke werk – voorlichting over de ontmoeting met moslims in onze samenleving – te omvangrijk was geworden om het nog langer te kunnen combineren met de hoofdredactionele verantwoordelijkheid voor *Wereld en Zending*. Wij zijn als redactie verheugd dat drs. Heijke bereid bleek deze taak over te nemen. De heer Heijke studeerde van 1950 tot 1957 theologie in Leuven en Nijmegen. Hij doceerde daarna aan een aantal theologische instellingen, onder andere in Gemert, Eindhoven, Pittsburgh en La Crosse, Wisconsin (U.S.A.). Sedert 1968 maakte hij regelmatig langere of kortere studiereizen in Afrika en bezocht o.a. de Republiek Centraal Afrika, Kameroen, Tanzania, Nigeria, Chad, Kongo-Brazzaville en Algerije. Heijke was van 1972 tot 1974 studiesecretaris van de R.K. kerkprovincie te Utrecht. In 1974 werd hij wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, in de vakgroep missiologie, met als specialisme Afrika. Hij publiceert regelmatig o.a. in het *Tijdschrift voor Theologie, Concilium* en sedert 1975 ook in *Wereld en Zending*. De heer Heijke is gehuwd en heeft twee kinderen. Hij wordt de eerste rooms-katholieke eindredacteur sedert in 1971 de fusie van *De Heerbaan* met *Het Mis-siewerk* gestalte kreeg in *Wereld en Zending*.

Aangezien het de afspraak is dat, wanneer de eindredacteur rooms-katholiek is, de redactiesecretaris moet worden gezocht in reformatorische kring volgde ondergetekende dr. J. van Lin op in laatstgenoemde functie.

Jan Slomp, redactiesecretaris

Afrikaans christendom tussen verleden en toekomst

In zijn boek „*Missionsprozess in Addis Abeba*“ (1977) probeert Walbert Bühlmann een evaluatie te geven van het werk van missie en zending in Afrika. Hij koos daarvoor de vorm van een soort internationaal tribunaal waarin hij negen personen aanklachten laat indienen en veertien personen de verdediging laat voeren. Op grond van het te berde gebrachte (gebaseerd op een interessante selectie relevante literatuur uit de 60-er en 70-er jaren) komt de raad van wijzen tot het besluit de uitspraak over missie en zending in Afrika *sine die*, voor onbepaalde tijd, te verdagen. – Missie en zending van Afrika moeten dus nog wachten op een oordeel. –

Het bovengenoemde boek van Bühlmann is onlangs in het Nederlands verschenen onder de titel: *Afrika eist: Afrikaans Christendom*.¹⁾ Deze titel klinkt in elk geval meer toekomst-gericht. Toch moet het verleden niet te gauw vergeten worden. Wel moeten bij het evalueren van het verleden stereotype opvattingen worden doorbroken. En, men moet evenmin in het verleden willen blijven steken. Het christendom in Afrika is hedentendage een massaal feit en vormt een steeds belangrijker deel van het wereldchristendom. Vandaar deze poging om een kader te schetsen waarbinnen we afrikaans christendom beter kunnen begrijpen en in het vizier krijgen.

1. Een veelvormig spanningsveld

Wat afrikaans christendom kan betekenen kunnen we bijvoorbeeld beluisteren in het getuigenis van *abbé Tchuem* die zegt:

„Wat mij ondersteunt en inspireert is niet datgene wat ik in het seminarie heb geleerd, het is in de eerste plaats een wijsheid van mijn volk, welke mijn moeder op mij heeft overgedragen door haar voorbeeldig leven en met haar spreekwoorden en spreuken van de voorouders, die onze kijk op de wereld uitdrukken; het is ook het evangelie, die goede boodschap gericht tot allen door de Christus en die ik gelezen en herlezen heb met het hart van mijn moeder en met haar ervaring. Ik hecht eraan te zeggen: mijn „theologie“ heb ik geleerd van mijn moeder en mijn volk.“²⁾

Dat afrikaans christendom echter niet zonder meer een vanzelfsprekend gegeven is moge blijken uit een ander voorbeeld. In een toespraak tot de deelnemers aan een colloquium over „Afrikaanse godsdiensten en christendom“, gehouden te Kinshasa in januari 1978, beschrijft *Mgr. A. Bigirumwami*, oud-bisschop van Nyundo in Rwanda hoe hij als ruim negenjarige knaap door zijn vader naar het klein-seminarie werd gebracht en daardoor uit zijn familie en milieu werd gehaald. Daardoor ontgingen hem de verhalen over de helden van de familie, de fabels, gezangen, kennis en ervaring van hun leven, hun blijdschap, problemen. Toen hij na 14 jaar nooit meer zijn eigen taal te hebben mogen spreken als

pas-gewijd priester moest preken voelde hij zich beschaamd en in verwarring gebracht. De mensen glimlachten en hadden medelijden met hem. Toen begon de lange weg terug naar zijn eigen volk, cultuur en tradities. Hij begon zoveel mogelijk „materiaal“ te verzamelen en te publiceren (o.m. 4.332 spreekwoorden): „Verplicht om mij te buigen voor een zeer rijke en gevarieerde cultuur heb ik rechtsomkeer gemaakt door me af te wenden van de Europese wereld en mij te keren naar de religieuze, familiale, sociale en economische cultuur van Rwanda.“³⁾

Sprekend over afrikaans christendom moeten wij ons ervan bewust zijn dat „christendom“ in Afrika niet iets eenduidigs betekent. Wij kunnen drie hoofdsorten christendom onderscheiden: 1. de oude kerk in Egypte en Ethiopië. 2. het uit missie en zending voortgekomen christendom met zijn verschillende „merken“: anglicaans, luthers, rooms-katholiek, orthodox enz. en met zijn verschillende „typen“ voortgekomen uit een variëteit van missionaire instanties. 3. en de zogenaamde onafhankelijke kerken. *John S. Mbiti* heeft gepleit voor een vruchtbare interactie tussen deze drie soorten christendom. De onafhankelijke kerk beweging blijkt dichter bij de afrikaanse traditionele aspiraties en religiositeit te staan dan het uit missie en zending voortgekomen christendom. Maar deze vorm schijnt beter toegerust en geïnteresseerd om in te spelen op de veranderingen van de tijd ondanks tekenen van achterstand en conservatisme. Deze beide vormen van christendom hebben elkaar in elk geval nodig en een samenwerking tussen hen zou de kwalitatieve invloed van het christendom op Afrika duidelijk ten goede komen. De oude kerk in Egypte en Ethiopië heeft haar sterke en zwakke kanten en kan zowel een bijdrage leveren tot als leren van de twee nieuwere vormen van christendom.⁴⁾

In deze stelling wordt al iets weergegeven van het spanningsveld waarin afrikaans christendom zich bevindt: de eigen afrikaanse religieuze traditie en traditionele manier van leven en beleven, de veranderingsprocessen waarin Afrika zich bevindt, de verschillende antwoorden gegeven door de drie vormen van christendom welke slechts op één aspect van de werkelijkheid schijnen in te (kunnen) spelen. In elk geval blijkt het verleden, ondanks de ingrijpende veranderingen op politiek en socio-economisch terrein in het heden, nog een grote rol te vervullen en wel in dubbele zin:

Afrikaanse christenen willen aansluiting zoeken bij de vitale krachten uit de traditionele cultuur en religie, als ook open staan voor de uitdagingen van de moderne tijd. Tegelijk willen ze zich ontdoen van opgelegde euro-christelijke vormen, inhouden, belevingswijzen en interpretaties welke de ontwikkeling van een afrikaans christendom belemmeren. Ze willen daarom over de recente missie- en zendingsgeschiedenis heengrijpen naar zowel hun eigen verleden: de afrikaanse religieuze en culturele traditie; als ook naar de begintijd van het christendom: de bijbel, en de beginperiode van de christelijke kerk in Afrika: de kerken van Noord-Afrika en Ethiopië uit de eerste eeuwen. Vanuit deze gezuiverde en meer gelokaliseerde oriëntatie en vanuit een nieuw kerk-historisch besef hoopt men tot een bijbels-verdiept en lokaal meer verworteld beleven van kerk en christendom te komen dat beter beantwoordt aan de eisen en uitdagingen van de dag van vandaag en daardoor ook toekomst heeft.

2. Drie fasen⁵⁾

Het is duidelijk dat ten tijde van de missionaire expansie in Afrika geen vooruitgang zou zijn geboekt zonder de actieve medewerking van Afrikanen zelf. In de koloniale setting viel de dominerende positie van de buitenlandse missionaris en zending echter sterk op, ook al was deze ten zeerste afhankelijk van afrikaanse catechisten, onderwijzers en evangelisten. Bepalend in deze periode was ongetwijfeld de buitenlandse overheersing en hun overwicht, welke ook het karakter van „afrikaans christendom” beïnvloedde. In de koloniale periode was „vervanging” karakteristiek voor de buitenlandse missionaire activiteit, terwijl adaptieve herinterpretatie (herstructurering) eigen was aan het afrikaans-christelijke antwoord.

Buitenlands missionair personeel beschouwde Europese antwoorden voor menselijke noden en aspiraties zonder meer beter dan afrikaanse antwoorden, ook als die betrekking hadden op afrikaanse noden en behoeften. Zo vervingen zij de traditionele manier van voorbereiding op het volwassen leven (de initiatie) door het intellectuele onderwijssysteem van het Westen, dat in feite veel aspecten van menselijke en sociale ontwikkeling over het hoofd zag. Bij het invoeren van hun technisch hoger ontwikkelde gezondheidszorg (hetgeen ontzaglijk bijdroeg tot het fysieke welzijn van veel mensen) werd de waardevolle bijdrage van traditionele behandeling en medicijnen met name op het terrein van psychosomatische ziekten gewoonweg genegeerd.⁶⁾ En omdat missionarissen en zendingen de werkelijkheid van de afrikaanse religieuze wereld ontkenden, kon er geen juist begrip ontstaan voor de Afrikanen en de afrikaanse cultuur. Alle afrikaanse geloofsvoorstellingen werden gemakkelijk geklasseerd als bijgeloof, niet slechts magische of beheksingspraktijken, ook vaak uitingen van echte godsdienstigheid. De „ontmoeting” kon eventueel plaatsvinden op materieel niveau, op religieus gebied bestond er tussen de westerse missionaris/zending en afrikaanse christen een geestelijke kloof.

Afrikanen die in deze periode christen werden, kwamen in een ambivalente houding te verkeren. Het christendom opende voor hen de weg naar de „grote traditie” van de westerse beschaving; tegelijkertijd bleven ze nog sterk verworteld in de „kleine traditie” van afrikaans geloof en ritueel als natuurlijk referentiekader in huiselijke en familiale omstandigheden.⁷⁾ In zoverre christendom gezien werd als een nieuwe religie, werd het vaak begrepen en gepraktiseerd op een „geherstructureerde” wijze, namelijk in termen van hun eigen „kleine traditie.” Zo werd bijvoorbeeld het zich laten inschrijven (als „hoorder” of catechumeen) in de zendingspost door de Kaka van Kameroen geïnterpreteerd als een verdedigingsmechanisme tegen beheksing; het krijgen van een christelijke Franse naam werd beschouwd als bijkomende bescherming.⁸⁾

Vanwege de geestelijke kloof tussen het missionaire euro-christendom (vertegenwoordigd door buitenlandse zendingen/missionarissen) en het religieuze wereldbeeld van afrikaanse christenen, ontstond er een gespletenheid (tenminste objectief) in hun hoofden en harten: zij waren „christenen” in de officiële kerkelijke contexten „Afrikanen” in hun dagelijks leven. Het officiële missionaire systeem was gesloten voor de afrikaanse wereld. Wilde de Afrikaan dit christendom binnentreden, dan moest hij afstand doen van eigen traditie en erfgoed. Slechts op persoonlijk en familiaal niveau, buiten de officiële kerk om, kon een

zekere integratie van oud en nieuw plaatsvinden door bijvoorbeeld rituelen ter ere van voorouders te combineren met christelijke gebeden. In deze situatie was afrikaans christendom als een ondergrondse beweging, in verborgen en soms open conflict met de officiële missionaire kerk. Voor de buitenlandse zending/missionaris had afrikaans christendom geen enkel recht of reden tot bestaan; voor hen bestond de enig denkbare bekering in een bekering tot hun vorm, inhoud, beleving en interpretatie van het christendom.

Het bereiken van *politieke onafhankelijkheid* in Afrika betekende over het algemeen een waterscheiding in de geschiedenis van het afrikaniseringsproces van het missie- en zendingschristendom. De overstap naar onafhankelijkheid geschiedde in een fenomenaal tempo. Begin 1958 waren formeel slechts vier landen in Afrika politiek zelfstandig, eind 1961 waren het er 22. Politieke onafhankelijkheid creëerde een klimaat van „psychologische” onafhankelijkheid, waarbinnen een grotere mate van persoonlijke vrijheid en betrokkenheid mogelijk werd, ook binnen de kerken. Er kwam een beweging op gang met sterke nadruk op het ontwikkelen van een lokale kerk, lokaal leiderschap en verantwoordelijkheid.

In de eerste decade van het post-koloniale tijdvak wemelt het van officiële verklaringen en stellingnamen met betrekking tot het lokaliserings- of afrikaniseringsproces binnen de zogenaamde gevestigde (uit missie en zending voortgekomen) kerken. In de *tweede bijeenkomst van de All Africa Conference of Churches in 1969 te Abidjan* werd o.m. aandacht besteed aan de noodzaak van een „culturele revolutie” die moet leiden tot een „echt afrikaanse cultuur welke rekening houdt met de goede elementen van het traditionele afrikaanse erfgoed”. Een serie is gewijd aan „werken met Christus in de culturele revolutie,” waarin o.m. ter sprake komen: op weg naar een afrikaanse theologie (als follow-up van de Consultatie van afrikaanse theologen in Ibadan, 1966); de invloed van traditionele religies, de Islam en christelijk geloof; onderzoek naar afrikaanse liturgische vormen en wijze van artistieke expressie ten dienste van de verkondiging van het Evangelie.⁹⁾ In zijn brief „*Africae Terrarum*” (1967) aan de hiërarchieën en het volk van Afrika beveelt *Paus Paulus VI* uitdrukkelijk de studie aan van traditionele sociale ervaringen van Afrika als ook hun geestelijke levensbeschouwing, familie- en gemeenschapszin. Het begrip „afrikaans christendom” kreeg in de rooms-katholieke kerk officiële status toen dezelfde paus in Kampala in 1969 de slogan lanceerde: „Jullie mogen en moeten afrikaans christendom hebben”.¹⁰⁾

Deze officiële erkenning van „afrikaans christendom” werd niet in alle opzichten toegejuicht door afrikaanse christenen. Uit mijn eigen onderzoek in Zambia blijkt duidelijk dat er, naast een positieve houding ten opzichte van de nieuwe mogelijkheden die het bood, ook een groot aantal rooms-katholieken waren die bang waren voor verwarring en verkeerde interpretatie van afrikaans christendom. Sommigen vreesden dat het zou kunnen leiden tot afscheiding en verandering van geloof: „We zijn allemaal kinderen van God. Er is geen scheiding. Wij hebben geen eigen zwarte God noch ook een speciaal soort christendom nodig. Ons christendom verschilt niet van Europees christendom.

Christendom heeft geen kleur, het is juist als water." Anderen waren van mening dat afrikaans christendom te veel naar het verleden verwijst en onvoldoende naar de nieuwe situatie waarin Afrika zich bevindt. In dit alles lag ook de vrees opgesloten afgesneden te worden van de „grote traditie van het Westen" en uitsluitend teruggeworpen te worden op Afrika's „kleine traditie" of tenslotte een van de lokale onafhankelijke kerkjes te worden, welke door veel christenen uit de missie- en zendingskerken gelijk gesteld worden met iets achterlijks en primitiefs.¹¹⁾

De officiële erkenning en bevordering van afrikaans christendom wees de missie- en zendingskerk duidelijk in de richting van een lokale kerk. Voortaan werden afrikaanse christenen als de eerst-verantwoordelijken beschouwd. Afrikaans christendom is in deze periode echter overwegend kerkelijk georiënteerd, gericht op het voorrang verlenen aan plaatselijke priesters en voorgangers, plaatselijke financiële ondersteuning en het ontwikkelen van eigen identiteit. Dit alles betekende een geweldige stap vooruit, maar was echter nog niet de volle ontplooiing van afrikaans christendom.

In de zeventiger jaren is de euphorie over het verkrijgen van politieke onafhankelijkheid in Afrika grotendeels weggeëbt. Terwijl in Zuid-Afrika en Namibië miljoenen zwarten zich nog in een pre-onafhankelijke situatie bevinden, moet men nuchter vaststellen dat in de meeste landen van *post-onafhankelijk Afrika* het neo-kolonialisme de boventoon voert, vaak verbonden met een op eigen voordeel en macht beluste plaatselijke elite. Waar men aan een kapitalistische wurggreep tracht te ontkomen, zoals bijvoorbeeld in Angola en Mozambique, dreigt men te vervallen in een – eveneens van buitenaf gedomineerde – marxistische horigheid, welke indruist tegen veel wat Afrikanen heilig en dierbaar is.¹²⁾ Niet veel verwachtingen en plannen, luidkeels verkondigd en jubelend toegejuicht, konden worden verwerkelijkt. Mismoedigheid en ontgoocheling steken de kop op. Veel dingen zijn weliswaar in Afrika veranderd, terwijl toch ook veel hetzelfde is gebleven. Het afrikaanse volk, gedeeltelijk ge-urbaniseerd, maar voor het merendeel nog op het platteland levend, is nog steeds „het kind van de rekening." Het wordt nog steeds bepaald door verleden en traditie, tegelijk is het echter ook meer bewust en open geworden voor nieuwe mogelijkheden met betrekking tot sociaal-economische vooruitgang en een grotere menselijke ontplooiing.

Afrikaans christendom kan in deze tijd geen genoegen nemen met alleen maar aansluiting proberen te zoeken bij het traditionele culturele erfgoed noch ook zich beperken tot het lokaliseren van de kerk. Afrikaans christendom zal nu antwoord dienen te geven op de totale situatie waarin Afrikanen zich bevinden, niet alleen religieus-cultureel maar ook socio-economisch en politiek. Met andere woorden: Afrikaans christendom in zijn volle ontplooiing betekent een christelijke gemeenschap vóór, mét en ván het volk in de werkelijkheid van de wereld van nu.¹³⁾

3. In verbondenheid met het vroege christendom

In 1963 vond te Kampala, Oeganda de eerste grote bijeenkomst plaats van de All

Africa Conference of Churches (AACC). In de „boodschap van Kampala" vallen met name twee punten op. Er wordt nadrukkelijk melding gemaakt van een viering van „de eeuwenoude eredienst" van de Orthodoxe kerk van Ethiopië en van het feit dat de bijeenkomst plaatsvond in Kampala bij de graftomben van de eerste Baganda martelaren.¹⁴⁾ Sindsdien zijn *de protestantse kerken en christenen in Afrika* zich meer en meer bewust geworden van een eigen christelijke geschiedenis welke over de recente euro-missionaire tijd heenreikt naar de beginperiode van het christendom.

Toen het Algemene Comité van de AACC in 1976 in Egypte vergaderde werden deze protestantse kerkleiders zich op een tastbare wijze ervan bewust dat hun geloof niet alleen diepe historische wortels in Afrika heeft, maar ook dat dit geloof op afrikaanse bodem reeds bijna tweeduizend jaar een eigen afrikaanse uitdrukking heeft gevonden. Deze ontdekking wordt met kracht weergegeven in de „belijdenis van Alexandrië" welke bij die gelegenheid werd uitgegeven. In deze „Belijdenis van Alexandrië" lezen we bijvoorbeeld:

„Als leden van Christus' kerk in Afrika vandaag zijn we ons bewust geworden van het feit dat wij erfgenamen zijn van een rijke traditie. Onze actuele bekommernis over zaken betrekking hebbend op economische gerechtigheid, de totale bevrijding van mannen en vrouwen van iedere vorm van onderdrukking en uitbuiting en op vrede in Afrika, als ook ons hedendaags zoeken naar authentieke antwoorden op Christus als Heer over het geheel van ons leven, hebben ons tot een dieper verstaan gebracht van het erfgoed aan ons overgeleverd door de Vaders van de vroege kerk in Noord-Afrika. . . .

Het is dit erfgoed dat ons bezielt om te belijden dat het dezelfde vlees-geworden Christus is die ons roept Hem te antwoorden in termen welke authentiek, getrouw en betekenisvol zijn voor de mannen en vrouwen in hedendaags Afrika."¹⁶⁾

Hieruit blijkt dat er een sterk besef van verwachting is dat deze bewustwording er toe kan bijdragen om echte en geschikte vormen voor het geloof nu in Afrika te vinden. Het kan inderdaad inspirerend zijn om na te gaan hoe de kerk in Afrika haar verantwoordelijkheid op zich nam om het Evangelie te presenteren lang voordat er sprake was van enige „europese" invloed waartegen gereageerd moest worden. Het kan eveneens belangrijk zijn wanneer de „afrikaanse" kerkvaders (Clemens van Alexandrië, Origenes, Tertullianus, Cyprianus, Augustinus e.a.) niet van een Grieks-Romeins-Latijns, maar van een Cushitisch-Soedanees-Bantu gezichtspunt bekeken worden.¹⁷⁾ Over enige reële continuïteit van het oude noordafrikaanse, egyptische en ethiopische christendom met het actueel bestaande christendom in zwart Afrika kan worden getwist, feit blijft dat de ontdekking van het bestaan van eigen vormen van christendom in het continent Afrika lang vóór het tijdvak van de euro-missionaire expansie psychologisch een verademing betekent voor veel zwart afrikaanse christenen.

Bij de *katholieke afrikaanse kerken en christenen* bestaat er schijnbaar minder behoefte om verbanden te leggen met het vroege christendom in Afrika. Door hun verbondenheid met Rome en hun besef daarmee te staan in de apostolische successie zijn ze trots op hun „eeuwenoude" traditie. Vandaar ook dat het christendom in Noord-Afrika in deze kringen vaak als iets dat tot het verleden

hoort wordt beschouwd.¹⁸⁾ Toch blijkt ook bij rooms-katholieke Afrikanen een sterk enthousiasme en een soort verlichting op te treden wanneer ze ontdekken dat het christendom in Afrika zo goed als even oud is als het christendom zelf. In zijn boek *L'Eglise d'Afrique, hier et aujourd'hui* (1980) besteedt de Jezuïet Paul de Meester, professor aan de Faculteit der Letteren van de Universiteit van Lubumbashi, Zaïre, bijna éénderde van het aantal pagina's aan het vroege christendom in Egypte: „oudste dochter van de Kerk“, in Soedan en Ethiopië. In navolging van J. Mbiti spreekt De Meester met betrekking tot Ethiopië en Egypte over „een afrikaans, inheems en traditioneel christendom“.¹⁹⁾

Uit het voorwoord van V. Y. *Mudimbe*, professor aan de Nationale Universiteit van Zaïre en secretaris van het Internationale Centrum voor Afrikaanse Studies, blijkt hoe bevrijdend en inspirerend dit verband leggen met het vroege christendom in Afrika werkt:

„In het boek van prof. De Meester wordt de gang van het christendom in Afrika gepresenteerd vanuit zijn eigen ervaringen en niet via perioden van de westerse geschiedenis, noch ook terwille van bijzondere ogenblikken van deze cultuur. . . .

Ook al wordt het weinig gezegd: in het historisch verloop van het christendom vormt de afrikaanse étape een belangrijk moment in de vorming van de kerk: het zoeken van de spiritualiteit in Egypte en de filosofische en theologische reflectie in de latijnse kerk van Carthago. . . .

De eerste versies van de bijbel zijn tot stand gekomen in Afrika en we moeten niet alleen zien dat de literatuur en het christelijke denken in het latijn uit Afrika stammen, maar we moeten ook vaststellen dat Afrika praktisch de enige pool is die dit denken en deze literatuur heeft bewerkt. Het boek *L'Eglise d'Afrique, hier et aujourd'hui* is een discrete maar dwingende oproep tot hoop“.²⁰⁾

Het zijn vooral de zogenaamde „onafhankelijke kerken“ die bewust op zoek zijn gegaan naar geestelijke voorouders, voorbij het missie-/zendingschristendom waarvan ze zich afgescheiden hadden, of waardoor ze niet vol werden aanvaard. Zij vonden hun voorouders in het *Ethiopië* van de bijbel. Ofschoon ze niet helemaal onwetend waren wat betreft een tot voor kort bestaand afrikaans christelijk keizerrijk met die naam, had deze naam toch eerder een symbolische betekenis. De ethiopische kamerheer uit Hand. 8 wordt dan gezien als de eerste zwart afrikaanse christen die de eerste zending voor zijn broeders en zusters werd. De Jezuïet E. Mveng uit Kameroen heeft een volledig overzicht gegeven van alle mogelijke afrikaanse voorouders en het afrikaans erfgoed in de bijbel. Voor de „onafhankelijke kerken“ zijn deze bijbelse gegevens een aanwijzing dat Afrikanen niet buiten Afrika hoeven te treden om de bron van hun christelijk bestaansrecht te vinden.²¹⁾

Met name de Kimbanguïsten-kerk in Zaïre zoekt nauwe aansluiting bij de Orthodox-Koptische kerk in Egypte en de Ethiopische kerk. Benadrukt wordt de verwantschap die er bestaat tussen de nieuw ontstane onafhankelijke kerken in Afrika en beide bovengenoemde kerken, omdat deze laatste zich „onafhankelijk“ maakten na Chalcedon in 451 onder soortgelijke omstandigheden en eveneens een uitgesproken afrikaans en evangelisch karakter dragen.²²⁾ Het is daarom niet verwonderlijk dat afrikaanse kerkgeschiedenis, waarin de Koptische kerk optreedt als een reële partner die drager is van een glorieus afrikaans christelijk

verleden in het curriculum van de theologische school der Kimbanguïsten te Kinshasa hoog staat genoteerd.

Aan de andere kant komt er ook een respons van zowel de oude Ethiopische als de Koptische kerk van Egypte. Wederzijdse bezoeken werden gebracht en beide kerken werken samen door het leveren van docenten voor de theologische school in Kinshasa. Omdat de Ethiopische kerk na de marxistisch-georiënteerde revolutie van 1974 in Ethiopië zich in een moeilijk parket bevindt, schijnt de relatie met de Koptische kerk, die zich zowel intern als missionair sterk vernieuwde, meer nadruk te krijgen. Dit neemt niet weg dat de Kimbanguïsten, en verscheidene andere onafhankelijke kerken in Afrika, zich via de Ethiopische en Koptische kerk verbonden weten met de wieg en oorsprong van het christendom.²³⁾

4. Tussen traditie en relevantie

Er bestaat een continuïteit in dubbele zin van plaats en rol van het traditionele religieuze erfgoed in en voor het hedendaagse Afrika: continuïteit van traditionele religieuze praktijken als feit en continuïteit van getransformeerde traditionele waarden als ideaal. Er zijn sinds begin zestiger jaren in christelijke kringen in Afrika heel wat initiatieven genomen om de traditionele cultuur en met name de traditionele godsdienst te bestuderen en te evalueren in relatie tot modern Afrika en afrikaans christendom. We denken bijvoorbeeld aan initiatieven van het Benedictijner-klooster van Bouaké, Ivoorkust met studiedagen over „Traditie en moderne tijd in Zwart Afrika“ (januari 1962) en „De afrikaanse traditionele religies“ (oktober 1962).²⁴⁾ Verder o.a. colloquia gehouden te Cotonou over „De afrikaanse religies als bron van waarden voor beschaving“ (1970), te Abidjan over „Zwarte beschaving en rooms-katholieke kerk“ (1977) en te Kinshasa over „Afrikaanse religies en christendom“ (1978).²⁵⁾ In Engelssprekend Afrika kunnen we bijv. wijzen op het zevende internationale Africa Seminar gehouden aan de universiteit van Ghana over „Christendom in tropisch Afrika“ (1965) en de conferentie gehouden aan de universiteit van Jos in Noord-Nigeria over „Christendom in onafhankelijk Afrika“ (1975).²⁶⁾

Wat uit al deze studies en reflecties naar voren komt, is het zoeken in de nieuwe situatie naar een nieuwe identiteit die geënt staat op het culturele erfgoed, het traditionele waardensysteem dat doordrenkt is van en gevormd door religie. Dit geldt zowel voor de verworteling van nieuwe religies zoals christendom en islam als ook voor ideologieën zoals afrikaans socialisme. Wil een nieuwe godsdienst of ideologie aanspreekbaar worden voor Afrikanen dan moeten zij „de afrikaanse tuin cultiveren“ (Bernard Somé)²⁷⁾, d.w.z. lokaal verworteld zijn en tegelijk open staan voor de moderne tijd, zonder hun eigen identiteit te verliezen.

Met betrekking tot het lokalisatieproces, de afrikaanse verworteling van zowel christendom als islam meende Mbiti tot deze conclusie te moeten komen dat ze tot nu toe slechts verbazingwekkend oppervlakkig zijn doorgedrongen in het bekeren van de *hale* afrikaanse mens met al zijn historisch-culturele wortels, sociale dimensies, zelfbewustzijn en verwachtingen. Tegelijk stelt hij de traditionele godsdienst voor als een model voor zowel islam als christendom. Afrikaanse traditionele godsdiensten dagen de moderne wereld uit met hun geslaagde ontwikkeling van een systeem waarin „seculiere“, „socialistische“, „com-

munistische" en „kapitalistische" elementen harmonisch worden samengevoegd tot een religieus geheel. Christendom en islam zouden eveneens in staat moeten zijn om al deze elementen in hun opvattingen over God, mens en universum op te nemen, op straffe dat deze „-ismen" anders uit de handen van de godsdienstige Afrikaan ontglippen en dan „vijandig" worden ten opzichte van religie.²⁸⁾

Deze gedachten geven slechts een algemene oriëntatie. Ze lopen gemakkelijk gevaar verkeerd begrepen te worden, alsof het verleden en de traditionele waarden zonder meer kunnen overgenomen worden als geschikt voor de moderne mens en afrikaanse christen. In plaats van vage verheerlijking en idealisering is een nuchtere realistische evaluatie op zijn plaats.

Er zijn heel wat traditionele afrikaanse waarden aanwijsbaar: de waarden van gemeenschap, familie, gastvrijheid, menselijke relaties, gezag van en eerbied voor ouderen en leiders („chiefs"), het sacrale, de vruchtbaarheid, het woord als invloed en gemeenschap-stichtend. Tegelijk moet men zich ervan bewust zijn dat iedere waarde iets tweeslachtigs heeft en een tegenwaarde kan bevatten, welke gemakkelijk ontaardt in on-waarde. Het besef van het sacrale bijvoorbeeld is sterk aanwezig, maar tegelijk zeer tweeslachtig. Het bevat bijvoorbeeld ook taboes en leidt vaak tot verlamme angsten. Deze waarde moet vanuit een christelijke visie in het juiste perspectief worden gebracht, gericht op een besef van Gods liefdevolle welwillendheid die de mens in een sfeer van vrijheid wil brengen waar hij zichzelf kan zijn.

Het is duidelijk dat traditionele waarden niet statisch zijn of onveranderlijk. Ze moeten veeleer gezien worden als „ontwerpen" (projets) die gekoppeld worden aan de actuele afrikaanse werkelijkheid. Europa heeft in een vroeger stadium eigenlijk ook al deze zogenaamde typisch afrikaanse waarden gekend, maar heeft de meeste verloren in het moderniseringsproces. Afrika, dat zich nog in het proces van pre-technisch naar modern bevindt, zal ook niet onverkort kunnen blijven vasthouden aan de traditionele waarden als zodanig. Sommige „waarden" zullen zelfs dienen te verdwijnen (bijvoorbeeld de invulling van het sacrale met tot onvrijheid en angst bindende taboes en verboden); alle „waarden" zullen echter een „transformatie" moeten ondergaan om te kunnen functioneren in de moderne tijd en een „bekering" om te beantwoorden aan een christelijke invulling en dimensie.

Een goed voorbeeld is de zo vaak bezongen gemeenschapszin en communale waarden in Afrika welke afrikaanse christenen terecht wensen op te nemen in de kerkelijke structuren van afrikaans christendom. Deze gemeenschapswaarden zijn echter in hoge mate geconditioneerd door de soort maatschappij en samenleving waarin zij vóórkomen. Het is eerder pre-individualisme dan post-individualisme. Daarom kan terecht de vraag worden gesteld of dit sterke gemeenschapsbesef, gebaseerd min of meer op noodzaak, niet onvermijdelijk door een crisis heen moet zodra de maatschappij verandert, bijvoorbeeld door schaalvergroting. De traditionele waarde van gemeenschap moet verrijkt worden met een scheut individualisme (wat niet hetzelfde is als egoïsme); gemeenschapszin moet dit echter overstijgen door post-individueel te worden. In modern Afrika zal

gemeenschapszin en verantwoordelijkheidsbesef dan ook worden opgebouwd door individuen die gemeenschapsgezind zijn geworden met betrekking tot wat ze hebben en niet tot wat ze niet hebben. Meer algemeen betekent dit dat transformatie van traditionele waarden neerkomt op herboren te worden onder een nieuwe vorm. Ook zal er vaak een nieuwe motivatie nodig zijn en een nieuw adres: niet slechts de eigen groot-familie of clan moet de focus zijn van verantwoordelijkheidsbesef, maar een bredere groep mensen, zoniet de hele mensheid.²⁹⁾

Behalve in de socio-economische sfeer zal het traditionele erfgoed ook invloed kunnen uitoefenen op het psycho-pastorale werk van de christelijke kerken in Afrika. Bepaalde componenten van de traditionele godsdienst zoals: suggestie, belijdenis, sociale conditionering, voorouder-verering, bezetenheid door geesten enz., kortom het ernstig nemen van de psycho-sociale dimensie van de mens door de traditionele afrikaanse religie, zou zowel psychologisch als theologisch beter bestudeerd moeten worden met het oog op een meer dynamische pastoraal welke beter afgestemd is op de dagelijkse problemen van de afrikaanse mens.³⁰⁾

Tot de volle uitbloei van afrikaans christendom hoort ook dat de afrikaanse christenen zelf van de buitenlanders de interpretatie en duiding van het christendom in relatie tot de afrikaanse, hún werkelijkheid overnemen. Spontane afrikanisatie van het geloof heeft weliswaar ook plaatsgevonden in de tijd dat de missionaris/zending het monopolie bezat over die interpretatie. Om echter recht te doen aan zowel de afrikaanse werkelijkheid als ook aan het christendom is een kritische en tegelijk creatieve reflectie in context zeer nodig. M.a.w. een christelijke theologie ontwikkeld door afrikaanse theologen is noodzakelijk om een volwassen afrikaans christendom te garanderen, want „afrikaans christendom kan niet bestaan zonder een afrikaanse theologie" (Kardinaal Malula).³¹⁾

Door bewust aansluiting te zoeken bij het traditionele erfgoed en de dóórwerkende codering daarvan in de hoofden en harten der mensen wordt met een belangrijke dimensie van afrikaans christendom rekening gehouden en de geestelijke kloof van het verleden tussen „christelijk" en „afrikaans" grotelijks overbrugd. Toch is daarmee niet alles gezegd over afrikaans christendom. *Kardinaal Malula* wees erop dat een afrikaanse theoloog de ervaringen en christelijke zin van de mensen als uitgangspunt diende te nemen: „Hierdoor zal hij ongetwijfeld nieuwe, misschien wel oorspronkelijke, oplossingen vinden, in elk geval echter relevant voor onze context. Hij zal een theologie voortbrengen die getrouw is aan de wezenlijke boodschap door Christus gebracht en die onze afrikaanse geschiedenis respecteert."³²⁾

Afrikaans christendom dient daarom niet slechts gebruik te maken van een getransformeerd afrikaans verleden, maar ook direct in te spelen op de concrete vragen en strevingen van afrikaanse mensen in de contemporaine geschiedenis. De Kameroenese theoloog *Jean-Marc Ela* heeft in zijn boek, *De noodkreet van de afrikaanse mens. Vragen aan christenen en kerken van Afrika* (1980) met kracht en overtuiging hiervoor aandacht gevraagd.³³⁾ Wij ontleen aan zijn ervaringen en inzichten het volgende.

Ela begint zijn boek met het trieste verhaal van boeren uit de Sahel-streken die in het keurslijf van een opgelegde mono-cultuur (katoen) ternauwernood voedsel

voor zichzelf en hun gezinnen kunnen verbouwen. Voor de producten van hun moeizaam werk krijgen ze slechts een schamele vergoeding en ze zitten in een vicieuze cirkel van „katoen (die niet voedt) – belastingschulden.“ Deze boeren illustreren wat ook bijna overal in Afrika aan mensen geschiedt: overgeleverd aan ellende, ongelijkheid, zwijgen en uitbuiting, in situaties waar de „ontwikkeling“ van de een de onder-ontwikkeling van de ander betekent. Voor dergelijke situaties staan de kerken van Afrika. De confrontatie van het evangelie met dergelijke toestanden kan geen enkele christelijke gemeenschap onverschillig laten:

„Het verplicht om de fundamentele keuze en planning (projet) van het christendom in de afrikaanse samenleving te herformuleren. In een context waarin de aarde, het water, de gierst een kwestie van leven of dood zijn voor duizenden families, komt als hoofdvraag naar voren: waar liggen vandaag de prioriteiten van kerkelijk handelen in de „hongerlanden“ en de afhankelijke samenlevingen welke de meerderheid van de bevolking van Afrika uitmaken? Wat te doen in dorpen waar jongeren op het eind van een avondbijeenkomst zeggen: „deze plek moet kunnen ademen“, daarmee tot uitdrukking brengend de dorst naar gerechtigheid en vrijheid welke een volk ondervindt dat van oudsher op zijn gelaat de tekenen draagt van slavernij en minachting. Hoe de afrikaanse mens in staat stellen hieraan te ontkomen? Als het christendom iets anders wil zijn dan zwendel voor de bedotte negers, moeten de kerken van Afrika zich herbezinnen op deze vraag.”³⁴⁾

Voor Ela vormt het filosofen over „négritude“, welke vanaf de dertiger jaren een hele generatie intellectuelen en schrijvers heeft gekenmerkt, vaak een hinderpaal voor bevrijding naarmate deze functioneert als een ideologie die de hedendaagse vervreemding van de afrikaanse mens verbergt. Er dient een onderscheid te worden gemaakt tussen de situatie van de grote volksmassa's die het culturele erfgoed bewaren maar behoefte hebben aan bevrijding en de kleine groep intellectuelen die cultureel vervreemd en ontworteld zijn geraakt, gevierendeeld tussen westerse beschaving en afrikaanse traditie die ze vervolgens romantiseren en idealiseren. Maar afrikaanse identiteit is niet een erfgoed dat men overdraagt, het is het werk van een historisch subject dat zichzelf omvormt door de wereld waarin hij leeft om te vormen. De traditionele cultuur moet daarom worden gerevolutioneerd van de grond af aan om opgenomen te worden in haar scheppend élan. En in dit perspectief zal ook het zoeken naar de geloofstaal van de kerken in Afrika dienen te worden geplaatst:

„Het probleem van een „terugkeer naar de bronnen“ bestaat voor afrikaanse boeren niet in zoverre zij hun cultuur dragen en beleven. Daarentegen is bevrijding van de massa's het fundamentele probleem waardoor de volkscultuur een levende cultuur wordt die haar plaats in de hedendaagse geschiedenis inneemt. De plattelandsbevolking is momenteel de bron van de afrikaanse cultuur; in alle taken waarin deze mensen geschikt worden om een nieuwe cultuur te scheppen en geschiedenis te maken, vindt de Kerk de bevoorrechte plaats om de culturele afstand te overbruggen tussen Afrika en het christelijke geloof.”³⁵⁾

Door alle francophone verbositeit heen voelt men het contact met de werkelijkheid, de problematiek van leed, strijd en bevrijding van de hedendaagse afri-

kaanse mens, waarop de kerken hun zending dienen af te stemmen. Waar christelijke gemeenschappen zich inzetten om situaties van leed en onrecht te doorbreken („défatiser“) worden radicale vragen gesteld die leiden tot wat Jean-Marc Ela de „theologie onder de boom“ noemt: „Het is een theologie die ver van bibliotheken en schrijftafels tot stand komt in broederlijke verbondenheid met ongeletterde boeren, op zoek naar de betekenis van het Woord van God in situaties waarin juist dit Woord hen ontmoet.”³⁶⁾

Afrikaans christendom tussen traditie en relevantie betekent o.m. dat de kerk, voorbij clericale retoriek over „indigenisatie“, geconfronteerd wordt met een nieuwe situatie welke haar uitdaagt bewustwording en echte politieke bevrijding te helpen bewerken. Afrikaans christendom betekent „het geloof beleven in plaatsen waar spanningen zijn en waar het Afrika van morgen wordt voorbereid door ons eraan te herinneren dat de toekomst behoort aan hen die aan de huidige generaties redenen hebben weten te geven om te leven en te hopen.”³⁷⁾

5. Met, voor en door mensen

Als afrikaans christendom een beweging is welke aansluiting wil zoeken bij mensen waar ze zijn met hun frustraties, behoeften en aspiraties en als deze beweging gevonden wordt bij zowel de „onafhankelijke“ als „gevestigde“ kerken kan de vraag worden gesteld of de verschillen tussen beide typen kerken altijd wel zo duidelijk aanwijsbaar zijn. De meeste kerken in Afrika zijn nu immers „onafhankelijk“ omdat de leiding afrikaans is en in bijna alle kerken is men op zoek naar een afrikaanse identiteit in continuïteit met het traditionele erfgoed.³⁸⁾

De aantrekkingskracht van de „onafhankelijke“ kerken bestaat uit een kleine lokale gemeenschap waarin de leden het christen-zijn ervaren als een manier van leven, waar ze bevrijding van emotionele spanningen en een onmiddellijk antwoord op hun meest dringende problemen kunnen vinden. Het betekent niet zonder meer dat de onafhankelijke kerken er in slagen altijd een echt antwoord te geven op de problemen van de mensen. Wel, dat ze gevoelig zijn voor die problemen, zoeken naar oplossingen die zinvol zijn in een bepaalde socio-culturele context en weten hoe de lokale gemeenschap bij dit alles betrokken kan worden.³⁹⁾

In de „gevestigde kerken“, met name in de rooms-katholieke kerk heeft de lokale gemeenschap op dorpsniveau steeds meer erkenning gevonden als een vorm van afrikaans christendom dat relevant is voor mensen waar ze zijn. Dit hield een ietwat late erkenning in dat de geïmporteerde kerkelijke parochie- en gemeentestructuren die min of meer als een „service-station“ fungeerden voor individuen, niet geschikt waren om de mensen te bereiken in hun natuurlijk leefmilieu. In de nieuwe visie en praxis wordt de parochie/gemeente een netwerk van kleine basismilieus. Deze vormen de levende cellen van de kerk, waar een voldoende aantal leden met onderscheiden gaven en dienstverleningen de christelijke gemeenschap levend en actief houden in haar alledaags bestaan. Door deze verschuiving in pastorale oriëntatie heeft het „model“ van de „onafhankelijke“ kerk in wezen ook burgerrecht gekregen in de „gevestigde kerken“.⁴⁰⁾

Trouwens de contemporaine afrikaanse kerkgeschiedenis laat een gestage groei zien van het „dorps-christendom“ (in tegenstelling tot het „missie-christendom“) dat eerder inclusief dan exclusief van karakter is, meer gericht op de massa dan op een élite, met meer nadruk op gemeenschap dan op structuur. En de vraag kan worden gesteld of er in feite wel zo'n groot verschil is tussen de rol van een catechist of evangelist in een „gevestigde kerk“ op basis-niveau en een gewone profeet of apostel van een „onafhankelijk“ kerkje, en eveneens hoe werkelijk verschillend beide gemeenschappen zijn die ze dienen. Natuurlijk, van huis uit lag het verschil enerzijds in een controle-systeem door een buitenlandse missionaire instantie en anderzijds een in zekere zin onvoorspelbare charismatische impuls bij de profeet-apostel. In de tweede generatie „onafhankelijkheid“ kreeg de profeet echter al duidelijk meer weg van een pastor – en met de geweldige groei van het „gevestigde“ christendom zonder dat het aantal gewijde priesters en pastors gelijke tred hield kon kerkelijk leven slechts blijven bestaan indien het patroon werd aangehouden van een meer gestabiliseerd type onafhankelijke kerk. Gemeenschappelijk is: een sterk besef van de ene God, zijn rechtvaardigheid en barmhartigheid, een zekere band met Christus, een sterke nadruk op de bijbel en het gebed, en dit alles gepaard gaand met aanvaarden van veel traditionele sociale en religieuze gebruiken; er worden zelden sacramenten bediend, maar de kerk leeft en is bij de mensen: de markering tussen christelijk en niet-christelijk is niet scherp, maar *met* de mensen voortdurend in beweging.⁴¹⁾

Verschillende schrijvers over de hedendaagse kerkgeschiedenis merken dan ook op dat door deze nieuwe ontwikkelingen de uit missie en zending voortgekomen en onafhankelijke kerken elkaar geleidelijk ontmoeten in „één en dezelfde geschiedenis“⁴²⁾: de onafhankelijke kerk heeft gemeenschap en zoekt naar institutionalisering, de gevestigde kerk is geïnstitutionaliseerd en is op zoek naar gemeenschap.⁴³⁾ Hun gemeenschappelijk ontmoetingspunt zijn tenslotte mensen die uit zijn op zin en vervulling in een christelijk perspectief.

Afrikaans christendom kan echter niet uitsluitend herleid worden tot een communaal-collectief gebeuren. De kwaliteit van het christendom moet ook tot uiting komen in afzonderlijke christenen die „geloof, hoop en liefde“ in hun leven hebben weten te incarneren. In Afrika wordt tegenwoordig niet alleen aandacht besteed aan afrikaanse mannen en vrouwen die wezenlijk bijdroegen tot de opbouw van de lokale kerk (door het herinterpreteren van de geschiedenis vanuit een afrikaans perspectief), men wil eveneens in herinnering brengen en houden de tallozen die getuigenis hebben afgelegd van getrouwheid aan God en van solidariteit met hun medemensen. Zo bevat een tekstboek bestemd voor middelbaar onderwijs in Oost-Afrika een sectie over „outstanding African christians“⁴⁴⁾, en bracht *Pirogue*, een tijdschrift dat over heel Frans-sprekend Afrika wordt verspreid, onlangs een nummer uit over „Afrikaanse martelaren, gisteren en vandaag“.⁴⁵⁾

In het reeds vermelde boek *L'Eglise d'Afrique, hier et aujourd'hui*⁴⁶⁾ wordt een aantal inspirerende christenen uit de meer recente afrikaanse kerkgeschiedenis beschreven: Bisschop Ajayi Crowther (1809-1891) en Albert Luthuli (1898-1967) als „bewerkers van vrede, gerechtigheid en vrijheid“; en onder „een élite van

getrouwheid aan God en van solidariteit“ worden behalve de bekende martelaren van Oeganda (1886) als stimulerende persoonlijkheden beschreven: Adrien Atiman, de „heilige“ arts van Karema (1866-1956), Abouna Boulos, een koptisch priester (1900-1936), Gabriel Soh, een jonge christen uit Kameroen (1938-1959), Antoine Douramane, apostel van de Songhais (in 1956 overleden), Baba Simon Mpeke, missionaris bij de Kribi (1906-1975) en Wivine Sebyera, een studente die leefde uit haar geloof (1955-1976). – In zijn voorwoord op dit boek reageert prof. Mudimbe hierop met enthousiasme:

„Wat een schitterende galerij van persoonlijkheden! Wat een verscheidenheid van getuigenissen! Wat een verschil in wijzen van geloofsbelevens! En de theoretische vraag naar inculturatie krijgt hier antwoord, een krachtig antwoord in het leven en de dood van deze Afrikanen, onze tijdgenoten die geloofden dat Christus hun Heer was. 'De Afrikaanse kerk, gisteren en vandaag' wordt zo een bescheiden maar dwingende oproep tot hoop.“⁴⁷⁾

De uitstralingskracht van sommige afrikaanse christenen die getrouw waren tot in de dood reikt verder dan hun eigen land of continent, en bereikt ook ons: Steve Biko, de „martelaar van hoop“ in de hopeloze situatie van Zuid-Afrika⁴⁸⁾ en aartsbisschop Janani Luwum die zijn profetisch optreden in het mens-onterende Oeganda van Idi Amin met de dood bezegelde.⁴⁹⁾ Maar achter hen staat een heerleger van „gewone“ Afrikanen die „in de Heer“ aan hun leven en werken gestalte hebben gegeven. Hun namen staan opgetekend in het „boek des Levens“. Alleen soms worden reeds nu al hun namen openbaar zoals bijvoorbeeld in de opdracht van de Kameroenese theoloog Samuel Motsebo in zijn proefschrift „De kerk en de lijdenden“:

„Aan de nagedachtenis van onze overleden vader Kandom Daniel en zijn mede-gevangenen: Tamnon Henoeh, Kom Abraham, voor hun moedig verdragen – in de naam van Jezus Christus – van dwangarbeid gedurende de aanleg van de spoorweg Douala-Yaounde, in 1922. Hun moed en getuigenis staan aan de oorsprong van onze pastorale roeping.“⁵⁰⁾

Vanuit Afrika waar de wieg der mensheid stond zou wel eens een sterke impuls kunnen uitgaan van vernieuwing en bezieling voor christenen buiten Afrika.

1) Walbert Bühlmann, *Afrika eist: Afrikaans christendom. Missie en zending als gedaagden voor een tribunaal in Addis Abeba*. Hilversum 1980. – Volgens anderen is het oordeel reeds geveld: negatief.

2) Abbé Tchuem, aangehaald in J. Loew, *Vous serez mes témoins*, Fayard-Mame 1978, 71.

3) Mgr. A. Bigirumwami, Adresse aux participants au colloque, in: *Religions Africaines et Christianisme. Colloque International de Kinshasa* (1978), Kinshasa 1979, 309-311.

4) John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969, 241.

5) Zie mijn: *African Christianity in Mission Churches: some aspects of a dialectic process of religious innovation*. Paper, International Conference on „Recent African Religious Studies.“ Leiden, december 1979, 24 pag., waarin meer uitvoerig wordt ingegaan op de ontwikkelingen van afrikaans christendom in de hier aangeduide socio-politieke en culturele settings van de koloniale, onafhankelijke en post-onafhankelijke periodes in Afrika.

6) Zie hierover: „Zambiaanse bisschop geblokkeerd in pastoraat der genezing“, door G. Verstraelen-Gilhuis, elders in dit nummer.

- 7) De terminologie „grote traditie,” „kleine traditie” is ontleend aan R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956.
- 8) William D. Reyburn, Meaning and Restructuring: a cultural process, in: *Readings in Missionary Anthropology* (William A. Smalley, Ed.), Tarrytown N.Y., 1967, 172. Zie hierover ook: „Gekerstende Afrikanen; geloofsvoorstellingen bij de Wagena – Zaire,” door A. Droogers, elders in dit nummer.
- 9) *Engagement. La deuxième assemblée de la CETA – The second AACC Assembly: Abidjan 1969*, Nairobi 1970, 99-100, 114-119.
- 10) In: *Symposium Dossier, Gaba Pastoral Papers*, no. 7, 1969, 50-51.
- 11) Zie over „African Christianity” uitvoeriger mijn: *An African Church in Transition*, Tilburg-Leiden 1975, 294-318. – De angst voor afzondering en afscheiding was in Zambia bijzonder groot omdat de in de koloniale tijd vigerende „colour-bar” nog maar net tot het verleden behoorde.
- 12) Vgl. *Socialisme en kerk in Afrika*, door J. Heijke, elders in dit nummer.
- 13) Afrikaanse theologie hield zich aanvankelijk bezig met religieus-culturele aspecten van het afrikaans christendom; in een latere fase werd ook de politiek-economische component opgenomen in bijvoorbeeld de zwarte theologie. Tegenwoordig staat afrikaanse theologie duidelijker gericht op reflectie op „bevrijding” van de totale afrikaanse werkelijkheid. Zie bijv. Zablon Nthamburi, African Theology as a Theology of Liberation, in: *Afer* 22 (1980) no. 4, 232-239.
- 14) In: *Drumbeats from Kampala*. Report of the First Assembly of the All Africa Conference of Churches, held at Kampala April 20 tot April 30, 1963, London 1963, 15-16.
- 15) Zie: S. von Sicard, The Alexandria Confession: some implications for African Christian Theology, in: *Africa Theological Journal*, Vol. 7 (1978) no. 2; 20-33.
- 16) The Confession of Alexandria. All Africa Conference of Churches, in: Gerald H. Anderson, Thomas F. Stransky (eds.), *Mission Trends no. 3. Third World Theologies*, New York, 1976, 132-134.
- 17) S. von Sicard, *op. cit.* p. 20-21.
- 18) Zie bijv. Walbert Bühlmann, *Afrika eist: Afrikaans christendom*, Hilversum 1980, p. 14: „De eerste golf (van christendom) in Noord-Afrika werd door de Islam volledig te niet gedaan”. Dit is ook als feit onjuist, aangezien er momenteel in Egypte een vitale gemeenschap van zes miljoen christenen is, bekend onder de naam Kopten, die zichzelf als de eigenlijke Egyptenaren beschouwen (cf. Adriaan Poldervliet, Koptische Christenen opnieuw vervolgd, in: *De Bazuin* 64 (1981) 3, 4-5).
- 19) Paul de Meester, *L'Eglise d'Afrique hier et aujourd'hui*. Editions Saint Paul Afrique, Kinshasa 1980, 41.
- 20) V.Y. Mudimbe, Preface, in: Paul de Meester, *op. cit.*, p. 9-11.
- 21) Zie M. R. Spindler, The Quest for Christian Ancestors: short considerations on African Independent Churches today, in: *Exchange* (Leiden), no. 19 (April 1978), 57-64. Hij verwijst hierin ook naar een artikel van J. C. Hoekendijk in *Wending* 1960, nos. 5-6, 281-301, waarin deze melding maakt van psycho-mythische verbanden tussen Onafhankelijke afrikaanse kerken en het bijbelse Afrika.
- 22) Luntadila Ndala Za Fwa, *Un rayon d'espoir. L'évangélisation dans les Eglises Indépendantes Africaines*. Kinshasa 1975, 6-7, aangehaald in: Leny Lagerwerf, African Independent Churches – Developments in ecumenism and theological education, in: *Exchange* (Leiden), no. 19 (april 1978), 26.
- 23) Zie Leny Lagerwerf, *op. cit.*, p. 26-32.
- 24) Rencontres Internationales de Bouaké: *Tradition et modernisme en Afrique Noire* (1962), Paris 1965; *Les religions africaines traditionnelles* (1962), Paris 1965.
- 25) Colloque de Cotonou: *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation* (1970), Paris 1972; Colloque à Abidjan: *Civilisation Noire et Eglise Catholique* (1977), Paris 1978; Colloque international de Kinshasa: *Religions Africaines et Christianisme* (1978), Kinshasa 1979.
- 26) *Christianity in Tropical Africa* (Ed. C. G. Baëta), London 1968; *Christianity in Independent Africa* (ed. by Edward Fasholé-Luke, Richard Gray, Adrian Hastings & Godwin Tasie), London 1978.
- 27) Bernard B. Somé, La religion traditionnelle Mossi comme source de valeurs de civilisation politique, in: *Colloque de Cotonou* (1970), 334.
- 28) John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969, 263, 266.
- 29) Cf. Joseph Vanrenterghem, Traditional values and evangelization, in: *Afer* XIV (1972) no. 1, 3-10.
- 30) Volgens Masamba ma Mpolo, decaan van de protestantse theologische faculteit in Kinshasa, in: *Colloque International de Kinshasa* (1979), 212-213. Zie hierover ook „Pastoraat in een afrikaanse context”, door C. M. Overdule in dit nummer van „Wereld en Zending”. Eveneens: Michael Singleton, Spirits and „Spiritual direction”: the pastoral counseling of the possessed, in: *Christianity in Independent Africa* (1978), 471-478.
- 31) Kardinaal Malula, Discours d'Ouverture/Inaugural Address, in: *Colloque International de Kinshasa* (1978), 23.
- 32) Kard. Malula, *op. cit.*, p. 24.
- 33) Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africaine. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*. Paris 1980, 167 pag. – Ela werd in 1936 in Ebolowa, Kameroen, geboren, studeerde aan de universiteiten van Parijs-Sorbonne en Straatsburg waar hij doceerde in de theologie met een proefschrift over „Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther. Essai d'introduction à la logique d'une théologie” (1969). Hij is priester en werkt sinds 1971 onder de Kirdis van Tokombere in Noord-Kameroen.
- 34) Ela, *op. cit.*, p. 8.
- 35) Ela, Authenticité et aliénation, *op. cit.*, 145-160.
- 36) Ela, Avant-propos, *op. cit.*, 7-8.
- 37) Ela, Pratique de la foi et libération de l'homme, *op. cit.*, 100-127.
- 38) Andrew F. Walls, the Anabaptists of Africa? The challenge of the African Independent Churches, in: *Occasional Bulletin of Missionary Research*, Vol. 3, 1979, no. 3, 49.
- 39) Cf. Marie-France Perrin-Jassy, *Forming Christian communities. An evaluation of an experiment in North Mara, Tanzania*. Gaba Pastoral Papers 12, Kampala 1970, 6.
- 40) Cf. Pro Mundi Vita, Basic Christian communities in Africa, in: *Afer* XIX (1977) no. 5, 268-279. Cf. *De heils-logica van de „kleine christelijke gemeenschappen” in Oostelijk Afrika*, door Sjeff Donders, (elders in dit nummer).
- 41) Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge 1979, 268, 272-273.
- 42) Walls, *op. cit.*, p. 51.
- 43) Hastings, *op. cit.*, 267-268.
- 44) Myrle Langley & Tom Kiggins, *A Serving People. A textbook on the Church in East Africa for the East African Certificate of Education*, Nairobi 1974, 73, 74.
- 45) Martyrs Africains, d'hier et d'aujourd'hui, in: *Pirogue* no. 29, avril-juin 1978.
- 46) Paul de Meester, *op. cit.*, 71-103.
- 47) *Ibid.*, p. 10-11.
- 48) Aelred Stubbs C.R., Martyr of Hope: A personal memoir, in: *Steve Biko – I write what I like*, London 1978, 154-216.
- 49) Margaret Ford, *Janani, the making of a martyr*, London 1978.
- 50) Samuel Motsebo, *L'Eglise et les Souffrants, de la pratique ecclésiale face à la souffrance*. Thèse. Institut Protestant de Théologie. Faculté Libre de Montpellier, juin 1980.

Gekerstende Afrikanen; geloofsvoorstellingen bij de Wagenia - Zaïre

Wat geloven Afrikanen na driekwart eeuw kerstening? Hoe zien zij nu de verhouding van traditionele en christelijke godsdienst? Welke rol speelt het christendom in hun leven? Hebben zij iets aan hun christelijk geloof nu zij te maken hebben met de ingrijpende veranderingen die op gang zijn gebracht door de komst van de blanken – zendelingen en missionarissen daarbij inbegrepen? Helpt hun godsdienst hen zich te oriënteren in die baai van veranderingen? Geleid door deze en andere vragen heb ik in 1976-'77 een jaar onderzoek gedaan bij de Wagenia, oorspronkelijk een vissersstam, in de directe omgeving van de stad Kisangani (het vroegere Stanleyville) in het Oosten van Zaïre (het vroegere Kongo). De Wagenia waren mij door eerder onderzoek (1968-1971) bekend¹⁾, en ook toen heb ik mij zijdelings met de bovengenoemde vragen beziggehouden. De stam is nu ongeveer 10.000 personen groot. De laatste tientallen jaren heeft een flinke bevolkingsaanwas plaatsgevonden, waardoor men niet meer in staat is met de visserij in de rivier de Zaïre al die monden te vullen. Bovendien heeft men de laatste twintig jaar te maken met een hoog waterpeil dat de visserij bemoeilijkt. Pogingen om met fijnmaziger netten te vangen wat er te halen valt, hebben de toch al eindige visstand rampzalig ondermijnd: de kleine vissen kunnen niet meer groot worden en de grote vissen hebben steeds minder prooi. Als gevolg van deze veranderingen zijn de Wagenia meer en meer op de nabijgelegen stad Kisangani georiënteerd geraakt. Door een relatief lage scholingsgraad zijn de meesten aangewezen op ongeschoold werk – als dat er tenminste is. De groeiende afhankelijkheid van de stadseconomie betekent dat men daarvan mede de wrange vruchten moet plukken: een hollende inflatie wordt niet bijgehouden door de loonsverhogingen. De economische crisis van het land werkt door in het dorp. Dit is de situatie waarin de Wagenia-christenen leven. De missie en de engelse Baptistenzending hebben sinds de eeuwwisseling bij de Wagenia gewerkt. In de vijftiger jaren is het Leger des Heils er actief geworden en kreeg de tot dan verboden onafhankelijke Kimbanguistenkerk ook bij de Wagenia aanhang. Deze laatste kerk is waarschijnlijk de voor ons minst bekende. Zij is ontstaan uit een profetische beweging bij de Bakongo-stam in het mondingsgebied van de Zaïre-rivier, rond de hoofdstad Kinshasa. In 1921 trad daar gedurende enkele maanden Simon Kimbangu op. Of Kimbangu zelf politieke veranderingen beoogde, daarover verschillen de kenners van mening, vgl. bijvoorbeeld Martin²⁾ met Ustorf³⁾. Hoe dan ook, zijn profetische activiteiten leidden tot een anti-koloniale stemming die de autoriteiten er uiteindelijk toe bracht Kimbangu tot zijn dood in 1951 gevangen te houden. In de vijftiger jaren zetten zijn zonen de organisatie van de kerk op poten en verkregen zij het recht op ongehinderde publieke werkzaamheid. De over het gehele land verspreide Kimbanguistische ballingen zorgden ook in Kisangani voor de opbouw van de kerk en een aantal Wagenia sloot zich bij hen aan. Ongeveer de helft van de Wagenia is minstens in naam rooms-katholiek, een zesde

nominaal Baptist en kleinere aantallen behoren tot het Leger des Heils en de Kimbanguistenkerk. Er zijn sinds 1972 ook Anglicanen bij de Wagenia. Verder zijn er zeer kleine aantallen Jehova's Getuigen en Moslims. Deze laatste drie groepen heb ik niet bij mijn onderzoek betrokken. Het aantal kerkgangers is vooral bij de rooms-katholieken veel kleiner dan het aantal nominale leden. Maar ook bij de thuisblijvers, daarbij inbegrepen de mensen die zichzelf niet als christen beschouwen, is de invloed van de kerstening merkbaar. Van de niet-kerkgangers ziet ongeveer tweevijfde zichzelf als christen, en zelfs bij de niet-christenen kan men religieuze veranderingen onder invloed van het christendom waarnemen. Ongeveer een kwart van de in een enquête ondervraagde kerkleden had eerder bij een andere kerk gehoord. Bijna de helft van de huwelijken was kerkelijk gemengd.

Statistieken vertellen niet het hele verhaal. Oneindig veel interessanter dan het aantal christenen is het soort christendom dat zich ontwikkeld heeft.

Bekering

De eenvoudigste voorstelling die men zich van het bekeringsproces kan maken is die van een totale ommekeer. Dit is, zeker als er twee culturen in het spel zijn, een zeldzaamheid die grenst aan een onmogelijkheid. Een vergelijking van religies met talen kan instructief werken.⁴⁾ De leerling die een nieuwe taal leert spreken, verliest zelden het accent dat zijn moedertaal verraadt. Zoals een taal in zijn oneindige veelheid van uitingen teruggebracht kan worden tot een beperkt aantal grammaticale regels, zo zijn de veelvoudige uitdrukkingsvormen van godsdiensten terug te brengen tot een aantal diep wortelende principes. Er zijn voorbeelden van geheel nieuwe talen zoals Pidgin Engels en Swahili die ontstaan zijn in het contact tussen sprekers van twee talen. Een heel nieuwe grammatica ontwikkelt zich in zo'n geval.

Als twee religies in één persoon, bijvoorbeeld een lid van de Wagenia-stam, tot een confrontatie komen, kan iets dergelijks gebeuren. Eén van de twee religies kan winnen, zij het nooit zonder „accents“-verschuivingen. Het is ook mogelijk dat er een nieuwe religie ontstaat die wel veel weg heeft van de twee oorspronkelijk geconfronteerde religies, maar die daar overigens een geheel zelfstandig eigensoortig kind van is. En het is ook denkbaar dat de twee religies in een vreedzame coëxistentie naast elkaar en ondanks waarschijnlijke onderlinge beïnvloeding een eigen leven gaan leiden, elk met eigen gelegenheden en plaatsen voor religieuze activiteit. Deze vier mogelijkheden (afwijzing, vervanging, synthese en coëxistentie) kunnen zich binnen eenzelfde kersteningproces voordoen.

Er is een vertaalprobleem dat de kerstening wat ingewikkelder maakt. De traditionele afrikaanse religie heeft namelijk een voorsprong op het christendom omdat haar begrippenapparaat het middel is waardoor Afrikanen kennis nemen van de nieuw aangeboden religie. Daardoor kan er een ingrijpend verschil bestaan tussen wat door de bringer van de nieuwe religie gezegd, en bedoeld wordt en anderzijds wat door de afrikaanse hoorder gehoord en begrepen wordt. De laatste heeft immers alleen zijn eigen taal en traditie als medium voor het verstaan van de uitheemse boodschap. Als de zending het over de naaste heeft en de Afrikaan vertaalt dit naar zijn eigen leefwereld, dan is er goede kans dat hij

begrijpt: wie tot mijn verwantengroep behoort. Misverstanden kunnen in de loop van de tijd worden weggewerkt, maar zoals ik merkte zijn er ook die een lang leven beschoren zijn. Door de complicatie van het vertalen heeft zich vanaf het begin een spontane afrikanisering van de christelijke boodschap voorgedaan. Dit gebeurde op een schaal waarop de theologen die nu op een bewuste, reflexieve manier streven naar een afrikaanse theologie en kerkvorm alleen maar jaloers kunnen zijn.⁵) Het zou kunnen zijn dat deze spontane afrikanisering een onvermoede inspiratiebron is voor een meer kunstmatige afrikanisering.

Het moet aan de andere kant gezegd worden dat vertaling van de ene religie naar de andere vergemakkelijkt werd door het feit dat het in beide gevallen om *religies* ging. De gewoonte zich te oriënteren op een andere werkelijkheid of op een vierde dimensie van de ene werkelijkheid, bewoond door onsterfelijke wezens, was niet nieuw voor de Afrikanen. Er waren overeenkomsten tussen de diep wortelende grammatica's van de beide godsdiensten. Zoals talen in elkaar vertaalbaar zijn, zij het met verlies, zo zijn godsdiensten in elkaar vertaalbaar. Misverstanden zijn niet uitgesloten, want overeenkomsten bergen, net als homoniemen in de taal, het gevaar in zich van een slaafse vertaling.

Wanneer bekering op deze manier bekeken wordt, blijft er weinig ruimte over voor een interpretatie van religieuze verandering die uitgaat van losse religieuze elementen. Hoewel niet helemaal uitgesloten, is het toch zeldzaam dat de ontmoeting van twee religieuze tradities beperkt blijft tot een uitwisseling van elementen, als ging het om blokkendozen met blokken van gelijk formaat. Zoiets is wel vaak voorondersteld. Men sprak dan bijvoorbeeld van het uitbannen van slechte gewoontes in de afrikaanse culturen en het behouden van de goede. Men bleef dan eigenlijk staan bij de uitwendige veelheid van verschijningsvormen, zonder te bedenken dat daar „grammaticale” regels en denkpatronen aan ten grondslag lagen. Men beperkte zich tot de uiterlijke symptomen, de instituties, zonder de oorzaak te zoeken in een denkwijze, een min of meer systematische wereldbeschouwing. Een concreet voorbeeld: het vervangen van polygamie door monogamie is meer dan de vervanging van de ene institutie door de andere – men raakt aan diep gewortelde denkwijzen over de positie van de vrouw, over vruchtbaarheid, over verantwoordelijkheid tegenover de voorouders. Meer dan om losse elementen gaat het om patronen van samenhangende symbolen. Cultuur is geen blokkendoos, maar meer een blokkentoren die omvalt als er één blokje tussenuit wordt getrokken. Het is onmogelijk om als het ware van buiten af, op een bijna technische manier, cultuuronderdelen te vervangen. Het gaat om mensen, die juist omdat zij mens zijn, in staat zijn te spelen met symbolen en betekenissen. Als zij daar zelf de noodzaak van inzien, geven zij symbolen een andere betekenis of rangschikken zij die in andere patronen, eventueel met toevoeging van nieuwe symbolen.

Dit abstracte en generaliserende verhaal zullen we nu illustreren met concrete voorbeelden uit de religieuze praktijk van de Wagenia.

Geest

In de traditionele visie omvat de geest zowel hart als schaduw en adem, maar is hij toch meer dan de som van die drie. Bij de dood vormen hart, schaduw en adem een nieuwe geest. Geest staat niet in tegenstelling tot lichaam, want de

nieuwe geest wordt evenzeer gezien als een lichaam „dat niet weegt en niet aangeraakt kan worden”. Tijdens het leven *heeft* men een geest, na de dood *is* men een geest.

De opvattingen over geest zijn nauw verbonden met die over goed en kwaad. Wie een slecht leven heeft geleid – wat in de praktijk meestal betekent dat men zich met toverij heeft ingelaten – wordt een slechte geest, de anderen worden goede geesten. Goed is in principe vooral wat goed is voor de verwantengroep. Een tovenaars is slecht omdat hij zijn slachtoffers meestal onder zijn verwanten zoekt. Tijdens het leven zorgt iemands geest ervoor dat hij hetzij goed, hetzij slecht leeft. Slechte geesten en tovenaars zijn elkaars bondgenoten, want de tovenaars van nu zijn de slechte geesten van later. Tvenaars stinken, gaan naakt en zijn vooral 's nachts actief.

Wagenia kennen twee soorten toverij. De oudste vorm gaat over van ouders op kinderen (hoewel niet op alle kinderen) en van echtgenoten op elkaar (meestal van de vrouw op de man). Deze tovenaars hebben een vuur in de maag dat hen op hun nachtelijke vliegtochten voorlicht. Bij deze vorm van toverij wordt er gédood uit jaloezie. De tovenaars is arm en ontbeert datgene waarmee zijn slachtoffer rijk gezegend is: kinderen, vis, geld.

In de recente vorm van toverij is dit omgekeerd. Toverij is niet erfelijk maar verworven. Het zijn bovendien de rijken die worden beschuldigd van toverij tegen de armen. In de huidige tijd betreffen de meeste sterfgevallen immers die mensen die het meest te lijden hebben van de ellende van het moderne leven. De interpretatie is dat deze doden slachtoffer zijn van toverij. De tovenaars zouden hun slachtoffers weer tot leven wekken om hen voor zich te laten werken als geesten, op akkers diep in het bos, bij geheime visvangst in de rivier, of zelfs door te stelen op de markt. Wie onverklaarbaar rijk is (en in een samenleving met corruptie komt dat voor) wordt ervan verdacht zijn welvaart met deze tweede vorm van toverij te hebben verkregen. Zo biedt toverij een verklaring voor de uitersten in welvaart en welzijn in het moderne leven. Het geloof aan toverij is ook onder christenen ruim aanwezig. De meeste christenen veroordelen toverij. Ze doen dat echter niet omdat het onzin zou zijn, maar omdat het levensgevaarlijk is.

De goede geesten van de doden leven in dorpen onder het water van de rivier, maar vertonen zich ook in het bos en in het dorp. De slechte geesten zwerven. Ik hoorde van verschillende personen verhalen over bijna-verdrinkingen waarbij mensen na een bezoek aan een dorp van de geesten weer tot de levenden terugkeerden. Geesten uiten zich via dromen, en door bezit te nemen van levenden die dan buiten bewustzijn raken, op de grond vallen en spreekbuis worden van de geest. Goede geesten kunnen zo ingrijpen in het reilen en zeilen van hun nakomelingen en bijvoorbeeld bij ruzie een verzoening afdwingen. Zij kunnen straffen bijvoorbeeld met ziekte, maar ook uitkomst geven. Soms laten zij levenden sterven om zich van gezelschap te voorzien. Zij redden en genezen. Voor de Wagenia is dit overigens één woord. De levenden kunnen de geesten van de doden van hun verwantengroep aanroepen en offers aanbieden (meestal bier dat over het graf gegoten wordt). De aanroepingen zijn bijna steeds gebonden aan standaardaanleidingen die te maken hebben met gezondheid, nageslacht, visserij, handel, reizen, slecht weer en werk in het bos.

Als we nu deze traditionele ideeën over geest vergelijken met christelijke ge-

loofsvoorstellingen dan blijkt dat Wagenia-christenen in de kerk de begrippen geest en hart hebben behouden, maar niet meer spreken over schaduw of adem. Terwijl traditioneel het geestbegrip in belangrijke mate te maken had met het leven vóór de dood (er sterven mensen, daarom zijn er tovenaars, daarom zijn er slechte geesten, dus zijn er ook behulpzame goede geesten) heeft men, met behoud van de scheiding van goeden en slechten en van de combinatie tovenaars - slechte geest, meer belangstelling gekregen voor het leven ná de dood dan traditioneel het geval was. De oordeelsdag speelt een belangrijke rol, of die nu aan het eind van het leven of aan het einde van de wereld zal komen. De slechten (lees: tovenaars) gaan naar de hel (letterlijk: het vuur), de goeden naar het dorp van de goede geesten dat nu vaak niet langer onder het rivierwater gesitueerd wordt, maar boven het uitspansel. De hemel is begrepen als het tegengestelde van het steeds ellendiger bestaan op aarde. Preken erover verschaffen troost en doen de ellende even vergeten. Goede geesten zijn God's helpers. Als men tot God bidt, luisteren zij mee. Zo is het mogelijk dat meerderen mij zeiden dat zij de geesten vragen om hulp om een goed christen te zijn. Soms laten geesten zich via geestbezetting uit over kerkelijke zaken, zoals in het geval van een man die zo vermaand werd zijn vrouw niet te beletten naar het Leger des Heils te gaan. De ontmoeting van traditionele en christelijke ideeën over geest heeft geleid tot misverstanden over de Heilige Geest. Voor goede geest en Heilige Geest wordt de zelfde term gebruikt, zoals dat ook het geval is voor Satan en slechte geest. Satan is zo opgenomen in het bondgenootschap van tovenaars en slechte geesten. Zoals men in de traditionele visie door zijn geest geleid wordt goed of slecht te doen, zo leiden de Heilige Geest en Satan de mensen om resp. goed en slecht te doen. De Heilige Geest beschermt zo gezien tegen toverij en slechte geesten. Als er gebeden wordt om de Heilige Geest wordt dit door sommigen verstaan als een bidden om bescherming tegen toverij. (Bij de Kimbanguïsten ligt dit, zoals we nog zullen zien, anders: daar wordt door de gewone leden de Heilige Geest vereenzelvigd met Simon Kimbangu). De Heilige Geest heeft net als de goede geesten een witte, rode of in ieder geval heldere schone kleur. Satan is zwart en vuil als de slechte geesten, mede door het helle vuur. De vereenzelviging van de Heilige Geest met een goede geest heeft gevolgen voor de opvatting over de dieëenheid, want het impliceert een degradatie van de Heilige Geest tot het niveau van de gestorvenen die nu goede geesten zijn. Soms worden de engelen gezien op een hiërarchisch niveau tussen Jezus en de geesten. Een andere versie gaat ervan uit dat de Heilige Geest de geest van Jezus is na diens opstanding. De inperking van de drieëenheid tot een tweeëenheid wordt vergemakkelijkt door het traditionele godsbegrip waarover ik nu iets meer zal vertellen.

God

De Wagenia duiden God aan met een dubbele naam, Mokongá na Mbáli. Over deze God was weinig bekend. Hij was de „eigenaar“ van de wereld zonder dat hij expliciet als een schepper werd gezien. Er worden twee verhalen verteld die de oorsprong van de ellende in de wereld verklaren. In het eerste is de mens nieuwsgierig naar de inhoud van een huis waartoe hem door God de toegang verboden is. Als hij voor de verleiding bezwijkt en de deur opent, blijkt het huis alle kwalen en plagen te bevatten die vanaf dat moment zijn deel zullen zijn. In het

tweede verhaal geeft God de mensen de keus uit twee woorden die zij echter nooit eerder gehoord hebben. Op goed geluk kiezen zij één van de twee woorden, en het blijkt het woord voor lijden en ellende te zijn. Door die keuze is het ongeluk in de wereld gekomen. Het valt op dat in het eerste geval de mens nog enigszins schuld heeft aan de over hem gekomen misère, in het tweede verhaal kan hij het eigenlijk niet helpen.

Overigens was God voor de vóór-koloniale Wagenia een verre onbekende. Tot hem werd zelden gebeden, eigenlijk alleen als er iets gebeurde in verband met de wereld buiten de stam, daar waar de eigen voorouders ook niet thuis waren. Dit was het geval in verband met oorlog tegen een andere stam, en ook als men op reis was buiten het eigen stamgebied.

Dit sluit aan bij de ideeën van Horton⁶⁾, die uitgaat van een verbondenheid van de geesten met de directe omgeving van een stam, de microkosmos, in tegenstelling tot God of hogere goden die met de buitenwereld, de macrokosmos, geassocieerd worden. Horton meent dat het contact met het Westen de horizon zodanig verruimd heeft dat het in potentie aanwezige Godsbegrip wel belangrijker *mòest* worden, zelfs zonder dat zending en missie zich daarvoor beijerden. De kerstening is dus volgens hem vergemakkelijkt door het openleggen van de stamsamenlevingen in Afrika. De kerken profiteerden van een ontwikkeling die toch al gaande was.

Natuurlijk is dit niet de enig mogelijke reden voor het succes van de kerstening en bovendien kan men zich afvragen of micro- en macrokosmos inderdaad overal op deze manier met geesten en God verbonden zijn. Verder zijn zending en missie meer geweest dan de katalysatoren waarvoor Horton hen houdt. Niettemin geven Horton's ideeën een verrassende kijk op de religieuze veranderingen in Afrika.

Hoe het ook zij, de door het christendom vanuit de opengelegde wereld gebrachte God is voor de Wagenia een God die met de hele wereld te maken heeft. Tegelijkertijd wordt er vanuit gegaan dat deze God dezelfde is als die van de vóór-christelijke Wagenia. De dubbele naam komt hierbij te pas: volgens mijn informanten betekent Mokongá na Mbáli niet anders als God en Jezus. Zo was zelfs Jezus traditioneel al bekend, zij het onder een andere naam. Dit tweeledige Godsbeeld vergemakkelijkte tegelijk de inperking van de drieëenheid tot een tweeëenheid als gevolg van het misverstand over de Heilige Geest.

De christelijke God, hoe dan ook begrepen, wordt door alle Wagenia aanvaard. Alle ondervraagden bij een enquête zeiden tot hem te bidden, ook degenen die zich niet-christen noemden. Er wordt meer tot God gebeden dan tot de geesten van de voorouders. Ongeveer tweederde van de ondervraagden zei de geesten van de doden aan te roepen. Opvallend is dat er weinig inhoudelijk verschil is tussen de gebeden tot God en die tot de vooroudergeesten. In de aanhef van de traditionele aanroepingen wordt God vaak toegevoegd aan de namen van de voorouders. God wordt zo gezien als een extra adres, een nieuwe bron voor hulp. Een probleem waarvoor (net als in het Westen) geen algemeen aanvaarde oplossing is gevonden, betreft de positie van God met betrekking tot goed en kwaad. Traditioneel is er een scheiding tussen goed en kwaad, goede en slechte geesten. De gedachte dat God almachtig is, zou hem eerder boven deze tegenstelling plaatsen dan aan de kant van het goede. De schepper wordt dan tevens gezien als de schepper van goed en kwaad. De aarzeling en onduidelijkheid

komen praktisch vooral tot uiting in de visie op toverij. Enerzijds acht men het ondenkbaar dat God minder machtig zou zijn dan de tovenaars. Maar anderzijds meent men dat tovenaars in staat zijn om iemand te laten sterven vóór de tijd die God heeft vastgesteld. Aan de ene kant zegt men dat zelfs de macht van de tovenaars van God komt, maar tegelijk moet men erkennen dat die macht God te boven kan gaan.

Lijden dat traditioneel als straf door geesten of als gevolg van toverij werd gezien, wordt onder invloed van het christendom ook toegeschreven aan zonde. Zonde is meer een waslijst van slechte daden dan een mentaliteit. Bovenaan de waslijst staat toverij waarvoor men eigenlijk vergeving uitgesloten acht. Als zonde zo concreet ingevuld wordt, ligt het voor de hand dat men meent dat mensen ook zonder zonde kunnen zijn. Dit wordt gekoppeld aan de gedachte dat iemands leven en sterven als bij zijn geboorte door God zijn bepaald en dat daarbij ook bepaald is of iemand goed dan wel slecht zal leven. Dit versterkt de overtuiging dat tovenaars onverbeterlijk zijn. „God kan geen goede geesten maken van slechte mensen” en „Zelfs bij God worden slechte mensen slechte geesten”.

Geloven, dat in de eigen taal aangeduid wordt met een woord dat ook accepteren betekent, wordt overeenkomstig gezien als iets waartoe men eens voor altijd besloten heeft. Dat maakt de dwang kerkelijke plichten te vervullen wat minder klemmend. „Ik bid thuis” of „Bij God telt alleen het hart” zijn veelgehoorde uitspraken van mensen die zich christen noemen maar niet kerkelijk meeleven. Wel heerst het idee dat men na het leven beloofd wordt naar de mate van de werken die men in het leven verricht heeft. Bij deze werken nemen de bijdragen aan de collectes in de kerk een belangrijke plaats in. Zoals het offer de ruileconomie weerspiegelt, zo lijkt het sparen voor de hemel met de geldeconomie samen te hangen. Er zijn verhalen in omloop over schijndoden die bij hun terugkeer in het leven vertelden over de rangen en standen die zij in de hemel hadden waargenomen. Het was enige tijd een openlijke gewoonte om iemand te begraven met zijn kerkelijke lidmaatschapskaart waarop de kerkelijke bijdragen vermeld waren. Het vooruitzicht op een beter bestaan in de hemel leidt tot vormen van escapisme waartoe de ellende die de meesten in dit leven te verduren hebben mede aanleiding geeft. De keerzijde is dat de toch al arme kerken er niet toe komen enige diakonale activiteit van betekenis te ontplooien. Zelfs het Leger des Heils mist de voor westerse begrippen vanzelfsprekende reputatie in te springen waar hulp geboden is.

Over Jezus wordt als Heiland gesproken, d.w.z. als redder-genezer, met gebruikmaking van hetzelfde woord dat voor het ingrijpen door de goede geesten gebruikt wordt. Hij wordt vooral ook gezien naar de betekenis die hij heeft voor het leven in het hiernamaals. Hij is de plaatsbereider die samen met de Vader zal oordelen. Zijn lijden en sterven worden sterk betrokken op het reinigen van de zondige harten. Schoon en vuil zijn, zoals we al zagen bij de aanduiding van de kenmerken van de tovenaars, belangrijke traditionele categorieën, waarop de christelijke verkondiging aansluit. Traditioneel is ook van vuil en schoon sprake bij overgangen in het leven die zo worden aangeduid. Een tussenfase brengt meestal onreinheid mee die door een bad in de rivier dat de overgang naar het normale leven markeert, wordt weggenomen. Zo wast een weduwe of weduwnaar zich enige tijd na het overlijden van de partner niet. Ook de novieten in het

initiatiekamp wassen zich niet tot de uittocht uit het kamp die gepaard gaat met een bad in de rivier. De symboliek van de doop is dus voor de Wagenia ver trouwd.

Hart

Hart wordt niet begrepen als tegengesteld aan hoofd, samenvallend met de tegenstelling gevoel versus verstand, maar is de zetel van de persoonlijkheid, waarbij emotie en verstandelijkheid gecombineerd worden. Dit blijkt uit verschillende uitdrukkingen die wij soms ook kennen maar die een totaal andere betekenis krijgen. „Je hebt geen hart” betekent niet „je bent een gevoelloos mens”, maar „je denkt niet helder”. „Twee harten hebben” betekent „op twee gedachten hinken”. „Als mijn hart het niet vergeet” wil zeggen „als ik eraan denk”. Honger wordt gevoeld in het hart. Het hart heeft voor Wagenia ook een morele betekenis en is tevens de zetel van de wil.

Als dus gevraagd wordt het hart aan God te geven, impliceert dit voor Wagenia een totaal appél op de hele persoonlijkheid. Soms wordt gezegd: „God is het hart”, waarmee men bedoelt: „ik heb mijn hart aan God gegeven, God spreekt door mijn hart” (en niet: God diep in ons). De eerder aangehaalde uitspraak „bij God telt alleen het hart” krijgt in dit licht ook wat meer perspectief. Zonde is vuil in het hart en een christen moet dus een schoon hart hebben. Daarom moet de helder of schoon gekleurde Heilige Geest in het hart komen. Gered worden betekent dat het hart genezen wordt. De zorg om het hart bestond traditioneel niet en was geen aanleiding om de voorouders aan te roepen, net zo min als de voorouders over het leven na de dood om hulp werd gevraagd. De bezorgdheid om het leven na de dood is een christelijk idee. Het hart heeft daarom een plaats gekregen in de gebeden tot God. Dat in het christelijk spraakgebruik veel aan het hart gerefereerd wordt sluit aan bij de traditionele visie op het hart. Ironisch genoeg is het niet uitgesloten dat vervorming van de gepredikte visie op het hart (door de westerse tegenstelling hoofd/hart) teniet werd gedaan doordat de boodschap in traditionele termen begrepen werd die dicht bij de bijbelse visie lagen.

Traditie en christendom

Uit de gegeven voorbeelden zal duidelijk zijn dat de Wagenia-christenen, en vaak ook zij die zich niet-christenen noemen, de twee religieuze tradities waarin zij staan vrijmoedig combineren. Op een aantal punten, zoals het Godsbegrip, het leven na de dood en ook de naastenliefde (waar die begrepen wordt als meer dan verwantenliefde), heeft het christendom de traditionele geloofsvoorstellingen verder uitgebouwd. Er waren overeenkomsten in terminologie, zoals de begrippen geest en hart, die de kerstening vergemakkelijkten, ook al bleef er aanleiding tot misverstanden. Er was ook wel sprake van substitutie zoals in het geval van de nog niet eerder vermelde genezingsriten die bijna geheel verdwenen zijn onder invloed van de kerkelijke stellingname. Dit was meer te danken aan tuchtmaatregelen dan aan overtuigingskracht. De kerkelijke tucht werkte minder sterk in het geval van de in 1970 gehouden jongensinitiatie waarbij 1300 novieten de kampen bevolkten en slechts ongeveer 100 jongens thuis gehouden werden, vaak tegen hun zin.⁷⁾

De rooms-katholieke kerk had overigens geen bezwaren tegen de initiatie. In het geval van de toverij zagen de Wagenia geen tegenstelling tussen de christelijke en de traditionele visie. Het christendom leverde er een sanctie bij: tovenaars gaan voor eeuwig verloren.

In sommige opzichten lijkt kerstening van de Afrikaan geen goede term om aan te geven wat er op religieus gebied veranderd is. Afrikanisering van het christendom geeft beter weer wat zich heeft voorgedaan. Gebrek aan kennis van wat traditioneel speelde heeft het effect van de missionering beperkt. Men is te sterk afgegaan op het uiterlijke, objectieve, geïnstitutionaliseerde gedrag, daarbij geleid door een vaak clichématige voorstelling van wat afrikaanse cultuur of godsdienst inhield. Men was misschien ook te zeer gefixeerd op het redden van de individuele ziel, waardoor de maatschappelijke dimensie van religie, traditioneel zowel als christelijk, buiten de waarneming viel. Dit was het duidelijkst met betrekking tot de standpunten van de kerken over traditionele huwelijks-gewoonten. Alleen die gewoonten en ideeën waarvan men op de hoogte was, werden beoordeeld en eventueel veroordeeld, andere bleven buiten schot. Er was dan ook duidelijk verschil in de opinies over de respectievelijk wel en niet gekritiseerde overtuigingen en gebruiken. Vooral de leiders van de lokale kerken verwoordden de kritiek van de kerk, maar reageerden traditioneel waar het de gewoonten betrof waartegen de kerk zich niet heeft uitgesproken. Deze houding leidt tot een zekere mate van wetticisme. Een goed christen lijkt zo iemand te zijn die zich houdt aan de regels, hoe hij verder ook denken moge en welke argumenten hij moge hebben om zich aan de voorschriften te houden. Een arme monogame man wordt zo een voorbeeldig levend christen, terwijl niet uitgesloten is dat de man alleen maar niet polygaam is omdat hij er het geld niet voor heeft. De traditie heeft het voordeel van geïntegreerd en gemotiveerd gedrag. Sociaal gezien heeft de komst van het christendom aanleiding gegeven tot het ontstaan van nieuwe sociale kaders, waarin mensen die traditioneel niet tot hun recht kwamen, nieuwe kansen kregen. Dat geldt zeker voor de vrouwen die in alle kerken behalve de katholieke ambtsdragersfuncties kunnen vervullen. Ook de vele koren hebben een nieuw sociaal kader geboden waarin velen zich thuis kunnen voelen, vaak samen met leden van andere verwantengroepen die traditioneel soms met wantrouwen bekeken werden. In zekere zin vervullen de kerken ook een recreatieve rol en is de kerkdienst een soort voorstelling met een aantrekkelijk programma. In het geval van de Kimbanguïsten betekenen de contacten die door de kerk zijn ontstaan soms zelfs een vervanging van traditionele sociale relaties. In dat geval doet men ook allerlei dingen samen die niets met de kerk te maken hebben, zoals vissen of naar de markt gaan.

Het is niet aan mij om een oordeel uit te spreken over de kwaliteit van het christendom van deze Wagenia-christenen. Ik wil mij wel haasten om het misverstand weg te nemen als zou het christendom geen diepgaande bekeringen teweeg hebben gebracht. Ik weet zeker dat een aantal Wagenia de kern van het christelijk geloof, op een authentieke subjectieve manier, begrepen en aanvaard hebben. Omdat het om religieuze verandering gaat, komen alle mogelijke afwijkingen voor van het hier geschetste gemiddelde beeld. Op een bepaalde manier is dit het geval met de Kimbanguïsten. In sommige opzichten hebben zij een geheel eigen visie die soms een versterking inhoudt van algemene tendenzen. Om die reden en omdat zich recent op het grondvlak van het Kimbanguïsme, ook

bij de Wagenia, een aantal nog weinig bekende nieuwe ontwikkelingen hebben voorgedaan, is aan hen een aparte paragraaf gewijd. Het gaat daarbij vooral om de geloofsvoorstellingen van de gewone Kimbanguïsten. Deze verschillen op een aantal punten van de officiële leer van de kerk.⁸⁾

Kimbanguïsten

De verwachting van een hemels bestaan is bij de Kimbanguïsten gekoppeld aan de gedachte dat het einde der tijden nabij is. Kimbangu en zijn zonen worden gezien als laatste „gezondenen“ die de weg wijzen naar de redding. Ontstaan als een protestbeweging van religieuze aard met politieke gevolgen, gericht op het hier en nu van de koloniale situatie, is het Kimbanguïsme in de loop van de tijd veranderd in een kerk die zich weinig kritisch uitlaat over de huidige politieke situatie en die de gelovigen vooral richt op leven na de jongste dag. Zij die de geboden van God houden en goede werken verrichten (meestal verstaan als het werken voor de eigen kerk) zullen gered worden. Voor de kerk worden grote offers gebracht, vooral in financiële zin. Het aantal voorbereide plaatsen in de hemel wordt gezien als beperkt en wie zijn werk verwaarloost, riskeert zijn plaats te moeten afstaan aan een ander.

Centraal staat het begrip „belofte“ waarvoor een woord gebruikt wordt, *elaka*, dat in het gewone spraakgebruik een financiële schuld aanduidt die men belooft terug te betalen. Het woord *elaka* impliceert ook een uitstel. De belofte van God dat zij die de wet houden gered zullen worden, brengt een wederkerige belofte van de gelovige met zich de wet te houden. Het uitstel dat God geeft tot de jongste dag moet gebruikt worden om de geboden te volgen en om ieder die het maar horen wil bij de boodschap te bepalen. De gelovigen helpen zo de belofte te vervullen. Zij hebben daarbij een wereldwijde roeping. Het initiatief dat in de koloniale tijd geheel aan blanke kant leek te liggen waarbij de Afrikanen tot objecten van kolonisering en missionering waren geworden, is met het optreden van Kimbangu weer in afrikaanse handen gekomen. Aanvankelijk hebben alleen de Afrikanen van deze ontwikkeling geprofiteerd, maar nu is de boodschap bestemd voor de hele wereld, daarbij inbegrepen de blanken van wie de Kimbanguïsten zoveel te lijden hebben gehad.

Dit herwonnen initiatief wordt nog versterkt door de overtuiging van de doorsnee Kimbanguïst dat Kimbangu de Heilige Geest is, zichtbaar en in Afrika geopenbaard. Het eigenlijke Pinksteren viel op 6 april 1921 toen Kimbangu zijn publieke optreden begon. Hij is de trooster die Jezus beloofd had om zijn voortijdig beëindigde werk af te maken. Er is wel eerder een (onzichtbare) Heilige Geest geweest, maar die was aan de blanken geopenbaard en bleek een mislukking omdat het beoogde doel niet bereikt werd. Daarom is de Heilige Geest nu opnieuw gekomen, in Afrika, als een laatste boodschapper van God's belofte. Dat het einde van de tijden nabij is wordt tot uitdrukking gebracht in het gezegde dat wij nu in de vierde generatie of in de vierde wereld leven. Het is niet duidelijk waar de grenzen liggen tussen de voorgaande generaties of werelden, maar Noach, en ook Sodom en Gomorra worden vaak genoemd als keerpunten die de dramatische ommekeer nog eens benadrukken. De huidige levensstandaard en de recente geschiedenis van het land bevatten voldoende aanwijzingen van de tekenen van het einde der tijden. „Onze uittocht is al begonnen“ zegt men.

De vierde generatie wordt ook die van het lijden genoemd. Lijden kennen de Kimbanguïsten uit de geschiedenis van hun eigen, lange tijd onderdrukte kerk. Lijden is ook het kenmerk van het moderne leven. Verder lijdt men voor de kerk, door de offers die men brengt en door de spot van degenen die de kerk niet serieus nemen. Lijden ontstaat ook door het afzien van de „vreugden van de wereld” dat soms vervreemding van de eigen verwantengroep met zich brengt. Het tegengestelde van lijden is rust (*kimia*). Rust kenmerkt een leven waarin de zonde geen plaats heeft. Kimbangu wordt gebeden om rust in de wereld. Voor hen die lijden wordt gebeden dat zij rust ontvangen in hun hart. Het eeuwige leven wordt gekarakteriseerd door rust.

Kimbanguïsten stellen zich in vergelijking met de leden van de andere kerken bij de Wagenia het felst op tegen aspecten van de traditionele religie en cultuur, althans voorzover hun kerk daarover een standpunt heeft ingenomen. Het stereotype beeld van een onafhankelijke kerk die het dichtst bij de afrikaanse cultuur staat, behoeft daarom nuancering. In allerlei opzichten zijn de leden van de zendingskerken bij de Wagenia veel minder kritisch in hun houding tegenover de eigen traditionele cultuur dan de Kimbanguïsten. Alleen met betrekking tot toverij bleek er geen verschil te zijn. Ook Kimbanguïsten combineren geloof in toverij met een sterke afwijzing omdat het zo gevaarlijk is.

Kimbanguïsten zijn anderzijds zeer afrikaans als men als norm neemt dat zij de sleutel voor het heil van de wereld in handen van een Afrikaan leggen. Zeer afrikaans is ook het veelvuldig gebruik van concrete beelden en voorbeelden om de boodschap te illustreren in preken, gebeden en liederen, maar bijvoorbeeld ook door de theatergroep van de kerk. Verder betrekken de Kimbanguïsten de geesten van de overleden leden bij het heil van de kerk. Ook zij wachten op de vervulling van de belofte. Zij zijn aanwezig bij de diensten en verheugen zich als de urenlange collectes veel opleveren.

Een geheel eigen vorm kenmerkt de muziek van de Kimbanguïsten.⁹⁾ Er zitten zowel afrikaanse als Europese trekjes in, maar in hoofdzaak heeft het toch een geheel eigen stijl. De hiërarchische structuur van de kerk, met de jongste zoon van Kimbangu aan de top, wordt soms gerechtvaardigd met een beroep op het afrikaanse ervan.¹⁰⁾ Dit is ten dele een misvatting. Hiërarchie is wel kenmerkend voor de Bakongo-cultuur waarin de beweging ontstaan is, maar bijvoorbeeld zeker niet voor de Wagenia die zich voorzover zij Kimbanguïst zijn aanpassen aan deze voor hen vreemde organisatiestructuur. De traditionele Wagenia-samenleving kent geen centraal gezag.

Door de plaats toegekend aan Kimbangu en zijn zonen is voor de Kimbanguïsten de traditioneel verre God dichterbij gekomen, dichterbij dan hij in Jezus al was. De hiërarchie van de kerk bemiddelt het heil en is zo onderdeel geworden van de verticale as die God via Jezus, Kimbangu en zijn zonen met de mens verbindt. Van de zonen van Kimbangu wordt door Kimbanguïsten gezegd dat zij de mensen bedriegen met hun huid, m.a.w. zij lijken mensen maar zijn in wezen goden, uit de hemel gekomen om de mensen te waarschuwen voor de dingen die staan te gebeuren. Zij zijn een voorspraak bij God. Eén informant meende dat Abraham's drie bezoekers niemand anders waren dan de zonen van Kimbangu. Vooral de jongste, de leider van de kerk, speelt een centrale publieke rol. Over hem doen allerlei verhalen de ronde. Hij bezit de gave te genezen en doden tot leven te wekken. Over hem wordt ook verteld dat hij bij een bezoek aan de

Wereldraad van Kerken zonder vertaling begrepen werd toen hij zich uitte in zijn moedertaal, het Kikongo.

Religionisering en secularisatie

Het christendom lijkt voor de Wagenia een remedie te zijn die meegeleverd werd met de oorzaak van allerlei kwalen, de modernisering. Modernisering is in hun geval een verhullend woord voor verpaupering. De betrekkelijke welvaart waarin zij vroeger dankzij de visserij leefden, is in zijn tegendeel verkeerd. Enkel en hebben geprofiteerd van de nieuwe situatie, de meesten hebben er alleen maar nadeel van ondervonden.

Er is weinig hoop op verbetering omdat de verwachting dat een land als Zaïre een ontwikkeling zal doormaken die gelijk is aan die van de rijke landen, een illusie is. De uitgangspunten van de ontwikkeling van de westerse landen zijn niet aanwezig. Waar vindt een land als Zaïre het kapitaal en de kennis voor deze vooruitgang? De derde wereld heeft geen koloniën achter de hand voor de leverantie van grondstoffen, als reservoir van goedkope arbeidskrachten en als potentieel afzetgebied. Het maakt enig verschil of men van de rest van de wereld afhankelijk is voor grondstoffen en markten (zoals het Westen) of voor kapitaal-goederen en technische kennis (zoals de derde wereld nu). Van deze wereldeconomie zijn de Wagenia totaal afhankelijk geworden.

In deze situatie bood het christendom een welkome aanvulling op de bestaande geloofsvoorstellingen, vooral voor diegenen die het meest van de modernisering te lijden hebben. In een situatie waarin traditioneel al van religie verwacht wordt dat het iets doet, is elke overtuiging bruikbaar. Hoe hoger de nood des te welkomer elk nieuw adres is waar men zich tot kan wenden. Dat is één van de redenen waarom, althans bij de Wagenia, eerder sprake lijkt van religionisering als gevolg van de modernisering en niet, zoals naar westers model te verwachten zou zijn, van secularisatie. Overigens droegen de christelijke kerken bij de Wagenia nauwelijks daadwerkelijk bij tot een verlichting van de noden van de Wagenia. Er was ook geen sprake van een structurele kritiek op de maatschappij. Er zijn nog twee redenen die aangevoerd kunnen worden ter verklaring van het feit dat het met secularisatie niet zo'n vaart lijkt te lopen. De eerste is dat in Afrika, in tegenstelling tot het Westen, zich meer dan één religieuze traditie laat gelden. Zij bestaan naast, maar ook in combinatie met elkaar. Het christendom is weliswaar een importreligie, maar deze religie is sterk expansief, sterker dan in het Westen. Lange tijd heeft echter de nadruk gelegen op uiterlijk waarneembare resultaten, zonder dat gestreefd is naar een veranderende denkwijze. De verbinding met de materiële westerse cultuur heeft de aantrekkingskracht vergroot, maar dit leidde ook af van het eigenlijke doel: het bewerken van een andere mentaliteit. Dit kwam soms aan het daglicht als de overheid deze materiële taken (gezondheidszorg, scholing) overnam en de kerk minder aanloop kreeg.

Is het christendom dus de zwakke stee, de traditionele religiositeit werkt sterk als een buffer die de aanvallen van de secularisatie keert. Vooral waar een synthese tussen oude en nieuwe religie is ontstaan werkt dit mede ten gunste van het institutionele christendom. De kracht van de traditionele religie wordt bepaald door de verbinding, via de cultus rond de geesten van de doden, met de sociale structuur, en door de sterkere integratie van geloofsvoorstellingen en gedrag.

Bovendien heeft de traditionele religie een reputatie van effectiviteit die waterdicht is omdat mislukkingen wegverklaard worden. Deze effectiviteit stoelt ook op een dramatische kracht, als mensen, bijvoorbeeld door rituelen of door het ingrijpen van geesten, op wonderbaarlijke wijze geholpen worden. Symboolsystemen hebben een zekere autonome overtuigingskracht als zij maar voldoende sluitend zijn volgens hun eigen logica.

Het argument dat Afrikanen „angeboren“ of „ongeneeslijk“ religieus zijn, lijkt mij nogal dubieus. Zeker voor Wagenia geldt dat niet het hele leven doordrenkt is van religie. Er zijn duidelijk plaatsen, tijden, gebeurtenissen en gedragingen die niets religieus hebben. Het zou daarom verstandig zijn wat minder over de zo religieuze Afrikaan te spreken en wat meer te vragen wat in een bepaalde afrikaanse cultuur wel en niet religieus bepaald is. Daartoe kan het minder generaliserend spreken over *de* afrikaanse religie bijdragen.¹¹⁾ Binnen het continent is zoveel variatie dat er waarschijnlijk uitersten voorkomen van religieus bepaalde en nogal seculiere culturen. Het lijkt erop dat op Afrika geprojecteerd wordt wat men in Europa dacht te hebben maar kwijt is geraakt.

Een andere reden dat secularisatie in een afrikaanse context niet zo vanzelfsprekend met modernisering samengaat, is gelegen in de omstandigheid dat de wetenschappelijke, rationele mentaliteit die in het Westen bijdroeg tot voortgaande secularisatie, in Afrika uitheems is. De wetenschappelijke kijk op de wereld is in Afrika niet de vrucht van een eeuwenlange ontwikkeling binnen de eigen samenleving. Deze visie is van buiten af geïntroduceerd. Net als het geval was met het christelijk geloof, lijkt ook de wetenschappelijke wereldbeschouwing alleen in aangepaste vorm en voorlopig minder diep wortelend aanvaard te worden. Talrijk zijn de voorbeelden van academisch gevormde klanten van traditionele genezers. Toverij is ook voor deze mensen vaak een realiteit. Bij het Wagenia-onderzoek bleek een betere scholing slechts een geringe vermindering van de betrokkenheid op religieuze zaken, traditionele en christelijke, te veroorzaken.

De invloed van een wetenschappelijke, rationele benadering moet niet overschat worden. Wetenschap geeft wel antwoord op hoe-vragen, maar minder op waarom-vragen. De moeder die met haar kind in de wachtkamer van de polikliniek zit, kan op de wandplaten zien *hoe* Anopheles malaria veroorzaakt. Maar haar voornaamste vraag is *waarom* juist haar kind malaria heeft. En zelfs al zou daarop een antwoord gegeven kunnen worden dan blijft nog het probleem hoe het kind te redden is. Gebruik van westerse medische voorzieningen sluit de toepassing van traditionele geneeswijzen, al dan niet religieus bepaald, niet uit. Religie moet niet alleen uitdrukking geven aan bepaalde overtuigingen, het moet ook instrument zijn om situaties te veranderen. Al zijn er zeker filosofisch ingestelde Afrikanen, de vaker voorkomende vraag is: wat doe ik er praktisch mee, wat heb ik eraan? Met een lege maag of een ziekelijk lichaam is de belangrijkste vraag niet het begrijpen op zich, maar het begrijpen om te beheersen en te verbeteren. Dit verklaart ook het gebrek aan doctrinaire belangstelling bij de meeste christenen. De geloofsbelijdenis is minimaal en dezelfde voor alle Wagenia-christenen: God bestaat. Ook in de traditionele religie kunnen meer geloofsvoorstellingen naast elkaar bestaan ondanks een zekere exclusiviteit. De gemeenschappelijke traditionele achtergrond werkt deze nadruk op overeenkomsten, meer dan op verschillen, in de hand. De verschillende variëteiten van

het christendom zijn door dezelfde zeef gegaan in elk van de kerken. De Wageniasamenleving is ook nog te weinig in lagen of klassen geordend dan dat deze lagen of klassen religieuze overtuigingen als exclusief label zouden kunnen claimen. Eigenlijk kan men alleen in de Kimbanguistenkerk voorzichtige en vriendelijk gestelde uitspraken horen die erop neer komen dat deze kerk de sleutel tot de zaligheid in handen heeft.

Noot

Het onderzoek waarop dit artikel is gebaseerd, werd verricht met steun van de Vrije Universiteit, het Centre de Recherches pour le Développement de l'Éducation (CRIDE) van de Université Nationale du Zaïre in Kisangani, en de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen (WOTRO). Dit artikel is een samenvatting van een drietal artikelen die binnenkort zullen verschijnen en die in voetnoot¹²⁾ zijn vermeld. Het materiaal dat in dit artikel wordt gepresenteerd, vormde de stof van een gastcollege dat de auteur op 30 oktober 1979 heeft gegeven voor het Centrum voor Sociale en Culturele Antropologie van de Katholieke Universiteit te Leuven.

- 1) Droogers, André, (1974), *De gevaarlijke reis, Jongensinitiatie bij de Wagenia van Kisangani* (Zaïre), diss. VU Amsterdam.
Droogers, André (1980), *The Dangerous Journey, Symbolic Aspects of Boys' Initiation among the Wagenia of Kisangani, Zaïre*, The Hague, Mouton.
- 2) Martin, Marie-Louise, (1975), *Kimbangu, An African Prophet and His Church*. Oxford: Blackwell (p. 72-78).
- 3) Ustorf, Werner, (1975), *Afrikanische Initiative, Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*. Bern/Frankfurt: Lang (p. 188).
- 4) Nida, Eugene A., (1972), Missionary Adaptation of African Religions, Linguistic Models for Religious Behavior, *Practical Anthropology* 29:13-26.
- 5) Droogers, André, (1977), The Africanization of Christianity, An Anthropologist's View, *Missiology* 450-454.
- 6) Horton, Robin, (1971), African Conversion, *Africa* 41:85-108.
Horton, Robin, (1975), On the rationality of Conversion, *Africa* 45, no. 3:219-235.
- 7) Droogers, André, (1974) op. cit. 274.
Droogers, André, (1980), op. cit. 375.
- 8) Diangienda Kuntima, (z.j., 1978), *Kimbanguistische Theologie, Zaïre, Texte und Fragen*. Hamburg: Missionshilfe Verlag, p. 63-69.
- 9) Heintze-Flad, Wilfred, (1978), *L'Eglise Kimbanguiste: une église qui chante et prie*, I.I.M.O., Leiden.
- 10) Martin (1975), op. cit. p. 130.
- 11) Droogers, André (1977), op. cit., p. 445-447.
- 12) -, Erosion and Sedimentation – the changing religion of the Wagenia of Kisangani (Zaïre), zal verschijnen in een bundel studies over secularisatie in de derde wereld verzorgd door het Instituut voor Godsdienstwetenschap van de VU.
-, An African Translation of the Christian Message: Changes in the concepts of spirit, heart and God among the Wagenia of Kisangani, Zaïre, zal verschijnen in de feestbundel voor prof. dr. H. G. Schulte Nordholt, *Man, Meaning and History*, uit te geven in de serie Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde te Leiden.
-, Kimbanguism at the Grass Roots: Beliefs in a local Kimbanguist Church, publikatie nog onbekend.

De heils-logica van de „kleine christelijke gemeenschappen“ in Oostelijk Afrika

Hij had jarenlang in Afrika gewerkt. Toen was hij wat ziek geworden en zoals dan zo vaak gebeurt, was hij opgenomen in de vrij extensieve en gecompliceerde administratie van de missie-organisatie waartoe hij behoorde. Hij was Afrika aan het herbezoeken om zijn geheugen en zijn gegevens wat op te frissen, omdat hij tegen het einde van het jaar een algemeen kapittel moest gaan bijwonen in Rome.

Het viel hem tijdens zijn bezoek allemaal wat tegen. Hij betreurde het dat het vroegere catechumenaat, dat soms vijf jaar duurde, praktisch overal weggevallen was. Hij zei: „Ze worden nu zo maar gedoopt zonder meer. Ze kennen hun gebeden niet eens. Ze zijn alleen maar uit op een nieuwe naam en ze willen alleen maar lid worden van een nieuwe gemeenschap. Van Jezus weten ze eigenlijk niets.“

Terwijl hij zo aan het klagen was, stond er een eindje verder in de straat een groep afrikaanse christenen te dansen en te zingen. Ze waren gekleed in lange witte gewaden met grote, rode opgenaaide kruisen. Ze waren over iemand aan het bidden die kennelijk van het een of andere kwaad verlost wilde worden. Het „ze kennen hun gebeden niet eens“ klonk wat vreemd tegen die achtergrond. Maar iedereen begreep wat de bezoeker bedoeld had. Hij wilde zeggen dat de Afrikanen gebeden die hij zelf zo goed kende, niet kennen.

Iemand in het gezelschap zei: „Zelfs als het waar zou zijn wat je zegt, doopte Philippus de Ethiopiër, die afrikaanse eunuch die hij onderweg ontmoette, ook niet bijna meteen, binnen het uur?“ Ik dacht dat hij zou zeggen: „Maar dat was ook een eunuch,“ of misschien: „Maar die Philippus was ook maar een diaken.“ Hij zei iets anders. Hij zei: „Maar die eunuch zat dan ook het Oude Testament te lezen; die wist tenminste wat hij nodig had; die was voorbereid.“

Dit gesprek dat echt plaatsvond in een pastorie in Nairobi, Kenya, in augustus 1980 temidden van een groep missionarissen was zeer onthullend. Het legde een vinger op een zeer dat tot talloze communicatiemoeilijkheden leidt. De bezoeker meende, geheel te goeder trouw, niet alleen maar te weten waar de Afrikanen behoefte aan zouden moeten hebben, maar ook *hoe* en *waarom*. Ze hadden volgens hem (voor hun ziel en zaligheid) *zijn* gebeden nodig, *zijn* religieuze en andere motiveringen en zelfs *zijn* theologie, alhoewel die gebeden, die motiveringen en die theologie in heel andere tijden en omstandigheden gevormd en beleefd werden. Het feit dat de Afrikanen een nieuwe naam willen krijgen om een nieuw leven te kunnen beginnen en de omstandigheid dat ze het nodig vinden om tot een nieuwe gemeenschap te behoren, betekende volgens zijn eigen woorden *alles* voor die Afrikanen en helemaal *niets* voor hem. Dat de Afrikanen

in hun religieuze traditie met dezelfde problemen geworsteld hadden als de Joden in het Oude Testament ontging hem kennelijk ten enen male.

Die westerse missionaire mentaliteit is aan het verdwijnen. Maar dat soort van geestelijk paternalisme is nog niet helemaal verdwenen. Jezus wordt nog steeds geprekeerd zoals hij in het Westen verwerkt (en vaak verraden) werd. Er wordt praktisch van uitgegaan dat Jezus alleen maar kwam om zijn naam te preken. Dat hij kwam om in ons leven met al de moeilijkheden van dien te delen; dat hij kwam om die moeilijkheden juist mee op te lossen; dat hij kwam om ons een beter inzicht te geven in dat leven dat we allen leven, wordt vaak vergeten (en soms ontkend). Er zijn nog steeds bisschoppen die door hele streken van Afrika westerse kerkgebouwen neerzetten voor ze ook maar één gemeentelid hebben. Later zijn ze er dan verbaasd over, dat, als de bevolking christen wordt, ze niet naar die kerk komen maar liever buiten onder de bomen binnen hun eigen „onafhankelijke“ christelijke verbanden blijven „kerken.“

En toch, de afrikaanse doopdrang komt niet vanuit Europa of Amerika. Ze komt niet van de missionarissen. Ze komt van de Afrikanen die op hun manier iets in Jezus Christus zien. Dat wat ze zien, heeft alles te maken met de oplossing van hun eigen problemen. Die problemen zijn niet de theologische vragen die men zeer terecht rond het verschijnsel Jezus kan stellen. Die problemen hebben in Afrika iets te maken met de levensproblemen zelf: eten, drinken, overleven, kinderen, scholen, gezondheid, economische verhoudingen, ethische relaties, het gebruik van macht enzovoort. Als Jezus Christus als een „redder,“ als een „bevrijder,“ als een „verlosser“ en als een „heilbrenger“ komt, dan dient hij op die gebieden te functioneren. De Afrikanen die hem nu zo graag in hun leven binnen halen, menen dat hij hen op die terreinen zal helpen. En aangezien de vermelde problemen nauwelijks individuele moeilijkheden zijn, maar gemeenschappelijke, wordt die Jezus dan ook noodzakelijk binnen hun gemeenschappen gehaald.

Een levensbelang

Er zijn bepaalde facetten in het moderne missionaire bedrijf in Afrika die nooit goed uit de verf gekomen schijnen te zijn in allerhande missionaire beschouwingen. De mening bijvoorbeeld dat Afrika bekeerd werd door de missionarissen is zo'n opvatting die de werkelijkheid verdoezelt. Afrika werd „bekeerd“ door de Afrikanen die duidelijk onder de invloed van Gods geest stonden. Jezus Christus werd door hen ontvangen en door hen blij doorgegeven. Jezus Christus werd niet aanvaard omdat de missionarissen en zendingen dat zo graag hadden, of omdat ze dat zo nodig vonden in verband met een eeuwig heil of zo. De normale traditionele Afrikaan wist over het algemeen (er zijn enkele uitzonderingen in West-Afrika) niet van de mogelijkheid van een eeuwige verdoemenis. Hij wist ook niets van een einde der tijden. Hij keek ook niet uit naar een hemel. Hij geloofde eigenlijk niet eens in een doodgaan op het ogenblik dat een menselijke persoon deze wereld verliet. De verrijzenis functioneerde daarom eigenlijk ook niet zo zeer.

Waar de Afrikaan over in zat, en zit, is het leven hier en nu. Een leven dat afhangt van God en de voorouders, maar dat ook afhankelijk is van hen die nog geboren moeten worden. Het was pas op het moment dat begrepen werd dat de oude

levensorganisatie door allerhande moderne contacten en ontwikkelingen in gevaar was gekomen, dat men rond begon te kijken naar een nieuw organisatorisch leefverband.

Die behoefte werd niet zo maar zonder meer door iedereen ervaren. Aanvankelijk ging het missiewerk in Afrika heel langzaam vooruit. In praktisch alle studies die aan de geschiedenis van de kerstening van Afrika werden gewijd, wordt opgemerkt dat de eerste „bekeerlingen“ de marginale gevallen waren. De missie- en zendingsposten werden omgeven door de a-sociale, in moeilijkheden geraakte en de min of meer abnormale *individuen*, die als eersten heil zagen in de nieuwe gemeenschap en de nieuwe door de missionarissen geboden leefverbanden. Een verhaal dat ons eigenlijk zonder meer aan het optreden van Jezus Christus zelf herinnert.

Het is pas bij een verder doordringen van de westerse leefwijzen met hun vernielende inwerking op de oudere (en inderdaad wellicht wel uitgeleefde) organisatievormen dat de massa diezelfde behoefte scheen te voelen. Geconfronteerd met de nieuwe moeilijkheden en gevaren, de nieuwe dreigingen en frustraties, maar ook de nieuwe mogelijkheden en verruiming, probeerde men de desintegratie te boven te komen door zich (onder meer) tot Jezus te wenden.

Schering en inslag

De Afrikanen wendden zich echter tot Jezus volgens hun eigen logica en volgens hun eigen dialectiek. De aanvaarding van de „nieuwe mens“ en de „nieuwe God“ vond plaats binnen hun eigen referentiekaders en leefpatronen. Het is binnen dat kader dat Jezus opgenomen werd. Het is vooral de afrikaanse theoloog Harry Sawyerr uit Sierra Leone, een van de eerste echte theologen in Afrika, die in zijn boek *Creative Evangelism* (Londen 1962) op die dialectiek wijst. Binnen het afrikaanse organisatiepatroon zijn er volgens hem twee verbindinglijnen. Er is de levenslijn die iedere menselijke persoon over zijn ouders, grootouders en voorouders verbindt met God, de blijvende levensgever. Die verticale lijn loopt via een ieder verder door, de geschiedenis in, via kinderen, kleinkinderen en (hopelijk) zo voort. Het is op die manier dat de leden van een clan of een familie naast de leden van een andere clan of familie staan in hun verbinding met God, als levensdraden die parallel naast elkaar doorlopen van God het verdere toekomstige leven in. Het is binnen het menselijke sociale levenspatroon als de *schering*.

Naast die schering, die wij in zekere zin ondanks ons moderne „nuclear“ familiepatroon in het Westen ook wel kennen, hebben de meeste afrikaanse volkeren ook een *inslag* georganiseerd. Het is een tweede bloedverwantschap, die horizontaal dwars door alle families van een volk of clan heen alle leeftijdsgenoten verbindt in de „age-mate kinship.“ Die verwantschap ontstaat bij het gezamenlijk ondergaan van een initiatie-ritueel dat inleidt op het volwassen leven. Ze berust op het gezamenlijk bloedvergieten dat bij zo'n initiatie plaats heeft. De leeftijd waarop die plechtigheid plaats heeft, kan van volk tot volk iets verschillen. Bovendien heeft ze niet overal ieder jaar plaats, maar soms om de drie, vijf of soms zelfs meer jaren. Bij sommige volkeren bestaat de plechtigheid in een besnijdenis van de jongens en meisjes rond de twaalf jaar. Bij andere volkeren worden tijdens die plechtigheid enkele tanden verwijderd; bij weer anderen

worden bijvoorbeeld in het gezicht enkele inkervingen aangebracht die blijvende littekens achterlaten.

Tijdens zo'n ceremonie worden alle toekomstige volwassenen die er aan deelnemen echte broers en zusters. In vele gevallen wordt die nieuwe bloedverwantschap zelfs als „intiemer“ ervaren dan de verwantschap die men met zijn eigen broers en zusters heeft. Het is een gezamenlijke geboorte in een nieuw leven. In sommige initiatieplechtigheden wordt die nieuwe geboorte aan de deelnemers wel heel duidelijk gemaakt. Het door Harry Sawyer gebruikte voorbeeld van de initiatie-riten van de Kikoejoes in Kenya is daar wel heel expliciet in.

Zes dagen na de besnijdenis worden alle besneden kinderen, de jongens en de meisjes, die tot dat ogenblik gescheiden waren gehouden, in een hut samengebracht. Een ouderrechtspaar wordt als „vader“ en „moeder“ aangewezen. Al die kinderen gaan tesamen uit hen geboren worden. Het „adopterende“ echtpaar komt ook de hut binnen waar de kinderen zijn. Iedereen is doodstil. Dan begint de vrouw plotseling te kreunen alsof ze in barensweeën is. Haar echtgenoot schrikt op en holt naar buiten om de (gereedstaande) vroedvrouw te roepen. Die vrouw komt, terwijl ondertussen een schaap geslacht is. De ingewanden van dat schaap worden in repen gesneden en tot een lang, bloederig lint aan elkaar gebonden. Het ene eind van die strip wordt aan de stoel gebonden waarop de „kraamvrouw“ zit te steunen. Het andere eind wordt op navelhoogte rond de naakte kinderen gebonden, die aan de buitenkant van de groep staan. Terwijl al die kinderen van schrik staan te gillen, snijdt de vroedvrouw dan die strip tussen de kinderen en de vrouw door, juist zoals ze de navelstreng zou doorsnijden bij de geboorte van een kind.

Die hele groep kinderen wordt zo tesamen geboren. Ze vormen samen een *riika*, een leeftijdsgroep en ze blijven elkaar tijdens hun hele leven in alles helpen (als ze aan hun tradities trouw blijven!). De weeën van de moeder, de zorg van de vader, de aanwezigheid van de vroedvrouw, het gegil van de kinderen, de doorgeknipte navelstreng en alles wat daar verder bijkomt, roept voor alle aanwezigen de werkelijkheid van een nieuwe geboorte op. De jongens en meisjes worden gezamenlijk geboren en ze blijven bij elkaar behoren in een groep, geïncorporeerd in een lichaam.¹⁾

Dat organisatiepatroon werd niet ontwikkeld omdat iemand het van buiten af preekte of invoerde. Het groeide uit een innerlijk gevoelde behoefte, het groeide omdat het noodzakelijk was voor het overleven van het volk. Het is een patroon dat op het ogenblik echter bijna overal aan het wegvallen is, omdat het niet meer voldoet.

Dat wegvallen is een zeer ernstige zaak. De individuen die in de afrikaanse gemeenschappen sociaal los slaan, zijn inderdaad vaak totaal „verloren.“ Juist omdat men zo afhangt van de gemeenschap in de gehele ethische structuur, is het wegvallen van die gemeenschap vaak het einde van iedere ethiek. Dat moet een van de redenen zijn van het eigenaardige gedrag van velen in de afrikaanse zogenaamde „elite.“ In zijn reisverslag *North of South* spreekt Shiva Naipaul op een zeer indringende (maar ook zeer sobere) manier over de losgeslagen personen die men in de straten van een afrikaanse stad, maar ook in de moderne literatuur van Oost-Afrika kan tegenkomen.²⁾ Het is een van de gevolgen van een overgang die alleen binnen de ontwikkeling van nieuwe, levende gemeenschap-

pen zal kunnen worden opgevangen. Hier is inderdaad een preventieve pastoraal nodig.

Een afrikaanse heils-logica

Het is binnen deze heils-context interessant op bepaalde theologische ontwikkelingen te letten binnen de zogenaamde onafhankelijke kerkgroepen in Oostelijk Afrika. Met „onafhankelijk” wordt hier bedoeld dat die kerken (en hun theologie) zich ontwikkelen zonder dat Rome, Genève of Pasadena daar ook maar enige invloed op uit kunnen oefenen.

Lang niet alle bestaande groepen zijn bestudeerd. Dat zou gezien hun aantal ook onmogelijk zijn. Rond 1970 sprak dr. David Barrett³⁾ al van een 6000 groepen! Enkele zijn er bestudeerd. In een studie van een groep die zich „Ahonoki” ofwel de „geredden” noemt in Kiamboe, een district niet ver van Nairobi, werd het duidelijk dat het doopsel met water en het tweede doopsel in de Heilige Geest als initiaties in het leven van Jezus Christus worden beschouwd; of misschien beter als initiaties in het nieuwe leven dat Jezus door zijn kruis en verrijzenis in deze wereld mogelijk maakt. Die doopsels zijn een inwijding in een nieuw volwassen menselijk leven. *Dat nieuwe leven is hun redding*, hier, nu en later.

Onmiddellijk stelt zich dan de belangrijke, theologische vraag of men dan nog kan zondigen. Men is immers al gered! (We behoeven er in dit verband waarschijnlijk niet aan te herinneren dat Paulus met precies diezelfde vragen zat met veel van zijn eerste gedoopte gemeenteleden.) De Ahonoki ontkennen niet dat ze kunnen zondigen. Dat kunnen ze wel. Maar hun zonden zullen hen nooit aangerekend worden. Hun zonden worden door God op een andere manier bekeken dan de zonden van de ongedoopten. Op het ogenblik dat een lid van de Ahonoki door God als zondaar aangesproken wordt en wellicht zelfs op het punt staat om de hel ingegooid te worden, komt zijn „age-mate” Jezus naar voren om te zeggen: „Sorry, dat is mijn bloedbroeder, hij is gedoopt met mij in mijn bloed. Sorry, dat is mijn bloedzuster, doe haar geen kwaad.” De Ahonoki geloven dat ze gered zijn, omdat ze menen dat Jezus zal optreden als de traditionele „age-mate.” Die „age-mate” wordt geacht iedere broer of zuster die in een rechtszaak dreigt vast te lopen, te verlossen door de boete te betalen, of de schadevergoeding, die nodig is om de zaak te laten vallen.⁴⁾

Kleine christelijke gemeenschappen

Het is met opzet dat wij eerst de bovenstaande achtergronden gegeven hebben. In het begin van dit artikel hoorden we een missionaris de afrikaanse dopelingen verwijten dat ze hun eigen motieven hadden om gedoopt te worden. Dat ze niet geïnteresseerd waren in de motieven die hij tijdens zijn theologische opleiding meegekregen had.

Ook op een andere manier uiten missionarissen vaak datzelfde bezwaar. Het is een subtielere manier om hetzelfde bezwaar te maken.

Missionarissen zeggen vaak – en hun (nu bijna steeds afrikaanse) kerkleiders, de bisschoppen, doen dat ook – dat ze „kleine christelijke gemeenschappen” willen gaan beginnen of zijn begonnen. Ze doen dan alsof het initiatief bij hen lag, alsof de motivering van hen kwam. Het is te betwijfelen of de zaken inderdaad zo liggen. Die gemeenschappen werden (en worden) niet van boven af begonnen. Ze zijn er, of de bisschoppen dat nu willen of niet.

Het vormen van gemeenschappen is een typische afrikaanse reactie in tijden van crises, van „overgangen” en veranderingen. Iedere crisis in Afrika werd tot nog toe op die manier, door het vormen van een gemeenschap bezworen. Dr. Aylward Shorter geeft daar in zijn boek *A priest in the village* (Londen 1979) enkele zeer fraaie voorbeelden van. Die gemeenschappen waren ook steeds zeer „religieus” in hun opzet.

De manier waarop de kerkelijke overheid nu spreekt over hun initiatieven op dit gebied is daarom niet helemaal volgens de feiten. Het schijnt een (wellicht zeer goed te rechtvaardigen, maar soms ook een heel onhandige) poging te zijn om de controle over dit alles te garanderen.

De in Oostelijk Afrika reflecterende theoloog Brian Hearne merkte op: „Het idee van 'small christian communities' is in zijn wezen een spiritualiteit. Het is geen pastorale strategie, het is niet iets dat kerkelijke leiders gaan doen voor anderen”.⁵⁾

Op het Nationale Ierse Missie Congres in Knock (1979) zei bisschop Raphael Ndingi uit Nakoeroe in Kenya, dat de bisschoppen in Oostelijk Afrika zich in 1973 begonnen te realiseren dat de uit het Westen ingevoerde parochiestructuren tegen de tachtiger jaren niet meer zouden voldoen. Het was een structuur, merkte hij op, waarin alleen de christenen rond de parochiekerk door de priester „verzorgd” werden, terwijl er in de tientallen „out-stations” eigenlijk niet veel officieel kerkelijks gebeurde, tenzij dan bij de zeldzame bezoeken van een priester⁶⁾. Maar toen hij vervolgens zei, dat dit in de toekomst moest gaan veranderen en dat de bisschoppen van de Aমেца landen (Kenya, Tanzania, Oeganda, Malawi, Zambia, Soedan en Ethiopië) sinds 1973 daartoe de initiatieven hadden genomen, draaide hij de geschiedenis van die kleine christelijke gemeenschappen (hij noemde ze ook met een andere naam „neighbourhood christian communities”) eigenlijk helemaal om. Het initiatief kwam niet van de bisschoppen en ook niet van de missionarissen. Het initiatief kwam van onder af, van de afrikaanse christenen zelf. En het is zeer de vraag of zoveel bisschoppen zelfs nu er zo heel erg blij mee zijn!

Eenheid van leven

Er zitten nog andere typisch afrikaanse elementen in deze ontwikkelingen. Binnen de traditionele afrikaanse opvatting vormt het leven dat ons van God van ogenblik tot ogenblik toestroomt één geheel. Dat leven is niet alleen het menselijk leven. Maar met dat menselijke leven wordt *ons* ook het leven van de dieren, de planten en zelfs van de mineralen toevertrouwd. De eenheid van dit alles en het feit dat het allemaal van God komt, maken de westerse verdelingen van deze eenheid over godsdienst, geneeskunde, opvoeding, sociologie, economie enzovoort nogal onbegrijpelijk.

Het is binnen de beleving van het leven dat al die aspecten bij elkaar horen. Het feit dat de missionarissen en zendelingen kerken bouwden, en zo het godsdienstige in ruimte (en tijd!) apart zetten, was voor de Afrikanen al eigenaardig. Maar toen de kliniek en de school *naast* die kerk gebouwd werden, begon het allemaal wel heel verwarrend te worden. Als het leven van God komt, dat kan het zieke leven toch ook alleen maar binnen een „godelijk” verband genezen worden! Het is die eenheid van het leven die ook nu in de onafhankelijke kerken een rol

speelt. Men organiseert binnen het liturgische verband van de eredienst ook het genezen van zieken en het uitdrijven van boze geesten zoals alcoholisme, geldverspilling, asocialiteit enzovoort.

De kleine christelijke gemeenschappen zijn er niet alleen om te bidden (alhoewel ze vaak als gebedsgroepen begonnen). Ze zijn er om de mensen in hun interpersoonlijke bindingen bij elkaar te houden in alle aspecten van hun leven en werk.

Een nieuwe kerk

De theologische en vooral de ecclesiologische consequenties van dit alles zijn niet alleen belangrijk in verband met de afrikaanse situatie. De afrikaanse christenen zullen in de komende decennia meer en meer hun stempel gaan drukken op alle christelijke bijeenkomsten en ontwikkelingen, of het nu gaat om de Wereldraad van Kerken of over de Romeinse Bisschoppelijke Synoden.

De gemeenschappen die zich nu in Afrika aan het vormen zijn, zijn de tegenpool van de clericaal gedomineerde parochie-structuren. Het christelijke leven, met alles wat daar in een afrikaanse context bij komt, komt niet van boven. Het begint daar waar het leven geleefd wordt. Dat dat leven (vooral in de Rooms-Katholieke Kerk) niet geleefd wordt door hen die het werk vaak pastoraal gidsen is een ieder wel duidelijk die pastorale, van boven komende instructies (bijvoorbeeld over de aard van de 1532 verplicht voorgeschreven, en nu nog aan te houden methode van privé-biechten) naast de soms zelfs fysieke mogelijkheden van het dagelijks leven legt.

Bisschop Ndingi zei het heel voorzichtig. Hij zei in Knock: „In Oostelijk Afrika is zich een nieuw gesuggereerde benadering van de ecclesiologie aan het ontwikkelen. Ze is gebaseerd op een opvatting waarin de kerk een gemeenschap van gemeenschappen is, een „two-way sharing“ tussen gemeenschappen („communities“), terwijl tegelijkertijd een ieders door Christus gegeven rol in de kerk bewaard blijft, die van de Paus en de Bisschoppen inbegrepen.”⁷⁾

In een „Pro Mundi Vita“ artikel in AFER⁸⁾ werden de consequenties van dit alles duidelijker doorgetrokken. In dat artikel wordt van een nieuwe kerk gesproken. „De kleine christelijke gemeenschappen zullen de basiscellen van de kerk zijn, maar met oneindig rijkere implicaties, want uit hen zal een nieuwe kerk geboren worden, die dan en dan alleen echt plaatselijk en zichzelf zal zijn en die (en dit is essentieel) hand in hand met deze ontwikkelende gemeenschappen zich zelf zal ontwikkelen.”

Deze ecclesiologische ontwikkeling heeft te maken met de verandering in theologische optie sinds de Bisschoppelijke Synode van 1974 en de bijeenkomst van de SECAM (de Associatie van alle afrikaanse bisschoppen) in 1975, waar die afrikaanse bisschoppen resoluut voorstelden dat het in Afrika niet langer over een assimilatie of adaptatie, maar om een incarnatie of lokalisatie van de kerk gaat.

Een dergelijke incarnatie is niet mogelijk zolang men alleen maar blijft werken met de vanuit het Westen geïmporteerde ideeën en structuren. Die ideeën en organisatievormen berusten op de incarnatie van Jezus' leven in dat Westen van enkele eeuwen terug. Wil men in Afrika trouw zijn aan die „incarnatie“-gedachte, dan heeft men daar praktisch een nieuwe kerk-opvatting en structuur voor nodig. Of zoals Bisschop Patrick Kalilombe uit Malawi het schreef: „Tot nu toe kwam de

kracht die de kerk beweegt op al die niveaus (bisdommen, parochies en buitenstaties) niet van binnen die plaatselijke gemeenschappen uit. Ze kwam totaal van buiten af. Zolang als die situatie blijft voortbestaan, zal de kerk in Oostelijk Afrika een kind blijven dat nog niet op eigen benen kan staan, wankel en helemaal overgeleverd aan de willekeur van van buiten komende omstandigheden en ontwikkelingen.”⁹⁾

Ghetto-vorming?

Er is natuurlijk een duidelijk gevaar in dit alles. Het gevaar is – en dat gevaar is niet denkbeeldig! – dat de ontwikkeling tot een soort van ghetto-mentaliteit zal leiden. Het is daarom zo belangrijk dat vooral de (natuurlijke) plaatselijke leiders binnen deze gemeenschappen op de hoogte zijn van de redenen waarom de dopelingen zich bij de gemeenschap aansloten: Dat het hun juist er om gaat in een groter heilsgeheel te worden opgenomen, in een nieuw en wijder leven. Het gaat inderdaad niet alleen om deze of die gemeenschap, het gaat ook om de gemeenschap van de gemeenschappen. Het gevaar van een ghetto-vorming is zoals gezegd niet denkbeeldig. Iedere bisschop in Oostelijk Afrika kent uit zijn eigen diocees voorbeelden van groepen van christenen die tesamen kwamen, zich organiseerden om zich vervolgens van de grote kerkgemeenschap af te sluiten. In Kenya is er het bekende voorbeeld van een presidium van het Maria Legioen dat zich afscheidde en met een eigen Paus, met eigen kardinalen en bisschoppen tot de onafhankelijke Legio Mariae kerk uitgroeide. (Het was een van de redenen dat een Kenyaans dagblad bij het bezoek van de Paus van Rome sprak van de twee Pausen in Kenya).

Een dergelijke ghetto ontwikkeling of een dergelijke „sekten“-vorming is natuurlijk vooral dan bijna onvermijdelijk, als er geen structurele opvang binnen de kerk mogelijk of toegestaan is. Een misverstande en niet toegestane kleine christelijke gemeente wordt vanzelf de isolatie ingestuurd. In dit verband is het belangrijk op te merken dat dit een van de redenen is dat de bisschoppen in Oostelijk Afrika steeds weer benadrukken dat de „kleine christelijke gemeenschappen“ niet moeten worden gezien als vervangers van de parochies. De parochie is op het plaatselijke vlak de gemeenschap van de gemeenschappen. Het is via de parochie dat de contacten met de diocesane kerk en met de wereldkerk behouden dienen te blijven. Het is mede om die reden ook dat de eucharistie-viering gezien wordt als het centrum van de gemeenschap. Het is tijdens het breken en delen (offer en maaltijd) van het brood van Jezus dat niet alleen de plaatselijke gemeente, maar *de* gemeente van God in deze wereld opgeroepen, gerealiseerd en gevierd wordt.

Die gemeente omvat zelfs niet alleen maar de nu levende leden van de kerk, de familie van God, maar ook de voorouders over en door wie God ons leven stuurt. En binnen de afrikaanse context omvat ze zelfs al diegenen die uit dat leven, nu in deze wereld aan ons gegeven, nog geboren zullen gaan worden.

Niet vreemd

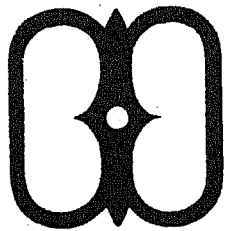
De bestudeerde gemeenschappen worden in Oostelijk Afrika niet „basic christian communities“ genoemd. Ze heten daar „small christian communities.“ Dit

werd met een zekere opzet gedaan, alhoewel niemand zich precies schijnt te herinneren wie dat voor het eerst deed. Volgens Bisschop Ndingi is het een aanwijzing dat deze ontwikkeling in Afrika zich vanuit het eigene van de afrikaanse spiritualiteit en situatie ontvouwde. „Helemaal onafhankelijk,“ zoals hij opmerkte, „van dat wat er langs deze lijnen op andere plaatsen aan het gebeuren is.“

Hopelijk heeft deze bijdrage die „onafhankelijkheid“ of beter die „eigenheid“ van deze ontwikkeling in Oostelijk Afrika doen uitkomen. Ze heeft wel iets, maar dan toch op een geheel andere manier, te maken met de in Latijns Amerika gegroeide bevrijdingstheologie. Het is een ontwikkeling vanuit het eigen innerlijk van de Afrikaan. Dat innerlijk is natuurlijk niet totaal anders dan het innerlijk van de niet-Afrikaan. Als dat waar was, dan zouden we zelfs niet eens over elkaar als medemensen kunnen praten.

Soms wordt wel gezegd dat wat nu niet-westers genoemd wordt, ooit ook westers was. Het is daarom misschien dat het afrikaanse gedachten- en gevoelspatroon ons wellicht nader aan het hart ligt dan wij ooit vermoed hebben. Wij weten allen hoezeer dat hart van ons zich door allerhande gebeuretenissen van ons vervreemde. Die vervreemding is het voortdurende thema van bijna al onze westerse literatuur, science-fiction en filosofie. Misschien dat we daarom in wat ons nu vreemd geworden is, iets van onszelf kunnen terugvinden *tot ons eigen heil*.

- 1) Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londen, ed. 1961, blz. 148.
- 2) Shiva Naipaul, *North of South*, Londen 1978. Een duidelijk voorbeeld van „verloren“ zijn vindt men in de beschrijving van een zekere Ben in Meja Mwangi's boek „*Going down River Road*“ (Londen-Nairobi 1976).
- 3) David Barrett, *Schism and renewal in Africa: An analysis of six thousand contemporary religious movements*, Nairobi, 1968.
- 4) Teresia Hinga, *An African understanding of salvation, the case of the Ahonoki in Kiambu district, MA thesis, University of Nairobi, 1980*.
- 5) Brian Hearne, in: *A new missionary era*, Dublin, 1979, blz. 150-159.
- 6) Bishop Raphael Ndingi, in: *A new missionary era*, Dublin, 1979, blz. 159-167.
- 7) L.c. blz. 161.
- 8) Pro Mundi Vita, in: *AFER* (African Ecclesiastical Review), Vol. 19, no 5, 1977, blz. 268-280.
- 9) Bishop Patrick Kalilombe, in: *AFER* Vol. 18, no. 5, 1976, blz. 261-275.



Andinkra-symbool (Ghana): *Biribi-wo-soro* (Er is iets in de hemel; God, er is iets in de hemel, laat het bij mij komen). Teken voor hoop.

L. A. Hoedemaker

Kerkplanting in Etsha-Botswana

– oecumenische en missionaire aspecten van contextualisatie –

Dit artikel beoogt een paar kernproblemen op het gebied van de afrikaanse christelijke theologie te schetsen, waarbij de observatie van een primaire zendings situatie in Etsha (N.W.-Botswana) in april-mei 1980 het uitgangspunt vormt. Geprobeerd zal worden te omschrijven op welke wijze de waargenomen verbanden van belang zijn voor een theologie-beoefening die zich langs de „omwegen“ van oecumenica en missiologie wil profileren.

De missionaire situatie

Botswana is door zijn ligging tussen allerlei politiek brandbare landen in en vanwege zijn geringe bevolkingsdichtheid bij uitstek een vluchtelingenland, en dat leidt soms tot verhuizingen van grote groepen mensen die in stamverband binnen trekken. Zo kwam tussen 1967 en 1969 een groep van ongeveer 4000 *Mbukushu* uit Zuid-Oost Angola over de Okavango rivier, van hun land verdreven door de Portugezen; de regering van Botswana stelde hun een gebied van ongeveer 150 km² tussen de Okavango delta en Namibië ter beschikking. Inmiddels bestaat *Etsha* uit dertien dorpen, waar de *Mbukushu* een redelijk bestaan hebben weten op te bouwen met vee, mais en gierst. De stam-samenhang van de groep wordt sterk bevorderd door de gemeenschappelijke levende herinnering aan de „exodus“ uit Angola, en bovendien door het feit dat er in Etsha slechts hele kleine groepjes leven die uit andere stammen afkomstig zijn. Overigens worden de *Mbukushu* door de andere stammen als betrekkelijk minderwaardig beschouwd: alleen de *Bushmen* worden nog lager geplaatst. Al deze factoren dragen ertoe bij dat de traditionele leefpatronen op unieke wijze in stand blijven, ook al kondigen de desintegrerende effecten van bijvoorbeeld het nationale onderwijssysteem en de recrutering door de mijnen van Zuid-Afrika zich reeds enigszins aan.

In deze situatie begon Canon Ronald C. Wynne, een binnenkort pensioengerechtigd Anglicaans priester uit Engeland, in 1970 geheel alleen met zendingswerk, aanvankelijk onder verantwoordelijkheid van het rhodesische episcopaat, maar vrij snel daarna onder verantwoordelijkheid van de Raad van Kerken in Botswana, die Wynne de opdracht gaf om „op oecumenische basis“ te werken. Het werk bestond voor een belangrijk deel uit studie van de taal – een studie die in samenwerking met de Universiteit van Kaapstad in het voorjaar van 1980 voorlopig werd afgesloten met de publicatie van een woordenboek. Daarnaast omvatte het werk primaire medische zorg en analfabeten-onderwijs aan volwassenen. De kern van het geheel was evenwel de evangelisatie-arbeid, die na vijf jaar leidde tot de doop van 350 mensen en de stichting van gemeenten in tien van de dertien dorpen. In de kerkdiensten maakt Wynne gebruik van door hemzelf vertaalde bijbelgedeelten en door hemzelf gecomponeerde liederen, waarbij hij zoveel mogelijk melodieën en symbolen van de *Mbukushu* zelf betreft.

De „oecumenische basis“ van het werk heeft gestalte gekregen in de poging van Wynne om alles te vermijden waardoor de nieuwe gemeenten een bepaald denominationeel stempel zouden krijgen. In de door hem ontworpen liturgieën voor doop en eucharistie is, met behulp van de zogenaamde „agreed statements“ van de Wereldraad van Kerken¹⁾, slechts gebruik gemaakt van die elementen waarover tussen de grote tradities van de christelijke kerk overeenstemming bestaat. De Mbukushu christenen worden dan ook geen lid van een denominationeel gedefinieerde kerk, maar van „de kerk van Christus.“ Daarmee is uiteraard het probleem gesteld van de relatie tussen deze nieuwe gemeenten en de andere kerken van Botswana, verenigd in de Raad van Kerken. Principieel gesproken zouden de Etsha-christenen van al deze kerken tegelijk lid zijn en daarmee zou door het bestaan van de „kerk van Etsha“ het probleem van de eenheid althans in Botswana zijn opgelost. Uiteraard ligt het in de praktijk niet zo eenvoudig. Er zijn wel bepaalde vormen te vinden voor de „communio“ tussen Etsha en de andere kerken – en dat is ook gebeurd – maar de specifieke wijze waarop de Etsha gemeenten worden opgebouwd, anders gezegd: de wijze waarop Wynne zijn missionaire taak opvat, schept een aantal dieper liggende problemen, die in de loop van dit artikel nader ter sprake komen.

Wynne's zendingsmethode en de bredere vraagstelling

De meest opvallende trek van het evangelisatiewerk in Etsha is, dat de kerkdiensten vijf jaar lang uitsluitend over het Oude Testament gingen en dat eerst ná deze *preparatio evangelii* Jezus Christus ter sprake kwam in een intensieve „campagne“ van een aantal maanden. Wynne wilde in deze eerste vijf jaar een hecht fundament voor de evangelieverkondiging leggen, een fundament dat bovendien allerlei punten van overeenkomst vertoonde met het afrikaanse stamleven en waarin met name de exodus-ervaring van de Mbukushu gemakkelijker ter sprake kon komen. Zo kreeg de water- en regen-symboliek voor de Mbukushu die toch al belangrijk was in Wynne's preken een directe existentiële toespitsing: het leven gevende en het bedreigende karakter van het water is ook in het Oude Testament aan de orde.

Hiermee is al enigszins aangeduid dat Wynne elke confrontatie met godsdienstige opvattingen en praktijken van Mbukushu vermijdt. In zijn liturgieën knoopt hij juist heel bewust aan bij, bijvoorbeeld, de „liturgie“ van het regen-maken. Een vergelijking met de houding van Livingstone op dit punt is zeer instructief.²⁾ Voor Wynne is de afrikaanse traditionele religie geen systeem dat verworpen of veranderd moet worden vanuit de christelijke religie, maar veeleer een bodem en een kader voor de ontwikkeling van geloof in Christus. Theologisch zit men daarmee nog niet automatisch op het spoor van het continuïteitsdenken, al mag dat op het eerste gezicht zo lijken. Het karakteristieke van Wynne's benadering is veeleer dat hij de beslissingen over de verhouding van christelijk geloof en traditionele religie overlaat aan de toekomstige ontwikkeling van de gemeente, en bovendien dat zijn accent op *liturgie* en *leven* de doctrinaire elementen van de geloofsopbouw enigszins relativeert. Een interessante illustratie hiervan ligt in het onbekommerde gebruik dat Wynne maakt van de praktijk van de omgang met de voorouders, en het accent dat hij in de Christusverkondiging legt op de gedachte dat Christus bij de doden is geweest om ook aan hen het heil te verkondigen.

Het behoeft geen nader betoog, dat allerlei kernmomenten in de hedendaagse discussie over afrikaanse christelijke theologie in Wynne's methode een concrete toepassing en toetsing vinden. Men zou zelfs kunnen stellen dat de probleemstellingen die rond de contextualisatie van theologie in Afrika worden ontwikkeld – en waarbij men dan meestal de bestaande afrikaans-christelijke kaders van godsdienstige opvoeding en theologische opleiding op het oog heeft – hier in een beginsituatie van primaire evangelisatie worden terug-geprojecteerd: de lessen die in het contextualiseringsproces elders worden geleerd worden hier gebruikt om een contextualiseringsproces op gang te brengen. Om het begrip „contextualisering“ in dit verband goed te verstaan, moet men zich voor de geest halen welke fasen de theologische omgang met de afrikaanse traditionele religie in de twintigste eeuw heeft doorgemaakt. Zoals bekend werd de eerste fase van zending en missie in Afrika grotendeels gekenmerkt door verwerping van de traditionele religie als heidens, primitief en zelfs beneden-menselijk. De fase van de *adaptatie* of *indigenisatie* begon in de jaren twintig en werd gekenmerkt door pogingen om bepaalde elementen uit de afrikaanse cultuur, godsdienst en filosofie („Bantu-filosofie“ bij P. Tempels) te gebruiken als aanknopingspunten voor de ontwikkeling van theologisch denken in Afrika. De kritiek op deze fase – een kritiek die in het begrip *contextualisatie* is samengevat en verondersteld³⁾ – betreft de selectieve en geïsoleerde manier waarop men elementen uit de afrikaanse cultuur gebruikt, de geïmpliceerde fixatie van de traditionele cultuur als statisch gegeven (in plaats van de confrontatie „van binnen uit“ met de eigen historische ontwikkeling), en de hantering van het westerse Christendom als de norm en als datgene wat in Afrika moet worden „gebracht.“ Wat contextualisatie wél is, is echter uit deze kritiek niet zonder meer duidelijk. Dat elke cultuur een specifieke eigen verwerking van het evangelie moet voortbrengen, en dat overheersing vanuit andere culturen, met name vanuit het westerse Christendom, daarbij remmend werkt, wordt sinds de zendingsconferentie van Bangkok in 1972/73 en de Romeinse bisschoppen-synode over evangelisatie in 1974 nauwelijks meer aangevochten. Maar het is, om één voorbeeld te noemen, in Afrika kennelijk nog een open vraag, of men de specifiek-bijbelse godsconceptie moet laten inwerken op de traditionele godsconcepties dan wel omgekeerd de afrikaanse godsconceptie als kader en uitgangspunt voor de theologie moet gebruiken, zoals Kibicho en Setiloane voorstellen.⁴⁾

De wijze waarop men deze en dergelijke vragen beantwoordt heeft uiteraard gevolgen voor de wijze waarop men theologie-beoefening in mondiaal verband (d.i. langs de „omwegen“ van oecumenica en missiologie) opvat. Het is dan ook met het oog daarop, dat twee kernpunten uit de in Etsha waargenomen zendingsmethode nu aan een nadere beschouwing worden onderworpen. Op zichzelf gaat het in deze kernpunten om algemeen bekende en veel besproken onderwerpen, waarover dit artikel niets nieuws pretendeert te zeggen. De these van het artikel is wél, dat juist de toepassing en toetsing van deze discussiepunten in een primaire zendings situatie gezichtspunten oplevert die voor het hanteren van het begrip *contextualisatie* niet gemist kunnen worden. Het gaat met name om de stelling, dat de zogenaamde „typisch afrikaanse“ theologische problemen geenszins exclusief Afrikaans zijn, maar inhoudelijke aanwijzingen bevatten voor wat mondiale theologie-beoefening überhaupt betekent.

Preparatio evangelii

Onze aandacht wordt in de eerste plaats getrokken door de nadruk die op het Oude Testament valt als voorbereiding voor de evangelieverkondiging. Dat er een bijzondere affiniteit bestaat tussen de afrikaanse traditionele religie en het Oude Testament is een veelbesproken feit: de talloze onafhankelijke kerken die „in het Oude Testament blijven,” en voor wie het Oude Testament blijkbaar uitdrukingsmiddelen levert voor een bestaande spiritualiteit, vormen het bewijsmateriaal. B. Sundkler definieert die affiniteit nader als een preoccupatie met oorsprongs-drama's⁵⁾ en een behoefte om zich de mythisch-historische gang van het menselijk geslacht voor de geest te halen; maar ook op andere punten, bijvoorbeeld op de gedachte van de „corporate personality” is de aandacht gevestigd.⁶⁾ Hiertegenover kan men afrikaanse theologen noemen die ten aanzien van het Oude Testament juist een zekere terughoudendheid aan de dag leggen. H. Sawyerr accentueert de typisch on-afrikaanse elementen van het Oude Testament en stelt dat juist de verkondiging van Christus als het „einde van de wet” helemaal niet gemakkelijk bij de afrikaanse cultuur en religie aansluit;⁷⁾ en K. Dickson komt, in een opmerkelijke bespreking van de continuïteit tussen „Afrika” en het Oude Testament,⁸⁾ juist uit bij een nadruk op discontinuïteit en bij de noodzaak tot confrontatie met de specifieke geschiedenis van Israel en de nieuw-testamentische verkondiging die dit specifieke veronderstelt.

De hier aan de dag tredende verschillende laten zich uiteraard niet behandelen binnen het bestek van een godsdienst- en cultuurhistorische discussie over de overeenkomsten tussen „Israel” en „Afrika.” Beslissend is hier de vraag wat men onder *preparatio evangelii* bestaat en hoe men het gebruik van het Oude Testament in Afrika daarmee in verband ziet. Het is goed om hier globaal twee benaderingswijzen te onderscheiden.

In de eerste plaats kan gewezen worden op een benaderingswijze die de *preparatio evangelii* in een breed godsdiensthistorisch verband ziet. „An der Krippe, in welke die Verkündigung Jesus legt, hat nicht nur das Alte Testament gearbeitet, sondern auch ausserbiblische Religion,” schrijft P. Althaus,⁹⁾ en dat inzicht wordt verbonden met een positieve waardering van de stamreligies zoals die in de bovengenoemde adaptatie- of indigenisatie-fase groeide. Dat de stamreligie – en bijvoorbeeld ook het adatrecht op Sumatra¹⁰⁾ – als preparatio evangelii wordt aangemerkt,¹¹⁾ betekent dan, dat de Christusverkondiging niet noodzakelijk de verwerping van de niet-christelijke godsdienstig-culturele verbanden impliceert, maar binnen die verbanden tot zijn recht moet komen: zij vormen het kader en het materiaal voor gemeentevorming en presentatie van het evangelie. Fundamenteel-theologisch kan men binnen deze benaderingswijze nog verschillende wegen gaan, bijvoorbeeld de weg van een twee rijken-leer zoals bij veel Lutherse theologen, of de weg van een universeel-historische visie op openbaring en religie zoals bijvoorbeeld bij Rahner en Pannenberg; en ook kan men het uniek-eigene van de Christusverkondiging nog op verschillende wijze profileren. Beslissend is, dat de waarheid en de zeggingskracht van het evangelie vanuit de vóórchristelijke leefwereld ontdekbaar en verstaanbaar is; de eigen geschiedenis wordt zichtbaar als *preparatio evangelii*, zodra de verkondiging zijn intrede doet.

Een tweede benadering die wij moeten onderscheiden, wordt gekenmerkt door een nadruk op de noodzaak dat men een bepaalde weg moet afleggen vóór men

om zo te zeggen aan de komst van Christus toe is; en deze weg is dan met name die van het Joodse volk. Omdat Christus geen algemeen model is en geen aan omstandigheden aanpasbare ideologie vertegenwoordigt, maar als historische persoon in een bepaalde geschiedenis staat, namelijk die van Israel, kan men hem alleen via die geschiedenis bereiken. Er zit in deze benaderingswijze een apologetisch-heilshistorisch element – men wil als het ware de noodzaak van de komst van Christus in de gang van de heilsgeschiedenis aantonen – en een etisch-pedagogisch element: het dagelijks leven wordt in verband gebracht met noties als verbond, wet, verwachting, waarvan Christus dan de *vervulling* is. Hier is de gegeven godsdienstig-culturele werkelijkheid slechts indirect kader en materiaal: de *preparatio evangelii* moet binnen die werkelijkheid worden *beoefend*.

Als men nu met deze onderscheiding terugkeert naar de betekenis van het Oude Testament in Afrika, en men probeert vervolgens de werkwijze van Wynne in Etsha te beoordelen, dan blijkt dat wij daarin elementen van beide benaderingswijzen aantreffen. Het Oude Testament is bruikbaar voor Wynne als een spiegel van het afrikaanse leven waarin herkenning en bewustwording plaatsvindt van dingen die ook in eigen godsdienst en cultuur aanwezig zijn, en als een confrontatie met het Joodse volk binnen welks geschiedenis de komst van Christus alleen te begrijpen is. Beide vormen van *preparatio evangelii* zijn in Wynne's gebruik van het Oude Testament verenigd. De vraag rijst of dat theologisch uiteindelijk mogelijk en te verantwoorden is. Bij Wynne blijkt het mogelijk te zijn, omdat hij – geheel in de lijn van het accent op liturgie in zijn werk – het verkondigen en belijden van Christus beschouwt als een geconcentreerde ervaring van een aanwezigheid die alles wat „voorafgaat” samenvat en overtreft. Deze ervaring vraagt mentale en spirituele voorbereiding, zoals ook binnen de gestichte gemeente de eucharistie-viering als laatste hoogtepunt om een dergelijke voorbereiding vraagt. Deze „voorbereidings-spiritualiteit,” en het daarmee verbonden denken in termen van *stadia* – de komst van, en dus ook de prediking aangaande, Christus is een stadium dat volgt op de *preparatio* – functioneert bij Wynne als de *trait d'union* tussen beide benaderingen.

Daarmee is echter tevens de fundamentele zwakheid van deze beide benaderingen onthuld. Deze ligt in de implicatie dat er – omdat er nu eenmaal van alles aan de komst van Christus vooraf is gegaan – iets moet gebeuren *voordat* men hem kan ontmoeten en ontvangen: hetzij een bewustmaking van de toeleidingswegen in eigen religie of cultuur, hetzij een expliciete beoefening van de geschiedenis van Israel. Zolang men in dit *stadia*-denken blijft, heeft men theologisch geen verweer, noch tegen pogingen om het Oude Testament als de Bijbel van Afrika te beschouwen en het daarbij te laten, noch tegen pogingen om een „afrikaans Oude Testament” te schrijven in de plaats van het Joodse¹²⁾ – een verschijnsel dat uit de geschiedenis van het Christendom in India niet onbekend is. Deze beide mogelijkheden zijn immers met de affiniteit tussen Oude Testament en afrikaanse traditionele godsdienst gegeven.

De enige manier om recht te doen zowel aan de theologische betekenis van het Oude Testament als aan de betekenis van de afrikaanse godsdienst en cultuur is het denken in *stadia* te verlaten. Wynne zelf doorkruiste dit denken feitelijk al daarin, dat hij het Oude Testament vanuit de Christusverkondiging las en interpreteerde, impliciet verwijzend naar zijn later volgende expliciete verkondiging.

Ware hij niet gehinderd door het stadia-denken, dan had hij veel meer ernst kunnen maken met het fundamentele feit, dat Christusverkondiging betekent de herkenning van en de verwijzing naar Christus in de gegeven context, en dat het Oude Testament het onmisbare materiaal is waarmee men zowel de contextuele geplaatstheid van de komst van Christus als de contextuele effecten van de vroegste Christusverkondiging in de greep kan krijgen. De waarde van het Oude Testament als noodzakelijk instrument van de Christusverkondiging wordt dan eventueel verhoogd door de affiniteit tussen „Afrika“ en „Israël,“ al kan men nooit over het hoofd zien dat in die affiniteit tevens de verleiding ligt om juist *niet* van meet af aan tot het klemmende appèl van het evangelie door te stoten. In het geval van de Mbukushu te Etsha blijkt de kennismaking met het Oude Testament te functioneren als een bewustwording en een verdieping van de betrokkenheid op God in het individuele en vooral maatschappelijk-collectieve leven, en tevens als een mogelijkheid tot interpretatie van de eigen historische exodus-ervaring: de symboliek van het leven-gevende en bedreigende water wordt verbonden met de ervaring van de eigen vrijheid en de eigen toekomst. Is dit *preparatio evangelii*? Het is *contextuele evangelieverkondiging*, het begin van een proces waarin een gemeente de naam van Christus steeds hechter leert verbinden met de eigen werkelijkheid en van daaruit leert denken en spreken. Het directe op elkaar betrekken van werkelijkheid en Christusverkondiging is niet iets waar van alles aan vooraf moet gaan om het mogelijk te maken; het is veeleer zèlf een wijdvertakt gebeuren van groei, bewustwording, herkenning en interpretatie.

Universaliteit en eschatologie

Het tweede punt dat enige aandacht verdient is de plaats van de omgang met de voorouders in het leven van een afrikaanse christelijke gemeente. Omdat omgang met voorouders een algemeen kenmerk is van afrikaanse traditionele religie zijn ook op dit punt de discussies praktisch niet meer bij te houden. In het algemeen kan men in die discussies drie concentratiepunten onderscheiden: de vraag of men met religieuze verering van voorouders te maken heeft dan wel met een „onschuldig“ cultureel verschijnsel; de vraag wat het Nieuwe Testament zegt over de omgang met de doden; en de vraag in hoeverre de afrikaanse gemeenschapservaring die over de grenzen van de dood heen reikt een corrigerende en aanvullende werking kan hebben in andere culturen. In missie en zending ging het meestal òf om een afwijzing van alle voorouder-praktijken òf om een overnemen ervan als „providentiële eerste stap op weg naar de gemeenschap der heiligen“. In het laatste geval legt men dan de nadruk op het feit dat het de Afrikaan gaat om een levende continuïteit met het verleden als basis voor leven in het heden;¹³⁾ en de voor Afrikanen essentiële notie dat ook de voorouders in de gemeenschap der heiligen opgenomen moeten zijn, probeert men dan via het geloofsartikel van Christus' afdaling naar het dodenrijk tegemoet te komen.

Het is de verdienste van John Mbiti, dat hij de vragen die hier liggen op een dieper niveau heeft gebracht door de vraag van de eschatologie in de afrikaanse context aan de orde te stellen.¹⁴⁾ Volgens Mbiti is het kernprobleem dit, dat in het Nieuwe Testament de mens in steeds intensievere gemeenschap met God wordt gebracht, terwijl in de afrikaanse traditionele religie de mens gaandeweg in de

vergetelheid verdwijnt: via het stadium van de „levende dode“ – d.i. de mens die nog in levende herinnering voortbestaat – wordt hij verzameld tot de vage naamloze groep van het voorgeslacht. De cultuur als zodanig bevat geen eschatologie.¹⁵⁾ Mbiti voegt daar nadrukkelijk aan toe, dat een lineaire tijdsopvatting waarin over verleden, heden en toekomst als drie „afdelingen“ wordt gesproken niet noodzakelijk in het nieuw-testamentische kerygma ligt opgesloten, en dat men daarom niet zonder meer toekomst-oriëntatie tegenover verleden-oriëntatie moet stellen. Het gaat om het vervuld worden van het *leven in het heden*,¹⁶⁾ in tegenstelling tot een *verwijdering uit het leven in het heden*. De vragen rond de omgang met de voorouders zouden zich opnieuw rondom deze tegenstelling moeten toespitsen. Twee van die vragen lijken met name belangrijk, en zij hangen onderling nauw samen: wat betekent het dat voor de doden *heil* beschikbaar is; en: van welke aard is de *gemeenschap* die met de doden bestaat?

Dat de *communio sanctorum* in het Nieuwe Testament ook de gestorven gelovigen mee omvat wordt door niemand bestreden, en op dit punt kan het intense gemeenschapsbesef van de Afrikaan met het voorgeslacht inderdaad ondersteunend werken. Wat de gestorven niet-gelovigen betreft ligt het moeilijker. Men wijst op het soteriologische aspect van Christus' afdaling in het dodenrijk (1 Petrus 4 : 6), en op de mogelijkheid dat heidense voorouders alsnog tot het heil komen¹⁷⁾ – maar erg bevredigend is dat niet. Het onbevredigend ligt voornamelijk in de vervaging van het heilsbegrip dat in deze oplossingen ligt opgesloten: de gnostische-individualistische boventonen komen ineens extra sterk naar voren, omdat „heil“ zoiets gaat betekenen als leven in gemeenschap met God aan gene zijde van de dood, ontrukkt aan de vergetelheid die de dood impliceert. Wellicht is het daarom vruchtbaarder de rechtstreekse vraag naar het heil ondergeschikt te maken aan de tweede vraag, die naar de aard van de gemeenschap met de doden. Voor deze vraag stond de christelijke kerk keer op keer, ook in andere tijden en op andere plaatsen: hoe verhouden zich het deel hebben aan het nieuwe leven in Christus, en het deel zijn van een genealogische samenhang? Strekt het lichaam van Christus zich ook tot in die genealogische samenhang uit, en dus ook tot in het dodenrijk?

Gaat men er van uit, dat de gemeenschap, die niet door het dodenrijk kan worden overmeesterd, door geloof en doop wordt geconstitueerd en niet allereerst door afstamming en bloedverwantschap, dan is daarmee niet zozeer een wig gedreven in de omgang met de niet-gelovige voorouders als zodanig, maar dan wordt daarmee die omgang wel in een heel bepaald perspectief geplaatst: het gedanken van het voorgeslacht geschiedt in eschatologische gerichtheid op de eenheid van de mensheid. Men zal immers bij „eschatologie“ niet alleen aan intense aanwezigheid van God resp. gemeenschap met God, moeten denken, maar ook aan universaliteit, aan „alles in allen“: een perspectief dat reeds nú in de concreetheit van het lichaam van Christus de beperkte gezichtspunten van ras, klasse, natie en ook *clan* en *stam* overstijgt. Genealogische solidariteit wordt dan overkoepeld door creatuurlijke solidariteit, of beter: solidariteit van de nieuwe mensheid. Voorouders hebben deel aan het heil omdat en voorzover er in dit perspectief met hen geleefd wordt. Met name het oordeelsaspect (oordeel over de bestaande en begrensde leef-vormen van de mensheid) hiervan is dan belangrijk. Neemt men dit niet ernstig, dan komt men niet uit boven een combinatie

van „individualistisch verlossingsgeloof en corporatieve natuurlijke theologie.“¹⁸⁾

Sundkler citeert een Zulu-student die betoogt dat veel missie en zending de kans heeft gemist om juist via het geloofsartikel van Christus' nederdaling in het dodenrijk de beperktheid van de clan-solidariteit vanuit het evangelie te doorbreken.¹⁹⁾ Inderdaad kan men bij de Christusverkondiging in het kader van de omgang met de voorouders moeilijk om dit punt heen. De beslissende vraag is, hoe universeel de afstammingsamenhang en het stamverband worden gedacht, en welke effecten die meerdere of mindere universaliteit heeft voor de vormgeving van individueel en collectief bestaan in de huidige werkelijkheid. Heeft de „oorsprongsmythe“ van de stam een bevestigende of doorbrekende werking wat betreft de opvattingen over intermenselijke solidariteit? Wil men Christus verkondigen als de nieuwe Stam-vader (eventueel met behulp van de paulinische analogie tussen Adam en Christus in Romeinen 5), dan zal het toch voornamelijk hierom moeten gaan. Zal Christus een stamgod zijn, of de eschatologische mens?²⁰⁾ In geen geval zal men de eenheid van de mensheid zonder meer in continuïteit met de eenheid van de stam kunnen zien, althans niet zonder de notie van het oordeel daarbij tot gelding te brengen.

De vraag van universaliteit en eschatologie komt daardoor in directe verbinding te staan met de vraag van de identiteit van de gemeente van Christus binnen het gegeven (stam)verband en van de identiteit van dit verband binnen de grotere maatschappelijke samenhangen. Bij de Mbukushu in Etsha wordt deze vraag begrijpelijkerwijs wat naar de achtergrond gedrongen door de preoccupatie met de opbouw van het stamleven in de nieuw gevonden levensruimte. Maar het is nu juist de oecumenische basis van het werk in Etsha, en de daarmee gegeven noodzaak van een relatie met andere christelijke kerken in Botswana, die de bredere identiteits-problematiek aan de orde zal stellen, en die bijvoorbeeld de vragen rond de desintegratie van traditionele leefpatronen onder invloed van met name de zuigkracht van de zuidafrikaanse economie onontkoombaar zal maken.

Wynne's benadering van de hele voorouder-problematiek en in bredere zin van de vragen rond universaliteit en eschatologie, wordt net als zijn hele werk gekenmerkt door het reeds genoemde liturgische accent, en bovendien door een neiging om de principiële beslissingen die hier aan de orde zijn over te laten aan het toekomstige contextualiseringsproces binnen de nieuwe gemeente. In zijn prediking nemen de „voorouders“ echter een grote plaats in: „Jezus Christus is bij uw voorouders geweest... hij heeft hun de kans gegeven om bij hem te horen, zodat zij samen met u mogen opstaan van de doden om voor eeuwig bij God te leven“. Ook de voorouders worden met andere woorden binnen de lichtkring van de *presentia Christi* getrokken. Dat is een waardevol en noodzakelijk accent bij de stichting van de gemeente. Maar in de voortgaande contextuele verkondiging en contextuele verwerking van die verkondiging zal het noodzakelijk worden duidelijker te kiezen tussen een gnostisch-individualistisch heilsbegrip en een verbinding van heilsprediking met de concrete ontwikkeling van de positie van deze gemeente in de wereld van Zuidelijk Afrika. Kiest men voor het eerste, dan zal de ecclesiologie zich vasthechten aan de traditionele samenlevingsbegrippen van het stamverband, en de grote vraag is of men dan echt van „afrikaanse christelijke theologie“ zal kunnen spreken.

Oecumene en zending: afsluitende opmerkingen

In het voorgaande is geprobeerd aannemelijk te maken dat men alleen zinvol over „afrikaanse christelijke theologie“ kan spreken als men zich bewust is van het feit dat daarin van meet af aan inhoudelijke beslissingen over de interpretatie van het evangelie aan de orde zijn, en dat deze direct contextueel relevant zijn. Men maakt met andere woorden geen afrikaanse christelijke theologie via ingenuïteit verbindingen van „afrikaanse waarden“ met „het Christendom“, of van „afrikaanse mentaliteit“ met „westerse mentaliteit.“ Op dat niveau blijft het werken aan afrikaanse christelijke theologie zoets als een legpuzzel of een collage van „elementen“ die tot „een geheel“ moeten worden samengevoegd; en daarmee zijn de bezwaren die men tegen de adaptatie- of indigenisatie-fase kan inbrengen niet werkelijk overwonnen. Juist de observatie van een „primaire“ zendingssituatie brengt dit sterk naar voren, omdat juist daar de beslissingen aan de orde zijn die de verdere gang van het contextualiseringsproces bepalen; in een situatie van reeds gevestigd afrikaans Christendom kan men gemakkelijker van dat proces abstraheren en in de collage-benadering vervallen. Het merkwaardige is dus, dat, hoewel de noodzaak van contextualisatie meer en meer in de gangbare discussies over niet-westerse theologie wordt benadrukt, deze discussies zelf niet altijd doortoten tot een profilering van het begrip contextualisatie zoals dat in dit artikel is beoogd, maar in een gesprek over „concepten“ en „elementen“ blijven steken. Op het punt van de *preparatio evangelii* en de plaats van het Oude Testament gaat het dan over de „waarde“ van de afrikaanse traditionele religie in verhouding tot „het Christendom“ of „de openbaring in Christus“, in plaats van over de verhouding van Christusprediking en Oude Testament als paradigma voor een positiebepaling in eigen cultuur, religie en maatschappij; en op het punt van *universaliteit en eschatologie* en de omgang met de voorouders gaat het dan over de gevaren en de bruikbaarheid van bestaande rituelen en gebruiken in plaats van over de eschatologisch-grens-overschrijdende potentie van de gemeenschap die zich rond Christus vormt. Beide in dit artikel gekozen theologische probleemgebieden wijzen *rechtstreeks* op de sociaal-culturele-politieke problematiek waarbinnen de christelijke gemeente zich ontwikkelt. In het geval van Etsha zal men er op den duur niet aan kunnen ontkomen om van daaruit het thema *bevrijding* als centraal thema bij gemeentevorming en theologische reflectie te beschouwen. Dat ligt uiteraard aan de „context“ Zuidelijk Afrika. Maar het feit dat er nog primaire zendingssituaties bestaan in de unieke sociologische constellatie van Afrika²¹⁾ en dat het mogelijk is daarin probleemstellingen te ontwaren die ook voor andere contexten als eye-openers kunnen fungeren, maakt het onmogelijk om Zuidelijk Afrika of Afrika als geheel als een reservaat met een eigen problematiek te zien. *Contextualisatie* betekent dan ook niet fragmentatie van kerk en theologie per culturele of sociale eenheid; integendeel: het brengt juist de grondvragen aan het licht die voor wereldsamenleving en wereldkerk als geheel en dus voor *elke* context essentieel zijn. Niemand zal beweren dat de vragen die in Etsha aan de orde zijn elders al volledig zijn opgelost of althans niet opnieuw als vraag gesteld kunnen worden. Juist met behulp van de afrikaanse ervaringen van contextualisatie zal men andere contexten en vooral ook andere *perioden* van het Christendom opnieuw kunnen interpreteren.²²⁾

Met dit alles is nogmaals onderstreept hoe onbevredigend het is om de pro-

blematiek van de afrikaanse christelijke theologie te benaderen als een formeel probleem van pluralisme en eenheid, waarbij het erom zou gaan de specifiek afrikaanse elementen in een geheel van „christelijke theologie” te integreren. De uiteenzettingen van C. Nyamiti en A. Shorter²³) komen ondanks het vele beharrenswaardige dat zij bevatten – bijvoorbeeld de nadruk op dialoog en op het relatieve karakter van westerse vormgevingen – hier niet boven uit. Het spreken over „thema's” en „waarden,” ook als onderstreept wordt dat men deze niet mag isoleren maar in de totale samenhang van cultuur en religie moet zien (Nyamiti), belemmert tenslotte een helder zicht op wat er in contextualisatie aan de orde is. Uiteindelijk is niet de eenheid van het Christendom als religieus systeem interessant of belangrijk, maar de concrete punten in het proces van de wereldsamenleving, waarop de beslissingen vallen over wat christelijk geloof en christelijke hoop is. Daar liggen de vragen die zowel plaatselijk als wereldwijd – en dus in alle plaatsen en tijden – telkens opnieuw acuut worden. „Eenheid” is het aan de gang houden van deze vragen in een wereldwijd communicatieproces en het gezamenlijk verder komen in het ontdekken van de lijnen van oordeel en vernieuwing die in de wereld getrokken worden.

De oecumenische en missionaire relevantie van het contextualisatieproces zoals dat op grond van de observaties te Etsha geschetst is, is tegen deze achtergrond duidelijk. In Etsha zelf is het onmiddellijk-formele oecumenische probleem dat van de erkenning van doop en eucharistie (en straks: ambt) door de andere kerken van Botswana en van de aard van de eenheid die daardoor tussen deze kerken kan ontstaan. Daarachter gaat echter een veel fundamenteeler oecumenisch probleem schuil, namelijk de verhouding tussen een kerk die van meet af aan in een bewust contextualisatieproces is geplant en gegroeid, en kerken die, hoewel zij reeds heel lang bestaan, eigenlijk nog met dat proces moeten beginnen. De eenheidsproblematiek als formele problematiek van interkerkelijke relaties loopt, met andere woorden, over in de problematiek van de interpretatie van het evangelie in de concrete culturele, religieuze en maatschappelijke context van Zuidelijk Afrika. De identiteit en de structuur van het Christendom in Zuidelijk Afrika – en van daaruit van het Christendom als wereldchristendom – is daarmee aan de orde; en dat is het precies waar het in de *oecumenica* over gaat. Missionair is „Etsha” interessant omdat vanuit discussies die in en over het huidige afrikaanse Christendom gevoerd worden een poging gewaagd wordt opnieuw in een oer-situatie à la Livingstone te gaan staan en de kortzichtigheden en eenzijdigheden die in het zendingswerk van de negentiende eeuw zijn opgetreden te vermijden. Centraal staat daarin bij Wynne de principiële mondigheid van de Mbukushu, die hij dan ook volstrekt serieus neemt, zowel in hun huidige godsdienstige en culturele leven – waarin de presentie van Christus wordt *ontdekt* en *aangewezen* – als in hun capaciteit om gemeentevormen te ontwikkelen waarin de betekenis van die presentie nader kan worden *uitgesproken* en *relevant gemaakt*. Dialoog en contextualiteit zijn hier de kernpunten van een experiment in primaire evangelisatie; en dat zijn precies de zaken waar het in de *missiologie* over gaat. Zo gezien zijn oecumenica en missiologie beide onmisbare omwegen voor een verantwoord systematisch theologiseren.

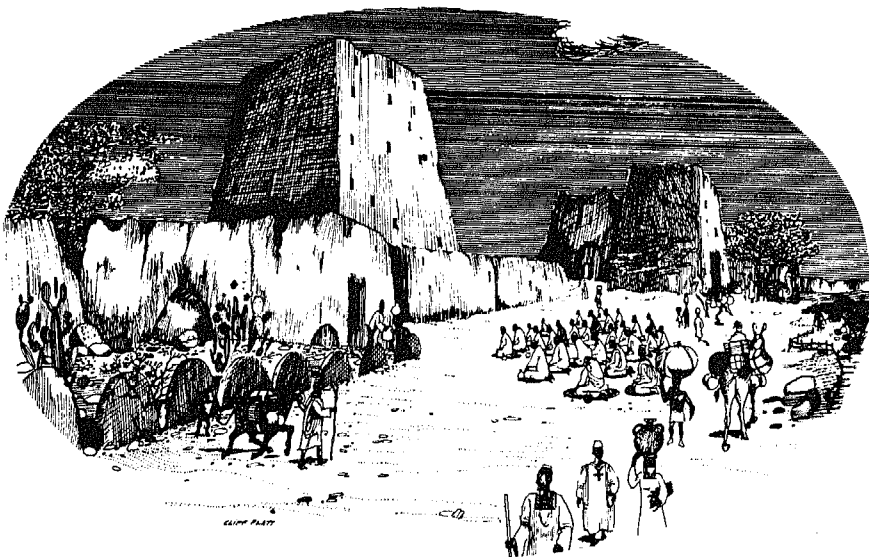
¹) *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry, Three Agreed Statements*, Faith and Order Paper 73, Genève 1975.

- 2) Gesprek tussen Livingstone en een regenmaker, weergegeven in A. Shorter, *African Culture and the Christian Church*, London (1973) 1978, blz. 51 v.
- 3) Shoki Coe, Contextualizing Theology, in: *Mission Trends no. 3*, ed. G. H. Anderson, Th. F. Stransky, New York 1976, blz. 19-24; C. Nyamiti, Ueberlegungen methodischer Art zu einer afrikanischen Theologie, in: *Theologia Mundi 1975*, blz. 13-30; A. Shorter, *African Christian Theology, Adaptation or Incarnation?* London 1975; Ngiadu Mushete, The History of Theology in Africa, from Polemics to Critical Irenics, in: *African Theology En Route*, ed., K. Appiah-Kubi, S. Torres, Maryknoll 1979, blz. 23-35.
- 4) S. G. Kibicho, The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity: a Kikuyu Case-study, in: E. W. Fasholé-Luke (a.o.) ed., *Christianity in Independent Africa*, London 1978, blz. 370-388; G. Setiloane, How the Traditional World-view persists in the Sotho-Tswana, *ibid.*, blz. 402-412. Beide auteurs baseren zich op het feit dat bij de afrikaanse christenen altijd continuïteit met het „oude” godsgehoof gebleven is, ondanks de door de zendingen gepredikte discontinuïteit. Setiloane verdedigt bovendien de afrikaanse godsconceptie als superieur: zie G. Setiloane, Where are we in African Theology? in: *African Theology En Route* (zie noot 3), blz. 59-65, blz. 60.
- 5) B. Sundkler, *The Christian Ministry in Africa*, London 1960, blz. 284.
- 6) Bonganjalo Gaba, Corporate Personality, Ancient Israel and Africa, in: B. Moore ed., *Black Theology, the South African Voice*, London 1973, blz. 65-73. E. Jansen Schoonhoven citeert in *The Bible in Africa, Exchange* nr. 25, 1980, blz. 1-48, verschillende bronnen waarin de overeenkomsten tussen afrikaanse cultuur en Oude Testament worden benadrukt.
- 7) H. Sawyerr, *Creative Evangelism, Towards a New Christian Encounter with Africa*, London 1968, blz. 42 v., 55.
- 8) K. Dickson, Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought, in: *African Theology En Route* (zie noot 3), blz. 95-108.
- 9) P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit I*, Gütersloh 1947, blz. 57.
- 10) L. Schreiner, *Adat und Evangelium*, Gütersloh 1972, blz. 289.
- 11) B. Sundkler, Primitive Religion im Verhältnis zur biblischen Botschaft, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, deel V, blz. 583-587.
- 12) Aldus een suggestie van J. Milimo, geciteerd door J. S. Mbiti in *The Biblical Basis for Present Trends in African Theology*, in: *African Theology En Route* (zie noot 3), blz. 83-94, blz. 90.
- 13) A. Shorter, *African Christian Theology*, blz. 115.
- 14) Voornamelijk in: *New Testament Eschatology in an African Background*, London 1971.
- 15) Geciteerd door E. Jansen Schoonhoven, *op. cit.* blz. 4; men zie in het algemeen J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York 1969.
- 16) *New Testament Eschatology in an African Background*, blz. 156.
- 17) H. Sawyerr: „the prayers of African Christians might in the providence of God lead to the salvation of their pagan ancestors,” *op.cit.* blz. 95.
- 18) L. Schreiner, *op. cit.*, blz. 270.
- 19) B. Sundkler, *The Christian Ministry in Africa*, blz. 290 v.
- 20) Zie L. A. Hoedemaker, *Met Christus Bij Anderen*, Baarn 1978, blz. 43 v.
- 21) Vergelijk J. D. Y. Peel, The Christianization of African Society: Some Possible Models, in: *Christianity in Independent Africa* (zie noot 4), blz. 443-454. Het unieke bestaat volgens hem hierin, dat de ontmoeting van wereldreligie en traditionele religie plaatsvindt in een context van secularisme en pluralisme, waarin ook de traditionele religie nieuwe vormen van zelfhandhaving kan vinden.
- 22) *Ibid.*, blz. 444.
- 23) C. Nyamiti, *African Theology: Its Nature, Problems and Methods*, Kampala 1971; en de beide geciteerde werken van A. Shorter (noot 2 en 3).

Naar gemeenschappelijke verantwoordelijkheid als belangrijk moment in de relaties tussen Christenen en Moslims in Afrika

Omstreeks 1960 werd een groot aantal landen in tropisch Afrika onafhankelijk. Om enkele voorbeelden te noemen: Ghana (1957), Guinea (1958), Kameroen, Ivoorkust, Togo, Nigeria (1960), Sierra Leone (1961), Oeganda (1962), Kenya (1963), etc. Het waren jaren van vernieuwing en verwachting, van hoop op een betere toekomst.

Het is opvallend dat er in deze periode in christelijke kring ook een nieuwe belangstelling opkwam voor de Islam. In protestantse en anglicaanse kerken kreeg deze belangstelling een specifieke vorm in het Islam in Afrika Project.¹⁾ Om de betekenis van dit project in het oog te krijgen is het goed na te gaan wat in dit deel van Afrika de aard is geweest van de betrekkingen tussen Christenen en Moslims sinds de komst van de Europeanen aan het eind van de 15e eeuw. (We laten hier buiten beschouwing de bijzondere situatie in Ethiopië, waar Christenen en Moslims met elkaar in contact zijn sinds de tijd van de Profeet Mohammed, toen vervolgde Moslims uit Mekka daar toevlucht zochten bij een christelijke koning).



The great Mosque at Kano in 1390

Momenten in de betrekkingen tussen Christenen en Moslims

1. Strijd

Men zou in deze periode in de betrekkingen tussen Christenen en Moslims in tropisch Afrika een drietal momenten kunnen onderscheiden.²⁾ Er is allereerst een moment van strijd, van conflict en rivaliteit.

Dit komt bijvoorbeeld duidelijk tot uiting in het „Epos van Heraklios,” een groot islamitisch heldendicht in het Swahili dat in 1728 aan de afrikaanse oostkust in Pate, in het huidige Kenya werd geschreven.³⁾ Dit gedicht beschrijft de strijd van de Profeet Mohammed en de zijnen tegen Heraklios, de christelijke keizer van Byzantium, omstreeks het jaar 630. Het is niet toevallig dat een afrikaans dichter in 1728 de strijd tussen Moslims en Christenen als thema kiest. In de zestiende eeuw hadden de Portugezen de Oostkust van Afrika met zijn bloeiende moslimse handelssteden veroverd. In 1698 werden zij verjaagd uit Mombasa (waar men nog altijd het portugese „Fort Jezus” kan zien). In 1727 veroverden zij deze stad opnieuw, maar de plaatselijke Moslims, de Swahili, in bondgenootschap met Arabieren uit Oman, verdreven hen definitief in het jaar 1729.⁴⁾ In feite gaat het in het „Epos van Heraklios” dus om de strijd tussen Christenen en Moslims in Oost-Afrika rond 1728, en de tekst kan gelezen worden met het oog op gebeurtenissen uit die tijd. Een voorbeeld is vers 1038, woorden door de Profeet Mohammed gesproken tot de krijgsheld Ali om hem aan te moedigen tot de strijd:

„Stort u op de Byzantijnen, die de Moslims wreed verdelen, de Goedgeefse (God) zal u helpen, rampen zullen u voorbijgaan.”

Ongetwijfeld hebben 18e eeuwse Moslims bij „Byzantijnen” gedacht aan de Portugezen, tegen wie zij toen oorlog voerden. In de 19e en 20e eeuw heeft men bij het reciteren van dit epos gedacht aan de toenmalige „christelijke” veroveraars uit Europa.

Strijd was inderdaad een belangrijk moment in de relaties tussen Christenen en Moslims in tropisch Afrika, men name in de eerste fase van het contact tussen beide gemeenschappen. Vaak was dit niet een gewapend conflict, maar meer een strijd tegen de invloed van de andere godsdienst.

Toen bijvoorbeeld de anglicaanse zendeling D. Hinderer zich rond 1850 in Ibadan, Nigeria wilde vestigen, verzetten de Moslims in de stadsraad zich daar krachtig tegen. Toen er zo een impasse ontstond zocht men een oplossing door het aloude Ifa orakel, verbonden met de traditionele religie van de Yoroba's, te raadplegen. Dit orakel gaf zijn toestemming, en zo werd Hinderer toch toegelaten in Ibadan.⁵⁾

In christelijke kring was men vaak zeer bezorgd over de invloed van de Islam. In 1908 bijvoorbeeld zei Rev. A. W. Smith op een anglicaanse synode in Lagos, Nigeria: „Het is een verschrikkelijk feit dat het Mohammedanisme snel terrein wint in Yoroebaland. De kerk moet dit feit ernstig nemen, zoals een land een vijand ernstig neemt, en een duidelijk plan van actie opstellen. De kerk moet onmiddellijk handelen, en niet bij de pakken neerzitten terwijl ze de doods vijand van het Christendom toestaat om bijna ongehinderd voortgang te maken. De passieve houding van de kerk wijst erop dat ze de ogen sluit voor dit vreselijke feit.”⁶⁾

In zendingskringen dacht men over het opwerpen van een dam tegen de invloed van de Islam, door op strategische punten zendingsposten te vestigen. De in

Afrika heersende „christelijke“ koloniale mogendheden probeerden in een aantal streken de verbreiding van de Islam tegen te gaan, terwijl zij echter op andere plaatsen nauw samenwerkten met Moslims, in het bijzonder met moslimse leiders en vorsten in een systeem van indirect bestuur.

In de boven aangeduide sfeer van rivaliteit spelen zich ook discussies af tussen Christenen en Moslims, waarbij de één allerlei argumenten tegen de godsdienst van de ander naar voren brengt. Deze controversen werden mede gevoed door een strijdliteratuur, die ook in afrikaanse talen verscheen.⁷⁾ Het is opvallend dat reeds omstreeks 1880 west-afrikaanse Moslims in Sierra Leone de beschikking hadden over een arabisch boek, waarin een moslims auteur antwoord geeft op het bekende werk van dr. Pfander, „De Balans der Waarheid,“ dat onder meer een weerlegging bevat van de Islam.⁸⁾

2. *Isolement*

Een tweede belangrijk moment in de relaties tussen Christenen en Moslims is dat van het isolement, het zich terugtrekken in eigen kring en zich afsluiten voor de ander. In zekere zin is dit een reactie op het moment van de strijd, die dan als weinig zinvol wordt gezien. Het is mogelijk dat de passieve houding van de kerk ten aanzien van de Islam, gesignaleerd op de reeds genoemde synode in Lagos in 1908 mede samenhangt met dit moment van het zich terugtrekken.

Een typisch voorbeeld van dit streven naar isolement vindt men in de grote, vanouds moslimse steden in Noord-Nigeria, zoals Kano en Zaria. Men bouwde daar buiten de muren van de islamitische stad een speciale wijk voor de „anderen,“ waaronder de Christenen. In Freetown, Sierra Leone, werd eveneens een poging ondernomen, met weinig succes overigens, om Christenen en Moslims gescheiden te houden.⁹⁾

De hier genoemde momenten in de relaties tussen Christenen en Moslims werken door tot op heden. In 1967 bijvoorbeeld kreeg de schrijver van dit artikel in Garoua, Kameroen zowel van een Christen als van een Moslim het welgemeende advies niet al te veel aandacht te schenken aan de zo delicate relatie tussen Christenen en Moslims. De gedachte was: Buren doen er goed aan de nodige afstand te bewaren, en door een stevige muur de grens tussen hun terreinen te markeren om conflicten te vermijden.

3. *Gemeenschappelijke verantwoordelijkheid*

Strijd en isolement zijn niet de enige belangrijke momenten in de betrekkingen tussen Christenen en Moslims in Afrika. Met name de afrikaanse context waarin zowel Christendom en Islam zich ontwikkelen brengt een moment van gemeenschap in deze relatie, waarvan wij hier enkele aspecten aanduiden.

In de eerste plaats bestaat er op tal van plaatsen in Afrika vanuit oude godsdienstige tradities een positieve waardering, zowel voor het Christendom als voor de Islam. Zo kon het traditionele Ifa orakel van de Yoroeba's enerzijds verklaren dat bepaalde kinderen voorbestemd waren om Moslim te worden, terwijl het anderzijds, zoals we zagen, ook toestond dat christelijke zendelingen toegelaten werden tot de gemeenschap.¹⁰⁾ In feite zijn in tropisch Afrika christelijke zendelingen en moslimse geestelijke leiders door aanhangers van de traditionele religies vaak met respect ontvangen als „mannen van God.“

In streken waar zowel het Christendom als de Islam werden verwelkomd, vindt men Christenen en Moslims in dezelfde families. Hier wil men over het algemeen de gemeenschap waarin men leeft niet verscheurd zien om godsdienstige redenen. „Wij willen niet dat de godsdienst ons verdeelt,“ merkte de Sultan van Fouban in Kameroen eens op. Als de discussie tussen Christenen en Moslims in deze streken al te heet wordt, staat er al gauw iemand op die zegt: „Wees voorzichtig met dit vuur, we willen niet dat het huis waarin we wonen afbrandt.“ Men treft verder in Afrika reeds in de 19e eeuw een zekere nationalistische solidariteit aan tussen Christenen en Moslims, beide geconfronteerd met de druk van de Europese naties die bezig waren zich van Afrika meester te maken. De zwarte nationalist E. W. Blyden, presbyteriaans predikant, diplomaat en auteur van het boek „*Christianity, Islam and the Negro Race*“ zette zich omstreeks 1895 reeds in voor modern moslims onderwijs, zowel in Sierra Leone als in Nigeria: hij streed voor de ontwikkeling van Afrika en meende dat de Islam daarin een positieve rol te spelen had.¹¹⁾

In christelijke kringen in Nigeria uitte men soms waardering voor de Islam vanwege zijn afrikaans karakter, vanwege zijn onafhankelijkheid van buitenlandse hulp, vanwege de nadruk op de verantwoordelijkheid en het eigen initiatief van de gewone Moslim, de „leek,“ en ook vanwege de niet-racistische houding van de Moslims. Deze karaktertrekken van de Islam werden dan als een spiegel voorgehouden aan Christenen.¹²⁾

De drie genoemde momenten, strijd, isolement en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid geven vanzelfsprekend niet alle dimensies weer van de betrekkingen tussen Christenen en Moslims in de periode vóór 1960. Het gaat hier alleen om een algemene aanduiding van het klimaat waarin zij samenleefden.

De geschiedenis van het Islam in Africa Project (I.A.P.)

Alvorens in het licht van het bovenstaande de betekenis van het I.A.P. te schetsen in het geheel van de ontwikkeling van de relaties tussen Christenen en Moslims in tropisch Afrika geven we eerst kort de geschiedenis weer van het project zelf.¹³⁾

De belangstelling voor de Islam in Afrika in protestantse en anglicaanse kring in de jaren '50 blijkt duidelijk uit het werk van J. S. Trimmingham, die een groot aantal studies over de Islam op het continent ondernam.¹⁴⁾ Zijn boekje „*The Christian Church and Islam in West Africa*“ (1956, nederlandse vertaling 1961) behoort duidelijk tot de voorgeschiedenis van het project. Een belangrijke aanzet tot de eigenlijke vorming van het I.A.P. waren discussies tijdens de eerste kerkenconferentie voor geheel Afrika in 1958 in Ibadan, Nigeria. De deelnemers aan deze conferentie legden de nadruk op het christelijk getuigenis door woord en daad, op het verstaan van het denken en de gezichtspunten van Moslims, en op respect voor de Islam. Zij signaleerden ook de wenselijkheid van een mobiel studiecentrum om de kerk beter toe te rusten voor haar taak het Evangelie aan Moslims te presenteren.¹⁵⁾

Het Islam in Africa Project zelf werd in 1959 gesticht. Vertegenwoordigers van verschillende zendingsorganisaties in Europa vormden een Liaison-Comité, terwijl in een aantal afrikaanse landen lokale comités tot stand kwamen, gevormd door vertegenwoordigers van plaatselijke protestantse en anglicaanse

kerken en zendingen. Deze Comité's in Afrika kregen deskundige adviseurs tot hun beschikking (meestal betaald door één van de participerende organisaties), met als taak de kerken bij te staan in hun contacten met Moslims.

In 1965 werd in Ibadan in het kader van het I.A.P. een studiecentrum voor Islam en Christendom gesticht. Hier kregen predikanten en andere kerkelijke en zendingswerkers de gelegenheid voor een aantal weken of maanden serieus studie te maken van de Islam en zich te bezinnen op dialoog en getuigenis.

Het doel van het I.A.P. werd in deze jaren als volgt geformuleerd: de kerken in Afrika (ten Zuiden van de Sahara) wijzen op hun verantwoordelijkheid de Islam en de Moslims uit hun omgeving te verstaan met het oog op de taak van de Kerk het Evangelie van Jezus Christus getrouw te vertolken in de wereld van de Islam; en voorts het onderzoek en onderwijs dat hiervoor nodig is te bewerkstelligen. Rond 1970 werd in Afrika door vertegenwoordigers van de verschillende nationale I.A.P. Comité's de Raad van het Islam in Africa Project gevormd (Islam in Africa Project Council), terwijl het Liaison-Comité in Europa een ondersteunende functie kreeg.¹⁵⁾

In de loop van de jaren hebben de I.A.P. adviseurs¹⁶⁾ talloze lezingen gehouden en vele cursussen georganiseerd, met name in kerken en kerkelijke opleidingsinstituten zoals seminaries. Zij spoorden daarbij Christenen aan zich open te stellen voor Moslims en te leven als getrouwe getuigen van de opgestane Heer. Sommige adviseurs schreven op grond van hun ervaringen in dit werk boekjes bestemd voor een breed publiek, die in grote aantallen zijn verkocht.¹⁷⁾ Het Project stimuleerde ook een aantal afrikaanse Christenen, merendeels predikanten, tot een voortgezette academische studie van de Islam. Vermeldenswaard is ook dat het I.A.P. in 1974 meewerkte aan de organisatie van een dialoog tussen Christenen en Moslims in Ghana.¹⁸⁾

Een opvallende karaktertrek van het I.A.P. is, dat het in de eerste plaats een kader wil zijn waarin een zo groot mogelijke groep van kerken (oecumenisch georiënteerde en andere) samenwerken. Daarom is het project niet officieel verbonden aan een oecumenische organisatie als de „All Africa Conference of Churches,” al onderhoudt het wel relaties daarmee.

Samenwerkingsverband betekent ook: niet een aparte organisatie die over belangrijke eigen financiële middelen beschikt. Een van de gevolgen van het ontbreken van centrale I.A.P.-budgetten van enige omvang was echter, dat het bijzonder moeilijk bleek om afrikaanse werkers als full-time adviseurs aan te stellen. Het was voor een afrikaanse Kerk niet mogelijk een werker volledig te betalen, die mede in dienst stond van een aantal zusterkerken.

Met deze bijzondere structuur van het project hangt ook samen het staken, in 1976, van het experiment van het Studiecentrum in Ibadan. Op den duur bleek er toch minder behoefte te bestaan aan cursussen van langere duur (enkele maanden), die geen deel uitmaken van officieel erkende opleidingsprogramma's. Het project wil niet zelf de training op hoog niveau met betrekking tot de Islam en de relaties tussen Christenen en Moslims organiseren waaraan in Afrika een reële behoefte bestaat. Het I.A.P. ziet de verantwoordelijkheid hiervoor in de eerste plaats liggen bij algemeen erkende in Afrika gevestigde instituten als Universiteiten en Theologische Seminaries.

De betekenis van het I.A.P.: nieuwe nadruk op „gemeenschap”

Aan het begin van dit artikel hebben wij een schets gegeven van de betrekkingen tussen Christenen en Moslims in tropisch Afrika. In het licht hiervan zou men kunnen stellen dat de opkomst van het I.A.P. rond 1960 erop wijst dat er in de kerken in Afrika een zekere heroriëntering plaatsvindt, wat betreft de relatie tot Moslims: De momenten van strijd en isolement verschuiven meer naar de achtergrond, terwijl er een nieuwe nadruk komt te liggen op het moment van de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid.

Deze verschuiving hangt ongetwijfeld samen met de belangrijke veranderingen die omstreeks 1960 op het continent optreden. De nieuw verworven politieke onafhankelijkheid brengt met zich mee dat op tal van plaatsen Christenen en Moslims samen de verantwoordelijkheid gaan dragen voor de toekomst van hun natie. In deze sfeer van gemeenschappelijke verantwoordelijkheid zijn conflicten natuurlijk niet uitgesloten. Er bestaat evenwel een algemeen gevoel, dat zich ook in verscheidene grondwetten van de nieuwe naties weerspiegelt, dat de strijd tussen godsdienstige groepen en het zich isoleren op religieuze gronden een negatieve invloed hebben op de zo noodzakelijke ontwikkeling, en daarom ongewenst zijn. Dit gevoel voor nationale eenheid met het oog op een betere toekomst is zo sterk, dat het bijvoorbeeld nauwelijks denkbaar is dat op een synode in Afrika na 1960 op dezelfde toon over de Islam zou worden gesproken als tijdens de eerder genoemde kerkvergadering in Lagos in 1906. Het I.A.P. heeft actief bijgedragen tot het terugdringen van de momenten van

strijd en isolement door er de nadruk op te leggen dat een getrouw vertolken van het Evangelie van Christus een liefdevolle houding tot de medemens impliceert. „Wie niet liefheeft, kent God niet, want God is liefde” (1 Johannes 4:8).¹⁹⁾ Omstreeks 1960 schreef een bij het I.A.P. betrokken anglicaans priester in Nigeria, F. O. Segun, thans bisschop van Lagos: „Onze benadering moet er altijd een zijn van liefde, van bereidheid tot een dieper verstaan van elkaars gezichtspunten. Bovenal, we moeten in de praktijk brengen wat we geloven, terwijl we uiteindelijk de zaak in Gods hand laten.”²⁰⁾

Mede dank zij het I.A.P. heeft men zich in de kerken gedistantieerd van bepaalde agressieve vormen van prediking, waarin de Islam, de Koran en de Profeet Mohammed openlijk gekritiseerd worden. De oude controversale literatuur heeft zijn sporen nagelaten in de publieke opinie, in de kerken. I.A.P.-adviseurs hebben daarom getracht gangbare misverstanden over de Islam uit de weg te ruimen. Ze benadrukten dat men de Islam niet moet bestuderen om feilen te ontdekken en kritiek te leveren, maar om Moslims beter te begrijpen in hun geloof.²¹⁾ Er werd ook gesteld dat het er niet om gaat een oordeel uit te spreken over de Islam. Behalve feitelijke schetsen van de Islam²²⁾ hebben I.A.P.-adviseurs ook fijnzinnige beschrijvingen gegeven van het geestelijk leven van afrikaanse Moslims.²³⁾ Een waardevolle bijdrage tot een meer evenwichtig beeld van de geschiedenis van de Islam in Afrika leverde L.O. Sanneh, die een aantal jaren als onderzoeksadviseur aan het project verbonden was. Hij stelde de belangrijke rol in het licht die toegewijde, pacifistische, a-politieke Moslim geestelijken hebben gespeeld bij de verbreiding van de Islam.²⁴⁾

De uitdaging van de nieuwe situatie

Nu het moment „gemeenschappelijke verantwoordelijkheid“ in de relaties tussen Christenen en Moslims relatief belangrijker wordt, staan de kerken voor de taak wegen te vinden op een terrein dat nog maar weinig geëxploreerd is.

Verschillende moeilijkheden doen zich hierbij voor. Op een aantal plaatsen bestaan er reële spanningen tussen Christenen en Moslims, met name daar waar godsdienstige en maatschappelijke verschillen parallel lopen. De problemen die hier liggen zijn op korte termijn vaak moeilijk op te lossen.

Een belangrijke uitdaging voor de kerk is ook de vernieuwing die zich thans in de wereld van de Islam manifesteert. Op veel plaatsen in Afrika zijn Moslims, niet zelden met steun van islamitische wereldorganisaties, bezig hun gemeenschappen tot nieuw leven te brengen: betere organisatie, beter onderwijs, betere literatuur, gericht op het heden, moskeebouw, meer invloed van de godsdienst op het maatschappelijk en staatkundig leven etc. Soms gebeurt dit in het gevoel dat de Islam in het koloniale tijdperk onder zware druk stond en werd achtergesteld. Een concreet voorbeeld van deze vernieuwing: Tot nu toe stond de kleine moskee van de Universiteit van Ibadan (een stad waar meer Moslims dan Christenen wonen) min of meer in de schaduw van twee mooie kerken, een protestantse en een katholieke. Nu wordt naast de kerken een zeer imposante moskee gebouwd.

Deze vernieuwing in de Moslimgemeenschap kan een aansporing vormen voor Christenen om zelf het Evangelie meer serieus te nemen en in de samenleving gestalte te geven, en ook om na te gaan hoe christelijke en islamitische intenties voor de samenleving parallel kunnen lopen. Christenen kunnen echter op deze vernieuwing ook reageren op een manier die een positief christelijk getuigenis in de weg staat, bij voorbeeld door een oproep tot strijd tegen de Islam.

Van andere aard zijn problemen die samenhangen met het feit dat grenzen tussen religies in de afrikaanse samenleving vaak niet zo scherp getrokken worden. Onlangs, bijvoorbeeld, besloten een aantal inwoners van Ibadan, onder wie Christenen en Moslims, een offer aan de riviergod te brengen, nadat er een rampzalige overstroming had plaatsgevonden. Er zijn Christenen die bepaalde moslimse godsdienstige gebruiken en formules ook voor zichzelf heilzaam achten. Een nieuw gevormde Christengemeenschap in Nigeria schrijft aan hen die het kerkgebouw binnengaan een reiniging voor die veel lijkt op de rituele wasingen van Moslims. Algemeen gangbaar is in sommige streken dat Christenen financiële hulp geven aan familieleden die de Pelgrimstocht naar Mekka ondernemen willen, dat Moslims een bijdrage geven voor kerkbouw etc.

Het is duidelijk dat in deze sfeer het gevaar bestaat dat Christenen (en Moslims) hun integriteit verliezen, ontrouw zijn aan het gegeven Woord. Zonder terug te vallen in de oude strijd- en isolementsposities dienen Christenen hier wegen te zoeken voor een authentiek getuigenis van het heil dat in Christus verschenen is. Zoals gezegd, het terrein van de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid tussen mensen van verschillend geloof is niet gemakkelijk te begaan, en nog maar zeer ten dele geëxploreerd. Om niet in valkuilen terecht te komen heeft een afrikaanse kerk die leeft in relatie met Moslims leden nodig die een diep verstaan van het Evangelie paren aan een grondige en liefdevolle kennis van de Islam en de Moslimgemeenschap. De trainingsprogramma's in het kader van het I.A.P.

hebben op dit punt een waardevolle bijdrage gegeven, maar toch is dit nog slechts een eerste aanzet.

- 1) Voor een vergelijkbare ontwikkeling in rooms-katholieke kring zie o.m.: J. Kenny, *Christian-Muslim relations in Nigeria*; *Islamochristiana* (Roma), 5 (1979), p. 183 sq.
- 2) Zie L. Sanneh, *Christian Experience of Islamic Da'wah, with particular reference to Africa*; *International Review of Mission*, 65 (1976), p. 417-421.
- 3) *Het Epos van Heraklios*, uit het Swahili vertaald door J. Knappert; Amsterdam: Meulenhoff, 1977 (De Oosterse Bibliotheek.⁴)
- 4) J. S. Trimmingham, *Islam in East Africa*; London: Oxford University Press, 1964, p. 20.
- 5) T. G. O. Gbadamosi, *The growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*; London: Longman, 1978, p. 126, 127.
- 6) Geciteerd in Gbadamosi, a.w. p. 230.
- 7) Gbadamosi, a.w. p. 130-132.
- 8) E. W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*; 1887, (reprint, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), p. 3.
- 9) L. Sanneh, a.w. p. 418.
- 10) Gbadamosi, a.w. p. 92, 127. S. A. Adewale, *Sodeke's verdict in favour of Christianity in Abeokuta in 1842*; *Religions* (Ibadan), 4 (1979), p. 63.
- 11) Gbadamosi, a.w. p. 168; zie ook noot 8.
- 12) Gbadamosi, a.w. p. 144.
- 13) Zie ook: J. Crossley, *The Islam in Africa Project*; *International Review of Mission*, 61 (1972), p. 150-160.
- 14) *Islam in the Sudan* (1949), *Islam in Ethiopia* (1952), *Islam in West Africa* (1959), *A History of Islam in West Africa* (1962), *Islam in East Africa* (1964), *The Influence of Islam upon Africa* (1968).
- 15) *The Church in Changing Africa*, Report of the All Africa Church Conference held at Ibadan, Nigeria, Jan. 10-19, 1958; New York: International Missionary Council, p. 73, 74. K. Cragg bezocht in deze tijd West-Afrika en nam deel aan deze conferentie. Zijn afrikaanse indrukken werden verwerkt in: *West African Catechism*; *The Muslim World*, 48 (1958), p. 237-247.
- 16) In de eerste fase van het I.A.P. speelden ds. P. Benignus, dr. W. A. Bijlefeld en ds. J. Crossley een belangrijke rol. In 1972 werd de coördinerende taak van algemeen adviseur toevertrouwd aan dr. P. Ipema, die in 1979 werd opgevolgd door dr. J. P. Dretke, auteur van *A christian approach to Muslims, reflections from West Afrika*; Pasadena: William Carey Library, 1979. De Raad van het I.A.P. is nu gevestigd in Nairobi.
- 17) Abd el Massih, *Au seuil de l'Islam*; Yaoundé: Editions CLE, 1965 etc. Abd-ul-Masih, *Islam and Christianity, ninety questions and answers*; Ibadan: Daystar Press. *Christian Witness among Muslims*; Accra; Africa Christian Press, 1971. Vertalingen in verschillende afrikaanse talen.
- 18) Zie: *Christians Meeting Muslims, WCC papers on ten years of Christian-Muslim Dialogue*; Geneva: WCC, 1977, p. 111-117.
- 19) Zie: *Christian Witness among Muslims* (noot 17), p. 13-16.
- 20) *Christian Responsibility in an independent Nigeria*, Christian Council of Nigeria (ca. 1961), p. 94.
- 21) *Christian Witness among Muslims*, p. 14.
- 22) Zie de in noot 17 genoemde literatuur.
- 23) Zie L. Sanneh, *Amulets and Muslim Orthodoxy*; *International Review of Mission*, 63 (1974), p. 515-529.
- 24) L. O. Sanneh, *The Jakhanke, the history of an islamic clerical people of the Senegambia*; London: International African Institute, 1979. Een andere bijdrage tot een juist beeld van de Islam en van moslims geestelijk leven in Afrika: J. Haafkens, *Chants Musulmans en Peul, Etude d'une partie de l'héritage religieux de la Communauté musulmane de Maroua, Cameroun*; dissertatie Utrecht 1979.

Socialisme en kerk in Afrika

1. Socialisme in Afrika

Bij een gedachtenwisseling over het socialisme in Afrika kan gemakkelijk een spraakverwarring ontstaan. Over welk socialisme heeft men het? Dat van Senghor, van Sekou Touré, van Nkruma, van Nyerere of van Samora Machel? Een (toch nog algemene) begripsbepaling is daarom hier op zijn plaats. Wij ontlenen de bouwstenen ervoor aan geschriften en stukken van afrikaanse herkomst, maar gemakkelijk zal men er ook elders bekende gedachten in herkennen. Met „socialisme” wordt hier bedoeld een politiek ontwerp dat beoogt de uitbuiting van de éne mens door de andere, althans als samenlevingssysteem, uit te sluiten. Middels dit ontwerp wil men verhinderen dat een klein deel van de bevolking zich het resultaat toeëigent van de arbeid van het andere, het grootste deel. Grond, grondstoffen en productiemiddelen behoren allen in gemeenschappelijk eigendom toe. Om dit eigendomsrecht uit te oefenen en een rechtvaardige verdeling van opbrengsten en inspanningen te waarborgen probeert men de samenleving te organiseren als een volksdemocratie: het volk moet toezicht en zeggenschap hebben. Bij het proclameren van deze volksmacht wordt een belangrijk onderscheid gemaakt tussen „volk” en „bevolking”. Het „volk” tref je niet zo maar aan: het is het resultaat van een opvoeding. Er is dan ook een voorhoede – de partij, het kader – die, vooruitlopend op de ontwikkelingen, zich als vertegenwoordiger van het (vooralsnog grotendeels toekomstige) „volk” presenteert. Aan deze voorhoede is de omvorming van bevolking tot „volk” toevertrouwd: door de geschiedenis. Want omvorming, opvoeding is nodig. De leidinggevende voorhoede gaat er van uit dat de weg naar een rechtvaardige samenleving door hindernissen wordt belemmerd. Men stuit op weerstand om privileges op te geven, op hardnekkige pogingen om wegen naar bevoorrecht en voorsprong open te houden, op verdeeldheidszaaiende tradities. Racisme en tribalisme zijn obstakels voor een rechtvaardige verdeling van inspanningen en goederen. Daarom wordt het educatieve element zo van belang geacht. Telkens weer en overal wordt daarom het ideaal gepropageerd en inbreuken gehegeld: in radioprogramma's, in gesuperviseerde kranten, via spandoeken en muurleuzen.¹⁾ In het onderwijs in wijk- en dorpsvergaderingen of in jeugdtrainingskampen wordt in gemakkelijke formules de leidende gedachte voorgehouden.

2. Weerstand

Bovenstaande schets is zo gestyleerd dat het heel begrijpelijk wordt hoe, toen de dag van de onafhankelijkheid voor de landen van Afrika in het zicht kwam, de socialistische samenlevingsvisie enthousiaste aanhangers kon vinden. Het kolonialisme werd immers meer en meer herkend als een regelrechte consequentie van een maatschappij-opvatting die als drijfveren exploitatie, competitie en individualisme had. De nieuwe natie waarvan men droomde, zou op heel andere pijlers moeten rusten. Aan hun streven naar onafhankelijkheid

verbonden daarom velen de gedachte van een alternatieve samenleving, te verwezenlijken weliswaar binnen de kunstmatige landsgrenzen zoals die door de koloniale overheersers zouden worden nagelaten. Niet alleen deze laatste omstandigheid verzwaarde de opgave, maar ook allerlei buitenlandse belangen drukten hun stempel op de uitkomst. De ontwerpen voor een postkoloniale afrikaanse samenleving werden niet in vredige politieke tekenkamers bedacht. De strategische betekenis bijvoorbeeld van de Indische Oceaan als vaarroute van en naar de oliestaten, de veiligstelling van militaire bases op de Azoren, pogingen om een pied à terre te verwerven in de Hoorn van Afrika (Somalië), de aanwezigheid van bodemschatten in bepaalde afrikaanse landen (bodemschatten die de Noordatlantische wereld hoofdzakelijk zichzelf toedacht), het vinden van afzetgebieden voor lucratieve wapenleveranties: al deze factoren beïnvloedden, over de hoofden van bezielde afrikaanse leiders heen, de speelruimte voor een alternatief maatschappij-ontwerp. De buitenwereld bleef belang hebben bij de ontwikkelingen in de nieuwe staten.

Maar zonder een zekere medewerking binnen de jonge naties zelf zouden de interesses van deze buitenwereld niet gediend kunnen worden. Intelligente groepen in deze landen zagen om zo te zeggen op de vooravond van de onafhankelijkheid kans om, met gebruikmaking van veelbelovende en op de volksmassa's afgestemde perspectieven, de voordelen veilig te stellen die het vigerende internationale exploitatiesysteem hun bood. Basil Davidson heeft in zijn boek, „Africa in modern history. The search for a new society” (Penguin 1978) de geschiedenis van deze volksmisleiding en de daarop volgende ontgoocheling uitvoerig en indrukwekkend beschreven.

Maar ondanks al deze moeilijkheden kan de gedachte van een uitbuittingsvrije en eerlijkdelende samenleving als een hoog en revolutionair ideaal teruggelezen worden in meerdere onafhankelijkheidsbewegingen alsook in de ontwerpen van verschillende nationalistische leiders.

3. Affiniteit

Een samenlevingsmodel dat de uitbuiting van de ene mens door de andere wil voorkomen en dat de inspanningen en opbrengsten rechtvaardig wil verdelen, vertoont een duidelijke affiniteit met de gemeenschapsgedachte zoals die in het evangelie gepropageerd wordt. Geïnspireerd door de bijbelse levensinterpretatie voelen veel christenen zich dan ook door zo'n socialisme aangetrokken. In de ontwerpen van afrikaanse onafhankelijkheidsbewegingen en partijen die een uitbuittingsvrije samenleving voorstaan, herkennen zij een weerklank van grondtendenzen uit de christelijke boodschap. Men zou er zich dan in eerste instantie ook over kunnen verwonderen dat er in Afrika nauwelijks sprake is van duidelijke en officiële bijval van de zijde van de Kerken.²⁾ Wel hebben verschillende voorgangers van christelijke gemeenschappen individueel of groepsgewijze hun solidariteit met een socialistische maatschappij-inrichting betuigd. Maar in het algemeen stelt men vast dat het socialisme als onderwerp van studie op kerkelijke agenda's in Afrika geringe aandacht krijgt. Als het bediscussieerd wordt, dan is het dikwijls eerder onder het aspect van stornis dan als een vruchtbare uitdaging. In Brazzaville „heeft” de rooms-katholieke kerk een Centrum voor christelijke studie en onderzoek (C.E.R.C.), waar cursussen

gegeven worden over christendom en marxisme: een initiatief uit 1972 van een franse dominicaan. Het centrum heeft een goede bibliotheek en ruimten voor werkgroepen. Het ligt om zo te zeggen in de aanvliegroete van de Universiteit. De aanloop van studenten is dan ook erg groot. Maar in het pastoraal overleg en in de planning, zowel op stads- als op nationaal niveau, fungeert het Centrum nauwelijks en wekt het de indruk een privé initiatief van de dienstdoende animator te zijn. Veel kerken schijnen het socialisme eerder een regionale dan een continentale aangelegenheid te vinden, laat staan een intercontinentale. Dat de kerken terughoudend reageren op de diverse socialistische pogingen tot maatschappijvorming in Afrika moet, behalve aan haar afwijzing van een atheïstisch materialisme, toegeschreven worden aan factoren die eensdeels te maken hebben met die kerk(en) zelf, anderdeels met de concrete socialistische partijen. Zoals in dit artikel al is opgemerkt kent het socialisme in Afrika velerlei versies. Als staatsvorm treft men het aan in Algerije, Benin, Ethiopië, Guinée, Guinée Bissau, de volksrepubliek Kongo, Madagascar, Mozambique, Somalië, Tanzania, terwijl ook enkele andere landen aanspraak maken of maakten op de term socialistisch (zoals Senegal en Ghana).³⁾ Rond de toeëigening van het predikaat „socialisme” bestaat overigens tussen de diverse afrikaanse landen een discussie. Zowel in de volksrepubliek Kongo als in Angola en Mozambique heeft men, kort na het verwerven van de onafhankelijkheid, de term „socialisme” aangevuld met het woord „wetenschappelijk”, of, duidelijkheidshalve, vervangen door „marxisme-leninisme”. Uitdrukkelijk wijzen deze drie landen elk beroep op een zogeheten „afrikaans socialisme” af.⁴⁾ Tegelijk verdedigen zij zich tegen iedere aantijging als zou dit wetenschappelijk socialisme een importartikel zijn. Het is een mondiale beweging, plaatselijk door een ontwakend proletariaat opgenomen. Men strijdt tegen een wereldomspannende uitbuiting, maar de strijd situeert zich telkens in een bepaalde nationale context. Christenen die het wagen laatdunkend over het ontleend karakter van dit afrikaans marxisme te spreken, krijgen te horen dat Jezus ook niet in Afrika geboren is.

4. Afrikaans

In allerlei officiële stukken van de drie genoemde landen wordt er meermalen op gewezen dat het marxisme-leninisme geen dogma is, maar soepelheid van geest vergt voor de toepassing in plaatselijke, afrikaanse situaties. Deze waarschuwing is niet gericht tot meeluisterende buitenlandse toehoorders, om hen als het ware de wind uit de zeilen te nemen, maar is dikwijls bedoeld als vermaning aan starre dweepers of heethoofdige militanten in eigen kring die het aan voldoende verbeeldingskracht zou ontbreken. Insiders spreken van een zekere behoedzaamheid ten opzichte van marxistisch-leninistische adviseurs uit het buitenland (Portugal, Frankrijk). Alleen Cubanen en Oostblok-helpers worden schijnbaar zonder reserve verwelkomd⁵⁾, ofschoon niet alle wensen van bijvoorbeeld Rusland worden ingewilligd.⁶⁾ Ten aanzien van franse linkse idealisten die meenden de revolutie in Kongo-Brazzaville te moeten komen helpen zei president Marien Ngouabi eens: „Wat zijn dat voor mensen? Een clubje romantische jongeren met een messiaanse inslag die zich verbeelden door de meidagen van 1968 deskundigen in revoluties te zijn geworden. In plaats van met hun eigen franse arbeiders-

dersklasse in contact te blijven, verkozen ze een haastig ingeslikte maar niet verteerde theorie en een vlag van wanorde te komen uitzaaien bij mensen die zij, in naam van een cultureel neo-kolonialisme, als onderontwikkeld beschouwen tot op ideologisch en politiek terrein toe. Het zijn de opvolgers van de „pieds rouges” die onze algerijnse broeders al heel gauw buiten de deur hebben gezet.⁷⁾ Ook in Angola heeft men zich moeten verweren tegen te hulp gesnelde linkse figuren uit Portugal⁸⁾, terwijl, zoals zoëven al werd aangestipt, Algerije eveneens een kortstondige toeloop van franse linkse jongeren heeft gekend die, afgewezen of ontmoedigd, na enkele jaren huiswaarts keerden. Met bescheiden voldoening vertellen kerk-veteranen die het land trouw zijn gebleven en de algerijnse nationaliteit hebben aangenomen je van dit conjunctuurverschijnsel. Intussen kunnen woorden als die van Ngouabi duidelijk maken dat de politieke leiding in afrikaanse socialistische landen op dit punt erg gevoelig is. Hulp van buitenstaanders aanvaardt zij niet. De autochthone partij is de enige opvoedende instantie. Als de kerken zich hoegenaamd geen rol zien toebedeeld in de socialistische „nationbuilding”, dan kunnen zij zich troosten met de gedachte dat ook van andere bezielde instanties geen bijdragen worden geduld. De Partij is niet ontvankelijk voor mededinging.

5. Christenen niet van de Partij

Wij zijn hiermee gekomen op de spanning die er in de marxistische-leninistische landen van Afrika tussen Kerk en Partij bestaat. Stelde het vormingsmonopolie dat de Partij voor zichzelf opeist alle andere vormingswerkers al onder verdenking, of die nu „gauchiste” of religieus waren, ten aanzien van de kerken voert de marxistische leiding van deze afrikaanse landen nog eigen beweegredenen aan die er haar toe brengen de invloed van deze kerken sterk te reduceren. Er is meer in het spel dan een loutere competentiekwestie.

Het christen-zijn wordt in marxistische landen van Afrika gezien als een hinderpaal voor echt revolutionair élan. In allerlei officiële uitlatingen, zowel in Mozambique als in Kongo of Angola, komt dit punt naar voren. „Wij hebben een materialistische opvatting van de wereld en zijn van mening dat de godsdienst en alle andere idealistische wereldbeschouwingen een dwaling zijn”, aldus Ngouabi in een toespraak in Dakar, 1975.⁹⁾ Christenen worden uitgesloten van het lidmaatschap van de socialistische partij. Het wordt bijna welwillend gezegd: „Beweren dat het gehele kongolese volk tot de Partij moet toetreden, is een hersenschim. We moeten de mensen in geen geval dwingen lid te worden van de Partij. We kunnen ze niet dwingen niet te geloven in de invloed van een god op de natuur. Er zijn er die wanneer het stadhuis boven ons hoofd zou instorten daarin een teken van Gods straf zien. Kunnen wij via decreten, wetten of dreigementen die mensen van zulke gedachten afbrengen? Het zijn toch ook kongolezen, die verlangen naar het welzijn en de bevrijding van ons land, maar die tegelijk willen leven als kimbanguist, protestant of katholiek. . .

Al die mensen hebben een Kongo nodig dat bevrijd is van het frans kapitalisme. Je mag ze daarom nog niet dwingen tot de Partij toe te treden en communist te worden. De Kongolese Partij van de Arbeid is er voor de communisten, dat is duidelijk, voor de proletariërs, voor de arbeiders die de materialistische opvatting van de wereld aanvaardden „zonder vreemde toevoeging”, dat wil zeggen, zonder god”.¹⁰⁾

Partijleden die neerbuigend of minachtend optreden tegen niet-marxistische kaders worden zelfs terechtgewezen.¹¹⁾

In Angola zei President A. Neto nagenoeg hetzelfde: „Om lid te worden van de Partij moet men aan een aantal voorwaarden voldoen. Onder de aanwezigen hier moeten enkele honderden katholiek zijn. Die kunnen geen lid van de Partij worden. Enkele honderden zijn protestant. Die kunnen ook niet van de Partij zijn. Wellicht is er over vijftig jaar geen kerk meer in Angola. Maar voorlopig zijn ze er nog wel. Voorlopig is er nog godsdienst“.¹²⁾

Ook in Mozambique kan een gelovige niet zonder meer lid zijn van de Partij. „De rechten van Frelimo-leden zijn niet dezelfde als die van de burgers. Frelimo-lid worden is een vrijwillige daad... Frelimo gelooft in het wetenschappelijk socialisme. Het vecht tegen alle soorten van geestelijke achterlijkheid en van bijgeloof. Als voorhoedepartij vertegenwoordigt het Frelimo de toekomst. Zijn ideologisch perspectief is vooruit op dat van de burgers... Aanvankelijk leek het er op dat gelovigen niet tot het Frelimo werden toegelaten. Geloof in een Almachtige die het lot van de mens controleert, werd onverenigbaar geacht met een revolutionaire Partij die er zich op toelegt de mens tot meester van zijn eigen bestemming te maken. Maar er moest onderscheid gemaakt worden tussen iemand die rustig de leerstellingen van zijn godsdienst praktiseert en iemand die een actief onderdeel vormt van de religieuze structuur. De eerste is door zijn godsgeloof niet uitgesloten van het Frelimo, de tweede wel“.¹³⁾

De afrikaanse communisten die tekenen voor „A Communist Call to Africa“ kennen de Partij eveneens een voorhoede-rol toe. De Partij is alvast religievrij. Een praktisch bondgenootschap met nog godsdienstige groeperingen wordt evenwel niet uitgesloten: „De religieuze overtuiging van revolutionaire democraten behoeft geenszins een sta-in-de-weg te zijn voor samenwerking met de communisten in een gemeenschappelijke strijd tegen imperialistische en racistische vijanden...“

Bovendien houden de communisten rekening met het lage ontwikkelingspeil van de afrikaanse landen, hun zwakke klasse-differentiatie, de psychologie van de verschillende afrikaanse volkeren, hun gehechtheid aan de godsdienst en nog veel andere dingen“.¹⁴⁾

6. Godsbeeld

De principiële onverenigbaarheid van christelijk geloof en marxistische maatschappijvisie berust volgens al deze uitspraken dus op de overtuiging, dat geloven in God de aanvaarding betekent van een „vreemde toevoeging“ (Ngouabi) aan de wereld, van een „controlerende instantie“ die de mens belet „meester te zijn van zijn eigen bestemming“ (Mozambique). Men presenteert bovendien de godsdienst als een achterstandverschijnsel dat binnen afzienbare tijd achterhaald zal zijn en een natuurlijke dood zal sterven. Op deze natuurlijke dood wordt overigens niet gewacht. Men tracht het verscheiden te bespoedigen door actieve propaganda. Aan de recruten van het volksleger (F.P.L.M.) van Mozambique wordt duidelijk gemaakt: „Het bijgeloof dat de mens afhankelijk maakt van een niet-bestaand bovennatuurlijk iets berooft hem van zijn zelfvertrouwen, verhindert hem om de wetten en verschijnselen van de ontwikkeling van natuur en

maatschappij zó te beheersen dat hij ze voor zijn belang gaat aanwenden. De F.P.L.M. moet zich in eigen gelederen en bij het volk actief inzetten voor de strijd tegen alle vormen van bijgeloof, en wel door een wetenschappelijke en materialistische mentaliteit aan te kweken“.¹⁵⁾

Men kan tegen deze voorstelling van zaken inbrengen dat dit Godsbeeld stamt uit de vorige eeuw, uit een periode waarin de zichzelf respecterende Europese intelligentia in voornaam gekoesterd voorhoedebesef zich eenvoudig niet kon voorstellen dat een gecultiveerd en wetenschappelijk gevormd bewustzijn nog in God zou kunnen geloven. Een emancipatie-atheïsme dus.¹⁶⁾ Vruchtbaarder is wellicht, de eigen catechese in te stellen op deze officieel gepropageerde Gods-idee: in te stellen, maar wellicht ook bij te stellen, zodat de christenen door-drongen worden van een mobiliserend Godsbesef dat de mens, verre van hem als een slaaf te onderwerpen, factor van bevrijding maakt. Liever dan polemisch het verfoeilijke atheïsme aan de kaak te stellen, kan men wijzen op de roeping van de christen tot revolutie. De christen is geroepen om onneembaar schijnende grenzen te overschrijden en allerlei ketenen te verbreken. Deze breuk of omwenteling vereist innerlijke vrijheid en ontvankelijkheid voor structuurverandering. Het geloof in God doet de mens opstaan en belet juist dat hij zich angstig ingraaft. Overigens zou een waarschuwing tegen het atheïsme in onze dagen vergezeld moeten gaan van een diep besef van het verborgen atheïsme dat verscholen ligt in het kapitalistisch systeem: het nastreven van ongelimiteerde productie en consumptie ten bate van een bevoorrechte minderheid en ten koste van alles. Protest tegen atheïsme moet zich, wil het niet voos zijn, vertalen in solidaire inzet tegen onrecht.

7. Collectief aansprakelijk

Niettemin schuilt er in de afwijzing van de Kerk(en) door de marxistische partijen in Afrika meer dan alleen maar een misverstand. De herinnering aan het koloniale verleden speelt sterk mee. Wij hebben het eertijds – en dat is niet zo lang geleden – „de“ Duitsers kwalijk genomen dat zij hun rol in de Tweede Wereldoorlog graag zo snel mogelijk wilden vergeten. Wij hadden er toen niet veel moeite mee de gedachte aan een collectieve aansprakelijkheid te aanvaarden, collectieve aansprakelijkheid die ook de tweede generatie omvatte. Mozambiquaanse en Angolese leiders raken kennelijk bijzonder geïrriteerd als zij constateren dat de Kerk zich haastig, in een door haarzelf bepaald tempo, van koloniale smetten wil ontdoen of zich wil beroepen op die gelederen uit haar midden die zich in de koloniale periode aan de zijde van de gekoloniseerde bevolking en van het verzet hebben geschaard. Een snelle kleurverandering van het episcopaat (blanken vervangen door zwarten) wordt niet als afdoende afrikanisering beschouwd en met enkele passages in herderlijke brieven, gewijd aan het verleden, kan men dit verleden niet ongedaan maken. De boetes die men zichzelf oplegt zijn vaak te licht, zeker in de ogen van hen die zich slachtoffer achten van een gevoerd beleid. Het requisitoir dat bijvoorbeeld de mozambiquaanse regeringsvertegenwoordiger hield tijdens de bijeenkomst met het episcopaat¹³⁾, en een herlezing van de geschiedenis van Kongo, vanaf de tijd van het oude koninkrijk over de periode van Mgr. Prosper Augouard naar de onafhankelijkheid, is voor alle verantwoordelijken van de kerk een onvervangbare oefening in nederigheid.¹⁸⁾

8. Beproefd

Er is de leiders van de Kerk van Partijwege veel leed aangedaan. De kongolese Kerk heeft het in de periode 1963-1965 zwaar te verduren gehad en ontmoet ook nu nog allerlei plagerijen. Het offer dat de Kerk van Mozambique moet brengen is bekend, en ook in Angola wordt de kerk zwaar op de proef gesteld. De teleurstelling vooral bij diegenen die zich met alles wat zij hadden, hebben ingezet voor het recht van de bevolking onder de koloniale overheersing en zich nu over één kam zien geschoren met een (inmiddels gerepatriëerde) collaborerende hiërarchie is groot en begrijpelijk. Officieel is er overal godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vergadering.¹⁹⁾ Maar regionale en dus lagere partijmensen kunnen de kerk straffeloos allerlei moeilijkheden in de weg leggen. De exegete van de wetteksten die godsdienstvrijheid waarborgen is zo eenzijdig-rekbaar dat de christen (en de moslim) er geen houvast aan heeft. Juist daags voor Kerstmis wordt de jeugd met bussen opgehaald voor een meerdaagse training, zodat het zangkoor dat de kerkdienst moest opluisteren gedecimeerd is. Vlak voor de kerkelijke plechtigheden op kerstavond stellen zich belastingcontroleurs op op te toegangswegen om de kerkgangers naar hun belastingkaart te vragen, die de meesten uiteraard niet bij zich hebben. De nationalisatie van het onderwijs wordt door opgeschoten jongens vertaald in abrupte onteigening van gebouwen, voertuigen, inrichting. Kerkgebouwen worden gevorderd, schamele kapellen geconfisqueerd, godsdienstoefeningen in gemeenschapsdorpen verboden, de bouw van cultusplaatsen buiten deze dorpen afgewezen wegens schaarste aan bouwmaterialen – ook waar het gaat om kapellen van leem en vlechtwerk van twijgen. De bewegingsvrijheid van kerkelijke ambtsdragers wordt grillig beperkt. In klassen wordt de godsdienst belachelijk gemaakt. Beschuldigingen aan het adres van geestelijken, bijvoorbeeld van sexueel wangedrag, worden gretig in omloop gebracht. Arrestaties zonder duidelijke reden, enkele dagen later gevolgd door een onverwachte vrijlating, zijn geen zeldzaamheid. Voor stencilwerk van de Kerk is geen ruimte „wegens papierschaarste“. Sarcastische artikelen in de krant²⁰⁾ moeten de overbodigheid van de Kerk aantonen. In over de radio uitgezonden rechtszittingen wordt, als het maar enigszins kan, de medeplichtigheid van de Kerk gesuggereerd. Zo werd in januari 1978, in het dagenlang durende proces tegen verdachten van de moord op de kongolese president Ngouabi, hun deelname aan gebedsgroepen bij herhaling in „veelzeggend“ verband gebracht met de ten laste gelegde aanslag. De anti-godsdienstige campagne in jeugdkampen, legerplaatsen en via de radio is verre van fijnzinnig. Klachten over ondergaan onrecht worden met nauwelijks verholen leedvermaak door instanties aanhoord en afgedaan met een superieure belofte van nader onderzoek. De – voor velen echt benauwende – vraag is: hoeveel kan de Kerk incasseren zonder te gronde te gaan? Wat is het minimum aan institutie dat zij nodig heeft om haar taak te kunnen vervullen? Wat kan men als „kenosis“, als evangelische ontleding aanvaarden, en wat moet men, ten bate van de christengemeenschap, blijven opeisen? Op zulke vragen kan begrijpelijkerwijze eigenlijk alleen maar op plaatselijk niveau worden geantwoord.

9. Houding

Twee internationale kerkelijke centra van reflectie hebben zich enkele jaren

geleden bezonnen over de best mogelijke houding van kerken in marxistische samenlevingen. Het zijn: het studiecentrum van de Lutherse Wereldfederatie te Genève, en het ontmoetingsforum voor de Generale Oversten van katholieke missionaire orden in Rome, het SEDOS (Servizio di Documentazione e Studi). Beide baseren zich bij hun adviezen op ervaringen afkomstig uit allerlei marxistische landen van Europa, Azië en Afrika. Hun suggesties kan men verdelen in psychologisch -tactische en inhoudelijke aanbevelingen.

Een eerste advies sluit aan op wat in dit artikel al is opgemerkt: de kerk(en) zouden, én voor zichzelf, én voor anderen, de verwantschap tussen het evangelie en het socialistisch maatschappij-ontwerp moeten bestuderen en beklemtonen, alsook, en wel bij herhaling, de reële positieve bijdragen moeten noemen die de socialistische samenleving in het land heeft verwezenlijkt of tracht te verwezenlijken. Daarbij dient te worden bedacht dat het socialisme het accent wil leggen op de verbetering van de kwaliteit van het leven en op de betekenis van het samen delen, veel minder dan op snel zichtbare materiële vooruitgang ten bate van een minderheid. De cijfers die het laatste meten kunnen achteruitgaan maar mogen niet als minpunten op het rapport van het socialistisch stelsel worden opgevoerd. De strijd tegen het analfabetisme, de emancipatie van de vrouw, de gratis medische verzorging en het gratis onderwijs zijn enkele belangrijke pluspunten die men moet registreren, met des te meer waardering naar mate de economische omstandigheden van het betreffende land minder gunstig zijn. Dat een belangrijk deel van de collectieve besparingen naar het leger gaan is te betreuren, maar is tegelijkertijd verklaarbaar vanuit de dreiging van machtige landen zoals Zuid-Afrika, die niet gediend zijn van een socialistische samenleving. De tekorten van de nationale huishouding breed uitmeten zonder een even breedvoerige vermelding van verdiensten van het beleid wekt bij de marxistische leiding dezelfde geprikkeldheid die zij in kerkelijke kringen ontmoet bij haar requisitoir tegen de feiten van de kerk.

SEDOS adviseert de mannelijke en vrouwelijke religieuzen een beroep te leren en een baan te aanvaarden die voor de gemeenschap nuttig zijn. Zij moeten leven van een zelfverdiend inkomen en, althans wat de jongeren betreft, „should be exposed to manual work“.²¹⁾

Ophouden prominent te zijn en privileges opgeven (alsook de hoop om die nog eens ooit opnieuw te verwerven) moeten niet als verlies gewaarmerkt worden. Integendeel: ontleding doet de kracht van het evangelie ontdekken, zo wijst de ervaring in een aantal landen uit.²²⁾

Een element dat – zeker in Afrika – tot klimaatverbetering kan leiden, is het cultiveren van persoonlijke banden met Partijmensen, dwars door alle conflicten heen. Wat de verhoudingen binnen de christengemeenschap onderling betreft, zijn de adviezen genuanceerd. Enerzijds is het van belang om in de moeilijke situatie waarin men zich bevindt zoveel mogelijk als een onverdeelde eenheid naar buiten te treden. In Polen bestaan latent zeker meningsverschillen, bijvoorbeeld inzake liturgie. Maar men houdt de gelederen gesloten en wordt niet onder de voet gelopen. Een wig tussen bijvoorbeeld een progressieve en een conservatieve groep in de kerk zou de marxistische leiding in bepaalde afrikaanse landen zeker niet onwelkom zijn. Anderzijds kan de behoudende groep in de kerk zich niet beroepen op de noodsituatie om een status quo te bepleiten. Mike Singleton heeft er, naar aanleiding van een bezoek aan Ethiopië, op gewezen, dat

twee ecclesiologieën met elkaar wedijveren: één die zich een socio-culturele ruimte wil voorbehouden, onderscheiden van de Staat, en die de kerk voornamelijk sacramenteel en priesterlijk ziet, en een andere die de kerk lokaliseert in de zogenaamde basisgemeenschap, waarin sacrale ruimte of gewijde bedienaar minder doorslaggevend zijn dan het evangelie en waarvan de leden als overtuigde christenen hun evangelische opdracht in de maatschappij situeren. Het christendom is ontstaan en heeft zich ontwikkeld oudtijds zonder status of openbare macht, en zonder tempels of publieke ceremoniën. Toch wisten de oude christengemeenschappen de memoria Christi en diens boodschap te bewaren en uit te dragen.²³⁾ Hoe ontledigd de kerk ook moge zijn, zij moet zichzelf niet onderschatten of, in de zorg om het vege lijf te redden, zich conformeren aan alles wat de marxistische overheid zegt. Tot het vege lijf behoort ook de eigen institutie. Gedweeë onderdanigheid kan de kerk een ongehinderd sacristiebestaan opleveren, maar compromitteert wellicht de toekomst van een christengemeenschap die als een zuurdeeg in de maatschappij zou kunnen werken.²⁴⁾

Tenslotte wordt, als cohesie-bevorderende factor, ook de volksreligiositeit genoemd: een aanbeveling die zich vooral richt tot de zogenaamde „progressieve“ vleugel van de christengemeenschap, die kennelijk geneigd is het belang van de populaire vormen van vroomheid te onderschatten.^{24a)}

Van psychologisch-tactische aanbevelingen zijn wij inmiddels al aangeland bij inhoudelijke adviezen. Over een catechetische reactie op het officiële atheïsme hebben wij al gesproken. Er kan aan worden toegevoegd dat de Kerk moet inspringen op de lacune in de marxistische wereldbeschouwing en de vraag naar de zin van het leven en van de dood moet cultiveren.

De nationale inspanning voor productie moet worden begeleid door een bezinning over de ecologische verwevenheid van alle leven onderling, alsook over de beperktheid van grondstoffen en energie. De klassenstrijd, gebaseerd niet op haat, maar beleefd als een vorm van liefde (Garaudy), kan als een ander woord voor sociale zonde worden belicht, waarbij een manichaeïsch zwart-wit denken wordt genuanceerd.

De neiging, via preken aangeleerd, om in algemene formules te spreken („liefde“, „verzoening“, „rechtvaardigheid“) moet meer plaats maken voor concrete vertalingen. Een deskundige ontleding van de maatschappij, nationaal en internationaal, moet uitmonden in het kiezen uit prioriteiten: welke dingen moeten wij als christengroep het eerst doen om een zo groot mogelijke verbetering tegen een zo laag mogelijke sociale prijs te bewerken.²⁵⁾

10. Algerije

Sprekender wellicht dan aanbevelingen van vergaderende deskundigen is het voorbeeld van een plaatselijke kerk. Wij kiezen die van Algerije: Het is een socialistisch land. In de „Charte Nationale“, die na veel voorbereiding en inspraak in 1976 als leidraad voor de opbouw van de nationale samenleving werd aanvaard, is een model uitgewerkt van een socialistische maatschappij.²⁶⁾ Sommige deel-vraagstukken zijn plaatsgebonden: zo de richtlijnen voor het rechtvaardig beheer van de waterhuishouding en de toekomstperspectieven voor nomadische kleinveeherders. Maar het geheel is een consequente schets voor een nationale gemeenschap waarin de uitbuiting van de ene mens door de andere als systeem is afgezworen, en waarin grond, grondstoffen en productie-

middelen als gemeenschappelijk eigendom worden gebruikt. De term „wetenschappelijk socialisme“ wordt niet gebruikt. Sporadisch wordt de godsdienst genoemd. De Islam is staatsgodsdienst, de eerste taak van de president is het eerbiedigen en verheerlijken van de islamitische godsdienst (artikel 110 van de Constitutie, die in samenhang met de Charte in 1976 van kracht werd). De kinderziekten van een socialistische samenleving-in-opbouw worden er eveneens ontleed, bijvoorbeeld bureaucratie en bedisselend centralisme (niet als papieren mogelijkheden, maar als feitelijke kwalen: op de diagnose volgt dan ook een aanduiding van een eventuele remedie). Voor wie, in andere afrikaanse landen, het zicht op het socialistische ideaal wordt gehinderd door onuitstaanbare slogans²⁷⁾ zou de lezing van de algerijnse „Charte Nationale“ een bemoedigend kunnen zijn. Algerije heeft weliswaar, door haar gas en haar aardolie, veel meer troeven om de strijd voor economische onafhankelijkheid te voeren: noodzakelijke grondslag voor een uiteindelijk socialistische samenleving. Ondanks deze gunstiger voorwaarden wordt ook daar de weg naar het ideaal niet door iedereen met hetzelfde enthousiasme bewandeld. In Tlemcen wees men mij kapitale villa's in aanbouw, bestemd voor handige en bevoorrechte Algerijnen die deze panden vermoedelijk gingen onderverhuren om aldus een neveninkomen te genieten. Gelooftwaardige insiders van buitenlandse bloede verzekerden mij (juni 1980) dat zij ondanks verschijnselen als corruptie, bureaucratie en centralisme geloofden in de ernst van het algerijnse socialisme. Zoals men om de muzikale smaak te bevorderen niet moet blijven bij het beluisteren van de eerste de beste topper van de hitparade, maar kennis moet nemen van een breder scala van bestendiger en uitgewerkter creaties, zo zou de mismooide kerkelijke bedienaar in minder gezegende socialistische landen van Afrika zijn smaak in het socialisme kunnen ontwikkelen door het algerijnse samenlevingsontwerp te bemediteren. Maar in Algerije is ook een Kerk. Na het vertrek van een miljoen Fransen en van de paar duizend algerijnse christenen naar Frankrijk is zij in twee jaar tijds teruggebracht tot een diaspora-gemeenschap van welhaast microscopisch kleine omvang. Ontdaan van iedere institutie en van iedere pretentie (zelfs van die van plechtig te opteren voor het socialisme) heeft de resterende christenheid²⁸⁾ zich geïntegreerd in de algerijnse samenleving. De priesters staan er niet meer in dienst van een „kudde“, maar zij en de vrouwelijke religieuzen hebben zich full time ingezet, onopvallend: als glasblazer, arts, vrachtwagenchauffeur, bouwkundig tekenaar, verpleger, magazijnmeester, bibliothecaris, tapijtweefster, leraar, arbeider op een lampenfabriek. Af en toe constateren zij zelf dat zij, in de eerste jaren na de onafhankelijkheid, veel vaker spraken over een „optie voor het socialisme“, maar dat zij nu nauwelijks meer behoefte voelen aan zulke kennelijk als te demonstratief ondervonden taal.²⁹⁾

Zelfs hebben zij afstand gedaan van iedere, ook heimelijke of indirecte poging Algerijnen voor de Kerk te werven. Als moderne Charles de Foucaulds leven zij, soms als enige christen in een stad van een paar honderdduizend inwoners, op een smoezelige flat, hun tijd verdelend tussen hun werk, de kennissen en vrienden uit de buurt en het gebed. Dit getuigenis van christenen in een socialistisch land kan in gedachten worden gehouden wanneer elders, bijvoorbeeld in Mozambique, de vraag naar de vooruitzichten van de Kerk aan de orde komt. De ontleding van de Kerk heeft in Algerije een fijnzinnigheid bewerkstelligd van een hoog evangelisch gehalte.

Men gaat er in op het hier en nu, en laat, wellicht denkend aan de bekende graankorrel, de toekomst in geloof en hoop aan God over. Men spreekt er veel over de Heilige Geest.³⁰⁾

- 1) Op een rood spandoek, vlak bij het hoofdkwartier van de regering in de hoofdstad van de Volksrepubliek Kongo, Brazzaville, trof ik, lichtelijk gewijzigd, de bekende woorden van de Amerikaanse president John Kennedy aan: „Ask not what your country can do for you, ask what you can do for your country“. Het was nu geworden: vraag niet wat de partij . . .
- 2) In 1968 heeft het episcopaat van de rooms-katholieke kerk in Tanzania zijn steun betuigd aan de Arusha declaration van President Nyerere, waarin deze de socialistische oriëntatie van zijn land vastlegde. Met S. Urfer, die over Kerk en socialisme in Tanzania een IDOC-publicatie verzorgde (1974) is Mike Singleton het eens, dat (zelfs) de voornaamste kerken in Tanzania hun terughoudendheid ten aanzien van Nyerere's keuze nog eens zullen betreuren: Les Catholiques et la politique africaine. Dossier Africain 7-8, *Pro Mundi Vita*, Bruxelles 1979, p. 25.
- 3) Een (schools) boekje over het socialisme in Afrika verscheen in 1979 van de hand van de Guinees Sekou Traore, professor in Brazzaville: „*Afrique Socialiste*“, Paris, éd. Anthropos.
- 4) Op een bijeenkomst van een niet nader gespecificeerde groep „Communist and workers' parties of Africa“ werd eveneens omstandig de gedachte van een eigen afrikaans socialisme verworpen. Zie *A Communist*, London, 1978, no. 75, pag. 23-24. Het tijdschrift staat onder verantwoordelijkheid van de zuidafrikaanse communistische partij.
- 5) De voorstanders van het wetenschappelijk socialisme in Afrika voelen er nog al eens behoefte aan de Sovjetvrienden met ere te vermelden of hen met uitvallen in de richting van het vermaledijde „Maöisme“ te verblijden. Zie bijvoorbeeld het aangehaalde *A Communist Call*, a.c. p. 30-33.
- 6) Op een punt van zo'n vitaal belang als de vestiging van een marinebasis op het eiland Bazaruto, twintig kilometer uit de kust van Mozambique, moest Rusland een weigering incasseren. Zie Th. H. Hendriksen, *Marxism and Mozambique*, in: *African Affairs*, 77 (1978) pag. 448.
- 7) Toespraak in het stadion van Brazzaville, 23 februari 1973. Marien Ngouabi: Vers la construction d'une société socialiste en Afrique. *Présence Africaine*, 1975, p. 308.
- 8) Zie „*Een nieuw volk, een nieuwe kerk? Angola*“, Nederlandse Missieraad, Den Bosch 1979, p. 180-181. Dit dossier van 554 bladzijden geeft een rijke documentatie over de uitbouw van het socialistische Angola en de positie van de kerken in dat land. De dosering van de informatie is zeer evenwichtig en wordt telkens gesteund door een overzichtelijk chronologisch panorama voor elk jaar van de periode 1974-1978. De bijna scrupuleuze bronvermelding voor ieder detail, alsook de grote behoedzaamheid in de beoordeling van de diverse stellingnamen en uitspraken, maken dit werk tot een buitengewoon betrouwbaar document. De opgenomen lotgevallen van afzonderlijke personen geven aan de positiebepalingen en stukken een menselijk gelaat. Verder geciteerd als: Angola-dossier.
- 9) o.c. p. 48.
- 10) Toespraak tot het Centrale Comité van de Partij, 18 maart 1973, zie Ngouabi, o.c. p. 121-122.
- 11) Ngouabi, o.c. 230, memorandum december 1974.
- 12) Toespraak tot de militanten van de M.P.L.A., 22 mei 1977, Angola-dossier p. 170. Gelovigen kunnen wel sympathiserend-lid zijn van de Partij, geen militant of écht lid. Hetzelfde geldt voor de M.P.L.A. jeugdorganisatie: Angola-dossier, p. 146.
- 13) „Building the Party in Mozambique“, in: *The African Communist*, London 1979, no. 79, p. 47. Het artikel geeft een verslag van de partij-opbouw-campagne van 1978. Tijdens een ontmoeting van het Mozambiqueaanse episcopaat met de Regering van de

Volksrepubliek werd dit officiële standpunt nog eens bevestigd door de regeringsverteenwoordiger: „Het is gelovigen niet verboden lid te worden van de Partij“. (The Church in Mozambique. The colonial heritage. Minutes of a discussion between the R.C. bishops and the Government of Mozambique. IDOC Documentation Service, Rome, 1979, summer bulletin, pag. 61). Tussen dergelijke officiële uitspraken en de werkelijkheid bestaat er op dit punt evenwel een aanzienlijk verschil. Er is blijkbaar heldenmoed voor nodig om partijlid, onderwijzer, politiemans of soldaat te zijn en zich tegelijkertijd openlijk als christen te presenteren. De bisschoppen maakten melding van deze overal uitgeoefende druk, maar hun klacht werd teruggewezen: het zou slechts gaan om enkele betreurenswaardige incidentele gevallen.

- 14) „A Communist Call to Africa“, in: *The African Communist*, 1978, no 75, p. 23. De hand van de zuidafrikaanse communistische partij in deze „Call“ verklaart wellicht deze bereidheid tot samenwerking. Zodra de Partij aan de macht is, is de neiging tot bondgenootschappelijkheid aanzienlijk geringer.
- 15) *Een nieuw volk, een nieuwe kerk? Mozambique*. Dossier van de Nederlandse Missieraad, Den Bosch 1976, p. 52. Voortaan geciteerd als: Mozambique-dossier.
- 16) Zie René Coste, *Le devenir de l'homme, projet marxiste, projet chrétien*. Edit. Ouvrières, 1979, p. 30.
- 17) IDOC bulletin 1979, o.c. p. 14-40: The role of the catholic Church in Mozambique.
- 18) Zie, voor de oudste periode van de kongolese kerkgeschiedenis: J. Heijke, Er zijn daar veel olifanten en slaven, in: *Tijdschrift voor Theologie* 18 (1978) 158-178.
- 19) Zie Angola-dossier blz. 85; Mozambique-dossier, blz. 41.
- 20) Zie bijvoorbeeld een specimen in: „*Mozambique, een volk in beweging*“, Amsterdam Van Gennip, z.j. blz. 80: „Christenen te over“, een artikel uit het weekblad *Tempo*.
- 21) SEDOS 1977, pag. 334, 339, 183: adviezen die steunen op ervaringen uit Hongarije, Vietnam, Emilia in Italië.
- 22) SEDOS, 1977, p. 334.
- 23) Mike Singleton: Ethiopië: un récit de deux révolutions, Dossier Africain 5, *Pro Mundi Vita*, Brussel 1978, p. 36-42. Van het grote belang van basisgemeenschappen is ook SEDOS overtuigd: SEDOS 1977, p. 206 en 333. De Lutherse Wereldfederatie (LWF) beveelt eigenlijk hetzelfde aan, als zij bepleit dat de kerk haar eigen instituties relatieveert en regelmatig zichzelf doorlicht op verborgen hang naar prestige en op de neiging tot machtsconcentratie in eigen huis. Het voorbeeld van een „participatory exercise of power“ is in een marxistische maatschappij een kritische bres. Zie „Theoretical reflection on the encounter of the Church with Marxism in various cultural contexts. Report of a workshop in Aarhus“, april 1977, Genève, p. 13.
- 24) De kerk zal erg kritisch moeten bezien wát een conflict met de overheid waard is. Volgens de LWF is een zeker geldig criterium: de verdediging van onderdrukten. Het moet door solidaire inzet voor de samenleving desnoods (en dikwijls: veelal) buiten eigen kerkelijke instellingen, worden geschraagd.
- 24a) SEDOS, 1977, p. 206-207.
- 25) De LWF geeft, als voorbeeld, een lijstje van zulke mogelijke prioriteiten waarop zich de gebundelde inspanning van de kerkgemeenschap zou kunnen richten: a) distributieve rechtvaardigheid, b) controle op machtsconcentratie, c) inperking van geweld en dwang, d) doeltreffendheid van de productie, e) zelfbeschikkingsrecht van de bevolking, f) bestrijding van discriminatie tegen personen of groepen . . . LWF, o.c., p. 11-12.
- 26) *Charte Nationale*; FLN. Edit. Popul. de l'Armée. Alger 1976, 190 pag.
- 27) Wie in Brazzaville over de schouders van het krantenkopend publiek meeleeft of naar de dagelijkse radiouitzendingen luistert, kan zich niet aan de indruk onttrekken dat er een geweldige inflatie van het woord plaatsvindt. Grote, moraliserende woorden worden zo vaak en met zo'n duidelijk voos enthousiasme gebruikt, dat ieder normaal mens al spoedig immuun moet worden voor welke vermanende of bezielende oproep dan ook. Met de betaalde geestdrift waarmee men bij ons een Monatoetje aanprijst,

hoor je er een soort disk-jockeys in staatsdienst iedere morgen de luisteraars tot hernieuwde revolutionaire inspanningen voor het land oproepen: Bonjour, camarades militants, nos meilleures salutations révolutionnaires. Reprenons la lutte révolutionnaire que nous menons avec méthode. Luttons contre le laisser-aller, la négligence..."

Er is een literair genre, een politiek jargon ontstaan dat je regelmatig tegenkomt in redevoeringen van leiders, of die nu afkomstig zijn uit Angola, Kongo of Mozambique. Je kunt een hele lijst aanleggen van termen die eerder wijzen op een opleiding via handboeken dan op vindingrijk en bedachtzaam spreken. Overal is sprake van feodalisme, tribalisme, obscurantisme, compradore, patriotten, voorhoede, spontanéisme (als iets dat verwerpelijk is), democratisch centralisme, de boeren als de natuurlijke bondgenoot van de arbeidersklasse, het initiatief van de volksmassa's, het „gauchisme" (als een gevaar), verder zegt men, op gezette tijden en overal, dat het socialisme „geen dogma" is, maar zich voegt naar de situatie. Priesters uit Cuba, Mozambique en Ethiopië die elkaar enkele maanden geleden in Rome op een vergadering troffen, amuseerden zich met het onderling uitwisselen van slogans en clichés: een internationaal scrabblespelletje waarbij de herkenningsgraad hoog was. Hooggeplaatste functionarissen in socialistische landen kunnen evenwel ook, in luciede zelfkritiek, de fraseologie en de slogans van de partij en de officiële media aan de kaak stellen. Men leze de roman van de kongolese schrijver-minister Henri Lopes: *Sans Tam-Tam*, Editions Olé, Yaoundé 1977 (duitse vertaling *Die Strafversetzte Revolution*, Hammer, Wuppertal 1979), waarin op knappe wijze wordt gewaarschuwd tegen allerlei vormen van hol vertoon.

²⁸⁾ We laten hier de koptische of syrische en de noordatlantische technici en hun zielzorgers buiten beschouwing, omdat zij slechts enkele jaren in het land verblijven.

²⁹⁾ *Chrétiens en Algérie. Témoignages et réflexions 1976-1979*. Alger, Centre d'études diocésain, 1979, p. 74.

³⁰⁾ Voor verdere oriëntering verwijzen wij, behalve naar de in de andere voetnoten aangehaalde publicaties, nog naar de volgende artikelen:

Algemeen: K. Houdijk, Socialisme in Afrika. Een signaal, een uitdaging voor de Kerk in: ID (Informatiedienst; Woord en Wederwoord van Nederlandse Missionarissen), no. 10, oktober 1979, p. 1-5.

Volksrepubliek Kongo: Arnel Duteil, Relations entre le socialisme et l'Etat dans la République populaire du Congo, in: *Spiritus* no. 66, t. 18, févr. 1977, p. 5-31.

Angola en Mozambique: Norbert Sommer, Kirche in Afrika unter Hammer und Sichel. Positionsbestimmung der Christen in Angola und Mozambique, in: *Herder Korrespondenz* 32 (1978), 302-309.

Angola: Brief des katholischen Episkopates in Angola, in *Herder Korrespondenz* 32 (1978) 239-244.

Mozambique: Mozambiques Kirche und ihre koloniale Hypothek, in: *Orientierung*, no. 14, 1979, S. 162-164, artikel van Andreas Bänziger.

Josef Pampalk, Wo steht die katholische Kirche in Mozambique?, in: *Kritisches Christentum*, no. 37, Apr. 1980 (reaktie op Bänziger). (S. 7-10).

Peter Faber, Mosambik: eine bedrängte Kirche unter dem „afrikanischen" Marxismus, in: *Herder Korrespondenz* 33 (1979) 421-427.

Zambia: Reinhold Bloching, Wird Sambia kommunistisch? Die Kirchen warnen vor dem Abgleiten in den „wissenschaftlichen" Sozialismus, in: *Herder Korrespondenz* 34 (1980) 144-148:

Een recente brief van de Christelijke Raad, de Evangelische Alliantie en de katholieke bisschoppen van Zambia over het wetenschappelijk socialisme in: AFER, 22 (1980) no. 2, april, p. 112-126, alsook in *Exchange*, 8 (1979), december, p. 56-68, voorzien van een commentaar van G. Verstraelen-Gilhuis, p. 68-71.

Een vertaling van deze brief vindt men in: INFO, Nederlandse Missieraad 3, (179), no. 15, 17 december, p. 3-15.

Herbezinning op kerkelijke instellingen in Togo

Ter inleiding op het hierna volgende rapport

De meeste kerken in Afrika zitten met een dubbele erfenis uit de periode van de westerse zending. Op het moment van hun zelfstandigwording – voor velen nu zo'n 20 à 25 jaren geleden – namen zij enerzijds de ambtelijke structuren, en anderzijds een reeks van sociaal-actieve instellingen over. Beide, zowel de ambten en hun wijze van functioneren, als de geïnstitutionaliseerde activiteiten op sociaal gebied, droegen duidelijke tekenen van hun kerkelijke en culturele herkomst.

Na een periode van ruim tien jaren begon zich hier en daar een onvrede met de overgeërfde ambtelijke structuren te manifesteren. Dat betekende echter niet, dat de kerken waarin deze onvrede gevoeld werd, nu ook meteen wisten wat zij ervoor in de plaats zouden willen. Er kwamen op dit punt krachten en verlangens los, die vaak onderling tegengesteld zijn: Laïcisering tegenover clericalisering, toerusting van de basis tegenover versterking van de centrale leiding.

De instituten, die op sociaal gebied werkzaam zijn, werden aanvankelijk niet alleen met dankbaarheid overgenomen door de autonoom geworden kerken: zij werden ook in snel tempo uitgebreid. Tenzij de regering bepaalde takken per decreet overnam van de kerken, waren deze laatste er in het algemeen sterk voor geporteerd om hun scholen, ziekenhuizen, landbouwcentra, literatuurverspreiding, gebouwen voor jeugd- en vrouwenwerk uit te breiden en uit te bouwen. Daarbij waren allerlei motieven en factoren in het spel. Interne, zoals

- de verwachting zodoende een groter aantal mensen met een evangelische dienst en getuigenis te kunnen bereiken;
- de wens het prestige van de kerk te verhogen en zichzelf tegenover de overheid een aantal troeven in handen te geven;
- door evenwichtige spreiding de verschillende regio's van de kerk om beurten een bewerktuiging te geven, die voor de regio zelf een injectie zou vormen. En externe, zoals:
- het aanbod door kerkelijke en semi-kerkelijke donororganisaties in Europa en Noord-Amerika, die soms beperkt en terughoudend zijn, soms echter ook met hun fondsen leuren;
- de stuwkracht van westers personeel, dat bereid was om aan de vergroting van het eigen instituut of project medewerking te geven en dat daartoe vaak wegen wist;
- de vaak duidelijke aanmoediging van regeringswege om via de kerkelijke kanalen het arsenaal van sociale dienstverlening en factoren van ontwikkeling ten behoeve van de eigen bevolking te vergroten.

Dat er aan deze toename van instituten ook allerlei bezwaren kleefden, werd pas gevoeld toen het proces goed op gang was gekomen en zijn eigen dynamiek bleek te hebben. Eén van de eerste punten waarop de kerken zich vragen begonnen te stellen, was toen duidelijk werd dat de centrale kerkelijke leiding zowel als de plaatselijke kerkgemeenschap hun greep op de steeds machtiger en zelf-

standiger en financieel sterker wordende instituten begonnen te verliezen en er een soort tweespalt was ontstaan. Daarnaast kwam de vraag op wat nu eigenlijk het specifiek kerkelijke of christelijke karakter van vele instituten was, nu de staat en particulieren voor eenzelfde dienstverlening bleken te zorgen. En dat zijn niet de enige vragen . . .

Hieronder vindt de lezer de samenvatting van een evaluatierapport over de rol en het functioneren van de sociale activiteiten in de *Eglise Evangélique du Togo*. Het werd de redactie door de moderator van deze kerk, Eli Kofi Ayivi, ter beschikking gesteld, waarvoor zij haar erkentelijkheid hierbij uitspreekt.

Deze Evangelische Kerk van Togo (verder afgekort met haar beginletters E.E.T.) heeft een opmerkelijke traditie van zelfstandig en pionerend optreden. Voortgekomen uit het zendingswerk van de *Bremer Mission* werd zij in 1914 bruusk van alle europees kader beroofd. Zo werd zij voor de eerste maal in haar geschiedenis zelfstandig – tot 1929. Toen nam de Parijse Zending de verantwoordelijkheid op zich, nadat het franse bestuur (Togo was van duitse een franse kolonie geworden) te verstaan had gegeven, dat de kerk alleen erkend kon worden als zij onder franse leiding stond. In 1958 werd zij – voor de tweede maal – autonoom. Sindsdien heeft de E.E.T., hoezeer ook deelhebbend aan de omstandigheden en processen zoals hierboven aangeduid, bij herhaling de tijd en de energie genomen voor een theologische doordinking hiervan. In het begin van de zestiger jaren lanceerde zij een evangelisatiecampagne, die werd gedragen door de visie dat „heel het Evangelie aan heel de mens” moet worden gebracht. Men lanceerde niet alleen, maar stelde regelmatig evaluaties in. Men durfde extensivering te stoppen terwille van intensivering, kwantiteit te remmen terwille van kwaliteit; de uiterlijke aantrekkelijkheden van de kerkelijke inzet in een bepaalde regio te beperken uit de vrees dat die het aannemen van de Boodschap uiteindelijk in de weg zouden staan. Men besloot, tegen de wens in van gemeenten om kerkgebouwen te krijgen, de beschikbare middelen eerder te gebruiken voor toerusting van gemeenteleden en vernieuwing van de ambten. In 1970 verscheen van de hand van de huidige moderator en Ametefe Nomenny, thans theologisch secretaris van de CEVAA ¹⁾, een waardevolle en baanbrekende studie over het pastorale ambt en de opleiding daarvoor in het huidige Afrika.

En nu is er een evaluatie op gang gebracht van de instituten. Deze heeft zowel betrekking op de feitelijke gang van zaken als op het missionair en diakonaal gehalte. Men doet dit omdat men scherp heeft gevoeld dat er een nauwe samenhang bestaat tussen de materiële en organisatorische problemen van de instituten en theologisch bepaalde posities. De evaluatie probeert dan ook door te stoten naar de theologische rechtvaardiging en aanvaardbaarheid van oude en nieuwe vormen van sociale dienstverlening vanwege de kerk.

Daarmee stijgt het uit boven de specifiek togolese verhoudingen. Zoals het *Journal des Missions évangéliques* in een interview met moderator Ayivi concludeerde: „Het komt mij voor dat de E.E.T. zich met dit werk van evalueren en reflecteren heeft begeven in een moeilijke maar boeiende onderneming, waarvan de noodzaak aan een toenemend aantal kerkleiders duidelijk zal worden. Zodat uw onderzoek voor vele anderen van nut zal zijn . . .”²⁾

Bernard Gaudin/Toko Gumedzoe

De evangelische kerk van Togo beziet haar sociale instellingen

1. Achtergrond van de evaluatie

De E.E.T. is sinds 1958 een onafhankelijke kerk, die op dit ogenblik (1979) ongeveer 100.000 christenen (op een bevolkingstotaal van 2,5 miljoen) telt, met 54 dienstdoende predikanten, 24 emeriti, 291 dienstdoende evangelisten en 15 theologische studenten. Zij heeft in 1964 een breed opgezette opwekkingsbeweging gestart met het doel „Heel het Evangelie aan heel de mens” te verkondigen. Eén van de resultaten van deze opwekking is geweest de vorming van een aantal sociale activiteiten (voornamelijk op het gebied van ontwikkeling, gezondheidszorg en vorming), die opgeteld bij de van de Zending geërfde instituten samen het getal bereiken van 18 duidelijk ingestelde en onderscheiden organen. Het uitvoerende bestuur van de E.E.T. is zich op heldere, maar ook pijnlijke wijze bewust geworden van de lasten en problemen die het bezit van deze instituten de kerk bezorgt: financiële tekorten, de moeilijkheid om ter plaatse gekwalificeerd en gemotiveerd personeel te werven en te behouden, de onevenredig grote tijd en energie die het moderamen moet besteden aan taken die veel meer bij een bedrijfsleiding of de arbeidsinspectie thuishoren, de geringe evangelische uitstraling en soms zelfs het contra-getuigenis van verscheidene van deze sociale instituten . . .

Deze zorgen werden voorgelegd aan de Synode van 1976, die het besluit nam om uit de Commissie voor theologische bezinning een subcommissie te benoemen, die belast zou worden met de evaluatie van projecten en instituten. Deze subcommissie heeft haar conclusies aangeboden aan de Synode van Kévé (10-15 februari 1979) in de vorm van een rapport van 19 bladzijden (3 blz. Inleiding en 16 over de afzonderlijke instellingen). Een commissie uit de Synode heeft dit rapport bestudeerd, de voorstellen ervan geamendeerd, waarop de Synode het geamendeerde rapport heeft aangenomen voor ten uitvoerlegging.

Parallel daaraan hebben, naarmate het onderzoek vorderde, de subcommissie en haar technische staf (een permanent en een semi-permanente secretaris) aanbevelingen gedaan aan de uitvoerende instanties van de E.E.T., in het bijzonder met betrekking tot het functioneren van haar centrale diensten, en enkele directeurs van instellingen geholpen om hun handelingen een groter effect of potentieel te doen krijgen.

Uit het geheel van deze onderzoeken en ingrepen zijn geleidelijk enkele fundamentele constateringenvoortgekomen, die toepasbaar zijn op het geheel van de instituten van de E.E.T., en geldig lijken ook buiten de specifieke oorsprong, inhoud en functionering van elke instituut afzonderlijk. Hier volgen de voornaamste conclusies:

2. De conclusies van de evaluatie

2.1 De positieve aspecten aan de instituten van de E.E.T.

- 2.11 Zij geven blijk van de zorg van de kerk voor de mens op al zijn levensterreinen.
- 2.12 Zij geven een indrukwekkend beeld van de kerk, door de kwaliteit van bepaalde instellingen die, op hun terrein, tot de beste van het land behoren (kwaliteit van de middelen, beroeps-ethiek, enz.)
- 2.13 Zij verlenen de kerk een politiek en economisch gewicht, zowel door hun directe impact als door de invloed van hen die er profijt van hebben.
- 2.14 Zij staan voor het merendeel onder togolose leiding.
- 2.15 Zij geven een bijdrage aan de nationale inspanning in de meeste sectoren die voor de ontwikkeling van het land van belang zijn, en in het bijzonder in die van de kadervorming.
- 2.16 Zij hebben soms een voortrekkersrol: de E.E.T. is enkele jaren geleden met kleuterscholen begonnen, wat toen niet begrepen werd. De recente onderwijshervorming bepaalt echter dat overal kleuterscholen geopend moeten worden en het opleidingscentrum van de kerk is voorlopig gepromoveerd tot de officiële opleiding voor kleuterleidsters.
- 2.2 *De negatieve of problematische aspecten aan de instituten van de E.E.T.*
- 2.21 Of zij nu ronduit zijn opgedrongen of eenvoudigweg aanbevolen vanuit het buitenland, dan wel zijn gewild door de kerk zelf, maar geprogrammeerd door de donors, in de meeste gevallen zijn zij van buitenaf uitgedacht; vandaar dat zij blijven draaien met eigenschappen, die de mogelijkheden van lokale overname in de weg staan, zoals het voldoen aan de allereerste behoeften van een zo groot mogelijk aantal mensen en van de meest behoeftigen.
- 2.22 Zij versterken de financiële afhankelijkheid van de kerk ten opzichte van het buitenland, want over het algemeen genomen renderen zij niet.
- 2.23 Zij scheppen niveauverschillen tussen de mensen die in dienst staan van de kerk (verschillen in prestige, levenswijze en inkomen).
- 2.24 Zij worden door sommigen beschouwd als het bezit of de bewerktuiging van een streek, een ethnische groepering of een maatschappelijke klasse. Dit kan een gevaar betekenen voor de eenheid van de kerk en in ieder geval voor haar vermogen om de instituten in een bepaalde richting te leiden, bij te stellen, of op te heffen.
- 2.25 Zij vormen een rem op de theologische bezinning over de incarnering van de kerk in zoverre zij de volgende gelijkstelling suggereren: noodzaak om de hele mens te redden = noodzaak om een in elk aspect van de mens (lichamelijke gezondheid, inkomen, kennis en vaardigheden enz. gespecialiseerd instituut te hebben).
- 2.26 Sommige doen een blijvend beroep op buitenlands personeel, zelfs wanneer lokale menskracht van evenwaardige kwalificaties beschikbaar zou zijn, dat echter andere functies verkiest omdat daar de salaris- of arbeidsvoorzieningen beter zijn, en dat niet voldoende christelijke of professionele motivatie heeft om werk in dienst van de kerk te laten voortgaan.
- 2.27 Zij vormen in de meeste gevallen „Frëmdkörper“ in de kerk, zowel op structureel als op ideologisch en financieel niveau.
- 2.28 Zij zijn in sommige gevallen opgezet of ingepild vanwege bijzondere omstandigheden (uit de koloniatietijd, uit de strijd tussen de confessies),

waardoor zij niet gericht zijn op een optimale dienstverlening aan de bevolking en de kerk.

- 2.29 Zij vormen factoren en zwaartepunten, die in geen verhouding staan tot de capaciteiten van de kerkleiding om er beleid voor te bepalen en ze te beheren.
- 2.30 Zij stuwten de kerk op de weg van een onderneming, die steunt op materiële en technische krachten (en die ontwikkelt), veeleer dan op de weg van een gemeenschap van christenen, die steunt op charismata en geestelijke krachten (en deze ontwikkelt).
- 2.31 Zij bevorderen de passiviteit van de christenen die, in plaats van zich persoonlijk in te zetten voor de leniging van een bepaalde nood, de neiging vertonen van de kerk als instelling te verlangen dat deze het initiatief neemt tot een door het buitenland gefinancierd project.
- 2.32 Zij bevorderen de „Constantijnse“ component van de kerk (gevestigd, gesubsidiëerd) ten koste van de „Abrahamitische“ component (op weg, levend met niet-hebben)³⁾
- 2.33 Zij geven aanleiding tot ongezond en gevaarlijk beheerders-gedrag, en wel in twee vormen: enerzijds levert de financiering vanuit het buitenland een „gemakkelijke geldstroom“, waarbij misbruik klaarblijkelijk ter plaatse geen afkeuring oproept; anderzijds vestigen de controlemethodes van de donor-organisaties de aandacht op hen interesserende details, zodat aan de grote beleidsvragen niet wordt toegekomen.

3. De te voorziene gevolgen van de evaluatie

Zoals men ziet is de lijst van problematische aspecten lang en bevat punten die het wezen van de kerk in haar zending raken. Er valt dus veel te doen, want het ligt niet in de bedoeling van de E.E.T. om zich van haar sociale instituten te ontdoen en zich terug te trekken op een functioneren waarbij Woord en rite praktisch als uitsluitende actievormen zouden overblijven. De E.E.T. gaat voort de roep om „Heel het Evangelie aan heel de mens“ te verkondigen serieus te nemen. Het is zelfs juist deze roep die aan de evaluatie van de instituten de diepste zin geeft en die de kerk verplicht om het proces voortgang te doen hebben.

3.1. *Verdieping van de theologische bezinning*

De hoofdzakelijk technische en financiële evaluatie die nu heeft plaats gevonden bereidt het terrein voor een meer concrete theologische evaluatie, welke de vastgestelde feiten moet confronteren aan de aanvankelijke doelstellingen. De intuïtie van „Heel het Evangelie voor heel de mens“ moet opnieuw worden bekeken, gepreciseerd en geconcretiseerd; deze moet tenslotte uitmaken welke sociale instituten moeten worden voortgezet, geheroriënteerd of kort en goed opgeheven. Zo moet een instituut ingeval het een contra-getuigenis vormt, worden prijsgegeven, ook als het technisch en financieel goed draaiende is te houden. Draagt een instituut daarentegen bij aan de verkondiging van de Goede Tijding en de bekering daartoe, dan zal het moeten worden voortgezet, zelfs al levert het financiële problemen op, al zou dan van de christelijke gemeenschap ter plaatse of daarbuiten een extra inspanning gevraagd moeten worden. In deze gedachtenlijn is kort geleden besloten om het tehuis voor jonge meisjes in Lomé met ingang van juli a.s. (1979) te sluiten.

3.2 *Nieuwe vormen van sociale activiteit*

De theologische bezinning, die op gang is gebracht en steunt op een analyse van bestaande activiteiten, moet ook vergezeld gaan van experimenten. Deze nieuwe activiteiten zullen meer dan voorheen geworteld moeten zijn in zelfstandige initiatieven van christenen en groepen binnen de kerk, die vanaf de uitdenking en gedurende de verwerkelijking worden voorgelicht door de theologische bezinning en de praktische steun van competente technici.

Deze experimenten moeten de zgn. projecten aanvullen en ze vervolgens zo snel mogelijk vervangen. Bedoeld zijn de projecten waarvan het grootste deel (eerder door hun aard dan bij toeval) afhankelijkheidsrelaties ten opzichte van de donor-instanties en paternalistische relaties ten opzichte van de betrokken bevolking scheidt; en dat terwijl de boodschap van het Evangelie toch oproept om de mens vrij te maken. Op die wijze zal er, begeleid door een voortgezette evaluatie, een selectief moratorium tot stand komen, waarbij de massieve toevloed van personeel, geld en technologie wordt vervangen door authentieke en wortelschietende instellingen, die met de partners gedeeld kunnen worden.

3.3 *Versterking van de middelen van de kerk*

Elk instituut moet zijn zin en plaats vinden binnen de alomvattende zending van de kerk. De centrale diensten van de E.E.T. moeten worden versterkt en gereorganiseerd om zowel de directeuren van de verschillende instituten te kunnen helpen bij alle technische aspecten van hun werk, als om hun activiteiten voortdurend te kunnen evalueren en bijstellen. Tezelfdertijd is het gewenst de opwekking en de permanente training van gemeenteleden op alle niveaus en in alle classes van de kerk op te voeren, met het doel te voorkomen dat de scheiding tussen instituut en gemeente, tussen doen en zeggen, tussen dagelijkse actie en zondagse verkondiging zich bestendigt.

3.4 *Herziening van de relaties met de donor-organisaties*

De invloed die de donor-organisaties, gewild of ongewild uitoefenen op het beleid en zelfs eenvoudig op de overleving van de instituten van de E.E.T. is groot. Het rechtzetten van de actielijnen en van het dagelijkse functioneren zal van deze organisaties een medewerking in diepe betrokkenheid vragen. Het is noodzakelijk, dat zij de uitkomsten van onze evaluatie tot zich laten doordringen en dat zij ook zelf hun actieprogramma's aan een evaluatie onderwerpen, opdat wij vervolgens gezamenlijk aan een gemeenschappelijke reflectie kunnen werken, gebruikmakend van de beide evaluaties als werkdocumenten.

Conclusie

De greep van de CEVAA op de sociale instituten van de E.E.T. is betrekkelijk zwak in haar rol van organisatie waarbinnen geld en personeel evenredig worden verdeeld. Haar invloed is echter onmisbaar in die zin dat het CEVAA-verband ons stimuleert tot het centrale doel, te weten de interculturele lezing van het Evan-

gelie. De diensten en instituten van onze kerken zijn een zeer belangrijk hulpmiddel zowel om onze respectievelijke theologische visies te ontcijferen en helder te krijgen, als om de boodschap, die wij hebben ontvangen en moeten doorgeven, concreet te verkondigen. Elke keer dat wij de vinger kunnen leggen bij de discrepantie of tegenspraak tussen wat wij pretenderen te verkondigen en wat wij in concreto doen – of wij nu geassisteerde kerken zijn, de CEVAA, of westerse kerken die donor-organisaties steunen – dienen wij in te zien, dat onze theologie ontaard is in ideologisch gepraat. In deze zin kan daarom de kwestie van de instituten van de kerk niet lichtvaardig worden behandeld als een aanhangsel: volgens haar eigen orde staat deze kwestie midden in de problematiek hoe het Goede Nieuws moet worden aangenomen en verkondigd.

Noten van de inleider/vertaler

- 1) De CEVAA – Communauté Evangélique d'Action Apostolique – is een multilateraal missionair samenwerkingsverband van ongeveer 25, meest frans-talige, kerken in Afrika, Europa en Oceanië, in 1971 opgericht ter vervanging van het Parijse Zendingsgenootschap.
- 2) JME jrg. 135 (1978), blz. 139.
- 3) De woorden tussen haakjes zijn toevoegingen van de vertaler, die de bedoeling heeft getracht te benaderen.



Andinkra-symbool (Ghana): *Dwantire* (een schaapskop). Teken voor onschuld.

Allan Boesak: zwarte theologie en prediking voor armen en rijken

Op de in mei 1980 te Melbourne gehouden wereldzendingconferentie hield de japanse theoloog Kosuke Koyama een inleiding waarin hij sprak over „wrede onschuld“ („cruel innocence“) van mensen. Hij doelde daarmee niet op dictators, folteraars of uitbuiters maar op „goede christenen die zich verre houden van de nood en het lijden in de wereld. Terwijl ze op hun manier oprecht en eerlijk zijn, hard werken en naar de kerk gaan (of dat niet meer doen), ondersteunen ze in hun vaak gewilde onwetendheid en vanuit een naïef wereldbeeld het oppressieve wereldsysteem waarin zoveel mensonteerde en schandelijke toestanden kunnen blijven voortbestaan zonder noemenswaardig protest of verzet. Ze leven in een soort „wrede onnozelheid“, omdat ze het onheil in de wereld niet (willen) onderkennen, noch hun eigen betrokkenheid daarbij”.¹⁾

Bij het horen van deze woorden gingen mijn gedachten spontaan uit naar de titel van Allan Boesak's proefschrift „*Afscheid van de Onschuld*“ (1976), waaraan tot nu toe in Wereld en Zending – eigenlijk onverklaarbaar – geen aandacht is geschonken. De door Koyama opgeroepen link met Boesak is een gerede aanleiding om in het kader van verdere ontwikkelingen in Zuid-Afrika aandacht te schenken aan reacties en reflecties vanuit zwarte kerk en zwarte theologie, zoals Allan Boesak die analyseert en interpreteert.

1. Ontwikkelingsgang van een zwarte theoloog

Eerst iets over de persoon van Allan Boesak. Hij is een zwarte zuidafrikaanse theoloog, geboren in 1946 te Kakamas, Zuid-Afrika. Begon met theologische studies in Belville, welke werden voortgezet vanaf 1970 aan de Theologische Hogeschool te Kampen en afgesloten in 1976 met een doctoraat in de theologie aldaar. Van belang voor zijn oriëntatie op zwarte theologie is een studieverblijf in de Verenigde Staten, waar hij o.m. ervaringen opdeed met de beweging van de zwarte theologie en materiaal verzamelde voor zijn doctorale scriptie over Martin Luther King jr. en Malcom X.²⁾

Vanaf 1977 is hij studentenpredikant aan de zwarte universiteit van Belville. Al spoedig treedt hij als leider en leidende theoloog naar voren die in staat is om wat veel zwarte kerkmensen denken en voelen te verwoorden en een theologisch fundament te geven. Hij wordt voorzitter van de in 1974 opgerichte Broederkring, een vereniging van zwarte predikanten uit de zwarte NG-kerken. Hij levert zijn bijdrage aan een Summer School course, gehouden te Kaapstad in januari 1977, over „South African Civil Religion”.³⁾ Op de bijeenkomst van de „Vereniging van Derde Wereld Theologen” te Accra, Ghana in december 1977 is hij aanwezig met een paper over de theologie van de bevrijding in Zuid-Afrika.⁴⁾ In 1977 wordt hij redacteur van het nieuwe blad *Dunamis* dat als ondertitel voert „Getuigenis vir die stryd om 'n relevante kerk' en zich presenteert als „'n blad vir bewuswording en teologiese diskussie”.⁵⁾

Terwijl Boesak duidelijk en bewust verstek laat gaan op de SACL A bijeenkomst (juli 1979), gericht op „verzoening en een alternatieve gemeenschap in Zuid-Afrika” (althans volgens de bedoeling van sommige organisatoren), is hij wel present als hoofdspreker op de nationale conferentie van de Zuid-Afrikaanse Raad van Kerken (SACC) welke kort na SACL A plaatsvond. In zijn toespraak, getiteld „*De zwarte kerk en de toekomst*”,⁶⁾ dringt hij door tot de kern van wat „verzoening” werkelijk inhoudt en impliceert voor alle betrokkenen, zowel persoonlijk als maatschappelijk.

Op de in mei 1980 te Melbourne gehouden wereldzendingconferentie met als thema „Uw Koninkrijk kome” is Allan Boesak als adviseur aanwezig. De ene keer dat hij plenair optreedt, wordt meteen een voltreffer. Uit zijn getuigenis blijft in veler oren dit hangen: „goed nieuws voor de armen is slecht nieuws voor de rijken”. Wat er op volgt horen ze niet meer. Terwijl Boesak daar spreekt over de toestand in Zuid-Afrika besluit hij met: „Zolang een vreedzame oplossing een ijdele hoop blijft en de dreiging van een burgeroorlog dichterbij komt, betekent de zuid-afrikaanse uitdaging een uitdaging voor de hele kerk”.⁷⁾

Wat we hier over persoon en activiteiten van dr. Allan Boesak hebben weergegeven, is zeer summier want enkel gebaseerd op gegevens die uit zijn publicaties oplichten. Wel hebben we hiermee al iets aangeduid van het spanningsveld waarin zwarte theologie in Zuid-Afrika wordt bedreven.

Het moge in elk geval duidelijk zijn dat een bewustgeworden zwarte in Zuid-Afrika blijvend in een bijna onmenselijke spanning verkeert welke moeilijk vol te houden is. En blijkbaar wordt die spanning nog hoger opgevoerd wanneer het een bewustgeworden zwarte christen en theoloog betreft, juist omdat er veel misbruik wordt gemaakt van kerk en christendom om het apartheidssysteem te handhaven.

In Melbourne zei Allan mij dat hij constant betrokken is bij wat er gebeurt (en niet gebeurt) in Zuid-Afrika – en dat al jaren achtereen – dat hij zeer toe was aan een periode van geestelijke rust en bezinning. Momenteel bevindt Boesak zich met zijn vrouw en twee dochtertjes voor tien maanden in de Verenigde Staten om hernieuwd toegerust te worden „voor strijd om een relevante kerk”.

2. Analyse van kerk en samenleving

De titel van Boesak's dissertatie „*Afscheid van de Onschuld*”⁸⁾ is een vondst. Het is een prikkelende zin die verwijst naar zowel de blanken als de zwarten, maar ook naar de christelijke kerk: „Tot nu toe heeft *de kerk* ervoor gekozen door de geschiedenis te gaan in een minzaam soort onschuld en verborg ze de pijnlijke waarheden (de werkelijkheid van rijk en arm, blank en zwart, onderdrukkers en onderdrukten, onderdrukking en bevrijding uit onderdrukking) achter een façade van mythen en echte of ingebeelde bezorgdheid. Dit is niet langer mogelijk. De onderdrukten, die in God, de Vader van Jezus Christus geloven, wensen niet langer de mythen te geloven, die in het leven geroepen zijn om hen te knechten. Het is niet langer mogelijk onschuldig de geschiedenis te nemen „zoals die

komt" en in stilte te hopen, dat God wel de verantwoordelijkheid op zich zal nemen voor het falen van de mensen".⁹⁾ Het is duidelijk dat hier sprake is van pseudo-onschuld¹⁰⁾, waaraan een einde moet komen.

Van die pseudo-onschuld moeten de *blanken* afscheid nemen, want om de status quo te handhaven moeten ze blijven geloven dat ze onschuldig zijn. Door dit „geloof" menen ze de bestaande realiteit van de rassenverhoudingen en klasseverhoudingen te kunnen verdedigen, zonodig op grond van de bijbel en van christelijke liefde. Het betreft hier het merendeel van de blanken in Zuid-Afrika die wellicht bereid zijn iets voor de zwarten te doen, maar niet bereid zijn om hun echte bevrijding te bewerkstelligen. Het betreft echter ook andere verhoudingen in de wereld zoals die bestaan tussen de „eerste" en „derde" wereld waarin onder de dekmantel van „goede wil" (onschuld) een voortdurende onderdrukking schuil gaat.¹¹⁾

Afscheid van de pseudo-onschuld geldt echter ook voor *zwarten*. De geest van de onderdrukte is vaak de grootste bondgenoot van de onderdrukker: „Het afleggen van de opgedrongen slavenmentaliteit is een centraal punt in de filosofie van „Black Consciousness" (zwart bewustzijn). Wie zijn eigen mensheid bevestigt, heeft een krachtig begin gemaakt afscheid te nemen van zijn onschuld. . . . Op het moment dat mensen beseffen dat hun plaats in het leven niet enkel een „noodlot" is, waarvoor ze God moeten danken (of de schuld geven), beginnen ze hun eigen verantwoordelijkheid in de geschiedenis te zien. De zwarten zijn bezig de geschiedenis als zodanig opnieuw te onderzoeken. Verklaringen, die de blanken voetstoots aannemen, worden niet langer onkritisch als waar beschouwd. Het ontmythologiseren van de blanke geschiedenis is een deel van dit proces".¹²⁾

Deze pseudo-onschuld welke verschillende vormen kan aannemen naar gelang ze vóórkomt bij blanken of zwarten, kerk of staat, dient te worden ontmaskerd. De bedoeling is een zuiver zicht te krijgen op de werkelijkheid en op Gods bedoelingen met mens en menselijke samenleving. Welnu, zwarte theologie rekent het tot haar taak tot dit zuiver zicht te komen, want „zwarte theologie is de theologische reflectie van zwarte christenen op de situatie waarin zij leven en op hun strijd voor bevrijding. Zwarten vragen zich af: Wat betekent het om in Jezus Christus te geloven, als je zwart bent en in een wereld leeft die door blanke racisten wordt beheerst? En wat betekent het, als deze blanken zich bovendien ook christenen noemen?"¹³⁾

Christelijk leven kan niet worden losgemaakt van de werkelijkheid waarin mensen leven. Het evangelie richt zich op heil en volheid van leven. Toestanden van onmenselijkheid zijn niet in overeenstemming te brengen met de „blijde boodschap". In Zuid-Afrika bestaan deze onheilssituaties uit bijvoorbeeld: „de angst van veel mensen dat in Crossroads, bij Kaapstad hun schamele woningen met de grond gelijk zullen worden gemaakt en zij zelf naar een „thuisland" op transport gesteld, zonder thuis en werk – het verblijven van duizenden zwarten in zogenaamde hostels voor alleen maar mannen of vrouwen, ver van hun dierbaren en uit bittere noodzaak in dienst van de blanke zuid-afrikaanse economische machine en ten voordele van de investeerders uit het Westen – de vrees voor de

veiligheidspolitie leeft bij miljoenen zwarten, honderden bevinden zich in bewaring of zijn verbannen zonder ooit gehoord, aangeklaagd of veroordeeld te zijn, miljoenen worden uitgebuit door de onderdrukker, verraden door stromannen, zonder hoop en schijnbaar zonder God in deze wereld. . . . Dit is de historische situatie waarin de zwarte mensen van Zuid-Afrika het Woord van God verneemen".¹⁴⁾

Terwijl de zwarte NG-kerken lange tijd, ten minste door hun zwijgen, de morele en religieuze basis van het apartheidsysteem steunden, is daar de laatste tijd verandering in gekomen. Als nooit tevoren geven ze nu uitdrukking aan de krenking en het lijden hun mensen aangedaan, verwoorden ze de angsten, verwachtingen en de woede over een beleid dat hen verontmenselijkt en vernedert. Zwarte zegslieden voor de zwarte kerken dagen de blanke NG-kerk uit met betrekking tot: „haar steun en onkritische aanvaarding van regeringsbeleid en – activiteiten – het feit dat de blanke kerk in wezen een „volkskerk" is wier loyaliteit in de eerste plaats de zaak van de Afrikaners en de Nationalistische Partij geldt – haar theologie welke niet alleen zich aanpast maar het regeringsbeleid rechtvaardigt als door God gegeven en in overeenstemming met de bijbel en de gereformeerde traditie".¹⁵⁾

In de zwarte gemeenschap van Zuid-Afrika hebben zich diepgaande veranderingen voorgedaan en wel binnen een tijdsbestek van slechts een tiental jaren. Deze snelle veranderingen betreffen (nog) niet zichtbare politieke structuren, wel politiek bewustzijn vooral onder de zwarte jongeren. Nu alle zinvolle zwarte organisaties door de regering geband zijn, is de zwarte kerk meer dan tevoren van belang geworden als middel waardoor zwarte mensen hun gerechtvaardigde aspiraties stem kunnen geven.

Dit betekent echter niet dat de zwarte kerk zonder meer geschikt zou zijn om haar zending in Zuid-Afrika te vervullen. In een opmerkelijke rede gehouden op de nationale conferentie van de SACC in juli 1979 over „De zwarte Kerk en de Toekomst" ¹⁶⁾ kenmerkt Allan Boesak de huidige situatie van de zwarte kerk als: een kerk die onzeker is van haar identiteit, vooral door het voortduren van blanke „overheersing" (control) en het „blanke image" van de kerk in stijl, getuigenis en gebonden loyaliteit; een kerk die geweldig wordt uitgedaagd met name door een nieuwe politiek-bewuste generatie maar nog niet weet hoe daarmee om te gaan; een kerk die afhankelijk is van een van buitenaf („alien") opgelegde theologie. Over dit laatste zegt Boesak: „Dit beschouw ik het meest ernstige punt. Aan de basis van zoveel ziekten in de zwarte kerk, onze onaangepaste afhankelijkheid in levensstijl van blanke bronnen, het zonder meer aanvaarden en rationaliseren van onze situatie welke ons zo afhankelijk maakt, ligt onze afhankelijkheid van een van buitenaf opgelegde theologie". Het gaat over een keuze tussen een „theologie van aanpassing en berusting" of „een theologie van afwijzing, weigering": „Een theologie die weigert te aanvaarden dat God alleen maar een ander woord is voor de status quo; een theologie welke de God van de bijbel verstaat als een God die partijganger is van de onderdrukten en die mensen roept om deel te nemen in zijn strijd voor bevrijding en gerechtigheid in de wereld".

Met betrekking tot de toekomst van Zuid-Afrika ziet Boesak twee alternatieven: ofwel een verdergaan met de huidige trend om de blanke „baasskap" te moder-

niseren en te wijzigen met uiteindelijk resultaat een burgeroorlog, ofwel radicale en fundamentele veranderingen doorvoeren welke leiden tot een inzet voor een waarlijk nieuwe maatschappij. De zwarte kerk heeft in deze constellatie twee keuzen: „ofwel voor een beleid van „Real Politik” en aanpassing, er bij de mensen op aandringend om stuksgewijze concessies te aanvaarden en daardoor het voor haarzelf gemakkelijk te maken, ofwel vastberaden zijn door de machten van de status quo uit te dagen en de risico's die daarmee gegeven zijn te aanvaarden”.

De regering is zich bewust van de toegenomen invloed van de zwarte kerk. Zij zal daarom ofwel steeds meer onderdrukkende maatregelen nemen, ofwel proberen de kerk te overtuigen dat er inderdaad veranderingen plaatsvinden en dat, terwille van de lieve vrede, de zwarte kerk hier genoeg mee zou moeten nemen. Boesak: „Ik ben van mening dat zegliden van de regering steeds meer een soort christelijke taal zullen gebruiken, sprekend over liefde, vrede en verzoening, alles met de bedoeling om de waakzaamheid van de kerk te ondermijnen. Ook veel zwarten, de zogenaamde „bevoorrechte tenachter gestelde” („the so-called privileged under-privileged”) zouden kunnen ontdekken dat er nog meer privileges voor hen zijn en zij zullen wellicht trachten druk op de kerk uit te oefenen. In deze situatie wordt de zwarte kerk geroepen om klaar wakker te zijn, om zich er bewust van te zijn als haar maatstaf te nemen niet de voorrechten van degenen die al meer hebben dan de anderen, maar gerechtigheid, geschied ten voordele van „de minsten van de broeders”. Zij moet altijd onthouden dat een slecht systeem niet kan worden gewijzigd – het moet worden uitgeroeid”.¹⁷⁾

3. Bevrijding en verzoening in context

Christen zijn (of worden) kun je niet in het algemeen, je bent het altijd in een concrete situatie. Wil het evangelie niet verworden tot een louter woordenspel of gedachtenspinsel, dan zal het gericht moeten staan op de concrete werkelijkheid waarin mensen leven, individueel en gemeenschappelijk. Vandaar ook dat iedere reflectie over de christelijke boodschap dient te geschieden in context. De „blijde boodschap” van Christus betekent heil voor mensen in onheilssituaties en niet slechts voor de mens als zondig individu. Analyse van onheilssituaties hoort wezenlijk bij het reflecteren over de christelijke boodschap. Context en tekst correleren met elkaar.

In de historische *onheilssituaties* van de zwarten in Zuid-Afrika gaan zwarte christenen bij het horen van het exodusgebeuren en de intrede van Jezus (Lk. 4: 16-21) beseffen dat „bevrijding niet alleen in overeenstemming is met het Evangelie, maar het Evangelie van Jezus Christus zelf is . . . Zwarte christenen geloven dat de God van het exodusgebeuren de God van Jezus Christus is. Wat Hij toen gedaan heeft kan hij ook nu doen, en uiteindelijk zal Hij Zijn volk bevrijden. Daarom zijn zij bereid zichzelf Hem ter beschikking te stellen en zich bij Hem aan te sluiten in Zijn strijd om gerechtigheid. Op die manier horen en geloven ze het Woord in een situatie welke zin geeft aan hun actuele situatie”.¹⁸⁾

Zwarte theologie is een reflectie op het Woord van God vanuit de situatie van zwarte mensen. Zwarte theologie is een contextuele en situationele theologie:

„Dit betekent niet dat de situatie van zwarte mensen overheerst. Wel dat iedere reflectie en activiteit plaatsvindt binnen een historische situatie, maar het is een reflectie in het kritische licht van het Woord van God . . . Een contextuele theologie moet daarom kritisch en profetisch blijven ook met betrekking tot de situationele ervaring, want het is kritische reflectie onder het Woord van God. Dit houdt in dat de bevrijdingspraxis uiteindelijk beoordeeld wordt niet door de eisen van de situatie, maar door het bevrijdende Evangelie van Jezus Christus”.¹⁹⁾

Wij zijn op deze principiële stellingname van Boesak met betrekking tot de verhouding Woord Gods – situatie iets uitvoeriger ingegaan omdat in *ISWEN-Kommunikas* (november 1979), een blanke theologie-student, in een bespreking van Boesak's proefschrift, de bedoelingen van Boesak op een subtiële, maar duidelijk dualistische en „onschuldige” wijze verdraait.²⁰⁾ Omdat zwarte kerkleiders weten dat het bestaan van apartheid onmogelijk verzoend kan worden met bijbel en gereformeerde traditie, blijft er voor hen, willen ze authentiek worden, slechts één keuze over: *verzet*.²¹⁾ De strijd die zwarte christenen in Zuid-Afrika voeren is daarom zowel politiek als moreel: „De strijd is niet louter *tegen* een oppressief politiek en een uitbuitend economisch systeem, *het is ook een strijd voor de authenticiteit van het Evangelie van Jezus Christus*”.²²⁾

Vanuit de situatie van de armen en verdrukten – een geprivilegieerde positie om het Evangelie te horen en te verstaan – is de zwarte theologie begonnen om *veel gebruikte en vaak misbruikte christelijke termen als „verlossing”, „liefde”, „vrede en verzoening” te herijken op hun echt bijbelse waarde*. Als zodanig zijn de christelijke ervaring en inzichten van „zwarte” (onderdrukte) mensen en van de zwarte theologie eveneens van levensbelang voor het authentiek verstaan van de blijde boodschap door „niet-zwarten” (de rijken en onderdrukkers). In de woorden van *Ananias Mpunzi*: „Zwarte theologie is een hartstochtelijke roep om vrijheid, en ofschoon deze haar stem richt tot zwarte mensen hoopt zij niettemin dat blanke mensen deze zullen horen en gered worden”.²³⁾

De eerste zorg van de zwarte theologie geldt „*bevrijding*”, niet slechts bevrijding van mensen maar ook bevrijding van het evangelie: „De vraag die zwarten stellen is: is het evangelie van Jezus Christus werkelijk het evangelie van bevrijding en hoop of moet het in de handen van de blanken een instrument blijven om de zwarten te onderdrukken?” Verder: „Geloven in Jezus Christus moet van ons geen ballingen van de geschiedenis maken; integendeel, dit geloof zendt ons terug naar de wereld, want daar moet de naam van Jezus verkondigd worden”. „*Bevrijding*” heeft eveneens betrekking op de „*totaliteit*” van het leven hetgeen zowel traditioneel afrikaans als bijbels is. Concreet houdt dat in een bevrijding van een verengde westerse interpretatie van het Christendom in dualistische en individualistische zin naar een bevrijding tot volheid van leven in gemeenschap. Zwarte theologie is er zich van bewust dat tot die totale bevrijding in bijbelse zin ook behoort deelhebben aan een rechtvaardige economie en een delen van politieke macht.²⁴⁾

Ook het begrip „*verzoening*” wordt herijkt en op zijn authentieke bijbelse betekenis getoetst. In zijn laatste voorzittersrede voor de Broederkring in september 1980 zei Boesak: „Verzoening is voor ons centraal . . . Maar verzoening betekent niet elkaar met handen vasthouden en liedjes zingen over zwart en blank samen . . . Verzoening bestaat niet uit een mooi gevoel. Verzoening betekent we-

zenlijk: *recht doen*". In zijn verdere reflectie zegt Boesak dat verzoening *vreemding* veronderstelt, welke erkend dient te worden om te voorkomen dat een onechte eenheid wordt geveinsd. Zonder die erkenning is er ook geen *belijdenis van schuld* mogelijk, een wezenlijke voorwaarde tot verzoening met God en de naaste. Verzoening is ook niet mogelijk zonder *confrontatie* welke bevrijdt van pseudo-onschuld en ruimte schept om waarachtig mens te worden. Want verzoening is slechts mogelijk tussen mensen: „Daarmee bedoel ik: verzoening is niet mogelijk tussen een baas en zijn „boy“, tussen een „mevrouw“ en haar „meid“, tussen een onderdrukker en iemand die onderdrukt wordt. Verzoening is ook niet mogelijk tussen een NG-kerk welke zich als een baas tegenover ons gedraagt en ons die met een mentaliteit van een knecht tegenover de NG-kerk staan. Verzoening is alleen mogelijk tussen mensen. Dat betekent dat er bekering bij ons moet plaatsvinden“. ²⁵⁾ Verzoening betekent niet zich happy voelen, maar het kwaad ongedaan maken: „Het betekent dood en lijden, z'n leven geven voor de ander. Als blanke en zwarte christenen in gebreke blijven dit te verstaan dan zullen wij niet echt verzoend worden“. ²⁶⁾

Ook „vrede“ en „liefde“ dienen te worden herijkt: „*Vrede* is niet de afwezigheid van oorlog of de onbehagelijke rust in de townships. *Vrede* is de actieve aanwezigheid van gerechtigheid. Het is de shalom, het wel-zijn van allen . . . *Christelijke liefde* is niet een sentimenteel gevoel maar een daad van gerechtigheid, doen wat recht is . . . We moeten niet bang zijn om te zeggen dat in de zuid-afrikaanse situatie christelijke liefde tussen blank en zwart vertaald moet worden in termen van politieke, sociale en economische gerechtigheid om echte liefde te zijn“. ²⁷⁾ Samenvattend zegt Boesak elders „dat zwarte theologie de spanning verwerpt tussen *bevrijding en verzoening* als het creëren van een verkeerd dilemma. Er kan geen verzoening bestaan zonder bevrijding . . . Als verzoening omvorming is van mensen en de wereld waarin ze leven, dan betekent verzoening inderdaad bevrijding. Geloven in Jezus Messias is betrokken worden met God in zijn bevrijdende en verzoenende daden. Slechts wanneer iemand werkelijk bevrijd is, gaat hij de noodzaak voor verzoening begrijpen en kan hij een werktuig worden voor God“. ²⁸⁾

Het is duidelijk dat volgens Boesak zwarte theologie gericht staat op een volkomen nieuwe sociale orde, die zich bij dit streven grondig wil laven aan de bron van de afrikaanse traditie en het bijbelse imperatief. ²⁹⁾ De theologie kan haar bijdrage leveren door een nieuwe hermeneutiek die tekst en context met elkaar in verband weet te brengen en door – vaak misbruikte – christelijke kernbegrippen opnieuw bijbels te herijken. Naast deze verheldering is voor het realiseren van het doel een nieuwe oriëntatie en motivatie nodig en een nieuwe zinvolle activiteit. Dit geschiedt via een relevante verkondiging en een verantwoorde inzet in de strijd om bevrijding. Voor de opbouw van een relevante kerk is niet alleen een relevante theologie, maar ook *een relevante prediking* nodig. Allan Boesak heeft hieraan zowel een zeer stimulerende algemene beschouwing gewijd als ook in concrete preken vorm gegeven. ³⁰⁾ Vooral voor de politiek bewust geworden zwarte jongeren is „de cruciale vraag of het evangelie inderdaad een boodschap van bevrijding is en niet louter een machtsmiddel van de blanke ter onderdrukking van de armen. Het is een uitdaging waaraan slechts de zwarte kerk kan voldoen“. ³¹⁾

Bij een geloofwaardige en relevante kerk hoort ook *een zinvolle inzet in de strijd* om bevrijding. Terwijl het geweld dat met het apartheidssysteem gegeven is onvermijdelijk meer geweld en tegengeweld oproept, is het minste wat de kerk kan doen het entameren en ondersteunen van zinvolle pressie op het systeem als een *geweldloze manier* om verandering te bewerkstelligen.

Een vorm van geweldloze actie is het entameren en steunen van programma's voor *burgerlijke ongehoorzaamheid* op grote schaal en waartoe vooral blanke christenen moeten worden uitgedaagd: „De tijd is nu aangebroken voor de zwarte kerk om regering en volk van Zuid-Afrika te zeggen: we kunnen in geweten jullie onrechtvaardige wetten niet gehoorzamen, omdat weigeren samen te werken met het kwaad een even grote morele verplichting is als samenwerking met het goede. We zullen daarom onze mensen leren wat het betekent God meer te gehoorzamen dan de mens in Zuid-Afrika“. ³²⁾ Het is niet toevallig, lijkt me, dat de proefpreek van Allan Boesak als thema had: *Gehoorzaamheid aan God of die mense*. ³³⁾ En de oproep tot „burgerlijke ongehoorzaamheid“, blijkt niet zo maar een door de situatie opgeroepen impuls te zijn, maar een zowel bijbels als kerkhistorisch gefundeerd en gerechtvaardigd getuigenis. ³⁴⁾

4. Veroordeling of bevrijding . . .

Wij hebben in deze bijdrage geprobeerd enkele hoofdlijnen weer te geven van Allan Boesak's theologische analyse en interpretatie van de „zwarte“ situatie waarin mensen in Zuid-Afrika verkeren. Als we dat zo goed als zonder commentaar gedaan hebben, wil dat nog niet zeggen dat we geen vragen hebben. Het lijkt mij echter van wezenlijk belang ons eerst en vooral open te stellen voor wat de zwarte theologie probeert te verwoorden. Want zwarte theologie is niet alleen bedoeld als een woord van bevrijding voor de zwarten, het wil dat ook zijn voor de blanken, de rijken, de onderdrukkers, de pseudo-onschuldige handhavers van een onrechtvaardig wereldsysteem, op nationaal vlak in Zuid-Afrika (dat is duidelijk) maar ook op wereldniveau (en dat is voor ons rijken in het Westen nog niet altijd duidelijk).

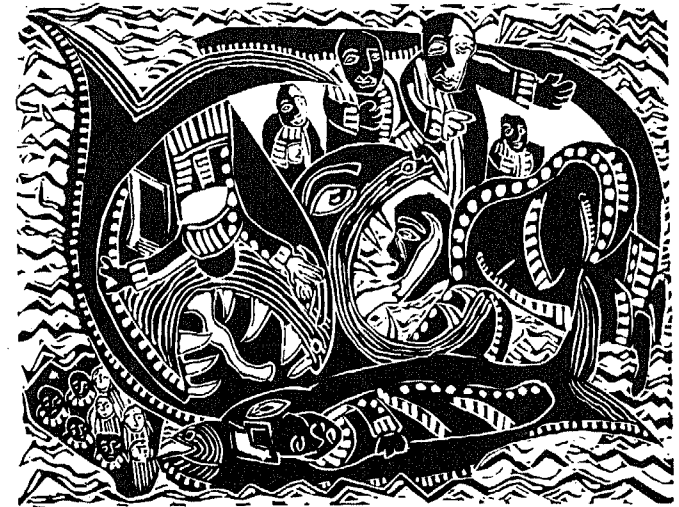
Laten we maar eens beginnen met ons open te stellen voor de zending die vanuit de armen en de zwarte theologie op ons afkomt. Als we dat doen dan kunnen we – later – meer geloofwaardig met onze vragen komen. Want zwarte theologie houdt bemoediging in voor de armen en onderdrukten, en een oordeel voor de rijken en onderdrukkers. In Melbourne heeft Boesak dit aldus tot uitdrukking gebracht: „Wij moeten het goede nieuws aan de armen verkondigen in het besef dat goed nieuws voor de armen slecht nieuws voor de rijke wereld is, totdat de rijken een bekering doormaken welke hen tot inzicht brengt. Want slechts wanneer de rijken zich naast de armen scharen zullen zij het woord horen als een woord van bevrijding en niet slechts als een woord van veroordeling“. ³⁵⁾

1) Kosuke Koyama, *The crucified Christ challenges human power* (Paper, Melbourne, Document no. 4.01, 1980, 11. De term „cruel innocence“ is ontleend aan Michael Harrington).

2) Gepubliceerd in *Kamper Cahiers* no. 28 onder de titel: *Coming in out of the wilderness. A comparative interpretation of the ethics of Martin Luther King Jr. and Malcolm X*, Kok, Kampen, z.j., 48 pp.

- ³⁾ De papers van deze Summercourse zijn gepubliceerd in *Journal of Theology for Southern Africa* no. 19, June 1977. De bijdrage van Boesak luidt: „Civil Religion and the Black Community” (p. 35-44).
- ⁴⁾ Opgenomen o.m. in de franse uitgave van het rapport van deze bijeenkomst (*Libération ou Adaption? La Théologie Africaine s'interroge*, l'Harmattan-Paris 1979) onder de titel: „La théologie de la libération en Afrique du Sud”, p. 203-210.
- ⁵⁾ *Dunamis* is reeds bij onze lezers geïntroduceerd in de „Kroniek: Zuid-Afrika na 19 oktober 1977 – frustratie en hoop”, in: *Wereld en Zending* 7 (1978), no. 3, 273-274 door Gerdien Verstraëlen-Gilhuis.
- ⁶⁾ Allan Boesak, The Black Church and the future, in: *Dunamis* Vol. 2 no. 4 + Vol. 3 no. 1 (1979), 11-15. Deze toespraak is eveneens opgenomen in: *Occasional Essays – CELEP (San José, Costa Rica)* VI (1979) nos. 1-2, 13-23 (= special Issue. A Latin American/South African Tribute to Johannes Verkuyl) en in: *The Ecumenical Review* Vol. 32 (January 1980) no. 1, 16-24.
- ⁷⁾ Allan Boesak, The crucified Christ challenges the powers of the world: South Africa, in: *International Review of Mission* Vol. 69, no. 275 (July 1980), 342-344.
- ⁸⁾ Allan Boesak, *Afscheid van de Onschuld. Een sociaal-ethische studie over zwarte theologie en zwarte macht*. J. H. Kok, Kampen 1977, 154 pp. In het Engels verschenen onder de titel: *Farewell to Innocence. A socio-ethical study on black theology and power* en uitgegeven door Orbis Books, Maryknoll, N. York 1977 en door Ravan Press, Johannesburg 1977.
- ⁹⁾ *Afscheid van de Onschuld*, 1977, 7.
- ¹⁰⁾ Boesak laat zich in zijn gebruik van de term „onschuld” (= pseudo-onschuld) leiden door Rollo May's *Power and Innocence, a search for the Sources of violence*, New York 1962.
- ¹¹⁾ *Afscheid van de Onschuld* (1977), 8-9.
- ¹²⁾ *Ibid.* p. 10.
- ¹³⁾ *Ibid.* p. 6.
- ¹⁴⁾ Allan Boesak, The relationship between text and situation, reconciliation and liberation in black theology, in: *Voices of the Third World* Vol. II (June 1979) no. 1, 33-34. Deze paper gepresenteerd op een conferentie over zwarte theologie in Bad Boll, West-Duitsland, januari 1979, werkt zeer schematisch de verhouding tussen „tekst en context” en tussen „verzoening en bevrijding” uit. Als zodanig leent deze paper zich goed voor een inleidende discussie over de methode en kern-inhoud van zwarte theologie.
- ¹⁵⁾ Allan Boesak, A sad chapter in a sad history, in: *Dunamis* Vol. I, no. 4 (1978), 11.
- ¹⁶⁾ *The Black Church and the Future* (1979). Zie noot ⁶⁾.
- ¹⁷⁾ *Ibid.* p. 11-14.
- ¹⁸⁾ *The relationship between text and situation...* (1979), 34.
- ¹⁹⁾ *Ibid.* p. 34-35 (gebaseerd op zuidafrikaanse editie *Farewell to Innocence*, 1977, p. 18 en 112).
- ²⁰⁾ Zie *ISWEN-Kommunikasie*, Jrg. 1, no. 2 (November 1979), 3-5. Dit is een uitgave van het „Instituut vir Sendungswetenskaplike Navorsing” (ISWEN), Theologische Fakulteit, Universiteit van Pretoria. Hierin wordt o.m. beweerd dat „Boesak, ongelukkig, die oorwig verleen aan die situasie as primêre verwysingsraamwerk en nie aan die Skrif nie...” en verder dat „Boesak die status quo handhaaf” (nl. door wel de situasie te willen veranderen, maar weinig (! sic) te spreken over verandering van de mens door bekering en wedergeboorte).
- ²¹⁾ *A sad chapter...* (1978), 12.
- ²²⁾ *The Black Church and the Future* (1979), 14.
- ²³⁾ Deze tekst van Mpunzi wordt aangehaald in Boesaks: *Civil Religion and the Black Community* (1977), 4. Zie noot ³⁾.
- ²⁴⁾ *La théologie de la libération...* (1977), 209-210. We gaan hier niet in op het debat tussen „Afrikaanse theologie” (Mbiti, Fashole-Luke, Setiloane, etc.) en „zwarte theologie” (Tutu, Boesak, Cone, etc.).

- ²⁵⁾ Allan Boesak, Voorsittersrede vijfde nasionale konferensie van die Broederkring te Warrenton, Transvaal (2 september 1980), in: *Dunamis* Vol. 3, no. 4 + Vol. 4, no. 1, 1980, 14-20. Uit deze rede licht ook iets op van de druk en verdachtmaking waaronder de Broederkring en met name zijn voorzitter in toenemende mate te lijden hebben. Zie ook: Editorial: Storm om die Broederkring, in: *Dunamis* Vol. 3, no. 3, 1-3.
- ²⁶⁾ *The Black Church and the Future* (1979), 14.
- ²⁷⁾ *Ibid.* p. 14.
- ²⁸⁾ *The relationship between text and situation...* (1979), 39.
- ²⁹⁾ Vgl. *Afscheid van de Onschuld* (1977), 130.
- ³⁰⁾ Allan Boesak, *Die Vinger van God. Preke oor Geloof en die Politiek*, Ravan Press, Johannesburg 1979. Hierin de algemene beschouwing „Relevante prediking in 'n swarte situasie”, p. 1-23, gevolgd door twaalf preken gebaseerd op analyse en toepassing vanuit de zwarte theologie.
- ³¹⁾ *The Black Church and the Future* (1979), 14.
- ³²⁾ *Ibid.* p. 14-15.
- ³³⁾ Allan Boesak's proefpreek handelde over Dan. 6:4-6 en is onverkort opgenomen in: *Dunamis* Vol. 1: no. 2 en 3 (1977), 3-5. Inleidend wordt gezegd: „Offisiële instansies wat 'n oordeel oor die preek moes lewer, was oor die inhoud daarvan nie gelukkig nie. Die leser oordeel self”.
- ³⁴⁾ Zie: Examples of civil disobedience in biblical history, in: *Dunamis*, Vol. 2, no. 3 (1979), 5-6; Examples of disobedience in church history, *Ibid.* p. 6; Disobedience as witness, *Ibid.* p. 7-8.
- ³⁵⁾ *The crucified Christ challenges the powers of the world...* (1980), 343-344.



Azariah Mbatha (Zuid-Afrika): Voorstelling van Jonas en Christus. Deze daalt ten helle af om aan de overledenen (voorouders) de blijde boodschap te brengen. Christus' gelaat is swart en blank, want zijn oordeel en leven gelden allen. (uit: *Christliches Afrika*. Haus Völker und Kulturen, St. Augustin 1978)

Herleving van traditionele religie in Rwanda:

de Kubandwa of cultus van Ryangombe

In 1974 verscheen er in de Archives de Sciences Sociales des Religions een opmerkelijk artikel van de Franse sociologe Claudine Vidal onder de titel „De la religion subie au modernisme refusé”.¹⁾ Het artikel, geschreven op basis van een meerjarig onderzoek in Rwanda, geeft een sociologische interpretatie van de heropleving sinds de zeventiger jaren van de *Kubandwa* of de *cultus van Ryangombe* in Rwanda.²⁾ Ze vertelt daarin dat ze tijdens een onderzoek in 1967 op haar vraag aan bewoners van de heuvels in Rwanda naar deze cultus onveranderlijk als antwoord kreeg: „Ik ben christen en dat is mijn eer . . . ; ik ken die andere walgelijke praktijken niet; Ryangombe is satan”.³⁾ Maar in 1972 kreeg ze op dezelfde vraag een totaal tegengesteld antwoord: „Natuurlijk deden ze mee aan de Kubandwa en ik moest ze daarom niet minachten”,⁴⁾ en de ondervraagden nodigden haar uit om bij de cultus aanwezig te zijn. Deze cultus van Ryangombe die nog in de zestiger jaren in het grootste geheim 's nachts gehouden werd (en ik kan dit uit eigen ervaring bevestigen), komt in de zeventiger jaren blijkbaar weer meer in het daglicht. Daar zal ook mee te maken hebben dat van 10 tot 14 mei 1976 in Bukavu (aan de Rwandese grens in Zaïre) door het Centre de Recherches Universitaires du Kivu een colloquium gehouden is over „De mythe en de rituelen van Ryangombe”.⁵⁾

De cultus van Ryangombe heeft vanaf het begin van missie en zending in Rwanda, dus vanaf het begin van deze eeuw, de aandacht getrokken van rooms-katholieke en protestantse missionarissen en in de loop der jaren zijn daar heel wat artikelen en hoofdstukken in boeken aan gewijd.⁶⁾ Zij beschrijven alle de cultus van Ryangombe als een religieus gebeuren en geven er dan ook een religieuze beoordeling van (en dat is altijd een veroordeling). Het artikel van Nothomb is in dat opzicht wel wat genuanceerder. Zijn oordeel is „een moreel christelijk oordeel” en hij betoogt dat de cultus voor de niet-christen een zekere waarde heeft: de Kubandwa vult binnen het geheel van de Rwandese traditionele religie een aantal lacunes.⁷⁾ Hij somt er dan niet minder dan elf op. Maar een christen, aldus Nothomb, moet zich volstrekt van de Kubandwa onthouden, want het zou een verloochening van zijn doopbeloften betekenen⁸⁾: men kan zich niet aan Christus én tegelijk aan Ryangombe wijden, en dat is ook een van de ergste zonden die een christen kan bedrijven.⁹⁾

Ondanks dit zware geschut vindt er een herleving van de Kubandwa plaats en dat niet alleen onder niet-christenen. Ook christenen doen er aan mee en laten zich initiëren in de cultus van Ryangombe. Hoewel Nothomb een poging doet het ontstaan van de Kubandwa binnen de Rwandese religie te verklaren, geeft hij geen enkele verklaring voor de heropleving ervan in de laatste jaren. Mogelijk houdt hij het op de hardnekkigheid van het heidendom. Verder beperkt hij zich

tot een bestrijding. De vraag is evenwel of hardnekkigheid een voldoende verklaring biedt.

Het is opvallend dat een boek van Luc de Heusch uit 1966 in kerkelijke en missionaire kringen nauwelijks aandacht heeft getrokken en alleen een enkele keer en marge wordt aangehaald. De Heusch, hoogleraar (structurele) antropologie aan de Vrije Universiteit te Brussel, heeft in zijn boek „*Le Rwanda et la civilisation interlacustre*” een analyse gemaakt van de cultus van Ryangombe, waarin hij, volgens het structuralisme van Claude Lévy-Strauss, deze cultus niet plaatst in een religieuze, maar in een antropologisch-historische context. Zijn beoordeling van de cultus is opvallend en verdient meer aandacht dan ze tot nu toe heeft gekregen. In de cultus van Ryangombe (ongeveer 2 à 3 eeuwen geleden in Rwanda ingevoerd vanuit Toro – Uganda) en door de initiatie-acte van de Kubandwa, aldus de Heusch, ontstijgt de mens aan de natuurlijke tegenstellingen van man-vrouw, heer-knecht, rijk-arm, die alle in de gemeenschap van Ryangombe zijn opgeheven.¹⁰⁾ De Kubandwa als een heilsreligie is in feite een vlucht voor de dagelijkse harde werkelijkheid van de meerderheid van de Rwandesen.¹¹⁾ Ryangombe is „het symbool van een radicaal verzet tegen de verstikkende maatschappij die de Tutsi gevormd hebben. De boodschap van heil op aarde en in het hiernamaals, gebracht door Ryangombe, is met name aanvaard door de uitgebuite agrarische klasse”.¹²⁾ Volgens De Heusch ligt dus het ontstaan van de cultus van Ryangombe niet in de religieuze frustraties van de traditionele religie (zoals Nothomb beweert), maar in de sociaal-economische onderdrukking door het tutsi- en mwami-bewind. Zijn conclusie is dan ook dat de cultus thans zijn bestaansgrond heeft verloren sinds de revolutie van 1959 die een eind maakte aan het tutsi-mwami-bewind en dat daarmee de Kubandwa zal verdwijnen.¹³⁾

Daar leek het in 1966 inderdaad nog op. Maar de zeventiger jaren laten een herleving zien van de Ryangombe-cultus. Dus toch een hardnekkig heidendom? Dat is nog maar de vraag. Claudine Vidal heeft in haar genoemd artikel dit verschijnsel aan een studie onderworpen. Zij is het in grote lijnen met De Heusch eens dat het in de Kubandwa gaat om een sociaal-cultureel verzet. Met de komst van kolonialisme, westerse cultuur en christendom is echter, volgens Vidal, eerder nog een bestaansgrond toegevoegd voor de cultus van Ryangombe. In het allereerste begin van de missionering (-1900-1930) vond het christendom vooral ingang onder de hutu-boeren: de paters en hun godsdienst boden een uitweg uit de onderdrukking en uitbuiting door de tutsi, temeer daar ze de steun hadden van het koloniale bewind (tot 1916 Duitsland, daarna België). Het hof van de mwami was vijandig gezind tegen zowel de koloniale macht als de missionarissen. In die tijd was het christendom inderdaad een sociaal alternatief voor de Ryangombe-cultus. In 1931-1932 vindt er echter een grote omkeer plaats: de nieuwe door het Belgische bewind op de troon geholpen mwami (de vorige werd door het koloniale bewind afgezet en verbannen vanwege zijn doorgaande obstructie) gaat over tot het christendom en na hem volgen vele machtige tutsi. Het tutsi-bewind, de koloniale macht en de rooms-katholieke missie vormden nu samen één verbond, het christendom wordt de officiële godsdienst en de cultus van Ryangombe wordt verboden. In feite echter betekent deze ontwikkeling een

hernieuwde stimulans voor de Kubandwa: er is nu nog meer reden voor dan ooit te voren. De cultus verdwijnt dan ook niet door het verbieden ervan, maar gaat ondergronds: de riten worden nu in het geheim en 's nachts voltrokken. Na de zelfstandigwording in 1962 vindt er een zekere liberalisatie plaats: er komt godsdienstvrijheid ook voor de traditionele religie. Maar de sociaal-culturele situatie van de overgrote meerderheid van de hutu-boeren, die zich weliswaar in de revolutie van 1959 hadden ontdaan van het tutsi-bewind, is nochtans niet veel beter geworden. In de plaats van het tutsi-feodalisme is nu gekomen een europees-christelijk imperialisme. Dit wordt door de meerderheid van de hutu-boeren als even onderdrukkend ervaren, terwijl ze van de zo fel begeerde westerse welvaart zelf niets meekrijgen: die is blijkbaar slechts voor een kleine minderheid bevoorrecht. Dit alles is reden genoeg voor een herleving van de verzetscultus van Ryangombe op de heuvels van Rwanda en ditmaal niet verhuuld door het donker van de nacht, maar openlijk in het licht van de dag.¹⁴⁾ Aldus Claudine Vidal in haar artikel.

Ik noemde haar artikel reeds opmerkelijk. En het is, evenals het boek van De Heusch, inderdaad een benadering van een religieus verschijnsel die, denk ik, voor missionarissen, katholiek en protestant, nogal vreemd zal aandoen. (Verklaart dat misschien dat haar artikel, voorzover ik kan nagaan, in latere publicaties van christelijke zijde niet geciteerd wordt?¹⁵⁾ Maar is een cultus behalve een religieus niet ook een sociaal en anthropologisch verschijnsel, dat door sociologen en anthropologen volgens eigen methoden bestudeerd kan worden? Dat doen zowel De Heusch als Vidal en hun studies verdienen bepaald meer aandacht, juist ook van kerkelijke zijde, dan hun tot nu toe te beurt is gevallen. Juist met het oog op de missionaire activiteit van de kerk lijkt me dat noodzakelijk. Want als hun analyse van de cultus van Ryangombe juist is (en ik ben vooralsnog geneigd dit althans ten dele aan te nemen) betekent de Kubandwa voor Rwandese veel meer en ook nog heel wat anders dan de missionarissen dachten en denken. Kubandwa is dan niet alleen een religieuze rite of geloof die tegengesteld is aan het christendom, maar veel meer een sociaal gebeuren, een uiting van protest en verzet tegen een onrechtvaardige en onderdrukkende sociale en economische situatie en een schreeuw om recht. En als dát waar is, is het religieus verbod van Nothomb in zijn artikel, of van kerkelijke gezagsorganen helemaal niet terzake. Want dan kan het verbod van Kubandwa alleen maar verstaan worden als ontkenning van de schreeuw om recht en daarmee als bevestiging van de status quo. Juist gescherpt door het Evangelie van het messiaanse Rijk zullen we nieuw naar de Kubandwa moeten luisteren.

Want de Kubandwa is geen echte oplossing van het sociale probleem, waarvan het een uiting zou zijn. Ook Claudine Vidal wijst daarop. De herleving van Kubandwa is verklaarbaar, maar als remedie tevens tot mislukken gedoemd. Een adequate reactie, aldus Vidal, tegen de als vreemd ervaren overheersing door de europees-christendommelijke cultuur is niet Kubandwa, maar het stimuleren van een bewustwordingsproces van de bevolking over hun eigen situatie.¹⁶⁾ Ze neemt daarbij de „fanshen-beweging van het chinese platteland als model en zegt, dat voor het slagen daarvan nodig was „in de hoofden van de boeren alle gedachten neer te slaan die in het verleden de overheersing versterkten”.¹⁷⁾ Ik ben geneigd de oplossing in een andere richting te zoeken: niet het revolutionair

neerslaan van gedachten in hoofden van mensen, maar het messiaans bevrijden van totale mensen tot in de diepte van hun ziel, de hoogte van hun gedachten en de breedte van hun sociale bestaan opent de weg naar een leven waar de Kubandwa de cultus van Ryangombe een vraag naar is.

Zo stelt de herleving van de cultus van Ryangombe de kerk in Rwanda voor de indringende vraag naar de diepgang en de reikwijdte van haar missionaire presentie in de rwandese samenleving. Die herleving af te doen als een opflakkering van een toch eigenlijk overleefd heidendom miskent de ernst en de betekenis ervan, evenals het kerkelijk verbod voor de christenen er aan deel te nemen. Wanneer de cultus van Ryangombe voor mensen een vlucht is uit de harde dagelijkse werkelijkheid, dan beoogt, geheel anders, het Evangelie van Jezus een messiaanse vernieuwing van dezelfde werkelijkheid. Daarom zal de kerk de ontmoeting met de cultus van Ryangombe niet moeten schuwen. En zullen de theologische opleiding en het kadervormingswerk hier hernieuwde aandacht aan moeten schenken.

- 1) *Archives des Sciences Sociales des Religions*, no 38, 19e année, juillet-décembre 1974, p. 63-90.
- 2) Ryangombe (ook wel Lyangombe geschreven, hoewel de uitspraak dezelfde is) heet een „held” uit oude tijden om wie zich een initiatie-cultus ontwikkeld heeft die kubandwa heet en waaraan men op basis van vrijwilligheid deelneemt. We zullen geen beschrijving van deze kubandwa geven, omdat het ons in deze bijdrage niet gaat om de cultus op zich, maar om de betekenis van zijn herleving in de laatste jaren.
- 3) Cl. Vidal, a. art., p. 86: „Je suis chrétien, voilà ma gloire... J'ignore ces pratiques dégoutantes; Lyangombe, c'est Satan!”
- 4) Cl. Vidal, a. art., p. 86: „Bien sûr, ils faisaient le kubandwa et je ne devais pas les mépriser.”
- 5) Bijdragen op dit colloquium zijn verschenen in het tijdschrift *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, no. 19, janvier 1976.
- 6) We volstaan met het noemen van slechts enkele auteurs.
A. Arnoux, *Le culte de la Société secrète des Imandwa au Ruanda*. In: *Anthropos*, vol. VII, 1912 en vol. VIII, 1913.
L. de Lacger, *Ruanda*. 1959². p. 266-319.
E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes*. 1925.
D. Nothomb, *Judgement moral chrétien sur les rites traditionels du Rwanda*. In: *Au Coeur de l'Afrique*, 1977/4.
Ook de R.K. Catechismus „*Gatikisimu isobanuye*” van 1952 en de nieuwe „*Gatigisimu*” van 1971 wijden een paragraaf aan de kubandwa.
Behalve het boek van Johanssen uit 1925 zijn er bij mijn weten geen publicaties van protestantse zijde die een wezenlijke bijdrage vormen aan kennis en bezinning over de kubandwa. De houding en de opvattingen van de protestantse zending en kerken met betrekking tot de cultus van Ryangombe verschilden evenwel niet van die van de rooms-katholieke kerk, zodat wat ik in dit verband zeg over de kerk en de missie geldt van zowel de rooms-katholieke kerk als van de protestantse kerken.
- 7) D. Nothomb, a. art., p. 184: „A notre avis ce culte, d'importation étrangère et relativement récente, comble toute une série de lacunes, voire de frustrations, que l'homme religieux rwandais devait éprouver dans le cadre de l'„imanisme” et du culte des trépassés.”
- 8) D. Nothomb, a. art. 186.
- 9) D. Nothomb, a. art., p. 187.
- 10) L. de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*. 1966. p. 246.

11) L. de Heusch, a.w. p. 247. Hij heeft het hier over de situatie van vóór de kolonisatie, toen in Rwanda een streng feodaal systeem heerste, waarbij de meerderheid van de bevolking (alle hutu en een deel van de tutsi) in herendienst onderworpen was aan een kleine en machtige bovenlaag, t.w. de families van de mwami (de koning) en zijn directe vazallen.

12) L. de Heusch, a.w. p. 349.

13) L. de Heusch, a.w. p. 353

De Heusch had trouwens ook al in een artikel uit 1964 in *Archives de Sociologie des Religions* no. 18, p. 133-146 getiteld „Mythe et société féodale. Le culte du kubandwa dans le Rwanda traditionnel” over deze zin van de cultus van Ryangombe geschreven: „L’initiation apparaît comme une thérapie psycho-sociologique générale. Elle „sauve de la condition profane” . . . elle délivre l’esprit des maux incurables de la société . . .” (p. 145). Ook van dit artikel geldt dat het in kringen van de kerken blijkbaar onopgemerkt is gebleven. Vergelijk hiermee ook de psycho-sociale betekenis die Masamba ma Mpolo toekent aan de kindoki (zie mijn artikel over hem elders in dit nummer).

14) Cl. Vidal, a. art. passim.

15) Noch D. Nothomb, a. art. 1977, noch de referenten van het colloquium te Bukavu 1976 noemen het artikel van Vidal; hoewel het boek van De Heusch enkele malen wordt genoemd, kan men zich afvragen of zij de pointe ervan hebben begrepen.

16) Cl. Vidal, a. art. p. 89.

17) Cl. Vidal, a. art. p. 89.

C. M. Overdulve

Pastoraat in een afrikaanse context

Op 2 juni 1972 promoveerde aan de School of Theology te Claremont, California de zaïrese predikant Masamba ma Mpolo tot doctor in de theologie op een (gestencil) proefschrift getiteld: „Psychotherapeutic dynamics in African Bewitched patients – Toward a multidimensional therapy in social psychiatry”. In 1976 verscheen hiervan bij de Editions CLE te Yaounde (Cameroun) een franse vertaling onder de titel: „*La libération des envoûtés*”. In datzelfde jaar publiceerde hij over hetzelfde onderwerp een lang artikel in *Flambeau* (1976, no. 51/52, p. 161-186): „Une approche pastorale du problème de la sorcellerie”. En op het internationaal colloquium over „*Religions Africaines et Christianisme*” van 9-14 januari 1978 te Kinshasa leverde hij een referaat over „L’impact de la religion africaine sur la psychologie et la pastorale des églises chrétiennes d’Afrique”.

Waarom deze lange opsomming? Omdat het hier naar mijn gevoel om een uiterst belangrijke ontwikkeling gaat in het denken over de afrikaanse traditionele religie en in het pastoraat van de afrikaanse kerken. Ik moest weer aan deze studies van Masamba denken bij het lezen van twee andere artikelen over hetzelfde onderwerp.

In *Vuur*, maandblad van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van juni/juli 1979, p. 16, stond een kort bericht van A. P. van den Broek uit Ghana over zijn aanpak van iemand die een grote fetish was gaan raadplegen in verband met allerlei ziekte en tegenslag in de familie. Van den Broek schrijft: „We probeerden wat te zeggen om ze te laten weten dat Jezus ook in dit soort zaken heel wat in te brengen heeft . . . Merken jullie dan niet dat de fetish verdeling brengt, uit elkaar rukt, bederft, angstig maakt, ruzie geeft? Jezus drijft vrees uit. Hij maakt heel wat stuk is. Hij houdt niet van geheimzinnigheden. Met Hem weet je wat je hebt.” Maar het had blijkbaar allemaal niet veel geholpen. Ja, wat dacht je, denk ik dan. Wat hier ontbroken heeft, is kennelijk een echt van binnenuit empatisch luisteren. Hier wordt van buitenaf iets over Jezus gezegd tegen de mensen aan. Masamba maakt duidelijk dat je pas echt kunt helpen met het evangelie van Jezus als je binnen in de afrikaanse religie kruipt en dus met de mens mee zijn wereld beleeft zoals hij die beleeft compleet met geesten, voorouders, magie en wat niet al.

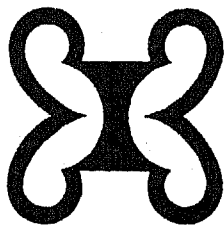
Het tweede artikel is van D. Nothomb: „Jugement moral chrétien sur les rites traditionnels du Rwanda” in *Au Coeur de l’Afrique* 1977/4, p. 168-208. Een aantal traditionele religieuze gebruiken passeren de revue en worden beoordeeld, gemeten aan de norm van het christelijk gebed. Ik krijg bij die beschrijving het gevoel alsof het gaat over dingen (riten, gebruiken) *aan* mensen, d.w.z. die een beetje aan de buitenkant van mensen vastzitten en die ze doen, maar die ze eventueel ook wel zouden kunnen laten, net zoals je een wrat aan iemand kunt wegsnijden. Terwijl ik denk dat religie en ook religieuze rituelen en gebruiken iets is *van* mensen, zo sterk dat ze mee daarin mens zijn. Daarom, denk ik ook, helpt het



Andinkra-symbool (Ghana): *Gye Nyame* (alleen God). Teken voor God's almacht. Gebruikt o.m. op voorpagina van *Bulletin of African Theology*.

niet dat je mensen, christenen, op grond van (christelijke) argumenten verbiedt aan dergelijke rituelen mee te doen. En je ziet dan ook dat ze het niet laten. Want ze ondervinden immers telkens weer het nut ervan voor henzelf. Ook hier wijst Masamba ons een veel uitnemender weg.

Masamba is pastoraal psycholoog uit de school van Anton Boisen in Amerika, in Nederland bekend door de Klinisch Pastorale Vorming, en goed geschoold in psychologie. Hij verwerkt dit alles in een afrikaanse context. Een van zijn uitgangspunten daarbij is dat de religieuze rituelen (offers aan de zielen van de voorouders, magie, fetishisme, enz.) werkelijk betekenis hebben voor de mensen. Zo zegt hij, dat de geloofsovertuigingen verbonden met betovering, behekking, magie (wat in zijn streek „kindoki” heet) een representatie zijn van onbewuste tendenzen van de persoon die streeft naar integratie: het geloof in kindoki lijkt te maken te hebben met psychosociale crises van de persoon (*La libération des envoûtés*, p.8). Dat moet je niet ontkennen of bagatelliseren en nog minder ridiculiseren, maar erkennen; want dán kun je het namelijk hanteren in therapie en pastoraat. Je voelt bij Masamba een groot respect voor de afrikaanse mens en een diepe pastorale bewogenheid. Empatisch luisterend, aanvaardend en counselend gaat hij met de mensen die hem om hulp vragen om. Hij wijst m.i. de weg voor een echt evangelisch pastoraat in de afrikaanse context. Het is te wensen en te hopen dat de theologische opleidingen in Afrika aandachtig naar hem luisteren en bij hem voor hun pastorale vorming in de leer gaan. Dat zal op de duur het pastoraat van de kerken, d.w.z. de afrikaanse mens, ten goede komen en tot heil zijn.



Andinkra-symbool (Ghana): *Pempamsie-Mbondwan* (dat wat niet zal verbrijzelen). Teken voor eenheid.

Zambiaanse bisschop geblokkeerd in pastoraat der genezing

Een klein A.N.P. berichtje in Trouw meldde vorig jaar dat het Vaticaan aan de zambiaanse aartsbisschop Milingo verboden heeft zijn „praktijk van gebedsgenezing” voort te zetten. Emmanuel Milingo, een Ngoni uit het Oosten van Zambia is sinds 1 augustus 1969 aartsbisschop van Lusaka. Hij was de eerste zambiaanse bisschop van dit diocees, dat voorheen bestuurd werd door poolse Jezuïeten. Milingo heeft reeds vele malen van zich doen spreken. In zijn eerste Paasboodschap over „Vrede” werden harde noten gekraakt over de rol van de kerk in Zuidelijk Afrika, over de Nederduits Gereformeerde kerk in Zuid-Afrika en de Rooms-Katholieke kerk in Mozambique en Angola (toen nog onder portugees bewind): Verlamd door subsidies vergeet de kerk haar taak van vreedstichten en opkomen voor de armen . . . ¹⁾ Een onomwonden taal die afstak bij de omzichtig diplomatieke aanpak van het Vaticaan.

Uitbuitend de ruimte gecreëerd door het Vaticaans concilie, stimuleerde Milingo allerlei liturgische experimenten: het gebruik van drums en andere afrikaanse muziekinstrumenten; niet staan maar zitten tijdens de evangelie-lezing, neerknielen en een diep-dof sonoor klappen (met gebogen handpalmen) op het moment van de consecratie . . . Zo begroette je immers de Chief, en als hij spreekt ben je juist gezeten.

Een zambiaanse zustercongregatie werd door hem opgericht. Geen verkleinde kopie van een poolse of engelse moederorde met namen als „Dienaresjes” (sic!) of „Dienstmaagden” van Maria, maar een echte zambiaanse orde. Welbewust dragen de „Dochters van de Verlosser”, zoals de leden van de nieuwe orde zich noemen de zambiaanse chitenje. Op allerlei wijzen, bijvoorbeeld via werk bij de media, nemen zij deel aan de uitdagingen voor kerk en maatschappij in het moderne Zambia. Over zijn plannen betreffende deze nieuwe orde heeft Milingo, behalve met de jonge vrouwen in kwestie, vanaf het begin van zijn episcopaat ook contact gehad met President Kaunda van Zambia. De constitutie van de bestaande „Dienstmaagden” congregatie, opgericht in 1943 naar een europees model, deed tekort aan de afrikaanse persoonlijkheid, zo schreef hij in een Kerstbrief aan Kaunda. Bij ziekte of dood van familieleden mochten de meisjes niet naar huis. En wie in zulke omstandigheden afwezig blijft is immers de oorzaak van het onheil. Dus werden de arme zusters beschuldigd van hekserij en wat al niet . . . ²⁾.

Sinds in mei 1973 een vrouw door hem van bezetenheid bevrijd werd, wordt Milingo zich geleidelijk van zijn bijzondere gaven van „genezing” bewust. Er wordt geen ruchtbaarheid aan de zaak gegeven. Wel merkt de bisschop in een toespraak die hij later in dat jaar voor de landelijke bijeenkomst van het lekenapostolaat houdt op: „We lijden reeds lang aan *mashawe* (bezetenheid), maar willen we daarvan genezen worden dan moeten we naar dokters buiten onze eigen kerk gaan . . . we kunnen deze ziekte genezen in onze eigen katholieke kerk”. ³⁾

Het is bekend dat overal in Afrika, ook mensen die tot de gevestigde rooms-katholieke of protestantse kerken behoren, hun heil elders zoeken zodra zij zich niet goed voelen, door hoofdpijn, maagpijn of andere psychosomatische benauwdheden gekweld worden. De jonge vrouw die een baantje in de huishouding ergens in de grote stad heeft, zegt plotseling op: ze is al een tijdje depressief en lusteloos geweest, ze moet naar „huis“, naar haar eigen mensen op het land. Na door de *nganga* (traditionele medicijnman) behandeld te zijn, nadat alles uitgeklopt en weggedanst is, keert ze verlicht en bevrijd weer terug. Anderen zoeken hun heil bij de genezingsrituelen van de vele onafhankelijke kerken, die in de arme wijken van de grote steden welig bloeien en een grote openheid en beweging ontwikkeld hebben om mensen in juist deze nood op te vangen.

In de eigen uit zending /missie ontstane kerken of in de grote stadsziekenhuizen van de regering waar je na een dag in de rij misschien een paar pillen of een injectie krijgt, is er geen persoonlijke aandacht voor jouw probleem.

Op de synode van de Reformed Church in Zambia werd in 1975 zowel door de stadskerk van Kitwe als door de rurale gemeente van Jeruzalem (Oost-Zambia) de vraag voorgelegd: wat doen we met christenen die ziek zijn en naar de geestuitdrijvers gaan? Het antwoord van de synode was kort: daar voor hebben we artikel 182 van ons wetboek. Hetgeen in de praktijk neer kwam op: in zulke gevallen passen we kerkelijke tucht toe voor zes of twaalf maanden. Een voorstel om een commissie ter bestudering van alle vragen hier omheen te benoemen werd afgewezen. De docenten van de theologische school moesten maar goede aandacht geven aan de uitleg van dit artikel. Binnen twee minuten was het agendapunt afgehandeld. ⁴⁾

En toch, zestig jaar eerder, in 1915, toen alles nog pril en niet zo gefixeerd was, kon het gebeuren dat de mensen rond Nsadzu, een der oudste zendingsstaties van de Reformed Church in het Oosten van Zambia, stroomden naar de evangelist-onderwijzer *lolani*, die de gave van genezing op gebed ontvangen had. Vooral mensen met maag- en borstkwalen spoedden zich er heen. *lolani* legde geen handen op, hij bad eerst alleen en vervolgens met de zieke, maakte een mengsel van water en speeksel, bad wederom en gaf de drank aan de zieke . . . De zendingssecretaris in Zuid-Afrika stelde wel vragen, maar de plaatselijke zending zelf was vol bewondering en voelde zich beschaamd vanwege de gave van gebedsgenezing die deze nota bene „pas uit het heidendom bekeerde“ onderwijzer ontvangen had . . . ⁵⁾

Speelde mee dat men in die dagen nog niet zo was ingedekt door westerse medicijnen of medische voorzieningen? Iedere zendingsarbeider kreeg wel een beetje medische bagage mee in zijn opleiding. Maar een zendingsverpleegster, laat staan een zendingarts, was een zeer zeldzaam artikel. In het jaar van *lolani*'s optreden was er zo iemand op geen der staties van de zuidafrikaanse zending in Oost-Zambia aanwezig. Ook vanuit de warme evangelische spiritualiteit die veel van de zendingen in die tijd toegedaan waren naast en door de meer nuchtere en strakke traditie van de eigen nederduits gereformeerde kerk heen, moet er een vrij grote openheid voor gebedsgenezing zijn geweest. Een aantal jaren later, in 1931, mocht zuster Geertje Riphagen, een uit Nederland afkomstige verpleegster, die gedurende twintig jaar de ziel van het medisch werk van de zuidafrikaanse zending was, de Algemene Zending Conferentie van Noord-Rhodesië

toespreken over de rol van het medisch werk in de evangelieverkondiging. Met veel concrete voorbeelden uit de praktijk legde zij op indringende wijze de waarde van gebedsgenezing aan de vergadering voor. Christus' methode, zoals aangegeven in Marcus 16:17, 18 en gebruikt door de apostelen is nog altijd effectief, aldus de slotzin van het door een mede-zending voorgelezen referaat. Zuster Riphagen had haar opvattingen inmiddels reeds verder doorgetrokken, en was in conflict gekomen met de leiding van de zending. Zij weigerde medicijnen voor zichzelf, en bovendien legden zij en andere zendingarbeiders onder haar invloed een direct verband tussen ziekte en zonde. En dat werkte, zo werd geconstateerd, „heidense praktijken“ in de hand. Na bijna een jaar buiten dienst geweest te zijn en een zware crisis doorgemaakt te hebben conformeerde zuster Riphagen zich aan de voorwaarden van de zendingscommissie, zoals die „volgens Gods Woord en de leer van de nederduits gereformeerde kerk“ geformuleerd waren. ⁶⁾

Terug naar *Milingo* in Lusaka. Voordat hem goed en wel duidelijk was wat hem ten deel was gevallen, hadden anderen reeds naar Rome geschreven dat het niet door de beugel kon. Na persoonlijke correspondentie tussen *Milingo* en de toenmalige paus werd besloten dat de genezingsessies tot één avond in de week beperkt zouden worden. Men dacht dat het op deze wijze wel zou uitsterven. Maar de donderdagavondsessies in *Milingo*'s residentie in een buitenwijk van Lusaka werden steeds populairder. Van alle kanten, ook vanuit protestantse kerken, zochten mensen zijn hulp. Door de grote toeloop op de ene avond dreigde er vanzelf wel eens iets uit de hand te lopen. Toch werden steeds de nodige voorzorgsmaatregelen genomen. Zo werd bijvoorbeeld vrouwen steeds gevraagd om samen met echtgenoot of andere familieleden te komen.

Er wordt, ook in kringen van de zambiaanse bisschoppen wel gezegd, dat het probleem is dat alles veel te veel om de persoon van *Milingo* draait, en niet om het geloof. *Milingo* zelf zegt in het eerder geciteerde interview met *Mona Macmillan* ⁷⁾, dat hij er voortdurend op uit is in gemeenschap met de kerk en zijn mede-priesters te handelen. Liefst verricht hij het genezings-ritueel samen met een mede-priester. Hij voelde zich gedeprimeerd, toen een zambiaanse priester die had toegezegd met hem mee te bidden ineens „weg“ was op het moment dat het eigenlijke genezings-ritueel begon en zich onledig bleek te houden met het aandragen van wijwater. Waarom voelde hij zich onveilig en week naar de achtergrond . . . toch weer die angst voor het oude, die stem van het geweten die vanuit de genoten seminarie-opleiding zegt dat het eigenlijk niet mag?

In het Europese christelijke geloof zoals dat mij geleerd werd, was alles verklaarbaar. Als Afrikaan sta ik open voor het mysterie . . ., verklaarde *Milingo* een aantal jaren terug in ander verband. ⁸⁾

De meesten van *Milingo*'s priesters zijn buitenlanders; onder hen is een groot aantal Polen. Juist vanuit die buitenlandse priesters gingen de brieven naar Rome, die uiteindelijk tot het verbod van 1980 aanleiding gaven.

De mensen in Zambia zijn echter woedend. Mr. Abraham Chikoti en zijn vrouw Malita kwamen voor niets uit Kafue naar Lusaka. De genezingsessies waren stopgezet. „Waarom“, zo schrijft Chikoti, een voormalig catechist van Kasisi Mission in Zambia's oecumenische blad *Mirror*. „Waarom – hij vraagt er niets voor, en wat moeten we nu beginnen . . .“

Gedesillusioneerde roept hij alle progressieve katholieken in en buiten Zambia op om de kerkelijke autoriteiten te overtuigen om Milingo toe te staan door te gaan. ⁹⁾ Ook President Kaunda, met wie zoals we zagen Milingo sinds het begin van zijn episcopaat nauw contact houdt juist ook over de koers die hij als afrikaans bisschop wil varen, reageert zeer verontwaardigd, en zegt de zaak met het Vaticaan te zullen opnemen.

Later in 1980 verklaart Milingo dat hij geen blanke missionarissen meer wil hebben; als er dan toch nog missionarissen nodig zijn moeten ze maar uit landen als Ghana, Nigeria en Malawi komen. Kaunda heeft ook reeds bij vele gelegenheden laten weten dat „missionaries” niet perse wit hoeven te zijn ... ¹⁰⁾

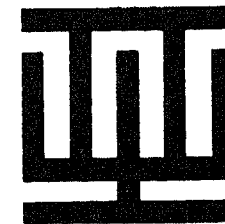
Intussen is het gebed voor de zieke altijd een onderdeel van de christelijke en zeker de katholieke traditie geweest. Waarom mag men in onze streken wel bijvoorbeeld in Baarlo (Lb.) de Blasius-zegen tegen keelziekten halen, bustochten naar Lourdes en Fatima ondernemen, terwijl Milingo in Lusaka taboe is ...?

De minister van gezondheid van het nieuwe Zimbabwe H. Ushewokunzwe heeft onlangs een duizendtal traditionele genezers voor een tweedaagse bijeenkomst naar Salisbury geroepen om de dialoog tussen de traditionele en westerse geneeswijze te beginnen. ¹¹⁾

Juist in Afrika kan een kerk geen werkelijke gemeenschap worden als in het pastoraat de vraag naar genezing, naar heelheid voor het hele mensenleven niet serieus genomen wordt. ¹²⁾

- 1) Easter Letter 1970, archief aartsdiocees Lusaka; cf. F. J. Verstraelen, *An African Church in Transition, a case-study on the Roman-Catholic church in Zambia*, Leiden 1975, p. 509
- 2) Kerstbrief 1969, archief aartsdiocees Lusaka; bemoediging voor zijn plannen ter oprichting van een „puur Zambiaanse congregatie” vond de bisschop in de bekende woorden van Paus Paulus VI bij zijn bezoek aan Kampala (aug. 1969): „By now you Africans are missionaries to yourself ...”
- 3) Deze en verdere gegevens in deze bijdrage over Milingo's pastoraat der genezing zijn ontleend aan Mona Macmillan, *Spiritual Healing in Africa* (interview met Milingo), *The Tablet*, 12 July 1980, en enkele uit Zambia ontvangen persoonlijke informaties
- 4) Minutes Synod 1975/77 en mondelinge informatie; cf. M. L. Daneel, *The Background and Rise of Shona Independent churches*, Den Haag 1971, pp. 470-71 voor de behandeling van een dergelijke zaak (bezoek aan *nganga* of profeet onafhankelijke kerk door een plaatselijke kerkeraad van de African Reformed Church (Zimbabwe), waarvan het wetboek in veel opzichten gelijk is aan dat van de Reformed Church in Zambia.
- 5) Gegevens uit manuscript van mijn in voorbereiding zijnde thesis over de geschiedenis van de Reformed Church in Zambia
- 6) *Proceedings General Missionary Conference 1931*, pp. 77-80, 153; Notule Uitvoerende Raad/Raadskommissie Sending 1931-32, passim, archief NG Kerk Bloemfontein
- 7) Zie noot ³⁾
- 8) Interview met F. J. Verstraelen, 16-7-1973
- 9) *Mirror*, febr. 15-28, 1980, *Mirror* is een veertiendaagse uitgave van Multimedia Zambia, Lusaka
- 10) Recentelijk nog bij de opening van Church House, de nieuwe behuizing van de Christian Council van Zambia in maart 1980

- 11) *Times of Zambia* 9-9-1980 (met dank aan D. Soeteman, Katete); vgl. voor de organisaties van traditionele genezers in Zimbabwe G. L. Chavunduka, *Traditional Medicine and Christian Beliefs*, in: *Christianity South of the Zambezi* II, Gwelo 1977, 138-141
- 12) cf. b.v. Aylward Shorter, *Mediumship, exorcism and christian healing*, in: *Afer* 22/1, febr. 1980, pp. 29-33, en J. Heijke, *Therapeutische rituelen in Afrika*, in: *Speling* 32/4, dec. 1980, pp. 49-53



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

Aanzet tot een afrikaanse theologie

Theologie kan niet ontstaan uit naijver. Wil theologie authentiek zijn, dan moet zij opkomen uit en zich verworteld weten in de volksziel.

Van deze zienswijze, diepgaand toegelicht en verdedigd in een eerste deel van zijn „*Discours théologique négro-africaine*” (Leuven, 1977, 794 blz.), geeft de Zaïrees Oscar Bimwenyi Kweshi een illustratie in de nog altijd talrijke resterende bladzijden van zijn dissertatie. Zijn werk wacht op een handelsuitgave. Waar wij nog niet zó gezegend zijn met theologische publicaties uit Afrika lijkt het mij alleszins gewettigd dit proefschrift te signaleren.

Bimwenyi gaat er van uit dat „God eertijds vele malen en op velerlei wijzen tot onze vaders gesproken heeft” (Hebr. 1, 1), en dat het (nog altijd levende) voorouderlijk erfgoed van de Afrikaan een ontvankelijkheid vertoont voor een God die als een „vreemdeling” zijn horizon binnentreedt. Die „gastvrijheid” of innerlijke openheid voor de (het) Onverwachte en Onwaarschijnlijke (l’Improbable, l’Imprévisible) presenteert Bimwenyi aan de hand van spreuken, raadsels, taalspelen. Met een zekere fierheid put hij uit het arsenaal van de mondelinge overlevering. Hij kan het niet waarden dat Afrikanen, om toch maar voor vol te worden aangezien, hun voorouders voor een jury slepen waarin Hegel, Kant, Descartes, Plato en Aristoteles zitting hebben. Hij protesteert tegen het vooroordeel dat een schriftloze cultuur (de uitdrukking „schriftloos” duidt zelf al op vooringenomenheid) in denkracht of voorstellingsvermogen de mindere moet zijn van een veroverende „verschriftete” cultuur. Evenmin is het dialect in zeggingskracht de mindere van een nationale of internationale taal, taal die toch eigenlijk een dialect was dat er in geslaagd is aan de macht te komen. Bimwenyi zelf maakt gebruik van de geschreven taal om er de bodemschatten van de afrikaanse mondelinge overlevering (ingeperkt tot de traditie van het Luba-Kete gebied in Zaïre) mee in kaart te brengen. „Als een geit aanwezig is moet je niet in haar plaats gaan mekkeren.” Dit gezegde zet Bimwenyi naar twee kanten om. Allereerst pleit hij voor de erkenning van de identiteit van een volk. De technocratie heeft, evenmin als de evangelisatie, recht op „glottophagia”: die vijfde vorm van menseneterij. Het koor van de mensheid moet meestemmig blijven. Ten tweede verdringt Bimwenyi zélf ook niet het volk, maar laat hij het overvloedig aan het woord. Daardoor vooral is zijn boek een kostelijk geheel geworden. Je kunt niet per procuratie denken, ook het volk niet, ook de Afrikanen niet.

De afrikaanse mens heeft zich nadenkend een weg door het leven gebaad. Dit nadenken heeft zich, gebundeld, in een „langage second,” een tweede taal, uitgedrukt, vrucht van een „organisatie van het besef”: kritisch, conceptueel, symbolisch, mondeling uitgewisseld. Sommige Afrikanen hebben, zich opwerpend als vertolkers van wat er bij het volk leeft, „epistemologisch asiel gezocht”¹⁾ bij elders ontworpen, geschreven systemen. Zij hopen aldus aanspraak te kunnen maken op het predikaat „wetenschappelijk.” Bimwenyi wil daarente-

gen „handenarbeid” verrichten en zijn theologie verbouwen op de akker van de mondelinge cultuur („oraliteit”). In Afrika moet theologie beoefend worden in afrikaanse talen en aanknopend bij de sonore of gesproken letterkunde: mythe, heldenepos, fabels, vertellingen, verhalen, spreuken, raadsels, liederen, gebeden. Uiteraard ook bij traditionele instellingen en gebruiken. Bimwenyi beperkt zich tot liederen, gebeden, spreuken en raadsels.

De meeste gebeden hebben een vaste structuur: aanroeping, situatietekening, verzuchting. Daardoor wordt het mogelijk een groep gebeden niet alleen verticaal, maar ook horizontaal te lezen: niet alleen per gebed ván aanroeping óver situatietekening náar verzuchting, maar, als in een synopse, álle aanroepingen of álle verzuchtingen naast elkaar, om te zien wie degene is die men aanroept, of wat men ten diepste van Hem verwacht. Zoals parallel-lezing van alle situatietekeningen de „bevoegdheid” of het domein van God aangeeft.

Spreuken en raadsels, die „op een zo klein mogelijk oppervlak” zoveel mogelijk inzicht proberen op te slaan, hebben meestal een dialogische structuur. Een eerste spreker brengt één helft van een boodschap naar voren, het gehoor vult luidruchtig en eenstemmig het ontbrekende aan. Deze refreinstructuur is kenmerkend voor de mondelinge cultuur. De *ander* is noodzakelijk bij het woord, en de gewone weg tot het inzicht loopt via de woordenwisseling. Stem en tegengestemd zijn zelf levende archieven van de overlevering, gemeenschappelijke „herinnering,” die tegelijk ook „de oren van God” wordt genoemd: oren waarmee Deze selectief luistert en het goede behoudt . . .

In de woordenwisseling hebben gelaatsuitdrukking, handen, armen, postuur, maar ook alliteraties, herhalingen, rythme een rol, zodat de „gesproken letterkunde” tevens een visuele dimensie heeft. De producten van deze letterkunde zijn anoniem, of liever, van de samenleving. Ook hij die als eerste met iets nieuws komt, eist geen rechten op voor zijn creatie: van meet af aan is het gemeenschappelijk repertoire. De gedachte wordt pas gedachte als hij wordt gedeeld. Je moet met meerdere zijn om te begrijpen. De boodschap passeert allerlei (om)wegen, de sprekers zijn niet gehaast, het wezenlijke wordt nooit pardoes gezegd, maar veeleer gesuggereerd, via stijlfiguren die ontleend zijn aan het dagelijks leven, aan de flora en fauna, aan de kosmos. De kennis wordt bij gelegenheid, dus bij doses en in context, gedeeld en toegeëigend. Zo komen bij de rouw omtrent een verdronken kind slechts sommige aspecten van de doodbeleving tot uitdrukking, bij het heengaan van een chef of bij het overlijden van een kinderloze vrouw weer andere. In bepaalde gebieden van Afrika is er, behalve de jaarcyclus, ook nog een cyclus van zestig of zeventig jaar. De traditie komt niet in haar geheel in één mensenleven ter sprake. Bimwenyi spreekt van „performatieve epistemologie.”²⁾ In het woord voltrekt zich iets, realiseert zich het bestaan. Aan dit referentieveld ontleende inzichten moeten nu worden „gemeerd” aan het referentieveld van het christelijk geloof: een precair werk van herijking, waar Bimwenyi zich in deze dissertatie niet aan waagt: te voorbarig acht hij een dergelijke onderneming wellicht.

Wij hebben tot dusver een kleine greep gedaan uit de vierhonderd inleidende bladzijden. De laatste honderd pagina’s (gevolgd overigens door nog eens tweehonderd bladzijden voetnoten, dertig bladzijden annexen en vijfenveertig bladzijden bibliografie) bieden een proeve van „tekstlezing” in de documenten van de mondelinge afrikaanse literatuur. Bimwenyi leest er fragmenten, met

name gebeden, en wel volgens de hierboven aangegeven „horizontale” methode. Al lezend beginnen zich voor hem profielen af te tekenen die zich vervolgens voor zijn beschouwend oog samenvoegen tot „constellaties” of figuurformaties: Gods voorsprong, Gods afstandelijkheid, Gods nabijheid, Gods zwijgen. Maar vooraf gaat een meditatie over het woord, geheel gevoed door het repertoire van de afrikaanse (vooral Luba-Kete) traditie.

Over het hoofd van de mens heen wordt het krachtige woord toegeschreven aan God. Een traditie vertelt hoe de (eerste) mens zich voor beroepsvoorlichting tot God wendt. Deze oriënteert hem eerst op de landbouw, dan op de jacht, vervolgens op het plukken van palmnoten. Geen van deze bezigheden evenwel beantwoordt aan het diepste verlangen van de mens. Weer gaat die dan naar God: „Heb medelijden, Heer God, Gij die de mond niet durft noemen, Gij die als enige ons vragen waardig bent, ik bid u . . .” Het verhaal gaat verder: „Toen ik voor Gods huis stond voelde ik Zijn zachte uitstraling van de achtergevel komen. Ik trof God inderdaad achter het huis aan. God zei: „Waarom vermoei je mij telkens met je komst? Ik zoek beroepen voor je uit, maar eenmaal vertrokken sla je mijn adviezen in de wind.” Ik antwoordde: „Heer, u hebt mij nog geen beroep gegeven . . .” God hoorde mij aan en zweeg. Toen nam Hij deze tamtam en gaf die mij. Na mij de tamtam te hebben overhandigd, sloot Hij mij aan op een draad die Hij aan mijn hart bevestigde. Zodra God de draad beroert spring ik op. Ik luister door de draad en verneem wat Hij vertelt. Ik, wild dier, ben met deze tamtam teruggekomen na Gods wijsheid te hebben ontvangen . . .”

Verschillende andere tradities onderstrepen de geweldige draagwijdte van het verleende, geschonken woord. Zo ziet men God als de eerste Stern, die alle (menselijke) stem steeds voorafgaat. Het woord komt van veel verder dan van de mens; het is te groot voor een mensenmond, het is „theotropisch” (zich naar God kerend).

De mens weet zich overigens altijd een laatkomer: ten opzichte van zijn voorgeslacht dat de wereld al voor hem heeft ingericht, of ten opzichte van de kosmos met zijn welige wouden, eindeloze savannes, bevolkt en wel, door waterlopen doorsneden. Lang vóór de mens zijn de mineralen en de regen door God opgeroepen, evenals de zwijgend voorttrekkende mierenkolonnes en de hardnekkige onkruiden die de boer tevergeefs bestrijdt. Het „laatkomer-zijn” is inherent aan het menselijk bestaan. De mens heeft de pirogue (prauw) waarin hij blijkt te zitten niet zelf uitgehouwen. Aan zijn denkhorizon verschijnt het „sterrebeeld” van de Voorspronghouder. „Aangetroffen Meester van het Daar”: met deze titel erkent de mens (indachtig zijn vroegere migraties) het recht van deze „eerste Bezetter.” De mens bevindt zich op Gods territorium. God is hem steeds vóór geweest, ouders en voorouders zijn tweedehands. Maar God is ook een eenzame luipaard, die zijn domein met niemand deelt. Hij is een hoge berg, een rugnerf (van een blad) waarop geen vogel neerstrijkt, een zon waar niemand zonder oogletsel in kan kijken. Hij is als de „wind die geen enkele plaats met rust laat,” de „deur die aan twee kanten ziet,” een „kakklerlak vol ogen onder het dakriet”: wat je ook doet, Hij ziet het. Gezien worden behoort tot het mens-zijn. De mens méént weliswaar zelf te zien, maar zijn oog reikt niet verder dan de oppervlakte: talrijke ogen ontgaan hem. Ook Gods weldaden kunnen hem ontgaan: „waar God kookt is geen rook: plotseling staat de schaal voor je.” De ervaring van Gods teruggetrokkenheid is evenmin onbekend. Geërgerd kan men krachtnamen voor God

gebruiken op het ironische af: „kleinigheden” heeft God over het hoofd gezien, daardoor de mens in onnoemelijk leed achterlatend. „Hij schiep de duizendpoot en de weekdieren, maar een kleinigheid ontsnapt Hem.” „Leugenaar, zorgvuldig schiep je wat je kon, de rest verknoei je.” „God? Als Die je iets wil weigeren dan kun je huilen tot je ogen er gekwond van raken.”

Bimwenyi pendelt van God naar de mens en van de mens naar God, omdat het volk dat zo doet. Het volk erkent zijn openheid naar het transcendente. Je kunt om een boom heenlopen, zeggen de mensen, of een dorp doortrekken, een streek bereiden. Maar jezelf uitputtend verkennen kun je niet. De sterveling is weliswaar onderweg op de weg die hij zelf is, maar telkens doemen nieuwe einders op: hij is niet af, een onvoltooid zin, eindigend op puntjes . . ., een zaad op weg om „baobab” (een grote boom) te worden, een belofte van zichzelf. De mens kan in een hoge boom klimmen of een bergtop bestijgen, maar op zijn eigen schouders klimmen kan hij niet: hij is onbereikbaar voor zichzelf, kan noch zijn rug, noch zijn nek zien. Zijn zelfkennis is zeer begrensd, en de horizon waarbinnen zijn leven zich beweegt is eindeloos wijd. Kun je de adelaar vangen die ginds hoog overvliegt? Gastvrijheid kan voor aanvulling zorgen. De vreemdeling kan weliswaar als bedreiging worden beleefd: hij onderbreekt, relativeert wat ik tot dusver was; welke boodschap draagt hij met zich? Welke verantwoordelijkheid wordt opens op mijn schouders gelegd? Maar de vreemdeling betekent ook een kans. Hij kan de frisse wind zijn, de verse lucht, iets nieuws mogelijk maken, het repertoire verrijken. Daarom vraagt een gebed: „dat hoge gasten ons mogen bezoeken”. Zo staat men open voor het Onwaarschijnlijke, de Onvoorzene.

Maar de mens heeft niet alleen een weg vóór zich, hij is ook erfgenaam van een rijk verleden. Bimwenyi smeedt het woord „membralité” om een wezenskenmerk van de „muntu” (mens) uit te drukken: de mens is lid van een familie, „nakomeling van . . .”. Losse exemplaren van de „muntu” zijn er niet. Hij is hoofdzakelijk een loot waarin de groep opnieuw is „uitgelopen,” en hij is solidair lid van een équipe, een deeltaak binnen het geheel vervullend. Ook is hij verbonden met de kosmos, omdat alle dingen het Woord als oorsprong hebben, dus geweven zijn uit dezelfde stof. Dieren, vegetatie, mineralen en meteorologische verschijnselen kunnen „mond van de Onwaarschijnlijke” zijn, een boodschap vertolken die een ontvankelijk mens kan ontcijferen. Er is een innig verband tussen de mensen en de kosmos, waarin zij zich anderzijds „laatkomer” en dus geen eigenaar weten. De „muntu” (mens) is „begeesterd” voor het leven op de aarde, maar niet „begeesterd” voor de aarde.

God manifesteerde zich in het brandende braambos. Gods gloed verscheen er zonder het gewas te verteren. Hij die de doornstruik bewoont (Deuteronomium 33, 16) laat dit doornbos in tact en maakt er zich in toegankelijk. Hij laat ook het initiatiebos van de afrikaanse cultuur in tact: Hij laat er zich benaderen. Bescheiden zegt Bimwenyi aan het eind van zijn volumineus werk: ik heb geen *systeem* op het scherm van de wereld willen projecteren, maar alleen *een weg* willen aanduiden, een weg die stoeten mensen in de tropen begaan en begingen, een weg die als „locus theologicus,” als vindplaats voor de theologie, serieus genomen moet worden. Het theologische werk moet van daar uit vertrekken. De auteur geeft er in zijn werk blijk van het onrecht van de koloniale overheersing terdege te kennen, en de onrechtvaardige ordening van de nakoloniale wereld-

samenleving eveneens. Maar hij schort het pleidooi voor de religieus-culturele prolegomena van een afrikaanse theologie niet op tot betere tijden, als ging het om een luxe die men zich kan ontfangen. Een bevrijdingstheologie die aan de identiteit van het (afrikaanse) volk zou willen voorbijgaan om een evenwichtig-technocratische en genivelleerde toekomst voor te bereiden acht hij klerkenverraad.

- 1) Epistemologie is kentheorie of kenleer. Met het beeld „epistemologisch asiel zoeken” formuleert Bimwenyi zijn bezwaar tegen waarde-oordelen ten aanzien van afrikaanse denk- en uitdrukkingvormen waarbij westerse, dus vreemde maatstaven worden aangelegd.
- 2) Performance betekent: opvoering, het ten gehore brengen, uitvoering. Performatieve epistemologie is dus een kennistheorie die betrekking heeft op het gesproken woord voorzover dat iets teweegbrengt, iets uitwerkt, iets „doet.”

Missionaire inzet in Afrika vanuit Nederland

Via het hier geboden overzicht willen wij een indruk geven van de missionaire banden die er vanuit Nederland met Afrika bestaan. Van een zevental kerken en missionaire instanties hebben we enkele gegevens verzameld betrekking hebbend op het aantal personen die vanuit Nederland zijn uitgezonden en missionair zijn ingeschakeld; de landen waar ze werkzaam zijn en de aard van hun werkzaamheden (eventueel andere vormen van assistentie). Wij hebben geprobeerd om die gegevens up to date te krijgen, d.w.z. corresponderend met de toestand in januari 1981. Aangezien deze goede idee pas laat bij de redactie is opgekomen, moesten wij de betrokken verantwoordelijken in de hier besproken missionaire instanties op korte termijn laten reageren. De gegevens die met grote bereidheid werden verstrekt, hetzij telefonisch hetzij via per kerende post toegezonden informatie, zijn redactioneel bewerkt. Onze dank gaat uit naar hen die hun vlotte medewerking verleenden. Hun namen zijn onder de betreffende onderdelen vermeld.

Enkele voorafgaande opmerkingen zijn o.i. hier op hun plaats. Men bedenke dat het gaat over de missionaire inzet in Afrika. Deze is voor de protestantse instanties over het algemeen pas in de zestiger jaren ter hand genomen; voorheen waren hun inspanningen vooral op Indonesië gericht. Men bedenke verder dat missionaire inzet op zeer verschillende wijzen kan geschieden: via uitgezonden personen (deskundig op kerkelijk of ander terrein), via financiële steun aan kerkelijke activiteiten en sociale projecten, via echte belangstelling, solidariteit en gebed. „Missionaire inzet” bestaat niet alleen in „eigen persoonlijke inzet,” maar ook (en in toenemende mate) in het op gevarieerde wijze stimuleren van „missionaire inzet van lokale mensen en groepen” door het ondersteunen van *ter plaatse genomen initiatieven*. Het is daarom niet mogelijk om tot een objectieve evaluatie te komen van de „missionaire inzet” van de hier besproken instanties door alleen maar statistisch het aantal personen en aantal projecten te vergelijken. De grote vraag is of de „missionaire inzet” op een wijze geschiedt dat ze „de tekenen van de tijd,” in zoverre Gods wil zich daarin uit, onderkent. Welnu, ten aanzien van de concrete invulling van zending in onze tijd vinden er verschuivingen plaats waar iedere „missionaire inzet” rekening mee dient te houden. Wereld en Zending heeft in enkele themanummers hier aandacht aan besteed. De titels geven de richting van die verschuivingen aan: *Van éénrichtingsverkeer naar wederkerige assistentie* (1973-1); *Op weg naar volwassen missionaire relaties: de „meerwaarde” van het moratorium-debat* (1975-6); *Zending in Nederland* (1977-2; 1978-1).

Met betrekking tot „missionaire inzet” heeft de geest van de tijd en de Heilige Geest ons weer gevoelig gemaakt voor enkele oer-bijbelse gegevens over zending welke in de euro-centrische koloniale expansiedrift van het Westen groten-deels verloren waren gegaan: dat er geen monopolie van zending bestaat; dat buitenlandse missionaire presentie niet zonder meer (en in feite heel vaak niet) zending ter plaatse bevordert heeft; dat de primaire verantwoordelijken voor

zending in een bepaalde omgeving, regio of land de christenen ter plaatse moeten en kunnen zijn; dat inzet voor missionair werk elders alleen maar geloofwaardig kan zijn als er echte missionaire inzet in eigen omgeving mee gepaard gaat... Afrika, waarvan ongeveer één derde van de bevolking christen is, heeft zelf een rijk potentieel voor missionaire inzet in eigen continent. Het is daarom goed John Mbiti's woorden op ons te laten inwerken: „De kerk in Afrika heeft wat zending betreft altijd zo veel moeten aannemen en ontvangen dat zij haar oriëntatie als zendingsbewust lichaam van Christus heeft verloren. Wij moeten dit recht zetten willen we de zending van de kerk uitvoeren, niet slechts in Afrika maar ook in de andere delen van de wereld.”¹⁾ In deze samenhang moeten we ook de woorden van Paus Paulus VI plaatsen toen hij in 1969 te Kampala, Oeganda, de slogan lanceerde: „Jullie moeten voor eigen mensen zelf missionarissen zijn” (missionaries to yourselves).²⁾

„Missionaire inzet” is een blijvende opdracht die echter altijd rekening moet houden met de „tekenen des tijds.” Ook in onze tijd blijft missionaire assistentie mogelijk en nodig. Die kan echter slechts op verantwoorde wijze geschieden in nauw overleg met de kerken en christenen ter plaatse, de eerste verantwoordelijken voor zending, en altijd in een geest van „onderlinge missionaire assistentie.”

F. J. Verstraelen

¹⁾ John Mbiti, aangehaald in: Elliott Kendall, *The End of an Era. Africa and the Missionary*, London 1978, 150.

²⁾ Het snel teruglopen van het – nog altijd massale – aantal katholieke nederlandse missionarissen in Afrika wordt daarom in die kringen dan ook niet als dramatisch gezien, aangezien lokale mensen en groepen hun taken overnemen.

1. Nog 1700 katholieke missionarissen uit Nederland in Afrika

De meeste katholieke missionarissen die vanuit Nederland worden uitgezonden zijn religieuzen (paters, broeders of zusters) en behoren tot religieuze orden of congregaties. Deze religieuze instellingen zijn ofwel exclusief missionair ofwel „gemengd” in die zin dat ze werkzaamheden in eigen land (onderwijs, medisch werk bijvoorbeeld) combineren met missionair werk in de derde wereld. In de meeste gevallen zijn de religieuze orden/congregaties internationaal opgezet, in welk geval in Nederland een afdeling („provincie” genoemd) is gevestigd. Deze zeer uiteenlopende religieuze instellingen hebben in Nederland verschillende samenwerkingsverbanden gecreëerd. De voornaamste op missionair terrein zijn de Nederlandse Missieraad (N.M.R.) gevestigd in 's-Hertogenbosch, en het Centraal Missie Commissariaat (C.M.C.), gevestigd in 's-Gravenhage. Via de N.M.R. zijn de religieuze missionaire instellingen organisatorisch verbonden met de nederlandse rooms-katholieke kerkgemeenschap.

In 1966 waren er in Afrika 2714 nederlandse missionarissen tegen 2042 in 1955. Ter vergelijking: in Azië (d.w.z. vooral Indonesië) waren er in 1966: 2971 tegen 3228 in 1955. In Midden- en Zuid-Amerika zien we eenzelfde ontwikkeling als in Afrika: in 1966: 2526 tegen 2057 in 1955.

Sinds 1966 is de nederlandse missionaire aanwezigheid in alle continenten vrij snel teruggelopen. Begin 1980 telden we in Afrika nog 1769 missionarissen. Onder hen 866 priesters, 333 broeders, 459 zusters en 111 leken. In vergelijking

met de nederlandse missionarissen in andere landen zijn die in Afrika nog niet zo vergrijsd. In Azië is bijna 30% van de missionarissen 65 jaar of ouder, en slechts 40% jonger dan 55 jaar. In Afrika is ruim 12% 65 jaar of ouder en bijna 60% is nog geen 55 jaar oud.

De nederlandse missionarissen zijn te vinden in 39 afrikaanse landen, waarbij sterke concentraties in:

Zaire (324), Tanzania (244), Malawi (153), Kameroen (146), Ghana (141), Zuid-Afrika (105) en Oeganda (102).

De meeste van de missionarissen, namelijk een 750, zijn geheel of grotendeels werkzaam in de directe zielzorg. In de medische sector zijn er 295 werkzaam. Onder deze categorie vinden we ook veel van de leken, die door Memisa (= Medische Missieactie) zijn uitgezonden. In verschillende vormen van onderwijs vinden wij 250 nederlandse missionarissen, terwijl 100 van hen opgeeft hoofdzakelijk of geheel in ontwikkelingsprojecten werkzaam te zijn. In deze cijfers vinden we gelogenstraft dat de missionarissen zich tegenwoordig ook maar beter ontwikkelingswerkers kunnen noemen. De verkondiging en het pastorale dienstwerk nemen onder hen de eerste plaats in, terwijl daarnaast de traditionele aandachtsvelden zoals medische zorg en onderwijs nog steeds op een ruime inzet van personeel kunnen rekenen. Dit heeft uiteraard niet te betekenen, dat er in de pastorale benadering geen wezenlijke verschuiving van de aandacht naar de hele mens heeft plaatsgevonden.

Bovenstaande cijfers zijn ontleend aan de geautomatiseerde missionarissen-registratie van het Centraal Missie Commissariaat te 's-Gravenhage. De ± 5500 nederlandse missionarissen vinden hun verzorgingsstructuur in de eerste plaats in de eigen orde of congregatie. Als centraal punt voor de belangenbehartiging en coördinatie geldt het Centraal Missie Commissariaat, dat ter ondersteuning van zijn activiteiten alle nederlandse missionarissen met leeftijd, adres, functie en gegevens omtrent de sociale voorzieningen in een centrale registratie heeft opgenomen.

(gegevens verstrekt door mr. Th. Claessens, directeur C.M.C., Den Haag)

2. Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk (RvdZ)

De Raad begon zendingswerk in Afrika in 1960 en onderhoudt momenteel relaties met de volgende kerken:

- de Evangelische Kerk van *Kameroen* (EEC): medisch werk, beurzen voor verdere studies van Kameroense predikanten, financiële steun aan uitgeverij CLE. Personele inzet: 6 artsen, 1 verpleegkundige.
- de Presbyteriaanse Kerk van *Nigeria* (PCN): medisch werk in twee ziekenhuizen van de PCN, theologische opleiding Trinity College in Umuahia. Personele inzet: 4 artsen, 1 predikant en 1 docente.
- de Presbyteriaanse Kerk van *Ghana* (PCG): medisch werk in twee ziekenhuizen van de PCG, landbouwwerk van de kerk. Personele inzet: 5 artsen, 1 verpleegkundige, 1 ziekenhuis-administrateur, 1 technicus en 1 landbouwkundige.
- de Protestantse Kerk van *Senegal* (EPS): overleg tussen Raad voor de Zending, de CEVAA en de EPS over mogelijke vormen van assistentie.
- de Federatie van Onafhankelijke Shonakerken in *Zimbabwe* (Fambidzano): steun aan het theologische opleidingsprogramma van Fambidzano.

- de Koptische Evangelische Kerk in *Egypte*: theologische opleiding, financiële steun aan het sociale werk van deze Kerk, steun voor bouw flatgebouw voor gepensioneerde predikanten, grondaankoop voor kerkbouw. Personele inzet: 1 predikant.

Samen met de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland werd – eind 1979 – besloten een relatie aan te gaan met de Evangelische Kerk van *Lesotho* (LEC). Medewerking wordt verder verleend aan het Islam in Africa Project. Begin 1981 bedroeg het totaal aantal in verband met de RvdZ uitgezonden: 29 personen. Hiertoe behoren: 3 predikanten, 16 artsen, 3 verpleegkundigen, 7 overigen. (Buiten de reeds genoemde landen werden – via bemiddeling van DOG = Dienst Over Grenzen – 3 personen uitgezonden: 1 technicus naar *Botswana*, 1 tuinbouwkundige naar *Tanzania* en 1 docent bedrijfseconomie naar *Zambia*; in samenwerking met de Nederlandse Lepra Stichting 1 arts naar *Kenya*). Van de 29 personen zijn er 24 gehuwd. Met echtgenoten meegerekend bedraagt het aantal uitgezonden: 53. (gegevens uit Jaarverslag 1979 en aanvullende informatie via ds. J. M. Hoekstra, secretaris Afrika, Oegstgeest)

3. Gereformeerde Zendingbond in de Nederlandse Hervormde Kerk (GZB)

Het begin van het zendingswerk van de GZB in Afrika dateert van 1961. In dat jaar nam de GZB de verantwoordelijkheid over van de Nederduits Gereformeerde Kerk voor een stuk zendingswerk in *Kenya*. In 1963 vormde zich uit de bestaande gemeenten de Hervormde Kerk van Oost-Afrika (RCEA), waarmee de GZB nu samenwerkt. Vanuit Nederland zijn de volgende personen ingezet:

voor medisch werk: 1 arts, 5 verpleegkundigen, 1 matron; voor kerkelijk opbouwwerk: 1 predikant, 3 zendingsarbeiders en 1 administrateur (bij de RCEA); 1 theologisch docent in het St. Paul's United Theological College te Limuru; voor landbouwwerk en technische voorzieningen (bouwwerken, onderhoud pompen en auto's): 1 landbouwkundige en 1 technicus. Het totaal aantal uitgezonden bedraagt 15 personen, waarvan 7 voor medisch werk, 6 voor kerkelijk opbouwwerk en 2 overigen. Van deze 15 zijn er 9 gehuwd. Met echtgenoten meegerekend – „echtgenoten gaan niet mee, maar *samen*” – bedraagt het aantal uitgezonden: 24.

(gegevens uit Verslag over het jaar 1978/'79, GZB – okt. 1980, en aanvullende informatie via mevr. E. Deetman, GZB, Zeist).

4. Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland

Vanaf 1960 heeft men contacten in Afrika. Momenteel zijn er relaties met de volgende kerken en instellingen:

- de Presbyteriaanse Kerk in *Rwanda* (EPR, ontstaan uit duitse, belgische en Zwitserse zendingsarbeid): bijdrage in gewone begroting EPR (in afnemende mate) en buitengewone begroting voor diverse projecten; verder is men via uitgezonden krachten betrokken bij de volgende werkzaamheden van de kerk: bouwdienst, financiële advisering, vormings- en toerustingswerk, evangelisatie-opbouwwerk, gezinswerk, theologisch onderwijs, studentenwerk en medisch werk.

Personele inzet: 3 predikanten, 1 arts, 1 financiële adviseur, 1 bouwkundige.

- de Protestantse Theologische Faculteit in *Zaire*: steun voor nieuwbouw, groot aantal beurzen.

Personele inzet: 1 docent.

- de Reformed Church in *Zambia* (RCZ): deze kerk, voortgekomen uit het zendingswerk van de N.G. Kerk, Zuid-Afrika, wordt vanuit Nederland bijgestaan in medisch werk, vormings- en toerustingswerk; verder ontvangt het oecumenisch centrum Mindolo financiële steun voor cursussen vrouwen- en jeugdwerk.

Personele inzet: 2 artsen, 1 technicus, 1 predikant (1 medisch administrateur werd vervangen door twee door hem opgeleide zambiaanse administrateurs).

- de Shona-onafhankelijke kerken in *Zimbabwe* die samenwerken in Fambidzano ontvangen steun – gezamenlijk verleend met RvdZ der Nederlandse Hervormde Kerk – voor theologische opleiding.

- Het Botswana Theological Training Programme (BTTP), *Botswana* wordt financieel gesteund, evenals een zendingspredikant van de zwarte N.G. Kerk uit Zuid-Afrika, voor werk onder de Basarwa in West-Botswana.

- in *Zuid-Afrika*: participatie o.a. bij studentenwerk N.G. Zendingkerk te Belleville (dr. Boesak); steun aan de Associatie van Onafhankelijke Kerken (AICA) in vormingsprogramma's en aanschaf centrum in Soweto.

- in *Lesotho*: beginnende contacten met de Lesotho Evangelical Church (LEC).

- Bijdragen aan de All Africa Conference of Churches (AACC).

Het totaal aantal uitgezonden bedroeg begin 1981: 12 personen, onder wie 5 predikanten, 3 artsen, 1 verpleegkundige, 1 bouwkundige, 1 technicus en 1 financiële adviseur. Samen met echtgenoten, die zich inzetten op theologisch, medisch, maatschappelijk en onderwijskundig terrein bedraagt het aantal uitgezonden: 23.

(volgens gegevens Beleidsnota Afrika Orgaan, zomer 1980 en aanvullende informatie)

5. Zending van de Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland

Het zendingswerk wordt verricht in Europees verband in het kader van de „European Baptist Mission” (EBM), opgericht in 1954. Sinds 1965 is de Unie van Bapt. Gem. in Nederland via de Unie Zendingcommissie (UZC) hierbij aangesloten. De eerste zendingeling vanuit Nederland ging in 1923 uit naar het toenmalige Congo in het kader van de Baptist Missionary Society, gevestigd in London. Het zendingswerk van deze vrouw stimuleerde belangstelling voor zending in de kring van de Unie zeer.

Momenteel is de personele missionaire betrokkenheid als volgt:

In *Kameroen*: 1 predikant als penningmeester-administrateur van de Unie van Bapt. Gem. aldaar; zijn echtgenote heeft via werk onder „kans-arme” meisjes een soort „huishoudschool” mee opgericht; in het Noorden zijn 2 verpleegkundigen/vroedvrouwen werkzaam in een poli- en kraamkliniek en in een preventief programma (malariapreventie, voedingsvoorlichting).

In *Sierra Leone*: 1 verpleegkundige met mobiele kliniek, 1 bouwkundige (klinieken, kerkjes, jeugdcentrum, enz.)

Totaal aantal uitgezonden: 6 personen.

(volgens informatie verstrekt door ds. A. J. Brandsma, algemeen secretaris Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland, Bilthoven).

6. Buitenlandse zending van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland

Missionair werk wordt verricht in *Zuid-Afrika* bij de Venda (vanaf 1961) en de Ndebele (vanaf januari 1981).

Het werk in „Venda-land“ werd overgenomen van de Gereformeerde Kerk in Zuid-Afrika (Dopperkerk). In een ziekenhuis werken daar 5 artsen en 1 fysiotherapeut. Missionaire assistentie wordt verleend door 2 predikanten, een medewerkster onder vrouwen en 1 leatuurwerker (voor beheer boekhandel welke nu wordt uitgebreid met een eigen drukkerij).

Het werk in „Ndebele-land“ werd overgenomen van de Free Reformed Church in North America; er is momenteel 1 predikant ingezet.

Personele inzet: 5 artsen, 1 fysiotherapeut, 3 predikanten, 1 vormingswerkster (vrouwen) en 1 boekhandelaar. Totaal aantal: 11 personen (echtgenoten niet meegerekend).

(volgens informatie verstrekt door ds. M. Drayer, secretaris buitenlandse zending, Hilversum).

7. Zending vanuit de sfeer van de Stichting Evangelische Zendings Alliantie (EZA)

De EZA is een samenwerkingsverband in Nederland van evangelicaal-georiënteerde zendingsinstanties. De drie grootste zendende instanties in ons land wat betreft werk in Afrika zijn: *Wycliffe Bijbel Vertalers* met 14 werkers, de *Wereld Evangelisatie Kruistocht* met 10 werkers en de *Christian and Missionary Alliance* met 9 werkers. Hierbij hoort ook de diakonale arm *TEAR-Fund* welke – meestal in samenwerking met een andere zending – betrokken is bij uitzending en onderhoud van 20 (meestal) kortverbanders. Namen van overige nederlandse zendingen zijn in dit overzicht niet genoemd, evenmin namen van verbanden waarbinnen de werkers in Afrika zelf werken en die soms verschillen van de organisaties die in Nederland het thuisfront vormen.

Landen (+ aantal zendingsarbeiders): Benin (2), Djibouti (1), Egypte (7), Gabon (3), Ghana (8), Guinee Bissau (1), Ivoorkust (3), Kameroen (3), Kenya (9), Lesotho (1), Liberia (3), Malawi (2), Mali (2), Marokko (1), Centraal Afrikaanse Republiek (1), Nigeria (5), Opper Volta (7), Soedan (13), Somalië (1), Tanzania (3), Zaïre (9), Zuid-Afrika (7).

Werksoorten (+ aantal hierbij betrokken zendingsarbeiders): Gemeente-opbouw (soms toegespitst op kinderen/jongeren): 16; vrouwenwerk: 4; bijbelvertaalfwerk: 9; bijbelschool/theologische opleiding: 5; leatuurwerk: 5; radiowerk: 3; drukkerij: 2; onderwijs: 10 (6 in middelbaar, 2 in technisch, 2 in algemeen onderwijs); bouwen/technische diensten: 7 (1 vliegenier); landbouw: 3; medisch werk: 23 (10 verpleegkundigen, 4 artsen, 10 in medische projecten/voorlichting); administratie: 5; varia of onbekend: 4.

Het totale aantal: De heer Keijzer vermeldt in zijn schrijven: „Onder evangelicals is het goede gewoonte van een echtpaar ook de vrouw zendeling te noemen en

dus volwaardig mee te tellen.“ Vanuit de sfeer van de EZA werden uitgezonden: 7 mannen, 35 vrouwen en 27 echtparen, in totaal dus: 96 personen. (volgens gegevens verstrekt door de heer Hans L. J. Keijzer, voorzitter EZA, Doorn).



Lindiwe Mvemve (Zuid-Afrika): Niets geschiedt zonder de wil van de Vader, want God de Vader houdt al het lijden van Christus als een kelk in zijn hand. (uit: *Christliches Afrika. Haus Völker und Kulturen*, St. Augustin 1978)

HANDREIKING MISSIOLOGISCH-RELEVANTE LITERATUUR OVER/UIT AFRIKA

De ontwikkelingen in Afrika, ook die op godsdienstig gebied, zijn zo complex en vinden in zo'n snel tempo plaats dat het geschreven woord slechts van verre die ontwikkelingen kan bijhouden. Dat neemt niet weg dat er heel wat literatuur geproduceerd wordt over alle mogelijke gebeurtenissen, aspecten, problemen en uitdagingen in en van het immense continent Afrika. Over het algemeen kunnen tijdschriften het beste de vinger bij de pols van snel veranderende situaties en toestanden houden, terwijl boeken soms beter samenhanging in die veranderingen kunnen laten zien.

Wie zo goed mogelijk wil bijhouden wat er met betrekking tot het Christendom in Afrika gepubliceerd wordt zij verwezen naar regelmatig verschijnende informatie in bibliografieën zoals: *Bibliografia missionaria* (Rome), *Bibliography on World Mission and Evangelism* (I.R.M., Genève), *Missionalia* (Pretoria) en *Bibliografie van in Nederland en nederlandsstalig België verschenen missiologische literatuur* (Wereld en Zending, Amsterdam).

In deze Handreiking kunnen wij slechts een zeer beperkte maar niet onbelangrijke selectie uit de grote vloed literatuur presenteren. Wij hebben ons bij de keuze laten leiden door de opzet van dit thema-nummer over Afrika en het verlangen enige dienst te verlenen aan de lezers van het blad op een voor sommigen wellicht minder bekend terrein en met het oog op actualiteit. Van daar deze „drieslag“:

- I. Enkele recente boeken op het terrein van
 - A. Traditionele afrikaanse cultuur/religie en Christendom
 - B. Missionair werk en Kerken in Afrika
 - C. Afrikaanse en zwarte theologie
- II. Enige informatie over afrikaanse romans
- III. Bespreking van twee recente publicaties over Zimbabwe

I. ENKELE RECENTE BOEKEN

A. TRADITIONELE AFRIKAANSE CULTUUR/RELIGIE EN CHRISTENDOM

Wim J. van Binsbergen, Religious change in Zambia. Exploratory studies. 489 pp.

In de Knipscheer, Haarlem, 1979,

De auteur behaalde met dit proefschrift de graad van doctor (cum laude) in de sociale wetenschappen aan de Vrije Universiteit van Amsterdam (promotor: prof. J. M. Schoffeleers). Zeven studies over religieuze veranderingen in Zambia worden erin samengebracht, geschreven tussen 1972 en 1979. In een inleidend hoofdstuk, getiteld „Naar een theorie van religieuze verandering in Centraal Afrika“ gaat de auteur na welke trends van nieuwe theoretische inzichten, welke juist in de zeventiger jaren grote ontwikkelingen te zien geven, in de zeven studies zich weerspiegelen.

Voor missiologen die al wel oog hebben voor de invloed van *politieke* veranderingen op religieus en kerkelijk leven, is het verhelderend ook kennis te nemen van de invloed die van verschillende *economische* productiewijzen („domestic, mercantile, industrial“) op religie kan uitgaan en deze verandert. Met name wordt een neo-marxistische interpretatie toegepast in hoofdstuk 7 („Cults of affliction in town, and the articulation of modes of production“) en hoofdstuk 8 waarin een herinterpretatie van de Lumpa-beweging van Alice Lenshina wordt gegeven en het conflict van deze beweging met de zambiaanse staat.

Zolang anthropologische interpretaties (inclusief de neo-marxistische) niet méér willen zijn dan samenhangen te verklaren op een bepaald niveau en open blijven voor discussie kunnen missiologen met veel vrucht kennis nemen van hun inzichten.

De hier genoemde studie, in een beperkte oplage verschenen, zal in 1981 op de markt worden gebracht door uitgeverij Routledge, London.

Colloque International de Kinshasa. Religions Africaines et Christianisme, „Centre d'Etudes des Religions Africaines“ (CERA).

Kinshasa 1979, 311 pp. (= speciaal nummer van de „Cahiers des Religions Africaines“), 320 BF of US \$ 11.—.

Dit is het verslagboek van een internationaal symposium gehouden te Kinshasa, 9-14 januari 1978. De openings- en slottoespraken worden zowel in het Frans als Engels weergegeven. Van de 14 papers zijn er 8 door Afrikanen gepresenteerd (onder wie de protestantse docent praktische theologie Masamba ma Mpolo). In het eerste deel dat handelt over „Vitaliteit en actualiteit van de afrikaanse godsdiensten“ schrijft o.m. V. Mulago (directeur van CERA) over „fundamentele elementen van de afrikaanse religie“ en Elungu Pene Elungu over „afrikaanse godsdiensten en filosofie.“ In het tweede deel dat handelt over „de verhouding tussen afrikaanse religies en het Christendom“ schrijft o.m. V. Y. Mudimbe over „Het Christendom bekeken door een Afrikaan,“ J. M. Agossou over „Op weg naar afrikaans Christendom,“ Mwene Batende over „De onafhankelijke bewegingen in Afrika,“ terwijl A. J. Smet het heeft over „De Jamaa in het werk van pater Placide Tempels.“ De resoluties en aanbevelingen van dit symposium hebben betrekking op: 1. Afrikaanse religie als waarde voor cultuur en beschaving. 2. De impact van de afrikaanse godsdiensten. 3. De ontmoeting van de Afrikaan met Christus. 4. Afrikaans Christendom.

Louis-Vincent Thomas & Rene Luneau, Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire.

Editions Robert Laffont, 6 Place Saint-Sulpice, Paris 1977, 309 pp.

Dit boek is verschenen in een serie, getiteld „Aux origines du sacré,“ waarin men wil aantonen dat in de eindeloze verscheidenheid dezelfde archetypen gevonden worden welke kenmerkend zijn voor de mensheid op zoek naar het antwoord op vragen gesteld door het leven en de dood. Gesteld wordt dat de afrikaanse tradities ons veel

kunnen leren, want ze zijn nog levend en hun duizendjarige boodschap is drager van een diepzinnige wijsheid.

Beide auteurs zijn bekende franse specialisten met betrekking tot Zwart Afrika. In het eerste deel handelen ze over „De godsdienst en de levende mens,“ met speciale aandacht voor godsdienst en leven, woordcultuur en macht; het spreken van de afrikaanse mens over God. Het tweede deel handelt over „het zoeken naar nieuwe talen“ met de volgende aandachtsvelden en vragen: de kerken van Afrika; zijn religies die zich op openbaring baseren (Christendom/Islam) verenigbaar met rurale tradities; heeft godsdienstig Afrika een toekomst? In een slotbeschouwing worden enkele kritische knelpunten aangeduid welke neerkomen op het ontbreken van een creatief antwoord van de kant der kerken op de veranderingen die in Afrika en onder Afrikanen, de jongeren vooral, plaatsvinden.

Jean-Louis Richard, OMI. L'expérience de la conversion chez les Basotho.

Documenta Missionalia no. 12, Università Gregoriana Editrice Roma 1977, 236 pp.

Dit proefschrift, gebaseerd op onderzoek verricht na 17 jaar verblijf als missionaris in Lesotho, richt zijn aandacht op de overgang van Basotho naar het christelijk geloof. De bekeringservaring wordt bestudeerd via historische en fenomenologische analyses en een theologische evaluatie. Als bedoeling van de studie wordt aangegeven „de katholieke kerk van Lesotho te helpen zichzelf beter te kennen, en om wat God en Christus voor haar gedaan heeft beter te evalueren om tot een vollediger trouw te komen“. De studie bestaat uit drie delen: deel één behandelt de geschiedenis van Lesotho en van de (rooms-katholieke) kerk; onder het hoofdje „oecuménisme“ wordt ook één pagina (!) aan de andere christelijke kerken gewijd. Deel twee bevat de empirische analyse van de bekering met o.a. analyse van het voorafgaande (= traditionele) geloof en van de motieven tot bekering. Deel drie geeft een theologische eva-

luatie met o.a. de weerslag van de bekering op de samenleving en een hoofdstuk, getiteld: zijn de Basotho werkelijk bekeerd? „Bekering“ wordt niet vaak voorwerp van onderzoek gemaakt – daarom attenderen we graag op deze studie waarvan echter de theologische evaluatie o.i. sterker is dan de empirische analyse.

Mineke Schipper, Het Zwarte Paradijs. Afrikaanse scheppingsmythen (met tekeningen van Motshile wa Nthodi).

Uitgeverij Corrie Zelen, Maasbree 1980, 198 pp., f 39,90.

In dit artistiek uitgegeven boek brengt dr. Mineke Schipper 50 mythen uit Afrika bijeen, betrekking hebbend op schepping, het begin van de mensheid, zonde en dood („waarom de hemel en God zo ver weg zijn“) en de oorsprong van enkele natuur- en cultuurverschijnselen.

In de goed gedocumenteerde inleiding wordt inzicht gegeven in de betekenis en rol van de mythen als uitingsvorm van de orale literatuur. Mythen zijn verhalen van het begin; ze bevatten verklaringen over de oorsprong van omstandigheden of ervaringen die het leven van de mens rechtstreeks bepalen. De mythe concretiseert abstracte ideeën die te maken hebben met het menselijk bestaan: het is een ontologie in verhaalvorm...

Er klinkt verlangen door naar een verloren paradijs in deze afrikaanse mythen, voor ons fascinerend anders en tegelijk verrassend herkenbaar. Uit een omvangrijk materiaal maakte de samensteller (die jarenlang in Afrika werkte, gespecialiseerd is in afrikaanse literatuur, en momenteel verbonden is aan de afd. literatuurwetenschap van de V.U., Amsterdam) een zo representatief mogelijk keuze, zowel thematisch als geografisch. Een toegevoegde bibliografie verwijst naar méér op het terrein van afrikaanse mythologie. Noten lichten eventuele onduidelijkheden in de tekst toe. De houtsnedes van Motshile wa Nthodi, een zuidafrikaanse kunstenaar uit Pretoria, roepen de mythische sfeer op van de mens op zoek naar zichzelf. In die zo heel eigen speurtocht van de afrikaanse mens komt deze ons meer nabij.

B. MISSIONAIR WERK EN KERKEN IN AFRIKA

Elliott Kendall, The End of an Era. Africa and the Missionary.

SPCK London 1978, £ 4.50.

Dit boek „Het einde van een tijdperk“ gaat de historische uitbreiding van het Christendom in Afrika na en evalueert de rol van afrikaanse en Europese christenen. Geschiedkundige veranderingen en de groei van afrikaans nationalisme betekenen o.m. dat we de wezenlijke aspecten van missionaire organisatie serieus moeten bekijken om ze in overeenstemming te brengen met de huidige wereld. De buitenlandse missionaire beweging groeide uit een sterke reactie tegen de slavenhandel in Afrika. In onze tijd moet de vraag gesteld worden of het sturen van westerse missionarissen/zendingen (hetgeen met name door Evangelicals onverminderd wordt voortgezet en zelfs geïntensiveerd) niet tot een voorbij tijd behoort.

Kendall bepleit dat ingrijpende organisatorische veranderingen nodig zijn in de missionaire structuren van het Westen, want eigen missionaire verantwoordelijkheid onthouden aan de kerken overzee komt neer op het verwerpen van het missionaire wezen van de kerk.

Walbert Bühlmann, Afrika eist: Afrikaans Christendom. Missie en Zending als gedaagden voor een tribunaal in Addis Abeba.

Gooi en Sticht, Hilversum 1980, 125 pp., f 17,90.

Dit boek probeert de meest geuite kritiek op missie/zending van Europeanen, Afrikanen, christenen en niet-christenen bijeen te brengen. Er wordt een proces gefingeerd, dat zich afspeelt in het centrum van de Organisatie van Afrikaanse Eenheid te Addis Abeba, Ethiopië. Negen personen dienen aanklachten in (o.m.: de missionarissen en zendingen zijn stromannen geweest van het kolonialisme; de kerk heeft allereerst westerse belangen gediend) en veertien personen voeren de verdediging. Het geheel is gebaseerd op een interessante selectie relevante missionaire en missiologi-

sche literatuur uit de 60-er tot midden 70-er jaren, op journalistieke wijze gepresenteerd, en dus goed leesbaar.

Adrian Hasting, A History of African Christianity 1950-1975.

Cambridge University Press, Cambridge 1978, 336 pp., £ 4,95.

Dit boek geeft een overzicht van de geschiedenis van het Christendom in Afrika ten Zuiden van de Sahara in het derde kwart van deze eeuw. Het begint in 1950, toen de kerken nog voor het merendeel nadrukkelijk deel uitmaakten van de koloniale orde; het trekt de geschiedenis door naar de komst van de politieke onafhankelijkheid en de transformatie-processen van de 60-er en begin 70-er jaren. Het boeiende van dit boek is hierin gelegen dat met succes gepoogd wordt de drie hoofdstromingen van het afrikaans Christendom – de protestantse, katholieke en onafhankelijke kerken – gelijkelijk te behandelen.

Godsdienstige geschiedenis wordt alleen begrijpelijk geacht binnen de politieke geschiedenis. De hoofdaandacht valt op de vroegere koloniale staten van Oost-, West- en Centraal Afrika, zonder dat Zuid-Afrika en Ethiopië er buiten worden gehouden. De beschrijving en analyse van de ontwikkelingen op het terrein van kerkelijk leven en kerkelijke structuren worden telkens voorafgegaan door een beschouwing over politieke situaties en kerk – staat verhoudingen.

Edward Fashole-Luke, Richard Gray, Adrian Hastings & Godwin Tasie (Editors), Christianity in Independent Africa.

Rex Collings, London 1978, 630 pp., £ 15,—.

Dit boek is gegroeid uit een selectie van papers welke werden gepresenteerd en besproken in seminars gehouden in acht universiteiten en oecumenische centra in Afrika en aan de universiteiten van Los Angeles en London. De resultaten van het verrichte onderzoek werden vervolgens besproken door een honderdtal academici en kerkmensen op een conferentie te Jos, Noord-Nigeria.

Vragen die in dit alles meespeelden waren o.m.: Was het een misvatting, gebaseerd op euro-centrische ideeën, te veronderstellen – hetgeen in brede kringen werd gedaan – dat het Christendom in het hele continent drastisch zou teruglopen? Bleek politieke onafhankelijkheid een beslissende waterscheiding en hoe hebben de kerken zich binnen het nieuwe politieke klimaat ontwikkeld? Welke is de culturele betekenis, zowel voor Afrika als daarbuiten, van de voortgaande interactie tussen Christendom en traditionele religies? In hoeverre kunnen ontwikkelingen binnen de Islam in Afrika in deze periode licht werpen op de christelijke ervaring?

Deze en andere vragen werden behandeld en besproken over de grenzen heen van academische disciplines, denominationele banden, ideologische gezichtspunten en etnische gebondenheden. In totaal is in deze bundel een selectie opgenomen van 40 papers, verdeeld over 2 secties: I. Religieuze en seculiere structuren (23 papers), II. Traditionele religie en Christendom: continuïteit en conflicten (17 papers), terwijl ieder deel wordt ingeleid om samenhangen aan te duiden.

Het boek is een „Fundgrube“ voor ieder die geïnteresseerd is in de politieke, sociale, intellectuele en geestelijke invloeden welke de aard en de rol van het Christendom in Afrika vanaf 1960 heeft veranderd en omgevormd. Een uitvoerige index vergemakkelijkt het ontsluiten van de grote variëteit gegevens en thematieken.

Werner Ustorf - Wolfram Weisze, Radiokolleg Kirchen in Afrika. Eine Sendereihe des Deutschlandfunks.

Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1979, 103 pp.

Er vanuit gaande dat de oecumenische bijeenkomsten van de Wereldraad van Kerken te Nairobi (1975) en van de Lutherse Wereldfederatie te Dar-es-Salaam (1977) belangstelling voor Kerken in Afrika gewekt hadden werd een serie radiocolleges gehouden over het thema „Christendom in Afrika.“

Op een beknopte maar tegelijk inzicht-

gevende wijze worden kerken in een achttal afrikaanse landen en situaties besproken: de zelfstandige vorm van de kerk in Ethiopië (Louise Pironet); over leven en sterven van de kerk in Noord-Afrika (Ulrich Schoen); kerk en nationalisme in West-Afrika (Emmanuel A. Ayandele); kerken in Zuid-Afrika: kristallisatiepunten in een racistische staat (Wolfgram Weisze); het Kimbanguïsme in Zaïre: een afrikaans antwoord op westerse zendingsoptvattingen (Werner Ustorf); de rol van de opwekkingsbeweging in Uganda (Wilhelm Wille); kerk en onafhankelijkheidsbeweging in Zimbabwe (Lobi Sifobela) Tanzania: kerk in een ujamaa-staat (Frank Kürschner). Op het eind worden over elk besproken land statistische, politieke en economische gegevens verstrekt.

Paul Meester de Ravestein, Où va l'Eglise d'Afrique? En marge des centenaires de l'évangélisation en Ouganda, au Zaïre, au Zimbabwe-Rhodésie, au Ghana.

Paris, Cerf, 1980, 236 pp.

De Kerk van Afrika begint zich duidelijk af te tekenen en wordt zich bewust van haar „persoonlijkheid.“ S. probeert haar identiteit te verkennen door haar in het leven van alledag te volgen en haar vragen te stellen omtrent haar „aggiornamento,“ omtrent afrikanisatie en inculturatie. Hoe belichaamt deze Kerk zich in haar vieringen en riten, in haar vormgeving van het ambt, in de verspreiding van de bijbel en in haar oecumenisch élan? Is het waar dat de Kerk van Afrika verstek laat gaan bij de vragen waar het op aan komt: de sociale en culturele problemen van de hedendaagse afrikaanse samenleving?

Concilium, Welke toekomst hebben de kerken van Afrika?

De Horstink, Amersfoort 1977, no. 6, 131 pp., f 11,90/195 Bf.

Van de 12 bijdragen zijn er 7 door Afrikanen (allen R.K.: 5 theologen en 2 bisschoppen) geschreven. De behandelde thematieken zijn echter ook boeiend (we nemen er slechts een paar ideeën uit):

Dr. Sidbi Semporé (Dominicaan, Opper-Volta) wijst erop dat de „oerzonde“ van te enge binding tussen kerstening en kolonisatie nog niet echt vergeven is en dat ook niet zal worden, zolang het wettig verlangen naar verworteling en waarachtigheid nog geen werkelijkheid is geworden.

Dr. F. Eboussi Boulage (Jezuïet, Kameroen) vindt dat de afrikaanse kerken nog steeds gedwongen worden om zich te definiëren aan de hand van normen die uit het Westen zijn gekomen en vaak een lachwekkend lage graad van universaliteit blijken te bezitten.

Volgens *dr. J. Agossou* (Dahomey) wordt het thans duidelijk dat een beter begrip van de „afrikaanse mens“ en zijn wereld de belofte van een verbazingwekkende vernieuwing inhoudt.

Jan P. van Bergen, Development and religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation.

The Christian Literature Society Madras & IIMO Leiden 1981, 337 pp., f 27,50.

Dit is het verslag van een onderzoek geëntameerd en begeleid door de afdeling Missiologie, IIMO - Leiden en uitgevoerd door de auteur in samenwerking met enkele theologische scholen in Tanzania zelf (1975-1977).

Rurale transformatie is een belangrijk aspect van „ontwikkeling.“ Wat verstaan plattelandsmensen zelf onder ontwikkeling en hoe beginnen ze of reageren ze op revolutionaire veranderingen? Heeft het Christendom als georganiseerde religie een rol in het vormen van ontwikkelingsbevorderende houdingen, gedragingen en besluitvorming in Tanzania? In hoeverre worden westerse waarden, soms scherp bekritiseerd door politieke organen in hedendaags Tanzania, ingebracht en ondersteund door de christelijke kerken?

Deze en andere vragen werden onderzocht door veldwerk waaraan tanzaniaanse teams van onderzoekers deelnamen. Nadruk lag op het verkrijgen van concrete, empirische gegevens, van belang voor zo-

wel sociale wetenschappers, politici, theologen en religieuze leiders.

De lokalisatie van het sociologische onderzoek vormde een uniek facet van dit projekt. Een belangrijk resultaat van dit onderzoek is het blootleggen van verschillen in opvattingen voortkomend uit tegenstrijdige waarden en ideologieën tussen politieke partij en kerken. De auteur heeft vragen met betrekking tot de bijdrage van kerken aan nation-building in termen van ideologie, politiek en self-reliance, maar toont aan dat hun rol in het vormen van nieuwe dorpen („villagisation proces“) ongetwijfeld positief is.

De resultaten van dit onderzoek zijn mis-siologisch zeer relevant en zullen in het kader van het IIMO meer expliciet dienen te worden gemaakt, eventueel in samenhang met nieuwe theologische inzichten over „ontwikkeling“ elders in Afrika. (Bestel-adres: IIMO, afd. Missiologie, Boerhaave-laan 43, 2334 ED Leiden)

Bernard Joinet, Mijn geloof in Tanzania. Priester in een socialistisch land.

Bijeenpublicatie no. 16, Deurne (1980), 143 pag. prijs f 21,30.

(Nederlandse bewerking van het oorspronkelijke *De soleil de Dieu en Tanzanie*, Paris, Cerf, 1977, 164 pag.).

Enthousiaste, enigszins biografische beschrijving van het socialisme van Nyerere, beleefd (zoals het hoort) in een dorp in Tanzania zelf. Hij ziet zijn taak in de opbouw van kleine christelijke gemeenschappen niet als een voorman, maar als iemand die meedoet, en die er een brug kan zijn tussen twee culturen. De nederlandse uitgave onderbreekt het verhaal van Joinet af en toe met getuigenissen van nederlandse missionarissen, verklaringen van president Nyerere, een fragment uit een bisschoppelijke brief. De vertaling van de bekende Arusha-declaratie besluit het boekje.

Jan Simmers (Red.), Wisselwerking tussen Derde Wereld en Nederland. Medefinancieringsprogramma Tien jaar Cebemo.

Cebemo-publicatie Den Haag 1980, 644 pp., f 26,50, incl. portokosten; te bestellen bij: Cebemo, van Alkemadeaan 1, 2509 LS Den Haag).

In dit groots opgezette jubileum-boek van de 10-jarige CEBEMO, de rooms-katholieke organisatie voor medefinanciering binnen het kader van het nederlandse overheidsprogramma voor ontwikkelingshulp (naast ICCO, NOVIB en HIVOS) wordt een overzicht gegeven van de veelvormige aspecten van het medefinancieringsprogramma/CEBEMO en de verschuivingen die zich daarin voorgedaan hebben. Verder worden er een aantal programma's/projekten concreet gepresenteerd, geanalyseerd en geëvalueerd. Met betrekking tot Afrika wordt informatie verschaft over: spreiding van de gezondheidszorg naar de dorpen, Tanzania; internaat voor studenten en kunstnijverheidsatelier, Guinee-Bissau; ruraal ontwikkelingsprojekt Kaya, Opper-Volta; Sociaal vormingscentrum en jeugdhuis Minia, Boven-Egypte. In een derde deel getiteld „De ruimere context“ komt in wereldverband ook de kerk, de missionaire inzet vanuit Nederland en de keuze voor de armen en verdrukten in Afrika zeer nadrukkelijk ter sprake in de uitvoerige artikelen van A. de Groot: *Wereld en Kerk en Wereldkerk*; F. J. Verstraelen: *De veranderende rol van missionarissen en hun missie in Derde Kerk en Derde Wereld*; J. J. van Gennip: *Bondgenoot van de macht of de bondgenoot van de armen?*

C. AFRIKAANSE EN ZWARTE THEOLOGIE

BULLETIN DE THÉOLOGIE AFRIKAINE/BULLETIN OF AFRICAN THEOLOGY/BOLETIM DE TEOLOGIA AFRICANA vanaf 1979)

Tijdens de Panafrikaanse Conferentie van Derde Wereld theologen (Accra, december

1977) werd een „Ecumenical Association of African Theologians“ opgericht. Besloten werd toen eveneens een eigen tijdschrift te beginnen. Dit verscheen onder de bovenvermelde naam (in drie talen) in 1979, te beginnen met Vol. 1, no. 1, Janvier-Juin 1979.

In het voorwoord, geschreven door prof. Englebert Mveng S. J. die voorlopig als coördinator optreedt, wordt gezegd dat dit tijdschrift een eigen plaats inneemt temidden van de reeds bestaande, meer denominationeel en regionaal bepaalde, Afrikaanse theologische tijdschriften. Dit „Bulletin of African Theology“ is nl. wezenlijk oecumenisch, pan-Afrikaans, veeltalig (in feite nog de drie „koloniale talen,“ maar de hoop wordt uitgesproken dat er nog eens parallelle uitgaven zullen verschijnen in ieder van de voornaamste gesproken talen van Afrika). Dit „Bulletin“ wil verder een informatie- en contactorgaan zijn voor Afrikaanse theologen en presenteert zich bewust als een tijdschrift voor Afrikaanse theologie. Het verschijnt twee maal per jaar, en heeft 4 rubrieken: Artikelen, Monografieën, Bibliografie, Documentatie/Informatie. We hebben dit „Bulletin“ in deze Handreiking opgenomen omdat hierin het nieuwe bewustzijn van Afrikaanse theologie als wezenlijk bestanddeel van Afrikaans christendom het duidelijkst tot uitdrukking komt, zonder daarmee de waarde van andere reeds bestaande theologische tijdschriften in Afrika te willen ontkennen of verkleinen. Integendeel! Abonneren kan geschieden via: Secrétariat Bulletin de Théologie Africaine, B.P. 823, Kinshasa XI, Rép. du Zaïre. (Prijs 25 \$ of 100 \$ voor steunabonnement, met mogelijkheid tot betaling bij o.m. Kredietbank, Arenbergstraat 7, B-1000 Brussel, rekening no. 430-0997211-42).

African theology en route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra, Ghana. Ed. by Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres. Maryknoll, N.Y. 1978, 214 pp.

Colloque d'Accra. Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge.

L'Harmattan Paris, 1979, 235 pp.

Verslagboek van de pan-afrikaanse conferentie van derde wereld theologen, bijeen te Accra, 17-23 december 1977. Na een algemene inleiding door de secretaris van de derde wereld theologen (Sergio Torres) worden 18 papers in drie secties onderverdeeld: 1. *Aanpassing of bevrijding*, met o.m. „De geschiedenis van de theologie in Afrika: van polemiek naar irenische kritiek“ (Ngindu Mushete); „De taken van de Afrikaanse theologie“ (Th. Tshibangu). 2. *Bronnen voor een Afrikaanse theologie* met bijdragen over de bijbel en Afrikaanse cultuur (K. Dickson), de waarde van traditioneel geloof en praxis (Mercy A. Oduyoye), de onafhankelijke kerken (Kofi Appiah-Kubi), theater (Zulu Sofola) en zwarte Afrikaanse kunst (E. Mveng). 3. *Stromingen met betrekking tot bevrijding*, met twee bijdragen van Afrikaanse vrouwelijke theologen over vrouwen (Rose Zoé-Obiang, Constance Baratang Thetete), kerk en politiek (K. E. Ankras), over bevrijdingstheologie in Afrika (Tutu, Boesak) en een noordamerikaans gezichtspunt over „de toekomst van de Afrikaanse theologie“ (Cone). De slotverklaring van het colloquium besluit het verslag.

John S. Pobee, Toward an African Theology.

Abingdon - Nashville, Tennessee 1979, 174 pp.

De auteur, hoogleraar Nieuwe Testament en kerkgeschiedenis aan de universiteit van Ghana te Legon, is van mening dat de tijd gekomen is om van kritiek op de buitenlandse zending over te stappen naar eigen positief en constructief werk. Hij gaat hier een dialoog aan tussen christelijk geloof en de Akan cultuur, waartoe bijna de helft van de Ghanaese bevolking behoort. Oude taal moet vertaald worden in nieuwe Afrikaanse theologie welke gebruik maakt van ervaring, openbaring, bijbel, traditie, cultuur en reden. In het proces van assimilatie moet het beste van de Afrikaanse en christelijke

religie worden opgenomen om het overleven van beide veilig te stellen.

Van de 8 hoofdstukken vermelden we hier: Christologie in Afrikaanse theologie (5), zonde en het kwaad in Afrikaanse theologie (6) en de ethiek van macht (8). In de voetnoten zit eveneens veel interessant materiaal.

Gayraud S. Wilmore en James H. Cone, Black Theology. A Documentary History, 1966-1979.

Orbis Books Maryknoll, New York 1979, 660 pp., US \$ 12.95.

Dit boek zal volgens veel recensenten een primaire bron worden voor studie, onderzoek en onderwijs in Zwarte Theologie, de zwarte godsdienstige ervaring, zijnde een gezaghebbende interpretatie van een van de zeer belangrijke contemporaine theologische, religieuze, sociale en politieke beweging (in Noord-Amerika).

De 56 bijdragen worden in 6 secties ondergebracht: 1. Het einde van een tijdvak: van burgerrechten naar zwarte macht. 2. De aanval op blanke religie. 3. Zwarte theologie en het antwoord van blanke theologen. 4. Zwarte theologie en de zwarte kerk. 5. Zwarte theologie en zwarte vrouwen. 6. Zwarte theologie en de derde wereld theologieën - In deze laatste sectie komt in een 5-tal bijdragen de relatie tot Afrikaanse en zwarte theologie in Afrika ter sprake.

Kofi Asare Opoku van het Institute of African Studies, Legon, Ghana, zegt: „Dit is een unieke verzameling van documenten over een van de meest stimulerende intellectuele ontwikkelingen van onze tijd. De kern van de ideeën reikt voorbij beschouwingen vanuit kleur naar een dieper niveau van betekenis voor de hele mensheid.“ Toegevoegd is een geannoteerde bibliografie van zwarte theologie (Vaughn T. Eason) en een „Index.“

Theo Sundermeier, Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie.

Lutherisches Verlagshaus Hamburg 1978, 173 pp.

In deze verzameling zijn teksten van zeven

afrikaanse theologen opgenomen welke reeds eerder elders werden gepubliceerd (met uitzondering van het artikel van Kameeta). De volgende Afrikaanse bijdragen zijn opgenomen: Afrikaanse cultuur - Afrikaanse theologie (Charles Nyamiti), „Ik ben een Afrikaan“ (Gabriel Setiloane), Communio Sanctorum in Afrika (Ephraim K. Mosothoane), Christus de initiatiechef (Engelbert Mveng), Mensenrechten en de roep om bevrijding in het licht van de Zuid-Afrikaanse situatie (Desmond Tutu), Christus in de zwarte theologie (Zephania Kameeta), Gebed voor Zuidelijk Afrika (idem), Discussie over een Afrikaanse theologie (Filipe J. Couto). Belangrijk zijn de inleiding en het laatste artikel, beide geschreven door Theo Sundermeier, die jarenlang in Zuid-Afrika theologie doceerde en nu professor voor theologie van de godsdienstgeschiedenis is aan de Ruhr-Universiteit te Bochum: aan de ene kant maakt hij verschil en samenhang van Afrikaanse met zwarte theologie duidelijk, aan de andere kant wil hij deze theologieën uit Afrika verstaanbaar maken voor Duitse (westerse) theologen door verborgen lijnen bloot te leggen en door hun fundamenteën en intenties te verhelderen.

Aylward Shorter, Théologie Chrétienne Africaine. Adaptation ou Incarnation?

Paris, Cerf, 1980, 184 pag. (Is de Franse editie van African Christian Theology, London, Geoffrey Chapman 1975.)

Wat kan een christelijke Afrikaanse theologie inhouden? Welke bijdrage kan zij leveren aan het wereldchristendom? Op die vragen probeert Shorter een antwoord te formuleren. Afrikaanse christelijke theologie zal de vrucht moeten zijn van een dialoog tussen de levende Afrikaanse traditie en het Christendom. Shorter presenteert een methodische benadering van die levende traditie, waarbij hij rekening houdt met het pluralisme binnen die Afrikaanse traditie, de ontwikkeling die deze traditie doormaakt ten gevolge van het contact met vreemde (Europese) culturen. Shorter pro-

beert met zijn benaderingsmethode zowel het concordisme als ongefundeerde veralgemeenheden te vermijden. De franse vertaling uit het Engels is niet altijd vlekkeloos.

Allan Boesak

1. Om het zwart te zeggen. Een bundel opstellen over centrale thema's in de zwarte theologie (verzameld en ingeleid door A. Boesak).

J. H. Kok, Kampen (z.j., 1976?), 133 pp., f 18,75.

2. Afscheid van de onschuld. Een sociaal-ethische studie over zwarte theologie en zwarte macht.

J. H. Kok, Kampen 1977, 154 pp., f 18,90.

Deze beide publicaties horen tot het weinige wat in het Nederlands over zwarte theologie is verschenen. Ook omdat ze tot nu toe nog niet in „Wereld en Zending” besproken zijn willen we ze graag een plaats geven in deze bibliografische handreiking.

In „Om het zwart te zeggen” komen 4 noordamerikaanse en 5 zuidafrikaanse zwarte theologen aan het woord over: De moed om zwart te zijn (Boesak); De sociale context van de theologie: vrijheid, geschiedenis en hoop (Cone); Zwarte theologie, waarheen? (A. Zulu); Het woord van verzoening: naar een echt christelijk verstaan van integratie (J. Deotis Roberts); De boodschap van het Nieuwe Testament, gezien in afrikaans perspectief (Mosothoane); De zwarte kerk als een transnationale gemeenschap (J. A. Joseph); Ethiek en ethos in de zwarte ervaring (P. N. Williams); Enige afrikaanse inzichten en het Oude Testament (D. Tutu); Afrikaanse theologie en zwarte theologie (Buthelezi). In het „woord vooraf” spreekt Allan Boesak – met Ananias Mpunzi – de hoop uit dat ook blanken zullen luisteren en bevrijd worden.

„Afscheid van de onschuld” is de nederlandse vertaling van de engelstalige studie waarop de auteur aan de Theologische Hogeschool te Kampen in 1976 promoveerde. In de geannoteerde bibliografie van Wilmore en Cone's „Black Theology” wordt van dit boek gezegd: „Een sociaal-ethische

studie over zwarte theologie en macht, welke duidelijk maakt dat zwarte theologie de werkelijke situaties van onderdrukte mensen blootlegt zodat de kerk niet langer „op onschuldige wijze” door de geschiedenis kan gaan zonder er rekenschap over af te leggen.” In vijf hoofdstukken worden de volgende kernwoorden en thematieken geanalyseerd en geëvalueerd: 1. theologie, 2. macht, 3. zwarte theologie, 4. ideologie, 5. op zoek naar een zwarte ethiek. Er verscheen een engelse editie onder de titel „Farewell to Innocence” bij Orbis Books, Maryknoll N.Y. (1977) en bij Ravan Press, Johannesburg (1977). In de laatstgenoemde editie treft men ettelijke blanco pagina's of gedeelten van pagina's aan op plaatsen waar uitspraken van in Zuid-Afrika gebande personen hadden moeten staan.

Over Boesak als „zwarte theoloog in actie,” zie „Allan Boesak: zwarte theologie en prediking voor armen en rijken” elders in dit nummer.

II. ENIGE INFORMATIE OVER AFRIKAANSE ROMANS

In 1960 promoveerde Siegfried Hertlein OSB te Würzburg, West-Duitsland op een proefschrift getiteld: *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur* (Vier-Türme-Verlag Münster-schwarzach 1962, 216 pag.). Hierin wordt literatuur, meestal uit de vijftiger jaren, van een 90-tal afrikaanse schrijvers geanalyseerd met betrekking tot het Christendom (leer, eredienst, ethiek, kritiek), het missionaire werk en de „inheemse” kerk. Bijvoorbeeld: Afrikaanse christenen worden enerzijds afgeschilderd als wereld-vreemde idealisten, anderzijds als de hoop van Afrika of „niet anders dan de anderen.”

Intussen zijn nu zo goed als alle afrikaanse landen door het proces van onafhankelijkheid heengegaan en bevinden zich in het post-onafhankelijke tijdperk. Wat er in de traditionele, pre-koloniale, koloniale, onafhankelijke, neo-koloniale, post-onafhankelijke periodes (welke vaak ineen verstrengeld zijn) in Afrika aan en door afrikaanse mensen wordt beleefd, gedacht, gevoeld,

geleden, gestreden en nagestreefd, wordt vaak met veel empathie en soms feilloos geregistreerd door afrikaanse romanschrijvers. Vandaar ook het grote belang voor al wie op meer dan oppervlakkige wijze geïnteresseerd is in Afrika en de afrikaanse mensen om kennis te nemen van de afrikaanse „teksten” die zo sterk de door Afrikanen beleefde en geïnterpreteerde „contexten” weerspiegelen.

Vanaf 1962 heeft Heinemann Educational Books (London-Ibadan-Nairobi) geprobeerd de beste romans in zijn „African Writers Series” op te nemen. In een catalogus van 1980 worden in deze serie 230 titels aangeboden. Wie voor het eerst hiermee geconfronteerd wordt, krijgt een ietwat duizelig gevoel vanwege de veelheid en onoverzichtelijkheid. Wie toch een begin wil maken, krijgt het advies om met de volgende 10 titels te beginnen:

1. Chinua Achebe: *Things fall apart* (deze nigeriaanse schrijver is de „founding editor” van de serie!). 2. Ngugi: *Weep not Child*. 3. Mongo Bédi: *Mission to Kala*. 4. Ferdinand Oyono: *Houseboy*. 5. Ayi Kwei Armah: *The beautiful ones are not yet born*. 6. Elechi Amadi: *The great ponds*. 7. Jan Knappert: *Myths and Legends of the Swahili*. 8. Meja Mwangi: *Kill me quick*. 9. Wole Soyinka (ed.): *Poems of Black Africa*. 10. Cyprian Ekwensi: *Survive the peace*. De catalogus probeert ook enkele thema's aan te geven (grof en selectief) welke kunnen helpen een keuze te maken. De volgende categorieën worden vermeld: Afrika's verleden en traditioneel leven; Vrouwen in de afrikaanse samenleving; De Biafra-oorlog in Nigeria; Apartheid en Zuidelijk Afrika; Afrikaanse geschiedenis; De Mau Mau revolutie; Botsing van traditionele religie met het Christendom; Radicale afrikaanse romans; Romans uit Portugees-sprekend Afrika.

In Nederland is de Novib op de gelukkige en inspirerende gedachte gekomen om met de uitgeverij Het Wereldvenster – gesteund door een redactieraad van deskundigen (van wie er twee momenteel ook in de redactie van Wereld en Zending zitten hebben) – een reeks romans uit de derde

wereld in nederlandse vertaling uit te brengen. In deze reeks verschenen tot nu toe de volgende romans uit Afrika: Abdelhamid Benhedoega (Algerije): *Wind uit het Zuiden*; Modikwe Dikobe (Zuid-Afrika): *De Marabi dans*; Sembène Ousmane (Senegal): *Xala*; Bessie Head (Botswana): *Als er regen komt*; Henri Lopez (Kongo-Brazzaville): *Een nieuwe Wali N'kama*; Castro Soromenho (Angola): *Dood land*; Alex la Guma (Zuid-Afrika): *Land van Steen*; Mongo Bédi (Kameroen): *De arme Christus van Bomba*; Moulloud Mammeri (Algerije): *Opium of stokslagen*; Pierre Biniakounou/Robert Zotoumbat (Congo/Sahel): *Werkloos in Brazzaville. Verhaal van een vondeling*.

Dit voortreffelijke initiatief van de NOVIB kreeg in 1980 de Dick Scherpenzeelprijs toegekend. Wij halen uit het juryrapport de volgende passage aan, omdat hierin duidelijk wordt dat dit soort afrikaanse romans lezen voor ons, in het Westen geen vrijblijvende zaak kan zijn:

„Een voorwaarde voor de oplossing van de problemen van rijk en arm, bevoorrechten en rechtelozen, machtigen en zwakken is dat de armen, rechtelozen en zwakken zelf hun positie onder woorden brengen en dat de rijken, bevoorrechten en machtigen daar kennis van nemen. En wie zich hier, in het rijke, bevoorrechte en in zeker opzicht ook machtige Nederland, persoonlijk niet verantwoordelijk acht voor de onrechtvaardige verhoudingen in de wereld (wij zijn natuurlijk allemaal onschuldig), kan toch onder ogen moeten zien, dat het systeem waarin ook wij het welvaartspil van nu hebben bereikt, veel te danken heeft aan de afhankelijkheidsverhoudingen van de Derde Wereld-landen.

„Geef de Derde Wereld een stem. Laat de mensen uit eigen ervaring spreken en ons een spiegel voorhouden.”

Voordat we nu weer al te zelfvoldaan worden over onze toleran-

tie dat we „hen een stem geven en ons een spiegel laten voorhouden“. moeten we ons realiseren dat hun boodschap onaangenaam kan zijn, dat hun opvattingen onze gezapige rust kunnen verstoren, en dat hun sarcasme over onze problemen irritant kan zijn.

Overigens is het ook niet de NOVIB die de Derde Wereld een stem geeft. De Derde Wereld heeft een stem, maar de NOVIB-redactie fungeert via de Derde Spreker-serie als spreekbuis naar een dove of slechthorende Nederlandstalige wereld."

Een bijkomende reden om deze romans te kopen – ze kosten slechts f 14,— à f 15,— – is de mededeling dat de opbrengst van de verkochte romans naar schrijvers, filmers en beeldende kunstenaars en hun gezinnen gaat die door politieke onderdrukking of geldgebrek geen gebruik kunnen maken van hun recht op vrijheid van meningsuiting.

Vermeld dient hier ook te worden de **Afrikaanse bibliotheek van uitgeverij Corrie Zelen**, Maasbree, waarin eveneens afrikaanse romans in het Nederlands worden uitgebracht. Tot nu toe zijn daarin verschenen: Chinua Achebe (Nigeria): *Een wereld valt uiteen*; Makombo Bamboté (Centraal Afrikaanse Republiek): *Prinses Mandapu*; Alioum Fantouré (Guinee): *Tussen de keerringen*; Camara Laye (Guinee): *De blik van de koning*; Ngugi wa Thiong'o (Kenya): *Slechts een korrel graan*.

(De prijzen variëren van f 22,90 tot f 34,50.)

Dat veel van de afrikaanse romans niveau hebben en meetellen in de internationale wereld blijkt bijvoorbeeld ook uit het hoogstaande literair-kritische jaarboek „African Literature Today“ (eveneens uitgegeven door Heinemann). Het 10de nummer (1979) heeft als thema: Retrospect & Prospect en bevat o.m. een artikel over: Ngugi's Christian vision: Theme and pattern in *A grain of wheat*. In de „editorial“ worden nadrukkelijk een aantal schrijvers genoemd die om hun „profetisch“ spreken in moeilijkheden geraakten of zelfs in de

gevangenis (Ngugi bijvoorbeeld; bij het ter perse gaan van dat nummer echter vrijgelaten door de nieuwe president van Kenya, Arap Moi). De druk waaronder veel afrikaanse schrijvers leven wordt gezien als „een symptoom van het bredere probleem van hoe samenlevingen die zelf door middel van protest in woorden, en zelfs oorlog tot zelf-bestuur zijn gekomen, nu zelf bestuurd en geleidelijk hervormd kunnen worden door het denken en doen van hun eigen mensen“ (*African Literature Today*, no. 10 - 1979, 3).

In Nederland heeft het Afrika Studiecentrum, Leiden aandacht besteed aan afrikaanse literatuur: *African Perspectives 1977/1* was een themanummer getiteld: „Text and Context Research Methodology in African Literature“. De redactie van dit nummer was in handen van dr. Mineke Schipper-de Leeuw die in 1973 aan de Vrije Universiteit, Amsterdam promoveerde op: *Le Blanc et l'Occident au miroir du roman négro-africain de langue française* (des origines au Festival de Dakar: 1920-1966).

Van Gorcum, Assen 1973, 261 pag. Hoofdstuk 6 is gewijd aan „le missionnaire et la religion chrétienne“. In dit verband willen we ook wijzen op Hugh Dinwiddy's artikel: *Missions and missionaries as portrayed by English-speaking writers of contemporary African literature*, verschenen in: *Christianity in Independent Africa*, London 1978, 426-442.

Tenslotte enige praktische gegevens. Bij de volgende adressen kunt u een catalogoog en/of de door hen uitgegeven romans bestellen:

- Heinemann Educational Books
22 Bedford Square, London WC 1B 3HH
- Novib – De Derde Spreker-reeks
Antwoordnummer 362
2500 WB Den Haag
- Uitgeverij Corrie Zelen
Postbus 8027
5993 ZG Maasbree (L.)

F. J. Verstraelen

III. ZIMBABWE – twee recente publicaties

Ian Linden, *The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe*. Longman, London, 1980, 310 pp.

G. Cuppen, B. Dijkstra en P. Lindhout, *Zimbabwe - A new people, a new church?*

Uitgave Nederlandse Missieraad, Halve Maanstraat 7, Den Bosch 1980, 199 pp., f 17,50.

Het is bij het uitkomen van dit nummer bijna een jaar geleden dat op 18 april 1980 om 0.00 uur Zimbabwe geboren werd. Daar is een uitermate pijnlijk drama aan vooraf gegaan.

Hoe is de rol van de kerk in die worsteling om het nieuwe Zimbabwe geweest? Ian Linden, bekend van eerdere studies over Malawi, Rwanda en Nigeria, geeft ons ten aanzien van de rooms-katholieke kerk een antwoord. Op soms meeslepende wijze laat hij zien hoe deze kerk van dienstmaagd van het blanke systeem kampioen van het volk wordt. Kort gezegd: de ontwikkeling van Moeder Patricia, marketenster van Cecil Rhodes' pionierscolonne in 1890 (p. 8) tot Zuster Janice in de beklagdenbank anno 1977 – Gevraagd naar haar gevoelens ten aanzien van de „terroristen“ en de munitie en explosieven die zij gebruiken, verklaart deze zuster onder kruisverhoor: „De vrijheidsstrijders vormen een groep die verandering in de maatschappij willen brengen, en ik sta achter hen, inderdaad... Ik sta achter het doel dat zij trachten te realiseren. Ik voel dat zij gedwongen worden deze middelen te gebruiken door de regering die het volk van dit land de haar toekomstige rechten en een rechtvaardig aandeel in de welvaart ontzegt“ (254).

Linden wijdt slechts zeer summiere aandacht aan de periode 1890-1948 (34 p.), toen de kerk vanuit de veilige positie van het „blanke lager“ de zwarte bevolking bediende. Het eigenlijke onderwerp van zijn studie is de periode 1948-1979. In de periode 1948-1972, de fase van de „plurale kerk“, doorbreken wel diverse visies het bestaande patroon, maar toch worden nog voort-

durend compromissen gesloten. Zo wordt in 1971 in een conflict met de staat over de vrijheid van de kerk om ongelimiteerd zwarte kinderen op voorheen blanke scholen toe te laten tenslotte een compromis aanvaard na Romeinse interventie. Men is bevreesd dat sluiting van de scholen het alternatief is en dat zou „suicide“ voor de kerk zijn. Nee, „amputatie om het hele lichaam te redden“... „de mensen kunnen naar de kerk, maar wat voor kerken – instituties die geen enkel risico voor de mensen willen nemen,“ verzucht een zuster die een andere stroming in de plurale kerk vertegenwoordigt (149).

De fase 1972-1979, waarin de Justitia et Pax-commissie een steeds duidelijker rol gaat spelen, kenschetst Linden als de „Zimbabwean church.“ Sleutelfiguur in het transformatieproces dat de kerk ondergaat is de Ierse bisschop Donald Lamont. Werd hij in 1977 gedeponeerd na veroordeeld te zijn tot tien jaar dwangarbeid wegens de weigering om inlichtingen te verschaffen over „terroristen“ die op een missiepost van medicijnen werden voorzien, op 18 april 1980 is hij een der weinige kerkelijke vertegenwoordigers op de eretribune. In zijn verzet werd hij sterk geïnspireerd door de in Dachau omgekomen nederlandse Karmeliet Titus Brandsma en de gedurende zijn studietijd in Rome in de jaren dertig meegemaakte confrontatie met het Italiaanse fascisme (45).

De pastorale brieven van Lamont en de zijnen waaruit steeds helderder taal spreekt, worden wel verstoord door de stoorzender van Mark Partridge, leidend katholiek in het Rhodesisch Front van Ian Smith („Geef aan de keizer wat des keizers is“, laat de kerk zich niet in de politiek mengen, dat is onze zaak). Hoewel het aantal blanken in de rooms-katholieke kerk beperkt is vergeleken bij de meeste protestantse kerken, blijft het zo andere getuigenis van deze zich eveneens als christen presenterende katholieken en van bijvoorbeeld een predikant van de blanke N.G. kerk (115), een voortdurend terugkerend contrapunt in het door Linden geschetste beeld. De rooms-katholieke kerk heeft kennelijk een duidelijker rol in de worsteling om het nieuwe

Zimbabwe kunnen spelen dan de meeste protestantse kerken (waaraan Linden in zijn boek slechts terloops aandacht schenkt; de onafhankelijke kerken blijven geheel buiten schot). De katholieke bisschoppen en religieuzen waren minder verwickeld in het web van het blanke electoraat: geen financiële of familiale banden en daarnaast een meer hiërarchische organisatie. Een signaleerd zwak punt in de opstelling van de kerk is het gebrek aan Zimbabweans kader onder de priesters en bisschoppen. Maar als de kerk in 1979 een delegatie naar Lusaka stuurt voor geheime besprekingen met Mugabe en Nkomo over de rol van de kerk in het nieuwe Zimbabwe is de leiding in handen van de zimbabweaanse aartsbisschop Patrick Chakaipa.

Het Zimbabwe boek van de Nederlandse Missieraad – juist uitgekomen tegen 18 april 1980 – is vergeleken bij de film van Linden meer een documentaire. Vooral voor wie onbekend is met Zimbabwe en het voormalige Rhodesië is het weer het voordeel van dit dossier dat in een inleidend gedeelte eerst allerlei algemene historische informatie, over bijvoorbeeld de landpolitiek, de opkomst van de nationalistische beweging, verstrekt wordt. Zowel van Mugabe, Nkomo, Muzorewa als Smith zijn de biografische gegevens op een rijtje gezet.

Vergeleken met Linden's boek wordt er verhoudingsgewijs meer aandacht gegeven aan de bij de Christian Council aangesloten protestantse kerken en de zo belangrijke rol van de Wereldraad van Kerken (wier steun aan het Patriottisch Front in anglicaanse kring zeer omstreden was (99)) dank zij het gebruik van o.a. materiaal van de afdeling internationale zaken van de Britse Raad van Kerken. De enkele zin over het denken van de Afrikaner kerken (16) is te grof en wijdmazig om in die kring werkelijk in het vlees te kunnen snijden.

De vele documenten die in het dossier opgenomen zijn komen echter vrijwel alle uit katholieke hoek. Maar blijkens het deel van de documenten dat op de toekomst gericht is, heeft men zich juist in deze kerk, mede door de ervaringen in Mozambique, nogal

indringend met de vragen van het kerk-zijn in het nieuwe Zimbabwe bezig gehouden. Zeer revelerend is ook het in extenso opgenomen interview van zuster Janice MacLaughlin met Robert Mugabe over de rol van de kerk en de verhouding Christendom en marxisme. Juist omdat dit dossier meer toekomst-gericht is, zal er een vraagteken achter „een nieuwe kerk” staan. Het antwoord moet nog gegeven worden in de praktijk van het nieuwe Zimbabwe.

Uitgangspunt van de historische studie van Linden was dat de rhodesische kerk door het internationale kapitalistische systeem werd gezien als de stut van de burgerlijke christelijke beschaving. Dit is voor Linden, die zichzelf op het kaft nogal nadrukkelijk als „praktiserend katholiek” presenteert, een afwijking van het goddelijke mandaat. De kerk mag geen leverancier van een religieuze ideologie zijn. In hoeverre hebben de verschillende machten van ras en sociale klasse in de kerk zowel lokaal als internationaal het Evangelie vervormd zodat het de dominerende blanke minderheid diende? Linden zegt slechts een voorlopig antwoord te hebben gegeven. Hij draagt het boek op aan die kerk die het lijden van het volk van Zimbabwe gedeeld heeft: slechts deze kerk kan zich in een vreugdevolle triomf als de katholieke kerk presenteren. Het is jammer dat Linden's vraagstelling niet ook op andere kerken van Zimbabwe is toegepast. Het zou goed zijn als met behulp van deze en andere deelstudies over de landen tussen het goud van de Witwatersrand en het koper van de Copperbelt nog eens een meer algemene studie kon verschijnen over de rol van missie/zending/kerk in Zuidelijk Afrika. Zowel het bewuste of onbewuste effect als de motieven van het missionaire handelen zouden daarbij dan verdisconteerd moeten worden. Intussen bieden de beide genoemde publicaties waardevol materiaal voor werkcolleges, studiegroepen etc. De vragen van de verhouding van kerk en staat en de dreigende horigheid aan ongemerkt ons leven beheersende ideologieën is ook in onze situatie zeer actueel.

Gerdien Verstraelen-Gilhuis

Ten geleide

Op 9 april 1981 overleed prof. dr. A. Mulders, grondlegger van de sectie Missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Het is passend dat Wereld en Zending stilstaat bij de persoon en het werk van deze verdienstelijke hoogleraar en missioloog. Zijn opvolger te Nijmegen, prof. dr. A. Camps, heeft in een herdenkingsrede in de aula van de Katholieke Universiteit het leven van Mgr. Mulders geschetst. De redactie is verheugd dat zij dit „in memoriam” – enigszins ingekort – aan de lezers van Wereld en Zending kan aanbieden.

In de eerste maanden van 1980 sloot Roger Weverbergh een drie-jarig onderzoek af dat hij en enkele medewerkers hadden ingesteld naar „de missionair-oecumenische gemeente”. Drs. L. Wieringa en drs. H. J. van Hout geven voor Wereld en Zending de indrukken en bemerkingen weer die de lezing van de onderzoeksrapporten van Weverbergh bij hen heeft opgeroepen. De nieuwe benaming die ons tijdschrift sinds de tiende jaargang voert en die in de plaats gekomen is van de tot dan toe gevoerde betiteling „Tijdschrift voor opbouw van de missionaire gemeente” betekent geenszins een breuk. Wereld en Zending blijft zich ten dienste stellen van de bezinning op de missionaire gemeente. Het is daarom vanzelfsprekend dat wij royaal plaats inruimen voor de beide artikelen rond dit onderzoek van Weverbergh. Het zal de lezer vervolgens niet moeilijk vallen de aansluiting te vinden met de bijdrage van K. H. Dejung. Zijn betoog maakt op een overtuigende manier duidelijk dat de missionaire verantwoordelijkheid van de kerken zich niet allereerst betreft op arbeidsterreinen „overzee”, maar vooral de eigen omgeving, de eigen context aangaat. Dejung merkt op dat het voor de kerken, willen zij haar eigen identiteit (her)vinden, van groot belang is dissidenten in de eigen omgeving te betrekken in het gesprek. Bij „dissidenten in de eigen omgeving” noemt hij onder meer „vrouwen”. Gabriele Dietrich stelt in haar bijdrage voor dit nummer strijdvaardig het vrouwenvraagstuk aan de orde.

De redactie heeft verleden jaar besloten een nieuwe vaste rubriek te openen: „Kroniek”, waarin een overzicht wordt gegeven van tendenzen in de missionaire reflectie. Dit keer verzorgde dr. C. H. Koetsier deze kroniek door een panorama te presenteren van studies over de Kerk van de armen. Onder de rubriek „Kroniek” kan ook de jaarlijkse bibliografie worden aangeboden die de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica heeft samengesteld van alle in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische publicaties in het jaar 1979. Een dienstverlening waarvoor wij drs. Leny Lagerwerf bijzonder dankbaar zijn.

J. Heijke, eindredacteur

Prof. dr. Alfons Joannes Maria Mulders, emeritus-hoogleraar Missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen

In Memoriam

Herdenkingstoespraak, gehouden in de aula van de Katholieke Universiteit van Nijmegen op 14 april 1981.

Het laatste bezoek dat ik aan mijn emeritus-collega en voorganger op de nijmeegse zetel van Missiologie bracht was op 31 januari 1981: zijn achtentachtigste verjaardag. Toen de kring van bevriende personen, die zich elk jaar op die dag te zijnen huize op de Sterreschansweg verzamelde, afscheid genomen had, kon ik wat meer persoonlijk met hem spreken. Zittend onder het levensgrote portret van zijn hoogvereerde oom, Mgr. J. J. Hopstaken, president van het groot-seminarie van het bisdom Breda, informeerde ik naar zijn gezondheid. Monseigneur Mulders – zo heb ik hem al die jaren sinds onze ontmoeting in 1950 aangesproken – ontkende niet dat er moeilijkheden geweest waren. Hij was daardoor evenwel niet verontrust, maar rekende op het begrip van zijn Heer voor de wijze waarop hij deze 88 jaren had besteed. Hij was geheel overgegeven aan de goedheid van God en bereid voor Hem te verschijnen. Hij liet het laatste oordeel aan Hem over. Ik ben er van overtuigd, dat professor Mulders op 9 april in deze geest de Heer is tegemoet getreden. Ik ben er ook van overtuigd, dat hij van mij nu verwacht, dat ik dat laatste oordeel aan God overlaat. De uitkomst van dat oordeel kunnen wij vermoeden, wanneer wij de constante lijn in dit priester- en hoogleraarsleven nagaan. Dan is er alle reden om in geloof overtuigd te zijn van een goede plaats ter rechter zijde.

Alfons Mulders werd op 31 januari 1893 te Oudenbosch geboren. De lagere school doorliep hij in het externaat van de Broeders van Saint Louis in zijn geboorteplaats. Het laatste jaar van de lagere school bracht hij door op het internaat van deze Broeders, als voorbereiding op het komend seminarielevens. In 1905 werd hij toegelaten tot het klein-seminarie van het bisdom Breda, Ypeelaar, te Ginneken. In 1911 studeerde hij af als primus van de rhetorica, de hoogste klas van het gymnasium. Daarop volgde de studie aan het groot-seminarie Bovendonk te Hoeven, waar zijn heeroom president was. Daar was hij een van de medeoprichters van de Missievereniging St. Franciscus Xaverius. In 1919 ontving hij de priesterwijding. Hij kreeg van zijn bisschop, Mgr. Hopmans, de opdracht zijn studie voort te zetten aan de universiteit van Fribourg in Zwitserland, een van de meest pittoreske steden van Europa. Daar bracht hij een zeer gelukkige tijd door. Hij woonde in het convict „Albertinum“, geleid door de paters Dominicanen, die ook zijn professoren aan de theologische faculteit waren. Aangezien deze universiteit naast katholiek ook internationaal is, leerde hij er zeer goed Frans, Duits en Italiaans en won er vele vrienden voor het leven.

Tot jaren na zijn emeritaat als professor te Nijmegen bleef Zwitserland zijn vakantieland. Hij promoveerde summa cum laude in 1921 op het onderwerp: „La vocation au sacerdoce“. Nog in hetzelfde jaar werd hij benoemd tot professor aan het groot-seminarie te Hoeven. Dogmatiek en kerkgeschiedenis werden zijn vakken. Hij zelf heeft getuigd, dat zijn professoraat op het groot-seminarie de gelukkigste tijd van zijn leven was. Mulders voelde reeds toen de behoefte naar buiten te treden. Hij hield talrijke voordrachten, ook in het buitenland, en hij begon zijn langdurige schrijversarbeid. In 1930 verscheen van zijn hand „Naar kerkelijke eenheid“. Professor Mulders mag een voorloper van de oecumenische beweging genoemd worden.

In 1930 begon een wending in zijn leven. Op 3 oktober van dat jaar aanvaardde hij zijn ambt als lector op de missiologische leerstoel te Nijmegen, die in 1929 was opgericht door het episcopaat. Zijn openbare les luidde: „Kerk en Missie in theologische en historische belichting“. Als lector reisde hij elke maandag naar de universiteit te Nijmegen om twee colleges te geven. Hij deed dat van 1930 tot 1936. In 1930 werd hem door de Priestermissiebond het hoofdredacteurschap van „Het Missiewerk“ opgedragen. Hij bleef als zodanig fungeren tot op het einde van de jaargang 1970: veertig jaar lang. Vele artikelen en boekbesprekingen van zijn hand zijn in deze veertig jaargangen te vinden. In 1936 werd hij hoogleraar in de missiologie te Nijmegen en trad hij af als professor te Hoeven. In Nijmegen kreeg hij ook de Oosterse Theologie te doceren, terwijl zijn gewoon hoogleraarschap in 1939 uitgebreid werd met de fundamentele theologie. Tot aan zijn emeritaat vervulde hij deze drie leeropdrachten. Zijn inaugurale rede in 1936 was getiteld: „Missiologie en Oosterse Theologie“. Hij begeleidde zeven promovendi, waaronder drie missiologen. In 1952 was hij ere-promotor van Eug. Kardinaal Tisserand, een groot deskundige op het gebied van de Oosterse Theologie.

Op 24 mei 1963 nam Monseigneur Mulders afscheid als hoogleraar na een academische loopbaan van 33 jaren. Zijn afscheidscollege luidde: „Missiologie: inzicht en inzet“. In het kort behandelde hij daarin de in de loop van de jaren door hem ontwikkelde visie op de verschillende onderdelen van de missiologie. Hij gaf in deze rede duidelijk te kennen dat er nieuwe wegen in de missiologie begaan werden, zoals de theologie van de godsdiensten.

Ik wil nu graag enkele belangrijke feiten uit het leven van Mulders in de periode van zijn hoogleraarschap naar voren halen. Het is onmogelijk alles te vermelden. Wie een volledig overzicht wil bezitten, moge de „Levensherinneringen“ consulteren, die hij in 1968 publiceerde (drukkerij Gebr. Jansen N.V., Nijmegen, 155 blz.).

Professor Mulders was een bekwaam bestuurder. Hij toonde dat eerst als secretaris en, van 1946 tot 1949, als voorzitter van de theologische faculteit. In het studiejaar 1946-1947 was hij rector magnificus van de nijmeegse universiteit. In zijn diesrede in 1946, getiteld „Missie en Wetenschap“, ontvouwde hij een plan. Hij wilde een missiewetenschappelijk instituut stichten. Tijdens zijn overdrachtsrede in 1947 kon hij meedelen, dat het bestuur van de St. Radboudstichting het

plan in beginsel aanvaard had. De bedoeling was een speciale opleiding te geven aan hen die of in Nederland of elders in de wereld een missionaire en leidende functie zouden gaan uitoefenen. Daarvoor was een missiologische studierichting binnen de theologische faculteit noodzakelijk. Deze studierichting zou door een eigen instituut ondersteund moeten worden. Mulders is zo de grondlegger van de eerste gespecialiseerde afstudeerrichting in de theologische faculteit geworden. In 1948 kon het instituut van start gaan. Ik wil niet uitvoerig op de theologisch-missiologische inhoud van de nieuwe studierichting ingaan. Belangrijker is hier te vermelden, dat in het programma nieuwe wetenschappen ingevoerd werden. Binnen het missiologisch instituut werden algemene taalwetenschap (professor Wils), culturele anthropologie (professor Vroklage) en islamologie en arabisch (professor Houben) gedoceerd. Zo werden deze leerstoelen en disciplines aan de universiteit van Nijmegen binnen gebracht. Later ontwikkelden zich hieruit het instituut voor talen en culturen van het Midden-Oosten en het instituut voor culturele en sociale anthropologie. Binnen de faculteit van de letteren werd de algemene taalwetenschap een zelfstandig instituut. Het is de verdienste van de bestuurder Mulders geweest, dat dit mogelijk werd in een tijd dat de universiteit nog geen 1000 studenten telde.

Niet onvermeld mag blijven, dat Mulders de grondlegger van de Nederlandse Missiologische Week is geweest. Hieruit blijkt zijn groot organisatorisch talent. Vanaf 1939 werden om de twee jaar deze weken gehouden, de laatste in 1965. Toen moesten nieuwe vormen gevonden worden. De bedoeling van deze weken was, een breder publiek in Nederland bewust te maken van de missionaire problematiek. Man kan dat uit de onderwerpen aflezen: missie en caritas, missievraagstukken uit de tegenwoordige tijd, sociale vraagstukken in de missielanden, missie en maatschappij, missie en leek etc. Uit eigen ervaring weet ik hoeveel tijd en inspanning deze studieweken zo vele jaren lang aan mijn voorganger hebben gekost. Mulders was een geboren organisator. Dit blijkt ook uit zijn vele maatschappelijke functies, zoals het voorzitterschap van de Apologetische Vereniging Petrus Canisius, het lidmaatschap van de Actie voor God, het voorzitterschap van het stichtingsbestuur van het Nederlands Volkenkundig Missie-Museum te Tilburg, het hoofdbestuurslidmaatschap van het Apostolaat der Hereniging, het lidmaatschap van de nationale raad van de Pauselijke Priestermissiebond en het bestuurslidmaatschap van de K.R.O. Professor Mulders was lid van verschillende senaatscommissies. In 1956 begon zijn activiteit als lid van de commissie van advies voor de bouw van een nieuwe bibliotheek en in 1958 zijn lidmaatschap van de bouwcommissie voor de algemene dienst en de A-faculteiten.

Het is ondoenlijk alle publicaties van professor Mulders te vermelden. In zijn autobiografisch boek geeft hij een chronologische lijst van geschriften van 1921 tot 1968. Hij komt tot het respectabele aantal van 261. Hij bleef actief op publicistisch terrein tot 1970. In dezelfde tijd besprak hij 503 boeken, bijna alle in zijn nederlands missiologisch tijdschrift „Het Missiewerk“, enkele in de „Maasbode“. Mulders was geen origineel auteur. Maar hij was in staat zeer veel en zeer goed te lezen. Bovendien bezat hij de vaardigheid om het gelezene aan anderen door te geven. Elk jaar gaf hij in zijn tijdschrift een bibliografie van missieweten-

schappelijke literatuur en een overzicht van kerkelijke documenten betreffende de missie. Met grote nauwgezetheid deed hij dit werk. Enkele van zijn meest bekende boeken mogen hier vermeld worden. Een „Inleiding tot de missiewetenschap“ (1937¹, 1950² en 1962³ onder de titel „Missiologisch Bestek“). In 1956 schreef hij een „Missiegeschiedenis“ van bijna 600 bladzijden. Dat dit boek een leemte vulde bewees de duitse vertaling in 1960. In de katholieke missiologie heeft niemand na Mulders het nog aangedurfd een inleiding in het vak of een algemene missiegeschiedenis te schrijven. De vermelde werken zijn ook uiterst waardevol vanwege de rijk gevulde voetnoten, die wetenschappelijke literatuur uit vele landen omvat. Mulders was in staat zeer veel gegevens ordelijk samen te vatten. Zijn boeken bewijzen dat. En degenen die zijn colleges gevolgd hebben, weten dat.

Na zijn emeritaat in 1963 heeft Mulders niet stil gezeten. Zelf schreef hij: „Mijn leven bleef met de regelmaat van een klok verlopen“ (Levensherinneringen, 91). Zijn dagorde was volmaakt geregeld. Niets werd aan luim of toeval overgelaten. Zo kon hij het hoofdredacteurschap van „Het Missiewerk“ tot en met de jaargang 1970 voortzetten; hij was toen bijna 77 jaren oud. Ook bleef hij lid van de missie-commissie van het Tweede Vaticaanse Concilie, waarvoor hij na zijn emiritaat langere tijd in Rome verbleef. De bewogen geschiedenis van het Missie Decreet van dat Concilie heeft hij tot de voltooiing in 1965 toe meegemaakt. Daarna nam hij deel aan de werkzaamheden van de post-conciliaire commissie voor de missie. Hij was tegenwoordig op het internationale theologen-congres te Rome in 1966. Ook in het begin van het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie in 1966 speelde hij een adviserende rol.

De bestuurlijke, organisatorische en wetenschappelijke kwaliteiten van Mulders vonden erkenning in kerk en wereld. In 1953, bij gelegenheid van zijn zestigste verjaardag, werd hem door leerlingen en vrienden in binnen- en buitenland een bundel aangeboden: „Scientia Missionum Ancilla“. Een soortgelijke bundel werd gepubliceerd bij het derde lustrum van zijn Missiologisch Instituut: „Novella Ecclesiae Germina“. Hij was trots op zijn ambtelijke gedenkdagen; zoveel jaren professor, zo veel jaren priester. Onvergetelijk was het samenzijn voor een feestelijk diner te zijnen huize bij gelegenheid van zijn zestigjarig priesterfeest in 1977. Monseigneur Mulders was een voortreffelijk gastheer. In kleine kring van emeriti van de universiteit en van bejaarde vrienden-missiologen mocht hij terugzien op een eerlijk volgehouden leven. In 1942 bij zijn zilveren priesterfeest werd hij Geheim Kamerheer en in 1957 bij zijn veertigjarig priesterfeest Huisprelaat van Z.H. de Paus. In 1954 werd hij onderscheiden door de benoeming tot Ridder in de Orde van de Nederlandse Leeuw. En in Oudenbosch is er een Professor Mulderslaan.

Mulders was niet alleen een volmaakt gastheer, hij was altijd een heer. Door zijn voorkomen, maar vooral ook door zijn levenshouding. Dit kwam heel duidelijk tot uitdrukking in de laatste vijftien jaren van zijn leven. Er veranderde zeer veel in kerk en universiteit. Op vele punten was Mulders het oneens met deze ontwikkelingen. Hij kon er wel eens over klagen in zijn vriendenkring. Maar niemand heeft hem ooit onvriendelijk zien reageren. Hij liet zich niet verleiden tot ingezonden stukken. Hij bleef ervan overtuigd, dat God de kerk en de geschiedenis leidt en dat Zijn leiding alles ten goede zou keren.

Professor Mulders was zeer gehecht aan zijn kleine familiekring. In zijn „Levens-

herinneringen" wijdt hij enkele bladzijden aan zijn beide overleden zusters. De oudste was religieuze. Zij heeft hem biddend geholpen. De jongste was gehuwd. Zij heeft hem voortdurend in de praktische problemen van zijn leven bijgestaan. Bij elke verjaardag en bij elk feest was zij aanwezig. Tot zijn familiekring rekende Monseigneur ook mej. J. C. van Oosterbosch, die vanaf zijn komst in 1936 in Nijmegen – dus 45 jaren – hem met delicate en vanzelfsprekende dienstbaarheid heeft omgeven. Professor Mulders had grote waardering voor haar. Zij heeft het mogelijk gemaakt, dat hij zijn wetenschappelijk werk kon doen en dat hij zulk een gastheer kon zijn.

De universiteit van Nijmegen heeft afscheid moeten nemen van een van haar meest prominente emeriti, die op bestuurlijk en organisatorisch terrein veel verdiensten heeft. Door Mulders heeft de missiologie in „Het Groote Missie Uur“ van de dertiger tot de zestiger jaren een belangrijke rol gespeeld in de wetenschappelijke begeleiding van de missionaire activiteit van de nederlandse Katholieke Kerkprovincie. Moge de pionier van de katholieke missiologie in Nederland rusten in vrede!

L. Wieringa

Toekomstmogelijkheden voor een Missionair-Oecumenische Gemeente?

1. Waarschuwingsborden en wegwijzers voor gemeenten in beweging

- Willen de verschillende kerken in ons land echt missionair kerk zijn in de context van de stedelijke samenleving, dan is het belangrijk dat zij hun zwaarwegende structuren durven los te laten. Aldus kunnen ze proberen om van onderaf en in de concreetheid het christen-zijn samen in praktijk te brengen.
- De confrontatie met de vragen van mensen die leven in onze geseculariseerde samenleving, vraagt om vernieuwing van instituties, van taal en van symbolen. Bij dat zoeken naar nieuwe geloofstaal en nieuwe geloofssymbolen zal de missionair-oecumenische gemeente in dialoog moeten treden met andersgelovigen en niet-gelovigen (bijvoorbeeld buitenlanders, agnosten en atheïsten).
- Mensen beslissen vanuit zichzelf en niet op grond van groepen waartoe ze behoren, of ze participeren aan een kerkgemeenschap. De kerken in de steden verschuiven in de richting van vrijwilligheidsgemeenten en keuzekerken.
- Zowel in de prediking als in de deelname aan de samenlevingsopbouw moet de missionaire gemeente zich bewust zijn van de maatschappelijke context. Maatschappijveranderend handelen en politieke bewustwording kunnen o.a. via methodisch vormingswerk (leerhuis, groepswerk) worden ondersteund.
- Liturgie en prediking kunnen grote relevantie bezitten voor de missionair-oecumenische gemeente.
- Institutionele eenwording van de grote kerken is momenteel een onhaalbaar doel. De top van de kerken blokkeert de discussies en ontwikkelingen inzake ambt en eucharistie. Het feitelijk gedrag van de meerderheid van kerkelijk betrokkenen toont dat zij zich best thuis voelen in eigen kring.
- De sterkste oecumenische uitdaging komt van de stroming die in parochies en gemeenten de confrontatie met de joods-christelijke wortels van de tradities wil aangaan.

Met deze zeven richtingwijzers en waarschuwingsborden is van mijn kant gepoogd een indruk te geven van de 29 „eye-openers“ die het onderzoek naar de *Missionair-Oecumenische Gemeente* (M.O.G.) heeft opgeleverd. „Eye-openers, die misschien kunnen verder helpen“ zijn het. Geen harde algemeen geldende waarheden. „Receptkennis, waarmee iets gezegd wordt over de missionaire en oecumenische mogelijkheden en moeilijkheden om in een bepaalde context te handelen, om handelingsimpasse en status quo te doorbreken“ (117). Aldus omschrijft Roger Weverbergh de reeks van bevindingen en conclusies die hij opstelde na een onderzoek in teamverband van ongeveer drie jaar. In dit artikel zal op basis van de gepubliceerde rapporten¹⁾ een overzicht van het onderzoek worden gegeven. Wij zullen ons daarbij niet beperken tot de bevindingen en conclusies, maar ook aandacht schenken aan het instrumentarium dat

gehanteerd is en de wijze waarop het kerk-zijn in een stedelijke samenleving is ontleed.

Dat wij hierop letten ligt in de aard van het studieproject. Het is niet bedoeld om de boekenplank te vullen, maar om kerkelijke gemeenten te stimuleren zelf hun missionair-oecumenische positie te verkennen en aan te vatten.

2. De onderzochte gemeenschappen

Zoals reeds uit de auteurs en de titels van de gepubliceerde rapporten blijkt, zijn bij het onderzoek van de Missionair-Oecumenische Gemeente een groot aantal personen en kerkelijke situaties betrokken geweest. In totaal 10 mannen en 1 vrouw hebben als onderzoeker/veldwerker in 9 kerkelijke gemeenschappen waarnemingen verricht en die samen doordacht.

Grondig onderzoek is gedaan in twee gemeenten met een categoriaal bereik, gesitueerd in een binnenstad, en in twee gemeenten die in nieuwbouwwijken een territoriale functie hebben. Het zijn:

- het City-pastoraat van de Domkerk gemeente in Utrecht, bekend vanwege haar liturgie en kritisch pastoraat;
- de Leidse Studenten-ecclesia (LSE), een kritische oecumenische gemeenschap die zich heeft aangesloten bij de Basisbeweging in Nederland;
- een gereformeerde wijkgemeente in Apeldoorn-De Maten, een nieuwbouwwijk, waar gemeenschappelijk met Hervormden en Rooms-Katholieken een kerkgebouw in gebruik is;
- een Rooms-Katholieke parochie in Doues-Hoek, een nieuwbouwwijk bij een stedelijke woonplaats.²⁾

Bovendien zijn via een interuniversitaire werkgroep observaties gedaan bij

- de apostolaatsgemeenschap „Oudezijds 100“ te Amsterdam;
- groepswerkpastoraat in een nieuwbouwwijk van Boxtel;
- traditioneel katholieke arbeidersparochies in het dekenaat Brunssum, Limburgse Mijnstreek;
- buurtpastoraat in de Utrechtse arbeiderswijk Zuilen.

Een zelfstandig onderdeel van het project vormt de studie van J. G. Wijers over de basisbeweging in Nederland. Deze studie is wat betreft vraagstelling wel ingepast in het project, heeft echter als methode de literatuurstudie gevolgd in plaats van de participerende observatie.

Het gehele onderzoek is naar allure en visie gestempeld door R. Weverbergh. Hij heeft zijn agogische en theologische bekwaamheid ingebracht bij de opzet, de uitwerking en de oogst van het project. Van zijn hand is dan ook het eindrapport.

3. De M.O.G. in beeld gebracht: een vierkant van relatiepatronen

Een belangrijke impuls tot het onderzoek kwam van de Raad van Kerken in Nederland (na voorbereidend werk van drs. W. Sleddens). In 1974 werd aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica de vraag gesteld: „Wat zijn de mogelijkheden en moeilijkheden van oecumenisch pastoraat in nieuwbouwwijken?“ In eerste instantie ging de aandacht uit naar een toetsing van de oecumenische, interkerkelijke mogelijkheden op pastoraal gebied. Tijdens een periode van inventarisatie en verkenning kwam het corrigerende in-

zicht: in de verstedelijkende, gesecculariseerde samenleving is oecumene niet als doel in zichzelf te beschouwen. De gemeente van de Heer heeft als kenmerk dat ze gezond is in deze samenleving. Oecumene is een vóórwaarde tot deze zending. Vandaar dat het project als naam kreeg: missionair-oecumenische gemeente in Nederland.

Een belangrijke bijdrage hebben Weverbergh en zijn mede-onderzoekers geleverd door dit begrip „missionair-oecumenische gemeente“ inhoudelijk te vullen en het vervolgens te operationaliseren, d.w.z. hanteerbaar te maken voor onderzoek van concrete gemeenten. Een interessant procédé. Er is gezocht naar een omschrijving van kerk-zijn waarin hedendaagse theologische inzichten verbonden zijn met inzichten vanuit de menswetenschappen. Bij het beantwoorden van de vraag „wat is missionair-oecumenische gemeente“ is niet bij voorbaat een dogmatische definitie van kerk als uitgangspunt gekozen, maar er is een programma van kerk-zijn in-de-toekomst ontwikkeld waarin de historische, sociale, culturele, maatschappelijke voorwaarden voor het functioneren van een gemeente zijn verrekend. Wij komen hier in aanraking met een zgn. concrete utopie³⁾.

Op basis van ervaringen, gesprekken en studie werden kenmerken bijeengebracht die de volgende omschrijving opleverde.

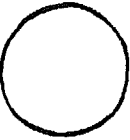
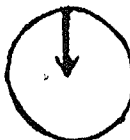
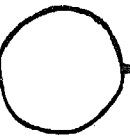
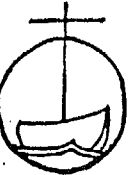
„Een missionair-oecumenische gemeente is een gemeenschap, waarin Kerk zich realiseert. Zij wordt opgebouwd door mensen die hun doop willen actualiseren in een gezamenlijke oriëntatie op de fundamentele waarden van de (joods)-christelijke traditie en in een gezamenlijk handelingsprogramma, waarmee zij als kerk naar buiten treden. Zij worden samengebonden door het ambt, waarin de dienst van de leiding stimuleert tot gezamenlijke verantwoordelijkheid en waarin de groep zich eerst ontplooit tot een subject van kerkelijk en maatschappelijk handelen. In dit handelen vertrekt zij van een duidelijke christelijke identiteit. Haar handelen richt zich op de gehele samenleving, waarin zij heil wil brengen en wil bevrijden van onheil. In haar handelen en spreken wil zij haar fundamentele christelijke waarden aan de buitenstaander communiceren. Dit handelen is gekenmerkt door een dialogale houding waarin zij luisterend en sprekend, ontvangend en getuigend optreedt. Die dialogale houding is zowel synchroon als diachroon oecumenisch. Haar communicatieve houding is overigens gekenmerkt door dienstbaarheid zonder overheersing.“
(14)

Het is duidelijk dat in dit model tal van be-doel-ingen steken die om realisering vragen. Tevens werd overwogen dat deze ideale gemeente – wil zij getuigend zijn – dit langs de weg van menselijke relatiepatronen zal moeten doen. Elke gemeente is een concreet-historische gemeenschap waarin een groep mensen relaties aangaan.

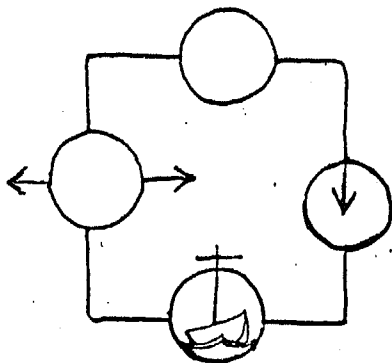
Vier relatiepatronen hebben de onderzoekers onderkend:

- de relatie met God,
- de relatie met elkaar,
- de relatie met de wereld,
- de relatie met andere (kerkelijke) gemeenschappen.

Omdat een gemeente, teneinde haar bedoelingen te bereiken, zich realiseert in een gezamenlijk handelingsprogramma kan de in het citaat genoemde reeks van kenmerken betrokken worden op deze vier relatiepatronen. Op het niveau van de relatiepatronen worden dan handelingen geformuleerd die een gemeente als doel nastreeft. Aldus ontstaan er vier agogische stellingen, elk voorzien van een symbool.

1.  1. Een missionair-oecumenische gemeente vormt een echte gemeenschap waarin men gezamenlijk verantwoordelijk is voor het getuigenis in de wereld.
2.  2. Een missionair-oecumenische gemeente zoekt haar diepere inspiratie in een direct contact met Jezus en de bijbel. De relatie met Jezus is gekenmerkt door aandacht voor de religieuze ervaring van elk individu en van de gemeenschap.
3.  3. Een missionair-oecumenische gemeente is betrokken bij de samenlevingsopbouw dichtbij en veraf. In beide gevallen gaat zij uit van concrete relaties met de noodlijdenden in wijk en wereld. Daardoor wordt diakonie ook vruchtbaar voor de helper, ontstaat wederkerigheid.
4.  4. Een missionair-oecumenische gemeente is een gemeente die open staat voor andere gemeenschappen, die leven vanuit het geloof in Jezus Christus. De dialoog met andere gemeenschappen moet zowel synchroon als diachroon zijn en vormt de toetssteen voor waarachtigheid en katholiciteit.

Worden deze vier relatiepatronen met elkaar verbonden, dan ontstaat er als model van de missionair-oecumenische gemeente een vierkant, het zgn. missionair vierkant.



In het onderzoek is men er van uitgegaan dat niet een segment of onderdeel, maar heel de gemeente gekwalificeerd wordt door haar missionaire roeping. Men mag dus veronderstellen dat een M.O.G. via al haar relatiepatronen doorgang en gestalte geeft aan het getuigenis. Alle activiteiten, groepsverbanden, bijeenkomsten van een M.O.G. hebben derhalve een missionair aspect, namelijk in zoverre elk „de waarden die het communautair subject beleeft ook communiceert aan de buitenwereld“ (15).

Op basis van theologische en sociaal-wetenschappelijke inzichten is dus een model gevormd van een M.O.G. dat richting wijst naar de toekomst en dat tegelijk mogelijkheden biedt om bestaande gemeenten te beschrijven en te toetsen op missionaire en oecumenische kwaliteiten.

4. Fasen van het onderzoek

Om het onderzoek naar de M.O.G. in de juiste proporties te bezien, is het gewenst ons te realiseren dat er diverse fasen in het onderzoek hebben bestaan en in samenhang daarmee verschillende resultaten.

In de voorgaande paragraaf hebben wij reeds de initiële fase besproken met het theologisch-agogische werkmodel van M.O.G. als winstpunt. Hierna volgde een periode van veldonderzoek (1977-1978) bij een aantal gemeenschappen die geselecteerd werden met als criterium „dat er experimenten gaande waren die voor verstedelijkte samenlevingen toekomstwaarde zouden kunnen hebben“ (17).⁴⁾

Deze gemeenschappen werden onderzocht met de methode van participerende observatie. De onderzoekers lieten zich bij waarneming en beschrijving leiden door de relatiepatronen van het missionair vierkant. Daarbij hebben ze kritisch gevolgd in hoeverre de doelstellingen van leiders en leidinggevende groepen ten uitvoer kwamen, dan wel beaamd of bekritiseerd werden door leden en groepen in de gemeenschap. Voorzover de onderzochte gemeenschappen de bevindingen van de onderzoeker gebruikten als aanzetten tot kritische bezinning op eigen handelen, kreeg het onderzoek kenmerken van actie-onderzoek. Hierbij werken onderzoeker en onderzochten in samenspel aan de wijziging van een niet gewenste situatie. Met name Apeldoorn-De Maten en de Leidse Studenten Ecclesia waren hiermee gebaat, omdat zij beter zicht kregen op tekorten en mogelijkheden in hun functioneren.⁵⁾

De neerslag van deze tweede onderzoeksfase treffen wij aan in de afzonderlijke rapporten die gewijd zijn aan Apeldoorn-De Maten, Doues-Hoek, Leidse Studenten Ecclesia en Domkerk-Utrecht.

In de derde fase van het onderzoek heeft Weverbergh de bevindingen van alle lokale onderzoeken op elkaar betrokken, samengevoegd en doorlicht middels sociaal-wetenschappelijke, met name agologische analyse. Het resultaat van deze beschrijvende en interpreterende arbeid treffen wij aan in het rapport over de mogelijkheden en moeilijkheden van de M.O.G.

Wij raken hier aan het belang van het studieproject voor de lezers en gebruikers van de publicaties. Zowel in de studies van de afzonderlijke gemeentes als in het kernrapport komen we tal van momenten en situaties tegen die voor vrijwillige en professionele kerkelijke werkers herkenbaar zullen zijn. De reflectie en verhel-

dering die Weverbergh aanbiedt kunnen leiden tot beter inzicht en meer adequaat handelen bij de opbouw van missionair-oecumenische gemeenten in de stedelijke samenleving.

5. Raster van bevindingen

In het „rapport over de mogelijkheden en moeilijkheden“ doorlicht Weverbergh in vier hoofdstukken de agologische stellingen van het missionair vierkant. Bij elk hoofdstuk gaat aan de systematiserende bespreking een inleiding vooraf waarin de vooronderstellingen zijn weergegeven zoals die in de beginfase zijn ontwikkeld.⁶⁾

In deze paragraaf zullen we een raster van de belangrijkste bevindingen geven.

5.1. Het model van de M.O.G. bestudeert de verhouding van de gemeente ten opzichte van verstedelijking, gemeenschapsopbouw en vormen van leiderschap. Beschreven wordt hoe de onderzochte gemeenschappen zichzelf verstaan in relatie tot de sociale en kerkelijke context. Vier typen worden aangewezen: de keuzegemeenschap in de binnenstad, pastoraal opbouwwerk in nieuwbouwwijken, een missionaire basisgroep binnen de parochie en een missionaire gemeenschap bij kansarmen. Voer voor allen die betrokken zijn bij kerkewerk in de binnensteden lijkt mij de waarneming dat de keuzegemeenschappen in de binnenstad (Domkerk en LSE) wél een missionaire uitstraling hebben naar de hogere en middengroepen van de bevolking, maar dat zij mislukken in hun missionaire opdracht jegens de bewoners in de directe omgeving. (36. 37). Helaas zij niet alleen!?)

Omdat een M.O.G. haar getuigenis realiseert in een gezamenlijke verantwoordelijkheid van gemeenteleden en leiding, wordt terecht grote aandacht besteed aan het leiderschap. Het traditionele eenhoofdige leiderschap verkeert in een crisis; een tendens naar functioneel democratische leiders valt af te tekenen. Weverbergh schetst een typologie van beide vormen en correleert deze met de kenmerken van een traditionele parochie en van een opbouwgemeenschap. Hoewel hij deze analyse baseert op waarnemingen in rooms-katholieke kring, snijdt ze m.i. ook hout voor de invulling van het leiderschap binnen reformatorische kerken. Hoe een kerkeraad functioneert als presbyterteam met daarbinnen de rol van de leider-predikant wordt ontvouwd vanuit de observaties in Apeldoorn en Domkerk-Utrecht.

In Leiden komen we het leiderschap tegen in de gestalte van een team van pastores uit verschillende kerken. De ontwikkelingen (niet zonder verwikkelingen) gingen daar in de richting van participatie aan het leiderschap door groepen uit de gemeenschap.

5.2. Is liturgie een vereiste voor een missionaire gemeente? Op welke wijze zal aan *spiritualiteit* vorm worden gegeven, juist als kerk-zijn en geloven betrokken wordt op de dienst aan de ander en aan de samenleving? Aan de discussies over deze vragen⁸⁾ levert de studie een interessante bijdrage, omdat verhelderd wordt onder welke condities (dus niet altijd en overal) een liturgie missionaire mogelijkheden heeft. Liturgische vormen

met aantrekkingskracht zijn ontwikkeld in Leiden en Utrecht. Hierover, evenals over de missionaire mogelijkheden van de prediking, brengt Weverbergh heel wat ter sprake. De prediking in beide steden is attractief voor mensen met betrekkelijk hoge scholingsgraad. Is het mogelijk om arbeiders en huismoeders met geëigende vormen van prediking, liturgie en geloofs-symbolen te bereiken? Deze vraag blijft op een kier staan na het lezen van dit hoofdstuk. Een intrigerende vraag voor pastores en theologen die behoren tot kerkgenootschappen waarvan de resterende actieve leden stijgen op de maatschappelijke ladder.

Prediking die menselijke ervaring ernstig neemt (Doues-Hoek), zich durft te verstaan met zoekend geloof, ongeloof en twijfel (Leiden), of luistert naar de Schriften als profetische uitdaging (Utrecht), is aantrekkelijk voor eigentijdse mensen.

5.3. Het hoofdstuk over de M.O.G. als *diakonale gemeenschap* heb ik ervaren als een kritische spiegel die de kerken wordt voorgehouden. Alle gemeenschappen hebben moeite om diakonale doelstellingen te realiseren. Ze vervallen makkelijk in rationalisaties zoals geld geven of praten over structurele oorzaken, zodat geen adequate actie wordt ondernomen. Een directe relatie met te helpen groepen vormt een voorwaarde om aan kerkelijk dienstbetoon gestalte te geven en mensen te mobiliseren tot solidariteit. Zou hierin ook een remedie liggen tegen de opnieuw geconstateerde blindheid bij de kerken voor de eigen sociale omgeving? Het kostte in deze studie grote moeite om een positieve missionaire betrokkenheid bij wereld- en maatschappijgebeuren op het spoor te komen.

5.4. In een volgend hoofdstuk wordt het *oecumenische gehalte* van de onderzochte gemeenschappen onder de loep genomen. Staan de gemeenten open voor andere christelijke gemeenschappen? Via welke activiteiten en georganiseerde groepen wordt de oecumene geblokkeerd of bevorderd? De wijze van leiding-geven krijgt grote aandacht in de analyse van Weverbergh.

Drie configuraties van leiding-geven binnen een oecumenisch samenwerkingsverband worden gesignaleerd: een wijkberaad, een werkgroep en een team. Elk van deze drie wordt geanalyseerd naar ontstaan, doelstellingen, wijze van beslissen en naar functies.

Van groot gewicht voor tal van plaatselijke situaties lijken mij de conclusies die Weverbergh trekt in verband met de éénwording van gemeenschappen. Dat de kerken, ook op basis-vlak, één oecumenische gemeenschap gaan vormen, lijkt hem niet te realiseren. Deze doelstelling blijkt niet haalbaar. Tenzij . . . men elkaars ambt zou erkennen. Voorts: ter plaatse ondervindt de éénwording niet slechts vertraging in tijdelijke zin. Het einddoel zelf raakt uit het zicht. Niet de éénwording, maar de „samenwerking onderweg“ komt voorop te staan. Met andere woorden: wat een middel was, wordt tot doel verheven.

Het oecumenische groepswork vormt een belangrijke pijler voor het draagvlak van een oecumenisch-missionaire kerk. Terzake van drie typen worden indringende overwegingen geboden: kennismakingsgroepen,

leerhuisgroepen en actiegroepen. Tot slot meldt dit hoofdstuk krachten die weerstand uitoefenen op de ontwikkeling van een M.O.G.:

- de ongelijke territoriale grenzen van samenwerkende kerken;
- het belang dat gehecht wordt aan de wijkschool in nieuwbouwwijken;
- de oppervlakkige kennis die men heeft van andere kerken waardoor initiatieven vanuit een eerste generatie van oecumenisch gezinden te snel stollen;
- de remwerking van de kerkelijke leiding inzake eucharistie/avondmaal met gemengd gehuwden en randkerkelijken als afhakers bij het oecumeniseringsproces;
- vanuit de sfeer van de autoritaire persoonlijkheid is er een zoeken naar vaststaande zekerheden en rolpatronen, zowel bij progressieven als bij meer behoudenden.

5.5. In hoofdstuk 5 worden de bevindingen van het onderzoek naar een M.O.G. opgesomd. Een kleine schets daarvan hebben wij getekend in de opening van dit artikel.

6. Durf te dromen

Hoewel dit artikel beoogde ter introductie een overzicht te bieden van diverse aspecten van het studieproject M.O.G., willen wij enkele kanttekeningen plaatsen.

Het lezen van de publicaties was in die zin voor mij een genoeg dat het mij herkenning bood van veel situaties en spanningsmomenten binnen eigen werkveld. Het belangwekkende van deze studie is, dat het bij een weergave niet blijft. Vanuit een theoretisch doordacht beeld van een M.O.G. is het onderzoek verricht. De bevindingen hebben daardoor ook een perspectief: na analyse, d.i. aanwijzen en openvouwen van knelpunten, worden suggesties gedaan.

Er vindt een oefening plaats om eigen werkveld en werkwijze af te tasten naar de missionair-communicatieve mogelijkheden. „De” gemeente en „de” parochie blijkt te bestaan uit tal van werkgroepen, bijeenkomsten, samenscholingsvormen, waarmee de participanten bedoelingen hebben. Er ontstaat inzicht bij de vraag hoe wél en hoe níét structuur en proces van parochiële verbanden bijdragen aan de communicatie van het Evangelie in de verstedelijkende samenleving. Groepen en kerken die deze vraag reeds stellen, krijgen een spoor geweest. Omdat in dit onderzoek de vraag naar de kwaliteit van het functioneren van een gemeente voorop staat, lijkt me het gewenst dat zeker ook plancommissies, strategische commissies, werkgroepen-kerk-zijn-tot-1990, enz. de resultaten van dit rapport ter harte nemen. Deze commissies, ook als ze interkerkelijk zijn, krijgen meestal opdrachten in de sfeer van de middelen (financiën, personen, gebouwen). In te geringe mate stellen zij vragen naar de bedoelingen van de diverse vormen waarin zich kerk realiseert. Met deze studie ontvangt de pastortheoloog een hulpmiddel bij het reeds aanwezige instrumentarium ten dienste van deze groepen.

Een enkele kritische vraag.

- Het is mij niet gelukt de indruk van me af te leggen dat de LSE en de City-Domkerk in het kader van de utopie van de M.O.G. worden getekend als trekpaar-

den naar de toekomst. Liturgie, prediking, vormingswerk, leerhuis bieden veel mogelijkheden voor communicatie van hun waarden. Ik herken dit zeer zeker. Toch zetten hier de vragen in. LSE en City-Domkerk hebben een aantal specifieke eigenschappen gemeen: categoriale gemeenten in een binnenstad voor een meer ontwikkelde bevolkingsgroep. Deze kerken zijn in de observatieperiode beide onderzocht door R. Weverbergh, die ook het interpreterende eindrapport schreef. Welke zijn de overwegingen geweest dat Weverbergh in plaats van een van de genoemde gemeenten bijvoorbeeld niet Apeldoorn-de Maten heeft onderzocht: een Gereformeerde wijkgemeente in een nieuwbouwwijk in het Oosten van het land. Het kan zijn dat ik overvraag – en ik wil niet tekort doen aan de bijdrage van drs. J. Broeyer-Bogers – maar zou in dat geval het studieproject naar de M.O.G. niet dichter bij de aanvankelijke opdracht betreffende de kerken in de nieuwbouwwijken zijn gebleven?

- Een volgende vraag betreft de tendens naar aansluiting bij gemeenschappen via keuze in plaats van via territorium. Deze tendens onderken ik. De neiging daartoe maak ik zelf mee. Dat kerkelijke leiding slechts ten dele adequaat reageert, neemt niet weg dat de georganiseerde godsdienst nog grotendeels bedreven wordt in territoriaal georganiseerde verbanden. Velen breken uit deze kerken weg. Zij die blijven vertonen verschijnselen van „achterblijvendheid”. Een collega, voorganger van een categoriale gemeente, met wie ik over dit rapport sprak, stelde de vraag: „Hebben territoriale gemeenten geen toekomst? Kunnen keuzegemeenten de hele last van het kerk-zijn dragen?” Wanneer territoriale gemeenten (leiders en gemeenteleden) hun specifieke staan-in-situatie ter hand nemen, zullen de vormen van kerk-zijn op territoriale basis meer reliëf krijgen. De huidige kerken met daarbinnen nog steeds de dwarslagen van onze christenheid hebben daarvoor steun nodig en onderzoek dat hen nabij komt. Belangwekkend is de vraag: langs welke relatiepatronen communiceren kerken met een behoudende tendens hun waarden?
- Een knelpunt ten aanzien van de visie lijkt mij gelegen in de verwachting dat in een M.O.G. de leiding en de deelnemers als gemeenschap gezamenlijk verantwoordelijk zijn voor het getuigenis in de wereld. Ook hier reageer ik weer met een gevoel van pijn, wanneer ik waarneem dat gemeenteleden zich afhankelijk opstellen, en de professionele leiding dat mee in stand houdt. De kracht van de maatschappelijke situatie (gezag en verantwoordelijkheid in de arbeidssystemen) mag niet onderschat worden. Het zal tijd en moeite kosten om, werkend binnen de kerken, de beweging naar zelfstandiger opstelling en kritische keuze van gemeenteleden te ondersteunen.
- Dat de geur van het veldwerk rond de publicaties hangt, maakt het geheel attractief. Wel kost het moeite tussen de vele gegevens enkele grondlijnen te ontdekken. De verantwoording van de weg waarlangs de voorlopige definitie van een M.O.G. tot stand kwam (blz. 8-15), is methodisch niet helder te volgen.

De opbrengsten van dit onderzoek lokken uit tot voortzetting van het gesprek over een M.O.G. Behalve met de onderzoekers, ook met hen die op plaatselijk niveau leiding geven aan de kerkelijke gemeenschappen. Wie aan deze discussie

wil deelnemen, zal zelf ook een droom over het functioneren van de gemeente met zich dienen te dragen. De door Weverbergh geziene droom van een M.O.G. daagt uit om van de kerk te dromen, en niet bij de pakken neer te zitten, maar wakker en moedig te handelen.

1) R. Weverbergh, *Rapport over de mogelijkheden en moeilijkheden van missionair-oecumenische gemeenten in Nederland*. 127 blz.

W. Sleddens, *Parochie van de Heilige Eligius, Doues-Hoek*. 57 blz.

J. Broeyer-Bogers, *Beschrijving van de Gereformeerde wijkgemeente „De Maten“ te Apeldoorn*. 99 blz.

R. Weverbergh, *Het Utrechts Citypastoraat*. 73 blz.

R. Weverbergh, *De Leidse Studenten Ekklesia*. 125 blz.

J. G. Wijers, *Basisbeweging. Oecumenisch-missionair?* Een missiologisch literatuuronderzoek. 241 blz.

Deze rapporten zijn verkrijgbaar bij het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Oecumenica, Heidelberglaan 2, Utrecht.

De cijfers tussen haakjes verwijzen naar de betreffende baldzijde uit het eerstgenoemde rapport van R. Weverbergh.

2) Op verzoek van de betrokkenen uit de parochie is dit rapport geanonimiseerd.

3) Zie ook J. Commissaris, *Profetische planning*. Planning, vernieuwing en beleid in de kerkelijke gemeente. Bloemendaal 1978, m.n. blz. 19-21.

4) Traditionale gemeenten en parochies zijn niet in het onderzoek betrokken vanwege de beperkte (financiële) mogelijkheden en „omwille van het communautair kerkbeeld waarvan wij de gezamenlijke verantwoordelijkheid centraal stellen“ (57).

5) Bij fundamenteel actie-onderzoek dient de vraag aan bod te komen hoe de onderzoeker zijn interacties waarneemt, c.q. observeert.

6) Het zou tot de duidelijkheid hebben bijgedragen wanneer de herkomst van deze „laag“ van de geschreven tekst uitdrukkelijker was aangegeven.

7) Wijers, *Basisbeweging. Oecumenisch-missionair?*, signaleert overeenkomstige verschijnselen voor de relatie van de basisgroepen met arbeiders en onderliggenden. Het verschil met de kerken is dat de basisgroepen zich hiervan bewust zijn en het aangaan van deze relaties als uitdrukkelijke doelstelling hebben. Een niet te verwaarlozen voor-sprong op de kerken! Zie ook B. ter Haar, G. van Wijk, *Zoek het heil van de stad*, in: *Wending* 35, 12 (dec. 1980), 708-714.

8) Zie voor deze discussie K. A. Schippers, „Kerk voor anderen“ als model, blz. 213-233, in: *De knechtsgestalte van Christus*. Studies aangeboden aan prof. dr. H. N. Ridderbos, Kampen 1978.

H. J. van Hout

Missionaire gemeente als oecumenische samenschooling

1. De schuifelende kerken van Uikumene: een sprookje

In de Middeleeuwen of daaromtrent zijn in het dorpje Uikumene twaalf kerken en kathedralen gebouwd. De een wat eerder, de ander wat later. In het grijs verleden zijn die kerken begonnen zich te bewegen. Ze verplaatsen zich heel langzaam, maar zeer duidelijk. Ze kunnen niet achterwaarts, alleen voorwaarts. Nu was dat geschuifel van die kerken zeer onaangenaam. De mensen konden er nooit zeker van zijn dat hun huis niet ondersteboven zou worden geschuifeld. En daarom kwamen er kerkbestuurders. Het bleek mogelijk met allerlei kunstgrepen de kerken te besturen en ze bijna altijd op de kerkpaden te houden. Maar van tijd tot tijd gaat het mis en wijken de kerken van de rechte paden af, wat de bestuurders ook doen. Er zit iets onherroepelijks in. Iets onverzettelijks. Iets onbarmhartigs ook.

Nu was er in het land Katoren, waar Uikumene deel van uitmaakt, een jongen die koning wilde worden. Daartoe kreeg hij zeven opdrachten te vervullen. Zijn vierde opdracht hield in iets te gaan doen aan de schuifelende kerken van Uikumene.

Dagenlang dwaalt de jongen door de uitgestrekte gemeente. „Altijd vooruit“, overweegt hij. „En zelfs een drie meter dikke boom kan ze niet stoppen. En afbreken mag ook niet. Ze de gemeente uitsturen is er natuurlijk ook niet bij. Wat moet ik er in vredesnaam aan doen? Zijn gezicht is vertrokken van het ingespannen nadenken, terwijl hij slentert door Uikumene. En dan, ineens . . .

„Ach natuurlijk“, zegt hij bij zichzelf. „Hoe kon ik zo dom zijn. De oplossing is zo klaar als een klontje!“ En hij liet een ingenieuze orde van dienst maken. Hij stuurde alle kerken tegelijk naar de Brink, de grote open plek midden in het dorp. Die was groot genoeg om alle kerken te bevatten. Ze kwamen precies tegelijk en van alle kanten aanzetten. Dan botsten ze tegen elkaar. Zo ontstond er één heel grote kerk. Ze hoefden alleen maar een paar tussenmuren uit te breken en toen stond er in Uikumene een gebouw dat zijns gelijke in de wereld niet heeft. En de mensen fluisterden ontroerd: „Kijk ze daar nu eens eendrachtig staan. Zouden ze daar nu altijd zo voor aan het schuifelen zijn geweest, om elkaar te vinden?“ (Naar: Jan Terlouw, *Koning van Katoren*, Rotterdam 1979, 19e druk)

2. Tussen droom en daad

Dat het met het geschuifel van de kerken in Nederland ook zo goed zal aflopen als met de kerken in Uikumene, is nauwelijks te verwachten. Althans als wij het onderzoek van R. Weverbergh c.s. naar missionaire-oecumenische gemeenten mogen geloven.¹⁾ „Tussen droom en daad staan wetten in de weg en praktische bezwaren.“ (Elsschot) De onderzoekers zijn dan ook zo realistisch om te schrij-

ven dat de missionair-oecumenische gemeente vooralsnog een ideaalbeeld, of ideaaltype is: een handelingsmodel waarnaar gestreefd moet worden, of een verstaansmodel dat leidt tot diagnose van en kritiek op de huidige gemeente-praxis (15). Een missionair-oecumenische gemeente in de volle zin van het woord bestaat nog niet (93).

Anders dan in de dorpswereld van Uikumene kan de huidige oecumene beschikken over een speciale tak van wetenschap, die zich bezighoudt met de bestudering en besturing van groepsprocessen: de andragologie. Met behulp van deze gedragswetenschap hebben de onderzoekers geanalyseerd op welke wijze plaatselijke geloofsgemeenschappen aansturen op één, zichtbare gemeenschap. Daartoe hebben zij het begrip gemeenschap „vertaald” in onderscheiden relaties om de meest opvallende mogelijkheden en verstanden in de interactie van kerken op het spoor te komen. Binnen deze andragologische vertaling staat oecumene dan voor de dialogale openheid van een plaatselijke gemeente voor andere geloofsgemeenschappen hier en nu (synchroon) en van alle tijden (diachroon).

Behalve dat de onderzoekers zich uitdrukkelijk richten op de praxis van het oecumenisch handelen, waren zij via de methode van het actie-onderzoek („action-research”) ook zelf bij die praxis betrokken. In tegenstelling tot de theoloog die van nature steeds een „laatkomer” is ten opzichte van de voorgegeven christelijke praktijk²⁾, is de andragoloog hier – vooral via de gehanteerde techniek van de participerende observatie – eerder een begeleider en katalysator. In het actie-onderzoek zijn onderzoeker en onderzochte zo dialogaal op elkaar betrokken dat het mogelijk wordt nog tijdens het onderzoek bij te sturen. Het onderzoek is er dus allereerst op gericht de relationele kwaliteitsaspecten (hier bijvoorbeeld de oecumenische kwaliteit als openheid voor andere christelijke gemeenschappen) in stand te houden en te versterken. Tegelijk wordt gehoopt, dat de aldus verkregen ervaringskennis („receptkennis”) ook andere, soortgelijke groepen als spiegel van dienst kan zijn. Het onderzoek pretendeert geenszins zich uit te spreken over de waarheid of geldigheid van de feitelijke praktijk. Deze functie wordt overgelaten aan de theoloog, die de effectieve praxis van de christelijke gemeente zal toetsen aan „de Schriften”, d.w.z. aan de grote christelijke traditie.

Willen wij dus recht doen aan de intentie van het onderzoek van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, dan zal het er om moeten gaan te beschrijven welke resultaten dit onderzoek heeft opgeleverd, zodat andere groepen hiermee hun voordeel kunnen doen. Daarbij beperken wij ons hier kwantitatief tot het samenvattende rapport van de projectleider R. Weverbergh en kwalitatief tot de oecumenische aspecten: het werkelijkheidsgehalte en de mogelijke missionaire kwaliteit van oecumenische gemeenschap. Dit vraagt echter eerst om een korte beschouwing omtrent de relatie tussen missie en oecumene, zending en roeping.

3. De verhouding tussen zending en roeping

Zoals uitvoeriger uiteengezet in het voorafgaande overzichts-artikel gaat het rapport uit van een „missionair vierkant”, waarbinnen vier relatiepatronen hun plaats krijgen. Kortheidshalve kunnen we die vier relaties typeren als communautair (betrokkenheid op elkaar), spiritueel (betrokkenheid op de christelijke

bronnen en op Christus als de oerbron), diakonaal (betrokkenheid op samenlevingsopbouw) en oecumenisch (betrokkenheid op andere christelijke gemeenschappen). Elk van deze kwaliteitsaspecten heeft een missionaire coëfficiënt „zijnde de waarden die de gemeenschap beleeft en communiceert aan de buitenwereld” (15). Dit betekent dat „missio” niet gezien wordt als een aparte component naast de vier genoemde, maar in elk van de vier relatiepatronen aanwezig is. *Missio* staat als het ware voor de openheid van de vier kwaliteitsaspecten van kerk-zijn naar de wereld toe. In de communicatie van de vier relaties naar buiten realiseert zich het getuigenis (*martyrion*) van de kerk in de wereld.

De uiteenlegging van zending in vier relationele aspecten is niet alleen andragologisch, maar ook theologisch bijzonder relevant, want ze duidt de christelijke gemeente vanuit een relationele ecclesiologie.³⁾ De vier kerkelijke basisfuncties worden immers op hun beurt in relatie gebracht tot de wereld, of liever: tot de geschiedenis van God met de wereld. De *missio ecclesiae* staat binnen de *missio dei*. In deze zin wordt de zending dus niet vanuit de kerk, maar de kerk vanuit de zending begrepen. De zending heeft betrekking op de kerk in haar totaliteit, niet slechts op een functie van de kerk en nog minder op bepaalde leden die zij heeft uitgezonden. De kerk „heeft” niet allereerst een zending, maar realiseert zichzelf in de openheid voor of dialoog met anderen. In de zending verstaat m.a.w. de kerk haar eigen roeping: roeping en zending horen dus bij elkaar (8). Om die reden definieert Weverbergh *missio* ook wel als „open of grensoverschrijdend kerk-zijn”.⁴⁾

Deze betekenis-opvatting van *missio* wordt nog versterkt door niet slechts te spreken van een missionair, maar van een missionair-oecumenische gemeente. De dialogale openheid is blijkbaar zo kenmerkend voor het missionair handelen van de gemeente, dat zij via het woord „oecumenisch” nog eens expliciet in de titel is opgenomen. Zoals de zending van de kerk is getrokken binnen de trinitaire zendingsgeschiedenis van God met de wereld, zo wordt de kerkelijke oecumene betrokken op het oecumenisch handelen van God met alle mensen, rassen, culturen en volkeren. „Oecumene moet de kerken openbreken naar de wereld om daarin mee te werken aan de komst van het Rijk van God” (92). Toch is het predikaat oecumenisch hier niet slechts gebruikt ter accentuering van de openheid van de gemeente – want dan zou er in de titel slechts sprake zijn van een pleonasme –, maar wordt oecumene ook gezien als conditie voor de opbouw van de kerk in de wereld: „indien de myriaden van groepen en gemeenten op plaatselijk vlak niet komen tot gezamenlijkheid in de oriëntatie op waarden en in het programma van handelen kunnen zij het in deze mondiale wereld wel vergeten” (13).

Met het betrekken van de oecumenische beweging van kerken op de horizon van de wereld lijkt het rapport zich te voegen in het koor van stemmen, die oecumene niet propageren als doel in zich, maar als voorwaarde voor de zending van de kerk in de wereld. Tegelijkertijd signaleert het rapport echter het gevaar, dat met een uitsluitend missionaire opvatting van oecumene de verdeeldheid van kerken voor lief genomen wordt, doordat men genoeg neemt met een goede verstandhouding tussen de kerken. Ten bate van een gezamenlijk getuigenis in de

wereld worden de verschillen in kerkelijke tradities en structuren als het ware oversprongen. Het rapport noemt dit het verschuiven en zelfs verdwijnen van de horizon van kerkelijke eenheid (126, 102). Hier ligt m.i. de fundamentele reden, waarom de missionaire benadering van oecumene in het onderzoek wordt aangevuld met een *theologische* benadering en oecumene tevens wordt uiteengelegd als een eigen, vierde relatiepatroon.⁵⁾ De doordénking van de kerkelijke verdeeldheid als een skandalum voor het oog van de wereld moet worden dóórgedacht tot op God: de verdeeldheid als een skandalum voor het oog van God en Jezus Christus. Oecumene is niet alleen een *status missionis*, maar ten diepste een *status confessionis*. Niet alleen de geloofwaardigheid, maar het geloof zelf van de kerk staat op het spel. Zo wordt de kerk omwille van haar getuigenis terugverwezen naar haar roeping. Of met de woorden van het rapport: „Wanneer we deze dialogale openheid hier voor de missionaire gemeente als wezenlijke dimensie schetsen, doen we dit omdat wij de verbondenheid van de plaatselijke gemeenschap willen bestuderen met de 'communio' en omdat wij de 'missio' willen openbreken naar een gezamenlijke getuigenis, dat waarachtig is" (92).

4. Het werkelijkheidsgehalte van oecumenische gemeenschap

Binnen deze verhouding tussen zending en roeping hebben de onderzoekers geanalyseerd of de openheid van een gemeente voor andere christelijke gemeenschappen al dan niet leidt tot zichtbare éénwording van kerken. Het gaat m.a.w. om de vraag of oecumene als éénwording van kerken nog een *concrete* utopie is: een doel dat nastrevenswaardig is omdat het te realiseren lijkt (114). Daarbij zijn twee posities uitermate leerzaam.

In de nieuwbouwwijk Apeldoorn-De Maten heeft men bewust de kerk van Jezus Christus tot stand willen brengen in gezamenlijkheid en in dienstbaarheid aan de bewoners van de nieuwe wijk. Als middel daartoe heeft men gekozen voor één pastoraal team (oecumenisch wijkberaad) en voor een gezamenlijk kerkcentrum. Dit experiment heeft van meet af aan de instemming gekregen van de plaatselijke kerken, de apeldoornse kerkeraden en de r.k. diocesane leiding. Uitdrukkelijk heeft men in Apeldoorn de oecumenische positie gezocht binnen de bestaande kerkorden, om welke reden het oecumenisch beraad geen mandaat heeft van de participerende wijkkerken en alle afspraken bevestiging behoeven van de afzonderlijke kerke- en parochieraden. Met (voorlopig) behoud van de eigen confessionele kerkstructuren probeert men dus de verschillende denominationele groepen op elkaar af te stemmen en een brede achterban te creëren. Oecumene laat zich hier volgens het onderzoek eerder typeren als samenwerking dan als „eenheid in gemeenschap" of „eenheid in liturgie". Als gevaar signaleren de onderzoekers, dat het perspectief van de eenheid steeds verder terugwijkt en de „lange weg" van het geleidelijk naar elkaar toegroeien in feite een doel op zich wordt (102).

In de Leidse Studenten Ecclesia is men de andere weg gegaan van een geïntegreerde opzet en een gemeenschappelijke structuur. Het draagvlak wordt gevormd door het oecumenisch pastores-team, later aangevuld met vrijwilligers, van wie allen gelijkkelijk verantwoordelijkheid dragen voor de oecumenische

diensten, de liturgie en het studentenpastoraat in het algemeen. Gehoopt wordt dat het bestaan van één team zal leiden tot verdere integratie van de afzonderlijke gemeenschappen en tot een gemeenschappelijk christelijke getuigenis in de gesecculariseerde universitaire wereld. Het team heeft de erkenning van de kerken, zij het aan rooms-katholieke zijde geconditioneerd wat betreft het voorgaan van de r.k. gehuwde pastores en predikanten in de gezamenlijke liturgie en aan gereformeerde zijde wat betreft de territoriale binding van gereformeerde kerkleden. Hoewel men op beide punten de institutionele band met de eigen kerk niet wil loslaten, staat de feitelijke situatie op gespannen voet met de bestaande kerkorden. Daardoor ontstaat extern volgens de onderzoekers het gevaar, dat de Leidse Studenten Ecclesia in een eilandpositie dreigt te geraken (101). En intern signaleren zij het probleem van de overdracht van oecumenische waarden: het oecumenisch élan van de eerste generatie (vaak gemengd gehuwde) studenten laat zich niet gemakkelijk doorgeven aan een tweede generatie, zodat een terugval in de confessionaliteit dreigt op te treden (112).

Deze beide uiterste posities geven volgens het rapport aanleiding tot de voorzichtige, maar weinig opwekkende conclusie: „één (zichtbare) gemeenschap worden aan de basis is op de niveaus van leiding en van gelovigen een volstrekt onrealistisch doel dat slechts tot frustraties kan leiden, omdat het geen werkelijkheidsgehalte heeft" (101).

Een mogelijke oorzaak van genoemde frustraties hangt ongetwijfeld samen met de *handelingsonbekwaamheid* van de oecumenische beweging. Wij zouden hier kunnen spreken van „niet-theologische factoren", waarbij we dit begrip niet allen in zijn historische, maar ook in zijn actuele werking gebruiken. Op het niveau van de beraads- en beslissingsstructuren (wijkberaad, werkgroep, team) attendeert het rapport bijvoorbeeld op de ondoorzichtigheid en oncontroleerbaarheid van besluitvormingsprocessen. Naast meetbare factoren als (verschillen in) mandaat, organisatie, leiderschap, positie binnen de kerkelijke gemeenschappen spelen ook minder meetbare elementen een rol, zoals motivatie, angst, vooroordelen, belangentegenstellingen, gespreksvaardigheid. Daarnaast zijn er ook nog verborgen agenda's in het spel en verschillende persoonlijkheidsstructuren (autoritair, democratisch, charismatisch).

Theologische en niet-theologische factoren spelen door elkaar heen bij oecumenische liturgie: woord- en symboolgevoeligheid, lengte en zwaarte van de preek, toonzetting en rythme van het lied, orde en regelmaat van vieringen. Blijken deze aspecten in Apeldoorn en Doues⁶⁾, waar men vanwege de territoriale binding samen ter kerke gaat, zeer belemmerend, daar waar de kerkgang eerder door een mentale binding bepaald wordt, zoals bij Citykerk Utrecht en Leiden, zijn ze te hanteren en blijken ze niet onoverkomelijk. Ook lijken ten aanzien van de liturgie sociale positie en culturele opvoeding bepalend voor oecumenische mogelijkheden, zoals het onderzoek laat zien door een vergelijking tussen Citykerk Utrecht en Leiden enerzijds en Utrecht-Betonbuurt en Brunssum (mijnstreek) anderzijds. Ook in de methode van oecumenisch groepswork spelen niet-theologische factoren een rol: de nieuwbouwwijken van Apeldoorn, Doues en Boxtel maken duidelijk dat infrastructuur, celstructuur en wijze van leiding geven grote conflicten met zich mee brengen.

Op al deze punten heeft de oecumenische beweging geen adequate strategie. Wat ontbreekt, is een sociaal-oecumenische didactiek: een methode die het spelklimaat en de speelruimte schept voor het onbevangen en creatief aangaan van een oecumenisch leerproces. Oecumenische gemeenschap wordt te gemakkelijk beschouwd als een zaak van theologen. Het gemis aan een interdisciplinaire aanpak leidt minstens op plaatselijk vlak – maar daar niet alleen – tot besluiteloosheid en handelingsonbekwaamheid. Terecht vreest het rapport dat het begrip „éénwording” – zoals dat fungeert in kerkelijke uitspraken, theologische formules en liturgische gebedsteksten – gaat functioneren als ideologie: „omdat het de empirische werkelijkheid versluiert en de feitelijke belangen aan de blik onttrekt” (125). Wanneer de oecumenische praktijk niet beter wordt begeleid, dan valt met Ernst de Lange te vrezen, dat een overeenstemming tussen de kerken niet alleen staat in de taalvorm van de „eventualis” maar ook in de taalvorm van de „irrealis”: „zo had het kunnen gaan, als het nog zin had om het te proberen”.⁷⁾

5. De structuren van gemeenschap

Een andere belangrijke oorzaak van de frustraties is van meer inhoudelijk *eclesiologische* aard. Bijna alle conclusies in het rapport maken hier melding van: „Oecumene als zichtbare eenheid is voor de basis geen reële doelstelling, zolang de fundamentele bereidheid bij de top van de kerken ontbreekt om de structuren van de kerk (bijvoorbeeld ambt en sacrament) te veranderen” (125). „Wil men echt missionair-oecumenisch kerk zijn, in de context van onze stedelijke samenleving, dan is het belangrijk dat de verschillende kerken (...) hun belangrijkste structuren durven los te laten om van onderaf en in de concreetheid te proberen het christen-zijn samen in de praktijk te brengen. De religieuze dimensie, de christelijke boodschap en het christelijk met elkaar omgaan is in de loop der tijden uitgekristalliseerd in instituties en structuren, die de waarden en waarheden in menselijke vorm hebben gegoten. Precies die menselijke vormen hebben de hedendaagse mens vervreemd van de echte levensinhoud” (117).

Het is duidelijk, dat het rapport hier de vinger op de meest pijnlijke plek van het eenheidsstreven van de kerken legt. De leer en de organisatie van de afzonderlijke kerken zijn immers de vorm waarin het interkerkelijk conflict is neergeslagen. Zodat het inderdaad gaat om de vraag, welke ruimte er is om samen te scholen en welke gestalte een dergelijke samscholing rondom de Heer kan aannemen. Toch geschiedt de behandeling van deze vraag door de onderzoekers m.i. nogal onbevredigend. Dit heeft vooreerst te maken met het feit, dat het rapport „zichtbare gemeenschap” gelijkstelt aan „insttutionele éénwording” en van hieruit concludeert dat aan het oecumenisch ideaal geen werkelijkheid beantwoordt. Mogen we de Leidse Studenten Ecclesia niet een zichtbare oecumenische gemeenschap noemen, zij het in de vorm van een anticipatie? Kunnen we met Edward Schillebeeckx⁸⁾ de alternatieve oecumenische praxis niet zozeer als „contra” maar als „praeter ordinem” waarderen, niet volgens de letter maar wel volgens de geest van wat de kerkorde eigenlijk wil veiligstellen? Kerkorden zijn immers de stolling van consensus, van een algemeen aanvaard gevoel, van historische ervaringen en van het veiligstellen van belangrijke waarden. Kerkorden komen pas onder druk te staan, als zij niet meer beantwoorden aan het

algemeen geloofsgevoelen en kunnen pas veranderen door de organisatie van het conflict tussen bestaande structuren en een nieuw aanvoelen van de gelovigen. Om die reden beschouwt Wim Overdiep de „dissidentie”, het organiseren van de conflict, als een noodzakelijke pijn: om een breekijzerfunctie te kunnen vervullen, moet men met één kwart in de structuren steken, maar met drie kwart er buiten. „Het (is) een mens niet geraden om voor meer dan 25% kerkelijk te zijn – want God heeft immers de *wereld* lief”.⁹⁾

In dit verband is het vervolgens zaak te letten op de meerduidigheid van het begrip „structuren”. In de twee bovenstaande citaten uit het rapport wordt er m.i. nogal ongenueanceerd gesproken over verandering van structuren, waarbij ambt en sacrament als voorbeeld gegeven worden, en over het loslaten van structuren, nu gespecificeerd als menselijke vormgevingen. Te weinig wordt aangegeven, dat het in het eerste geval gaat om onopgeefbare structuren, weliswaar niet qua vorm maar wel qua inhoud, omdat ze gelden als wezenlijke kenmerken van de kerk, als zichtbare realisaties van christelijke traditie. Als zulke normatieve „structuren van *communio*” zijn te noemen: het éne, apostolische geloof, de éne doop en eucharistie, de aanvaarding van elkaars leden en ambten, de aanvaarding van een of andere vorm van ambtelijk toezicht met het oog op de instandhouding van de geloofscommunicatie en een gemaanschappelijke, christelijke levensstijl.¹⁰⁾ Waar dergelijke inhoudelijke componenten van kerk-zijn aanwezig zijn, is wel degelijk sprake van de éne, zichtbare gemeenschap-in-Christus. Ook het rapport zelf ontkomt niet aan deze conclusie wanneer het Leiden beschrijft als „een gemeenschap, waarin naar menselijke maatstaven gemeten wel degelijk communicatie met de joods-christelijke traditie en met de verrezen Heer aanwezig is” (105).

Hiermee willen wij niet suggeren dat het wezen van de éne kerk voorhanden is los van de concrete, historische gestalten van kerk-zijn. De blijvende constanten of structuren van de kerk tonen zich precies in het veranderende, in het concrete. Dat betekent dat het onderscheid tussen wezen en gestalte van de kerk geen reëel maar een begripsmatig onderscheid is: „Slechts als het wezen van de kerk niet achter en niet boven, maar in de historische gedaante gezien wordt, krijgen we de *reële* kerk in het oog”. Tegelijk is daarmee gegeven, dat geen enkele historische gestalte van kerk-zijn de volheid van de kerk weerspiegelt en zich kan verstaan als de éne, ware kerk van Christus: „Slechts als in de gedaanteverandering het niet onveranderlijke maar blijvende wezen van de kerk onderscheidend wordt waargenomen, krijgen we de *reële* kerk in het oog”.¹¹⁾ Om die reden neemt de „structuurstrijd” zo’n belangrijke plaats in binnen de eenheidsbeweging der kerken. Deze strijd hoeft niet per sé negatief beoordeeld te worden, omdat zij een strijd kan zijn om de kwaliteit van het christelijk gemeenschapsleven. De ergernis over de weerbarstigheid van kerkelijke structuren kan dan gaan functioneren als hermeneutisch beginsel van werkelijkheidsontsluiting! Iets anders is of deze structuurstrijd nog langer een kerkscheiding rechtvaardigt. Wanneer wij met kerken geen instituties maar *mensen* bedoelen, dan is het de vraag of de hedendaagse gelovigen nog weet hebben van de leerverschillen tussen de confessies en deze ook werkelijk beleven. Het heeft er alle schijn van, en het onderzoek lijkt dit te bevestigen, dat er wel sprake is van een godsdienst-sociologische en institutionele gescheidenheid der kerken (vooral op basis van

niet-theologische en vroegere controverstheologische factoren), maar niet meer van een actuele theologische gescheidenheid, althans gelet op het geloofsbe-wustzijn van een groot deel van de huidige kerkleden. In dit verschil ligt het uiteindelijke probleem van de oecumenische beweging op weg naar éénwording der kerken. Daarom moet van de kerken gevraagd worden, dat zij spoedig tot overeenstemming komen over „wat vereist en voldoende is“ (id quod requiritur et sufficit). Wat vereist en voldoende is, vormt immers de ruimte om samen te scholen. Binnen deze gekwalificeerde ruimte is een grote mate van pluriformiteit aan functionele structuren en ordeningen mogelijk en gewenst, vooral met het oog op de zending van de kerk in de wereld.

6. De missionaire kracht van oecumenische gemeenschap

Wij komen tenslotte toe aan de vraag naar de missionaire kwaliteit van de oecumenische gemeenschap. Het rapport ziet oecumene immers ook als een voorwaarde voor de zending van de kerk in de wereld, want ook een oecumenische samenscholing loopt het gevaar te verworpen tot een samen-schuilten tegen het woeden van de wereld in of tot een samen-zwering van geroepen. Wil een missionair-oecumenische gemeente in de goede zin van het woord „aantrekkelijk“ blijven, dan zal ze zich enerzijds iets ván anderen moeten aantrekken en anderzijds in staat zijn om anderen áán te trekken. De testvraag luidt dan, of oecumenische gemeenschap erin slaagt het „parochialisme“ te doorbreken en te komen tot grensoverschrijdingen, niet alleen tussen kerken en christenen onderling, maar ook tussen kerk en wereld, kerkelijken en onkerkelijken, gelovigen en niet-gelovigen.

Volgens het onderzoek komt de sterkste missionair-oecumenische uitdaging van die stroming, die in parochies en gemeenten de confrontatie met de joods-christelijke wortels van de tradities wil aangaan (127). De gemeenschappelijke herbronning in liturgie en leerhuis gaat gepaard met scholing van een maatschappelijk-politiek verantwoordelijkheidsbesef. De kennismaking met de joods-christelijke wortels van de eredienst en met de spiritualiteit van het actuele jodendom scherpt het politieke geweten, oefent een andere levensstijl in en staat gericht op de heiliging van het alledaagse leven.

Ook het oecumenisch welkomswerk en open groepswork, vooral wanneer dit uitgaat van de behoefte van de wijkbewoners, lijkt over de grenzen van kerkelijkheid en onkerkelijkheid heen te reiken. Of de interkerkelijke samenwerking aan deze activiteiten nog een extra dimensie geeft, valt uit het onderzoek niet af te lezen. Anders ligt het bij de diakonale activiteiten. Waar „oecumenisch“ slaat op interkerkelijke samenwerking, lijkt oecumenische diakonie niet van de grond te komen, althans in de onderzochte gemeenten. Waar „oecumenisch“ eerder betrekking heeft op de nood van de wereld en van de medemens, blijken denominationale grenzen als vanzelf te wijken, zoals bij „Oudezijds 100“ (Amsterdam) en de Betonbuurt (Utrecht).

Het in het rapport geschetste plaatje van de missionaire kwaliteit van oecumenisch pastoraat lijkt te suggereren, dat de eigentijdse samenwerking tussen de kerken niet per sé de missionaire kracht van de gemeente verhoogt. Oecumene betekent niet automatisch een achter zich laten van de toestand van het parochiale kerk-zijn in de richting van de samenleving, dichtbij en veraf. Het gesprek

met Schrift en traditie binnen de kerken lijkt echter goede missionaire mogelijkheden te bezitten in de richting van een vergrote uitstralingskracht. Dit lijkt bevestigd te worden door de „oecumene binnen links“, waar bijbelse en politieke scholing hand in hand gaan.

De vraag naar de missionaire coëfficiënt van oecumenische gemeenschap kan ook nog op een andere wijze gesteld worden. Bij zending gaat het immers niet alleen om openheid voor de wereld en om uitstralingskracht, maar ook om aantrekkingskracht. Oecumenische openheid wil nog niet zeggen, dat anderen bereid zijn aan de leerlingengemeenschap van de Heer te gaan participeren. Het feit dat zowel de interkerkelijke als alternatieve oecumenische beweging wordt gedragen door christenen uit de „middle class“ geeft in dit opzicht te denken. Het aantrekken van nieuwe leden is niet allereerst van belang om te kunnen blijven zenden, maar vooral vanwege de kwaliteit van de oecumenische roeping. Oecumenische gemeenschap is namelijk niet tijdloos en ahistorisch. Het gaat om de roeping tot gemeenschap in en voor deze tijd en deze wereld, zodat oecumenische gemeenschap haar werkelijkheidsgehalte kan bewaren. Bij de werfkracht van een missionair-oecumenische gemeente gaat het dus niet zozeer om nieuwe, maar om *andere* leden. Leden die de vragen van de wereld en het huidige cultuurpatroon lijfelijk in de gemeente kunnen inbrengen met het oog op de vitaliteit en werkbaarheid van de kerk als de kerk in de wereld. Dit punt komt in het onderzoek slechts zijdelings ter sprake (36), terwijl niet is onderzocht of de communicatie van het getuigenis aan de buitenwereld ook tot „omgekeerde“ relaties voert. Toch is een dergelijk onderzoek van groot belang, wil een oecumenische samenscholing althans meer zijn dan een verbreed, interkerkelijk „parochialisme“.

- 1) Dit artikel is een omgewerkte versie van de inleiding op de studiedag over missionair-oecumenische gemeenten in Nederland, georganiseerd door het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica op 2 mei 1980 te Utrecht. De cijfers in de tekst tussen haakjes verwijzen naar het betreffende eindrapport van R. Weverbergh.
- 2) E. Schillebeeckx, *Kerkelijk ambt*. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus. Bloemendaal 1980, blz. 115.
- 3) Vgl. J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de geest*. Bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie. Baarn 1977, blz. 40.
- 4) R. Weverbergh, Schets van missionaire mogelijkheden van christelijke gemeenschappen in een verstedelijkte kontekst, in: *Kosmos + Oekumene* 14 (1980) 1, blz. 30.
- 5) Vgl. J. M. R. Tillard, Préparer l'unité. Pour une pastorale oecuménique, in: *Nouvelle Revue Théologique* (1980) 2, blz. 163; H. J. van Hout, Verkenningen in oecumenisch pastoraat, in: H. van der Linde/H. J. van Hout (Red.), *Oecumenisch Pastoraat*, Kampen 1980, blz. 14.
- 6) Doues: een gefingeerde naam, om de anonimiteit te garanderen.
- 7) E. Lange, *De oecumenische utopie*. Wat beweegt de oecumenische beweging? Baarn 1974, blz. 67.
- 8) Schillebeeckx, *o.c.* blz. 94.
- 9) W. Overdiep, De kerk als tegenbeweging?, in: *Hier en Daar* 3 (1980) 1, blz. 19.
- 10) Vgl. Raad van Kerken (Sektie Geloofsvragen), Communio: draagvlak van de oecumene, en Hoofdbestuur St. Willibrord Vereniging, Gemeenschap van kerken: het doel en de weg, resp. in: *Kosmos + Oekumene* 12 (1978) 9 en 13 (1979) 8.
- 11) H. Küng, *De kerk*. Hilversum 1967, blz. 14.

Gedachten over de eigen verantwoordelijkheid van de kerken in West-Europa – Initiatieven en uitdagingen van het „moratoriumdebat” in Zuid-Afrika

Inleiding

Er zijn goede gronden om aan te nemen, dat de manier waarop de kerken en zendingsgenootschappen van het Westen zich opgesteld hebben tegenover de uitdaging tot een moratorium, de discussies in Afrika, Azië en Latijns Amerika bemoeilijkt hebben. Wanneer zo'n onderwerp, waarover men zo verschillend denkt, de rijke „gever-kerken” verdeelt, hoe kan men dan nog verwachten dat „ontvangende kerken” voldoende tijd en vrijheid krijgen om hun houding te bepalen tegeover de uitdaging, die in de oproep tot een moratorium centraal staat: de ontwikkeling van een zelfverantwoordelijk en authentiek christendom in kerken van de Derde Wereld in te luiden en te bespoedigen door voor een vastgestelde tijd het zenden van geld en personeel naar overzee stop te zetten?

De in de westeuropese kerken te houden discussie over een moratorium moet er niet mee beginnen de bestaande of vermeende bezwaren ertegen in de Derde Wereld op te tellen. Het tot klaarheid brengen van de eigen positie wordt niet geholpen doordat men verschillende standpunten uit partnerkerken tegen elkaar uitspeelt en daarmee de gestelde uitdaging naar de achtergrond dringt. Weerstaat men deze verleiding en ziet men in, dat het in het moratoriumdebat gaat om de ontwikkeling van een zelfverantwoordelijk christendom in landen van de Derde Wereld en daarmee in vroegere zendingsgebieden, dan worden wij voor de beslissende vraag gesteld: Inhoeverre hebben wij zelf authentieke vormen van christendom ontwikkeld, die, binnen de toenemende kloof tussen Noord en Zuid, rijk en arm, onderdrukkers en onderdrukten, in staat zijn aan de bevrijdende solidariteit van Christus met de slachtoffers van de ontwikkeling in de wereld, gestalte te geven.

Het moratorium te verstaan als spiegel van de historie van ons christendom en van onze tegenwoordige kerkelijke praktijk, lijkt niet in de laatste plaats op christelijke gronden geboden: de kwaliteit van oecumenische samenwerking en coöperatie hangt wezenlijk af van de bereidheid om de uitwerking van het eigen denken en handelen op de partner te beseffen en te corrigeren. Zichzelf te leren zien met de ogen van de anderen is zeker geen gemakkelijke opdracht. Een dergelijk zelfonderzoek is echter daarvoor noodzakelijk om die storende invloeden die van onze gedragspatronen en structuren uitgaan, te ontdekken. Het is nauwelijks denkbaar dat de door zending en kolonialisme belaste samenwerking tussen kerken van het Noorden en het Zuiden door welwillende woorden en goedkope verklaringen van wat bedoeld werd nog gezond te maken is. Daarom lijkt het absoluut noodzakelijk – niet in de laatste plaats met het oog op de

toenemende confrontatie tussen Noord en Zuid, waarin de kerken meegesleurd zijn – de discussie door kritisch zelfonderzoek open te houden. In het vervolg van dit artikel wordt getracht dit noodzakelijk zelfonderzoek van westeuropese kerken te onderstrepen vanuit de ervaringen met het project „Relaties van westeuropese landen met Zuid-Afrika, die de vrede in gevaar brengen”. Binnen het raam van dit studieprogramma werd niet alleen bijzondere aandacht geschonken aan de vraag naar de kwaliteit van de interkerkelijke relaties bij de manifestatie van het rassencolifict. Er werd bovendien de vraag gesteld, op welke wijze en op welke voorwaarden zulke relaties kunnen bijdragen tot het verminderen van het escalerende geweld in Zuid-Afrika.¹⁾

Door het zoeken naar een nieuwe kwaliteit van oecumenische samenwerking te plaatsen in het raam van de vredesopdracht van kerken, werd dit als een juist uitgangspunt voor het moratoriumdebat gezien, omdat het zoeken naar nieuw partnerschap alleen tegen de achtergrond van historisch gegroeide afhankelijkheid en discriminatie kan worden verstaan.

1. Initiatieven en uitdagingen van het debat in Zuid-Afrika

Het is geen toeval, dat in Zuid-Afrika, binnen een oecumenische christenheid, die dimensie van er-zelf-bij-betrokken-te-zijn zichtbaar geworden is die bij het wettelijke moratoriumdebat ver te zoeken is²⁾, want in Zuid-Afrika speelt zich het „Noord-Zuid-conflict” op exemplarische wijze af binnen een a priori begrensd gebied zonder dat de deelnemers in het conflict elkaar, op welke wijze dan ook, uit de weg kunnen gaan. Theologische inzichten en praktische vereisten voor een oecumenische samenwerking, die in de smeltkroes van dit proces ontstaan zijn, zouden voor kerken in West-Europa voor het toetsen van hun eigen standpunt in het wereldwijde conflict van bijzondere betekenis kunnen zijn. De zuidafrikaanse Raad van Kerken heeft onder verwijzing naar soortgelijke uiteenzettingen van de vroegere directeur van de studie-afdeling der lutherse wereldfederatie, Ulrich Duchrow, deze stand van zaken nog eens onderstreept. In de in augustus 1977 ingediende studie „buitenlandse investeringen in Zuid-Afrika” wordt in een aanhangsel dit voorbeeld van de afrikaanse situatie voor de wereldwijde uitdagingen geciteerd: „...wij in de blanke industrielanden (doen) op wereldwijd niveau precies hetzelfde (...), als de blanken in Zuid-Afrika op zuidafrikaans niveau. Zij zijn een bevoorrechte minderheid in Zuid-Afrika. Wij zijn een bevoorrechte minderheid tegenover de gehele wereld. Zij buiten goedkope zwarte arbeidskrachten uit, wij buiten de goedkope arbeidskrachten van Azië, Afrika en Latijns Amerika uit. Zij buiten de rijke bodemschatten van Zuid-Afrika uit, wij buiten de rijke bodemschatten van Azië en Latijns Amerika uit. Zij onderdrukken de gediscrimineerden met militair geweld, wij onderdrukken die landen met militair geweld en met de verkoop van wapens aan de bevoorrechte élite in de landen die met ons samenwerken. Zij dicteren de handelsvoorwaarden, wij dicteren de handelsvoorwaarden. Zij zien de sociale verantwoordelijkheid van de kerk als weldadigheid en niet als een zich inzetten voor gerechtigheid en solidariteit; zo vatten wij onze sociale verantwoordelijkheid op, alleen omdat wij anders als verbruikers en als kerken met onze rijke levensvormen en instituten eenzelfde lot zouden kunnen ondergaan. Het enige verschil tussen beide posities is, dat de homeland-grenzen tussen de rijken en de onderdrukten oceanen zijn,

en dat de top van de ijsberg wel gezien wordt, dat echter slechts weinigen de enorme grootte van de ijsberg onder de oppervlakte vermoeden...³⁾

Het „Interimverslag van een werkgroep van de zuidafrikaanse Raad van Kerken“ kan dienen als een voorbeeld hoe een oecumenisch georiënteerde christenheid de noodzakelijke dialoog om een vernieuwing van de christenheid in het kader van het moratoriumdebat op gang tracht te brengen. Uitgaande van het begrip dat een moratorium dient om afhankelijkheidsstructuren geleidelijk op te heffen, worden alle kerken opgeroepen een onderzoek in te stellen in hoeverre het overmaken van geld en personeel binnen Zuid-Afrika, maar ook van overzee naar Zuid-Afrika, voor de kerken een belemmering kan betekenen om een instrument der goddelijke verzoening te worden. Doel van zo'n onderzoek zou volgens de opvatting van de werkgroep moeten zijn om programma's te ontwikkelen, die tot grotere eigen verantwoordelijkheid en authenticiteit leiden, waarin de gaven Gods, die aan iedere gemeenschap zijn toevertrouwd, tot ontplooiing gebracht en als bijdrage gezien worden voor de wereldwijde samenwerking van het volk Gods. Tegelijkertijd wordt erop gewezen dat in een dergelijk proces van onderzoek alle argumenten ter verdediging van de eigen organisatie op hun waarde geschat moeten worden, als het er om moet gaan deel te nemen aan Gods strijd voor gerechtigheid in het privé- en in het sociale leven.

In deze oproep komen voor ons drie begrippen van bijzondere betekenis voor.

1. Het verlangen, dat in de oproep tot een moratorium naar voren komt, is niet gericht op autarkie, maar het gaat om een eigen verantwoorde bijdrage aan de zending van God voor de christenheid als geheel. Deze opvatting, dat het bij de begrippen authenticiteit en eigen verantwoordelijkheid om relatiebegrippen gaat, is tot nu toe in de discussie niet voldoende onderstreept.
2. Bovendien gaat het echter bij de overwinning van de huidige onvolgroeide relaties niet om culturele vervreemding en confessionele verboddeling (zoals J. Verkuyl bedoelt), maar vooral om politieke en sociaal-economische afhankelijkheidsstructuren, waaraan kerken deel hebben, respectievelijk die ze zelf veroorzaken.⁴⁾
3. Tenslotte wordt bij de waarschuwing tegen elke institutionele zelfverdediging duidelijk, dat het, bij de poging een nieuwe kwaliteit van oecumenische samenwerking te realiseren, gaat om een uitdaging aan kerk en theologie als totaliteit, een uitdaging die niet beperkt kan blijven tot de traditionele „buitenlandse contacten“ – zending, diakonaat, ontwikkelingssamenwerking.

Deze oproep tot een kritisch moratoriumdebat is door de oecumenische avantgarde van Zuid-Afrika, leden van het „Christelijk Instituut“ concreet gemaakt. Daarbij wordt het duidelijk, dat het in een behoorlijk debat niet alleen kan gaan om de vragen met betrekking tot de transfer van geld en personeel, maar om het totale begrip kerk in haar gegeven context. De door de vertegenwoordigers van het Christelijk Instituut gegeven „realistische aanbevelingen“ concentreren zich daarom niet alleen op een voor een bepaalde tijd zich terugtrekken van zwarte christenen uit financiële structuren die door blanken worden gecontroleerd. Integendeel, op de voorgrond staat de eis om de medewerking van christenen in regeringsorganisaties op te zeggen en te zoeken naar eigen kerkelijke vormen van getuigen op relevante taakgebieden van de maatschappij.

Expliciet denken vertegenwoordigers van het Christelijk Instituut aan:

- het terugtrekken van legerpredikanten, die door de staat bezoldigd worden;
- de weigering om in officiële „homeland“-organisaties mee te werken;
- het beëindigen van de samenwerking van kerk en staat bij huwelijkssluiting;
- het afstand doen van kerkelijke scholen, die alleen voor blanke kinderen toegankelijk zijn;
- de afschaffing van naar ras gescheiden gemeenten.

Deze concrete voorstellen voor de ontwikkeling van verantwoordelijke kerken in Zuid-Afrika staan tegelijkertijd in een breder theologisch en kerkorganisatorisch kader.

Theologisch wordt een dergelijk ontwaken verstaan als een opnieuw ontdekken van de bevrijdende werking van het evangelie, analoog aan het begin van een „bevrijdingstheologie“ en een „zwarte theologie“. Organisatorisch beogen zulke aanbevelingen een kerkvorm te overwinnen, die er in de eerste plaats op gericht is conflicten met de wereldse machten te vermijden.

2. Conclusies voor het moratoriumdebat binnen de kerken in West Europa – Nederland als voorbeeld

Tegen de achtergrond van het exemplarisch karakter van het zuidafrikaanse conflict voor de wereldwijde uitdagingen zien wij het kennis nemen van de resultaten uit het daar gevoerde debat als oriëntatiepunt voor het proces van zelfonderzoek bij ons. Wij zien er het bewijs in van ons uitgangspunt, dat een bijdrage door de rijke kerken pas dan mogelijk is, wanneer de vraag naar hun eigen verantwoordelijkheid in het licht van de toenemende escalatie van het Noord-Zuid-conflict opgenomen wordt in de discussie. Deze verruiming van het moratoriumbegrip – L. A. Hoedemaker noemt dit „de toegevoegde waarde van het debat“ –⁵⁾ zou niet in de laatste plaats door westelijke zendingskringen en ontwikkelingsorganisaties verwelkomd moeten worden. Want daardoor worden verantwoordelijkheid voor ontwikkelingshulp en zending een integraal bestanddeel van het kerk-zijn en niet slechts een aanvullende „opdracht naar buiten“ van de gemeente. Naar de diepere inhoud zou een dergelijk onderzoek naar de eigen verantwoordelijkheid van de kerk gedreven moeten worden door de wens het gehele theologisch-kerkelijk denken en handelen uit te voeren in overeenstemming met de bevrijdende solidariteit van Christus met de in schuld, onvrijheid, ongerechtigheid en geweld gevangen mensheid.

In het algemeen zou men dit ook als de missionaire opdracht van de kerk in haar eigen context omschrijven, want hier liggen de oorzaken van een verstoorde verhouding binnen de wereldgemeenschap voor een groot deel aan ten grondslag. Het aanvaarden van deze contextuele zendingsopdracht leidt niet – zoals vaak verondersteld wordt – tot isolationisme, maar verleent aan de pogingen tot wereldwijde verantwoordelijkheid pas haar gewicht.

Dat deze opdracht tot kritisch zelfonderzoek binnen de kerken in West-Europa nauwelijks is begonnen, blijkt uit drie initiatieven, die in de achter ons liggende jaren binnen de nederlandse kerken gestart zijn. In alle drie programma's ging het daarbij om een nieuw begrip en een nieuwe praktijk van oecumenisch partnerschap in de context van het „Noord-Zuid-conflict“, om die kwesties dus die in het moratoriumdebat ter discussie staan. In alle drie pogingen wordt deze

uitdaging positief opgenomen. Die initiatieven zijn echter nauwelijks boven een verduidelijking van de taakstelling uitgekomen.

In een zeven-jarig studieproject over „Wederzijdse hulp van kerken in missionair perspectief” heeft de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie zich op speciale wijze beziggehouden met het oecumenisch uitgangspunt, de theologisch-systematische grondslag en de sociologisch-empirische context van het zoeken naar oecumenisch partnerschap.⁶⁾

De tegenwoordige problematiek van deze opdracht komt daarbij vooral in these IX van het evaluatierapport tot uitdrukking, waar vastgesteld wordt: „Wederzijdse hulp van kerken in de huidige situatie vanuit sociologisch oogpunt als 'structureel onmogelijk' gezien worden. Onder missionair perspectief moet ze (de hulp) als 'een evangelische utopie' getypeerd worden, waarvan veranderende kracht uitgaat.”⁷⁾ Daarin moet tot uitdrukking gebracht worden, dat het ontwikkelingsconflict in de kerkelijke Noord-Zuid relaties, het historisch gegroeide overwicht van de Europese christenheid en de historisch bepaalde zendingsstructuren elk geloof in een harmonische ontwikkeling „van wederzijdse hulp van kerken” en „rijpe betrekkingen” onmogelijk maken. Alleen door een „mentaliteitsverandering” binnen de westelijke christenheid en door veranderingen in de missionaire structuur kan men weer een zekere hoop voor de toekomst hebben.⁸⁾ Dit juiste inzicht in het feit, dat bij een vernieuwing van een relatie beide partners een totaal nieuwe identiteit moet vinden, wordt echter bij de concretisering van de opdrachten voor de westelijke partner op typische wijze beperkt. De oproep om het superioriteitsgevoel en de „gever”-mentaliteit de baas te worden is belangrijk, maar blijft georiënteerd en gefixeerd op de overzeese partner. Dat men begrip heeft voor het minderheidskarakter van de westerse christenheid wordt in zijn betekenis voor de solidariteit met de minderheidskerken van de derde wereld wel beseft, maar met het oog op de positie in de eigen maatschappij niet uitgewerkt. Het verlangen naar kritische sympathie voor bevrijdingsbewegingen, voor anti-racisme en „zwarte theologie” is reëel aanwezig, maar het eigen denken en handelen wordt hierdoor niet beïnvloed.

Enkel in het inzicht in de missionaire opdracht van de gehele kerk in al zijn geledingen wordt de noodzakelijkheid van het nieuwe oriëntatieproces van de kerk als geheel in zijn eigen context programmatisch geformuleerd, zonder echter nader omschreven te worden.⁹⁾ Daar is ook terecht gevraagd hoe kan worden voorkomen dat het programma „Wederzijdse hulp van kerken” in de eigen context gebruikt kan worden als een vlucht voor de missionaire verantwoordelijkheid.¹⁰⁾

Deze theoretische beperking van het door het moratorium gevraagde zoeken naar een nieuwe identiteit van westeuropese kerken is in de eerste fase van het project „Zending in Nederland” in het kader van een bezoekprogramma van christenen (hoofdzakelijk) uit de Derde Wereld in de praktijk geconstateerd.¹¹⁾ Wat betreft de relaties tussen Nederlandse kerken onderling, komen de bezoekers uit de Derde Wereld tot het besef dat het streven naar eenheid slechts in zoverre aanvaard en in praktijk gebracht wordt, als deze geen bedreiging vormt voor de eigen identiteit.¹²⁾ Voor hen is verder de traditionele scheiding van de „inwendige zending” en de „uitwendige zending” een twijfelachtig uitgangs-

punt voor de zendingsopdracht van de kerk als geheel. Vooral dan, wanneer ze tot de ontdekking moeten komen dat het missionair getuigenis van laatstgenoemden „radicaler” blijkt dan dat van de eerstgenoemden.¹³⁾ De grootste urgentie voor de Nederlandse kerken ligt echter in de informatieve vraag van genoemde bezoekers in hoeverre zij (de kerken) tot in hun financiële structuren zo afhankelijk geworden zijn van de industriële maatschappij, dat ze niet in staat blijken te zijn om zich duidelijk uit te spreken over de problemen van die maatschappij.¹⁴⁾

Met deze informatieve vragen zijn uitdagingen geformuleerd, die overeenkomen met vragen die in het moratoriumdebat ook ter sprake zijn gekomen. Daarbij is het van beslissende betekenis, dat deze – in de uitoefening van hun „spiegel-functie” – door christenen uit de Derde Wereld gesteld zijn. Antwoorden moeten echter bij onszelf gevonden worden. Daarom is het zo veelbetekenend te beseffen dat het bezoekersteam ervan uitging dat relevante bijdragen van de kerken bij het vinden van de eigen identiteit slechts verwacht kunnen worden door de „dissidenten in de eigen omgeving” – zoals de vrouwen, de vreemdelingen, de arbeiderklasse en de meestal jonge actiegroepen – in de besprekingen te betrekken.¹⁵⁾

Naast deze beide initiatieven van het terrein van de zending verdient tenslotte een Nederlands experiment op het gebied van christelijke verantwoordelijkheid in het ontwikkelingswerk bijzondere aandacht: het „Reverse Consortium” van de Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (ICCO).¹⁶⁾ De poging om tot een „Reverse Consortium” te komen had als doel, deelnemers uit de Derde Wereld de mogelijkheid te bieden, criteria, werkwijze en organisatiestructuur van een hulpverlenende organisatie van het Westen te toetsen.¹⁷⁾ Het verband van deze initiatieven met het moratoriumdebat werd niet in de eerste plaats gelegd op het gebied van de financiën, vooral daarom niet, omdat deze consultatie heel duidelijk maakte hoe beperkt de functie van „geld” in de ontwikkelingspolitiek kan zijn.¹⁸⁾ Veeleer moet tot in de praktische samenwerking duidelijk worden dat de wil tot verandering van beide partners moet komen. Uitgangspunt van alle informatieve vragen der overzeese partners was daarom het probleem op welke wijze een organisatie tot „gerechtigheid” en „eigen verantwoordelijkheid” deze principes in het eigen land waar kan maken.¹⁹⁾ Binnen dit totale kader werd concreet aan de orde gesteld in hoeverre een kerkelijk gebonden „gevers-organisatie” vrij is van politieke dwang en economische belangen van de eigen maatschappij. Daarbij kwam men tot een interessant resultaat: een organisatie zoals de ICCO blijkt vrij te zijn in zijn pogingen om mee te werken tot structurele veranderingen in de Derde Wereld. Zijn vrijheid echter, dit tegen de officiële Nederlandse politiek te doen, is beperkt.²⁰⁾ Dus werd nadrukkelijk op de plicht gewezen, de politieke betekenis en explosieve kracht van bepaalde projecten in de Derde Wereld niet te verzwijgen en daarom ook binnen het geversland zelf een duidelijker politieke houding aan te nemen.²¹⁾ In beide concrete informaties werd ervan uitgegaan, dat een zich inzetten voor „gerechtigheid” en „zelfverantwoordelijkheid” in de Derde Wereld slechts dan mogelijk is, als dit met een vergelijkbaar optreden in de eigen situatie gepaard gaat.²²⁾ In het licht van dit scherper bewust worden van het probleem, lijken de concrete aanbevelingen ter behartiging van ontwikkelingsverantwoordelijkheid

op het eigen terrein marginaal. De noodzakelijke verwijzing naar de uitbuiting van de armen door de „multinationals“ bracht het niet verder dan een algemene oproep om oorzaken van wereldomvattend onrecht in de eigen maatschappij aan het licht te brengen. Hetzelfde geldt met het oog op de algemene aanbeveling om deel te nemen aan de opdracht van „ontwikkelingsopvoeding“ in Nederland. Nog het verst gaat de oproep om zich als nederlandse „geef“-organisatie te doen adviseren door een groep die uit vertegenwoordigers van buitenlandse minderheden bestaat die in Nederland leven.²³⁾

Deze merkbare terughoudendheid tegenover de opdracht van een organisatie voor ontwikkelingshulp ten aanzien van het eigen land ligt uiteindelijk in het feit dat de kerken, ook in Nederland, ontwikkeling nog niet als een integraal bestanddeel van hun opdrachten beseffen. Welke consequenties uit het wereldwijde ontwikkelingsconflict voortvloeien voor de „homemarket“ van een „gevers-organisatie“, blijft daarom een uitdaging, die wel ingezien maar nauwelijks aanvaard wordt. Deze uitdaging zou pas dan aanvaard zijn, als men een begin zou maken met het in het kader van het „Reverse Consortium“ geformuleerde begrip ontwikkeling te betrekken op de eigen situatie en daaruit conclusies voor het begrip van de eigen positie van oecumenisch verantwoordelijke kerken te trekken...²⁴⁾

3. Op weg naar een eigen verantwoordelijkheid van kerken in West-Europa

Binnen de nederlandse initiatieven om de door het moratoriumdebat gestelde opdrachten uit te voeren, is het zoeken naar een nieuwe identiteit van christelijke kerken een centrale uitdaging gebleken. In het debat over de zending komt dit tot uitdrukking in de oproep tot het opbouwen van missionair-oecumenische gemeenten. Dat wil zeggen: christelijke gemeenten zijn pas dan van oecumenisch gehalte, als ze uit verantwoordelijkheid voor het verminderen van het wereldwijde lijden hun missionaire opdracht in de eigen context inzien. In het debat over ontwikkelingshulp heeft dit tot het inzicht geleid, dat opkomen voor gerechtigheid en eigen verantwoordelijkheid in de Derde Wereld slechts dan mogelijk wordt, als het met vergelijkbaar optreden in de eigen maatschappij gepaard gaat. Daarmee wordt ook bevestigd het inzicht, in de zuidafrikaanse discussie verkregen, dat een nieuw oecumenisch partnerschap slechts dan te realiseren is als een bevrijdingsproces van beide partners op gang wordt gebracht.

Het nederlandse debat heeft echter tegelijk duidelijk gemaakt dat de draagwijdte van een oecumenische verantwoordelijkheid in de eigen situatie ter plaatse nog maar nauwelijks wordt onderkend.

Reeds het feit dat de discussie over deze vragen steeds nog beperkt is tot die kerkelijke commissies die voor zending en ontwikkeling in de Derde Wereld verantwoordelijk zijn, is een bewijs voor de moeilijkheden om het moratoriumdebat te zien als een appèl aan de kerken als totaliteit.

In de volgende paragraaf zullen pogingen gedaan worden om opdrachten te noemen die in staat zijn de uitdagingen scherper bewust te doen worden en die kunnen bijdragen tot een nieuw oriëntatieproces. Daarbij zal herhaaldelijk ter verduidelijking verwezen worden naar ervaringen uit het zuidafrikaanse debat.

3.1. Overwegingen voor een organisatiestructuur van west-europese kerken

Het moratoriumdebat in Nederland is er een overtuigend voorbeeld van, dat binnen de westelijke kerken een werkverdeling tot ontwikkeling gekomen is die het zoeken naar een nieuwe identiteit, beantwoordend aan het wereldwijde ontwikkelingsconflict, eerder bemoeilijkt dan bevordert. Het inzicht dat zending en ontwikkeling een integraal bestanddeel van christelijke verantwoordelijkheid zijn, wordt door de kerkelijke organisatiestructuur in de regel bemoeilijkt. In de praktijk krijgen deze taken weliswaar een grote financiële prioriteit, maar ze worden nauwelijks in verband gebracht met vanzelfsprekendheid en behandelingswijze in de eigen maatschappelijke context. De scheiding tussen „binnenlandse verantwoordelijkheid“ en „buitenlandse verantwoordelijkheid“ is daarvoor een overtuigend bewijs. Zo'n organisatievorm komt overeen met de vorm van „nationale kerken“ die zich naar analogie van de nationale staat hebben ontwikkeld. Deze vorm is echter in tegenspraak met een oecumenisch georiënteerde gemeente, die haar zendingsopdracht tracht te vervullen in het kader van internationale afhankelijkheid, met alle conflicten eraan verbonden. Een organisatievorm van kerkelijk leven, die rekening tracht te houden met een dergelijk zelfverstaan, zou deze werkverdeling, die georiënteerd is op dit nationale model, moeten afschaffen teneinde het vreemde en uitdagende in eigen omgeving in te zien en het bevrijdende en eigene op afstand adequaat op te nemen.

Het blijkt daarom noodzakelijk te zijn, dat bij de organisatie van de kerkelijke vredestaak de begrippen van geografische en ruimtelijke aard losgelaten worden om voor de wereldwijde uitdagingen beschikbaar te zijn.

Om tot een grondige nieuwe structuur van kerken te komen, zou dit door een duidelijk projectplan op gang gebracht moeten worden, waarbij de scheiding tussen „binnenlandse en buitenlandse“ verantwoordelijkheid wordt opgeheven. Het zuidafrikaans debat heeft aangetoond, dat alleen commissies die deze werkverdeling doorbroken hebben een grotere speelruimte van handelen in oecumenisch verband mogelijk maken.

Het heeft ook tegelijk duidelijk aangetoond dat onofficiële groepen tot deze stap in staat waren, terwijl formele kerkelijke commissies grote moeilijkheden bleken te hebben om zich voor een dergelijke herstructurering – door de feiten vereist – open te stellen.²⁵⁾

3.2. Informatie over de structuur van besluitvorming der kerken

Binnen de westeuropese kerken worden besluiten gewoonlijk genomen volgens het principe van vertegenwoordiging van kerkelijke en maatschappelijk relevante groepen. Op deze wijze wordt gewaarborgd dat verschillende belangen en vaak tegenstrijdige standpunten nauwkeurig en weloverwogen gerespecteerd worden. Het resultaat van een dergelijke praktijk is binnen de oecumene vaak betreurd als een stelsel van maximale breedte en minimale contouren.²⁶⁾ In het licht van het door het moratoriumdebat vereiste zelfonderzoek van westeuropese kerken moet een dergelijke methode twijfelachtig lijken.

Zoekt men namelijk naar een nieuwe identiteit van kerken met het oog op de uitdagingen door het wereldwijde ontwikkelingsconflict, dan moet in het

proces van de besluitvorming der kerkelijke commissies de stem van de lijdende partner bijzonder zwaar wegen. In het oecumenisch debat om steun te verlenen aan verzetsbewegingen en bevrijdingsbewegingen is voor het eerst een poging gewaagd om aan onderdrukten en ontrechten de ruimte te geven zich duidelijk uit te spreken en de vrijheid tot het nemen van beslissingen. Hoe belangrijk alle inspanningen zijn om zulke nog steeds omstreden initiatieven te realiseren, ze geven pas dan aan de kerkelijke verantwoordelijkheid een nieuwe inhoud wanneer ze bijdragen tot een besef van de betekenis der dissidenten in de eigen samenleving, want slechts door een nauw contact met de lijdenden zelf kan dat getuigenis waarde krijgen dat de naam „mede-lijden“ verdient.

Het betrekken van dergelijke onafhankelijke groepen in het proces van kerkelijke besluitvorming, zoals in het moratoriumdebat verlangd wordt, vraagt van kerken niet in de laatste plaats of zij in staat zijn conflicten onder ogen te zien, omdat daardoor het evenwicht binnen de kerk en binnen de maatschappij bedreigd en niet zelden in twijfel getrokken wordt. Juist op dit punt moet echter worden beslist, of kerken het algemeen geldende patroon volgen om stabiliteit te willen kopen tegen de prijs van abstracte algemeenheid.²⁷⁾

Kerken zouden minstens ermee moeten beginnen om aan zulke groepen voor een eigen oordeelvorming een noodzakelijke pioniersfunctie te geven en ze moet zich dan ook niet van hen distantiëren als dit tot maatschappelijke inpopulariteit leidt. De jongste geschiedenis van de betrekkingen van West-Europa met Zuid-Afrika levert voorbeelden genoeg op voor een tegenovergesteld gedrag. Ze bewijst echter tegelijkertijd, dat onafhankelijke- en actiegroepen in hun uitspraken over de aard van deze betrekkingen, die de vrede in gevaar brengen, steeds weer door de loop der gebeurtenissen in het gelijk gesteld werden. In dit verband moge hier enkel gewezen worden op de vroegtijdig geleverde bewijzen van de samenwerking op militair en nucleair gebied van westeuropese landen met de blanke minderheidsregeringen, die in de regel door kerkelijke instanties te laat werden ingezien.²⁸⁾

3.3. *Vragen met betrekking tot de kerkelijke financiële structuur*

De problematiek van de overdracht van gelden van kerken uit het Westen naar kerken van de Derde Wereld was het uitgangspunt van het moratoriumdebat. Een her-oriëntering van westeuropese kerken in het ontwikkelingsconflict verlangt daarom niet in de laatste plaats kritisch zelfonderzoek wat betreft de herkomst en de besteding der kerkelijke gelden. In het Zuid-Afrika-debat werd de kwestie van de herkomst der kerkelijke financiën bijzonder scherp aan de orde gesteld, naar aanleiding van het onbetwistbare feit dat bijvoorbeeld britse kerken in hoge mate „profiteren“ van winstgevendende beleggingen in bedrijven die in Zuid-Afrika investeren.²⁹⁾ Dit speciale punt heeft echter algemene betekenis, zoals vooral het oecumenische bezoekprogramma „Zending in Nederland“ heeft onderstreept. De vraag in hoeverre westeuropese kerken in hun financiële structuur zo met de industriële maatschappij vervlochten zijn dat ze machteloos dreigen te

worden om zich te uiten over de problemen ervan, dwingt tot een kritische inventarisatie. Slechts als er voortdurende klaarheid is over de herkomst van kerkelijke middelen van maatschappelijke groeperingen en overheidsinstanties kan het mogelijk zijn de vraag te beantwoorden of een dergelijk beheer van openbare gelden een beletsel vormt voor de opdracht tot solidariteit met ontrechten en onderdrukten.

Deze eis tot duidelijkheid en openlijke verantwoordelijkheid geldt in dezelfde mate de kwestie van de besteding van kerkelijk bezit en kapitaal. Ook hier heeft het oecumenisch programma tot bestrijding van het racisme duidelijk gemaakt dat alleen via openheid het handelen van de kerk geloofwaardigheid kan verkrijgen en alleen via bewuste duidelijkheid nieuwe partnerschap bereikbaar wordt. De discussies rondom een „oecumenische coöperatie voor ontwikkelingshulp“ hebben bovendien duidelijk gemaakt dat aanpassing van het beheer van kerkelijke gelden aan de spelregels van het bankwezen een uiterst dubieuze zaak lijkt te zijn. De pretentie der kerken de stem van de ontrechten en armen te vertegenwoordigen, wordt dan ongeloofwaardig zodra de uitdaging uit de weg gegaan wordt om bij de overdracht van rijkdom en bezit financiële risico's te lopen.

Wat in het algemeen geldt voor het zoeken naar een nieuwe identiteit van westeuropese kerken, zoals in het moratoriumdebat verlangd werd, is voor de kwestie van de kerkelijke financiële structuur van bijzondere betekenis: Juist hier zou duidelijk moeten worden dat de solidariteit met de lijdende mensheid in de gehele wereld voor kerken grotere waarde krijgt dan de loyaliteit tegenover het officiële belang van de eigen maatschappij.

4. **Slotbeschouwing**

In onze beschouwingen over het moratoriumdebat binnen de westeuropese kerken werd getracht aan te tonen, dat alleen een kritisch zelfonderzoek over de eigen identiteit in het ontwikkelingsconflict een passend antwoord vormt op de uitdaging uit de Derde Wereld. Dit noodzakelijke proces van zelfontdekking zien wij als voorwaarde voor een nieuw en gerijpt partnerschap met kerken en christelijke groepen in Afrika, Azië en Latijns Amerika, want een „relatie“ kan slechts dan een inhoud krijgen die overeen komt met de vredesboodschap van het evangelie wanneer beide partners anders worden en zich bekeren. Welke consequenties heeft een dergelijk resultaat voor het uitgangspunt van het debat: de eis van een voor een bepaalde tijd terugtrekken van westeuropese geld en personeel uit kerken van de Derde Wereld die zich inzetten voor de ontwikkeling van een authentiek christendom met een eigen verantwoordelijkheid?

In de eerste plaats zal het naar onze mening duidelijk worden, dat om deze vraag te beantwoorden het niet voldoende is om te wijzen op het gevaar dat het christendom in de Derde Wereld zal ontwaarden. Westeuropese kerken moeten veeleer uitgaan van de vraag of en op welke wijze de overdracht van geld en personeel uitdrukking van een nieuw zelfverstaan is in het ontwikkelingsconflict. In deze geest zou de algemene stelregel geformuleerd moeten worden: *Wat wij op theologische gronden in onze eigen situatie niet kunnen en willen*

verantwoorden, kan ook tegenover de Derde Wereld niet legitiem zijn. Datgene waarvoor wij niet bereid zijn verantwoordelijkheid te dragen, kan ook daar niet als onze christelijke bijdrage geaccepteerd worden.

Al kan men uit een dergelijk inzicht nog geen principiële „ja” of „nee” afleiden, toch komen daar reeds belangrijke uitgangspunten voor bijzondere beslissingen uit voort. Zo zou bijvoorbeeld het rekening houden met de stabiliteit van eigen organisatie en instituut geen argument meer zijn om veranderingen in de Derde Wereld te ondersteunen of passende steunverlening in te trekken.

Angst voor de gevolgen in de eigen samenleving – hetzij met het oog op de „geversmentaliteit” van de kant der ontwikkelingshulp en zendingsorganisaties, hetzij met het oog op het ledental van de eigen kerk – deze angst is in het licht van dit besef theologisch niet verdedigbaar, ook als ze om pastorale redenen begrijpelijk lijkt. Concrete projecten en standpunten moeten daarom niet alleen daarop getoetst worden of ze voor kerken bij ons de mogelijkheid openen om verantwoordelijke bevrijdingsprocessen te ondersteunen. Westeuropese kerken moeten zich bovenal afvragen, of ze bereid, in staat en voornemens zijn, te verwachten conflicten te aanvaarden, die van dergelijke initiatieven uitgaan en die dwingen tot veranderingen in de eigen samenleving. Pogingen tot een partnerschap, die deze vuurproef doorstaan, moeten positief beantwoord en voortgezet worden. Ter verduidelijking hoe relevant dit besef is, moge nog een keer op een voorbeeld van de relaties tussen West-Europa en Zuid-Afrika gewezen worden: in haar steun aan oproepen tot boycot ten opzichte van Zuid-Afrika op het terrein van de investeringen en de handel worden kerken in West-Europa slechts dan geloofwaardig, als ze bereid zijn, de gevolgen van dergelijke initiatieven in de eigen samenleving – bijvoorbeeld het ontstaan van werkloosheid – zo te accepteren dat ze zich inzetten voor een solidair verdelen van de lasten die eruit voortvloeien.

Dit voorbeeld kan ons tegelijk een tweede inzicht verschaffen. De overdracht van geld en personeel aan de Derde Wereld lijkt ons tegen de achtergrond van een passend moratoriumdebat slechts dan legitiem als daarmee tegelijk veranderingen in de vanzelfsprekendheid en in het gedragspatroon van kerk en maatschappij bij ons op gang gebracht worden. Want als het besef juist blijkt te zijn dat zending en ontwikkeling een integraal bestanddeel zijn en niet slechts een bijkomstig element vormen van kerkelijke verantwoordelijkheid, dan kan en moet het „naar buiten gericht zijn” van kerken geworteld zijn in haar „fungeren binnen eigen verband”. Voor de initiatieven tot „ontwikkelingsopvoeding” en tot behartiging van de missionaire opdracht in het eigen land zijn de eerste aanzetten gedaan. Verdere stappen zouden noodzakelijk zijn, waarbij het parallel lopen van de ontwikkelingsopdracht en de oorzakelijke relatie van ontwikkeling hier en onderontwikkeling daar duidelijk tot uitdrukking komen. Ook hier kan een voorbeeld uit het zuidafrikaanse debat de noodzakelijke heroriëntatie demonstreren.

In de achter ons liggende jaren hebben kerken in West-Europa royale financiële steun doen toekomen aan projecten voor de ontwikkeling van „de bewustwording van de zwarten” in Afrika.

Ze hebben daarbij moeten ondervinden dat vruchten van deze deelname aan de strijd tegen de blanke overheersing van officiële zijde telkens vernietigd zijn. Hoe

belangrijk dit getuigenis ook is, toch is het, terwille van de geloofwaardigheid, nodig te wijzen op een vergelijkbare solidariteit met die dissidenten en rand-groeperingen van de eigen maatschappij die worstelen om erkenning, recht en identiteit. Alleen als het gelukt, aan de solidariteit met de „verre naaste” door het „medelijden met de vreemdeling dichtbij” zichtbaar gestalte te geven, dan kunnen kerken in West-Europa weerstand bieden aan de verzoeking van de moderne zendingsgeschiedenis: door het bewijzen van geestelijke en materiële hulp overzee het identiteitsverlies, geleden door de secularisatie, in eigen huis te compenseren.³⁰⁾

(vert.: A. M. C. Gramberg-van der Hoeven en J. Buist)

- 1) Vergelijk daarvoor de door ERE (Ecumenical Research Exchange) gepubliceerde studie: „Relaties van West-Europese landen met Zuid-Afrika – Ter verantwoording van de kerken in de strijd om gerechtigheid en bevrijding”, Rotterdam 1975, vooral par. 117-123 en 157 vv.
- 2) De hierna aangehaalde teksten uit de kring van de Zuidafrikaanse Raad van Kerken en van het Christelijk Instituut zijn in de engelse taal afgedrukt in: Pro Veritate, maart 1976, blz. 17-18. In duitse vertaling zijn ze te vinden in: K. H. Dejung/H. Th. Risse (bewerkers), Kirchen zwischen Apartheid und Befreiung, KAEF DOK-WK 1/1977, Bonn augustus 1977, blz. 15-20.
- 3) Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst 18, Frankfurt/M 1978, blz. 14 vv. Vlg. daarvoor ook Herbert Adam, die ervan uitgaat, dat „Zuid-Afrika in het klein het zich aftekenende wereldconflict weerspiegelt tussen de ‘haves’ en de ‘havenots’, dat uiterlijk de vormen van een rassenconflict aanneemt”. (Geciteerd bij Th. Hanf/H. Weiland/G. Vierdag: Südafrika: Friedlicher Wandel? München/Mainz 1978, blz. X).
- 4) A.a.O. blz. 520 vv. – In de dialoog tussen de „Gereformeerde Kerken in Nederland” en de „Zwarte” gereformeerde kerken in Zuid-Afrika is met grote nadruk gewezen op hun financiële afhankelijkheid van de blanke moederkerk. Vgl. „Vijftien bewogen dagen uit het kerkelijk gesprek met Zuid-Afrika”, Rapport van de delegatie naar Zuid-Afrika (13-27 januari 1978), Kerkinformatie 83, juni 1978, vooral blz. 13.
- 5) L. A. Hoedemaker, Protestantse stemmen in het moratoriumdebat, in: Wereld en Zending, 4e jaargang 1975, no. 6, blz. 419-441.
- 6) E. Jansen Schoonhoven, Wederkerige Assistentie van Kerken in Missionair Perspectief, Samenvatting en Evaluatie van een Studie-Project. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden 1977 en F. J. Verstraelen, Via Wederkerige Assistentie naar Uitdaging voor Missionair-Oecumenische Gemeente in Nederland, (verslag van een consultatie over het door Jansen Schoonhoven beschreven programma van 25-11-1977), Leiden 1978.
- 7) E. Jansen Schoonhoven, blz. 186 vv.
- 8) Op. cit., blz. 183 vv. en 187 vv.
- 9) Op. cit., blz. 188 vv.
- 10) F. J. Verstraelen, a.a.O. blz. 17.
- 11) Mission in the Netherlands, in: International Review of Mission, jan. 1978, blz. 3-53, vooral „The Report of The Team” (blz. 32-43). Zie Wereld en Zending, jrg. 6, 1977 blz. 106-166; jrg. 7, 1978, blz. 1-78.
- 12) Art. cit., blz. 39.
- 13) Art. cit., blz. 41.
- 14) Art. cit., blz. 35.
- 15) Art. cit., blz. 37 en 42.

- 16) „Reverse consortium”, I.C.C.O. in cooperation with CCPD, 20-24 june 1977, Report on an experiment in sharing of a donoragency (I.C.C.O.) and its counterparts (Utrecht, 1978) – I.C.C.O., de protestantse Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten, zorgt er in de eerste plaats voor om ontwikkelingsprojecten tot stand te brengen in het raam van de aangeboden „Medefinanciering” door de nederlandse regering. Zie art. C. M. Boerma in *Wereld en Zending*, jrg. 6, 1977, blz. 336-348.
- 17) Het begrip „reverse consortium” leunt aan tegen het oecumenische instrument van het Consortium, waar alle deelnemers aan een bepaald kerkelijk ontwikkelingsprogramma in de Derde Wereld op gelijke basis samenwerken. De „omkering” van dit instrument van de ontvangende partner op de gevende partner tracht mogelijkheden van invloed op westerse geversorganisaties veilig te stellen.
- 18) Reverse consortium, blz. 10.
- 19) Op. cit., blz. 8 vv.
- 20) Op. cit., blz. 22 vv.
- 21) Op. cit., blz. 29 v.
- 22) Op. cit., blz. 23.
- 23) Op. cit., blz. 8 v.
- 24) Op. cit., blz. 6.
- 25) Wij denken hier bijvoorbeeld aan het „Interfaith Center on Corporate Responsibility” (ICCR) in New York en aan het „Oecumenisch Studie- en Aktiecentrum voor Investeringsen” (OSACI) in Amsterdam.
- 26) Vgl. H. J. Margull: *Ökumenische Diskussion. Erwägungen zu ihrer wissenschaftlichen Erarbeitung*, in: Basileia. Feestbundel voor Walter Freytag, Stuttgart 1959, blz. 411.
- 27) Mady A. Thung komt in haar onderzoek „Organizing Religion. An Exercise in Applied Sociology” (*The Annual Review of the Social Sciences of Religion* Vol. 1 – 1977, blz. 162) tot het resultaat „that coming to concrete decisions and starting action programmes on controversial issues, is a ‘precarious’ enterprise for a church, but that the alternative – i.e. restricting itself to uncommitted exhortations – is worse”.
- 28) Vgl. K. H. Dejung/A. C. Zöller: *Nucleaire samenwerking met Zuid-Afrika – Documentatie ter overname van de aanbevelingen van Nairobi in West-Europese Kerken*. Achtergronddocument, samengesteld op verzoek van het PCR in de ÖRK (augustus 1976, 32 blz.), alsook: F. Barnaby, *Nuclear Proliferation and South African Threat*, Genève 1977.
- 29) Vgl. David Haslam, Go, Sell. *An Investigation into the Failure of the British Churches to Meet the Challenge of Investment in Apartheid*, London 1975, blz. 42 vv.
- 30) Manas Buthelezi: *Ansätze Afrikanischer Theologie im Kontext von Kirche in Südafrika*, (= Inleidende opmerkingen van afrikaanse theologie in de context van kerk in Zuid-Afrika), in: I. Tödt (uitgave), *Theologie in het conflictveld Zuid-Afrika – Dialoog met Manas Buthelezi*, Stuttgart/München 1976, blz. 118 vv.

Gabriele Dietrich

Gedachten over het vrouwenvraagstuk

1. Is ons hoofd alleen maar bedoeld om er lasten mee te dragen, of ook om ermee te denken?

Het is in India doodgewoon dat men vrouwen ziet die lasten op het hoofd dragen. Verreweg de meeste vrouwen moeten elke dag water dragen, dikwijls mijlen ver. Mannen halen nog niet eens water als hun vrouwen zwanger zijn. De ruzie bij de bron is een van de meest karakteristieke vormen van communicatie voor vrouwen. Zowel bij de aanleg van wegen als bij het bouwen van huizen wordt veel van het werk door vrouwen gedaan. Vrachten groenten, vis e.d. worden door vrouwen op het hoofd naar de markt gedragen. Brandstof, bijvoorbeeld hout en koeken van koeiemest, wordt door hen verzameld en op het hoofd gedragen.

Vrouwen zijn m.a.w. een belangrijke factor in het gaande houden van de economie, zowel in het gezin als op het gebied van handel en productie. Maar hun aandeel aan de economie wordt nooit behoorlijk gemeten. Ze werken gewoon als lastdieren. „De vrouw is het eerste schepsel dat tot slaaf gemaakt werd. Ze werd slaaf gemaakt voordat het begrip ‘slaaf’ bestond.”, zo schreef August Bebel honderd jaar geleden (*Vrouw en Socialisme*, 1879, p. 1). Terwijl de officiële cijfers over vrouwenarbeid in de industriële sector een daling in de zestiger jaren laten zien, werken in de ongeorganiseerde sector steeds meer vrouwen onder de meest onmenselijke arbeidsomstandigheden en voor lagere lonen. Dit is een teken van de dieper wordende crisis die voor vrouwen in de huishouding ook een langere werkdag betekent (voedsel kopen, voedsel van slechte kwaliteit schoonmaken en behandelen, brandstof verzamelen enz.).

De beste manier om een beeld te krijgen van deze onderdrukking van vrouwen is nauwkeurig na te gaan hoe een werkdag verloopt, zowel in het gezin als in de industrie. Hoe groot de uitbuiting is, zal dan duidelijk blijken. Het is de meest volledige fysieke exploitatie die men zich kan voorstellen. Vrouwen hebben in dit proces niets in te brengen en niets te kiezen. Zij zijn overgeleverd aan de genade van hun mannen, die vaak genoeg de spanning van hun eigen geëxploiteerd worden afreageren door hun vrouwen te slaan en op te jagen, en ze zijn in de macht van tussenpersonen die hen kunnen verkrachten en chanteren. Ze zullen elke vernedering accepteren als ze hun gezin maar bij elkaar kunnen houden en hun kinderen voor verhogering kunnen bewaren.

Er zijn verschillende manieren om dit probleem theologisch te benaderen. De exploitatie van mannen en vrouwen wordt in theologische beschouwingen hoofdzakelijk benaderd vanuit het thema van arbeid en rust, werk en sabbath, uitbuiting en uittocht uit de slavernij. Maar wij moeten ons ook bezinnen op het probleem van gelijkheid. Het eerste menselijke wezen werd geschapen als man en vrouw (Gen. 1:27) en aan beiden werd heerschappij over de aarde gegeven. Deze door God bedoelde gelijkheid en verantwoordelijkheid wordt geacht in

Christus te zijn vervuld (Gal. 3:28): geen Jood, geen Griek, geen meester, geen slaaf, geen man, geen vrouw. De maatstaf voor eenheid is gelijkheid en het criterium voor gelijkheid is de afschaffing van slavernij. Dit is de belangrijkste tekst bij Paulus voor de ontwikkeling van een christocentrisch verstaan van de man-vrouw relatie. Maar Paulus zelf en andere door hem beïnvloede schrijvers hebben hun eigen concessies gedaan aan de heersende patriarchale hiërarchie. Van vrouwen wordt niet verwacht dat ze hun hoofd gebruiken om te denken, omdat de man hun „hoofd” is. Zij moeten zich het hoofd dekken en gehoorzamen (1 Cor. 11, vgl. ook Ef. 5:21). Vrouwen moeten zwijgen in de gemeente en als ze iets willen weten moeten ze dat aan hun mannen vragen (1 Cor. 14: 33-36). Dit laatste is duidelijk bedoeld in het belang van recht en orde, handhaving van de goede oude orde. Als een vrouw leert, moet zij dat doen „rustig, in alle onderdanigheid; zij moet geen onderricht geven of gezag over de man hebben”. (1 Tim. 2: 11, 12). Daar wordt nog aan toegevoegd dat vrouwen gezondigd hebben en alleen behouden kunnen worden door kinderen ter wereld te brengen. In de pastorale brieven blijkt dat de onderdanigheid van de vrouw gelijk is aan die van slaven (vgl. Titus 2:3 vlg., zie vers 9).

Het is veelbetekenend dat Jezus zelf dit soort discriminatie niet toepaste. Er waren veel vrouwen onder zijn volgelingen (Markus 16:40 vlg.). Zij waren zelfs de getuigen van zijn opstanding (zoals de herders van zijn geboorte). Vrouwen en herders werden bij de joodse rechtspraak niet toegelaten als getuigen. Hij bindt hen niet aan een bepaalde rol. Als hij het huis van Maria en Martha bezoekt, kiest Martha de traditionele rol, terwijl Maria aan zijn voeten zit net als een mannelijke discipel. En dan wijst hij erop dat zij die tegen de conventie ingaat en haar hoofd werkelijk gebruikt om te denken, doet wat nodig is (Luk. 10:42).

2. Wordt een vrouw bepaald door wat er beneden haar middel gebeurt?

De eenvoudige waarheid is: ja – door het grootste deel van de geschiedenis heen is dat het geval geweest en in het huidige India is dat in de regel nog zo. Dat is een van de grondzaken van haar onderdrukking. Zodra een meisje in de puberteitsjaren gekomen is, is de tendens om te verhinderen dat ze contact met mannen heeft, omdat ze alleen maar maagd of hoer kan zijn. Om dit dilemma op te lossen moet ze zo gauw mogelijk uitgehuwelijkt worden en binnen het eerste huwelijksjaar zwanger worden, zo mogelijk van een mannelijk kind. Moederschap wordt beschouwd als vervulling en versterkt meer dan iets anders haar positie. *Maar dit heeft dus niets te maken met haar hoofd of met iets wat zij doet, het betekent alleen: laat er het een en ander met haar lichaam gebeuren.* Het bereiken van de puberteit wordt dikwijls door de hele gemeenschap gevierd, maar het maakt haar ook onrein, evenals een bevalling. *De macht, aan vruchtbaarheid ontleend, moet een stigma krijgen, om zo de vrouw op haar plaats te houden. Maar dit bepaald worden door wat beneden het-middel gebeurt gaat zelfs nog veel verder. Het lichaam van een vrouw kan door mannen geweld worden aangedaan op een wijze waar aan de andere kant niets tegenover gesteld kan worden. Deze schending zoals die zich uit in verkrachting en meer subtiele vormen van seksuele dwang, heeft niets te maken met de zgn. bevrediging van de seksuele aandrif van de man. Het is eenvoudig een vorm van machtsuitoefening, zoals heel duidelijk blijkt uit de rol die verkrachting speelt in de oorlog of bij martelingen, als een vorm van machtsmisbruik van de staat.*

Maar juist deze mogelijkheid om het lichaam van een vrouw te schenden, ligt ten grondslag aan de noodzaak om vrouwen te „beschermen”, hen in hun bewegingsvrijheid te beperken, hen uit te huwelijken enz. Men vraagt zich dikwijls verbaasd af waarom zelfs economisch onafhankelijk vrouwen bij hun man blijven, zelfs als hij een dronkaard is of zijn vrouw slaat (bijvoorbeeld onder arbeiders op de theeplantages). Het antwoord is dat elke ongetrouwde vrouw beschouwd wordt als een hoer en gedwongen kan worden tot prostitutie, tenzij een hogere opleiding en een belangrijke baan haar daartegen beschermen.

Als wij proberen om dit punt theologisch te benaderen, moeten we inzien dat de bijbelschrijvers mannen waren, die volledig beïnvloed waren door de seksuele stereotypen van hun tijd en geen oog hadden voor het probleem waarom het hier gaat. In feite draaiden zij het om door niet het seksuele geweld van de man zonde te noemen, maar de verleiding door de vrouw. Afgezien van enkele O.T. profetessen zoals Miriam en Deborah, worden vrouwen meestal getekend als koopwaar en als afhankelijke wezens; in de bescherming van de weduwe, samen met de wees en de vreemdeling ligt echter tenminste een progressief element. Paulus' vermaning dat man en vrouw over elkaars lichaam hebben te beschikken (1 Cor. 7:4) is een vooruitgang in die zin dat hij wederkerigheid tracht te scheppen, maar onrealistisch omdat het feit eenvoudig wordt genegeerd dat een man niet verkracht of zwanger gemaakt kan worden, terwijl dat met de vrouw wel het geval kan zijn en dikwijls is. Aangezien wederkerigheid alleen op basis van gelijkheid effectief kan zijn, moet dit model wel mislukken. Elkander je lichaam ter beschikking stellen kan alleen dan werken, wanneer je recht op je eigen lichaam verkregen hebt. In Gen. 3:16 vlgg. wordt de vrouw gedefinieerd door sekse (en de man door werk!) en dat wordt teruggeprojecteerd in het verhaal van de zondeval. De barensweeën behoren bij de vloek (!) zoals het zweet bij het bebouwen van de aarde de straf van de man is. (Alsof vrouwen niet zweeten als ze de grond bewerken, vooral als ze zwanger zijn!) In 1 Tim. 2:8 vlgg. wordt het kinderen baren duidelijk gebruikt om vrouwen tot onderworpenheid te chanteren. Die onderdanigheid moet zelfs van geslacht tot geslacht onderwezen worden (Tit. 2:3 vlgg.).

Ook hierin is Jezus' houding heel ongewoon. Hij prijst moederschap of maagdelijkheid nooit. Hij gaat vrijelijk om met hoeren en zondaren. Dit betekent eenvoudig dat hij weigert om vrouwen te zien als wezens die bepaald worden door wat beneden het middel gebeurt. Dat was in die tijd en omgeving een van de meest revolutionaire dingen die hij doen kon. Hij stelt zich tegenover degenen die de overspelige vrouw willen stenigen (Joh. 8), zoals hij zich stelt tegenover elke vorm van gewelddadige exploitatie en tegenover de macht van de staat, die er tenslotte in slaagt hem te grijpen. Als hij ter dood gebracht wordt, wordt hem geweld aangedaan op dezelfde wijze als door de eeuwen heen gebeurd is aan het lichaam van vrouwen.

3. Is het gezin heilig?

In India is het gezin het meest essentiële leefverband voor de mogelijkheid tot voortbestaan. Voor vrouwen is het huwelijk de enige manier om fysieke bescherming en economische zekerheid te verkrijgen. Kinderen hebben in voor de meeste mensen nog de normale ouderdomsverzekering. Als vergoeding voor al de verplichtingen die dit voor de man meebrengt, verwacht hij vanzelfsprekend

onbetwiste autoriteit over en materiële welstand van degenen die van hem afhankelijk zijn. De verhouding tussen de echtgenoten is niet zozeer op liefde gebaseerd als op trouw, en met de moeder als „home-maker“ bestaat een sterke emotionele band. Kuisheid en gehoorzaamheid zijn voor moeders en dochters de voornaamste deugden. De normale gang van zaken is dat het huwelijk door de familie wordt geregeld en dat betekent onvermijdelijk uitvoerige onderhandelingen over geld, juwelen en andere vormen van bezit.

Uit dit alles blijkt dat het gezinsleven sterk bepaald wordt door economische factoren. De rol van de vrouw, de gezagsstructuur, zijn duidelijk verschillend, bijvoorbeeld binnen stamverband en in een agrarische kastensamenleving; tussen klassen en kasten bestaan enorme verschillen. Grootgrondbezit heeft grotere familieverbanden tot gevolg. Het ideaal van de gehoorzame en onderdanige huisvrouw die niet buitenshuis gaat werken is het ideaal van de feodale hoge kaste, maar wordt ook algemeen aanvaard voor de midden- en lagere klassen, ook al is het onbereikbaar. Waar vrouwen werken in de landbouw, in de handel enz. zullen ze gewoonlijk meer te zeggen hebben in het gezin, maar zelfs dan worden ze dikwijls afhankelijk en onmondig gehouden door hun fysieke kwetsbaarheid en worden ze geëxploiteerd omdat ze de driedubbele last van het huishouden, kinderen grootbrengen en werk buitenshuis te dragen hebben. Het ideaal van een echtpaar met twee kinderen, zoals dat gepropageerd wordt door familyplanning, de Wereldbank etc., is een typisch middenklasse-ideaal dat uitgaat van de vooronderstelling van een vast salaris. Als men land bezit, of als de mensen erg arm zijn, is het dikwijls economischer om veel kinderen te hebben om te blijven bestaan. Er wordt dan niet gerekend in monden die moeten worden gevoed, maar in handen die kunnen werken. Maar de economie van het land kan een gestadige bevolkingsaanwas niet opvangen.

Het is duidelijk dat, als wij vrouwen willen inschakelen in de strijd tegen exploitatie, hun enige doel niet langer zijn kan om huisvrouw, moeder en „homemaker“ te zijn. Er moeten nieuwe taken voor haar komen, de op sekse gebaseerde verdeling van arbeid moet worden veranderd. Er moet in de maatschappij een plaats komen voor ongetrouwde vrouwen en mannen en het moet duidelijk worden dat vrouwen niet alleen maar een lichaam hebben en niet kunnen worden beperkt tot hun rol van vrouw en moeder. Niemand zou er per slot van rekening over denken om een man alleen maar te omschrijven als echtgenoot en vader.

Als wij dit theologisch benaderen, is het interessant om op te merken dat in het O.T. het familiepatroon duidelijk verandert met de wijze van productie. In het N.T. is monogamie met nadruk op de ondergeschiktheid van de vrouw het overheersende patroon. Maar het is ook interessant om te zien dat Paulus kritische vragen stelt ten aanzien van het huwelijk zelf, als begrip, en opmerkt dat er een verborgen spanning kan zijn tussen het gehuwd-zijn en de toewijding aan God (zie 1 Cor. 7). Als hij zegt: „laten zij die een vrouw (of man) hebben, zijn als zonder vrouw (of man)“, heeft dat enkele progressieve implicaties. Er blijkt uit dat nog andere dingen belangrijk zijn in het leven dan alleen maar het gezin en de familie.

Jesus zelf is merkwaardig kritisch ten aanzien van zijn eigen familie en de familie in het algemeen. Hij stelt altijd toewijding aan de zaak van God boven de banden des bloeds en economische verplichtingen. Wat gewoonlijk gepreikt wordt op

„Gezinszondag“ is volkomen in tegenspraak met Jezus' eigen leven en daden. (Zie hierover mijn bijbelstudie over het gezin, in: „Would that all the Lord's people were prophets“, WSCF Asia book, Hongkong 1977.)

4. Waarin verschilt onderdrukking van vrouwen van andere soorten onderdrukking?

Het voornaamste verschil tussen onderdrukking van vrouwen en andere vormen van onderdrukking is dat de eerste gemakkelijker kan worden ontkend en genegeerd. Als men de normale maatstaven voor het bepalen van iemands status aanlegt – bijvoorbeeld bezit, toegang tot onderwijs, gezondheidszorg, sociale invloed, politieke vertegenwoordiging enz. – is het duidelijk dat de vrouwen in India op al die terreinen minder bedeed zijn dan de mannen. Toch is de overheersende theorie dat vrouwen in zeer hoog aanzien staan en dat er geen discriminatie is. De redenering is dan dat al die grove gelijkheidsnormen niet van toepassing zijn. Vrouwen en mannen zijn toch immers van nature verschillend. De compenserende factor zou dan zijn de „natuurlijke rol“ die de vrouw heeft in het gezin en het grootbrengen van kinderen. Dit komt neer op een verdeling van arbeid die overeenkomst heeft met racisme, in zoverre dat „apartheid“ wordt toegepast op grond van zgn. biologische verschillen. De situatie is echter nog erger, omdat racisme tenminste een duidelijke tegenstelling schept tussen blanke meesters en zwarte slaven. Vrouwen daarentegen leven in een nauwe symbiose met mannen en er is een wederzijdse emotionele band die de kwetsbaarheid groter maakt.

De onderdrukking van de vrouw gaat samen met andere vormen van onderdrukking, d.w.z. dat een vrouw uit de arbeidersklasse dubbel geëxploiteerd wordt als vrouw en als arbeider; dikwijls zal haar economische uitbuiting haar ook seksueel trachten te gebruiken. Een vrouw uit de heersende klasse heeft dan wel veel meer mogelijkheden dan welke man uit de arbeidersklasse ook, maar is toch blootgesteld aan een bepaalde uitbuiting omdat zij vrouw is. De mate van vrouwenexploitatie houdt niet noodzakelijkerwijs verband met de klasse, d.w.z. een in afzondering levende vrouw uit de heersende klasse, aan wie alle persoonlijke verantwoordelijkheid onthouden wordt, kan seksueel meer onderdrukt en gedehumaniseerd worden dan een vrouw uit de arbeidersklasse die buitenshuis werkt en meer te zeggen heeft bij het nemen van beslissingen.

Een ander belangrijk verschil met andere vormen van onderdrukking is dat door onderdrukking van de vrouw de persoonlijkheid van het slachtoffer zowel als van de onderdrukker zelf op een zeer directe wijze wordt vervormd en verworden. Zij leidt tot een eenzijdige karakterontwikkeling, terwijl elk menselijk wezen van nature bisexueel is aangelegd, zoals de moderne antropologie en sociale psychologie ons hebben geleerd.

Als de geijkte patronen van ondergeschiktheid worden afgeschaft zal het mogelijk worden om een volledig-menselijke persoonlijkheid te ontwikkelen, waarin zowel de traditioneel „mannelijke“ als „vrouwelijke“ eigenschappen geïntegreerd worden tot een volwaardig mens-zijn. Dat zal alleen maar volledig mogelijk zijn in een maatschappij waarin gelijkheid bestaat en die niet gebaseerd is op competitie en overleving van de sterkste. Dit betekent weer dat onderdrukking van de vrouw samenhangt met andere vormen van onderdrukking, in die zin dat ze alleen maar grondig kan worden aangepakt in de strijd tegen het kapitalisme.

Als wij dit theologisch trachten te bezien, is het heel opvallend dat de onderdrukking van de vrouw in veel mindere mate een bijbels thema is dan andere vormen van onderdrukking; terwijl die rechtstreeks worden aangevallen, is dat met de onderdrukking van de vrouw niet het geval. Terwijl christenen sinds enige tijd zijn gaan begrijpen dat het doel van gelijkheid van slaven en hun meesters alleen kan worden bereikt als de slavernij als instituut wordt afgeschaft, zijn dergelijke conclusies nog niet getrokken ten aanzien van het vraagstuk van ondergeschiktheid en „gelijkheid“ tussen vrouwen en mannen.

De treffende uitzondering is weer Jezus zelf, die niet alleen vrouwen als gelijken behandelde, maar zelf ook een geïntegreerde persoonlijkheid was die strijdbaarheid verenigde met mededogen. Hij kon tot tranen toe bewogen zijn, hij hield van kinderen, hij genas en diende en tenslotte leed hij tot de dood toe. Dat zijn allemaal heel „onmannelijke“ en onheroïsche karaktertrekken.

Maar hij reinigde ook de tempel en redetwistte met de farizeeën, hij was niet de „lieve Jezus, zacht en vriendelijk“, zoals hij dikwijls getekend wordt. Op theologisch terrein is er nog maar weinig gedaan om zijn geïntegreerde persoonlijkheid te verstaan en als doel na te streven. Jezus hierin volgen, vraagt naar alle waarschijnlijkheid echt een revolutionaire persoonlijkheid, die in vrouwen en mannen alleen geboren zal worden door daadwerkelijk in de strijd betrokken te zijn.

(vert.: A. M. C. Gramberg-van der Hoeven)

C. H. Koetsier

KRONIEK: Kerk van de armen en ontwikkelingssamenwerking

In deze eerste kroniek van Wereld en Zending willen wij aandacht besteden aan verschenen boeken over ontwikkelingssamenwerking en kerk-van-de-armen, twee nauw met elkaar verwante thema's. Om met het laatste te beginnen: vanuit kerken in de derde wereld is dit thema met grote kracht naar voren gebracht.

In de Wereldraad van Kerken zijn met name twee afdelingen ermee bezig: de CCPD (Commission on the Churches' Participation in Development), de commissie voor ontwikkelingssamenwerking en de CWME (Commission on World Mission and Evangelism), de commissie voor zending en evangelisatie.

De CCPD heeft van de Assemblée van Nairobi (1975) de opdracht gekregen de studie kerk-van-de-armen ter hand te nemen. Dat heeft geresulteerd in de publicatie van een drietal boeken.

Eerst verscheen een historisch-theologisch deel *Good News to the Poor* (Goed nieuws voor de armen) (1977). Daarin behandelt dr. Julio de Santa Ana de wijze waarop in Oud en Nieuw Testament armoede en rijkdom worden gezien. Daarna gaat hij na hoe in de loop der eeuwen de kerk(en) omgegaan is (zijn) met dit zelfde onderwerp. In de Bijbel spreekt duidelijk Gods voorkeur voor de armen in hun verdrukking. De kerkgeschiedenis laat zien, dat deze boodschap in de eerste eeuwen veel meer serieus is genomen dan later. Het is vooral de monnikenbeweging, die haar heeft opgepakt. Hoe langer hoe meer kwamen bewegingen, die de gerechtigheidslijn wilden volgen, in de marge terecht. Sommige, die een radicale lijn van armoede praktiseerden, werden vervolgd. De kerken van vandaag dienen de lessen van het verleden te leren en de bijbelse oproep tot gerechtigheid opnieuw te verstaan.

Deel twee van deze serie bevat een aantal losse artikelen van diverse auteurs. Zij handelen over de relatie tussen kerken en armen gedurende de industriële revolutie en de westerse koloniale expansie. De titel is *Separation without Hope?* (Scheiding zonder hoop?) (1978). De bijdragen vertonen een grote variatie in onderwerp en kwaliteit. Zo treft men aan een artikel over het duitse protestantisme en het sociale vraagstuk in de 19e eeuw (Günter Brakelman), maar ook over de zending in Afrika in diezelfde eeuw (Sam M. Kobia). Wij moeten in deze nieuwe tijd een vervreemding constateren tussen kerken en armen. De kerken hebben zich niet of onvoldoende gerealiseerd wat voor gevolgen de industrialisatie heeft gehad voor de positie van de economisch zwakkeren. Er was meer een charitatieve aanpak dan een structurele. Datzelfde heeft ook zijn weerslag gehad op de grote zendingsbeweging van de vorige eeuw. Het is goed, dat juist door schrijvers uit de derde wereld (zoals Kobia en Itty) deze periode beschreven wordt.

Het derde deel, getiteld *Towards a Church of the Poor* (Op weg naar een kerk van de armen) (1979), is het resultaat van het werk van een oecumenische groep, waarvan ook onze landgenoot dr. Coen Boerma deel uitmaakte. De eindredactie werd verzorgd door Julio de Santa Ana.

Dit deel gaat eerst in op de oorzaken van de massale armoede op wereldschaal in onze dagen en vervolgens op de uitdaging, die daarvan uitgaat op de positie van de kerken. Hoofdthema is wel, dat het primair gaat om de eigen strijd van de armen voor hun bevrijding en dat het de zaak van de kerken is zich bij deze bevrijdingsstrijd aan te sluiten.

Dit vraagt niet minder dan een diepgaand bekeringsproces van de kerken. De zaak van de armen moet in het hart van het christelijk geloof komen te staan. Dat brengt voor de kerken met zich mee, dat zij bereid zijn ook op sociaal en politiek terrein hun nek uit te steken, hetgeen hun heel wat sympathie kan kosten bij de bestaande machthebbers. Hier en daar zijn reeds enkele kerken, die deze stap durven te doen en daarmee inderdaad op weg zijn naar kerk-zijn met en van de armen.

Het boek sluit met een aantal aanbevelingen, als een program van actie en reflectie voor de ledenkerken van de Wereldraad.

Deze aanbevelingen zijn ook – in enigszins gewijzigde vorm –, te vinden in een brochure *Towards a Church in Solidarity with the Poor*. Dit is het officiële document van de CCPD, dat de neerslag bevat van de studie over dit onderwerp. Het is vorig jaar aanvaard door het Centrale Comité van de Wereldraad en daarmee een stuk van de kerken zelf geworden. Het is ook vertaald in de serie „Allerwegen“ van de Nederlandse Zendingsraad, onder de titel: *Op weg naar een kerk, die solidair is met de armen*. Er is een verheugende belangstelling voor deze brochure, waarvan er inmiddels al 2400 zijn verkocht.

Een van de aanbevelingen vraagt aan de kerken om al haar besluiten te toetsen aan de vraag of zij dienstbaar zijn aan de zaak van de armen of niet. Het is natuurlijk duidelijk, dat het op dit moment nog bepaald niet zo is. Het vraagt op zichzelf al een hele verandering om zelfs maar de vraag te doen stellen in de kerkelijke vergaderingen. Daarvoor zijn actieve groepen nodig, die de vraag op tafel leggen.

De werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Raad van Kerken in Nederland heeft de uitdaging opgenomen en is begonnen de aanbevelingen uit te werken voor de nederlandse situatie.

Het is al eerder opgemerkt, dat het niet uitsluitend gaat om mensen, die honger en diepe armoede lijden, de materieel armen dus. Het gaat ook om groepen mensen, die als verdrukten, als tweederangs burgers behandeld worden in de rijke samenlevingen. Wij denken daarbij vooral aan de honderduizenden migranten, die voor werk naar onze landen zijn getrokken. Kerken, die hier het thema solidariteit met de armen serieus nemen, zullen juist deze buitenlandse werknemers moeten steunen in hun strijd voor een rechtvaardige behandeling.

In dat verband zijn de ervaringen van meer dan 10 kerken belangrijk, die in het voorjaar van 1980 asyl verleend hebben aan de zgn. illegalen, buitenlandse arbeiders, die het slachtoffer werden van de zgn. 1 november wet (de Wet arbeid buitenlandse werknemers). In die maanden hebben veel kerkleden oog gekregen voor de achterstelling van deze bevolkingsgroep: de wet beoogt de werkgevers te treffen, maar trof in de praktijk de illegalen. De ervaringen van deze asylvrekening zijn op schrift gesteld, zowel door de kritische basisgemeenten als door een groep, die vanuit amsterdamse kerken bij het asyl betrokken is geweest. Er hebben zich veel spanningen in die tijd voorgedaan, bijvoorbeeld over de vraag of de kerken zich geheel moeten aansluiten bij de tegenbeweging (in dit geval het amsterdams platform van buitenlandse arbeiders), of dat zij ook een eigen verantwoordelijkheid hebben (bijvoorbeeld ten aanzien van het gebruik van de middelen in het verzet tegen de wet).

In ieder geval is gebleken, dat kerken slecht zijn voorbereid op concrete solidariteit met de armen in de eigen samenleving. Toch was het goed deze lessen in solidariteit te leren (zie de publicatie *Solidariteit en haar grenzen*).

Terug naar de CCPD. We duiden nog enkele publicaties aan. Er zijn de rapporten van de ontwikkelingscomité's van twee kerken waarmee de CCPD een nauwe relatie is aangegaan. De indonesische ervaringen met „motivators“ (veldwerkers, die voor een langere periode in de desa's gaan werken) zijn neergelegd in *Creative Commitment* (creatieve betrokkenheid) en de commissies voor ontwikkeling van de ethiopische kerk, waar enkele duizenden geestelijken een speciale training voor ontwikkelingswerk krijgen, publiceerde *Together With the People* (Samen met het volk). Ervaringen van kerken in hun pogingen

het voor de zaak van de armen op te nemen zijn gebundeld door Jether Pereira Ramalho: *Signs of Hope and Justice* (Tekenen van hoop en gerechtigheid). Men vindt er verhalen uit Zuid-Korea, Angola, Nicaragua, Bolivia, enz. Het is goed om naast veel negatieve stemmen nu ook positieve geluiden te horen.

Dan is er nog het rapport van de zgn. netwerk-bijeenkomst: *Building a Fellowship of Commitment* (bouwen aan een gemeenschap van betrokkenheid). Deze vergadering werd in mei 1980 op Kreta belegd. De bedoeling was een netwerk tot stand te brengen van diverse kerkelijke organisaties op het gebied van ontwikkelingsamenwerking. Dus op het gebied van bewustwording, fondsenwerving en -besteding, actiegroepen en de uitvoerders van ontwikkelingsprogramma's. Zo krijgt men een *comprehensieve benadering* van het ontwikkelingsvraagstuk. Het gescheiden optrekken moet tot een einde komen.

Tenslotte het verslag van de interregionale bijeenkomst voor ontwikkelingseducatie, gehouden op Cuba, november 1979: *Learning in the Struggle* (leren tijdens de strijd). Voor het eerst kwamen mensen die werkzaam zijn op het gebied van bewustwording bijeen in een socialistische samenleving. Daarom speelden de ervaringen van kerken in zo'n samenleving een grote rol in deze concentratie. Ontwikkelingseducatie is ook sterk verbonden met concrete verhalen van mensen, die zelf structurele veranderingen op gang gebracht hebben en zelf hebben ondergaan.

Genoeg over de CCPD. Over wat aan zendingszijde over het evangelie en de kerk van de armen recent gezegd is, kunnen wij kort zijn, omdat Wereld en Zending er een speciaal nummer aan wijdde (jrg. 9, 1980, no. 4). In Melbourne stond dit thema centraal en er is een proces op gang gekomen om ook in het zendingsbeleid de boodschap van deze grote zendings- en evangelisatieconferentie te verwerken. De gereformeerde zending heeft reeds – samen met het werelddiakonaat en de commissie voor ontwikkelingssamenwerking – uitgesproken dat betrokkenheid bij basisbewegingen van de allerarmsten een beleidszaak moet worden. Aan de uitwerking daarvan wordt gewerkt.

Het eindverslag van Melbourne is inmiddels verschenen: *Your Kingdom Come*. Daarin vindt men alle redevoeringen en sectierapporten.

Er is al eerder op gewezen (zie bijvoorbeeld het verslag van de zendingsconferentie van Pattaya in Wereld en Zending, jrg. 9, 1980, no. 4), dat ook in de kring van de zgn. evangelicalen aandacht voor de structurele oorzaken van de armoede in de wereld toeneemt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het boekje „*Genoeg moet ook genoeg zijn*“ over theorie en praktijk van het TEAR Fund. Het bevat drie bijlagen, namelijk van Hans L. J. Keijzer, dr. John R. W. Stott en drs. J. van Barneveld. Vooral bij de laatste vinden wij aandacht voor de achtergronden van sociale nood. Hij propageert een alomvattende benadering in zending en hulpverlening en pleit ook een soberder levensstijl in de rijke landen, alsmede het wegnemen van handelsbelemmeringen op producten uit de derde wereld. Dieper gaat zijn analyse echter niet, terwijl hij ook op grove wijze de Wereldraad van Kerken vertekent, door te verklaren dat daar zending en evangelisatie bijna geheel ontbreken.

Dieper gravend is het boek van Karl Rennstich: *Mission und wirtschaftliche Entwicklung* (Zending en economische ontwikkeling). Het beschrijft ontwikkeling vooral als een proces van culturele verandering. De schrijver heeft als theologisch docent in zendingsdienst gewerkt in Maleisië en zijn ervaringen daar in deze studie verwerkt. Kernpunt is, dat in zijn visie zending en ontwikkelingshulp één zijn zoals heil en welzijn in de Bijbel. Ontwikkelingshulp is bouwen aan een betere, rechtvaardiger wereld en daarmee deel van de zending van de kerk. In dat kader behoort ook de strijd voor mensenrechten de zending ter harte te gaan. Rennstich heeft met dit boek een goede bijdrage geleverd aan het doordenken van de verhouding tussen zending en ontwikkelingshulp, al blijven ook bij hem vragen onbeantwoord, bijvoorbeeld wat nu de rol van de seculiere ontwikkelingshulp, zoals die van de overheid, is in zijn brede conceptie van zending.

Ook ontbreekt een terugkoppeling van de vragen van ontwikkeling en zending naar de westerse kerken in hun eigen maatschappelijke context. Ontwikkeling zonder meer als

cultuurverandering kenschetsen is te beperkt. Een kritische doorlichting van het westers ontwikkelingsconcept ontbreekt.

De ontwikkelingssamenwerking in het algemeen.

Voor oriëntatie omtrent de huidige stand van zaken met betrekking tot dit vraagstuk is een aanbevelenswaardig boek: *Nederland en de Derde Wereld, basisvragen over ontwikkelingssamenwerking* onder redactie van Gerrit Huizer uitgegeven in Samsom's Sociale en Culturele Reeks. Het is een bundel opstellen van Leo Schellekens, Dick Bol, Els Postel-Coster en Mary Boesveld, Cees Hamelink, Jan van Engelen en Jan van Lin, John Miltenburg en tenslotte ook de redacteur zelf. De bijdragen variëren van een beschrijving van Nederland's koloniale verleden in Indonesië tot de positie van vrouwen in de derde wereld en de rol van zending en missie. Het boek wil de rol van Nederland in ontwikkelingsprocessen bekijken en daarbij zoveel mogelijk uitgaan van de positie van de allerarmsten in de derde wereld zelf. Die opzet wordt niet consequent gevolgd, want het artikel van Els Postel-Coster en Mary Boesveld bijvoorbeeld heeft niets te maken met de rol van Nederland. Het is op zich een goed oriënterend verhaal over de positie van de vrouw in de derde wereld. Meer specifiek op de nederlandse rol slaan de artikelen van Jan van Engelen en Jan van Lin over de rol van zending en missie, en de bijdrage van John Miltenburg. Deze laatste geeft blijk van gebrek aan kennis van zaken ten aanzien van bewustwordingswerk in de kerkelijke sector; IKVOS en de werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking blijken de schrijver onbekend. Bovendien ontbreekt een behoorlijke analyse van de oorzaken van de huidige malaise in de belangstelling voor ontwikkelingssamenwerking.

Huizer gaat uit van het afhankelijkheidsmodel, door vele latijns Amerikaanse sociologen gehanteerd. In deze theorie gaat men uit van een politiek-economische afhankelijkheid van de arme landen ten opzichte van de rijke landen en van een intern kolonialisme in de arme landen zelf. Om uit deze onderhorigheid weg te komen wordt een streven naar self-reliance (zelfvoorziening) aanbevolen. Er zijn echter maar enkele landen (zoals China) die deze weg hebben willen of kunnen kiezen.

Uit een van de continenten die het meest door de afhankelijkheid geteisterd wordt, Latijns Amerika, komen stemmen van de armen ons tegemoet. Een aantal van die stemmen is gebundeld door G. Cuppen, G. Huizer, P. Mesters en J. Van Nieuwenhove in de bundel *Armen nemen het Woord*, een uitgave van NOVIB en de Nederlandse Boekhandel. De bundel is in vijf onderdelen ingedeeld: in het eerste deel komen boeren, indianen, slumbewoners, vrouwen en ballingen aan het woord. In het tweede deel volgt een analyse van de economische en politieke context. Het derde deel laat het ontstaan van basisgemeenschappen zien. Deel vier gaat in op het bewustwordingsproces aan de basis. Tenslotte volgen een perspectief voor de toekomst en een terugkoppeling naar Europa. Al met al een erg waardevol boek, zowel informatief als om ons tot inzicht te brengen.

In deze kroniek besproken boeken en brochures:

Uitgaven van de Wereldraad van Kerken (deze zijn in Nederland verkrijgbaar via Uitgeverij J. H. Kok b.v. te Kampen).

Good News to the Poor, 1977, 124 pag., f 11,50.

Separation without Hope?, 1978, 192 pag., f 16,50.

Towards a Church of the Poor, 1979, 210 pag., f 19,90.

Towards a Church in Solidarity with the Poor (vertaald bij de Nederlandse Zendingsraad, verkrijgbaar in de serie Allerwegen), 1980, 38 pag., f 4,25.

Creative Commitment, 1980, 137 pag., f 10,90.

Togehet with the People, 1980, 80 pag., prijs onbekend.

Signs of Hope and Justice, 1980, 134 pag., prijs onbekend.

Building a Fellowship of Commitment, 1980, 126 pag., prijs onbekend.

Learning in the Struggle, 1980, 75 pag., f 11,50.

Your Kingdom Come, 1980, 283 pag., f 25,50.

Overige uitgaven:

drs. J. van Barneveld, e.a., „*Genoeg moet ook genoeg zijn*“, Kampen, z.j., 103 pag., f 13,90.

Karl Rennstich, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*, München/Mainz, 1978, 343 pag., prijs onbekend.

Gerrit Huizer (red.), *Nederland en de Derde Wereld*, Alphen aan den Rijn, 1978, 203 pag., f 27,50.

G. Cuppen, e.a., *Armen nemen het Woord*, Antwerpen/Amsterdam/'s-Gravenhage, 191 pag., f 28,90.

„Solidariteit en haar grenzen“, verantwoording van de asyloverlening door tien amsterdamse kerken, uitgegeven onder auspiciën van het Interkerkelijk Diaconaal Beraad en het Operationeel Team van de Raad van Kerken te Amsterdam (stencil, 1980).

Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1980

Verantwoording

Op verzoek van de redactie heeft de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Boerhaavelaan 43, 2334 ED LEIDEN, tel. 071-151925) weer een bibliografie samengesteld van in het afgelopen jaar in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische publicaties.

Om verschillende redenen is de omvang van de bibliografie aanmerkelijk groter dan die van voorafgaande jaren. Ten eerste worden de zendingsconferenties in Melbourne en Pattaya weerspiegeld in niet minder dan veertig bijdragen van verslaggevende en/of reflectieve aard. Voorts zijn op nadrukkelijk verzoek van enkele lezers ook een aantal weekbladen in deze bibliografie betrokken. Hoewel niet te ontkennen valt dat op deze wijze interessante bijdragen geregistreerd worden, moet toch de vraag gesteld worden of een dergelijke uitbreiding de bibliografie uiteindelijk ten goede komt en of de druk op de samensteller niet te groot wordt. Tenslotte lijkt een trend waarneembaar om steeds meer buitenlandse artikelen en boeken te *vertalen* en in Nederland te publiceren. De vraag rijst echter of we door het opnemen van deze titels, uiteraard eveneens missiologisch van belang, toch niet buiten de oorspronkelijke bedoeling van deze bibliografie gaan. Deze vraag klemt temeer als wordt bedacht dat tot nu toe de bijdragen van nederlandse/vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland buiten beschouwing zijn gelaten.

Niettegenstaande bovengenoemde uitbreiding was er tegelijkertijd sprake van een zekere selectie. Bij voorbeeld met betrekking tot missiologisch relevante publicaties over de in West-Europa verblijvende buitenlandse werknemers en de daarmee samenhangende socio-culturele (inclusief religieuze) en economische vraagstukken. Wel zijn opgenomen de titels uit het nieuwe tijdschrift „Religieuze bewegingen in Nederland“.

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Alle den Volcke	AdV	Zeist	Geref. Zendingsbond NHK
Allerwegen		Amsterdam	Ned. Zendingsraad
Amandla/Werkgr. Kairos	Amandla	Amsterdam	Komitee Zuidelijk Afrika
Archief v/d Kerken	AvdK	Amersfoort	De Horstink
Bazuin, De (Nijmegen)	Bazuin	Utrecht	Postbus 2456
Begrip moslims christenen	Begrip	Santpoort	Wüstelaan 80
Bijeen (Den Haag)		Deurne	Postbus 33
Collationes (Bisdome Hasselt)	Coll.	9000-Gent	Reep 1
Communio		B-9000 Gent	Hoogstraat 41
Concilium	Conc.	Amersfoort	De Horstink
Doc. Ned. Kerkgeschied.	DNK	Amsterdam	Instit. Kerkgeschied. VU
Doopsgezinde Bijdragen	DB	Amsterdam	Doopsgezinde Historische Kring

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Exchange	Exch.	Leiden	Afd. Missiologie IIMO
Geref. Weekblad	GW	Kampen	J. H. Kok
Hervormd Nederland	HN	Den Haag	Boekencentrum
Hier en Daar	H&D	Leusden	Sekr. Ontwikk. Samenw. GKN
IAMS Newsletter	IAMS N	Leiden	Afd. Missiologie IIMO
Informatiedienst NMR	IN-NMR	's Hertogenbosch	NMR, Cie Buitenland
ID-Informatiedienst (Ned. missionarissen)	ID	Tilburg	Centrum Lektuur
Inzicht		Brugge	Voorziening (CLM)
Kerk en Missie	K&M	Brussel	Uitg. Emmaüs
			Pausel. Missiewerken (PMW)
Kerk en Theologie	K en T	Den Haag	Boekencentrum
Kosmos + Oekumene	K+O	's Hertogenbosch	St. Willibrordvereniging
Mare		Leiden	R.U. Leiden
Missie Aktie	M.A.	Den Haag	PMW-Nederland
Ned. Theol. Tijdschrift	NTT	Den Haag	Boekencentrum
Nieuwe Linie, De	Nwe. L.	Amsterdam	Prinsengracht 463
Pro Mundi Vita (bull/doss)	PMV-bull/doss.	Brussel	PMV, Rue de la Limite 6
Religieuze Bewegingen in Nederland	Rel. Bew.	Kampen	J. H. Kok
Rondom het Woord			
Theol. Etherleergang	RhW	Hilversum	NCRV
Saamhorig (Raad van Kerken Ned., A'foort)	Saamh.	Voorburg	Centr. doc. en informatie o/kerk en samenleving
Speling		Nijmegen	Titus Brandsma Instituut
Spiritijnse Informatie	Spln	Gemert	Congreg. v/d H. Geest
Streven		Meppel	Boom Pers
Tijd, De (Weekblad)		Amsterdam	A. J. Ernststr. 585
Tot aan de Einden der Aarde (Geref. Kerken, art. 31)	TotEA	Enschede	J. van der Graaf
Uw Koninkrijk kome	UwKK	Hilversum	Volksparksingel 59
			Zendingsdep. Chr. Ger.
Vandaar		Leusden	Kerken in Nederland
			Zending Geref. Kerken
Voorlopig	Voorl.	Oegstgeest	Raad v/z Zending NHK
VU magazine	VU mag.	Delft	Uitg. Meinema
Wending		Amsterdam/Bvt	Vrije Universiteit
Wereld en Zending	W&Z	Den Haag	Boekencentrum
Wereldwijd (Deurne)	WW	Amsterdam	p/a Ned. Zendingsraad
		Antwerpen	Arthur Goemaerelei 69

Indeling bibliografie

A. ALGEMEEN

- BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE
- MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN
- Algemeen
- Zendingsconferenties Melbourne en Pattaya

nos.

1- 3

4- 9

10- 51

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

- Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis 52- 62
- Theologie van zending 63- 69
- Theologie in Context/Derde Wereld theologie 70- 72
- Afrikaanse theologie/Zwarte theologie 73- 75
- Aziatische theologie 76- 78
- Theologie van de bevrijding 79- 89

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDE VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEËN

- Algemeen/Dialog 90- 96
- Hindoeïsme 97
- Islam 98-114
- Traditionele en Volksreligies 115-122
- Nieuwe religies 123-132

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

- Algemeen 133
- Rechten van de mens/Racisme/Kasten 134-145
- Positie vrouw/kind 146-154
- Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking 155-170

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

- Vernieuwing kerkelijke structuren 171-172
- Catechese/Missionaire vorming 173-176
- Spiritualiteit/Liturgie 177-179
- Pastoralia 180-181
- Ambten/Theologische opleiding 182-183
- Evangelisatie/apostolaat 184
- Communicatie 185-186
- Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker 187-196

- B. **AFRIKA** 197-239
- C. **AZIË** 240-267
- D. **LATIJS AMERIKA** 268-296
- E. **OCEANIË** 297-298
- F. **WEST-EUROPA** 299-330

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Lagerwerf, L., Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1979. In: W&Z 9 (1980) 2, 159-175.
2. Verstraelen, F. J., Missiologie onderweg. Een autobiografie in kontekst. IIMO Research Pamphlet no. 2. Leiden, IIMO, 1980, 112 pp.
3. Verstraelen, F. J., Exchange in Silver - A survey and evaluation of 25 issues. In: Exch. no. 25, Vol. 9, 1980, 61-71.

MISSIOLOGISCHE OVERZICHTEN/AANZETTEN

Algemeen

4. Butselaar, G. J. v., Het vele of het goede in de zending. In: GW 35 (1980) 20, 157-158.
5. Castro, E., Internationale Zendingsraad/Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie 1910-1980-2000. (Jubileumviering Ned. Zendingsraad).

- J. Verkuyl: Reactie op toespraak Rev. Emilio Castro.

- F. N. M. Nijssen: idem.

In: W&Z 9 (1980) 1, 3-20.

6. Hoekema, A. G., Van onderstroom naar boventoon? Een ontijdige momentopname van het getuigenis der Doopsgezinden. In: DB 6 (1980) -, 37-48.
7. Oostveen, Ton, Missie en zending contra mythe van christelijk Westen. In: De Tijd, no. 269, jrg. 6, 1980, 16-17.
8. Slomp, J., Johannes Blauw als missioloog. (Jubileum NZR). In: W&Z 9 (1980) 1, 49-52.
9. Veen, R. J. v.d., Vijftig jaar Nederlandse Zendingsraad - en nu verder.
- A. G. Honig: Reactie op de toespraak van ds. R. J. v.d. Veen.
- J. A. Schoenmakers: idem.
In: W&Z 9 (1980) 1, 21-48.

225, 250

Zendingsconferenties Melbourne en Pattaya

10. Boerma, C. M., Goed nieuws voor de armen. In: W&Z 9 (1980) 4, 260-268.
11. Boerma, C. M./J. v.d. Velden, Theologie vanuit de werkelijkheid. In RhW 22 (1980/81) 4, 32-39.
12. Bosch, D. J., Behind Melbourne and Pattaya: a typology of two movements. In: IAMS N nos. 16-17, 1980, 21-33.
13. Bouw, W. J., Pattaya: Aandacht voor de gehele mens. In: W&Z 9 (1980) 4, 346-358.
14. Bouw, W. J., Pattaya: nieuwe visie voor zending? In: AdV 73 (1980) 9, 8-10.
15. Bouw, W. J./R. v. Essen, Theologische fundering van Melbourne is ontzettend smal. In: RhW 22 (1980/81) 4, 58-63.
16. Gort, J. D., Christenen moeten partij kiezen voor verdrukten en kanslozen. In: VU-mag. 9 (1980) 11, 34-35.
17. Gort, J. D., Melbourne: evangelicalen en oecumenicalen. In: W&Z 9 (1980) 4, 334-345.
18. Gort, J. D., Terug uit Melbourne: Is het Evangelie slecht nieuws voor de rijken? In: VU-mag. 9 (1980) 10, 34-38.
19. Gort, J. D., Van Edinburgh (1910) naar Melbourne (1980). De markante ontwikkeling in het missionaire denken. In: VU-mag. 9 (1980) 9, 34-38 en in: RhW 22 (1980) 4, 1-10.
20. Gort, J. D., Your Kingdom come: Wereldzendingsconferentie: Melbourne 12-24 mei 1980. Een historische, impressionistische en theologische interpretatie. Vakgr. Missiol. en Godsd.wetensch./Sektie Missiol. en Evangelistiek. Theol. Fac. VU, Amsterdam 1980, 39 pp.
21. Your Kingdom come: World Missionary Conference: Melbourne May 1980. An historical and missiological interpretation. Dept. of Missiol./Fac. of Theol. Free Univ., Amsterdam 1980, 30 pp.
22. Greven, J., Zendingsconferentie Melbourne. In: GW 36 (1980) 1, 4-5.
23. Hoedemaker, L. A./L. Schuurman, Een nieuwe invulling van het zendingsbegrip. In: RhW 22 (1980/81) 4, 42-51.
24. Koetsier, C. H., Melbourne, mogelijkheden en moeilijkheden voor toepassing. In: W&Z 9 (1980) 4, 359-362.
25. Laar, W. v., Wereldzendingsconferentie Melbourne 1980. In: AdV 73 (1980) 5, 10-11, 73 (1980) 6, 8-9, 73 (1980) 7/8, 8-9.
26. Lin, J. v., Gemeenschappelijk getuigen. Wereldzendingsconferentie Melbourne, mei 1980. In: K+O 14 (1980) 5, 135-139 en in: RhW 22 (1980/81) 4, 52-57.
27. Lin, J. v., Hoe de wereldzendingsconferentie bad. In: De Heraut 111 (1980) 11, 309-313.
28. Lin, J. v., Wanneer kerken samen getuigen. In: W&Z 9 (1980) 4, 284-291.

29. Macht, „De, en het kruis” – Nederlandse bijdrage voor de wereldzendingconferentie te Melbourne. Samengest. door: T. Baarda, B. Boer, G. Dekker, G. de Groot, J. v. Lin, H. v.d. Linde, L. Oranje, A. v. Pinxteren, A. Pool, B. Schuurman, R. J. v.d. Veen, J. v.d. Velden, J. te Winkel +
– Inleiding door R. J. van der Veen, 53-54. In: W&Z 9 (1980) 1, 54-99.
30. Mulder, D. C., Het Koninkrijk en de religies. In: W&Z 9 (1980) 4, 276-281.
31. Mulder, D. C., Melbourne en de dialoog met andersgelovigen. In: GW 36 (1980) 1, 5-7.
32. Ontwikkeling in de oecumenische wereldzending van verkondiging naar dialoog. (Edinburgh 1910-Melbourne 1980). Stichting de Evangelische Omroep. Programma: Theologische Verkenningen. Hilversum 1980, 109 pp.
33. Oranje, L., De koning te rijk. In: Voorloper 12 (1980) 6, 211-214.
34. Pattaya-Studiedag IIMO Utrecht 10 okt. '80. Documentatie. 1980.
35. Schipper, A., Journalistieke impressies van Melbourne. In: W&Z 9 (1980) 4, 253-258.
36. Uw Koninkrijk kome. Melbourne 1980. Wereldconferentie voor zending en evangelisatie. In: Vandaar 6 (1980) 8, 2-45.
37. Veen, R. J. v.d., Menselijke strijd en het Rijk van God. In: W&Z 9 (1980) 4, 269-275.
38. Veen, R. J. v.d., De wereldzendingconferentie te Melbourne, 12-24 mei 1980. Enkele impressies, een evaluatie en enkele conclusies of vragen. Amsterdam, NZR, 1980, 28 pp.
39. Veen, R. J. v.d., De wereldzendingconferentie te Melbourne, mei 1980. In: Saamhorig 5 (1980) 2, 8-10.
40. Velden, J. v.d., De macht en het kruis. In: W&Z 9 (1980) 4, 301-310.
41. Velden, J. v.d., Wie simuleert te slapen valt niet te wekken. In: RhW 22 (1980/81) 4, 40-41.
42. Velden, J. v.d./L. Schuurman, Op weg naar Melbourne. In: RhW 22 (1980/81) 4, 13-31.
43. Verkuyl, J., Overpeinzingen na de Wereldzendingconferentie in Melbourne. In: GW 36 (1980) 1, 1-3.
44. Verkuyl, J., Het pleidooi van prof. dr. David Bosch voor een doorbraak tussen „evangelicals” en „ecumenicals”. In: GW 35 (1980) 39, 308-309 en 35 (1980) 40, 314-315.
45. Vermaat, J. A. E., De visie van een „evangelical” op Melbourne. In: W&Z 9 (1980) 4, 311-318.
46. Verstraelen, F. J., After Melbourne and Pattaya: Reflections of a Participant Observer. In: IAMS N. nos. 16-17, 1980, 34-50.
47. Verstraelen, F. J., Melbourne 1980. Bezinning in wereldverband op onze missionaire opdracht. Bull. Samenw. Kerken Merenwijk, Leiden (1980) sept., 10-12, (1980) okt., 8-9.
48. Verstraelen, F. J., The Melbourne and Pattaya Messages in Context (May-June 1980). In: Exch., no. 26, Vol. 9, 1980, 55-67.
49. Verstraelen, F. J., Pattaya en Melbourne: Zending tussen tekst en context. In: W&Z 9 (1980) 4, 319-333.
50. Verstraelen, F. J., De revolutionaire kracht van „Uw rijk kome” voor zending en oecumene. In: Kerugma 23 (1980) 6, 66-70.
51. Vos, A., Hoe geloofwaardig is ons getuigenis? In: GW 36 (1980) 2, 9-10. 69, 171

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis

52. Cote, R. G., Pretenties met betrekking tot het absolute in de geschiedenis van de christelijke missies. In: Concilium (1980) 5, 16-23.
53. Enklaar, I. H., Groen van Prinsterer en het Nederlandsche Zending-Genootschap. In: Aspecten v/h Reveil. Kampen, Kok, 1980, 89-105.

54. Gulp, P. v. Beoordeling van de opvatting van John L. Nevius over de planting en opbouw van kerken op zendingsterreinen. Doct. scr. Theol. Hogesch. Geref. Kerken (vrijgem.). Kampen, 1979, 68 pp.
55. Laurens, L., Tot aan de uiteinden der aarde. De zending van het doperdom. In: Wederdopers, Menisten, Doopsgezinden in Nederland, 1530-1980. Zutphen, De Walburg Pers, 1980, 146-161.
56. Linde, J. M. v.d., Gods Wereldhuis. Voordrachten en opstellen over de geschiedenis van zending en oecumene. Amsterdam, Ton Bolland, 1980, 219 pp.
57. Linde, J. M. v.d., Hoekendijk en Zinzendorf. (Afscheidingscollege). In: Gods Wereldhuis 187-199.
58. Linde, J. M. v.d., De middentuin en de zending. In: NTT 34 (1980) 2, 154-162 en in: Gods Wereldhuis 11-20.
59. Linde, J. M. v.d., De zending als kritische factor in de geschiedenis. In: Gods Wereldhuis 21-46.
60. Linde, J. M. v.d., Zinzendorf in de eenheid der kerk. In: Gods Wereldhuis 83-107.
61. Nijenhuis, D., Hendrik Velse en de zending in de achttiende eeuw. Doct. scr. Theol. Fac. RU Utrecht, 1980, 94 pp.
62. Schram, P. L., Inwendige Zending als terrein van Onderzoek. In: DKN no. 7, (1980) maart, 7-32 en no. 8 (1980) sept., 7-50.
5, 9, 215, 244, 249, 253, 255, 256, 258, 260, 261, 272, 280, 283, 305

Theologie van zending

63. Hoedemaker, Bert, Het eigenlijke zendingstijdperk ligt nog voor ons. Beperkte verstaan van het Evangelie steeds weer herzien. In: HN 2/2/80, 23.
64. Hoedemaker, Bert, „De Zending” kan de zending niet meer aan. Uitdagingen worden nauwelijks meer opgepakt. In: HN 19/1/80, 21.
65. Hof, I. P. C. van 't, Gehoorzaamheid aan het zendingsbevel. KenT 31 (1980) 1, 44-53.
66. Ogtrop, Cl., Mission as Exchange. Werkstuk in het kader van de missionarissencursus 1979-1980. Nijmegen 1980, 50 pp.
67. Overdulve, C. M., Rekenschap van de hoop. Over dimensies van de christelijke hoop in de oecumenische discussies. In: W&Z 9 (1980) 2, 130-137.
68. Plaisier, B., Instrumentaal tussenspel. Van Rulers ecclesiology onder het gezichtspunt van het apostolaat. Doct. Scr. Theol. Fac. Utrecht, 1977 (herdruk), 144 pp.
69. Veen, R. J. v.d., Zending is: predikt, geneest, wekt op, reinigt en drijft uit. In: RhW 22 (1980) 4, 64 vv.

Theologie in context/Derde Wereld theologie

70. Butselaar, G. J. v., Aandacht voor de context, heren! In: GW 35 (1980) 40, 316-317 en 36 (1980) 1, 7.
71. Sonneveld, C., Indigenisatie van kerk en theologie in missionair perspectief. Doct. scr. Missiol., Theol. Fac. RU Utrecht, 1980, 132 pp.
72. Spitz, J., Nieuw-China: Profetische uitdaging tot zelfonderzoek van Kerk en Theologie. Doct. scr. Theol. Fac. KU Nijmegen, 1980, 276 pp.

119

Afrikaanse theologie/Zwarte theologie

73. Hollemans, Kees, Kerk is teveel bondgenoot van nieuwe elite (bespreking geloofsbelijd. Alexandrië + 3e wereldtheol. congressen Dar es Salaam en Ghana). In: HN 24/5/80, 17.
74. Mokoka, Cobi, Cl., The place of black experience in black theology of liberation. A study in the dynamics of black experience in the South African context of oppression. Doct. scr. Theol. Fac. RU Utrecht, 1979, 97 pp.

75. Neut, Jb. v.d./L. Lagerwerf, *Theological Meetings in Africa: A Survey (1960-1980)*. In: Exch. no. 25, vol. 9, 1980, 49-60.

199

Aziatische theologie

76. Spindler, M. R., *Recent Indian Studies of the Gospel of John: Puzzling Contextualization*. In: Exch. no. 27, vol. 9, 1980, 1-55.
77. Witvliet, Th., *Ontwerp voor een oecumenische theologie – de bijdrage van M. M. Thomas*. In: W&Z 9 (1980) 3, 197-207.
78. Yewangoe, A.A., *The Cross and the Indian Thought*. Doct. scr. Theol./Dogmatiek VU Amsterdam, 1979, 100 pp.

72

Theologie van de bevrijding

79. *Bevrijding en christelijk geloof in Latijns Amerika en Nederland*. Door J. v. Nieuwenhove, E. Schillebeeckx, H. J. Prien e.a. *Annalen Thijmgenootschap*, jrg. 68, afl. 1. Baarn, Amboboeken 1980, 165 pp.
80. *Bevrijdingstheologie en gemeenschap*. In gesprek met Dr. Luis Reinoso, methodistisch predikant in Lima, Perú. In: K+O 14 (1980) 7, 263-265.
81. Douma, G., *Afhankelijkheid en bevrijding in Medellín en Puebla*. Een onderzoek naar het functioneren van het voor de theologie van de bevrijding centrale begrippenpaar, afhankelijkheid en bevrijding, in de documenten van de bisschoppenconferenties te Medellín (1968) en Puebla (1979). Doct. scr. Theol. Hogesch. Kampen, 1980, 103 pp.
82. Haan, R., *Bevrijdingstheologie – een uitdaging*. In: VU mag. 9 (1980) 10, 27.
83. Kuitert, H. M., *Een eredoctoraat voor Miguez Bonino als bevrijdingstheoloog*. In: GW 36 (1980) 10, 75-76.
84. Nieuwenhove, J. v., *Eglise et Théologie à Puebla. Reflexions sur le message de l'épiscopat latino-américain à l'Eglise universelle*. Bruxelles, Prospective International, 1980, 85 pp.
85. Nieuwenhove, J. v., *Inleiding (tot verslag van het op 10 en 11 mei 1979 door de KU te Nijmegen gehouden congres „Bevrijding en christelijk geloof in Latijns-Amerika en Nederland“)*. In: *Bevrijding en Chr. Geloof etc.* 11-17.
86. *Puebla. Aspecten van de derde Algemene Conferentie van het Latijnsamerikaanse Episcopaat*. Eindred. Ely de Boer-Hessel, Theo Witvliet. Amsterdam 1980, 120 pp.
87. *Puebla. De evangelisatie in het heden en in de toekomst van Latijns Amerika*. Slotdocument van de derde algemene vergadering van het Latijns-Amerikaans episcopaat. Dossier 10 bij „Archief van de Kerken“. Amersfoort, De Horstink, 1980 (?), 95 pp.
88. Schillebeeckx, E., *Bevrijdingstheologieën tussen Medellín en Puebla*. In: *Bevrijding en Chr. Geloof etc.* 18-34.
89. Schuurman, L., *Een schot voor de boeg (de theologie van Boff)*. In: Saamh. 5 (1980) 4, 3-4.

163, 174, 269

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN DE RELIGIES EN IDEOLOGIEËN

Algemeen/Dialogoog

90. Dijk, A. M. G. v., *De theologie van de godsdiensten in godsdienstwetenschappelijk perspectief*. In: NTT 34 (1980) 4, 265-280.
91. Dijkstra, M., *Gods voorstelling; predikatieve expressie van zelfopenbaring in Oudoosterse teksten en Deutero-Jesaja*. Proefschr. Theol. Hogesch. Kampen, Kampen, Kok, 1980, 421 pp.

92. Gelder, L. v., *Alle uitverkoren volken hebben dezelfde God*. Een interview met Dr. Walbert Bühmann. In: Bazuin 63 (1980) 17, 1-2.
93. Laar, W. v., *Het christelijk geloof en de wereldgodsdiensten*. In: AdV 73 (1980) 1, 11, 73 (1980) 2, 9, 73 (1980) 3, 10-11, 73 (1980) 4, 10-11.
94. Mulder, D. C., *Een conferentie over de dialoog met andersgelovigen en andersdenkenden*. (Hongarije WCC/DFI). In VU mag. 9 (1980) 6, 38-39.
95. Mulder, D. C., *Kroniek van de dialoog (I)*. In: Rel. Bew. no. 1, 1980, 64-68.
96. Puthiadam, I., *Christelijk geloof en leven in een wereld van religieus pluralisme*. In: Conc. (1980) 5, 81-92.

30, 31, 59, 226, 242

Hindoëisme

97. *Godsdiensten gaan en komen, het kastenselsel blijft*. Gesprek met Dommalur Thimmarayappa – India. In: K+O 14 (1980) 7, 270-271.

78, 123 t/m 132

Islam

98. *Islam*. Met o.a. J. Peters, Een slaaf zal haar meesteres baren, A. Wessels, *Islam en christendom tussen confrontatie en dialoog*, J. Slomp, *Wat bezielt de voorstanders van de islamitische staat?* en D. C. Mulder, *Onderscheid Sji'ieten en Sunnieten*. In: Nwe L. 35 (1980) nrs. 51-52-53, I-XVI.
99. Jongeneel, J. A. B., *De lokkende façade van de Westerse cultuur*. In: KenT 31 (1980) 1, 22-43.
100. Kaam, B. v., *VU en Islam*. In: VU mag. 9 (1980) 9, 15-26.
101. Kohlbrugge, Hanna, *Konfrontatie met de Islam; Ismaël en wij*. Den Haag, J. N. Voorhoeve, 1980.
102. Kole, I. A., *Bedreiging van de Islam*. Oosterend, Stark, 1980.
103. Koningsveld, P. S. J. v., *Snouck Hurgronje's bekering tot de Islam en de mythologie rond een betrekkelijke grootheid*. Oriëntalistiek vanuit Leiden in gebruik als koloniale hulpwetenschap. In: Mare 13/3/80, 10-11.
104. Lascaris, A., *Godsdienstvrijheid ter discussie (De islam verwijt het westerse christendom kerk en maatschappij van elkaar te scheiden i.p.v. met elkaar te verbinden)*. In: Bazuin 63 (1980) 33, 1-2.
105. Mertens, V., *De nieuwe levenskracht van de Islam in zwart Afrika en de pastorale complicaties*. In: Inzicht 14 (1980) 7-8, 15-31.
106. Mulder, D. C., *Christenen over Moslims*. Een conferentie in Mombasa. In VU mag. 9 (1980) 1, 3-6.
107. Slomp, J., *Centra van Reveil in de Islam*. Leusden, Evangelisatiecentrum, 1980, 6 pp. en in: Gron. Kerkbode, juli en aug. 1980.
108. Slomp, J., *Het gemengde huwelijk: raakvlak van religies*. In: Rel. Bew. no. 1, 1980, 40-55.
109. Slomp, J., *Lezen over de Islam in onze moedertaal*. In: Saamh. 5 (1980) 4, 6-7.
110. Slomp, J., *Moslimse ambivalentie inzake macht*. In: Wending 35 (1980) 2, 143-148.
111. Wessels, A., *De renaissance van de Islam; zullen de Khomeini's de toekomstige koers van de islamitische wereld gaan bepalen?* Baarn, ten Have, 1980, 174 pp.
112. Wessels, A., *De Renaissance van de Islam*. In: Wending 35 (1980) 2, 137-142.
113. Wessels, A., *De Renaissance van de Islam*. In: Vandaar 6 (1980) 5, 6-8.
114. Wessels, A., *Het verschijnsel „de herleving van de islam“ en zijn gevolgen*. In: A.R. Staatskunde 50 (1980) 9, 327-336.

209, 242, 257, 306, 311

Traditionele en Volksreligies

115. Beneder, G. en Theo Witvliet, Op zoek naar de religiositeit van het volk. Een gesprek met Rogier van Rossum. In: *Wending* 35 (1980) 2, 108-115.
116. Daniels, F. P. P., Participerende hermeneutiek als missiologische methodologie van de volksreligiositeit, Autobiografische geloofsverantwoording van een missionair ontwikkelingswerker als uitwerking van het „sensitising concept“ van de „kleine dialoog“ van Harvey Cox, getoetst aan de hermeneutische methode van Schillebeeckx' Jesusboeken. Doct. scr. Missiol. KU Nijmegen, 1980, 2 dln.
117. Heijke, Jan, Therapeutische rituelen in Afrika. In: *Speling* 32 (1980) 4, 49-53.
118. Heijke, J., Ziekte en dood in Afrika. Nijmegen, KU, 1980, 71 pp.
119. Sanoi, A. Titianma, De universele christelijke boodschap in de culturele veelvormigheid. In: *Concilium* (1980) 5, 69-80.
120. Schipper, Mineke, Het zwarte paradijs. Afrikaanse scheppingsmythen. Maasbree. Corrie Zelen, 1980, 198 pp.
121. Schuurman, Bert, Volksreligiositeit in Latijns-Amerika. In: *Wending* 35 (1980) 2, 116-121.
122. Who's who in African witchcraft? PMV-Africa Dossier 12, 1980, 43 pp.

Nieuwe religies

123. Camps, A., De onderscheiding der goeros. In: *Communio* 5 (1980) 4, 289-300.
124. Hayeshavara Das Gauravanacari, Hare Krishna: de westerse tak van het vishnuïsme. In: *Rel. Bew. no. 1*, 1980, 56-63.
125. Köllen, K., Jeugdsekten in Nederland; met een documentatie van H. van Engelen. Amsterdam, A. de Lange, 1980, 191 pp.
126. Kranenborg, R., Bhagwan Shri Rajneesh en zijn beweging. In: *Rel. Bew. no. 1*, 1980, 4-36.
127. Kranenborg, R., De exotische tegenstroom. Instituut voor Godsdienstwetenschap richt documentatiecentrum van sekten op. In: *VU mag.* 9 (1980) 7, 29-31.
128. Kranenborg, R., Geloof in reïncarnatie begint toe te nemen. In: *Voorl.* 12 (1980) 4, 114-117.
129. Kranenborg, R., Is Bhagwan het einde? In: *Voorl.* 12 (1980) 7/8, 227-230.
130. Kranenborg, R., Licht dat ieder mens verlicht. Een bespreking van dr. A. W. Cramer: „Licht dat ieder mens verlicht“. Over onze menselijke situatie, christen zijn en het Transcendente Meditatie programma. In: *W&Z* 9 (1980) 1, 100-107.
131. Lans, J. M. v.d., Religieuze ervaring en meditatie. Deventer, Van Loghum Slaterus, 1980.
132. Siddhartha, Deva, Bhagwan ligt in de clinch met alle gelovigen. In: *Voorl.* 12 (1980) 7/8, 231-236.

Marxisme/Socialisme

218, 220, 223, 276

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

Algemeen

133. Donders, S., Het verschil met de Derde Wereld. Westerse cultuur eenvoudiger, dommer en gevaarlijker. In: *HN* 1/11/80, 13.
59, 159, 164, 207, 243, 246, 262, 286, 287

Rechten van de mens/Racisme/Kasten

134. Adler, E., De geschiedenis van het anti-racisme programma. Steekwoorden en opmerkingen. In: *K+O* 14 (1980) 7, 266-269.

135. Hoedemaker, Bert, Racisme en theologie. In: *K+O* 14 (1980) 7, 272-276.
136. Hof, S. E., Onderweg naar een multiraciale samenleving – een theologische verkenning. In: *RhW* 22 (1980) 3, 60-64.
137. Jongeneel, J. A. B., Het universele Recht van de Kerk en de universele Vrijheid van Godsdienst. In: *Boeket voor Bolkestein*. Leiden 1979, 189-217.
138. Lamberts, H., Wereldraad blijft racisme bestrijden. Oliver Tambo: Geloof belijden in strijd tegen apartheid. In: *Amandla* 4 (1980) 8/9, 17.
139. Mensenrechten (incl. situatie in Lat. Am. en Azië). In: *ID* (1980) 2, 1-8.
140. Mensenrechten in Afrika. Nadruk op het „Algemeen Welzijn“. In: *ID* (1980) 3, 10-11.
141. Racisme. Werkmap. Utrecht, Gen. Diak. Raad Ned. Herv. Kerk, 1980, 33 pp.
142. Racisme in de jaren '80 en het antwoord van de Kerken. Rapport en aanbevelingen van de consultatie Raad van Kerken in Nederland en de Essensburgh te Hierden, 2-3 nov. 1979. R. J. v.d. Veen eindrapporteur. In: *AvdK* 353 (1980) 12, 561-571.
143. Roldanus, J., Vreemdeling zonder vaste woonplaats. Vroegchristelijke gedachten over geloof en vreemdelingschap. Rede RU Groningen. Leiden, E. J. Brill, 1980, 34 pp.
144. Schilthuis-Stokvis, A., Nieuwe orde of nieuwe slavernij...? Verslag van een conferentie (Wereldconferentie over „de rechten van de mens en zending“, gehouden in juni 1979 in Venetië en georgan. door de afd. „De Vrouw in Kerk en Samenleving“ van de Wereldraad van Kerken). In: *W&Z* 9 (1980) 2, 152-158.
145. Veer, P. H. v.d., Het antwoord van de kerken op het racisme in de tachtiger jaren. De Wereldraad van Kerken sluit 10 jaar strijd tegen het racisme af – en gaat door. Noordwijkerhout 16-21 juni 1980. In: *K+O* 14 (1980) 7, 255-262.
97, 245, 320

Positie van de vrouw/het kind

146. Delooz, P., The Family. Approaches (Changes-questions-orientations-whises-Evangelization-bibliographical guidelines). In: *PMV Bull.* 80, 1980, 1-18.
147. Eggen, W., Abortus en ons mensbeeld (vanuit zijn ervaring met de Afrikaanse cultuur legt auteur verband tussen ons abortusprobleem en het Afrikaanse mensbeeld). In: *Bazuin* 63 (1980) 17, 4-5 en 63 (1980) 44, 6-7.
148. Kinderen in beweging. Utrecht, Stichting Oec. Hulp a/Kerken en Vluchtelingen, 1980, 18 pp.
149. Mendoza, A., The Family in Latin America. In: *PMV Bull.* 80, 1980, 19-20.
150. Roekaerts, M., Notes on the families of South and Southeast Asia. In: *PMV Bull.* 80, 1980, 24-26.
151. Schrevesande, Joke, De rol van de vrouw in de geweldloze strijd. Leusden 1980 (?), 16 pp.
152. Singleton, M., Family life and Christianity in Africa. In: *PMV Bull.* 80, 1980, 27-32.
153. Singleton, M., History and the Holy Family. In: *PMV Bull.* 80, 1980, 33-36.
154. Streefland, Liesbeth, Met het oog op elkaar. Vrouwen in de derde wereld en hier bepalen hun plaats. In: *Allerwegen* 11 (1980) 3, 58 pp.
108, 182, 183, 204, 254, 296

Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking

155. Christelijke ethiek en economie: het noord-zuid conflict. Een christen kan niet accepteren dat de economische wanverhoudingen blijven voortbestaan. In: *Conc.* (1980) 10, 122 pp.
156. Christenen en Ontwikkeling. Kongres Cebemo september '80. Den Haag, Cebemo-publ. 1980, 138 pp.
157. Groot, A. de, Wereld en Kerk en Wereldkerk. Achtergronden en feiten van enkele wezenlijke ontwikkelingen in de katholieke kerk die Cebemo niet onberoerd kunnen laten. In: *Wisselwerking* 439-501 (zie no. 170).

158. Groot, A. de, Ontkleurd overheidsgeld of assistentie van een uitgestoken broederhand – naar aanleiding van 10 jaar Cebemo. In: *W&Z* 9 (1980) 3, 187-196.
159. Honig, A. G., De problematiek van ontwikkeling en culturele identiteit en de positie van de kerken. Paper voor Symposium „Ontwikkeling en Culturele Identiteit”, RU Leiden, 1980, 37 pp.
160. Heuvel, A. H. v.d., De wolf en het Lam. Apostolaire overwegingen bij de wereldconferentie over Geloof, Technologie en de Toekomst van 12-24 juli 1979 te Boston (USA) gehouden. In: *Allerwegen* 11 (1980) 1, 36 pp.
161. Hulley, L. D., On being human. A consideration of human criteria for judging development aid. (Hfdst. VII over thuislandpolitiek). Proefschr. RU Utrecht, 1980.
162. Kerk, De, van de armen. (themanr. over CCPD document). In: *Wending* 35 (1980) 10, 541-636.
163. Koetsier, H., Dependentie en Interdependentie. Het Nederlands ontwikkelingsbeleid getoetst aan de uitgangspunten van de bevrijdingstheologie. In: *Bevrijding en Chr. geloof* 118-129.
164. Ontwikkeling en Culturele Identiteit. Interuniversitair symposium over de rol der geesteswetenschappen in het ontwikkelingsrelevante onderzoek, gehouden te Leiden op 9, 10 en 11 april 1980 en georganiseerd door de Cie Buitenland RU Leiden. Leiden 1980, geen doorl. pag.
165. Op weg naar een kerk, die solidair is met de armen. Officieel document van de CCPD (Commission on the Churches' Participation in Development) aangeboden aan het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken ter overweging in 1980. In: *Allerwegen* 11 (1980) 2, 1-39.
166. Schravessande, J. H., EDCS. Winst of verlies? Een aanbeveling met vragen. Uitg. Alg. Diak. Bur. t.b.v. Beleidsraad voor Zending en Werelddiakonaat. Z.pl. (Leusden?), z.d. (1980?), 18 pp.
167. Schuurman, L., „Op weg naar een kerk die solidair is met de armen”. Bijdrage K.O.S.-werkdag „Wie ziet de kerken zitten?” in Rotterdam dd. 13 sept. 1980. In: *H&D* no. 30, 3 (1980) 4, 12-28.
168. Smeets, H., Missie tot menswording (J. Millenburg, „Missie is niet hetzelfde als ontwikkelingshulp”). In: *Bazuin* 63 (1980) 10, 6-7.
169. Verkuyl, J., Preken en preekschetsen in verband met de wereldzending, het werelddiakonaat en de ontwikkelingssamenwerking. Kampen, Kok, 1980, 127 pp.
170. Wisselwerking tussen Derde Wereld en Nederland. Medefinancieringsprogramma. Tien jaar Cebemo. Red. Jan Simmers. Den Haag, Cebemo-publ. 1980, 644 pp. 190, 196, 222, 226, 231, 270

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

171. Engelen, J. M. v., Rijk Gods, kerk, lokale gemeente. In: *W&Z* 9 (1980) 4, 292-295.
172. Marc, G., The Institutional Church in the Future, Facts and Interpretation. In: *PMV Bull.* no. 82, 1980, 3-26. 198, 201, 205, 213, 230, 264, 266, 271, 273, 290, 300, 302, 303, 307, 309, 310, 314-318

Catechese/Missionaire vorming

173. Derksen, K., Bevrijdend geloven in Nederland. Aspecten van een proces. In: *Bevrijd. en Chr. geloof*, 97-117.
174. Dries, A. L. v.d., Bevrijdingscatechese in Nederland op grond van Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie en bevrijdingspedagogie. Doct. scr. Theol. Fac. VU Amsterdam, 1979.
175. Lin, J. v., Missionaire vorming en identiteit van katholieke scholen. In: *Het School-*

bestuur 47 (1980) 1, 46-48, 48 (1980) 3, 100-102, 48 (1980) 4, 151-153, 48 (1980) 5, 203-205.

176. Missionaire Gemeente. Oecumenisch tijdschrift voor de toerusting tot missionair denken en handelen van de christelijke gemeente. Uitg. Evangelisatiecentrum GKN en Herv. Instit. Kerk en Wereld, afd. evangelisatorisch werk. Leusden/Driebergen. 188, 219, 308, 319

Diakonia 267

Spiritualiteit/Liturgie

177. Jong, S. de, Mystiek en Geloof. In *GW* 36 (1980) 7, 54-55.
178. Jong, S. de, Mystiek in Oost en West. In: *GW* 36 (1980) 8, 60-61.
179. Kattenberg, P. A. P. E., Another Break in the Wall – People's Participation as a basic need in the liturgical celebration. In *Exch.* no. 26, vol. 9, 1980, 1-54. 203, 228, 252

Pastoralia

180. Eggen, W., Missie tot preventieve pastorale zorg. In: *W&Z* 9 (1980) 2, 138-151.
181. Missionair pastoraat. In: *K+O* 14 (1980) 1, 1-31. 105, 259, 277

Ambten/Theologische opleiding

182. Luyckx, M., The Situation of Women in the Catholic Church. Developments since International Woman's Year. In: *PMV Bull.* no. 83, 1980, 2-36.
183. Vrouwen geloven in groei. Verslag van een symposium „vrouw, kerk, theologie”, HTPH, Heerlen, febr.-mrt. 1980 en van de viering van het jubileum „60 jaar groei”. Prov. Kath. Vrouwengilde Limburg, 25 mrt. 1980, Roermond. Twee verslagen in een. Heerlen, Stichting Wereldmarkt 1980, 88 pp. 228, 254

Evangelisatie/apostolaat

184. Boon, H., Mensen met een missie, Tielt/Amsterdam, Lannoo, 1979, 159 pp. 58, 160, 212, 217, 299, 301, 312, 313, 319

Medische dienst 224, 261

Communicatie

185. Meiden, A. v.d., Alleen van horen zeggen . . .; bouwstenen voor een communicatieve theologie. Oekumene. Baarn, ten Have, 1980, 127 pp.
186. Rossum, R. v., Van bekeren naar Dialoog. 15 jaar Nederlandse missie. In: *Bijeen* 13 (1980) 8, 6-7. 239, 268

Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

187. Boon, H., Samenwerken met de Afrikaanse kerken omwille van Jezus Kristus. Basistekst Afrikadag 11 januari 1981. In: *K&M* nr. 220 1980, 190-201.
188. De Buck, P., Missie in beweging. Reflecties bij de groei naar een nieuwe missionaire samenwerking en missiepastoraal in de Vlaamse kerk. Werkstuk i/h kader v/d missionarissencursus 1979-1980. Nijmegen, 53 pp.

189. Houwen, R., Zendingsopleiding. Historie van de zendingsopleiding in vogelvucht. In: TotEA 5 (1980) 3, 59-68.
190. Missionarissen en ontwikkelingswerk tussen onzekerheid en verwachting. Mensen met een missie. Toespraken en forumdiscussie op de ontmoetingsdag in Den Bosch op 20 mei 1980 ter gelegenheid van tien jaar Week voor de Nederlandse missionaris. Uitg. Centr. Missie Commissariaat. Den Haag 1980, 39 pp.
191. Nederlandse (De)missionarissen zelf aan het woord. Verslag van een enquête (over „Inzicht“, tijdschrift voor internationale katholieke informatie). In: Inzicht 14 (1980) 7/8, 32-50.
192. Prové, G., De missionaris in de tachtiger jaren – tussen onzekerheid en verwachting. In: W&Z 9 (1980) 3, 208-214.
193. Prové, G., De missionaris in de jaren '80. Tussen onzekerheid en verwachting. In: ID (1980) 7/8, 5-8.
194. Twist, J. v., De eigen wereld en die andere; scriptie over de mogelijkheden van een westerse zending in een aziatische kerk. Scriptie HKI Oestgeest, 1980, 24 pp.
195. Verstraelen, F. J., De missionaris: monument of model? De veranderende rol van missionarissen en hun missie in Derde Wereld en Derde Kerk. In: Wisselwerking 502-527.
196. Vreede, M. de, Laat honderd bloemen bloeien. De taak en rol v/d ngo's bij het ontwikkelingswerk. In: KDK Nota nr. 11. Soesterberg, Kontakt der Continenten, 1980, 14-45.

64, 116, 211, 255, 256, 260, 289

B. AFRIKA

Algemeen

197. Bühlmann, W., Afrika eist; Afrikaans Christendom, missie en zending als gedaagden voor een tribunaal in Addis Abeba (oorspr. Titel: Missionsprozess in Addis Abeba). Hilversum, Gooi & Sticht, 1980, 127 pp.
198. Hoeben, H., Basic Christian Communities in Africa. In: PMV Bull. no. 81, 1980, 19-21.
199. Jansen Schoonhoven, E., The Bible in Africa. In: Exch. no. 25, vol. 9, 1980, 1-48.
200. Sheva wa Ngurumo, Afrika droomt van een grote mensengemeenschap. In: Bazuin 63 (1980) 39, 6-8.
201. Sheva wa Ngurumo, Democratie zonder polarisatie (+ besluitvorming in de kerk in Afrika). In: Bazuin 63 (1980) 29, 3.
202. Sheva wa Ngurumo, Het heil dat niet heelde (In Afrika is de scheiding tussen godsdienst en wetenschap zoets vreemds, dat sommigen zelfs nu nog zeggen dat de godsdienst werd ingevoerd door de Europeanen). In: Bazuin 63 (1980) 32, 4-5.
203. Sheva wa Ngurumo, Liturgie een familiefest. In: Bazuin 63 (1980) 16, 4-5.
204. Sheva wa Ngurumo, Polygamie in Afrika. In: Bazuin 63 (1980) 13, 8-9.
205. Sheva wa Ngurumo, Wat de paus niet kan (parochies omzetten in een gemeenschap van gemeenschappen). In: Bazuin 63 (1980) 3, 6-7.
206. Sheva wa Ngurumo, Het zijn dezelfde die verschillen (bezoek van de paus aan Afrika). In: Bazuin 63 (1980) 23, 6-7.
207. Tolen, A., Is de discussie over geweld of geweldloosheid relevant in Afrika? In: K+O 14 (1980) 7, 277-281.
208. Zana, Azizi Etambola, Onafhankelijke kerken in Zwart Afrika. In: Wereldwijd no. 107, vol. 11, 1980, 20-33.

73, 75, 105, 117-120, 122, 140, 147, 152, 154, 179, 184, 187

Algerije

209. Dejeux, J. and R. Sanson, Algeria 1980. A church in the midst of Islam. In: PMV Doss., Afr. doss. 13, 1980, 3-27.

209

Boven Volta

210. Simmers, J., Ruraal ontwikkelingsproject Kaya, Boven-Volta. De laatste regen. In: Wisselwerking 321-334.

Cameroen

211. Naron, J., Naar nieuwe verhoudingen. Doct. scr. Theol. Fac. KU Nijmegen, 1980, 289 pp.

Egypte

212. Vreemden worden vrienden. (Zuster Emmanuelle zocht een onderkomen tussen de vuilnismensen van Ezbet el-Nakhl). In: M.A. 35 (1980) 5, 1-3, 9.

Gabon

213. Al, B., Vorming van lekenleiders voor de christengemeenschap in Lebamba. Werkstuk i/h kader v/d missionarissencursus 1979-1980. Nijmegen 1980, 58 pp.

Ghana

214. Ghana informatie. Oegstgeest, Raad v/d Zending NHK/Utrecht, Gen. Diak. Raad/Amsterdam, Mondiale Werkplaats, 1980, 124 pp.
215. Hoekstra, J. M., Van Ghana tot Goudkust tot Ghana. In: Vandaar 6 (1980) 9, 12-15. Hoekstra, J. M., De Presbyteriaanse Kerk van Ghana. In: Vandaar 6 (1980) 10, 9-11.

Kenya

216. Butselaar, G. J. v., „Niet de weg des Heren“ (visie Raad van Kerken op onafh. kerken). In: GW 36 (1980) 9, 70-71.
217. Hillman, E., The Roman Catholic Apostolate to nomadic peoples in Kenya. An examination and evaluation. In: PMV Doss., Afr. Doss. 15, 1980, 1-40.

Madagascar

218. Kerk (De) en de Spiritijnen in de Revolutie van Madagascar. In: Spln. no. 6, 1980, 1-30.

Malawi

219. Alkemade, S., Kerkopbouw in Malawi. In: M.A. 35 (1980) 6, 6-7.

Mozambique

220. Heijden, G. v.d., Christelijk getuigenis in Mozambiek toen en nu. Missionarissencursus Theol. Fac. KU Nijmegen, 1980, 136 pp.
221. Moçambique: Ontmoetingen van regering en kerk. In: IN-NMR, aug. 1980, 63 pp.

Soedan

222. Polman, P., Sudanaid: voor hulpverlening, wederopbouw en ontwikkeling. De nieuwe natie groeit in de stad. In: Wisselwerking 349-355.

Tanzania

223. Joinet, B., Mijn geloof in Tanzania. Priester in een socialistisch land. (Oorspr. titel: Le soleil de Dieu en Tanzanie). Bijeen-publ. no. 16. Deurne 1980, 143 pp.
224. Simmers, J., Spreiding van de gezondheidszorg naar de dorpen, Tanzania. Een lange verbinding tussen twee punten. In: Wisselwerking 299-311.
225. Stoks, J. W. H. M., Aan de voet van de Kilimanjaro. Een fundamenteel filosofisch onderzoek naar de culturele motieven, als een beginnende missiologie, gedaan n.a.v. een verblijf onder Massai te Emirete. Doct. scr. Theol. KU Nijmegen, 1980 142 pp.
226. Verstraelen, F. J., Ontwikkeling, culturele identiteit en religie. Evaluatie van enkele ervaringen aan de basis in Tanzania. Paper voor symposium „Ontwikkeling en Culturele Identiteit“, RU Leiden, april 1980, 20 pp.

Uganda

227. Nelen, A.-M., Een Kerk. Kerk voor allen. Kerk voor elkaar. (Missiol. cursus Theol. Fac. KU Nijmegen 1979-1980). Nijmegen 1980, 51 pp.

Zaire

228. Religious Life for Woman in Zaire. (National Colloquium held in Kimwenza/Kinshasa from 15-21 August 1978, organized by the Union of Women Major Superiors in the Rep. of Zaire (USUMA). In PMV Doss., Afr. Doss. 14, 1980, 2-31.
229. Verrijt, Franciska, Samen Kerk-zijn in Zaire (werkstuk i/h kader v/d missionarissencursus 1979-1980). Nijmegen 1980, 50 pp.

Zambia

230. Edele, A., Establishing BASIC Christian Communities in Lusaka, Zambia. In: PMV Bull. no. 81, 1980, 21-25.

Zimbabwe

231. Draisma, T., Zimbabwe, de hoge prijs voor de vrijheid; een persoonlijk verslag over de situatie in en de hulpverlening aan Zimbabwe. Utrecht, Gen. Diak. Raad NHK, 1980, 11 pp.
232. New (A) people, a new Church? Zimbabwe. By: G. Cuppen, B. Dijkstra en P. Lindhoud. Den Bosch, Dutch Mission. Council, 1980, 199 pp.

Zuid-Afrika

233. Adonis, Joh., De Zuidafrikaanse kerkstrijd. In: Wending 35 (1980) 3, 206-210.
234. Lamberts, H., Colin Winter: kerken raken band met gewone mensen kwijt. In: Amandla 4 (1980) 8/9, 1.
235. Meijer, R., Waarom een blanke predikant van de Nederduits Geref. Kerk van Zd-Afrika zich met een zwarte N.G. Kerk vereenzelvigd. In: GW 36 (1980) 6, 45-46.
236. Tutu wil geen muzorewa zijn. In: Amandla 4 (1980) 10, 2-3.
237. Vervallen.
238. Verkuyl, J., Schoolboycot als signaal. In: Amandla 4 (1980) 6/7, 1.
239. Western European Churches and Southern Africa. Vol. I: A learning process in communication, 200 pp. Vol. II: Churches and Change, 147 pp. Rotterdam Ecum. Research Exchange 1979.

74, 161

C. AZIË**Algemeen**

139, 150, 154, 184

Midden-Oosten

240. Midden-Oosten (Het). In: K+O 14 (1980) 2, 34-63.

Cambodja

267

China

72

Filippijnen

241. Lin, J. v., Wat mensen van hun kerk maken. In: M.A. 35 (1980) okt., 6-8.
242. Theunis, Sj., Christenen en moslims op de Filippijnen aarzelen tussen dialoog of oorlog. In: Bazuin 63 (1980) 30, 6/7.

India

243. Fernandes, W., The Indian Catholic Community. Its peoples and institutions in interaction with the Indian situation today. PMV Doss., Asia-Austr. Doss. 12-13, 1980, 51 pp.
244. Jeninga, M., De LMS en de massabewegingen in Travancore 1860-1900. Een bronnenonderzoek (Werkstuk doct. werkcollege rondom de onaanraakbaren in India. Cursus 1979/80, n.w. geschied., suc.fac. ca/nws VU). Amstelveen 1980, 28 pp.
245. Rajshekar Shetty, V. T., Apartheid in India. In: IN-NMR 4 (1980) 10, 3-14.
246. Roekaerts, M., Christians and the Emergency in India. PMV. Doss., Asia-Austr. Doss. 14, 1980, 30 pp.
- 76, 77, 78, 96, 179

Indonesië

247. Baarlink, H., Impressies uit Tomohon (Conferentie v/d Raad van Kerken van Indonesië, 19-31 juli, Tomohon, N.-Sulawesi). In: GW 36 (1980) 13, 99-100.
248. Baarlink, H., Rijkdom en armoede ontmoeten elkaar – ook in Indonesië (Kerkenconferentie Menado). In: GW 36 (1980) 14, 107-108.
249. Drayer, M., Instituut voor de geschiedenis van de kerken in Z.-Sulawesi. In: UwKK 71 (1980) 2, 19-20.
250. Ekker, H. J. Geven om te ontvangen; over een motivatie voor zendingswerk in Nederland en overzee. Scr. HKI Oegstgeest, 1980, 23 pp.
251. Informatie over de raad van kerken in Indonesië DGI en Die Europäische Arbeitsgemeinschaft für oekumenische Beziehungen mit Indonesien „Eukumindo“. Oegstgeest, Zendingstur., 1980, 10 pp.
252. Jongeneel, J. A. B., Nieuw Dienstboek in de Minahassa. In: Woord en Dienst, jrg. 28, nr. 18, 1979, 302.
253. Koopmans, L./A. G. Hoekema, De Evangelische Kerk op Java veertig jaar. In: Vandaar 6 (1980) 7, 3-5.
254. Nie, T. de, Vrouwen op de voorgalerij. (Derde vrouwenconferentie, gehouden van 6-13 juli 1980 in Sonder, N.-Sulawesi). In: Vandaar 6 (1980) 10, 6-8.
255. Koetsier, C. H., Gereformeerd zendingswerk onder kritisch oog van niet-westers socioloog. Proefschr. Ph. Quarles van Ufford. In: VU mag. 9 (1980) 9, 3-4.
256. Quarles van Ufford, Ph., Grenzen van internationale hulpverlening. Een onderzoek naar de samenhang van de aard en effecten van de hulprelatie tussen de Javaanse Kerk van Midden-Java en de zending van De Gereformeerde Kerken in Nederland. Proefschr. Soc. wetensch. VU Amsterdam. Assen, Van Gorcum, 1980, 344 pp.
257. Schreuders, B., Enkele notities over Islam in het moderne Indonesië. In: Begrip no. 48, 1980, 15 pp.
258. Soekotjo, S. H., Op zoek naar identiteit; de geschiedenis van de Evangelische Kerk op Java (GITD) 1940-1980. In: Doopsgez. jaarboekje 1980. Uitg. Alg. Doopsgez. Sociëteit Amsterdam. Kollum 1979 (?), 32-52.
259. Tanuwidjaja Winarto, N. M., Pastoraal bij de studerende jeugd in Indonesië (werkstuk missionarissencursus 1979-1980). Nijmegen 1980, 83 pp.
260. Verkuyl, J., Een „case-study“ over de relatie tussen kerken in Azië en in Europa (diss. Ph. Quarles van Ufford). In: W&Z 9 (1980) 3, 235-241.
261. Verkuyl, J., Rondom de erepromotie van dokter Fiep Kruyt uit Indonesië. In: GW 36 (1980) 10, 77.

178, 194

Japan

262. Kamstra, J. H., Urbanisatie en de dood van de voorouders in Japan. In: NTT 34 (1980) 1, 1-14.

263. Luteyn, P., Japan: Reis naar de Keizer. In: Bijeen 13 (1980) 10, 22-30.
 264. Piryns, E.D., Het zendingsbewustzijn van de R.K. gemeenschappen in Japan. In: W&Z 9 (1980) 2, 115-124.

Laos
267

Pakistan

265. Lin, J. v., Bisschoppenconferentie van Pakistan blokkeert beleid. In: Bazuin 63 (1980) 11 apr.
 266. Mascarenhas, L., Basic Christian Communities in an Islamic Setting in Pakistan. In: PMV Bull. no. 81, 1980, 26-30.

Sri Lanka
179

Vietnam

267. Yap, Kioe-Sheng, Het vluchtelingenprobleem van Indo-China. Leusden, Alg. Diak. Bur. GKN, 1980, 56 pp.

D. LATIJS AMERIKA

Algemeen

268. Aanklacht en hoop. Literatuur in Latijns-Amerika. In: WW, nr. 102, 11e jrg., 1980, 20-33.
 269. Armen nemen het woord. Latijns-Amerikanen over onrecht, bevrijding en geloof. Door: G. Cuppen, G. Huizer e.a. Antwerpen/Amsterdam, De Ned. Boekhandel/'s-Gravenhage, Novib, 1979, 191 pp.
 270. Boekje over boeren; verklaringen, documenten, gesprekken, toestanden, preken en gebeurtenissen van het Latijnsamerikaanse platteland, door P. v.d. Harst e.a. Uitg. Solidaridad. Zeist, Vastenactie Nederland, 1980.
 271. Boff, Leonardo, Basisgemeenten en kerk. In: Streven 33 (1980) aug./sept., 804-813.
 272. Camps, A., De franciscaanse utopie in het missiewerk in Amerika tijdens de 16e en 17e eeuw. In: Jaarboekje 1978/79 Francisc. Academie. Utrecht 1980, 49-65.
 272a. Gelder, L. v., Basisgemeenschap sleutel van alles (Leonard Boff). In: Bazuin 63 (1980) 28, 1-2, 8.
 273. Vernooij, J., Protestantse oekumene in Latijns Amerika. In: W&Z 9 (1980) 3, 230-234, 79, 81-89, 121, 139, 149, 151, 154, 184

Caribisch Gebied

Algemeen

274. Linde, J. M., Unitas Fratrum en Caribisch gebied. In: Gods Wereldhuis 109-125.
 275. Raes, Thon., De naamlozen. Een reisverslag uit het Caraïbisch Gebied. Bijeen publ. 12. Deurne 1980, 105 pp.

Cuba

276. Schraivesande, J. H., De uitdaging van het cubaanse ontwikkelingsproces voor de kerken. In: W&Z 9 (1980) 3, 215-229.

Guatemala

277. Coolen, M., Tien jaar pastoraal werk aan de Zuidkust van Guatemala. In: IN-NMR 4 (1980) 8, 2-12.

278. Het lijden en de aspiraties van het volk van Guatemala. Een officiële verklaring van de overste v/d jezuïten van M. Amerika en Panama en de Nat. Raad v/d jezuïten van Guatemala. In: Streven 33 (1980) apr., 551-554.

Haïti

279. Haïti. In: Informes de PMV Lat. Am. no. 19, 1980, 56 pp.

Nederlandse Antillen

280. Boex, J., Honderd en tien (Dominicanen van de Ned. provincie in de Ned. Antillen, 1870-1980). Missionarissencursus 1979-80 Theol. Fac. Nijmegen. Huissen 1980, 21 pp.

Nicaragua

281. McCarthy, G., Nicaragua: de kerk en de revolutie. In: Streven 33 (1980) mei, 613-620.
 282. Metz, J. B., De nieuwe mens van de vrede. Door het evangelie uitgedaagd krijgen mensen in Nicaragua een eigen christelijke indentiteit en worden dragers van hun eigen politieke bevrijding. In: Bazuin 63 (1980) 49-50, 6-7, 11.

Suriname

283. Hiddink, H., De eerste poging tot zending van de afgescheidenen. In: Theol. Hogesch. Kampen 1980, 9-11.
 284. Hira, Sanden, De kerk in Suriname gaat om. Gesprek met pater Joop Vernooij. In: Nwe L. 35 (1980) 43, 8-9.
 285. Veer, J. J. v.d., Spanning is Surinaamse kerken nooit vreemd geweest. In: Vandaar 6 (1980) 7, 18-19, 22.
 286. Vernooij, J., De kerken en de staatsgreep in Suriname. In: Bazuin 63 (1980) 11, 1-3.
 287. Vernooij, J., Een kwartaal revolutie en de kerken in Suriname. In: Bazuin 6 (1980) 25, 6.

Overige landen Latijns Amerika

Argentinië

288. Gereformeerde (De) Kerken in Argentinië en hun relatie met het sociale proces in het land (1966-1976). Door: Luis Bach, Mabel de Filippini en Ernesto Pastrana. Buenos Aires 1978, 250 pp. Vertaald en uitgegeven door Zendingencentrum GKN, Leusden 1980.
 289. Haan, R., Zending in Argentinië: vicieuze cirkel of verder. In: GW 35 (1980) 32, 253-254, 35 (1980) 33, 261-262, 35 (1980) 34, 268-269, 35 (1980) 35, 276-277, 35 (1980) 36, 284-285, 35 (1980) 37, 291-292.

Brazilië

290. Deelen, G., The Church on its way to the people: Basic Christian communities in Brazil. In: PMV no. 81, 1980, 2-18.
 291. Deelen, G., Sociale politiek van de Kerk in Brazilië. In: Streven 33 (1980) juni, 643-650.
 292. Kunz, F., De kreet van de verdrukte rechtvaardige; bezinningen uit noordoost Brazilië. Amsterdam, Lannoo, 1979, 124 pp.
 293. Rio Negro. Missionarissen contra Indianen kultuur. In: WIZA-krant no. 22, 1980, 9-13, 271, 272a

Chili

294. Landman, J., Chili, volk van overlevenden. Wanhopige arbeiders gaan na zes jaar weer de straat op. In: Bijeen 13 (1980) 3, 21-35.

Colombia

295. Mendoza, André, La Iglesia en Colombia. In: Informes PMV Am. Lat. no. 20, 1980, 54 pp.

Mexico

296. Realidades familiares. La crisis del modelo nuclear-conyugal en los países latinoamericanos. A partir del caso mexicano. In: Informes de PMV Lat. Am. no. 21, 1980, 48 pp.

Peru

80.

E. OCEANIË

297. Australia: Some Issues facing the Catholic Church. In: PMV Doss., Asia-Austr. Doss. 15, 1980.
298. Filius, J., Papoea Nieuw Guinea. Kennismaking met land en volk, kerk en zending. In: Vandaar 6 (1980) 1, 6-9, 6 (1980) 2, 6-9, 6 (1980) 3, 6-9.

F. W.-EUROPA

Engeland

299. Staples, P. Zending en evangelisatie vanwege de „Church of England“. In: W&Z 9 (1980) 2, 125-129.

Nederland

Algemeen

300. Broeyers-Bogers, J., Observatierapport van de Gereformeerde Wijkgemeente „De Maten“ in Apeldoorn. Leiden/Utrecht, IIMO, 1980, 99 pp.
301. Horen, zien en ... Zes verkenningmogelijkheden voor groepen die met samenlevingsanalyse aan de slag willen (project Zending in Nederland). Leusden, Evang.centrum GKN/Driebergen, Afd. Evang.werk Stichting „Kerk en Wereld“/ 's-Hertogenbosch, St. Willibrord Ver., 1980, 43 pp.
302. Jonker, K., De Geref. Kerken in Nederland en de (on)mogelijkheid om Bijbels missionair te zijn. Doct. scr. Theol. Hogesch. Kampen, 1979, 34 pp.
303. Laurensse, L., Het zendingsaspect van de gemeente. In: De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd. Amsterdam, Alg. Doopsgez. Sociëteit, 1980, 68-84.
304. Lin, J. v., De opdracht van de plaatselijke kerk. In: Bazuin 63 (1980) 24 okt.
305. Linde, J. M. v.d., Hernhutter zending in Nederland 1738-1968. In: Gods Wereldhuis 127-146.
306. Metzke, M., Moslims onze nieuwe landgenoten. Pl.?, Zorn Uitg. B.V., in samenwerking met het Ned. Centrum Buitenl., 48 pp.
307. Missionaire (De) Gemeente. Een gesprek tussen ds. B. J. Aalbers, ds. R. J. v.d. Veen, drs. R. Weverbergh en prof. dr. G. v. Leeuwen. In: RhW 22 (1980) 1, 80-87.
308. Nederlandse Zendingsraad, Richting geven aan de missionaire gemeente. In: RhW 22 (1980/81) 4, 11-12.
309. Pikkemaat, H., Missionaire Gemeente. Scr. Theol. Fac. Nijmegen. Nijmegen 1980, 119 pp.
310. Sleddens, W., Observatierapport van een Rooms-Katholieke Parochie in een nieuwbouwwijk. Leiden/Utrecht, IIMO, 1980, 57 pp.
311. Slomp, J., Islamitische cultuur en het onderwijs in Nederland. In: Genootschap van leraren, no. 32, 12 (1980) apr., 1546-1548.
312. Veen, R. J. v.d., Zending in Nederland. In: RhW 22 (1980) 1, 66-70.
313. Verslag van een stage bij de Calamagroep te Rotterdam. Door de Calamastagegroep Theol. Fac. (Miss.) RU Groningen, 1980.

314. Weverbergh, R., De missionaire gemeente in Nederland. In: RhW 22 (1980) 1, 73-79.
315. Weverbergh, R., Observatierapport van een Hervormde Wijkgemeente Het Citypastoraat Utrecht. Leiden/Utrecht, IIMO, 1980, 73 pp.
316. Weverbergh, R., Observatierapport van een kritisch-oecumenische gemeenschap De Leidse Studenten Ecclesia. Leiden/Utrecht, IIMO, 1980, 125 pp.
317. Weverbergh, R., Rapport over de mogelijkheden en moeilijkheden van Missionair-Oecumenische Gemeenten in Nederland. Leiden/Utrecht, IIMO, 1980, 127 pp.
318. Wijers, J. G., Basisbeweging: Oecumenisch-Missionair? Een missiologisch literatuuronderzoek. Leiden/Utrecht IIMO, 1980, 242 pp.
319. Winkel, J. D. te, Metterdaad en in der waarheid. Kijk op evangelisatie en werken aan een missionaire gemeente. Kampen, Kok, z.d. (1980), 136 pp.
320. Zuid-Molukkers en Nederlanders niet langer vreemden voor elkaar. Bisdom Breda Brochures 20. Breda, uitg. Persdienst bisdom Breda, 1980, 28 pp.

Jaarverslagen

321. Hout, H. J. v., Jaarverslag St. Willibrord Vereniging 1979-80. Naar een nieuwe consensus in theologie en kerk? In: K+O 14 (1980) 9, 287-296.
322. IMWOO (Instituut voor Maatschappij-Wetenschappelijk Onderzoek in Ontwikkelingslanden). Jaarverslag 1978 en 1979. Den Haag NUFFIC/IMWOO, 1980, 16 pp.
323. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Jaarverslag over 1979. Leiden/Utrecht 1980, 34 pp.
324. Jaarverslag 1979. Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de Samenleving. Rotterdam 1980, 47 pp.
325. Jaarverslag 1979 van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1980, 17 pp.
326. Jaarverslag 1979 van de Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk. Oegstgeest, RvdZ NHK, 1980, 114 pp.
327. Jaarverslag 1979. Stichting „Kerk en Wereld“. Driebergen-Rijsenburg 1980, 28 pp.
328. Kon. Instituut voor de Tropen. Tropenmuseum Jaarverslag 1979. Amsterdam 1980, 54 pp.
329. Van de kant af gezien. Jaarverslag IKVOS 78/79. Den Haag, IKVOS, 1979, 104 pp.
330. Peppelenbosch, P. G. N., Een beknopt verslag over het jaar 1979 door de directeur. KDK-Nota nr. 11, 1980. Soesterberg, Kontakt der Continenten, 1980, 46-71.

Boekbesprekingen

Bert Stuurwold, Maatschappij-analyse. Doet u mee? 280 pag. (Dit boek is te bestellen door overmaking van f 15,— op postgiro 3065029 van IKVOS Nijkerk, onder vermelding van de titel).

Ik vind dit een uitstekend boek. Het is wel een partijdig boek, maar daar komt de auteur eerlijk voor uit en dan mag dat. Dit boek wil een bijdrage leveren in de strijd van de tegenbeweging in onze samenleving. Dan moeten mogelijkheden tot verandering zichtbaar worden. Daarvoor is inzicht in de alledaagse maatschappelijke werkelijkheid nodig, maar ook inzicht op onze eigen plaats daarin. De volgende vragen komen zo aan de orde:

- Welke positie neem ik in, in de samenleving, in het arbeidsproces?
- Wiens belangen dien ik nu?
- Welke ideeën geef ik door en in wiens belang, wanneer ik werk in „doorgeefluiken van ideeën”, zoals onderwijs, kerk, media, vormingsinstituut, e.d.?
- Wie bepalen de gang van zaken, de ontwikkelingen op allerlei terreinen van de samenleving en in wiens belang?
- Voor welke ontwikkelingen wil ik zelf kiezen, welke belangen wil ik dienen?

De auteur wil niet boven de partijen staan. Hij wil het geloof in neutraliteit zelfs ondermijnen. „Het vertrekpunt van mijn schrijverij is de onvrede met de bestaande orde. Ik wil een andere orde. Een orde waarin niet enkelen heersen over velen, een orde waarin iedereen deel heeft aan macht. En zolang we leven in een orde van weinig machtigen en vele onmachtigen, kies ik voor de onmachtigen.”

Waarom vind ik dit een uitstekend boek? In de eerste plaats wordt op heldere wijze inzicht geboden in de marxistische analyse van de samenleving. Deze analyse-wijze maakt veel duidelijk, dat anders in de mist blijft hangen. In de tweede plaats worden enorm veel feiten geboden, feiten die je aan het denken zetten, en die jezelf raken tot in je geweten. In de derde plaats worden vele

gangbare ideeën die je graag koestert, onderuit gehaald. Hoe pijnlijk dat ook is, ik geloof dat dat toch goed is. In de vierde plaats omdat dit boek je materiaal in handen geeft om zelf te gaan analyseren en je in te zetten voor veranderingen.

Het is een kritisch boek. Je wordt als lezer voor pijnlijke vragen gesteld. Wie een dergelijk proces niet aan zichzelf wil laten voltrekken, kan beter dit boek niet lezen. Het lijkt me toch goed dit boek niet in je eentje te lezen en ook niet ineens van kaft tot kaft. Ideaal lijkt me dat een groep mensen dit boek hoofdstuk voor hoofdstuk leest en bespreekt. Dat zou ik graag zien gebeuren binnen de kerken. Voor de kerken komt dit boek namelijk op een goed moment. Vanuit allerlei taken van de kerk worden we geconfronteerd met maatschappelijke verhoudingen. Vanuit de diakonale activiteiten – zowel werelddiakonaat als binnenlands diakonaat – ontdekken we steeds dwingend hoe groot de nood is en hoezeer deze nood van velen veroorzaakt wordt door scheve machtsverhoudingen. Vanuit evangelisatie, zending en missie ontdekken we steeds meer hoezeer het heil van mensen verweven is met hun maatschappelijke positie. Ook in het pastoraat ontdekken we dat geestelijke en sociale problemen niet te ontkoppelen zijn. De kerken komen in aanraking met vluchtelingen, illegalen, werklozen, W.A.O.-ers, enz. en met problemen als oorlogsvraagstuk, milieucrisis, enz. Ook ontdekken we steeds meer, dat het evangelie een blijde boodschap is voor de hele schepping en de hele mens. Vanuit deze veelheid van ontdekkingen en vragen is een goed inzicht in de sociale, economische en politieke verhoudingen broodnodig. Daarom hoop ik dat dit boek in de kerken veel besproken zal worden.

De toon van dit boekje is zondermeer kritisch, doch niet negatief. Natuurlijk is dit boek niet het laatste woord. Maar wel is een sterk element, dat de lezer niet buiten schot blijft. Analyse van de samenleving verschildt wezenlijk van analyse in de natuurwetenschappelijke zin. Je kunt niet vrijblijvend een object buiten jezelf observeren. Je bent

zelf – persoonlijk of als groep – onderdeel van de samenleving. Je bent, om het deftig te zeggen, altijd participierend observator. Dit wezenlijke gegeven komt in dit boek volledig tot zijn recht. Daarom gaat het om een echt stuk maatschappij-analyse.

J. B. G. Jonkers

Discipling the City. Theological reflections on urban mission.

Onder redactie van Roger S. Greenway; Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan, 1979, 286 pag.

Negen auteurs hebben samen dit boek geschreven. De meesten zijn uit de kringen van de Christian Reformed Church afkomstig en daarom is het calvinistisch karakter onmiskenbaar. Ook Johannes Verkuyl heeft een bijdrage geleverd, en wel over: the role of the diaconate in urban mission. Van allerlei kanten wordt de taak van de kerk in de steden theologisch belicht. Het eerste artikel van Harvie M. Conn is een uitvoerige historische beschouwing over hoe er over de stad is geschreven vanaf Hieronymus tot aan recente uitspraken over secularisatie van de Wereldraad van Kerken.

In het artikel van Luther Copeland wordt heel duidelijk uitgesproken dat de verantwoordelijkheid van de kerken voor de steden onontkoombaar is.

Naast diepgravende theologische beschouwingen, die de Amerikaanse calvinistische kerken kunnen afhelfen van hun negatieve visie op de stad (Babylon en Sodom en Gomorra zijn hier de gemakkelijk gehanteerde etiketten) staan er ook praktische bijdragen in, zoals over structuren van kerk-zijn in de stad. Men komt daarin echter weinig verder dan nadruk op groepswork, de huiskerken en de rol van de leek. In dat opzicht blijft het boek zwak. De bijdrage van Verkuyl is hier nog het meest concreet.

Die zwakheid zal wellicht te maken hebben met het feit, dat een grondige analyse ontbreekt van de economische, sociale, cul-

turele en politieke krachten, die in het verschijnsel verstedelijking werken. Hier wreekt zich dat het boek geheel door theologen (en alleen mannelijke) geschreven is. Willen wij als kerken met het evangelie present zijn – en natuurlijk moeten wij dat willen – dan moeten wij positie kiezen in het krachtenveld van de machten in de steden. Juist in steden blijkt de werking van machtsconcentraties, die de zwakkere bevolkingsgroepen marginaliseren. Ghetovorming, verkrotting, speculatie met woningen, enz. zijn de verschijnselen daarvan. De tegenstellingen zijn in de steden harder dan op het platteland. Ze komen eerder in uitbarstingen van geweld, discriminatie e.d. tot uiting. Het boek schiet tekort in het aan het licht brengen van het spel der machten in de steden en het maakt geen keuze ten behoeve van de slachtoffers. Daarom kan het geen echte gids voor urban mission vandaag zijn. Dat betekent niet, dat er geen goede bijdragen in staan, waarvan veel te leren valt. Zelf heb ik erg genoten van het artikel van Sidney H. Rooy (docent aan de theologische faculteit Isedet in Buenos Aires) die schrijft over „Theological Education for Urban Mission”. Ik zie dit boek als een eerste aanzet voor de betrokken kerken, waarin de „evangelical” invloed groot is, om zich dieper te gaan interesseren voor de problematiek van de steden.

Het ware overigens te wensen, dat een dergelijk boek ook in ons land zou worden samengesteld.

C. H. Koetsier

F. N. M. Nijssen en L. den Besten, In het Centrum van de Aandacht. Over Stiltecentra, Pastorale Winkels, Informatiecentra als vorm van Missionaire Dienst. 's-Gravenhage 1980, 186 pag., prijs f 19,90.

Dit boek bevat het resultaat van een onderzoek door het Hervormd Evangelisatorisch Beraad naar de functie van stiltecentra e.d. Vooral in de steden zijn de laatste jaren vele van deze centra ontstaan. Het eigenlijke

verslag van het onderzoek wordt voorafgegaan door een artikel van Nijssen over de verstedelijking. Terecht wijst hij erop, dat er voor de kerken in de verstedelijkte samenleving belangrijke taken liggen, die zij niet mogen verwaarlozen.

Vervolgens geeft Den Besten een overzicht van ongeveer twintig van de genoemde centra, met veel informatie over hun werkwijze. Daarna volgt een waardering door beide schrijvers. Deze valt positief uit. In alle voorlopigheid en aarzeling wordt geprobeerd vanuit bijbelse motieven in te gaan op de uitdagingen die de verstedelijkte samenleving aan de kerken stelt, concluderen de schrijvers. Temidden van het lawaai en de drukte van de stad is er behoefte aan binnenvallen voor rust en gesprek. Daar omheen groeit pastoraat. De schrijvers zouden de centra ook graag voor meer dan persoonlijk pastoraat gebruikt zien. Waaronder zouden ze niet dienstbaar kunnen zijn als actiecentra voor stadsvernieuwing, zo vragen de schrijvers zich af. Mij lijkt het beter, dat christenen hun inzet voor dergelijke zaken uitvoeren door zich aan te sluiten bij actiecentra in de buurten zelf.

Nadat Nijssen de missionaire dienst van de aandachtscentra behandeld heeft – hij ziet ze als een missionaire werkvorm voor gewone gemeenteleden – geeft Den Besten tenslotte een aantal praktische suggesties voor het opzetten ervan.

Al met al een boek, dat zeker aan te bevelen is voor allen die in de praktijk bezig willen zijn voor missionair werk in de steden.

C. H. Koetsier

Lin Stevens, Een schijn van heiligheid.

A. W. Bruna & Zn. Utrecht/Antwerpen, oktober 1979, tweede druk februari 1980.

De schrijfster is psychotherapeute van beroep. Vanuit haar vak had zij interesse voor de beweging van Bhagwan sri Rajneesh uit Poona (India), een guru die veelvuldig gebruikt maakt van diverse therapieën in zijn trainingsgroepen. Haar belangstelling groeide toen ze sanniyasins (volgelingen)

van Bhagwan in Nederland ontmoette: deze mensen hadden iets bijzonders. Daarom besloot ze zelf naar Poona te gaan om eveneens sanniyasin van Bhagwan te worden. Drie maanden verbleef ze in Poona; van deze tijd geeft dit boek een persoonlijk verslag. Het blijkt haar dat Bhagwan, en met name zijn volgelingen, erg tegenvalen. Ze struikelt over het autoritaire van Bhagwan en het klakkeloos opvolgen van diens bevelen door zijn volgelingen. Ze wordt gekwetst als ze merkt dat je binnen de ashram van Bhagwan alleen geaccepteerd wordt als je je volledig geeft aan de Meester zonder kritische vragen te stellen en dat je uitgestoten wordt als je niet van plan bent direct te kapituleren. Maar het meest staat haar de onverschilligheid van de sanniyasins tegen, die geen enkel gevoel kennen voor de alom aanwezige armoede en ellende in India. Integendeel, de beweging is voor haar gevoel uitgesproken egoïstisch. De naaste, en zeker de arme hulpbehoevende naaste, komt er bij Bhagwan en zijn volgelingen niet aan te pas. Daarom wordt Lin Stevens geen sanniyasin. Het is boeiend dit verslag te lezen. Het komt bijzonder eerlijk en betrouwbaar over. Na lezing besef je, dat iemand met een dergelijke medemenselijke betrokkenheid niet in de beweging had gepast. Het is een nuttig boekje, omdat hier vrij fundamentele kritiek op deze zo snel groeiende beweging wordt uitgeoefend. Wie zich serieus met Bhagwan bezighoudt kan dit boek niet ongelezen laten.

Er is echter nog een heel ander aspect aan dit boek. De schrijfster is geen christen, zij is wat je zou kunnen noemen „volstrekt seculariseerd“. Ze leeft vanuit haar eigen waarden en normen, die soms herkenbaar zijn vanuit het evangelie, soms er dwars tegenin gaan. Zij is in vele opzichten uitgesproken humanistisch. Naar aanleiding van haar openhartig schrijven (vooral ook over zichzelf) is bij mij sterk de vraag blijven leven: Hoe reageer je als christen op een dergelijke levenshouding? Hebben we als kerk hier een reële boodschap? Een wezenlijke vraag, want deze levenshouding is niet enkel de hare, maar zeer algemeen verbreid. We kunnen er niet omheen.

R. Kranenburg

John Ferguson, Religions of the World. A Study for Everyman. Lutterworth, London 1978, 206 pag. prijs £ 4,95

Alle godsdiensten voor iedereen op begrijpelijke wijze beschreven? Kan de schrijver dat realiseren? Met een zekere scepsis neemt men zo'n boek ter hand. Maar ik moet toegeven dat John Ferguson erin is geslaagd om op een uiterst lucide, niet oppervlakkige wijze, zeer veel te bieden. Het boek is een „Lutterworth educational“. Vandaar dat rekening wordt gehouden met de mogelijkheden dit boek te gebruiken voor het (middelbaar) onderwijs. De discussievragen veronderstellen wel een competente gids door de stof. Zonder deskundige leiding en voorbereiding worden de leerlingen overvraagd. Het boek bestaat uit 3 delen van elk tien hoofdstukken. De eerste vraag luidt: „What is religion?“ De antwoorden zijn niet vóórgeprogrammeerd.

John Ferguson is niet een dogmatisch mens die voorschrijft, maar iemand die overtuigd is van het belang van een religieuze keuze en betrokkenheid. Zo heb ik hem in Birmingham leren kennen. Voorzover ik heb kunnen nagaan, biedt zijn boek ook inhoudelijk betrouwbare informatie.

J. Slomp

Religieuze Bewegingen in Nederland: Feiten en Visies.

Halfjaarlijks tijdschrift. Nummer 1, voorjaar 1980, J. H. Kok, Kampen 1980, 83 pag., f 20,— per jaar.

Het is de verdienste van de eindredacteur, dr. R. Kranenburg, medewerker aan het Instituut voor Godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, dat dit tijdschrift van de grond is gekomen. Sinds vijftien jaar is de religieuze kaart van ons land grondig veranderd. Er leven nu vele islamieten en hindoes in Nederland en veel jongeren sluiten zich aan bij nieuwe religieuze secten, veelal van oosterse afkomst. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in o.a. Duitsland, Denemarken en de USA. Daar

verschijnen veel boeken, maar ook tijdschriften en informatieve voorlichting, over deze verschijnselen en over de pastorale problemen die er mee samen hangen. Ons land kent wel enkele boeken over dit onderwerp, maar bezat nog geen wetenschappelijk en leesbaar tijdschrift. Daar is nu verandering in gekomen. Dit eerste nummer wekt groot vertrouwen. Kranenburg zelf behandelt Bhagwan sri Rajneesh en zijn beweging, uitgaande van scherpe vragen en goede informatie. Slomp schrijft over het gemengde huwelijk: raakvlak van religies. Een lid van de Hara Krishna in Nederland, Hayeshvara Das Gauravanacari, komt zelf aan het woord over deze beweging. Er is een kroniek van de dialoog van professor D. C. Mulder en er is een zeer interessante nieuwsrubriek. Hieruit blijkt duidelijk de doelstelling van het tijdschrift: goede en kritische informatie, gegeven door beide kanten, en de wil tot dialoog. Voor vele pastores en pastorale werkers(sters) en verontruste ouders wordt hier een instrument geboden dat bij het begrijpen en lenigen van veel nood uiterst behulpzaam zal zijn. Wij feliciteren de moedige eindredacteur en zien uit naar het tweede en de volgende afleveringen!

Arnulf Camps OFM

J. A. Motyer, El dia del León; El mensaje de justicia del profeta Amos.

(Spaanse vertaling van *The day of the Lion*), Ediciones Certeza, Buenos Aires 1980, 210 pag.

Deel van een serie bijbelcommentaren met als speciale opzet een interpretatie van de bijbelse boeken vanuit de context van onze eigen tijd en situatie. Uitgangspunt van deze exegese is: wat betekenen de bijbelse verhalen of teksten voor kerk en samenleving nú. Dit boek behandelt de profeet Amos, die gezien vanuit de context van de hedendaagse maatschappelijke en religieuze problemen een opvallend en veelbetekenend reliëf krijgt. Centraal staat de ervaring van onderdrukking van de armen die Amos brengt tot een fel protest tegen de

toenmaals bestaande maatschappelijke en religieuze orde en moraal met hun ontoelaatbare gevolgen van onderdrukking en uitbuiting.

J. M. v. Engelen

F. J. Verstraelen, **Missiologie onderweg. Een autobiografie in kontekst.**

I.I.M.O. Research Pamphlet no. 2, Leiden 1980.

Verstraelen schrijft niet alleen over missiologie onderweg. Hij beschrijft hoe hij zelf op weg is geweest, vijftienvintig jaar lang, en hoe hij al die tijd zich met de missiologie heeft beziggehouden. Het is een bewogen kwart eeuw in de zending geweest. Daarom ook in de missiologie. De mens Verstraelen heeft dat alles over zich heen zien komen en door zich heen laten gaan. Zijn geschrift is een bezinning op de vraag of hij blijvend koers heeft kunnen houden en waar de weg voor de toekomst ligt.

Het is niet aan veel mensen gegeven om een zo gevarieerde ervaring op te doen als voor Verstraelen mogelijk is geweest in de beschreven periode. In dit samenvattend overzicht van zijn publicaties – het zijn er in totaal 136 – wordt op boeiende wijze de gelegenheid geschapen in dit alles mee te leven. Het is de moeite waard. Wie enigszins op de hoogte is met wat er in al deze jaren in de missiologie aan de hand is geweest, krijgt het geheel, vanuit persoonlijke beleving verteld, nog eens ordelijk voor zich; en voor wie het vertelde nieuw is, zal het een stimulans zijn tot verdere studie. Verstraelen geeft zelf een draad van eenheid aan in zijn inleidend hoofdstuk: „... een verbreding van horizon: van een min of meer besloten (niet bekrompen!) katholieke wereld, via aandacht vóór en ervaring in de Derde Wereld, naar een dieper peilen van de werkelijkheid waarin we leven. De kern van die werkelijkheid is gelegen in de machtsstrijd vóór of ten koste van de mens in al zijn dimensies. Het is een steeds meer beangstigend en frustrerend beeld, dat uit eigen ervaring en uit de informatie over ontwikkelingen en toestanden in de wereld opdoemt.”

Achtereenvolgens komen vier periodes aan de orde: 1. Studie in Europees verband: de rondleiding gaat van Steyl en het zoeken van aansluiting bij de missionarissen van Steyl (SYD) naar Teteringen-Helvoirt-St. Augustin (Dld.) naar Rome. Na een tussenperiode in Leuven, wordt de studie afgerond met een proefschrift in Rome over het religieuze erfgoed der Bahiba en enige andere volken in Zuidoost Kongo. Deze periode loopt van 1948-1961 (blz. 1-5). 2. Zicht op de wereld vanuit Soesterberg. Verstraelen was in deze jaren directeur van het Centrum „Kontakt der Continenten”. Dit in 1961 gestichte instituut van informatief en educatief karakter bedoelde voorlichting te geven met betrekking tot de nieuwe verhoudingen en de daardoor vereiste nieuwe mentaliteit, ontstaan door de ontvoogding van de gekoloniseerde volken en de nieuwe vorm, die gedeeltelijk oude problemen hebben aangenomen (blz. 7). Zo werd de missie in haar verbondenheid met de ontwikkelingsproblematiek in de context van de nieuwe wereldsituatie aan de orde gesteld. De publicaties uit deze jaren (1961-1964) hebben vooral betrekking op de ontwikkelingsvragen (blz. 6-10). 3. Interculturele ervaringen in West-Afrika, Ghana (1965-1969) in de functie van secretaris van het „Department for Lay-Apostolate and Social Action” van het „National Catholic Secretariat”. Verstraelen acht uit deze periode zijn rijpste studie een artikel in het ghanese rooms-katholieke maandblad *The Catholic Voice*”, mei 1968, onder de titel: „Ghana after the Coup and Vatican II”. „Na de coup” betekent: de nieuwe politieke situatie na Nkrumah's val (blz. 16). In deze hele periode krijgen de vragen betreffende de integratie van de kerk in de Afrikaanse wereld grote aandacht, maar altijd vanuit het gezichtspunt van het behoren van de kerk tot een wereldwijde gemeenschap van kerken (blz. 11-32). Het grootste deel van het geschrift is gewijd aan de periode waarin Verstraelen werkzaam was als adjunct-directeur van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie, te Leiden, 1969-1980 (blz. 33-90). Het opgenomen zijn in een missiologisch-oecumenisch werkverband waarin refor-

matorische en katholieke tradities samenkamen, vormde voor Verstraelen een voortdurende uitnodiging om eigen (rationele) denkkader en horizon te overstijgen (blz. 36). Thuis was de oecumene werkelijkheid via Verstraelen's huwelijk met Gardien Gilhuis in 1971. De eerste studieprojecten richtten zich op de onderwerpen „Wederkerige Assistentie van Kerken” en „Religie en Ontwikkeling”. Later volgden de projecten „Missionaire Gemeenten in Nederland” (1975) en „Vormen van Credaal Getuigen in Kontekst”. Deze beide projecten werden opgezet in samenwerking met de afd. Oecumenica van het I.I.M.O.

Intussen wordt Verstraelen's kennis en ervaring betreffende Afrika door bijna elk jaar gemaakte studiereizen steeds uitgebreider. Reizen naar Latijns Amerika, Noord-Amerika en Australië werden gedaan in het verband van de „International Association for Mission Studies” (I.A.M.S.), waarvan Verstraelen in 1976 secretaris werd. Een enorm werkstuk is het in 1975 in twee delen gepubliceerde verslag van een I.I.M.O.-project in Zambia: „An African Church in Transition. From Missionary Dependence to Mutuality in Mission. A Casestudy on the Roman-Catholic Church in Zambia” (blz. 50-62). De gecompliceerde problematiek van assistentie, lokalisatie en wederkerigheid zijn in zeer concrete vorm op voorbeeldige wijze uitgewerkt. De recensies geven een indruk van de grote waarde van de beschreven resultaten van het project. Het is een goed voorbeeld van empirische theologie. Het is verbazingwekkend te lezen wat in de periode, waarin Verstraelen nu werkzaam is voor I.I.M.O. en I.A.M.S., tot stand is gekomen. Allen die er bij betrokken zijn geweest, en die bij de lezing van dit geschrift het nog eens op een rijtje zien gezet, zijn er diep van overtuigd dat zij sterke stimulansen door deze beide instituten hebben ontvangen en dat het werk van Verstraelen daarin een grote rol heeft gespeeld. Aan het werk van de vorige directeur, dr. E. Jansen Schoonhoven, noch aan dat van de tegenwoordige directeur, dr. M. Spindler, wil met deze uitspraak tekort gedaan zijn. Maar de door hen ontploooede activiteiten bereikten ons grotendeels via Verstraelen. Ook via dit

geschrift. De wijze waarop de missiologische thematieken opnieuw doordacht getekend worden, kan voor ons aller verdere werk vruchtbaar zijn (blz. 71 e.v.). In deze paragraaf begint men al lezende te beseffen hoe belangrijk dit gehele geschrift is. Het prikkelt tot herbezinning op wat in de missiologie in deze vijftienvintig jaar aan de orde is geweest en tot vooruitzien naar wat de meest urgente problemen voor de komende jaren zullen zijn.

Evenzo valt het op wat de leemten zijn geweest in het missiologisch bedrijf van deze vijftienvintig jaar. Er is bovendien zoveel aan de orde geweest dat je de indruk overhoudt dat er meer vragen zijn overgebleven dan er antwoorden zijn gegeven. Verstraelen heeft zichzelf strenge beperkingen opgelegd wat de omvang van zijn autobiografie betreft. Daardoor komt niet alles voldoende uit de verf. Bij een geschrift als dit heb je als auteur misschien de angst dat je te onbescheiden wordt wanneer je je lezer te lang met je ervaringen bezig houdt. Velen zullen van mening zijn na lezing van dit boekje dat de auteur best wat onbescheidener had mogen zijn. Maar ook voor wat hij nu geboden heeft, zullen zijn lezers hem dankbaar zijn.

A. G. Honig

M. Coomans MSF, **Evangelisatie en Cultuurverandering. Onderzoek naar de verhouding tussen de evangelisatie en de socio-culturele veranderingen in de adat van de Dajaks van Oost-Kalimantan (bisdom Samarinda) Indonesië.**

Steyler Verlag, St. Augustin 1980, 342 pag., DM 48,—. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 28.)

Nadat in de vorige eeuw de protestantse zending op Zuid-Kalimantan begonnen is (J. F. Becker, A. Hardeland, e.a.), heeft sedert het begin van deze eeuw de katholieke missie op Oost-Kalimantan gepionierd. De studie van Coomans, Apostolisch Ad-

ministrator van het bisdom Samarinda, behandelt de verhouding tussen de Dajak-cultuur en de evangelieverkondiging op Oost-Kalimantan. Na een overzicht gegeven te hebben van de verschillende culturen – Hindoe, Islam, het koloniale bestuur – die op de Dajak-stammen hun invloed uitgeoefend hebben, geeft hij een schets van enkele belangrijke karakters van de Dajak-cultuur en een beschrijving van de geschiedenis van de evangelisatie. Vervolgens stelt hij een onderzoek in naar de door de missionarissen gevolgde methodiek, en tenslotte vraagt hij naar het toekomstperspectief van de Dajak-culturen. De conclusie luidt: „De Dajak verliest zijn culturele identiteit als Dajak, maar vindt een nieuwe cultuur als Indonesiër. – Tussen dit verleden en de toekomst kan de kerk zich plaatsen in nederig dienstbetoon om medemens en broeder te zijn voor de ander” (284).

Van harte bevelen wij de voor ons liggende, vlot en met kennis van zaken geschreven studie ter lezing aan. Van harte wensen wij de schrijver geluk met het behalen van zijn doctorsgraad. De bij zijn dissertatie gevoegde stelling: „De dialoog tussen de islam en de christelijke kerken in Indonesië wordt vaak zeer bemoeilijkt door bepaalde christelijke gemeenschappen, die proselietische activiteiten verrichten binnen de islamitische geloofsgemeenschap” is zeker ook omkeerbaar. Het woord kerk kan ook door het woord *jemaat* vertaald worden.

J. A. B. Jongeneel

J. Gartenhaus, **Famous Hebrew Christians.**

Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1979, 206 pag.

Gartenhaus is een bekend joods christen („Hebrew Christian”), de stichter en president van de International Board of Jewish Missions.

Na een paar inleidende hoofdstukken worden de levens van 33 bekende joodse christenen beschreven. Hij wil de christenen „uit de volken” overtuigen van de

grote rol, die joodse christenen gespeeld hebben in kerk en theologie. En tegelijkertijd wil hij de joden overtuigen, dat de „afvalligen” goede joden gebleven zijn en hun volk tot eer gestrekt hebben. In een speciale inleiding voor joodse lezers wil hij bewijzen, dat niet alleen labiele figuren „overlopers naar het kamp van de vijand” zijn (zoals van joodse kant soms wordt voorgesteld), maar dat er mannen van formaat geweest zijn, die veel hebben betekend voor kerk en maatschappij. Ook de levensloop van de Nederlandse Abraham Capadose en Isaac da Costa wordt weergegeven. Alle levensbeschrijvingen zijn kort en beperken zich grotendeels tot bekeringsgeschiedenissen en piëtistische details. De betekenis van mensen als Capadose en Da Costa komt niet voldoende uit de verf. Maar dat is in zo'n kort bestek ook nauwelijks te verwachten. Het doel van de schrijver is hierboven weergegeven.

Het is waarschijnlijk niet relevant om dit boek te bekritisieren vanuit de verworvenheden van de joods-christelijke dialoog in de 20e eeuw. Het zou bovendien het vooroordeel versterken, dat deze dialoog gevoerd wordt op kosten van de joodse christenen. Toch dringen vele vragen zich onwillekeurig op.

Waarom spreekt Gartenhaus in zijn inleiding (14) wel uitvoerig over de haat van de joden tegen de joodse christenen en wijst hij niet de oorzaken daarvan aan in de eeuwenlange invloed van antijudaïsme en antisemitisme in kerk en theologie? De term „vervuld jodendom” (completed Judaism, 13) verraadt een christelijk superioriteitsbesef en vraagt om een totaal nieuwe „christelijke theologie van het jodendom”. Voor Gartenhaus is er ook kennelijk geen enkel verschil in de benadering van joden en niet-joden met het evangelie; de onvervalste zendingsbenadering is de enig juiste. Zijn boek ademt de sfeer van de 19e eeuw, de eeuw van Verlichting en emancipatie. Maar wanneer hij spreekt over de 224.000 joodse „bekeerlingen” in de 19e eeuw, vergeet hij de rol die de emancipatie daarbij gespeeld heeft, waardoor vele joden zich via de doop van een plaats verzekerden in de nog niet zo zeer verlichte christelijke maatschappij.

Wat zijn boek toch misschien in alle onvolkomenheid illustreert, is de waarheid die Paulus tot uitdrukking brengt (Ef. 2: 11-22), dat de kerk van alle tijden slechts kerk van Jezus Christus zijn kan als ze bestaat uit joden en heidenen en dat de joodse christenen een onvervangbare en onmisbare rol te vervullen hebben in de christelijke kerk.

S. Schoon, Jeruzalem

Olav Guttorm Myklebust, **H. P. S. Schreuder: Kirke og misjon. Land og Kirke.**

Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1980, 432 pag.

In 1975 werd Professor Myklebust 70 jaar en ontving hij een Festschrift: *Misjonskall og forskerglede*. Maar wie dacht, dat hij nu een otium cum dignitate ging beginnen na tien jaar zendingsarbeid in Zuid-Afrika en na een lang hoogleraarschap heeft zich degelijk vergist! Reeds in 1976 verscheen van zijn hand een in zijn eigen taal geschreven belangrijke inleiding tot de missie- of zendingswetenschap. En nu in 1980 een diepgaande historische studie over het leven van Hans Paludan Smith Schreuder (1817-1882). Rond het jaar 1842 stond deze noorse theoloog aan de wieg van het eerste noorse onafhankelijke instituut voor buitenlandse zending. Toen het Noorse Zendingsgenootschap werd opgericht, werd Schreuder de pionier ervan. Gedurende veertig jaren werkte hij onder de Zoeloe bevolking in Zuid-Afrika. Hij werd een bekwaam taalkundige en publiceerde een grammatica van het Zoeloe. Na veertien jaar kon hij de eerste doop bedienen. In 1866 werd hij tot bisschop gewijd. Onder zijn bisdom viel ook Madagascar, waar hij een zendingspost begon. In 1873 kreeg hij moeilijkheden met zijn zendingsgenootschap. Men richtte de Zending van de Kerk van Noorwegen op om hem het verder werken mogelijk te maken. Hij werd de eerste permanente zendeling ten Noorden van de Tugela rivier en hij aanvaardde de komst van andere zendingsgenootschappen in zijn gebied. Daarom wordt hij de Apostel van Zoeloeland genoemd. My-

klebust's studie behandelt uitvoerig de missie-theologische en missie-methodische visies van Schreuder. Wij hebben hier een zeer verantwoorde behandeling van de noorse zending in zijn oorsprong. Langzamerhand wordt zo het beeld van het ontstaan van de zending in de negentiende eeuw volledig.

Arnulf Camps OFM

C. G. Oosthuizen, **Afro-Christian religions. Iconography of religions, Section 24, fascicule 12.**

E. J. Brill, Leiden 1979, 40 blz. + 48 platen, f 42,—.

Het visuele is in de Onafhankelijke Kerken van Afrika erg belangrijk. Een iconografie in foto's, verzameld door het hoofd van de afdeling godsdienstwetenschap aan de Universiteit van Durban-Westville, Zuid-Afrika, is daarom een welkome aanvulling op de beschrijvende monografieën die er over deze Kerken inmiddels verschenen zijn. O. beperkt zich niet tot een bepaald geografisch gebied, maar heeft zijn illustratief materiaal van over het gehele zwarte continent betrokken. Men kan nu goed zien hoe bepaalde expressievormen en symbooltaal gemeenschappelijk zijn aan heel verspreide exponenten van het verschijnsel Onafhankelijke Kerk. O. heeft aan zijn collectie een beknopte (25 blz.), maar zorgvuldig geschreven inleiding meegegeven. Hoewel hij zijn vroegere studie van enkele Onafhankelijke Kerken in Afrika voorzien had van de typerende titel „Post-christianity” beschouwt hij ze in deze introductie in het algemeen als christelijke gemeenschappen. Thema's als H. Geest, God, Jezus (Lijdende Dienaar), Verrijzenis, sacramenten (doop en avondmaal), leiders, cultusplaats (kerk) komen ter sprake, vanuit iconografisch standpunt. Maar ook rubrieken en attributen als water, „healing”, uniformen, schoenen, hoofddeksels, koorden, sjerpen, staven, zakdoeken, kruisen, rozenkransen en baarden, ster-emblemen en kleuren, trommels, bel-len, horens, vlaggen en vaandels worden besproken. O. is zich bewust van de beper-

kingen van het statische beeld. Het ritme en het lied, de dans en de vervoering behoeren tot de symbolen en hebben in deze kerken meermalen de voorrang boven de verbale expressie. De afgedrukte zwart-wit foto's (de kleurendia's die aan verschillende van deze reproducties ten grondslag hebben gelegen waren sprankelender en duidelijker) worden stuk voor stuk van een korte uitleg voorzien. Eén bladzijde geselecteerde bibliografie verwijst naar meer theologische interpretaties. Een nuttig en aangenaam boek.

J. Heijke

John F. Butler, Christianity in Asia and America, after A.D. 1500. Brill, Leiden 1979, 45 blz., 48 platen in zwart/wit, prijs f 48,—.

Dit beknopte handboek van J. F. Butler verscheen als deel XXIV, 13 in de serie „Iconography of Religions“ onder auspiciën van het „Instituut voor religieuze iconographie“ van de Rijksuniversiteit te Groningen. De reden waarom het ter bespreking werd toegezonden is ongetwijfeld dat Butler niets minder biedt dan een missionaire kunstgeschiedenis van Azië (met uitzondering van het Midden-Oosten) en Amerika. Het werk is opgedragen aan dr. Arno Lehmann, D.D., naar wiens werken: *Die Kunst der jungen Kirchen* (1955) en *Afro-asiatische Christliche Kunst* (1966) Amerikaanse editie 1969, dan ook herhaaldelijk wordt verwezen. Butler behandelt met name de vraag in hoeverre de pas na 1500 opkomende missionaire beweging vanuit West-Europa erin slaagde in haar beeldende kunsten, symboliek en architectuur inheemse vormen aan te nemen. Gezien zijn eigen jarenlange ervaring in India komt vooral paragraaf III, India (p. 5-14) goed uit de verf. Bij de opmerking dat met name christelijke schilderkunst invloed kreeg op de indische kunst in de tijd van de Groot Moghuls (p. 11) is men geneigd te interrumpen; en omgekeerd. Bekend is immers dat Rembrandt een album met perzische miniaturen bezat, die hem hielpen de „couleur locale“ te vinden voor zijn bijbelse en andere

oosterse taferelen. Op pag. 12 zou men graag ook de namen van een aantal nederlandse „free lance“ schilders aan indische hoven vermeld hebben gezien. (vgl. R. W. H. Pitlo, *Een vergeten beschaving*, Tjeenk Willink, Haarlem 1958, p. 269.)

Wat ontbreekt aan de soms wel erg beknopt gehouden tekst en toelichting bij de platen wordt ten dele goed gemaakt door verwijzingen naar grotere plaatwerken en een uitvoerige bibliografie. Dat daarbij het werk van Masao Takenaka, *Christian Art in Asia* (Christian Conference of Asia, 1975, 171 pag.) vaak wordt genoemd zal niemand verbazen. Butler, zo bleek mij ook tijdens het I.A.M.S.-congres (International Association of Mission Studies) in Frankfurt in augustus 1974, is een zeer deskundige gids op dit terrein. Een vergelijkbaar werk over kerkmuziek blijft nog een vrome wens.

J. Slomp

Wij ontvingen

Van de Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit **Bijeen** postbus 33, 5750 AA Deurne:

A. Jacques, *Chili. Volksverzet met naald en draad.* (vertaald uit het frans).

Vreemdelingen in Nederland, over etnische minderheden in ons land, hun positie, hun problemen en onze reactie daarop. *Bijeen*, 48 pag., f 8,—.

H. van Geloven, *Ero Kamam, Kenya, Ontmoetingen in Uno-land.* 100 pag., f 8,—.

C. Libois, *Mensen langs de Nijl. Het dagelijks leven in een Egyptisch dorp.* 152 pag.

Van de **Bijbel Kiosk Vereniging**, Hoofdstraat 55, 3971 KB Driebergen:

Jan Jonkers en Jan te Winkel, *Woorden om uit te werken*, 50 blz., f 5,90.

J. te Winkel, *Van harte welkom. Diensten met buitenkerkelijken.* 36 blz., f 4,95.

J. Slomp, *Moslimse en Christelijke feesten.* Arabisch-nederlandse tekst, 56 blz., f 6,—.

Van **De Horstink**, postbus 400, 3800 AK Amersfoort:

Boston, Geloof en wetenschap in een onrechtvaardige wereld. Een conferentie van de Wereldraad van Kerken over geloof, wetenschap en toekomst. 63 blz., f 14,90. Hannet de Jong, e.a., *Moeders op schoot.* 1980, 159 blz., f 5,10.

Geroepen tot hoop: rekenschap geven van de hoop die in ons is en nieuwe levensstijl samen ter sprake brengen op de tweede kerkenconferentie. 24 blz., f 3,—.

Van **Het Provinciaal Assumptionisten**, Prins Hendrikstraat 47, 5281 CL Boxtel: *Gods eigen manier, gedachten en gebeden bij een eeuwfeest.* 21 november 1980, 82 blz.

Van het **Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations**, Selly Oak Colleges, Birmingham, B 29 6LE, United Kingdom:

Vanuit dit centrum verschijnen regelmatig vier publicaties: 1. Newsletter, 2. Abstracts European Muslim and Christian-Muslim Relations, 3. Research Papers, 4. News of Muslims in Europe.

Van het **Department of Science of Religion University of Durban – Westville Zuid-Afrika**:

Het eerste nummer van: *Religion in Southern Africa*, \$ 10,— per jaar.

Van de **Abdij Averbode** Werkgroep voor levensverdieping:

A. Blijlevens en E. Henau, *Gelegenheidsverkundiging: Uitvaart.* 174 blz., f 21,50.

Van **De Vrije Universiteit**, vakgroep missiologie:

Jerald D. Gort, *Your Kingdom Come. Melbourne, Australië, 12-25 mei 1980*, 39 blz.

Van het **Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumene**, Boerhaavelaan 43, Leiden:

E. Jansen Schoonhoven, *A report on Mutual Assistance of Churches in a Missionary Perspective*, 41 blz., f 6,—.

Van het **Dienstencentrum van de Gereformeerde Kerken**, De Beaufortweg 18, 3830 AE Leusden:

E. A. Streefland, studiesecretaris voor de relatie man/vrouw in de derde wereld; 1. *Ontmoetingen met vrouwen in India en Pakistan. Tradities en veranderingen.* 1979, 102 blz., f 6,—; 2. *Dat zeggen zij – Afrika.* 1979, 60 blz., f 3,25; 3. *Met andere ogen.* 1979, 44 blz., f 2,75.

J. Schravasande, *De rol van de vrouw in de geweldloze strijd. Kerk aan het werk in Zuid-Amerika.* 18 blz., f 1,75.

A. Camps,

hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, lid van de redactie van Wereld en Zending.

Drs. L. Wieringa (geb. 1942),

studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1972-1978 predikant van de Gereformeerde Kerk te Den Dolder. Sinds 1978 lid van het pastoraal-missionair team ten dienste van de Gereformeerde Kerken in het stadsgebied Den Haag.

H. J. van Hout (geb. 1950),

studeerde theologie aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam. Sinds 1976 algemeen secretaris van de Sint Willibrord Vereniging en secretaris van de Sektie Oekumenische Aktie van de Raad van Kerken.

K. H. Dejung,

promoveerde op een proefschrift over het ontwikkelingsconflict in de oecumenische beweging. Van 1973 tot 1978 werkzaam aan de Ecumenical Research Exchange (ERE) te Rotterdam; thans verbonden aan het Ecumenical Institute for Urban and Industrial Mission (Gossner Mission) te Mainz, West-Duitsland. Zijn bijdrage aan dit nummer van Wereld en Zending ontstond in het kader van een onderzoeksproject van de ERE over de betrekkingen van West-Europa met Zuid-Afrika.

Gabriele Dietrich,

is verbonden aan de faculteit van het Tamil Nadu Theological Seminary, Madurai, Zuid-India, en staf lid van het Resource Centre for People's Education and Development, Madurai.

C. H. Koetsier,

van 1969 tot 1977 secretaris voor Kerk en Ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken in Nederland; thans agglomeratiepredikant in de classis Amsterdam; lid van de redactie van Wereld en Zending.

L. Lagerwerf,

studeerde niet-westerse sociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; mevr. Lagerwerf is thans staf lid van de afd. Missiologie, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (I.I.M.O.) te Leiden.

Ten geleide

Ofschoon geheel onafhankelijk van elkaar ontstaan, vormen de eerste drie artikelen van dit nummer toch een harmonisch geheel. In de eerste bijdrage wordt er aan herinnerd dat geloven, naar christelijke overtuiging, een mens (en een gemeenschap) opjaagt, verder de geschiedenis in. Geloof opent de ogen en de harten voor de hongerigen, dorstigen, gevangenen: het is de stuwkracht van de op menselijkheid bedachte God, Schepper van de Toekomst. Binnen dat perspectief kan gevraagd worden naar de gepastheid van eerste evangelisatie onder nog onbereikte volkeren.

Het artikel van de algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad, R. J. van der Veen, zegt concreet en indringend dat het geseculariseerde Europa (dat de Mammon vereert) opnieuw de vreze Gods moet leren, zodat het niet langer gedachtenloos of gewetenloos achter de horizon de dood teweegbrengt. Ook hij stelt de vraag hoe zending overzee gelegitimeerd kan worden. De overweging van Bert Kling, die zelf op de Filippijnen werkzaam is, sluit op beide eerste artikelen aan: zending, eventueel overzee, moet in ieder geval tot zelfonderzoek leiden en de blik scherpen voor de taak in de eigen samenleving thuis.

Nadat aldus in deze drie meer reflexieve artikelen de spanningsverhouding tussen zending overzee en zending in de eigen samenleving in verschillende toonaarden aan de orde is gesteld, wordt de belangstelling van de lezer gevraagd voor ervaringen en inzichten van ver over onze landsgrenzen. Ernest Piryns leidt een artikel in van de in Japan woonachtige Koreaan In Ha Lee, die op een eigen wijze de contextualiteit van de evangelische opdracht leerde verstaan, terwijl J. Vernooij met enkele toetsen de ontwikkeling van kerk en theologie in het Caribisch gebied schetst.

De bijdrage van M. de Vries slaat een ander register aan. Zijn overzicht van bepaalde hulpverleningsactiviteiten en de daarbij ontmoete problemen laat zien hoe de hulpverlener soms gedwongen is concessies te doen. De marges waarbinnen zijn optreden plaatsvindt, zijn vaak bijzonder smal. Ook hier drukt de contextualiteit zijn stempel op het werk: een stempel van authenticiteit.

Ofschoon het niet gebruikelijk is op de eerste bladzijde aandacht te vestigen op de rubriek boekbespreking, is een uitzondering dit keer op zijn plaats. Uitvoering gaat prof. M. Spindler in op de jongste publicatie van de zuidafrikaanse missioloog, David Bosch, een publicatie die ook het vertrekpunt vormde voor de eerste bijdrage van dit nummer.

J. Heijke, eindredacteur

Wereld en Zending

In januari van dit jaar hield het missiologisch werkverband een studiedag in Soesterberg, gewijd aan een nadere omschrijving van het begrip missie (zending). Aanleidingen tot een gedachtenwisseling omtrent missie zijn er genoeg. Het woord is al langer in opspraak gebracht, gekoppeld als het is – in veler opvatting – aan overzeese activiteiten of aan expansie pogingen. Van diverse kanten probeert men het woord te ontdoen van bedenkelijke bijklanken en tracht men het wezenlijke, het wettige en zelfs het urgente van de missionaire gedachte opnieuw, en ditmaal zuiver (zo hoopt men telkens) te formuleren.

Bij onze gezamenlijk reflectie in Soesterberg fungeerde het boek van de zuidafrikaanse missioloog David Bosch: *Witness to the world: the christian mission in theological perspective*, als uitgangspunt.¹⁾ Zo'n keuze heeft iets pragmatisch en bedoelde niet nu juist dit boek uit te roepen tot het missiologische werk van het jaar. Het overzichtelijke panorama dat werken als dat van Bosch bieden kan de bezinning echter snel in de gewenste baan brengen. Eenmaal daar aangeland wordt het betreffende boek – eerbiedig, dankbaar of verstrooid – afgestoten en vervolgt het gesprek zijn eigen weg.

Bosch geeft een handzame dwarsdoorsnee van de (of althans van een) misiegeschiedenis. Bij het schrijven werd hij kennelijk niet lastig gevallen door een hinderlijk omringende Moslimwereld of door een imponerend milieu van aziatische religieuze cultuur. Zelfs de eigen zuidafrikaanse context vormde, ofschoon het boek is opgedragen aan de kerk in Zuid-Afrika, geen oponthoud voor de auteur. Het boek lijkt in een zeker vacuüm te zijn geschreven. Verwijzingen naar zwarte landgenoten-theologen ontbreken nagenoeg, evenzo referenties naar andere vertegenwoordigers van de continentale afrikaanse theologie²⁾, terwijl het beroep van Bosch op Derde Wereld theologen in het algemeen opvallend sober is. Het valt niet te ontkennen dat door deze vereenvoudiging het boek een zekere helderheid gewonnen heeft. De prijs evenwel die voor deze winst betaald moet worden, achten velen erg hoog.

Zoals gezegd, het ging ons – en gaat mij in dit artikel – niet zozeer om het boek als wel om de zaak: „mission”, zending. Het zou verhelderend zijn Bosch nader te horen over contextualiteit en missiologie, want de meeste lezers betrapten zichzelf erop dat zij een boek als dat van Bosch met contextuele verwachtingen hadden geopend. Niettemin wil ik nu graag met Bosch praten waar hij zelf over begonnen is: in die zin dat bepaalde passages of opmerkingen uit zijn betoog een goede aanloop bieden voor enkele missiologische overdenkingen.

Kerk en wereld

Bosch gaat er van uit dat „mission” gericht is op de wereld. Het is, in zijn eigen bewoordingen, een activiteit waarin de Kerk grenzen overschrijdt naar de wereld

toe, in dienstbetoon. Het oogmerk daarbij is het heil („salvation”) van de wereld. Nader gespecificeerd: het kerkelijk optreden moet geschieden met het oog op („with reference”) negatieve realiteiten als uitbuiting, discriminatie, geweldpleging, maar ook ongelof – en aan positieve zaken als „heling” („healing”), bevrijding, verzoening, gerechtigheid („righteousness”). Van een aldus verstande zendingsopdracht is evangelisatie of proclamatie een dimensie. (p. 18) Deze verkondiging verwijst naar de alomvattendheid („wholeness”) van Gods liefde. Het is duidelijk dat *heil* voor Bosch kennelijk te maken heeft met het welvaartsprobleem, met de ongelijke verdeling van de goederen op onze wereld. Daarom is het toch wat onverwacht als hij elders *heil* weer schijnt in te perken waar hij schrijft: „Heil is allereerst iets dat plaatsvindt in de Kerk” (onderstreping van Bosch zelf – pag. 218). Even verderop tekent Bosch de ten opzichte van de Kerk nadelige situatie waarin de *wereld* zich dan bevindt: „De wereld kan niet bidden. Alleen gelovigen kunnen dat, alleen de Kerk kan dat”. (pag. 219) Drie bladzijden verder wordt dat nogmaals herhaald: „De wereld heeft geen geloof om te belijden, en kan noch bidden noch geloven. De wereld kan niet in persoonlijke betrekking met God treden.” De *Kerk* krijgt dan kwalificaties mee als „Gods zaakwaarnemer” (engels: „agent”) ten opzichte van de wereld, of: „Gods bruggehoofd”, of nog: „Gods proeftuin”. De achterstand van de wereld tegenover de Kerk – door zendingsinspanning te overbruggen – lijkt derhalve vooral te liggen op sacraal terrein: bidden, belijden, geloven, te verstaan als religieuze activiteit. Bosch verwijt een bepaalde missiologische stroming, de „ecumenicals”, dan ook, dat deze het niet langer noodzakelijk vindt „mensen over te brengen van de wereld naar de Kerk, van het heidendom naar het Christendom”. (pag. 39) Niemand kan het kwalijk nemen als een collega Bosch hier onderbroken had met de vraag: wat denk je van het overbrengen van mensen vanuit de Islam, vanuit het Boeddhisme, vanuit de traditionele afrikaanse godsdiensten naar het Christendom?

De opdracht („mission”) van gelovige en gelovige gemeenschap ten opzichte van de „wereld” is in dit boek niet goed scherp te krijgen. Het hoofdstuk over „God en de Geschiedenis” is erg kort. (pag. 58-70) Eén derde van deze toch al krap gemeten plaatsruimte is dan nog besteed aan een commentaar op de bekende zendingstekst van Mattheus „gaat en onderwijst...”. Jahweh is een God van de geschiedenis, stelt Bosch vast (p. 59); God schépt geschiedenis (62), gaat met Zijn volk op de Toekomst af. Dat zijn natuurlijk geen waarnemingen van de auteur, maar geloofsuitspraken. Bosch deelt deze hoop, deze bestaansinterpretatie met de traditie waaraan wij het Oude en het Nieuwe Testament te danken hebben. In de discussie tussen de twee missiologische stromingen waaraan de auteur uitvoerig aandacht besteedt – die van de „ecumenicals” en die van de „evangelicals” – zou een hoofdstuk over God en de geschiedenis, als equivalent van het begrippenpaar God en de „wereld”, een spilfunctie hebben kunnen vervullen. Nu evenwel kunnen deze magere bladzijden het betoog niet dragen. Bosch houdt op met spreken op het moment dat wij verder zouden willen praten.

God en geschiedenis

De formule „God openbaart zich in de wereld” is lange tijd geassocieerd geweest met een statische scheidingsopvatting. God geeft zich op tweeërlei wijzen aan

ons te kennen, meende het eerste Vaticaans Concilie in de vorige eeuw: aller-
eerst „vanuit de geschapen dingen“ („ex rebus creatis“), vervolgens door Zijn
Woord. De christen meende – wellicht verontrust door de opkomende evolu-
tiegedachte – er aan vast te moeten houden dat God voor het bestaan der dingen
verantwoordelijk was. Gods scheppend handelen werd in verband gebracht met
het begin. Visueel – in stichtelijke wandplaten op scholen – werd Gods
scheppend optreden gelocaliseerd in de prehistorie: de wereld der dinosaurus-
sen en moerassen. Dan betreedt de eerste mens het toneel, en wordt Gods rol die
van conservator. Niet zonder strijd is op het tweede Vaticaans Concilie, in 1965,
de zienswijze aanvaard dat de geschiedenis het terrein was waar God zich
betuigde. De „werken Zijner handen“ zijn niet vooral het uitspannel of het
imposante gebergte, maar de tocht van de mensheid naar een schijnbaar als-
maar wijkende Toekomst. Bijbelwetenschappers hadden laten zien hoe wel-
iswaar het Oude Testament Gods optreden steeds met de geschiedenis had
geassocieerd, maar hoe er een verschuiving had plaatsgevonden: van een toeschrijving
aan God van het verleden (Uittocht bijvoorbeeld en de verwerving van
het eigen land) over het heden naar de toekomst. Pas op de Dag van Jahweh zal
God zich definitief en onomwonden manifesteren. Voor de scheppingsgedachte
– een wel zeer fundamentele bestaansinterpretatie – had dat natuurlijk een
belangrijk gevolg. Verre van „emeritus“ te zijn en op Zijn volbrachte schepping
neer te zien, schept God naar de toekomst toe: Hij komt ons om zo te zeggen
scheppend vanuit de toekomst tegemoet, Hij *is* de Toekomst. Dat zijn geloofs-
uitspraken, levensinterpretaties, geen bevindingen of conclusies uit waarnemingen.
De mens, de gelovige, situeert daarmee tevens zichzelf. Hij geeft zijn
eigen verantwoordelijkheid tegenover en in de geschiedenis geenszins prijs,
maar gaat er van uit dat deze opgenomen is in het stuwende scheppen van God.
Hij gelooft, dat wil zeggen erkent dat God de draagkracht van de geschiedenis is.
Het geloof wordt getypeerd als een exodushouding, een uittocht-instelling die
verhindert dat de mens zich ingraaft in het verworvene of in het bereikte. Ook het
Nieuwe Testament stelt geloven niet zozeer tegenover twijfelen, maar veeleer
tegenover vrees: „vrees niet, maar geloof“. Het gebruikt het beeld van een
moeizame overtocht op een woelige watermassa, beeld overigens ontleend aan
het Oude Testament. Geloven jaagt op, verder de geschiedenis in, God tegemoet.
Vooruitastend beluistert de gelovige de wereld op oriënterende tekens
van de Toekomst-scheppende God. De wereld moet niet allereerst toegesproken
of bemissioneerd, maar geïnterpreteerd en verbeterd worden. Bij alle besef van
zonde – ook van collectieve, mondiale zondigheid – leeft in de traditie waaraan
wij de Bijbel te danken hebben het geloof dat de geschiedenis een opgang is, dat
Gods Koningsheerschappij er zich in realiseert.

De nieuwe Adam

In het Nieuwe Testament wordt niet plotseling een andere toon aangeslagen.
Een paar dingen mogen hierbij worden opgemerkt. Bij het samenvattend nadenken
over de betekenis van Jezus van Nazareth en hun omgang met Hem komen
zijn volgelingen uiteindelijk met kwalificaties als „de nieuwe mens“, „de eerst-
geborene van de schepping“, „de nieuwe Adam“. Zij hebben gezocht naar het
meest typerende, naar een zo kernachtig mogelijke karakterisering van zijn
persoon en zijn optreden, alsook van hetgeen Hij uitstraalde. Hoezeer wij ook

gewend geraakt zijn aan deze betitelingen, het waren ééns vondsten, rijke for-
muleringen die bijval en herkenning vonden. Het is voor ons nauwelijks mogelijk
ons opnieuw de „eurèka“ ervaring van dit doorbrekende inzicht in de persoon
van Jezus zó in te denken als die eerste volgelingen dat hebben beleefd. Maar het
moet toch tenminste dit betekend hebben: dat zij, in Jezus' gehele optreden, met
inbegrip van Zijn levenseinde, op enigerlei wijze het begin van de mensenge-
schiedenis zijn. Hier pas, in Jezus, is God in zijn mens-scheppende toedracht
geslaagd. Deze erkenning gaat gepaard met het besef dat de geschiedenis tot
dusver hardnekkige „on-menselijkheid“ had laten zien: zonde als schering en
inslag. „Niemand kan zich beroemen, niet één: allen hebben gezondigd.“ De
schepping lijkt mislukt, niet geslaagd. Maar nu vormt Jezus, naar de overtuiging
van zijn volgelingen, een bres. Zijn mens-wording, doorheen zijn levensweg en,
om in tijdstermen te spreken, bezegeld op de Paasdag, wordt door de volgelingen
niet slechts gezien als een privé-evenement van Jezus zelf, maar tevens als
de genese, de – eindelijke! – geboorte van de gehele mensheid. Zijn mens-wording
wordt beschouwd als de grondslag van alle mens-wording.

De op menselijkheid bedachte, toekomst-scheppende God is in Jezus voor het
eerst geslaagd in Zijn opzet. Pas nu breekt Gods bedoeling door. Jezus' bestaan
en optreden of, samenvattend gezegd, zijn *persoon* rechtvaardigt het bestaan
van de wereld. Er is tóch toekomst voor de mislukte geschiedenis. Gecon-
fronteerd met het spoor van onmenselijkheid, aanwijsbaar van verleden tot
heden en te verwachten ook in de toekomst, en geconfronteerd met eigen
medeplichtigheid, oriënteren de nieuwtestamentische verkondigers zich op hun
levensweg naar de maatstaf van Jezus én vertrouwen zij op de vergiffenis van
hun schuld. De *nieuwe mens* is er, de Toekomst werpt zijn licht vooruit. De
definitie van wat mens was was tot Jezus' optreden voorbarig gebleken. In Hem
is die definitie gegeven, maar tegelijk ook te realiseren, eschatologische wer-
kelijkheid.

Ofschoon God in deze bezinning van Jezus' volgelingen centraal staat kringen
hun gedachten niet om cultus, om een nieuwe religie, optelbaar bij de reeds
bestaande, bij de joodse bijvoorbeeld. In Jezus gaat het kennelijk om mens-zijn,
om de mens, om de mensheid. Jezus was een leek, zegt de schrijver van de
Hebreeënbrief veelbetekenend. (Hebr. 7, 13)

Geschiedenis en Gods Geest

Bij het samenvattend nadenken van Jezus' volgelingen valt nog een ander
geladen woord te noteren: de *Geest*. Door het vele gebruik, in allerlei betekenis-
sen, heeft deze term zijn directe zeggingskracht voor ons zo goed als verloren.
Het kost ons de grootste inspanning ons in te denken dat ook deze term ooit een
nieuwe vondst is geweest, een woord waarbij een licht opging. Al onze recon-
structies lijden onder de druk van misvormingen en onder de verlamdende
werking van de gewenning. De oorspronkelijke vulling van het woord *Geest*, in
verband gebracht met Jezus' optreden, moet ongeveer zo geweest zijn. De
kracht die de „Nieuwe Mens“ (Jezus) tot stand heeft gebracht – Jezus' „geheim“
– gaat vanuit en via Hem over de wereld, het aanschijn van die wereld veran-
derend. Deze kracht die Hem maakte tot Wie Hij (Jezus) was behoort Hem toe, is
Zijn kracht, maar wordt tevens aangeduid met „*Gods Kracht*“, Gods Geest. In het
interpreterende levensverhaal van Jezus geeft de evangelist middels een soort

inaugurale rite (die de bedoeling heeft Jezus' hele optreden te typeren) aan dat het de *Geest* is geweest die Hem langs Zijn levensloop heeft gestuwd. Op die levensweg heeft die Geest Hem zozeer doordrongen dat Jezus bij de voleinding van zijn weg „sooma pneumatikon” genoemd kon worden: doorgeeste Mens, Mens die geheel en al meegegeven heeft met Gods scheppende, Mensvormende stuwung. Paulus, in Rom. 1, 3, heeft het over de „Zoon Gods in kracht, door de Heilige Geest geconstitueerd bij Zijn Verrijzenis uit de doden”. Als wij zulke zinnen lezen, dan is het vaak alsof de verbinding wegvalt: een communicatiestoornis. Herstel van het contact is niet eenvoudig. Toch zijn al die woorden vrucht van menselijk nadenken en dus inleefbaar. De mensen wier geloof het Nieuwe Testament weergeeft, schrijven hun eigen authentieke mens-woording toe aan deze in Jezus vrijgekomen scheppende Geest-Kracht van God. Jezus „zendt”, dat wil zeggen, communiceert deze (Zijn) Geest-Kracht, die Hem als het ware reproduceert, in her-innering brengt. Op het ervaringsvlak schrijft men aan deze Geest-Kracht „vruchten” toe als liefde, blijdschap, vrede, geduld, welwillendheid, goedheid, getrouwheid, zachtmoedigheid en zelfbeheersing. (Gal. 5, 22) Deze Geest manifesteert zich, aldus de gerijpte overtuiging van Jezus' volgelingen, in menselijke verhoudingen die bepalend zijn voor een goede samenleving. De Geest is humaniserende energie. Ofschoon de opsomming van zijn „vruchten” de structurele dimensie van de samenleving niet vermeldt, wordt elders, als uitwerking van Jezus' persoon, gesproken over het neerhalen van scheidsmuren tussen Joden en heidenen, het doorbreken van grenzen tussen vrije en slaaf, tussen man en vrouw . . . Deze Geest doortrekt heel de aarde met al haar taalgroepen. Hij is de Kerk te vlug af, want Hij blijkt ook aan de heidenen gegeven. De Kerk kan Hem niet bijhouden.

De gedachte dat de Geest iets uiteindelijk tot stand gaat brengen, wordt weergegeven met de termen „voorschot”, „onderpand”. Daaruit spreekt de stellige verwachting dat de strijd met de „on-menselijkheid” zal aflopen in het voordeel van Gods mensvormende kracht, dus ook met de vergeving van de zonde(n). Bosch heeft ook enkele zinnen gewijd aan de pneumatologie, haast achteloos, meer om toch volledig te zijn. Uit het hoofd citeert hij Gerard van der Leeuw: „Zending (mission) is een vitale uiting van de Heilige Geest. Daarom is iedere inperking van de activiteit van de Heilige Geest tot het individu of tot de Kerk een uitholling (letterlijk: drainering) van de vitale kracht (levenskracht) van de Zending.” (pag. 199) En, dit keer letterlijk, haalt hij H. Berkhof aan: „De naam voor God optredend-naar-de-wereld-toe is: Geest”. Missie of zending is: Gods mensheid-scheppend optreden in de geschiedenis, toewerkend naar een voltooiing, het „eschaton”. Het is tevens het werk van de Geest die de Kerk vóór is.

Zending: herkenning van Christus in „hongerigen en dorstigen”

Van Jezus' leven en optreden wordt, als te onthouden en te overwegen karakteristiek, doorgegeven dat Hij in conflict raakte met een versteende vertolking van de traditie van Israel. Hij wordt getekend als iemand die de verabsolutering en verzelfstandiging van eerbiedwaardige gebruiken bestreed, zoals de sabbat (die er is voor de mensen), de reinheidsvoorschriften, de tempel, en zelfs de Wet. Deze conflicten, die met Jezus' terechtstelling in verband moeten worden gebracht, zijn niet opgenomen in de evangelische traditie als simpele anecdoten, maar omdat zij tekenend waren en een handvest voor zijn volgelingen bevatten.

Jezus leefde vanuit de „Geest des Heren”, Geest van vrijheid die later de besnijdenis relativeerde en de grenslijn tussen Jood en heiden openbrak. Mensenoverlevering wordt onttroond, gedesacraliseerd. Jezus' stellingname, zo werd naderhand begrepen, hield een oordeel in over de dis-criminerende „toebehooringskriteria” waarmee zulk een scheidlijn als die tussen Jood en heiden werd afgebakend. Wie is Jezus' volgeling? Alwie Hem herkent in de hungerigen en dorstigen en naakten. De aldus herkende Christus is niet te vereenzelvigen met het voorwerp van de verering van hen die „Heer, Heer” roepen . . . De ware volgelingen van Jezus zijn diegenen die zich laten scheppen door de mensvormende Geest Gods die tevens de Geest van Jezus is, Zijn humaniserende energie die zijn kenmerkende vruchten in de mens tot ontwikkeling brengt. Zo geformuleerd is een individualistische interpretatie nog onvoldoende uitgesloten. Al vroeg in het zich ontwikkelende nadenken over de betekenis van Jezus' persoon en leven breekt het besef van een samenhang van de mensheid door: niet alleen lotsverbondenheid, maar dieper. Eerst was er dat bewustzijn, daarna kwamen de termen zoals „Lichaam van Christus”, „wijnstok – ranken”, „blijven in Hem”. Het gaat om de door de Schepper gewilde opbouw van de mensengemeenschap. Waar die zich realiseert, werkt de Geest, is Christus. Zending (of „mission”) is dan ook niet Christus naar de wereld toebrengen alswel Hem daar zoeken en ontwaren, Hem daar leren kennen in de mensheid-opbouwende appèls zoals die opklinken uit de mond of uit het lot van de „hongerigen, dorstigen, naakten, gevangenen . . .”

Alle mensen worden door de scheppende Geest gestuwd tot medewerking aan de vermenschelijking van nabije en verwijderde samenleving. Dat is ieders zending, niet alleen die van christenen. Het „zoals de Vader Mij gezonden heeft, zo zend ik U” en het „ontvangt de Heilige Geest” geldt daarom eigenlijk een ieder (de gehavende Jezus wijst daarbij overigens veelbetekenend op Zijn wonden: de vredeswens die Hij er bij uitspreekt, kan niet romantisch worden verstaan). Als er sprake is van een eigen taak, een eigen zending van de christengelovigen, dan moet die in ieder geval geïntegreerd gedacht worden in de alles- en allen-omvattende stuwung van de scheppende Geest-Kracht van God. Dáárin ligt de belangrijkste identiteit van de christelijke zending. Al wat er nog meer over gezegd kan en ook moet worden, móet gesteld worden in functie daarvan.

„Mission”: het eigene van de kerkelijke bijdrage

De christelijke gemeenschap of kerk mag het eigen bestaan niet zó zelfstandigen of verabsoluteren alsof het in de zending, in haar eigen opdracht dus, om de aanwas van het ledental zou gaan. Nooit mag de solidariteit in de opbouw van een betere samenleving ondergeschikt worden gemaakt aan evangelisatiekanalen. De volgelingen van Jezus moeten de blik gericht houden op de „wereld”, die zij weliswaar gedragen weten door Gods Toekomst-scheppend handelen. Zij aanvaarden Jezus Christus als Hem „door Wie” (grieks: „dia”) alles geschapen wordt. De op menselijkheid bedachte God grijpt scheppend de wereld aan via Jezus, de nieuwe Adam. In Hem ontspringt de vermenschelende Kracht (Geest) die het aanschijn der aarde moet vernieuwen. Dat voltrekt zich ook „als de boer slaapt”. Anderzijds appeleert het levensvoorbeeld van Jezus, Zijn wijsheid (Bergrede, gelijkenissen, stellingnamen) aan het menselijk inzicht. Deze geloofsovertuiging, dit perspectief is bij de inrichting van een menselijker

wereld niet onbelangrijk. Ook al zet men geen campagne op om het ledenaantal te vergroten, maar verricht men zijn werkzaamheden, toch ligt het voor de hand dat men onopzettelijk en ongedwongen – als Aquila en Priscilla – het fundamentele vertrouwen ter sprake brengt waarop men het eigen leven en dat van de samenleving gegrondvest weet. Ongeorganiseerde verkondiging die aan overtuigingskracht niet onderdoet voor geplande wervingsacties. Dit belet niet dat men zich aaneensluit om zich telkens in het aangereikte geloofsperspectief te vernieuwen en de „grote werken Gods” te bezingen. De evangelische boodschap verkrijgt aldus een maatschappelijke oppervlakte, speelt ook naar buiten toe een rol, fungeert bij de samenlevingsopbouw als richtsnoer.

Een term, ook door Bosch gebruikt om de eigen bijdrage van de christelijke gemeenschap aan de wereldopbouw te karakteriseren is: „*eschatologisch voorbehoud*”. Het woord „voorbehoud” drukt op het eerste gehoor iets negatiefs uit. Je kunt deze term inderdaad reactionair verstaan: terughoudendheid bij het opbrengen van solidariteit, een afleidingsmanoeuvre om de blik van de gelovigen hemelwaarts te richten zodat zij zich niet zouden aansluiten bij bewegingen van wereldhervorming. Maar het woord moet positief worden verstaan. Er wordt mee bedoeld dat de gelovigen, individueel en samen, hun inspanningen voor een betere maatschappij situeren binnen Gods toekomstschepend handelen, waarvan Jezus in Zijn optreden de openbaring was en is. De gelovige kan geen genoegen nemen met het menselijk bereikbare, omdat hij God als protagonist van de geschiedenis erkent. Geen enkel emancipatief politiek project kan hij als het *uiteindelijke heil* kwalificeren, omdat het *uiteindelijke* de mens niet ter beschikking staat, en hij anderzijds, met het oog op Jezus, gelooft, dat God het tot stand brengt. De gelovige rekent op een universeel en volkomen *heil*, op Gods vergevingsgezindheid ook. *Volkomen heil!* Menselijk inzicht zelf moet al toegeven dat tegenover het lijden menselijke praxis ontoereikend is. Ook bij een geslaagd emancipatieproces blijft de lijdensgeschiedenis bestaan: ontoereikendheid, egoïsme, aardbevingen, angst, de dood. Ook al zou men er in slagen optimale samenlevingsstructuren tot stand te brengen, dan nog kan het menselijk hart het bereikte telkens aantasten en tenietdoen. „Wee mij, wie zal mij bevrijden . . .” (Rom. 3) *Universeel heil!* Een emancipatieve bevrijding, bijvoorbeeld een klassenloze maatschappij, komt voor een groot deel van de mensheid te laat. „*De*” mensheid is immers een abstractie. Er bestaan alleen maar telkens overlevende mensen. Als een klassenloze, rechtvaardige samenleving alleen maar in het verschiet ligt en slechts tot stand kan worden gebracht ten koste van de (zelf)opoffering van talloze generaties, dan wordt een nieuw, onbegrijpelijk onderscheid („klasse”) ingevoerd in de totale mensheid: een onafzienbare menigte wegwerpmensen, als zaagsel dat afvalt, door de geschiedenis verbruikt, èn een (overigens nog altijd slechts toekomstige, utopisch in het vooruitzicht gestelde) generatie geluksvogels. De waarde, toegekend aan „de minste der Mijnen” verdraagt het nog minder dat mensen of generaties worden opgeofferd, goedschiks of kwaadschiks, aan een menselijk heilspolijkt.

De geloofsovertuiging van de christelijke gemeenschap – kerygma, dogma, het in de liturgie gevierde perspectief – is daarom niet irrelevant voor de samenlevingsopbouw. Weliswaar mag de typisch christelijke (kerkelijke) bijdrage aan het bevrijdingsstreven niet bestaan in het verlenen van sacrale sanctie aan maatschappijontwerpen: met een preekstem voorstellen van politicologen of

welzijnswerkers herhalen, opgewonden de programma’s van bepaalde samenlevingsarchitecten annexeren, om toch maar bij de tijd te zijn, aarzelingen omtrent de prioriteiten in diverse blauwdrukken voor een betere samenleving de pas afsnijden met een beroep op de onbetwistbaarheid van de Openbaring. E. Schillebeeckx herinnert in dit verband aan de bekende „Lückenbüszersfunctie” van God destijds: leemten in de wetenschappelijke verklaring van de natuur werden opgevuld met een beroep op God, waardoor deze aanvullende verklaring een onaantastbaarheid verkreeg die het gezag van de wetenschappelijke uitleg verre overtrof.³⁾ Wel kan het geloofsperspectief aan de inspanning voor een betere maatschappij een zekere personalisering verlenen, ontmoediging voorkomen, dynamiek en durf verhogen. Een zekere personalisering. De formulering is behoedzaam, omdat bij de nadere bepaling van wat de eerbiediging van de menselijke persoon vereist onmiddellijk cultureel bepaalde factoren in het spel komen.

„Mission”: Kerk-uitbreiding en voortplanting des geloofs?

Lange tijd heeft men Kerk-uitbreiding voorgesteld als het doel van de zending. Het is duidelijk dat de Kerk een onbaatzuchtiger visie op zending past. De Kerk heeft zich uitgebreid, ten gevolge van de aantrekkingskracht van het Evangelie zelf, onberaamd; of als nevenverschijnsel van een „peregrinatio ad Deum”, een naar God ondernomen pelgrimstocht van keltische monniken op het Europese vasteland; of tengevolge van de doorvoering van het beginsel „cuius regio, illius et religio” (de godsdienst van een gebied is de godsdienst van de heerser over dat gebied). Het is hier niet de plaats om de geschiedenis van Kerkvorming en Kerk-uitbreiding te reconstrueren. Enkele opmerkingen, ter afsluiting van dit artikel, mogen volstaan.

Onder de huidige wereldbevolking is de Kerk ongelijk verspreid aanwezig. Dat de wereld haar zendingsveld is, hebben we boven uiteengezet: de christenen dienen zich, overeenkomstig het reeds bereikte probleembewustzijn, in te zetten voor een rechtvaardiger mondiale samenleving. Maar wat te zeggen van de onvoltooide taak („unfinished task”), Bosch, p. 15; p. 244-245, wat van de zogenaamde onbereikten („unreached people”)?

Men kan „onbereikten” interpreteren als: ongekerstend. Een missionaire inspanning die, met achterstelling van de bovenomschreven emancipatieve zending „towards the world”, zich ten doel zou stellen er alles op te zetten om de niet-christelijke volkeren tot de laatste man over te halen zich bij de *bestaande* kerk aan te sluiten, kan moeilijk de beschuldiging ontlopen uit te zijn op vreemding en knechting van medemensen. De oude discussie met de judaïzanten bevat een heilzame waarschuwing.

„Onbereikten” zou ook nog anders kunnen worden verstaan: culturele eenheden die (hoegenaamd) niet geraakt, beïnvloed, uitgedaagd, bevrucht zijn door het Evangelie. Twee stellingen kan men dan verdedigen. Allereerst kan men achteraf zeggen dat de aanwezigheid van een christelijke enclave in een niet-christelijke cultuur in feite niet zelden een wijziging, een vernieuwing, een wedijverende renaissance betekende van de plaatselijke religieuze traditie in de richting van evangelische opties. Het aantal mensen dat gedoopt werd, moge dan onbeduidend geweest zijn, de „beking” bleef niet beperkt tot deze enkele neofyten. Maar, ten tweede, het „unreached-people-probleem” kan ook worden

verstaan als een levensbehoefte van de christelijke gemeenschap zelf. Zonder een bijdrage van de verschillende culturen zal de benadering en de herkenning van Jezus onverantwoord eenzijdig blijven. De ontdekkingstocht naar het Evangelie met zijn vele facetten kan niet worden stopgezet. De huidige Kerk moet buiten haar oevers treden. De bijdrage van de „onbereikten“ is nodig, opdat de Kerk zelf geëvangeliiseerd worde – zoals de kerkman Petrus door de heiden Cornelius tot nieuwe geloofsinzichten werd gebracht. De Kerk is hulpbehoevend, moet telkens opnieuw leren omgaan met haar eigen traditie.

Deze laatste motivatie voor kerkelijke aanwezigheid onder niet-christelijke volkeren treft men aan bij de christengemeenschapjes in Algerije, maar ook bij enkelingen als Jacques Dournes in Vietnam en Serge de Beaurecueil in Afghanistan.⁴⁾ In al deze gevallen wordt een presentie nagestreefd, beoogd, maar dan een presentie die gericht staat op het delen in de plaatselijke situatie: diakonaal, in dienstknechtgestalte, zich bekerend tot de Christus die zich vanuit de lokale noden en in het prisma van de aangetroffen cultuur te kennen geeft. In deze diaspora-situatie zullen de christenen misschien niet „kunnen zwijgen“ en de grote dingen Gods trachten te benoemen. Dat er van hun getuigenis, als innerlijk moment van hun inzet, een werfkracht kan uitgaan, zodat hun „utopie“ geloofwaardig voorkomt aan sommige voorbijgangers is dan zeker niet uitgesloten. Zo kunnen gemeenten ontstaan, niet beoogd, maar wel dankbaar begroet. Door deze nieuwe gemeenten verrijkt verdiept zich de universele Kerk en wordt zij „katholiek“.

De verkondiging van het Evangelie in gebieden die nog niet met de Boodschap in aanraking kwamen, betekende een verdieping van de autochtone religie (kan men achteraf zeggen) én kan vrucht dragen in een grotere „katholiciteit“ van de zendende Kerk.

Is het de christengemeenschap geoorloofd ongevraagd en eigener beweging de evangelische boodschap te gaan verkondigen onder „unreached people“? Wij hebben in de lage landen onze kerstening te danken aan initiatieven van buiten af. Wat in ons eigen geval legitiem lijkt, is dat niet langer verdedigbaar in onze huidige wereldsamenleving? gezien het huidige bereikte probleembewustzijn? Uit het voorafgaande is duidelijk dat behoedzaamheid geboden is en dat de doelstellingen niet simplistisch kunnen worden geformuleerd, als betrof het een sluitpost. De hulpbehoevendheid van de bestaande Kerk, de pelgrimsbehoefte van christelijke Godzoekers kunnen de motivatie mede kleuren. Er zijn verschillende voorbeelden van eerste evangelisatie („première évangélisation“) waarbij geen sprake is van enige veroveringsgedachte. Eerbiedig en vol schroom brengt men in Botswana, in Noord-Kameroen of in Zuid-Ethiopië⁵⁾ de joods-christelijke levensinterpretatie ter sprake. Men is er voor gekomen, ongevraagd; men heeft er om zo te zeggen een expeditie voor ingericht. Maar men brengt én komt zoeken. In een dialoog waarin de evangeliebrengers oprecht en met een ontvankelijk hart luisteren naar de aanwezige levensinterpretatie zoeken zij naar de gestalte die Jezus Christus in deze context heeft aangenomen en verder wil aannemen. Hém dan dáár aanwijzen en leren kennen, dat is de taakstelling. Zulke evangelisatie-expedities zullen waarschijnlijk alleen dan slagen en alleen dan authentiek zijn, als de verkondigers leerling willen zijn. En ook dan geldt dat hun zending moet worden begrepen en beleefd als een element in

de realisering van een menswaardiger samenleving. Want omdat God de wereld liefheeft heeft Hij Jezus Christus, de nieuwe Adam, geschonken.

Met bovenstaande beschouwingen heb ik ongetwijfeld de territoriale wateren van Bosch verlaten. Het is niet bij kustvaart langs zijn hoofdstukken gebleven. Misschien ben ik toch in zijn haven beland. Bosch zelf kan dat het best beoordelen. In het begin van zijn boek stelde hij de vraag: „Wat is missie?“ (pag. 8) Hij beantwoordt hem zelf: „*Missie is grensoverschrijding* (het niet laten bij de status quo) *naar de wereld toe* (waarin de scheppende Geest-Kracht Gods de definitieve, eschatologische mensheid tot stand brengt) *voor het heil van de wereld* (tenminste aards heil, maar dat dan in het besef van de totaal-heelmakende, Toekomst-scheppende God die onze inspanningen omgrijpt), en dit alles *in de gestalte van een dienstknecht*: „kenotisch“, van zichzelf wegwijzend naar Hem die groter moet worden.⁶⁾

- 1) Marshall, Morgan & Scott, London 1980, 277 pag.
- 2) D. Bosch, *Het Evangelie in Afrikaans gewaad*. J. H. Kok, Kampen 1974, 119 pag., geeft een overzicht en een beoordeling van de afrikaanse theologie.
- 3) E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*. H. Nelissen, Bloemendaal 1977, pag. 718 vv.
- 4) Zie: Serge de Beaurecueil, *Prêtre des non-chrétiens*. Cerf, Paris 1968, 109 pag. Jacques Dournes, *Dieu aime les païens*. Aubier, Paris 1963.
- 5) Zie: L. A. Hoedemaker, Kerkplanting in Etsha-Botswana, in: *Wereld en Zending* 10 (1981) p. 43-53; J. Heijke: Eerste evangelisatie: niet om te veroveren, maar om te luisteren, in: *I.D., Woord en Wederwoord*, oktober 1975, no. 10, p. 3-6; Eerste evangelisatie in Ethiopië: we brengen het Evangelie, niet de gebruiksaanwijzing, in: *I.D., Woord en Wederwoord*, januari 1981, p. 3-5.
- 6) D. Bosch, o.c., passim. Cfr pag. 248: Mission is the Church-crossing-frontiers-in-the-form-of-a-servant. Met deze zin besluit het boek.

Tot zending geroepen – europese christenen in de wereldkerk

*Bijdrage aan de zendingsconsultatie
„World Mission Forum”, 14-16 oktober
1980, te Hoddesdon, Engeland, georganiseerd door de sectie voor wereldzending van de Britse Raad van Kerken.*

De opdracht die de organisatoren van deze consultatie mij hadden gegeven was om in het licht van de wereldzendingsconferentie te Melbourne te spreken over het onderwerp: „tot zending geroepen – europese christenen in de wereldkerk”. Ik was mij ervan bewust dat Melbourne weinig gelegenheid had geboden om speciaal aan de Europese context aandacht te geven. Daarom zag ik mijn opdracht voor dit gezelschap als een bijna onmogelijke opgave voor slechts één persoon. Aan de andere kant zag ik er een uitdaging in waartegen ik geen nee kon zeggen.

1. Welk idee omtrent zending?

Wat, om te beginnen, betekenen die woorden: „tot zending geroepen”? Welk idee omtrent zending ligt achter mijn bijdrage? Om die vraag te beantwoorden wil ik beginnen met terug te gaan tot het zendingsbevel van Mattheus 10: 7 en 8, waar we in de nieuwe vertaling lezen:

„Gaat en predikt en zegt: Het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen. Geneest zieken, wekt doden op, reinigt melaatsen, drijft boze geesten uit.”

Uiteraard is deze formulering van wat zending is binnen een bepaalde context gegeven. Niettemin suggereer ik dat het voor ons op dit moment van betekenis kan zijn juist dit „zendingsbevel” een centrale plaats in de bezinning te geven. En omdat zending over werkwoorden gaat, doen we daarbij goed onze aandacht te richten op alleen de vijf werkwoorden die Mattheus gebruikt:

predikt, geneest, wekt op, reinigt, drijft uit.

Zending is hier het geheel van deze vijf werkwoorden. Het is mogelijk deze werkwoorden zelfs nog samen te vatten door te zeggen: „predik en demonstreer”. Predik het Rijk dat nabij is. En demonstreer de bevrijdende kracht ervan, in relevante en veelvormige actie, precies daar waar mensen er onder worden gehouden.

Uiteraard roept een deel van de woordkeus van het Evangelie naar Mattheus bij ons, mensen van 1980, een aantal vragen op over wat wij onder die woorden moeten verstaan en hoe wij ze moeten uitleggen: Wekt doden op – wat is daarvan de gestalte voor 1980? Maar naar zijn diepste kern is de betekenis van de woorden van Mattheus glashelder: Predik het Rijk én demonstreer de bevrijdende kracht ervan aan mensen die onderop zijn geraakt. Predik en wees een bevrijdende tegenbeweging, dat is onze zending.

Om tot zulk een idee omtrent zending te komen, zijn wij niet afhankelijk van alleen het tiende hoofdstuk van Mattheus. Wij vinden het in het leven van Jezus.

Wij vinden het door heel het Nieuwe Testament, zij het in andere woorden of in een andere volgorde. Wij vinden het in een bijzonder interessante en voor ons in West-Europa erg relevante woordkeus en volgorde, in Efeze 5: 11-14:

„En neemt geen deel aan de onvruchtbare werken der duisternis, maar ontmaskert ze veeleer, want het is zelfs schandelijk om te noemen, wat heimelijk door hen wordt verricht; maar als dat alles door het licht ontmaskerd wordt, komt het aan den dag; want al wat aan den dag komt is licht.

Daarom heet het: Ontwaak, gij die slaapt, en sta op uit de doden, en Christus zal over u lichten.”

Indien wij opnieuw ons alleen op de werkwoorden richten, krijgen we de volgende collectie sleutelwoorden voor zending:

– *neemt geen deel* – in moderne vertaling: *boycot*

– *ontmaskert*

– *en zeg: ontwaak, sta op, vanwege Christus*

In het kort dus: Wees een bevrijdende tegenbeweging én predikt nieuw leven in Christus.

Dit idee omtrent zending was dat van de wereldzendingsconferentie te Bangkok, eind 1972/begin 1973. Het was dat van sectie I van de assemblee van de Wereldraad van Kerken, Nairobi, 1975. En het was, naar mijn oordeel, het idee omtrent zending van Melbourne, 1980. Sectie III van Melbourne, met als thema: „De kerk getuigt van het Rijk”, legde het volle accent op dat werkwoord „predikt”, maar waagde het niet aan de dienst van de genezing voorbij te gaan. Sectie I, met als thema: „Goed: Nieuws voor de armen”, concentreerde de aandacht op het uitdrijven van de demonische machten achter armoede, gebrek en hongerdood, maar dit dan zonder ook maar enige isolering van de boodschap omtrent het optreden van Jezus. Sectie II, met als thema: „Menselijke strijd én het Rijk van God”, vroeg ons een bevrijdende tegenbeweging te zijn precies daar waar de mensheid bloedt. Maar dan een bevrijdende tegenbeweging die boven alle bijdragen uit nog een boodschap heeft zoals die van Efeze 5: „ontwaak en sta op, vanwege Christus”. En sectie IV, met als thema: „De gekruisigde en opgestane Christus daagt menselijke macht uit”, vraagt ons een vernieuwend alternatief te zijn tegenover God-loze en ontmenselijkende manieren van machtsmisbruik. Predik en wees een bevrijdende tegenbeweging, boycot en ontmaskering inbegrepen. Dat was het idee omtrent zending van Melbourne. Is het ook dat van ons, zendingsarbeiders en zendingssecretarissen in West-Europa?

2. Waar zijn wij West-Europeanen?

Welke gezamenlijke geschiedenis en welke overlappende opgaven, ontwikkelingen en uitdagingen er tussen de mensen van de eerste wereld en die van de tweede wereld ook mogen bestaan, wij doen er verstandig aan om ditmaal Oost-Europa voorbij te gaan en ons te concentreren op West-Europa. Welnu, de vraag is dan: Waar zijn wij, wij christenen van West-Europa? Wat is onze context? Geplaatst in de context van de gehele wereld, dient het eerste antwoord op de gestelde vraag te luiden: Wij bevinden ons binnen machtsblok nummer één, ook al is het niet in het eigenlijke centrum daarvan. Maar wij zijn toch ten volle deel van de zogenaamde eerste wereld. Van die wereld die als eerste nucleaire wapens maakte en als eerste nucleaire wapens gebruikte. Wij zijn ten volle

onderdeel van de „westerse wereld” die, zolang kwaliteit en precisie in hun beslissende betekenis worden erkend, nog steeds nummer één is in de bewapeningswedloop. Wij zijn ten volle onderdeel van die „wereld”, die meer invloed heeft op de ontwikkelingen in de „arme wereld” dan enige andere wereldmacht. Laat ik een voorbeeld geven dat ons nauwkeurig kan doen begrijpen hoe onze westerse wereld soms functioneert. Ik wil daartoe citeren uit een artikel van Lasse en Lisa Berg uit Zweden, geschreven onder de titel: „Honger in de wereld”. Voor dit artikel ontvingen de schrijvers de zogeheten „A. H. Boerma-onderscheiding – ‘77-’79” van de Wereld Voedsel Organisatie. In dat artikel beschrijven zij hoe het soms toegaat met „agribusiness”, de groothandel in voedsel. Ik citeer:

„Hoe werkt nu precies deze geheimzinnige wereldmarkt? Zij is gevestigd op 141 W. Jackson, vierde verdieping, Chicago, V.S. Een rumoerige en chaotische ruimte waar 1400 erkende grondstoffenhandelaren graan, kippen, goud en zilver kopen en verkopen met een waarde die de omzet van iedere andere grondstoffenmarkt in de wereld verre overtreft. Hier operen de transnationale graanmaatschappijen. Twee daarvan, die niet onder toezicht van de overheid staan, maar particulier eigendom zijn en zelfs in het geheim opereren (de namen zijn Cargill en Continental Grain), hebben meer dan de helft van de wereldhandel in graan in handen. Samen met drie andere transnationale giganten (Cook, Bunge en Louis Dreufus) beheersen deze tussen drie/vierde en vier/vijfde van de wereldhandel in graan. En zij aarzelen niet van hun macht gebruik te maken. Toen Bangladesh de door de V.S. uitgeroepen handelsboycot met Cuba ontdeed, namen de maatschappijen wraak door te weigeren graan te leveren in de zomer van 1974 (toen de voedselsituatie begon te verslechteren). In de herfst van datzelfde jaar heerste er in Bangladesh de ergste hongersnood sedert de Tweede Wereldoorlog, die vermoedelijk honderdduizenden mensenlevens heeft geëist.

Onder de leus ‘there is no business like agribusiness’ winnen de internationale landbouwcorporaties, de ‘agribusiness’, langzaam maar zeker terrein op de wereldmarkt.”

Om misverstand te voorkomen, voeg ik toe dat ik niet bereid ben als advocaat op te treden voor het wrde, aan macht verslaafde bureaucratistische dictatorschap van de centrale machthebbers van machtsblok nummer twee, dat naar mijn oordeel een ontkenning vertoont van de waarden van het socialisme. Maar vandaag is het het moment voor ons om ons eigen huiswerk te doen als westeuropese mensen in de werkelijkheid van het laat-kapitalisme. Een werkelijkheid die hen die in de binnenste cirkel verkeren omkoopt door consumptie-aanbod, maar hen die in de buitenste cirkel verkeren onderdrukking en de hongerdood biedt. Ik verwijs hiervoor naar § 29 van de tekst van het rapport van sectie II van Melbourne. Wij West-Europeanen leven samen met de mensen van Noord-Amerika in die werkelijkheid van machtsconcentraties zoals die werd geïllustreerd in het afschuwelijke verhaal over „agribusiness”. Wij leven binnen het culturele waardensysteem daarvan. Wij christenen maken er in zeer vele opzichten deel van uit en, omdat wij meestal tot de binnenste cirkel van deze werkelijkheid behoren, profiteren wij ervan. In hoeverre zijn wij, die durven te spreken over „tot zending geroepen”, voor deze wereld een bevrijdende tegenbeweging en een

getuigenis van het komende Rijk? De vraag „waar zijn wij?” ontwikkelt zich dus tot de vraag „wie zijn wij?”.

3. Onze zending, gezien door de ogen van een broeder uit de diepte

Laten we nu trachten om zowel onze culturele en sociaal-politieke context als onze zending te zien door de ogen van hen die, precies in het hart zelf van ons Europa, de diepten van het demonisch potentieel van onze cultuurfase hebben ervaren. Ik stel voor dat we dat doen door te zien door de ogen van iemand die een van onze geestelijke wortels vertegenwoordigt, namelijk Tenach (de joodse aanduiding voor wat wij het Oude Testament noemen) en de synagoge. Laten we daarom luisteren naar rabbi Irving Greenberg uit New York. Ik citeer uitvoerig uit zijn bijdrage „Theologische reflecties over de Holocaust”, gepubliceerd in het boek: *Auschwitz: Begin van een nieuwe periode?*, uitgegeven door Eva Fleischer, New York 1974.

Voor dat zo uitvoerig citeren vraag ik geen excuus. Het luisteren naar de meest waardevolle stemmen vanuit zulk een bezinning in zulk een gemeenschap kan ons aanzienlijk helpen om te begrijpen wat essentieel is voor de echtheid van de christelijke beweging en zijn zending. Toch waag ik het broeder Greenberg meermalen te amenderen en te interrumpen. Ik zal zijn tekst amenderen door elke keer dat hij de Holocaust noemt „Hiroshima” toe te voegen, met daarbij nog de woorden „overkill” (het in de huidige bewapening vervatte vermogen om de totale wereldbevolking talloze malen van de kaart te vegen) en „wereldhonger”. Deze laatste twee woorden onderstrepen de onderlinge relatie tussen het feit dat de westerse wereld nummer één is in de wapenwedloop en de hongerdood van 20 à 30 miljoen medemensen per jaar. Ik amendeer Greenberg nog verder door ook nog de woorden „Bantustans” (de zgn. „thuislanden” voor de zwarten in Zuid-Afrika) en „het trieste lot van de migranten en buitenlandse werknemers in West-Europa” toe te voegen. Daarmee bedoel ik de structurele verbondenheid en verwantschap van deze beschamende werkelijkheden aan te duiden, waarvoor wij in Europa de medeverantwoordelijkheid delen.

Wanneer ik in bijna alle gevallen dat ik Greenberg over de Holocaust citeer dit alles toevoeg, heb ik daarmee niet de bedoeling hier de unieke dimensies in het lijden van Israël te ontkennen. Ook heb ik niet de bedoeling hier de theologische vragen te ontkennen die gesteld zijn door de Holocaust en door de medeplichtigheid van de kerken daaraan, van ver terug in de geschiedenis tot in de dagen die bedoeld waren de „Endlösung” te bieden. Het is echter evenmin mijn bedoeling de Holocaust te isoleren van het nog verder aanwezige potentieel voor volkerenmoord „dat eigen is aan deze periode van onze westerse wereld” en zijn waardenstelsels. Een verder potentieel dat na de dagen van de Holocaust reeds is gerealiseerd in Hiroshima en Nagasaki. Dat vandaag zich realiseert in wereldhonger en Bantustans. En dat in zijn finale uitingsvorm nog slechts vlak om de hoek is, namelijk in de „overkill”. Door het te wagen Greenberg’s tekst te amenderen, tracht ik de volle les te trekken van de Holocaust voor ons verstaan van onze zending als europese christenen in de wereld en in de wereldkerk. Maar ik amendeer Greenberg’s tekst niet uitsluitend door er aan toe te voegen. Op een paar plaatsen interrumppeer ik ook, namelijk daar waar ik, als christen, de naam van Jezus niet voor me kan houden. Daar waar ik mezelf niet kan weerhou-

den van het, zij het ook stotterend, aanduiden van een verhaal over hoop. Ik citeer:

„In deze cultuur is het voornaamste alternatief voor religie de seculaire mens in een wereld die is afgesloten van alle transcendentie of goddelijke bemoeïing. Deze wereld komt op uit het intellectuele raamwerk van natuurwetenschap, filosofie en sociale wetenschap, van rationalisme en menselijke bevrijding, waaruit het avontuur van de moderne wereld is geschapen. Dit waardenstelsel was – en is – het belangrijkste alternatieve geloof waaraan Joden en Christenen gedurende de laatste twee eeuwen in groten getale gingen deelnemen. Door dat te doen, verlegden zij hun loyaliteit van de Heer van Geschiedenis en Openbaring naar de Heer van Wetenschap en Humanisme. In zoveel opzichten is de Holocaust (hier amendeer ik: en zijn Hiroshima, „overkill” mét wereldhonger, Bantustans mét het trieste lot van de migranten in West-Europa) de directe vrucht en erfenis van dit alternatief. De moderne cultuur heeft het extreem rationalisme en de verzakelijke verhoudingen bevorderd die de noodzaak en de ontvankelijkheid voor totalitaire massabewegingen en voor het prijsgeven van elk zedelijk oordeel schiepen.” (p. 28)

„Voor alles vragen de slachtoffers ons niet toe te staan dat wederom een patroon van waarden wordt geschapen dat opnieuw een poging tot volkerenmoord zou kunnen dragen.” (hier interrumppeer ik: Wat betekent dat voor onze opstelling tegenover „countercity strategie”¹), „evenwicht der verschrikking”, „overkill” en agribusiness als instrument tegen Cuba of Cuba’s vrienden?) „De afwezigheid van sterke alternatieve waardenstelsels geeft een zedelijk monopolie aan diegenen die macht en gezag uitoefenen. Seculair gezag dat niet ter verantwoording wordt geroepen, wordt absoluut. Relatieve waarden worden zo tot voedingsbodem voor absolute pretenties en eisen, en dat is afgoderij.” (p. 29)

Is dit ter verantwoording roepen van seculair gezag misschien een urgent onderdeel van onze zending als Europese Christenen in wereldcontext? Is dit een onderdeel van onze verwerking van sekte IV van Melbourne, „De gekruisigde en opgestane Heer daagt menselijke macht uit”? Zijn wij geroepen om de betovering te breken die uitgaat van de absolute pretenties en eisen van deze afgoderij van de westerse wereld, en hebben wij dat volgens sekte III van Melbourne te doen door „de Naam te noemen”?

„Het morele licht dat de Holocaust (ik amendeer: Hiroshima, „overkill” mét wereldhonger, Bantustans mét het trieste lot van miljoenen migranten in West-Europa) werpt op het karakter van de westerse cultuur, rechtvaardigt scepticisme tegenover de huidige pretenties en eisen, zelfs voordat een kritische filosofische doordenking opkomt om dat scepticisme te legitimeren. Dat deze beschaving het is waar de Holocaust plaatsvond, is voldoende. De Holocaust vraagt (ik amendeer: Hiroshima, „overkill” mét wereldhonger, Bantustans mét het trieste lot van de migranten in West-Europa vragen) van Joden, Christenen en anderen om heel het gezag van deze cultuurfase volstrekt af te wijzen. Die ervaring zal hen weer vrij maken om antwoord te geven op hun eigen gezag, dat van buiten het raamwerk van deze beschaving afkomstig is, om in relatie te leven met een ander die

goddelijk is, die grenzen stelt en die de absolute pretenties en eisen van de huidige filosofische en wetenschappelijke en menselijke politieke systemen oordeelt. Deze koers in te slaan, betekent weer ontvankelijk te worden voor de mogelijkheden van Exodus en onsterfelijkheid.” (p. 31)

Als Christen verruil ik het woord „onsterfelijkheid” voor Pasen. Het is opvallend dat het verschil niet opvallend is. En indien Greenberg gelijk heeft met zijn „volstrekt afwijzen van heel het gezag van deze cultuurfase”, sluit dat voor ons Christenen in alle vijf werkwoorden van Mattheus 10, plus alle drie werkwoorden van Efeze 5: boycot, ontmasker, zeg Christus. Het omvat ook alle vier sekties van Melbourne, hoe pover sommige delen van de sektierapporten ook mogen zijn. Laten we door dat laatste niet ontmoedigd worden. Laten we er blij mee zijn dat het geprobeerd is, dat de absolute pretenties en eisen zijn geweigerd, die van de zogenaamd de vrede garanderende demonische wapenwedloop van de machtsblokken niet slechts inbegrepen maar ook speciaal vermeld. Beslissend is niet hoe goed de rapporten van Melbourne precies zijn. Beslissend is dat vertwijfeling, intimidatie en gelatenheid zijn afgewezen en dat zending in de jaren ’80 is geprobeerd. Dat was Melbourne.

Maar laten we verder luisteren naar onze broeder Greenberg:

„De Holocaust was een waarschuwing vooraf over het demonische potentieel in de moderne cultuur. Indien wij ons indenken dat Hitler niet in 1933 maar in 1963 aan de macht was gekomen, dus na de uitvinding van atoom- en waterstof-bommen, zou de Holocaust werkelijk universeel zijn geweest. De Holocaust is als het ware een laatste waarschuwing, die zegt dat de wereld alleen dan kan overleven, indien wij mensen de demonie zullen verstaan en zullen overwinnen die in de moderne cultuur is losgemaakt. Zo niet, dan zal de volgende Holocaust de hele wereld omvatten. Helaas ligt de tendens naar het kwade diep ingebed in de beste mogelijkheden van de moderne cultuur. De vervuiling komt mee met de bevrijdende technologie; de uniformiteit komt mee met de alomvattende communicatie en met de culturele explosie; de massamoord komt mee met de efficiënte bureaucratie. Dit leidt tot de conclusie dat het van levensbelang is dat de excessieve pretenties en eisen van onze cultuur als illegitiem worden afgewezen. Toch zouden het enkele van de meest boeiende trekken daarvan kunnen zijn die ons zouden kunnen leiden op een weg waarvan geen terugkeer mogelijk is.” (p. 37/38)

„De Holocaust vormt (hier voeg ik toe: Hiroshima, „overkill” mét wereldhonger vormen) zelfs een voorbeeld en les voor toekomstige generaties dat volkerenmoord ongestraft kan worden uitgevoerd – men behoeft noch God noch mens te vrezen. Er is slechts één antwoord op zulk een overwelddigende tragedie: het door daden van liefde en van het geven van leven opnieuw beamen van zin, waarde en leven. De daad van het scheppen van een mensenleven of van het verhogen van de waardigheid daarvan is het tegengestuigen tegen Auschwitz. Om in tegenwoordigheid van de brandende kinderen te spreken over liefde en over een God die zorgt, is obsceen en ongeloofwaardig.” (p. 41-42)

Als christen interrumpeer ik hier, omdat ik een vreemd verhaal zou willen vertellen over een gekruisigde Heer. Maar ik beseft dat wij christenen dat verhaal maar al te vaak te gladjes, te massief, te triomfantelijk hebben verteld, op een manier die te ver verwijderd is van zulk soort werkelijkheden als die van Holocaust, Hiroshima, „overkill“ en wereldhonger, Bantustans en het trieste lot van de migranten in West-Europa. Voor mij is bijvoorbeeld wat staat in het rapport van sekte III van Melbourne allemaal waar. Maar voor sommige gedeelten daarvan geldt, dat het wel erg massief waar is. Het stamelt of stottert niet. Ik ervaar het niet als komend uit de diepte van die worsteling die onze broeder Greenberg bracht tot die laatste „onaanvaardbare“ maar zo begrijpelijke passage. Die passage die wij-van-de-zendingsinstellingen nodig hebben om geschokt te worden. Nodig hebben om in de werkelijkheid terug gezet te worden, voordat we verder gaan dan Greenberg, en stamelen, of in de liturgie zelfs durven vieren: Ontwaak, sta op, Christus. In elk geval kunnen wij op de laatste woorden na, instemmen met Greenberg als hij onmiddellijk aansluitend vervolgt:

„Er in te springen en een kind uit een put te halen, z'n gezicht schoon te maken en zijn lichaam te genezen, dat is de meest gezaghebbende uitspraak doen, de enige uitspraak die telt.“

Mijn commentaar: hoe fundamenteel is deze uitspraak van onze broeder Greenberg verbonden met hetgeen Jezus eens zei over een beker koud water, aan een kind gegeven.

Greenberg gaat verder:

„In een eeuw waarin men beschaamd of verlegen is om over God te spreken in tegenwoordigheid van de brandende kinderen, is het beeld van God, dat buiten zichzelf naar transcendentie verwijst, de enige uitspraak die men over God doen kan. En het is menselijk leven zelf dat die uitspraak doet – woorden zullen geen hulp bieden.

Op een andere manier gezegd: Het overweldigend getuigenis van de zes miljoen is zo sterk dat religieus taalgebruik bijna onherstelbaar wordt uitgesloten. Daarom moet het religieus bezig-zijn na dit gebeuren zichzelf verstaan als een vertwijfelde poging om het beeld God in het leven te roepen, te redden, het te genezen daar waar het nog bestaat – opdat niet nog meer bewijzen ten gunste van zinloosheid tenslotte de schaal onherroepelijk doen doorslaan. Tegenover deze roeping valt alle andere „religieuze“ bezigheid in het niet.

Maar waar haalt men de kracht vandaan om na Auschwitz een kind te willen hebben? Waarom een kind brengen in een wereld waarin Auschwitz mogelijk is? Waarom het opnieuw aan zulk een risico blootstellen? Met Auschwitz rekening houden werpt licht op wat het voortbrengen van kinderen en wat geloof ten diepste betekenen. Het vergt een enorm geloof in uiteindelijke verzoening en zinvolheid om te kunnen kiezen voor het tot stand brengen of zelfs maar weer oprichten van leven.“ (p. 42)

Als christen amendeer ik: Het vergt nog meer. Wij kunnen niet ophouden om, al is het dan stamelend of roepend vanuit de diepte, van Jezus te vertellen, gekruisigd en opgestaan. Om het te zeggen met de woorden van de Melbourne-sekte over de menselijke conflicten en het Rijk (II, 5):

„De kerken hebben bovenal het voorrecht te kunnen getuigen van het feit

dat er een gemeenschappelijke hoop voor de mensheid en voor de hele schepping is in het leven en de dood, de opstanding en de hemelvaart van de Zoon van God, en dat het komen van het Rijk van God samenhangt met het omkeren van de menselijke geest naar Christus als de Heer van het Rijk.“

Maar indien dat betrouwbaar is, met welke uiterste ernst moeten wij die de Naam noemen dan niet luisteren naar de laatste passage die ik van Greenberg citeer:

„Het bijbelse spreken brengt naar voren dat de vreze Gods daar aanwezig is waar mensen eenvoudigweg zekere dingen niet kunnen doen. Het is alshetware een krachtenveld dat zekere daden verhindert. De vroedvrouwen vreesden God (Exodus 1: 21), en daarom kunnen zij eenvoudigweg de pasgeboren babies niet doden. Als de vreze Gods afwezig is, dan zijn er geen grenzen. Amalek kon de zwakken en hen die achteraan kwamen aanvallen, omdat Amalek „God niet vreesde“ (Deut. 25: 18). Daar waar geen vreze Gods is, kan een man worden gedood om van zijn mooie vrouw te worden beroofd (Genesis 20: 11). Ik stel dat de aanwezigheid van die vreze Gods een schild is.

In de gloed van de vlammen, dankzij de doordringende stralen daarvan, kunnen wij nu duidelijk zien bij wie deze vreze Gods is en bij wie niet. Het maakt geen verschil of de betreffende persoon die vreze Gods toegeeft. Vanuit bijbels gezichtspunt maakt de macht waarmee de grens zich laat gelden duidelijk dat de kracht van de goddelijke aanwezigheid werkzaam is.“ (p. 46/47)

Greenberg's woorden „het maakt geen verschil“ is schokkend en moeilijk te aanvaarden. Hoewel we misschien goed doen te beseffen dat van de barmhartige Samaritaan nooit is verteld dat hij iets anders geworden is dan een Samaritaan. Maar voor ons – europese christenen, tot zending geroepen in de context van de wereld – is *de* belangrijkste vraag die naar de relevante vorm en aktie van „de vreze Gods“ tegenover verschijnselen als het – met instemming van onze regeringen – plaatsen van middellange afstands kernraketten in West-Europa. Of tegenover verschijnselen zoals „agribusiness“ en het falen van UNCTAD.

4. Waar zijn wij op uit?

Welnu, wij tot zending geroepen europese christenen, wat voor vorm van missionaire presentie en missionaire aktie zoeken wij? Wij die, wat we door de genade van God ook nog meer zijn, deel zijn van de cultuur die Greenberg beschreef?

Deze vraag brengt mij ertoe enkele overwegingen met u te delen die ik onlangs had over een nogal opmerkelijke passage uit de Bijbel, namelijk 1 Kronieken 22. Het is de passage die spreekt over David die voor de Heer een huis wil bouwen. In het vijfde vers lezen we:

„Want David dacht: Mijn zoon Salomo is nog een tengere knaap, terwijl het huis dat voor de Here gebouwd zal worden, zo groot moet zijn, dat het de roem en pracht van alle landen te boven gaat; ik wil dus voorbereidselen voor hem treffen. Daarom trof David vóór zijn dood uitgebreide voorbereidselen.“

Wat er aan de hand is, is duidelijk: David is tot zending geroepen, in eigen tijd en in eigen context. En hij is ervan overtuigd dat, vanwege het unieke karakter van die Naam, zijn bijdrage aan het groot maken van de Naam monumentaal dient te zijn: „zo groot, dat het de roem en pracht van alle landen te boven gaat“. De missionaire wereldcontext is niet vergeten. Maar de betreffende passage gaat in de verzen 7-10a aldus verder:

„David zei tot Salomo: Mijn zoon, ik zelf had het voornemen een huis te bouwen voor de naam van de Here, mijn God, maar het woord des Heren kwam tot mij: Gij hebt veel bloed vergoten en grote oorlogen gevoerd; gij moogt voor mijn naam geen huis bouwen, omdat gij veel bloed voor mijn aangezicht ter aarde hebt doen vloeien. Zie, u zal een zoon geboren worden; hij zal een man van rust zijn, Ik zal hem rust geven van al zijn vijanden rondom. Want hij zal Salomo heten, en Ik zal vrede en rust in Israel geven in zijn dagen. Die zal een huis bouwen voor mijn naam.“

Een monumentale bijdrage wordt David ontzegd. Hij heeft veel bloed vergoten! Niet dat David in het geheel niet zou mogen meewerken. Aan het scheppen van de voorwaarden voor het tot stand komen van de monumentale tempel mocht hij bijdragen, dat blijkt helder genoeg. Maar een monumentale bijdrage van David zelf zou de werkelijke verhoudingen en de diepste waarden van Immanuel – God met ons – niet verhelleren. De monumentale bijdrage is voor de volgende generatie.

Nu is mijn vraag: zullen wij, kerken van de eerste wereld ten dienste van de Naam van de Heer opnieuw monumentale buitenlandse zending nastreven? Zullen wij onderzoek, planning en herstructurering combineren? Zullen wij alle zogenaamd onbereikten op een wereldkaart zetten, hen dan in categorieën en cijfers indelen, om vervolgens de taken te verdelen en strategieën uit te zetten in het kader van een de hele wereld omvattend plan? Zullen wij ook trachten uit te munten in campagne-evangelisatie die op landelijk niveau iedereen bereikt? Zullen we daarbij maximaal gebruik maken van commerciële media, van communicatie-deskundigen en van systemen voor het massaal en mechanisch aanschrijven van mensen via adressenbanken? Zullen we een evangelisatietempel bouwen, of een wereldzendingstempel, „zo groot dat het de roem en de pracht van alle landen te boven gaat“?

Of zullen we alleen maar voorbereidend bezig zijn? Zullen we alleen de voorwaarden scheppen door te trachten onszelf te vernieuwen, onze kerken en onze levensstijl? Ook door te trachten te breken met wat ons vreemd zou moeten zijn? Zelfs door te trachten de demonische en absolute pretenties en eisen van onze cultuur ter verantwoording te roepen, ja door een tegenbeweging te worden tegen wat in onze cultuur tot volkerenmoord leidt – nu al, en morgen?

Ik pleit niet tegen missionaire activiteit. Hoe zou ik durven! Maar betekent het oude verhaal van 1 Kronieken 22 voor ons misschien: geen aktivisme, geen kruistochten, geen monumentale zending vanuit het Westen? Was Melbourne een mislukking, omdat geen alomvattend plan en geen alomvattende strategie werd aangeboden? Of gaan wij op dit beslissende moment van omkeren of omkomen akkoord met en hebben wij de handen meer dan vol aan, concentratie op precies de kern en de kracht van „de vreze Gods“ en van „de weg van Christus“?

Laten wij maar bereid zijn afstand te doen van al die kerkelijke en missionaire

architectuur, van heel onze zware last aan tradities, die ons verhindert vandaag contextueel christen te zijn. Laten wij maar verder trekken met een aangevochten geloof: „O God, waar bent U in dit alles?“ Laten we de wereldzendingconferentie te Bangkok, eind 1972/begin 1973, nog maar een poos voor de geest houden. Bangkok met zijn liturgisch thema: „Uit de diepten roepen wij tot U, o Heer!“ Betekent dit alles voor ons het zoeken van een zendingdienst van bescheiden en voorzichtige stijl? Betekent het voortrezen met, ook theologisch en structureel, „weinig mee voor onderweg“ (Lucas 9: 3)? Maar wel aanwezig zijn als zodanig, als een tegenbeweging? Niet deelnemend aan allianties die ons onder de betovering brengen van de absolute pretenties en eisen van een cultuur zonder de vreze Gods? De weerstanden acceptierend, en, zoals Mortimer Arias, de risico's aanvaardend? En zo toch onze eigen en andermans verharding te boven komend? In dat alles toch overwinnaars, die, zij het stamelend, volhouden met dat: ontwaak, sta op, Christus.

5. Missionaire prioriteiten

Indien het grootste deel van wat boven gezegd is juist zou zijn, ligt de vraag klemmend vóór ons: hoe komen wij tot een mentaliteit die ons, plaatselijke gemeenten, nationale kerken en – misschien de moeilijkste van allemaal – predikanten en zendinginstellingen – helpt dit alles te aanvaarden en ermee op weg te gaan? Deze vraag brengt mij bij het in Nederland opgestelde voorbereidende rapport over het thema van de Melbourne conferentie. Dit rapport is op verzoek van de Nederlandse Zendingraad geschreven, door een studiecmissie waaraan Rooms-Katholieke en Protestantse theologen en sociologen deelnamen. Het rapport is verschenen onder de titel: „De macht en het kruis“, („Wereld en Zending, 9e jrg. no. 1, 1980) en is ook in het Engels uitgegeven door de afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken. Het biedt een bijdrage waarin de westeuropese, meer in het bijzonder de nederlandse samenleving alshetware tegen het licht van het thema „Uw Rijk kome“ wordt gehouden.

Het rapport vermeldt in het zesde hoofdstuk twee missionaire prioriteiten, zonder daarmee echter recepten of modellen te willen aanbieden. De bedoeling is slechts de voorwaarden aan te geven die naar de mening van de studiecmissie

„de ruimte vrijmaken voor het vernieuwingsproces dat kan leiden tot de missionaire gemeente. Voor het vrijmaken van die ruimte zien wij als eerste voorwaarde: een nieuwe attitude. Voor het openhouden van die ruimte zien wij als voorwaarde: een nieuwe oefening in eigentijdse geloofsverantwoording.“ („Wereld en Zending“ 9e jrg. (1980) nr. 1, p. 92)

De eerste van deze twee voorwaarden wordt in het rapport breed uitgewerkt en tenslotte als volgt kort aangeduid:

„Samenvattend kan worden gesteld dat een eerste voorwaarde voor vernieuwing tot missionaire gemeente ligt in het samen leren aanvaarden van een attitude die ondanks de gevoelens van onzekerheid en onveiligheid die daarbij meekomen, als uitgangspunt voor een nieuw begin wil nemen

- de aanvaarding van het minoriteitskarakter van de christelijke gemeente in Nederland,
- de herkenning van de toenemende maatschappelijke, politieke en culturele tegendruk bij het gaan van „de weg”,
- de verwachting dat bij dit opnieuw beginnen de tekenen van hoop meestal klein en kwetsbaar zullen zijn,
- de verwachting dat die tekenen van hoop in veel gevallen aan of over de rand van de geïnstitutionaliseerde kerken te vinden zullen zijn, omdat immers bij de bovengeschetste vormen van verdeeldheid en bij het bovengeschetste gevaar voor privatisering en ideologisering van de godsdienst er niet bij voorbaat van mag worden uitgegaan dat de geïnstitutionaliseerde kerken in deze situatie nu reeds de belangrijkste vindplaatsen van het heil zouden zijn,
- het afzien van activistische, ongeïntegreerde, contextloze, de mensen van het evangelie vervreemdende vormen van evangelisatie, die wel ons missionair schuldgevoel afkopen, maar die ons het werkelijke missionaire engagement besparen.” (p. 95)

De tweede van de hierboven vermelde voorwaarden, namelijk een nieuwe oefening in eigentijdse geloofsbeleving en geloofsverantwoording wordt eveneens in het rapport breed uitgewerkt en tenslotte samenvattend omschreven met de woorden:

- „het zoeken van een gemeente-leven dat voor de ervaring van een groot deel van de leden een hecht samenspel betekent tussen
- eredienst of viering,
 - oefening in hermeneutisch-verantwoord en op eigen context betrokken bijbelgebruik,
 - oefening in bewustwording omtrent de samenleving en omtrent de eigen plaats daarin,
 - uitwisseling tussen de verschillende vormen van missionaire presentie,
 - het zoeken van assistentie van buiten de eigen gemeenschap.
- (p. 95/96)

Voor degenen die belangstelling hebben voor de nadere uitwerking van deze twee suggesties over de weg terug naar de missionaire gemeente verwijs ik naar de volledige tekst van het rapport „De macht en het kruis”.

Intussen zijn wij in Nederland daar nog niet. Het is zelfs nog niet duidelijk of de meerderheid van de leden en van de leidinggevenden van de geïnstitutionaliseerde kerk dit zal opnemen en op weg zal gaan, dan wel de voorkeur zal geven aan wat neerkomt op stagnatie, waardoor het zwaartepunt van ons gezonden-zijn wordt overgelaten aan groepen aan de rand van de kerken en aan basisgemeenten.

Intussen zijn er ook signalen van nog extra uitdagingen die wij zullen tegenkomen, meestal zonder daar voldoende op voorbereid te zijn. Binnen vijf jaar zullen in heel Europa 14 T.V.-kanalen geheel in handen zijn van de commercie. Reeds nu zouden wij moeten weten wat dat betekent. Maar hierdoor komt nog een ander verschijnsel op ons allen af. Meer en meer zal er televisie-zendtijd worden gekocht door de zogenaamde „electronische dominees”. Hun organisaties opereren meer in de stijl van firma's dan in de stijl van een kerk van Christus. Op

basis van de in de Verenigde Staten opgedane ervaringen met deze zogenaamde „electronische kerk” kan gesteld worden dat deze geen weerspiegeling of bevordering zal bieden van een idee over zending dat het ganse leven omvat. Het zal gaan om een individualistische reductie van Evangelie en zending, soms sterk vercommercialiseerd. Het zal, tenzij zich onverwacht een radicale verandering voordoet, de reeds bestaande beperking van de religie tot de privé sector van het leven bevorderen, en daardoor veel mensen ontwapenen. De „electronische kerk” zal, als ik een nieuw werkwoord in het leven mag roepen, de mensen „ont-Bonhoefferen”, hen een bijdrage als die van de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer inzake kritisch christen-zijn in eigen samenleving onthouden, en de mensen meer kwetsbaar maken voor de zonden van de westerse samenleving. De „electronische kerk” zal er toe bijdragen dat nog veel meer mensen niet in staat zullen zijn om te leven en te spreken als een christelijke tegenbeweging tegen de absolute aanspraken van onze culturele situatie. In feite zou dit er toe kunnen bijdragen dat velen zich sterk aangetrokken zouden voelen als nieuwe vormen van fascisme in Europa zouden opkomen.

De tijd voordat deze nieuwe uitdaging zich met de enorme macht van de communicatiemediën tot ons zal wenden, is nog maar kort. Tijdens de conferentie in Melbourne konden wij daar al elke zondag twee uur lang dit soort evangelisatie op het T.V.-scherm waarnemen. En dit door de macht van Amerikaanse geldgedragen verschijnsel verspreidt zich snel over de hele wereld. Terwijl zowel in andere delen van de wereld als hier in West-Europa veel kerkmensen in het minst niet zijn voorbereid dit onder ogen te zien. Vormt dit dan niet een extra motief voor het verlenen van hoge prioriteit aan oefening in eigentijdse geloofsverantwoording?

6. Er zijn, of nergens zijn

Mijn eigen conclusie is dat dit het tijdstip is voor westeuropese missionaire instellingen, en voor de kerken die zij vertegenwoordigen, om zich door Melbourne en door rabbi Greenberg uitgedaagd en bemoedigd te weten om daar te zijn waar de mensheid bloedt, zoals het in het rapport van sectie II van Melbourne is genoemd. Om daar aanwezig te zijn, als een tegenbeweging. Als de mensen die „de vreze Gods” kennen en „het verhaal van Jezus”.

Er te zijn, de werkelijkheid onder ogen te zien, de moderne demonen te ontmaskeren en uit te drijven, of terug te vallen naar de status van missionaire folklore, dat is de vraag waar het om gaat. In het kort: er zijn, of nergens zijn, dat is het missionaire dilemma.

1) Strategie, gericht op het bedreigen van bevolkingscentra.

Zending op zijn retour of een retourtje zending?

Naar aanleiding van een conferentie onder de titel „*Mission in the context of the challenges of the 80's*” die in oktober 1980 in Manila werd gehouden, werd ons duidelijk hoezeer het accent van zending overzee van karakter aan het veranderen is. Daarom willen we proberen iets van deze conferentie weer te geven, de sfeer te duiden en over haar implicaties voor de missie en zending na te denken. De conferentie was georganiseerd door de *Ecumenical Center for Development*, verbonden met de Nationale Raad van Kerken in de Philippijnen. Een 25-tal priesters, predikanten en enkele leken namen aan deze conferentie deel, die tot doel had na te denken over missie en zending in het licht van de sociale, economische en politieke situatie in het land. De deelnemers waren in hun dagelijks leven betrokken op het gebied van kerk en samenleving. Ik was voor deze conferentie uitgenodigd en was de enige „vertegenwoordiger” uit de westerse kerken.

De kern van de conferentie: twee „exposures”

Wezenlijk voor de toonzetting van de conferentie was een drie dagen durende confrontatie met enkele der kernproblemen in de philippijnse samenleving, waaruit de conferentiegangers een keuze konden maken. Ik besloot tot een verblijf in een hervestigingskamp ruim buiten Manila en een bezoek aan de staatsgevangenis van Bicutan waar ongeveer 150 politieke gevangenen werden vastgehouden.¹⁾

Het *hervestigingskamp* lag verspreid over enkele droge, rotsige heuvelruggen, waar in totaal ongeveer 90.000 mensen woonden. De meesten van hen waren afkomstig van de Visayas, de eilandengroep in het midden van de Philippijnen. Landroof door grote bedrijven, van internationale komaf doorgaans; aanslagen en geweld door militairen, soms van de zijde der rebellen; toenemende bevolkingsdruk en de ruimere mogelijkheden in Manila hadden hen doen besluiten naar de hoofdstad te verhuizen. Daar vonden ze soms geregeld werk of vaker onregelmatig werk, meestal juist voldoende om van te leven. Hun huizen werden opgetrokken van bijeen gezocht materiaal, en gebouwd op zogenaamd niemandsland. Zolang er enige werkgelegenheid voor hen was in de stad werd deze handelwijze oogluikend toegestaan, daar de omvang van deze massa mensen automatisch een sterke druk op de loonhoogte betekende. Dit was het patroon totdat het internationale toerisme als inkomstenbron werd ontdekt. Het ene na het andere peperdure hotel werd uit de grond gestampt en menig „squatter” werd van het land verdreven en op deze heuvelruggen gedumpt. Zonder huis en faciliteiten aanvankelijk. Weer van oud materiaal bouwde men eigenhandig een huisje. Er zijn door de overheid nu enkele publieke watertapplaatsen aangelegd, en electriciteit is er voor de enkeling die dat kan betalen.

Onderwijs en (onvoldoende) medische voorzieningen zijn beschikbaar en voor velen onbetaalbaar.

Verreweg het ernstigste probleem is echter de enorme werkloosheid van 75%. Manila is te ver en te duur voor pendelen en de lokale markt had een zeer beperkte absorptiecapaciteit. Een handschoenfabriek heeft van de wanhopige situatie weten te profiteren en laat huisvrouwen voor P 2.50 per dag de vingers van handschoenen afbreien. Een kilo rijst kost al P 2.60. Niet alleen geldt dat wie uitgebuit wordt arm is, maar ook het omgekeerde blijkt opgeld te doen: wie arm is heeft geen keuze dan zich verder te laten uitbuiten. De mensen in de resettlement vechten met bewonderenswaardige inzet en volharding voor het beetje bij beetje verbeteren van hun bestaan. Zo probeert men de gemeenschap zo goed mogelijk autarkisch te maken, d.w.z. het schaars binnenkomende geld zo lang mogelijk intern te laten circuleren en zo weinig mogelijk buiten de gemeenschap te besteden. Het komt voor dat ouders zich genoodzaakt voelen zich van een pasgeborene te ontdoen, daar hen de middelen ontbreken het kind te onderhouden. Zelfs het recht op kinderen en nageslacht wordt hen soms ontzegd. Sterk moesten we denken aan de zuidafrikaanse thuislanden, al was de oorzaak niet gelegen in een racistische, en helaas christelijke ideologie, maar in winstbejag van reisbureaus, bouwondernemingen en een presidentsvrouw.

In de *gevangenis* ontmoetten we een groep van ongeveer 150 politieke gevangenen. Sinds 1974 hadden zij, onder bezielende leiding van een priester, maar toch vooral als gevolg van gezamenlijke actie en volharding, geleidelijke verbeteringen in het gevangenisregiem weten af te dwingen. De voedselvoorziening was verbeterd, de bezoekersregeling was aanzienlijk versoepeld, men kreeg de beschikking over boeken en ander geschreven materiaal, maar bovenal, de eenzame opsluiting was vervangen door een groepsgevangenschap. Er werd veel handenarbeid verricht, bedoeld als steun aan het familie-inkomen. Het merendeel der gevangenen was erg jong; niemand was veroordeeld of in staat van beschuldiging gesteld, zodat ook niemand de omvang van de strafkende en wist voor hoe lang men opgesloten zou zitten. Dat kan jaren gaan belopen, maar bedraagt soms ook slechts enkele maanden. Zowel het een als het ander is gebaseerd op willekeur in plaats van op recht en rechtspraak. Nieuwkomers werden geweldig opgevangen en opgenomen. Er werd samen gewerkt, gestudeerd, gezongen, gelachen en gebeden. De priester had al drie huwelijksvoltrekkingen verricht. In feite een leerschool in politieke vorming, godsdienstige schooling en beleving, en in saamhorigheidsbeoefening. De leeftijd van hen in aanmerking genomen, betrof het mensen met een gerijpte en geprofileerde persoonlijkheid. Meestal zeer bewust, maar geenszins verbitterd of uitgeblust. Zij hadden voor zich een staat van vrijheid weten te realiseren die buiten de gevangenis muren ondenkbaar was. Wat men in de gevangenis kon zeggen, zingen en bidden zou er buiten in het openbaar nooit toelaatbaar zijn.²⁾ Aan het eind van de middag hebben gevangenen en bezoekers gezongen; liederen van hoop, geloof en liefde.

De conferentie zelf

Zoals gezegd, waren deze bezoeken bedoeld de toon te zetten voor de conferen-

tie, waarin dergelijke ervaringen als boven beschreven het grondpatroon moesten vormen voor een beschrijving van de philippijnse situatie. De extreme afhankelijkheid van het buitenland, die een ware plundering en leegroof van het land betekent, en de militaire dictatuur, die was ingesteld om dit economisch systeem te garanderen, vormden de stenen des aanstoots. Ik ben tijdens de conferentie vaak getroffen geweest door de felheid waarmee ervaringen, inzichten en gevoelens werden medegedeeld. Deze houding was gebaseerd op ervaringen van uitbuiting, militaire onderdrukking en culturele overvleugeling, hetgeen als een voortdurende persoonlijke belediging werd ervaren. Er was vaak sprake van een persoonlijke gekwetstheid, vanwege de enorme druk om niet te mogen zijn wie men wilde: een vrije Philippino.

Stelselmatig hebben de beide kolonistoren van dit land, Spanje en de Verenigde Staten, al het eigene van dit land, haar mensen en haar cultuur vernietigd uit mateloze zelfingenomenheid en gevoelens van superioriteit. Vooral de Amerikanen traden op alsof zij het monopolie op beschaving bezaten. De geraaktheid der Philippino's heeft me diep getroffen en was volledig invoelbaar. Ze kwam tot uiting in hun gezangen, hun gebeden en in het gebruik van de nationale taal – het tagalog –, hoewel allen uitstekend engels spraken en verstonden en wisten dat ik het tagalog onvoldoende meester was. Hun nationalisme was geheel authentiek en begrijpelijk en deed sympathiek aan vergeleken bij de vele Philippino's die nog steeds buigen voor het westers cultuurmodel, uitsluitend niet-philippijns kopen en al het 's lands eigene – inclusief vaak zichzelf als mens – verwerpen en minachten. Deze zelfverloochening is een wezenlijk bestanddeel van de philippijnse cultuur en persoonlijkheid (geworden) en komt tot uiting in de vele relaties waarin Philippino's zich met graagte – zo lijkt het – onderschikken.

Persoonlijke ervaring

Het voert ons te ver om in te gaan op al deze vormen van sociale relaties, zoals patronage, waarin deze, – mogen we zeggen –, levenshouding tot uiting komt. Geen enkele keer was er echter sprake van venijn en verbittering op deze conferentie. Integendeel, er was onverzettelikheden en gedrevenheid om dit sociale patroon dat het bewustzijn van zovelen beschadigd heeft tot aan acceptatie en berusting toe, rigoreus te doorbreken. Vandaar het nationalisme (dat nergens enghartig werd) op deze conferentie, vandaar ook de felheid waarmee buitenlandse machten, die het land knevelen en leegroven, werden bejegend. Daarom ook dat aan mij, een „vertegenwoordiger“ en product van die zo onderdrukken- de wereld, soms spaarzaam concessies werden gedaan om verstaanbaar en duidelijk te zijn. Dit volk heeft al te lang voor vreemde machten moeten buigen; zij verwachten dat ik, als vertegenwoordiger gezien, me zou aanpassen aan hen en zou *luisteren*. Soms had ik het moeilijk met deze opgedrongen rol; soms ontgingen me de details van de discussies en lezingen en de participatie was daardoor niet optimaal. Toch heb ik hun houding als plezierig en zelfs voor mij als *bevrijdend* ervaren. Immers als zij volkomen hun gang gingen als ware ik niet aanwezig, betekende dit dat ik op geen enkele manier domineerde, de toon zette of de vergadering dwong in een richting en vorm die zij niet wilden. Zij waren en voelden zich vrij hun gang te gaan op hun manier, met of zonder mijn aanwezig-

heid. Daardoor kon ik mij ook vrij en op mijn gemak voelen; ik was niet teveel. Integendeel, hun houding drukte acceptatie uit.

Deze ervaring omtrent mijn rol en plaatsbepaling was een persoonlijk boeiende belevenis, maar zou toch van weinig belang zijn geweest als het niet om een patroon was gegaan dat meer algemene geldigheid bezit. Immers, wat mij overkwam is wezenlijk aan *iedere* bevrijding van onderdrukking. In die daad wordt niet alleen de onderdrukte vrij, maar overkomt de vrijheid de onderdrukker eveneens. Want in dat geval hoeft de man niet meer angstig de vrouw te controleren en haar gangen na te gaan op wat ze doet en onderneemt; dan hoeft de meester niet langer de slaaf al zijn initiatief te ontnemen en niet meer bang voor hem te zijn; en hoeft de blanke Rhodesiër niet meer te gaan slapen met een geweerd naast zich in bed. Onderdrukking maakt twee mensen onvrij; bevrijding is een weldaad voor beiden, beide partijen; hoewel het meestal de onderdrukte is die het initiatief neemt tot de bevrijding van beiden.

Niet beleren, maar luisteren

„*Mission in the context of the challenges of the 80's*“ was in de eerste plaats een conferentie waarin gezocht werd naar een antwoord vanuit de kerken op de problemen van economische uitbuiting en militaire onderdrukking in dit land. Ik moet bekennen dat de analyses die werden gehanteerd en de oplossingen die werden gesuggereerd wel eens wat al te makkelijk klonken. Zo werd er hardnekkig gesproken over de massa die in verzet zou komen, alsof zij een massieve eenheid van gelijkgezinden vormt, terwijl iedereen kan weten dat er onder hen grote verschillen in ras, sexe, geloof en maatschappelijke positie kunnen voorkomen, die even zovele tegenstellingen kunnen betekenen die gemakkelijk tot conflicten kunnen leiden. De „massa“ armen en onderdrukten is minder homogeen dan men vanuit de top of het midden van de samenleving in alle optimisme geneigd is te denken. De „massa“ was een verhullende term omdat men met de interne tegenstellingen er binnen geen raad weet.

Als men deze kritiek onder woorden brengt, zoals ik deed, omdat het gevaar bestaat dat simpele analyses tot simpele oplossingen leiden, blijkt duidelijk welke positie men als westerling bekleedt in deze kring van sterk betrokken medechristenen. Ik doorbrak de code door me – als „vertegenwoordiger“ van het Westen – weer eens met hun zaken te bemoeien en hen de oplossingen voor hun problemen te suggereren. Misschien is het wel eens pijnlijk, zo althans ervoer ik het, om te moeten constateren dat men niets wil weten van onze (westerse) suggesties, voorstellen en oplossingen, ook al zijn ze gebaseerd op ervaring en gemaakte fouten waaruit lering werd getrokken. Liever maakt men dezelfde fouten als wij in het Westen, dan nog eens – zij het met goede bedoelingen – beschoolmeesterd te worden. Wellicht zullen sommige lezers hun houding als dom kwalificeren, maar alvorens zo te doen moet men toch eerst bedenken hoezeer dit land en haar mensen van ons westerlingen te lijden hebben. Het is een zaak van rechtdoen, niet in de eerste plaats na te denken wat we *voor hen kunnen doen*, maar ons af te vragen wat we *hen aandoen*. Onze multinationals, zeker de Amerikaanse en Japanse, slepen grote winsten uit dit land, zij plunderen de natuurlijke rijkdom en onderbetalen de mensen op een schandelijke wijze.

Wat blijft er dan voor ons te schoolmeesteren als we tegelijk, als *iedere* westerling, soms tegen wil en dank, betrokken zijn bij die aanslag op dit land en haar mensen? Onze taak is het daarom niet meer hen te beleren, maar te luisteren naar hun grieven.

Voor hen was het glashelder dat een bijdrage uit het Westen niet ligt op het vlak van leveren van geld en mankracht (al blijkt informeel de soep wel eens wat minder heet te worden opgediend); eerder verwachten zij van ons het beëindigen van medeplichtigheid (of soms zelfs steun) aan een stelsel dat hen economisch, maar ook politiek en cultureel zo onder druk zet dat van menswaardig leven voor velen maar nauwelijks sprake kan zijn. Te gemakkelijk zijn we in de rijke landen geneigd hulp te bieden in het proces van economische ontwikkeling alsof die toch weer vooral afhankelijk zou zijn van onze denkkracht en inzet. Te weinig realiseren we ons dat we die ontwikkeling doodgewoon blokkeren met onze wijze van leven en onze participatie aan een hongerig economisch stelsel van-nooit-genoeg, die anderen in de wereld dan misschien niet arm heeft gemaakt, maar hen toch zeker wel arm houdt.

Verplaatsing van het zwaartepunt

Daarom dat ik mijn mond moest houden met mijn goedbedoelde, maar overbodige suggesties. Voor mij had men een meer luisterende rol bedacht. Ik heb tijdens deze conferentie, juist vanwege dit aspect van luisteren en openstaan (of moet ik zeggen: opengebroken worden?) vaak moeten denken aan de Wereldraad van Kerken. In Nederland en meer nog in andere Europese landen is nogal eens kritiek, soms hele zware, geuit op deze organisatie. De Wereldraad zou, in de ogen der critici, te radicaal, te horizontaal en te links zijn. Het is niet de bedoeling in te gaan op deze discussie. Ik wil hier slechts wijzen op het feit dat de critici enkel oog hebben gehad voor de standpunten, programma's en visie van de Raad, en te weinig in hun beschouwing de sociologische *positie* ervan hebben laten meewegen. Immers, de Wereldraad is in de loop van haar bestaan geworden van een orgaan met haar zwaartepunt in het Europese avondland met enthousiaste doch nog beperkte deelname van jonge, overzeese dochterkerken, tot een verband van zusterkerken met het merendeel der leden afkomstig uit landen die we als ontwikkelingslanden plegen aan te duiden. Meer dan een ontwikkeling in de richting van radicaal-progressieve ideeën is naar sommiger oordeel deze sociologische ontwikkeling de kern om het denkproces binnen de Raad te begrijpen. Vermoedelijk is het het vernieuwende (zowel op theologisch als op maatschappelijk gebied) van hun inbreng geweest dat deze zo sterk aan de veranderende posities heeft bijgedragen.

De „jonge“ kerken nemen volop en actief deel aan al het werk. Door hun aantal en hun bezieling zijn ze sterk medebepalend voor de inhoud en de richting van het werk binnen de Raad. De gevestigde westerse kerken domineren er niet meer, maar zijn, op basis van gelijkwaardigheid, openheid en respect, volledig bereid tot luisteren. Naar mijn mening is dit precies het kardinale verschil met de critici van de Raad die juist dergelijke oecumenische contacten ontberen (of ontlopen) en niet door het louteringsproces van de bevrijding van schoolmeesterachtigheid en betweterigheid zijn heengegaan. Een dergelijke ervaring als

binnen de Wereldraad deden wij op in deze conferentie: we mochten meepraten als we niet alleen over de situatie in de Filipijnen wilden praten, maar ook over die in de rijke landen, over onszelf dus.

Zending in drie dimensies

a. Overzee

Zending en missie zijn bij uitstek het internationale gezicht van de kerk. Wanneer men bijvoorbeeld een blad als „Vandaar“ beziet, is het overgrote deel van de inhoud gewijd aan gebieden overzee, aan verre vreemde volken en aan het werk van de kerk van Jezus Christus aldaar. Ongetwijfeld heeft het werk van talloze zendelingen en missionarissen sterk bijgedragen aan de kennis van en de betrokkenheid bij deze landen en de daar levende mensen. Daarbij heeft men vaak de belangstelling weten te wekken voor een breed terrein van kerk, cultuur en samenleving.

Dat desondanks op deze conferentie zo klemmend een pleidooi werd gehouden voor een grondige evaluatie van en herbezinning op de internationale aard van zending en missie, vormt een aanwijzing dat men *hier* niet zonder meer overtuigd is van de waarde die deze kennis en belangstelling in het Westen heeft voor de eigen situatie in de ontwikkelingslanden en binnen de jonge kerken. Men is bereid – ik spreek nog steeds over de filippijnse situatie – te erkennen dat zending en missie het blikveld van mensen in het Westen hebben verruimd, wat menigmaal heeft geleid tot daadwerkelijke steun, hulp en solidariteit. Het gaat hen echter in hoofdzaak om de wijze waarop zich deze hebben gemanifesteerd. Het kenmerkende van deze benadering is namelijk dat het blikveld van de uitgezonden en van de kerkelijke achterban beperkt blijft tot de overzeese situatie en zelden uitnodigt tot zelfonderzoek in het Westen. De spiegel functie van zending en missie heeft doorgaans matig gewerkt, en werd bovendien zelden in verband gebracht met het belang daarbij vanuit de jonge kerken. De verantwoordelijkheid en betrokkenheid van de classes en gemeenten lag daarginds, bij de uitgezonden en zijn/haar werkterrein. De ondersteuning van de Nederlandse kerkelijke achterban was vooral hierop gericht. Het is doorgaans een eenzijdig proces, in de zin dat wel samen wordt overlegd over de overzeese situatie, maar niet samen over de westerse, Nederlandse situatie.³⁾ Ik wil dit de eerste vorm van zending en missie noemen.

b. De omweg naar huis

De bovengenoemde vorm van werken en betrokkenheid hoeft niet te leiden tot een verhoogd inzicht met betrekking tot de terreinen waar de problematiek van *daarginds* raakt aan onze *eigen* situatie en ons *eigen* leven. Ik ken hier een Nederlandse pater die nog regelmatig bedelbrieven naar Nederland verstuurt waarin hij spreekt over „stumperds“ en woorden als „zielig“ hanteert. Hij is niet uniek in zijn soort en ik vrees dat zijn stijl het bij een deel van de kerkelijke achterban nog goed doet.

Ook buiten kerkelijk verband is deze vorm erg in zwang, zoals het TV-spel Bingo getuigt, waarvan de Novib terecht geen gebruik wenste te maken voor haar

fondswerving. Zulke vormen vergroten de financiële en andere vormen van afhankelijkheid jegens het Westen. Zij leiden niet tot een inzicht in de complexe verwevenheid van de problemen elders in de wereld en in het Westen. Door deze vorm van zending en missie wordt de belangstelling voor de situatie in de arme landen gewekt, maar er ook door *beperkt*: namelijk tot een houding van geven. Het meeste waarop men in dit geval mag hopen is dat het geld nog goed wordt besteed en dat het overzeese apostolaire werk bijdraagt aan de dékolonisatie van de geest, de samenleving en de kerk.

Juist het feit dat in deze vorm van missie en zending oplossingen eenzijdig binnen de overzeese samenleving worden gezocht is voor steeds meer mensen *hier* een doorn in het oog. De philippijnse methodistendominee Cagiuat drukte het in Hervormd Nederland scherp uit: „Jullie gebeden en jullie geld hoef ik niet meer . . .” (HN. 5.7.80) Daarmee bedoelde hij dat, wanneer men in het Westen, de rijke wereld, niet bereid is kritisch over de eigen samenleving te oordelen en daar – ten behoeve van de ontwikkelingslanden – veranderingen door te voeren, de steun en hulp wat hem betreft achterwege mag blijven. Op de conferentie gingen de gedachten uit naar stopzetting van hulp vanuit het Westen aan rechtse dictaturen en aan een kritisch en hinderlijk volgen van bedrijven die in een ontwikkelingsland gaan investeren.

Een studiegroep van de Vrije Universiteit heeft weten aan te tonen dat dergelijke investeringen een beperkte bijdrage leveren aan 's lands economie, en de bestaande tegenstellingen eerder vergroten dan verkleinen. Hoewel beperkt tot Columbia gelden deze conclusies waarschijnlijk voor de investeringen in de meeste ontwikkelingslanden. Wanneer daarom vanuit ontwikkelingslanden wordt gevraagd, zullen nederlandse kerkelijke groepen vaak steun kunnen verlenen door situaties in eigen land ter hand te nemen die een nadelige invloed hebben op overzeese problemen. Men kan denken aan het vele kerkelijke (en niet-kerkelijke werk) dat verzet is ten behoeve van de zwarte verzetsbewegingen in zuidelijk Afrika, waarbij de aandacht was gericht op onze (de westerse) medeplichtigheid aan het instandhouden van de apartheid. Men kan denken aan de beweging tegen de baby poedermelk, aan het werk van IKVOS, die vooral doet aan bewustwording in eigen land. Binnen deze vorm van missie en zending vindt er nog wel rechtstreekse ondersteuning plaats van het werk van de uitgezondene(n), maar de kerkelijke achterban heeft nu haar blik gericht op veranderingen in de *eigen* samenleving, als een vorm van directe steun aan het werk overzee van de uitgezondene(n) en de groepen en de zaken waar hij/zij zich mee verbonden heeft. Deze vorm, die ik wil aanduiden met de tweede dimensie van zending en missie, is wel eens genoemd „de omweg via de derde wereld”. Door – via zending en missie – de aandacht te wekken voor problemen ver van ons bed, en door het inzicht in de verwevenheid van de problemen elders met die van vlak bij huis, ontstaat er hopelijk een toegenomen belangstelling en betrokkenheid van de kerkelijke achterban bij de eigentijdse vraagstukken in de *eigen* samenleving, als een vorm van *directe* steun aan en verbondenheid met hen die in de arme wereld gestalte geven aan God's bevrijdend werk.

c. De eigen samenleving

In het geval van de derde vorm of dimensie van zending richt men zich nog

nadrukkelijker op de eigen samenleving. Via de ondersteuning van het zendings- en missionaire werk overzee en via ondersteunende activiteiten daarvoor binnen de eigen samenleving zal onvermijdelijk de vraag opkomen naar de kwaliteit van die samenleving. De vraag waarom een olieboycot van het racistische Zuid-Afrika zo moeilijk valt te realiseren, de vraag naar het waarom van de baby poedermelk in de derde wereld op een schaal die volstrekt onverantwoord is, de levering van korvetten aan Indonesië brengt ons onvermijdelijk op het punt van de verschillen in macht en inkomen in de eigen samenleving. Het probleem van de NAVO-steun aan het schrikbewind in El Salvador zal toch moeten leiden tot een serieuze discussie over de NAVO zelf omdat duidelijk moet zijn dat Nederland doodeenvoudig in de verkeerde club zit. De toevalligheid van het Reagan bewind doet daaraan weinig af.

Andere voorbeelden zijn het werk van het I.K.V., de uitspraak van de Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk over het bezit van kernwapens, het werk van de I.K.V.O.S., en vele andere soortgelijke activiteiten. De reactie van buitenkerkelijke groepen en personen op de synodale uitspraak mag een aanwijzing zijn dat men deze uitspraak heeft gezien als een apostolische daad van de kerk. Ik vermoed en hoop dat men daarin enigszins gelijk zal hebben. In de huidige samenleving en wereldverhoudingen zal men er in de kerken meer bewust van moeten worden dat de apostolaire daden van de kerk niet meer uitsluitend zijn verbonden aan individuele overdracht en woordverkondiging. De sociaal-profetische taak van de kerk zou in de toekomst wel eens doorslaggevend kunnen zijn voor de verspreiding van het Evangelie en de gestalte van de kerken. De omweg via de derde wereld kan ons helpen veel scherper te gaan inzien waar en in welke mate christenen, en soms ook de kerken als instituties, medeplichtig zijn aan verschrikkelijk, mensonterend kwaad dat we helaas bijna overal op aarde moeten aantreffen. De strijd daartegen is niet in de eerste plaats een kwestie van hulp, steun of solidariteit, maar vooral een principiële in discussie stellen van de eigen samenleving.

Wakker roepen

Ik ben een van de weinigen geweest, voor zover ik kon nagaan, die niet negatief waren over de film Holocaust, ondanks het feit dat ze de terreur van de Tweede Wereldoorlog reduceerde tot een familiedrama op damesbladformaat. Desondanks is de film er – voor een moment (?) – in geslaagd een aantal Duitsers wakker te roepen over wat toen gebeurd is. Een getal van zes miljoen wordt tot een abstractie, een cijfer weet niet te schokken. Dat deed pas het levensverhaal, hoewel gefingeerd, van de familie Weisz. Misschien is het ook zo met zending en missie. We worden al jaren doodgegooid met heel veel informatie over de ellendige situatie in de wereld. De keten van wereldproblemen tot aan de eigen nederlandse situatie is te lang en te complex. Men ziet het verband tussen het een en ander niet meer, wil het soms niet zien, uit angst geen oplossing te weten of te willen zien. Men zie er de moeilijkheden van de Wereldraad om haar beleid begrepen en geaccepteerd te krijgen maar op na om te weten waarop ik doel. Ik ben niet geheel zonder hoop dat het kan lukken een *drie-dimensionale* betrokkenheid bij de kerkelijke achterban zoals boven omschreven te bereiken, via de weg van zending en missie. Misschien dat via de betrokkenheid bij het persoon-

lijk wel en wee van de uitgezondenen iets kan worden onthuld en losgeweekt wat tot een veel maatschappelijker vorm van betrokkenheid kan uitgroeien. Het vraagt zowel van de uitgezondene(n) als de kerkelijke achterban een besef en een bereidheid om zending en missie in bovengenoemde zin op te vatten.

De jonge kerken in de ontwikkelingslanden willen gehoord worden. Zij hebben ons inderdaad iets te zeggen. Hun volk lijdt en in die situatie ontdekt men nieuwe dimensies van God's oneindigheid, die in de gevestigde kerken soms onderbelicht waren gebleven. Laten die laatsten vooral bereid zijn tot luisteren; wie zich bevrijdt uit afhankelijkheid en zich opricht als mens heeft iets bij te dragen ten bate van allen. Voorlopig klinkt die boodschap nogal eens aggressief en tegen ons gericht; zo is ze ook bedoeld. We hebben in de rijke landen immers heel wat menselijk lijden op ons geweten, soms onbewust en onbedoeld. Maar wat de mensen op deze conferentie te zeggen hadden en de manier waarop zij hun geloof uitzongen en beleden was te inspirerend om aan ons voorbij te laten gaan. Naar mijn mening is hier een belangrijke taak weggelegd voor de zending en missie; in de eerste plaats ten bate van de arme, onderdrukte en uitgebuite medemens, maar tot heil van allen. Bevrijding is een waagstuk. Zending en missie wordt steeds meer het antwoord dat gegeven zal worden door de meelevende gemeente, classis of parochie. Dat antwoord is niet enkel bedoeld als ondersteuning van de uitgezondene(n), maar bevat een eigen taak in de *eigen* samenleving. Voor de uitgezondene geldt in de eerste plaats zijn/haar werk in den vreemde als een directe apostolaire taak. Maar van evenveel belang gaat zijn/haar functie worden als een katalysator voor het kerkelijk werk in de thuissituatie.

- 1) Recentelijk, bij de opheffing van de staat van beleg – die overigens slechts in naam is opgeheven – werd de strafgevangenis gesloten. Sommige gedetineerden kregen amnestie vanwege deze heugelijke gebeurtenis. De meesten zijn evenwel overgebracht naar een gewone gevangenis, Mutinlupa, waardoor de regering naar buiten toe kan volhouden dat er geen politieke gevangenen meer zijn in het land.
- 2) We moeten wel bedenken dat dit gevangenisregiem door de gevangenen is afgedwongen; in de andere gevangenis in het land is het verblijf voor politieke gevangenen een hel. De eenzame opsluiting, de folteringen en het vergeten zijn door de buitenwereld zijn bedoeld om een mens te breken.
- 3) Men kan wijzen op het project „Zending in Nederland“, dat inderdaad kenmerken in zich had van „mission in reverse“. Maar de tien visitatoren vertegenwoordigden slechts zichzelf, en het project was niet bedoeld als een terugkoppeling van de jonge kerken naar onze westerse situatie toe.

Ernest D. Piryas

Aantekeningen over de Koreaanse minderheid in Japan¹⁾

De geschiedenis van de Japans-Koreaanse relaties is op zijn minst tragisch te noemen. Heel wat factoren in het verre en directe verleden hebben bijgedragen tot de huidige ongunstige minoriteitspositie van de Koreanen in Japan. Het is een onbetwistbaar feit dat het tot stand komen van de Japanse natie met een eigen gelaat op vele wijzen is beïnvloed door Korea. Degelijke studies op het vlak van de fysieke en culturele antropologie, vergelijkende godsdienstwetenschap, enzovoorts tonen duidelijk aan dat de Koreaanse bijdrage gewoon overweldigend was tot minstens in de zevende eeuw. Praktisch alles wat vanuit continentaal Azië Japan binnenstroomde was afhankelijk van Koreaanse bemiddeling. Na de tweede helft van de zevende eeuw echter keerde Japan zich af van Korea en trad in direct contact met China. Vanaf die tijd manifesteerde zich een duidelijk Japans onbehagen ten aanzien van Korea. Dat onbehagen heeft doorgewerkt op het gevoelsmatig vlak tot nu toe.

Welke zijn de componenten van wat vandaag genoemd wordt de Koreaanse minderheid in Japan? Afgezien van de afstammelingen van de Koreanen die als een soort slaven werden ingevoerd in de tweede helft van de zestiende eeuw bestaat de Koreaanse minderheid vooral uit mensen stammend uit de tweede, derde en vierde generaties.

In het kader van de Japanse expansiepolitiek onder de Meiji-periode (1868-1912) werd Korea geannexeerd in 1910. Massa's Koreanen kwamen naar Japan omdat de Koreaanse landbouwers hun land verloren hadden door de hervorming uitgevoerd door de Japanse autoriteiten. Voor de meesten onder hen was het doodeenvoudig een middel om werk te vinden en te overleven. Hun cultureel, economisch en sociaal peil was begrijpelijkerwijze laag. Ze kwamen terecht in de fabrieken als goedkope arbeidskrachten, vereenzaamden en voelden zich gefrustreerd binnen de vreemde Japanse maatschappij waar dialoog zeer moeilijk was vanwege het verschil in taal en levensgevoel. Hun getal werd nog vergroot in de twintiger jaren toen honderden studenten kwamen studeren aan Japanse scholen. Honderdduizenden kwamen in de jaren vóór en tijdens de Tweede Wereldoorlog, opgeëist door de Japanse regering om in de industrie te werken terwijl de Japanners als soldaten in bezette landen waren of direct in de oorlogsvoering waren betrokken. De Japanse koloniale politiek weigerde deze mensen een identiteit toe te kennen wat betreft taal, cultuur, geschiedenis en zelfs hun eigen naam. In de ogen van de Japanse nationalistische leiders en van het gewone volk, geïnctrineerd met racistische theorieën, werden de Koreanen gediscrimineerd en gedegradeerd tot tweede rangs-mensen

Toen Japan kapituleerde in 1945 waren er ongeveer 2.500.000 Koreanen in het land. Twee/derde keerde terug naar Korea. De anderen bleven en behielden hun

traditioneel maar gediscrimineerd burgerschap, niet uit vrije wil maar ten gevolge van een vóóroorlogse regeling van de Japanse staat. Zij verloren echter dit zagezegde burgerschap door een eenzijdig besluit van de Japans-Geallieerde autoriteiten in 1946 en werden aldus wettelijk en publiekelijk gediscrimineerd en onderscheiden van de Japanners. Tot vandaag zijn er ongeveer 650.000 Koreanen officieel geregistreerd in Japan; in feite zijn er beslist tienduizenden meer in het land sinds de naoorlogse verwarring. Ook zijn er velen die het land illegaal zijn binnengekomen.

Verschillende redenen dwingen deze mensen in Japan te blijven als niet-Japanse burgers. Derde en vierde generatie Koreanen zijn in Japan geboren en hebben geen wortel meer in het land van hun voorouders; velen spreken in feite zelfs niet meer hun eigen taal. De verdeling van Korea in Noord en Zuid heeft het land verscheurd. Terugkeren naar een communistisch Noord-Korea is niet aantrekkelijk. De dictatuur in Zuid-Korea is evenmin aantrekkelijk en de mogelijkheid van een hereniging van beide Korea's ligt niet in het nabije verschiep.

Een oplossing voor het Koreaans minderheidsprobleem is niet gemakkelijk. Naturalisatie tot Japans staatsburger is niet aantrekkelijk. De voorwaarden zijn persoonlijk en etnisch denigrerend. Naturalisatie zelf heeft niet als gevolg een vermindering van sociale discriminatie en levert evenmin beduidende voordelen op. Verder is er nog altijd de vage irrationele hoop dat Noord- en Zuid-Korea ooit misschien nog wel herenigd zullen worden hoe dan ook. En zelfs indien naturalisatie, van de kant van de in Japan wonende Koreaanse minderheid gezien, aantrekkelijk zou kunnen worden, dan blijft er toch altijd de Japanse doorsnee-mentaliteit die de Koreaanse minderheidsgroep nog steeds niet positief kan verwerken.

1) Ter inleiding van het hiernavolgende artikel van de in Japan wonende Koreaan In Ha Lee.

Het evangelie in een minderheidssituatie

Een ontmoeting

Wat ik hier laat volgen is zeker geen systematisch betoog, maar een weergave van losse gedachten – overwegingen naar aanleiding van de verschillende vragen waarmee ik in mijn eigen leven te maken heb gehad.

Het is misschien het beste om eerst iets te vertellen over mijzelf en hoe ik christen geworden ben. Ik kwam met het Christendom in aanraking door een Japanse wiskundeleraar die christen was, en ik ontving mijn christelijke scholing in de Japanse kerk. Dat kwam doordat het juist de periode vlak vóór de Tweede Wereldoorlog was; ik was naar Japan gegaan omdat mijn school in Korea door de Japanse autoriteiten gesloten was, toen de Koreaanse bestuursleden weigerden zich aan de Japanse voorschriften te houden. Ik behoorde tot een groep studenten die was geselecteerd om hun studie in Kyoto, Japan voort te zetten.

Mijn eerste ontmoeting met deze leraar vond plaats toen hij juist zijn werk aan de school begonnen was en wel op een nogal dramatische wijze. Hij schreef een wiskundevraagstuk op het bord en vroeg een van de studenten om de oplossing te geven. Die student was ik. Daardoor leerde hij mij kennen en ontdekte toen dat wij heel dicht bij elkaar woonden. Vanaf die tijd hadden we nauw contact met elkaar. Ik merkte dat hij warme belangstelling voor mij had. Later kwam ik te weten dat hij christen was. Paulus' woorden „Geloof dat door liefde werkt” kreeg voor mij een diepe betekenis. Het is door de sympathieke wijze waarop hij mij liet zien hoe ik de Bijbel moest lezen dat ik besloot om christen te worden.

Deze ervaring voegde twee elementen toe aan de ontwikkeling van mijn denken, één positief en één negatief. Het positieve element was dat het Christendom een universele waarheid bevat die voor alle mensen bestemd is, Japanners en Koreanen inbegrepen. Ik was mij daar diep van bewust; maar doordat ik mijn scholing in de Japanse kerk ontving, ondeckte ik tegelijkertijd dat het Christendom zich aanpaste aan de denkwijze van de tijd. Het was oorlogstijd en het Christendom spelde een rol die in overeenstemming was met het keizer-systeem. Aan het begin van de dienst op zondagmorgen vroeg de predikant bijvoorbeeld aan de gemeenteleden om te buigen als eerbetoon aan de keizer. Doordat ik volgens het Japanse systeem was opgevoed, begreep ik niet dat dit verkeerd was en dat de verering van de keizer gebruikt werd om haat te kweken tegen je vijanden en om een „verticale” maatschappij op te bouwen met de keizer aan de top. Dit had een negatieve invloed op mijn verstaan van het evangelie. Japanse christenen vonden dat zij in deze situatie een compromis moesten sluiten. Daarom zeiden ze dat keizerverering niet meer betekende dan het betonen van respect voor het hoofd van de natie. Gehoorzaamheid aan Christus werd opgevat als behorende tot een andere dimensie. Mijn verstaan van het evangelie werd hierdoor onzuiver; in mijn eigen leven had ik mij aange-

past aan de Japanse situatie. Niettegenstaande dat ben ik er dankbaar voor dat ik mij toen bewust geworden ben van de universele liefde die over alle nationale grenzen heenreikt.

Vlak na de Tweede Wereldoorlog, toen mijn land bevrijd was van de Japanse koloniale overheersing, heb ik mijzelf gevonden in die mensen die zo blij, zo gelukkig waren vanwege die bevrijding. Ik meende dat nu voor mij de tijd gekomen was om mij te wijden aan het volk dat probeerde zijn eigen identiteit als volk terug te vinden en ik voelde me geroepen om predikant te worden. Ik ging naar het Japanse theologische seminarie om opgeleid te worden tot predikant, maar tegelijkertijd besloot ik om lid te worden van de Koreaanse Christelijke Kerk in Japan, die zich in dienst had gesteld van de mensen die zo lang door de Japanse meerderheid gediscrimineerd waren. Juist in dit jaar hebben we de 70ste verjaardag van dit dienstbetoon gevierd.

Inzicht

Toen ik voor het eerst een Koreaanse dienst bijwoonde, werd mij gevraagd om in het Koreaans te bidden. Ik kreeg een droge mond en begon te transpireren, want ik kon mij in mijn moedertaal in 't geheel niet uitdrukken. Maar ik was zeer verrast door de ontdekking dat mijn moedertaal en de mooie cultuur van mijn volk gedurende de tijd van vervolging in de kerk bewaard waren gebleven, ondanks het feit dat de Japanse regering het gebruik van de Koreaanse taal verboden had. Als we de geschiedenis van de Koreaanse kerk bestuderen, blijkt dat juist de kerk het volk en de cultuur bewaard heeft, zelfs onder zware druk. Toen ik het verhaal van het lijden van de Koreaanse christenen ging lezen, werd ik diep getroffen door het feit, dat 50 predikanten vermoord werden, omdat zij zich verzet hadden tegen de verering van het Shintoheilgdom, die deel uitmaakte van het keizer-systeem; dat meer dan 2000 predikanten en leken in gevangenschap zeer geleden hadden en dat meer dan 200 kerken gesloten waren wegens ongehoorzaamheid aan de onder het keizer-systeem geldende voorschriften. Ik probeerde mij met het lijden van mijn eigen volk te identificeren. Ik ontdekte opnieuw dat het christelijk geloof een zeer ernstige zaak is – en ons zelfs oproept om ons leven eraan te wijden. Dit inzicht in het geloof heeft mijn leven verrijkt.

Dit nieuwe inzicht bleef echter slechts een verstandelijk weten. Ik moest namelijk, na mijn studie aan de, op het Westen georiënteerde, Japanse theologische school, nog twee jaar een opleiding in Noord-Amerika volgen. En zo werd ik steeds meer gevormd tot het type theoloog dat over de problemen van zijn volk alleen maar in heel abstracte termen kon denken.

Ik predikte het evangelie in mooie taal – Gods liefde, redding, verlossing en dergelijke woorden – maar ik had geen idee van de problemen van een volk dat zich had vereenzelvigd met een systeem dat gebaseerd was op Japanse normen en Japanse machtsverhoudingen. Deze mensen hadden geprobeerd zich daarmee te assimileren, maar ze waren er nooit in opgenomen. Ze werden ervan uitgesloten. Dat was hun nood, hun slavernij. Maar ik kon de identiteitscrisis, waarin mijn eigen volk en de jongere generatie zich bevonden, niet meemaken. Ik was wat je noemt een „aardige vent“, in die zin dat christenen aardige mensen zijn, die zich netjes gedragen.

Drie ervaringen

U moet goed begrijpen dat ik in mijn poging om mijn volk te dienen volkomen oprecht was. Toch was er een kloof tussen wat ik geleerd had en de situatie waarin dat volk leefde. Ik leed er zeer onder dat ik die kloof niet kon overbruggen. Drie ervaringen hebben grote invloed op mij gehad en mij in staat gesteld om deze onmacht te overwinnen, drie ervaringen die mij de ogen geopend hebben.

De *eerste* is iets dat ongeveer tien jaar geleden gebeurd is. Mijn kerk herdacht de 60ste verjaardag van haar werk onder mijn volk. Voordat wij dit feit vierden, maakten we een grondige studie van de geschiedenis van de Koreaanse christenen in Japan. De kerk bleek, speciaal in de tijd van vervolging, een toevlucht geweest te zijn voor de mensen die moesten lijden. Onze namen en onze taal werden door de overheersers verboden en in het dagelijks leven werden de mensen voortdurend geconfronteerd met discriminatie en onderdrukking. Daarom kwamen ze in de kerk bij elkaar om troost en kracht te ontvangen. Ik geloof nog steeds dat dit een taak van de kerk is; zoals de Psalmist zegt: „De Heer is een toevlucht voor de verdrukte, een burcht in tijden van nood“. (Ps. 9: 10) De kerk was echter niet in staat om te functioneren als een kracht om de situatie te veranderen of in de voorhoede te staan van de strijd in Japan. Een lid van de studiegroep, die een analyse maakte van wat het kenmerkende van de Koreaanse Christelijke Kerk in Japan was, heeft gezegd dat die zich nooit had bekommerd om haar eigen mensen die aan de rand leefden. Na de oorlog had de kerk wel geprobeerd om de mensen naar de kerk te nodigen, maar ze werd een gesloten gemeenschap, die geen deel had aan het lijden van het Koreaanse volk in Japan. We moesten opnieuw gaan nadenken over wat de kerk zou moeten zijn.

De *tweede* ervaring was dat ik betrokken raakte bij de oecumenische beweging. Het woord „oecumenisme“ komt van het Griekse woord *oikumene*, d.i. „de gehele bewoonde wereld“. De oecumenische beweging bedoelt niet slechts mensen bij elkaar te brengen in een streven naar eenheid. Ze stelt vragen over het christelijk getuigenis in de actuele levensomstandigheden, in de problemen van mensen zoals zij leven op deze aarde.

De kwestie die de kerk in de gehele wereld onder ogen moet zien, is die van het racisme. De kerk heeft aan felle kritiek blootgestaan van de Black Power bewegingen die in Noord-Amerika en Afrika ontstaan zijn. Ze werd heftig aangevallen vanuit het standpunt dat het Christendom de ideologie van de westerse imperialisten en kolonistoren is geweest. Het Christendom en de zendelingen kwamen tegelijk met de invasie van de westerse landen in Latijns Amerika, Azië en Afrika. Ik herinner eraan dat veel zendelingen heel oprecht waren in hun motivatie om het evangelie te prediken tot aan de einden der aarde. Maar zij hebben deze historisch bepaalde tegenstrijdigheid niet gezien. Het is de ironie van de geschiedenis dat de verbreiding van het evangelie in zulk een tegenstrijdigheid geworteld was. Dat is heel vreemd, maar we hebben het te aanvaarden.

Toen in 1968 in Uppsala, Zweden, de Vierde Assemblee van de Wereldraad van Kerken bijeenkwam, werd de Amerikaanse negerschrijver, James Baldwin, uitgenodigd om een toespraak te houden. Hij was de zoon van een predikant, maar

hij was zeer teleurgesteld in het Christendom van de blanken. Hij verliet de kerk en stortte zich in de wereld van de literatuur.

Mr. Baldwin stelde dit punt van de rassen aan de orde. Hij kwam er voor uit dat hij de zoon van een dominee was. Hij deed een beroep op de kerk, „Zelfs nu is het nog niet te laat . . .”. Hij zette uiteen wat de normen waren van het systeem dat door de blanke maatschappij en het racisme was opgebouwd. De Wereldraad van Kerken heeft deze uitdaging aanvaard en uitgesproken dat de kerk heeft gefaald, doordat zij zich in de praktijk heeft schuldig gemaakt aan racisme.

In 1969 organiseerde de Wereldraad een speciale consultatie in Nottingham, London, waar bijna twee miljoen kleurlingen wonen. Meer dan 50 vertegenwoordigers van de groepen die het racisme bestrijden namen aan deze vergadering deel. Ik had het voorrecht uitgenodigd te zijn als afgevaardigde van de Koreaanse minderheid in Japan. In 1970 werd, uitgaande van de door de Londense Consultatie gedane aanbeveling, het nieuwe Programma tot Bestrijding van het Racisme gelanceerd; de kerk maakte een nieuw begin.

Vanaf het begin ben ik bij dit Wereldraad-programma betrokken geweest. De kerk probeerde de fouten van het verleden te herstellen. Ze heeft wel altijd in officiële uitspraken verklaard dat racisme verkeerd is en slecht en tegen Gods wil, maar ze heeft er nooit iets aan gedaan. Deze hele ervaring is voor mij zeer verhelderend geweest.

De *derde* gebeurtenis die mij beïnvloed heeft, was dat ik te maken kreeg met de Hitachi-Park zaak. Velen van u zullen weten van het bestaan van de grote electriciteitsmaatschappij Hitachi, de tweede in Japan wat productiviteit betreft, en de zesde in grootte in de wereld. In 1970 solliciteerde een jonge Koreaan, Mr. Park, naar een betrekking. Hij kwam goed door alle tests en werd aangenomen. Toen hij zich meldde voor zijn werk, kon hij geen bewijs overleggen dat zijn familie geregistreerd was en dus vertelde hij de directie dat hij een Koreaan was. Ze ontsloegen hem prompt. Zo worden de 650.000 Koreanen in Japan gediscrimineerd door de Japanse meerderheid. Maar Mr. Park besloot om te vechten en legde zijn zaak als een geval van onrecht voor aan het Districtsgerecht. Men vroeg mij om lid te worden van een comité dat hem wilde steunen. De gedachte schoot door mijn hoofd: „Dat kan niet, als predikant kan ik dat niet doen”. Maar dat is nu bijna acht jaar geleden. Ik raakte er in feite toch bij betrokken, al bleef ik geloven dat het onmogelijk was. Het comité zette de strijd voort en vier jaar geleden, op 19 juni, besliste het gerechtshof ten gunste van Mr. Park. Deze overwinning heeft niet alleen tot gevolg gehad dat hij opnieuw aangesteld werd, maar ook dat in bedrijven overal in Japan het discriminerende beleid werd versoepeld.

Geloof en bevrijding

Deze drie ervaringen brachten mij ertoe mijzelf af te vragen wat mijn theologie nu in deze tijd betekent. Ik heb geleerd dat ik in de actuele, historische context naar het Woord van God moet luisteren. Wij denken wel eens dat we eerst tot een vast geloof moeten komen en dan in een bepaalde situatie als christen aan het werk moeten gaan. Maar in dat geval is het geloof altijd abstract. Wij moeten Jezus ontmoeten in onze eigen levensomstandigheden en in die gegeven situa-

tie luisteren naar het Woord. Anders wordt het geloof abstract en zonder betekenis.

Wijlen prof. Mori Arimasa zegt dat geloof niet alleen maar ervaring is – het komt tot ons van buiten de ervaring. Toch is geloof zonder ervaring geen echt geloof. Bonhoeffer spreekt over de Laatste en de Vóórlaatste Dingen. Ik zeg niet dat de historische situatie tot die laatste dingen behoort, maar we moeten naar de taal van de laatste dingen luisteren in de historische situatie, dat wil zeggen, we moeten luisteren naar God die werkt in de geschiedenis. Wij ontmoeten Jezus Christus als degene door wie God in de geschiedenis werkt.

Als dat waar is, hoe staat het dan met de situatie van mijn volk? Wat betekent het voor de Koreaan in Japan om zijn menselijke waardigheid te herwinnen en bevrijd te worden uit zijn mensonwaardige situatie? Als we moeten proberen te luisteren naar de Schrift, het Oude en het Nieuwe Testament, vinden we daarin het levende en als nieuw klinkende Woord van God.

In het boek Exodus, bij voorbeeld, staat dat God het geroep van het onderdrukte volk hoorde. God openbaarde zich in wat Hij deed om zijn volk uit de macht van de Egyptenaren te bevrijden.

In het boek Jesaja vinden we een uitvoerig verhaal van de bevrijding van het volk dat in de Babylonische ballingschap was. In Jesaja 40: 1 staat: „Troost, troost mijn volk, zegt uw God”. Wij horen deze boodschap wel eens in de Kersttijd, maar luisteren er niet naar als een woord dat gericht is tot ons eigen volk, het vergeten volk.

Amos 5: 24 zegt: „Laat het recht als water golven en gerechtigheid als een immer vloeiende beek”. De profeten hebben begrepen dat gerechtigheid is wat God wil.

En in de evangeliën staat Jezus telf voor het volk en spreekt over de komst van Gods Koninkrijk in bewoordingen zoals die hij in Nazareth gebruikte: „De Geest des Heren is op mij, omdat Hij mij gezalfd heeft, om de armen het evangelie te brengen; en Hij heeft mij gezonden om aan de gevangenen bevrijding te verkondigen, en aan blinden het gezicht, om verdrukten heen te zenden in vrijheid, om te verkondigen het aangename jaar des Heren”. (Lukas 4: 18, 19)

In zijn brief aan de Romeinen spreekt Paulus over de gerechtigheid Gods. Het gaat hem niet om zuiver morele begrippen. Het is de gedachte dat de goede verhouding tussen God en mens altijd moet samengaan met de goede verhouding tussen mens en mens, tussen volk en volk. Paulus spreekt over de verzoening van mensen. Hij bedoelt niet alleen maar dat twee mensen vriendelijk tegen elkaar worden. Hij spreekt in 2 Kor. 8: 9 over een andersoortige „uitwisseling” („verzoening” betekent in het Grieks feitelijk „uitwisseling”) die plaatsvindt in een daad van verzoening: de rijken worden arm en de armen rijk.

In de Lofzang van Maria, het Magnificat, zegt Maria van God: „Hij heeft een krachtig werk gedaan door zijn arm; Hij heeft hoogmoedigen in de overlegging huns harten verstrooid; Hij heeft machtigen van de troon gestort en eenvoudigen verhoogd, hongerigen heeft Hij met goederen vervuld, en de rijken heeft Hij ledig weggezonden”. (Lukas 1: 51-53)

Als wij met deze boodschap ernst maken in onze eigen situatie, moeten wij dus spreken over het structurele kwaad dat zich diep heeft ingevreten tussen de

onderdrukkers en de onderdrukten. Dan kunnen wij er niet aan meedoen dat dit structurele kwaad alleen maar met persoonlijk meeleven wordt bestreden. Het is nauw verweven met de socio-politico-economische structuren. Door de kracht van het evangelie moeten deze verhoudingen radicaal worden herzien. Van ons wordt gevraagd de taak op ons te nemen om in deze situatie veranderingen tot stand te brengen.

Een selectieve boodschap?

Ik weet dat zulk een opvatting over de Bijbel in deze tijd fel bekritiseerd en zeer selectief genoemd wordt. Deze kritiek richt zich op de bevrijdingstheologie. Maar we moeten ook luisteren naar degene die zulk een wijze van lezen verdedigt. Dr. Gollwitzer, een leerling van Karl Barth, zegt dat het verhaal van de verlossing dat wij in de Bijbel vinden, zelf selectief is. Waarom? Omdat God Israël heeft uitgekozen uit de vele volkeren. Niet omdat Israël een grote natie was, maar juist omdat het de kleinste was. Dit volk werd temidden van de machtigen gesteld en heeft veel van hen te lijden gehad. In Jezus' koninkrijk werd in de eerste plaats rekening gehouden met het kleinste kind, de zwakste vrouw, zondaren en tollenaars, vervreemden en verwaarloosden, degenen die door de meerderheid veracht werden. En toen ging Jezus met deze mensen eten en werd hij vanwege zijn handelwijze beschouwd als één van hen.

Prof. Arai in Japan spreekt erover hoe belangrijk Jezus' wijze van handelen was. In recente nieuwtestamentische studies wordt de vraag van de historiciteit van Jezus gesteld. Het beeld van Jezus, zoals dat in de evangeliën naar voren komt, zou een weerslag zijn van de theologie van de vroege kerk. Wij kunnen over alle aspecten van het leven van Jezus onze twijfels hebben – of ze historisch juist zijn of niet – maar aan één ding kunnen we niet twijfelen: dat Jezus at met de armen, de verachten en onderdrukten van zijn eigen maatschappij. Dat betekent dat hij in zijn omgang met de mensen laat zien dat de laatsten eerst en de eersten het laatst komen. Dat is de echte waarheid van het Koninkrijk van God.

Dan komt de vraag op: „Is God er alleen voor de verdrukten?“. Toen prof. James Cone, de zwarte theoloog, in Japan was, werd hem deze vraag gesteld door één van de Koreaanse ouderlingen. Deze ouderling had zeer veel waardering voor de aandacht die in de bevrijdingstheologie gegeven werd aan de onderdrukten. Maar hij was bekommerd over de grote meerderheid van de mensen. Hij was voortdurend bezig met de vraag: „Is God ook de God van de Japanners?“ Prof. Cone zei: „God is er voor iedereen“. Ik was erg onder de indruk van zijn bijbeluitleg. „Hij stond aan de kant van de armen, maar hij had ook de rijken lief. Hij had de rijke jongeling lief en vroeg hem zich te bekeren en zijn rijkdom terug te geven aan de armen.“

Maar dan stelt zich de vraag: „Zijn de heersers de enigen die zich moeten bekeren? En de armen dan?“ Hierop gaf Cone een heel interessant antwoord. „Nee, de armen en verdrukten moeten zich ook bekeren. Zij vergaten op God te vertrouwen en leefden in wanhoop. Ze gaven de moed op en gedroegen zich alsof er geen hoop was. Ze konden niet zien dat God aan hun kant staat en zij moeten dus hun hoop en geloof in God herwinnen.“

Wederopbouw door minderhedenzorg

Het evangelie van Jezus Christus spreekt dus tot mensen in hun eigen, voor ieder

verschillende situatie. Het generaliseert nooit. Koreanen in Japan hebben bekering en berouw nodig. Wij hebben ons schuldig gemaakt aan onderdanigheid en kruiperigheid. Wij moeten besluiten om de weg te gaan die naar menselijke waardigheid leidt, en bereid zijn om ons meer en meer te laten vormen naar Gods beeld. Wij moeten berouw hebben over onze zonden. De boodschap van de Schrift heeft alles te maken met de werkelijke situatie van mijn volk.

Ik wil eindigen met iets te zeggen over het eschatologische perspectief van de geschiedenis. We zitten altijd opgesloten in een kleine wereld wanneer we over minderheden praten. Maar de Schrift wijst ons op een toekomst die aan de geschiedenis een nieuwe betekenis zal geven.

Op de Kyoto Consultatie in mei 1974 werd een van de meest indringende opmerkingen gemaakt door een afgevaardigde van de Mikaiho Burakumin, die ongeveer het volgende zei: „De minderheidskwestie is niet een zaak die beperkt blijft tot een probleem ergens in een bepaald deel van de maatschappij. Waar vragen aangaande minderheden aan de orde komen, gaat het in wezen om de opbouw van de wereld zelf“.

Wij zijn in feite bezig met de toekomst van de mensheid en, in die zin, met eschatologie, met een stad waarin alle dingen nieuw gemaakt zullen worden, zoals dat beschreven wordt in Openbaring 21. U herinnert zich wel de woorden aan het eind van dit hoofdstuk: „En een tempel zag ik niet in de stad, want de Here God, de Almachtige, is haar tempel, en het Lam . . . En de volken zullen bij haar licht wandelen, en de koningen der aarde brengen hun heerlijkheid in haar; en haar poorten zullen overdag nooit gesloten worden, want daar zal geen nacht zijn; en de heerlijkheid en de eer der volken zullen in haar gebracht worden.“ In dit eschatologische gebeuren zijn wij betrokken. Dáárom kunnen wij ons moedig met deze vragen bezighouden. Dit betekent tegelijkertijd een uitdaging niet slechts voor bepaalde naties, maar voor de gehele wereld.

Het evangelie dat door Jezus verkondigd werd, was de belofte van de komst van Gods Koninkrijk. Daarin worden de in het gewone leven geldende normen ondersteboven gekeerd. Met de minste, de zwakste, de onderdrukte wordt het eerst rekening gehouden. Aan de minderheden wordt bevrijding van onderdrukking beloofd. Alle naties en volken mogen hun eer en hun heerlijkheid in de „nieuwe stad“ brengen. De identiteit van elk ras en elke minderheid wordt volledig erkend en gerespecteerd. Dit visioen is ons gegeven door het bevrijdende werk van onze Heer, Jezus Christus. De mensen van deze wereld worden geroepen tot deze nieuwe gemeenschap. Onze strijd voor en met de lijdende mensen is niet tevergeefs, maar juist vol hoop.

In de brief aan de Hebreëën wordt gezegd dat wij allen reizigers zijn. Hier in deze wereld is het einde van een reis dat wij naar huis terugkeren. Maar hieraan hebben wij niet genoeg. Wij zijn op reis met de Eeuwige Stad als einddoel. Op onze reizen hebben we altijd weer moeilijkheden onder ogen te zien. Dat geeft ons tegelijkertijd ook kansen. Moeilijkheden inspireren ons tot nieuwe dingen. Dat is het voordeel dat reizigers hebben.

In mijn eigen woonplaats heb ik een schooltje gesticht, voor jonge kinderen wier ouders overdag moeten werken. Er zijn evenveel Koreaanse als Japanse kinde-

ren ingeschreven. Bij de lessen wijs ik altijd op het beeld van Openbaring 21, dat duidelijk maakt dat ieder zijn eigen schatten aan God kan brengen. Dat is mijn opdracht als lid van een minderheidsgroep.

(vert.: mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven)

J. Vernooij

Kerk en theologie in het Caribisch gebied

„Ik geloof dat de Indianen hier geen godsdienst hebben. Ik heb ze tot nu toe nog nooit zien bidden. Twee van hen die ik met mij mee neem heb ik het 'Salve Regina' en het 'Ave Maria' geleerd.”

(Scheepsjournaal van Chr. Columbus)

„Zeker, zei de geestelijke, alle goede christenen komen in de hemel. Met een, zonder verder nadenken, antwoordde de cacique: dan wilde hij er niet heen, dan liever naar de hel, om deze wrede mensen niet meer te hoeven zien of zich daar te hoeven ophouden waar ook zij aanwezig waren. Dat is nu de eer en de faam die onze God en onze godsdienst door toedoen van de Spanjaarden die naar Indië gingen te beurt viel!” (Kort Relaa van de Verwoesting van de West-Indische Landen van B. de las Casas, 1552)

Hiermee is een typering gegeven van de eerste contacten van de Europeanen of christenen met de bevolking van het Caribisch gebied. De relatie tussen de kerken en de theologie is in de Caribbeaan wel heel merkwaardig gegroeid. De vele kerken uit Europa, Amerika of van elders en de houding van de lokale bevolking tegenover deze kerken, ofwel enerzijds de theologie die ingebracht werd door de kolonistoren en anderzijds de eigen religieuze aspiraties van de oorspronkelijke (en later aangevoerde) bevolking hebben altijd in een spanningsverhouding tegenover elkaar gestaan. Het lijkt ons goed een korte schets te geven van de pogingen om tot een eigen theologie in het Caribisch gebied te komen. In november 1981 vindt de derde algemene vergadering van de Caribbean Conference of Churches plaats onder de titel: „Thine is the kingdom, the power and the glory”. Bij die gelegenheid zal ook een evaluatie van het tien-jarig bestaan van de CCC gehouden worden. Daar zal zeker het punt van de eigen theologie ter sprake komen.

Fragmentatie

De Caribbeaan, vaak nog West-Indies genoemd, een benaming die te veel herinnering oproept aan de koloniale tijd, is vroeger een zône geweest waar de Europese machten vrij spel hadden. Fransen, Engelsen, Denen en Hollanders wisselden de Spanjaarden van de eerste conquista af. Sommige landen zijn meer dan tien maal van eigenaar veranderd en hebben dus ook even zoveel wisselende religieuze, culturele en sociale beïnvloeding ondergaan. Het ging om god en goud. Daarvoor dienden mensen ingezet te worden via kolonisatie, slavernij en contractarbeid. Het ging daarbij zeker niet om nieuwe maatschappelijke experimenten omwille van de mensen.

De kolonistoren brachten telkens hun eigen staatsreligie mee en deden daarvoor andere religieuze ideeën en idealen geweld aan. Zo mocht in Suriname geen „paap” voet aan wal zetten vanwege de gereformeerde religie. De Engelse

kerk verschilt echter van de hollandse gereformeerde kerk en het spaanse katholicisme is anders van aard dan het franse. Het lutheranisme uit Holland vertoont andere karakteristieken dan dat van Denemarken. Zo is het rooms-katholicisme van Cuba, Haïti of Curaçao telkens ook weer van elkaar te onderscheiden. Het engelse protestantisme van Jamaica is anders dan het hollandse van Suriname. Volgens sommigen heeft de zuid-europese, dus katholieke, kolonisatie andere kenmerken dan de noord-europese, dus protestantse. Dit zou vooral gaan om de slavenwetten, de slavenbehandeling en de maatschappelijke relaties.

De staatsreligie was de religie van en voor de Europeanen, de eigenaars, de administrateurs en opzichters. Hoewel de verspreiding van het Christendom altijd wel in de octrooien bovenaan stond, is er niet veel werk van gemaakt. De invloed van de staatsreligie bleef beperkt tot de bestuurscentra. Vandaar dat de binnenkomende groepen alle gelegenheid hadden hun eigen religieuze leven te leiden. Hierdoor ontstonden nieuwe vormen en omdat de religie gekoppeld werd aan kleur en sociale klasse tevens grotere fragmentaties dan in Europa. Zo is het ledenbestand van de vroegere Nederlandse Hervormde Kerk van Suriname geheel anders dan dat van de Evangelische Broedergemeente (Hernhutters of Moravische Broeders). Lange tijd moesten slaven of vrijgemaakten achter in de kerk, „baka banji”, zitten en werden blanke en negerkinderen niet tegelijk gedoopt!

Varianten

De eerste paar eeuwen van de kolonisatie hebben de diverse europese kerken in het Caribisch gebied binnengebracht, zoals de lutherse, de zending van de Moraviërs, het rooms-katholicisme, het methodisme, de wesleyaanse gemeenten enz. met ieder weer een eigen ledenbestand, met eigen pogingen terrein te winnen en sociale relevantie te bewijzen. Want hun bestaansrecht hing veelal af van de willekeur en de gezindheid van overheid of eigenaars. Zo is eigenlijk de hele Caribbeaan een mozaïek geworden vanwege de recrutering, de onderlinge rivaliteit en concurrentie.

Toen het zwarte bewustzijn in de Caribische kerken opkwam en er behoefte ontstond aan niet-europese kerken met eigen voorgangers en leiders kregen de zwarte kerken van Amerika steeds meer invloed. Zo kwamen de Baptisten, de Africa Methodist Episcopal Church en de Vrije Evangelisatie binnen, als een beweging onder de lokale bevolking maar met een stevige band met de blanke kerken, minstens naar organisatiemodel, liturgie en leiderschap.

Een ander model laat de Voodoo, Shango enz. zien. Daarin werden christelijke elementen vermengd met afrikaanse. Het afrikaanse karakter overheerste. In Suriname hebben we de Winti waar eigenlijk helemaal geen vermenging plaatsvond maar waarbij de mensen wat religieuze uitingen betreft én christen én Afrikaan bleven.

Ook de Indianen hebben hun eigen reactie op de religieuze overheersing gegeven. Zo ontstond in Guyana de Halleluia-cultus met nieuwe vormen van religieus leiderschap, wijze van samenkomst en eigen vormen van eredienst.

Dan is er weer een onderscheid te maken tussen nieuwe reacties op een ofwel overwegend katholieke of protestantse invloed. Zo ontstonden in *Jamaica* het *Myalisme*, *Convince* en *Pocomania* als vormen die verwantschap vertonen met

de protestantse nieuwere kerken vanuit Amerika. Op Martinique hebben de mensen uit India, die als contractarbeiders aangevoerd waren, hun eigen geestelijk leven voor een belangrijk deel in stand weten te houden, maar tevens nieuwe vormen gecreëerd vanuit de contacten met het rooms-katholicisme. De *Maldevidancultus* vermengt Madeyan of Krishna met Jezus Christus of de heilige Michael. Mari-ernemt wordt als Maria vereerd en komt onmiddellijk na de hoogste god Maldevidan.

Naast de grote bloei van de Pinksterbeweging in de laatste decennia en de recente charismatische vernieuwing, is het nieuwste religieuze fenomeen van de Caribbeaan de Rastafaria-beweging.

Deze groepering, op andere eilanden „dread” genaamd, heeft haar wortels in de Black-Consciousness-Movement van eind vorige eeuw in het Zuiden van de Verenigde Staten onder aanvoering van Booker T. Washington en W. DuBois. De Jamaicaan Marcus Garvey startte de beweging *Back to Africa*, speciaal naar Ethiopië als het stamland van de zwarten. Haile Selassie, die eerst *Ras Tafari* heette, was de god van het oude Afrika. Via de reggaemuziek van Peter Tosh, Bob Marley en hun groepen kreeg de beweging veel bekendheid en verspreiding. Het rijke Noorden is de hel en de oude kerken, speciaal de Katholieke zijn Babylon. De Rastas streven naar een nieuw verstaan van de bijbel en de samenleving. Zij gebruiken muziek, discussie, vegetarisch leven als de nieuwe levenselementen. In Guyana heeft de massamoord van de volgelingen van Jim Jones plaatsgevonden. Als een amerikaans experiment met voornamelijk amerikaanse leden heeft de beweging en haar merkwaardig einde nauwelijks indruk gemaakt in het Caribisch gebied.

Het zal duidelijk zijn dat de kerken of religieuze groeperingen in de Caribbeaan een uiterst gevarieerd beeld geven wat betreft ontstaan, lidmaatschap, maatschappelijke relevanties, identiteit en communicatie. De grote verscheidenheid van optie en achtergrond levert een brede waaier van theologische traditie en perspectief op. Als men dan nog bedenkt dat ook de hindoes en moslims belangrijke organisaties hebben is het duidelijk dat systematisering en bundeling erg moeilijk is.

Caribbean Conference of Churches

Er zijn in het Caribisch gebied diverse provincies van protestantse en katholieke signatuur. Zo is de Antilliaanse Katholieke Biscoppenconferentie gestoeld op de oude koloniale structuur van de taal, namelijk de engelse en nederlandse gebieden met tevens Belice en Bermuda. De franse gebieden zijn waarnemers bij deze Conferentie, maar vallen zelf onder de Biscoppenconferentie van Frankrijk.

Vanuit de idee van coördinatie en samenwerking zijn in de zestiger jaren stemmen tot bundeling opgegaan. De Wereldraad van Kerken hielp daarbij. Toen in 1971 op Trinidad een belangrijke conferentie over de ontwikkeling in de Caribbeaan plaatsvond onder auspiciën van een aantal christelijke kerken, werd de eerste aanzet gegeven tot de oprichting van een raad van kerken in het Caribisch gebied. Dit werd in 1973 te Kingston, Jamaica gerealiseerd.

Een van de belangrijkste taken van deze raad werd het stimuleren van een caribische theologie. De oudere en nieuwere kerken hadden steeds maar weer materiaal uit Europa en Amerika aangedragen. De waardering voor de lokale

varianten was uiterst laag. De theologische opleidingen op Jamaica, Trinidad en Barbados werden daarom doorgelicht en aangesproken omtrent het curriculum. Men kwam tot de bevinding dat te weinig „eigen“ mensen aan bod kwamen en er te veel geleund werd op buitenlandse arbeidskracht en inbreng. De laatste jaren is er een duidelijke verandering van het vakkenpakket. De oriëntatie op het Noorden heeft plaats gemaakt voor een die in Latijns Amerika, Afrika en Azië contacten zoekt, niet alleen vanwege de solidariteit met de andere derde wereld landen, maar ook vanwege de afkomst van de Caribische mensen.

De „Action for Renewal of the Churches“ van de CCC geeft seminars, en houdt conferenties. Het is echter jammer dat het ledenbestand van de CCC niet de gehele Caribische christenheid omvat. De CCC berust grotendeels op de inbreng van de oude, vanouds koloniale, kerken. De nieuwere en lokale religies zoeken geen aansluiting. Bovendien zijn de relaties op theologisch gebied met het Hindoeïsme en de Islam uiterst miniem.

Karakteristieken

De opkomst van een nieuwe en eigen theologie vindt plaats tegen de achtergrond van de religieuze overweldiging en vervreemding door de gevestigde kerken. Dat de Caribische theologen daarbij te rade gaan bij de „Zwarte Theologie“ en bij de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie is logisch en voor de hand liggend, ook al vanwege geografische affiniteit. Er zijn reeds enkele studies verschenen en er vindt reeds verspreiding van de bundeling van conferentiestukken en seminaragegevens plaats. Tot nu toe heeft het collectieve werk de voorrang. Bewust wordt gestreefd naar oecumenische samenwerking. Vandaar dat er geen grote leermeesters of scholen zijn: de fase van basiswerk en eerste aanzetten is nog niet verlaten.

Ook inhoudelijk hebben de Caribische theologen een eigen weg te gaan. De grote verscheidenheid belemmert uiteraard de pogingen om allesomvattende thema's uit te werken. Er blijft veel liggen.

De dehumanisering en verdwaasde vervreemding zijn grondthema's voor het theologisch en kerkelijk denken en handelen. Vandaar dat, parallel aan Latijns Amerika, grote aandacht aan de pastoraal wordt gegeven. De theorievorming is secundair.

De aanvankelijke opzet om het geloof te caribiseren is bijna weer afgesloten. Het proces van verzelfstandiging in de vorm van eigen voorgangers, eigen liturgie en eigen muziek heeft aan het licht gebracht dat er dieperliggende problemen zijn, met name omtrent de bijbeluitleg, de kern van de evangelische boodschap en de functionering van de prediking.

De toename van militarisering, geweldpleging, imperialisme en van de Amerikaanse arrogantie ten aanzien van het Caribisch gebied heeft veel angst opgeroepen en vragen gesteld aan de werkelijke waarde van de heilseconomie van de christelijke verkondiging.

De pogingen tot nieuwe maatschappijmodellen zoals op Cuba, Grenada en in Suriname, laten duidelijker dan ooit de positie van de „verworpenen der aarde“ zien, zoals de psychiater Frantz Fanon, van Martinique, zijn eigen mensen noemt. De aandacht van de theologen gaat dan ook uit naar het zoeken van een eigen identiteit, de werkelijke menselijkheid voor de Caribische mens, die nog van zoveel bevrijd moet worden. Het eeuwenoude kolonialisme en racisme, de

eeuwenlange uitbuiting en verwaarlozing hebben diepe littekens achtergelaten. Het is al heel wat dat een groep kerken, die daar zelf voor een gedeelte aan schuldig is en dat ook toegeeft, zoekt naar een nieuwe beweging binnen eigen kader en ten behoeve van het totale Caribische gebied.

Organisaties voor mensenrechten of voor de vredesbeweging worden uitgeprobeerd. Vanuit een nieuw kerkelijk en theologisch denken worden acties aan de basis gestimuleerd en gesteund, zoals voor werkgelegenheid, coöperaties, landbouw, zonne-energie, cultuur en toneel.

Niet alleen moeten de kerken zichzelf intern versterken en naar grotere oecumenische verbanden binnen de regio zoeken, zij moeten ook erg veel aandacht geven aan de politieke, sociale en culturele problemen. Hierdoor zijn de kerken vooral doe-kerken, die het zich niet kunnen permitteren veel aandacht aan reflectie en theorievorming te schenken. Naar het patroon van de procedures bij de latijnsamerikaanse theologie, zal de christen aldoende betrokken worden in de reflectie en systematisering.

Slot

We hebben de aandacht gevestigd op de Caribische kerken en hun pogingen tot een nieuwe theologie omdat de Caribische mens niet alleen in de Caribische woont, maar ook in de metropolen van Noord-Amerika en Europa. Zij kunnen en mogen hun verleden niet vergeten en hebben er recht op geholpen te worden zich te bevrijden van opgelegde religieuze ideeën en rituelen. De vroegere missie en zending hebben zware verplichtingen gelegd op de Europeaan. Vele Caribische mensen in de Verenigde Staten en in Europa willen christen zijn, hun geloof beleven en uitdragen, maar hebben daar veel moeite mee binnen de structuren van de westerse kerken en maatschappijen. De weg naar een bevrijde toekomst kan afgelegd worden door gezamenlijk overleg, samenbundeling van aspiraties en emoties. De Antilliaanse Biscopconferentie schreef in 1975 een brief „Rechtvaardigheid en Vrede in een Nieuw Caribisch Gebied“, maar dat geldt voor een groot gedeelte ook voor de Caribische mens in Europa en in de Verenigde Staten.

Literatuur

- Caribbean Contact*, maandblad van de Caribbean Conference of Churches
Christian Action, maandblad van de CCC
Davis, K. e.a., *Moving Into Freedom*. Barbados 1977
Hamid, I., *In Search of New Perspectives*. Barbados 1971
Hamid, I. e.a., *Out of the Depths*. Barbados 1977
Hamid, I., *Troubling the Waters*. Barbados 1973
Mitchell, D., *With Eyes Wide Open*. Barbados 1973
Rechtvaardigheid en Vrede in een Nieuw Caribisch Gebied. 1975
Sawyer, H. en Mitchell, D., *Workers with Christ*. Barbados 1977
Vernooij, J., *Caribische Theologie*. Paramaribo 1980

„Geeft gij hun te eten”

Ter inleiding

Het Werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland heeft enige jaren geleden nieuwe beleidsoverwegingen geformuleerd. In deze beleidsoverwegingen zou voorrang gegeven dienen te worden aan:

„het bevorderen van grotere zelfstandigheid van armen; bijdragen tot groei van diakonaal bewustzijn en handelen van de kerken waarmee het werelddiakonaat samenwerkt”.

Beide oogmerken worden door meerdere hulpverleningsorganisaties nagestreefd. Het eerste punt impliceert de vraag naar de bereikbaarheid van de armen. Het tweede houdt in, dat de relatie tot de kerken ginds aan een beschouwing moet worden onderworpen. Met name na de conferentie van Melbourne waar de armen terecht grote aandacht hebben gekregen is dit van belang. Als bron van inspiratie en doel waarnaar wij moeten streven is de solidariteit van de kerk met de armen uiterst belangrijk en waardevol. Melbourne heeft echter onvoldoende praktische handvaten aangereikt voor organisaties zoals de werelddiakonaten en zendingsinstellingen. In dit opzicht verschilt deze conferentie met die van Tambaram, die met name in het rapport van Merle Davis op de praktijk gerichte adviezen gaf.¹⁾

Dit artikel is geschreven aan de hand van de 12½-jarige ervaringen van de *Agrarisch Sociale Commissie* van het werelddiakonaat. Het zal blijken, dat de bovenvermelde punten in de praktijk slechts zeer bescheiden uitgevoerd kunnen worden. Dit komt vooral doordat de problemen te groot zijn in verhouding tot de middelen, hetgeen het vraagstuk van de *verdelende* gerechtigheid van groot belang maakt. Vaak zal men zich onmachtig voelen bij zoveel obstakels. Desalniettemin blijft juist voor het agrarisch-sociale werk het devies: „Geeft gij hun te eten” (Marcus 6: 37).

Daar het werk van de commissie stoelt op een ouder verleden, wordt eerst aandacht gevraagd voor de geschiedenis.

A. Algemeen historisch overzicht

Agrarisch sociaal werk heeft een lange geschiedenis.²⁾ Veel van het huidige werk draagt het stempel van die geschiedenis. Een geschiedenis, die bij de zending is begonnen. Agrarisch-sociaal werk wordt in het Engels vaak aangeduid met „rural mission”. Dit kreeg voor het eerst ruime aandacht op de conferentie van de *Internationale Zendingsraad* te Jeruzalem in 1928. Eén van de rapporten van deze conferentie draagt de titel: „*The Christian Mission in relation to the Rural Problem*”. Deze conferentie heeft sterk stimulerend gewerkt, onder meer in de U.S.A., waar *Agricultural Missions Inc.* werd opgericht. De namen van John Mott en John Reisner zijn aan deze organisatie verbonden, die een centrum van allerlei activiteiten is geworden.

Andere bekenden, die veel op dit terrein hebben gedaan zijn onder meer: Kagawa, I. W. Moomaw³⁾ en K. T. Paul. De eerste werkte mee aan het oprichten van coöperaties voor de plattelandsbevolking in Japan. Moomaw heeft evenals K. T. Paul een zeer belangrijke rol gespeeld in India. Paul was secretaris van de *Young Men's Christian Association* in dat land en zette zijn „rural education” programma op naar het model van de pedagogische inzichten van Dewey. Hij was daarbij voorvechter van de zogenaamde „comprehensive approach”.

De Jeruzalem-conferentie heeft voorts geleid tot de stichting van een *Department for Social and Industrial Research* bij de *International Missionary Council*. Merle Davis was hiervan de directeur.

Bij de conferentie in Tambaram in 1938 heeft Davis een belangrijke rol vervuld. Hij is de auteur van het rapport „*The economic basis of the Church*”.³⁾ Een ander rapport op deze conferentie draagt de titel „*Stabilizing the younger churches in their environment*.” De sociaal-economische structuur en de financiële zelfstandigheid van de jonge kerken kregen veel aandacht op deze conferentie. In 1945 werkte Davis zijn gedachten verder uit over het sociaal-economisch opbouwwerk ten behoeve van de gemeenten in de jonge kerken. Zijn boek „*New buildings on old Foundations*”⁴⁾ ondervond grote belangstelling.

Na de Tweede Wereldoorlog nam de interesse voor de rurale problematiek in de kerken af. Het accent verschoof nu steeds meer naar het algemene probleem van de ontwikkelingslanden, waarvan het vraagstuk van het platteland één van de facetten vormde. De Wereldraad van Kerken was inmiddels ontstaan, waarbij de *International Missionary Council* zich in 1961 aansloot.⁵⁾

De ontwikkeling vanuit Nederland

In de Gereformeerde Kerken heeft men ernstige bezwaren tegen „Jeruzalem” 1928 gehad.⁶⁾ De zendingen zagen geen taak liggen voor de zending met betrekking tot de maatschappelijke verhoudingen. De synode van 1930 onderschreef dit standpunt. Dienstverlening aan de samenleving was een „nevendienst” ten behoeve van de „hoofddienst”: zending. Ook de „comprehensive approach” werd wantrouwend bekeken. Mede om deze redenen is de dienstverlening op de twee toenmalige Gereformeerde zendingsterreinen vooral beperkt gebleven tot medische zorg en onderwijs.

Op Soemba werd vanuit het onderwijs aandacht gegeven aan het agrarisch opbouwwerk. Tj. van Dijk heeft daarbij ervaringen vanuit India toegepast. In dat land was in 1922 te Moga een school opgericht, die tot doel had leiders te trainen voor dorpsgemeenschappen.

Van Dijk had jarenlange onderwijs-ervaring. Hij zag de dorpscholen zwak functioneren in het veranderingsproces op het platteland. Te Pameti Karata, op de Lewavlake, startte hij in 1936 met een tweejarige cursus. Uiteindelijk bleek de invloed op het dorp gering, daar de meeste leerlingen een betrekking als ambtenaar zochten en kregen.

In 1941 werd een poging ondernomen om het curriculum van de toen opgerichte kweekschool op Soemba te wijzigen. Voortaan zouden landbouwwakken worden opgenomen waardoor de idealen van de Moga school gerealiseerd zouden worden. Door de oorlog is dit plan nooit gerealiseerd. Na de oorlog werden deze

pogingen weer voortgezet. Inmiddels was het onderwijsstelsel echter veranderd, waardoor deze pogingen strandden. Uiteindelijk is het Pusat Latihan Petani Kristen (Christelijk Trainingscentrum voor landbouwers) hieruit tevoorschijn gekomen. Dit centrum, het eerste „project“ van de Agrarisch Sociale Commissie, draagt tot op de dag van vandaag nog bepaalde trekken van de vóóroorlogse idee.

B. De ontwikkeling van de commissie

De Agrarisch Sociale Commissie belegde haar eerste vergadering op 21 mei 1968. Volgens een advies, zou het sociaal-economisch werk van de zending overgedragen worden aan Deputaten voor Algemene Diakonale Arbeid (ADA). Deputaten ADA waren reeds betrokken bij activiteiten op agrarisch terrein. Ook andere activiteiten werden aan de commissie overgedragen, zoals het hierboven genoemde *P.L.P.K.* op Soemba; de agrarische projecten in Pakistan; het agrarisch trainingscentrum voor blinden in Iran; het streekontwikkelingsproject Bebedouro, Portugal; sociaal-economisch werk onder de Indianenstammen in Suriname; steun aan het *Instituto Cristão*, Brazilië. De commissie onderhoudt met het merendeel van deze organisaties nog steeds contacten.

Sindsdien is het werk van de commissie langzaam toegenomen. Momenteel assisteert zij bij een dertigtal „projecten“ in tien verschillende landen. Zowel nu als in het verleden zijn er op verzoek van organisaties in die landen medewerkers door de commissie uitgezonden. Momenteel bedraagt dit aantal eveneens tien.

C. Type en karakter van de eerste „projecten“

De financiële zelfstandigheid van de jonge kerken kreeg in de vijftiger jaren grote aandacht, o.m. in Midden-Java en Pakistan. De idee van de verantwoordelijke maatschappij en het rentmeesterschap speelden hierbij een grote rol.⁷⁾ Zo had de stichting „*Kemakmuran Rejeki*“ als doelstelling het bevorderen van de financiële zelfstandigheid van de Javaanse kerken. Een belangrijk twistpunt was in die tijd of dit door ondernemingen in beheer van de kerk dan wel via de sociaal-economische emancipatie van de kerkleden moest verlopen.

In Pakistan werkte een comité, dat op bescheiden wijze iets aan de landbouw trachtte te verbeteren in de christen-dorpen rondom de stad Sahiwal. Hier lag de nadruk op de economische emancipatie van deze dorpen. In deze opzet is men geslaagd. De financiële en daardoor ook organisatorische zelfstandigheid van de kerk is hierdoor sterk bevorderd.

Ook het landbouwproject van de Methodistenkerk in Portugal kan tot dit type projecten worden gerekend, ofschoon de banden met Bebedouro uiteindelijk verbroken werden.

De projecten Salib Putih in Midden-Java en de blindentraining in Isfahan, Iran, vormden een uitzondering voor zover het doel niet direct op agrarisch terrein lag. In het geval van Salib Putih was wel sprake van een klassiek uitgangspunt: de agrarische onderneming, die voldoende winst zou moeten maken, opdat de

sociale doelstelling, huisvesting van wezen en bejaarden, zou kunnen functioneren. Deze onderneming kon zowel technisch als economisch beter functioneren. De sociale afdelingen, weeshuizen en een bejaardentehuis, bleven financieel afhankelijk van steun van derden.

In Iran was de opzet aanvankelijk gelijk aan Salib Putih. Later ging men blinden trainen in bepaalde landbouwvaardigheden. In vele opzichten was dit werk uniek. Uiteindelijk is het gestaakt, vooral door de recente politieke gebeurtenissen.

Beleid van de commissie

De commissie is op een min of meer toevallige wijze betrokken geraakt bij bovengenoemde projecten. De Agrarisch Sociale Commissie was in het leven geroepen om projecten te kunnen beoordelen en adequaat te begeleiden. Na verloop van enige tijd begon de commissie zelf ook meer initiatieven te ontwikkelen. Aanvankelijk lag de basis en de uitbreiding vooral in Indonesië en Pakistan. Indonesië is nog steeds het belangrijkste land van activiteiten. Daarnaast heeft de commissie ook relaties opgebouwd in Afrikaanse landen, Suriname en Brazilië. De kennis en ervaringen die de leden der commissie inbrengen, bleek hierbij van groot belang.

Deze kennis en ervaring kwamen niet voort uit een zendingstraditie. In zeker zin is dit bepalend geweest voor het beleid. De deskundigheid van de commissie lag weliswaar in de eerste plaats op het typisch agrarische terrein, maar zij is nooit een verzameling geweest van alleen landbouwkundigen. Integendeel, steeds is de sociale component in de commissie vertegenwoordigd geweest. Daarnaast waren kennis en ervaring vooral aanwezig op het terrein dat toen nog „ontwikkelingshulp“ heette. Veel leden hadden processen van dékolonisatie aan het begin van de ontwikkelingsprogramma's zelf meegemaakt.⁸⁾ Het is daarom niet vreemd dat grote aandacht gegeven werd aan kennisoverdracht, „multiplier“-effecten e.d. De belangstelling was vooral gericht op het project en zijn effecten in de totale maatschappij.

De typische kerkelijke doelstellingen van de projecten kregen daardoor ongemerkt minder aandacht. Projecten zijn dan ook nooit door de commissie in behandeling genomen louter vanwege de relatie die de Gereformeerde Kerken met anderen hadden opgebouwd. Steeds bleef de oplossing van de agrarisch-sociale problematiek het doel.

In het hiervolgende zal nu gepoogd worden verschillende ervaringen uit het verleden te analyseren en daaruit conclusies te trekken.

D. Mogelijkheden van beïnvloeding bij verdeling

Een project wordt wel eens aangeduid als het „kanaal“ waarlangs de hulp de doelgroep bereikt. Deze vergelijking is wat ongelukkig omdat een kanaal veronderstelt, dat de hulp ongelimiteerd verder stroomt. Beter is het een project te vergelijken met een ander voorbeeld uit de irrigatietechniek, namelijk een „verdeelwerk“. Dit is het punt waar door middel van sluizen het water uit het kanaal

naar de verschillende velden wordt gedistribueerd. Op verschillende terreinen zijn er mogelijkheden om de verdeling van de hulp te beïnvloeden. Deze worden hierna besproken.

1. *Factor-prijzen*

De prijzen voor de productie-factoren: grond, arbeid en kapitaal kunnen door agrarisch-sociale projecten nauwelijks worden beïnvloed. De hoogte van pacht, loon en rentestand wordt veelal door regeringsbesluiten geregeld. De meeste mensen op het platteland hebben geen formeel dienstverband, zodat vakbondsactiviteiten weinig zoden aan de dijk zetten.

In overbevolkte streken zoals Java zullen landlozen zelfs geneigd zijn slechtere voorwaarden te accepteren dan de wetgevingen de landbezitters toestaan ten aanzien van pacht, deelbouw etc. Hier breekt de nood de wet. Mogelijkheden liggen daar soms op het gebied van voorlichting en juridische assistentie. In een enkel geval is beïnvloeding van de rentestand voor individuele boeren mogelijk. De projecten dienen dan te beschikken over fondsen zodat men tegen gunstige voorwaarden credieten kan verstrekken. Na terugbetaling komen de gelden weer ter beschikking van het project, dat dan opnieuw in staat gesteld wordt nieuwe credieten te verlenen. Deze fondsen hebben evenwel een beperkte omvang, met als gevolg een beperking van de doelgroep. De stichting *Rejeki* heeft de doelgroep sociaal vrijwel begrensd tot het lidmaatschap van de kerk, terwijl ook een regionale begrenzing is aangebracht. De rentestand die de stichting hanteerde, was in 1975 beduidend lager dan de gebruikelijke 5%-10% per maand die lokale handelaren pleegden te vragen.

2. *Eigendom en bezitsverhoudingen*

De agrarisch-sociale projecten hebben op het gebied van eigendom en bezitsverhoudingen evenmin grote mogelijkheden tot rechtstreekse beïnvloeding. In sommige landen, zoals bijvoorbeeld in Indonesië en Pakistan, bestaat er een wetgeving die het grondeigendom regelt. Mogelijkheden liggen hier soms op juridisch terrein, waarbij „het project“ kan helpen bij het verkrijgen van grondrechten.

De Stichting *Trukajaya* bemiddelt voor Javaanse transmigranten. Door te transmigreren kunnen verschillende gezinnen een stuk grond in eigendom verwerven.

3. *Opvoeding, training en scholing*

Een betere opleiding kan de kansen voor armen verbeteren. Ook landbouwtraining en voorlichting behoren hiertoe. Voor de landbouwvoorlichting zijn de projecten in Pakistan bijzonder illustratief.

In het begin van de zestiger jaren kwamen er hoog-productieve tarwe-rassen in Pakistan ter beschikking. Men sprak zelfs van de „groene revolutie“. De voordelen van deze „revolutie“ bleken vooral voor de grotere, kapitaalkrachtiger boeren. Zij konden o.a. kunstmest en onkruidverdelgingsmiddelen etc. betalen.

In de agrarisch-sociale projecten werden deze middelen aan de kleinere

boeren verschaft, naast de benodigde kennis. Zo konden ook de minder kapitaalkrachtige boeren de voordelen van de „groene revolutie“ plukken. Onmiskenbaar heeft het project *Sahiwal* in Pakistan het sociaal-economisch verval van een aantal christendorpen in dat gebied tot staan gebracht. Landbouw cursussen voor jongeren hebben geen grote toekomst meer in die landen waar het formele onderwijs aan de jongeren grotere kansen lijkt te bieden. Deze ervaring werd opgedaan bij verschillende projecten in Indonesië.

4. *Interventie in marktprijzen*

Hierboven is geconstateerd, dat in de projecten veelal aandacht wordt gegeven aan mogelijkheden om de productie te verhogen. Een der belangrijkste mogelijkheden daarbij zou zijn het verhogen van de prijzen van de agrarische producten. Maar deze mogelijkheid kan in de projecten nauwelijks worden benut. In enkele gevallen kon enige invloed worden uitgeoefend. Zo heeft *P.L.P.K.* op Soemba rijst ingekocht tegen hogere prijzen dan de heersende marktprijs. Dit was ook het geval in Mamasa, Celebes, en in Tchad. Voorwaarden voor een dergelijke invloed zijn: een kleine afgesloten „markt“ en een goede administratie bij het project.

Voedselhulp is een vorm van interventie op de marktprijs voor de consument. Veelal wordt deze verstrekt in de vorm van „*food for work*“. Doordat voedselhulp in bijna alle gevallen overschottenhulp is vanuit de rijke landen, is het een weinig betrouwbare hulp. In jaren van schaarste zijn de prijzen hoog en zijn er geen overschotten en derhalve is er ook geen voedselhulp.

Interventie in marktprijzen van kunstmest, gereedschap, zaaizaad wordt niet bewust nagestreefd. Subsidie op deze producten kan incidenteel en in beperkte mate worden gegeven. Hetzelfde geldt voor de dienstverlening. Kosten van transport, opslag, overslag en beheer worden niet steeds geheel doorberekend aan de uiteindelijke gebruiker. In vele projecten worden deze kosten gedragen door de subsidies vanuit het werelddiakonaat.

5. *Belastingen, heffingen en inkomens-overdrachten*

Belastingen en heffingen worden vooral door de overheid opgelegd. Dit zijn formele belastingen, die in veel landen uiterst nadelig zijn voor de plattelandsbevolking. Daarnaast bestaan er informele belastingen. Vroeger bestond er een inkomens-overdracht van heren naar knechten. De heer had bepaalde op het gewoonterecht gebaseerde plichten. In het modernisatieproces is dit stelsel vervlakt, waarbij de plichten van de heren veelal tot onverschuldigde gunsten voor de knechten zijn verworpen. De mogelijkheden om middels agrarisch-sociale projecten hierin in te grijpen zijn klein. Mogelijkheden zoals men in de gezondheidszorg en de formele opleidingen in ontwikkelingslanden toepast, zijn voor agrarisch-sociale projecten niet weggelegd. Zo betalen eerste klas patiënten bijvoorbeeld meer, waardoor de tekorten bij de derde klas worden gedekt. Evenzo zijn de schoolgelden in de steden soms hoger om zodoende het onderwijs op het platteland mogelijk te maken.

6. *Dienstverlening*

De dienstverlening is altijd een der belangrijkste elementen in kerkelijke projecten. Vele vormen van dienstverlening zijn geconcentreerd in de steden; men denke hierbij niet alleen aan ziekenhuizen, kraamklinieken en scholen, maar ook aan weeshuizen en bejaardentehuizen.

De agrarisch-sociale projecten leveren vooral kennis, meststoffen en bestrijdingsmiddelen. De dienstverlening is vooral gericht op de productieverhoging van het bedrijf. Daarbij gaan de projecten voorbij aan het feit dat het boerenbedrijf in de ontwikkelingslanden vooral een familiebedrijf is, waarin geen scheiding bestaat tussen het bedrijfs- en gezinshuishouden.

Verbetering van het welzijn van het gezin kan daarom ook bereikt worden door meer aandacht te schenken aan het gezinshuishouden. In verschillende projecten heeft de Agrarisch-Sociale Commissie met succes dit aspect kunnen benadrukken. Dienstverlening kan op bepaalde groepen gericht zijn. In de meeste projecten is sprake van een *geografische* selectie. In ziekenhuizen en scholen maken de patiënten en leerlingen deel uit van het systeem. Binnen dat systeem bestaan vaak selectie-kriteria die men derhalve wel moet accepteren. Agrarische projecten daarentegen staan midden in de maatschappij. Zij zijn vaak concurrerend met allerlei (dorps)belangen. Evenmin als een coöperatieve winkel boven de deur de mededeling zou kunnen hangen: „Verboden voor Rijken” kunnen agrarische projecten dit doen. Tenzij men andere, subtielere methoden kan ontwikkelen, die dergelijke keuzen mogelijk maken.

7. *Beschikbaarheid van technologie*

De technologische ontwikkeling lijkt vaak autonoom te groeien, waarbij het economische principe vaak prevaleert boven het maatschappelijke. Hierdoor wordt deze ontwikkeling soms negatief beoordeeld. Toch zijn er bepaald wel positieve bijdragen te noemen.

Op Soemba werd vroeger een vorm van grondbewerking toegepast waarbij men gezamenlijk de grond met stokken keerde. De boer was daarbij geheel afhankelijk van de onderlinge hulpverlening die door gewoonten (adat) werd geregeld. Alléngs trad een zekere individualisering op, waardoor de boer behoefte kreeg aan vorken om de grond te keren. Deze vorken werden eerst ingevoerd uit Duitsland. In samenwerking met de werkplaats van de Soembanese Kerk werden vorken ontwikkeld, die ter plaatste gemaakt worden en die aangepast zijn aan de lokale omstandigheden.

In Pakistan konden alleen de rijkere boeren beschikken over trekkers en dorsmachines. Zij waren hierdoor in staat hun productie te verhogen en hun areaal te verkleinen. Op nationale schaal heeft dit geleid tot het verlies van arbeidsplaatsen in de landbouw. Het loonwerk van de agrarisch-sociale projecten heeft het werk van de dure trekkers en dorsmachines ook toegankelijk gemaakt voor de kleine boeren.

In Brazilië steunt de Agrarisch-Sociale Commissie projecten in de hoop dat kleine boeren zich nu ook aansluiten bij coöperaties van grotere boeren. Zo kunnen zij ook toegang krijgen tot markten, producten en kennis.

Een nieuw terrein zou kunnen liggen in de ontwikkeling van technologie in de gezinshuishoudens en in de productieverwerking en opslagtechnieken van

oogstproducten. Het is eveneens denkbaar, dat hierbij ook aandacht wordt besteed aan prijs-interventies.

8. *Beïnvloeding van bestedingen*

Agrarisch-sociale projecten hebben weinig mogelijkheden om invloed uit te oefenen op bestedingen die in de privé-sfeer worden gemaakt. Vanuit de kerken is er echter nogal eens kritiek op bepaalde individuele bestedingen, met name bij huwelijken, begrafenissen en sociale gebeurtenissen. Hoewel deze bestedingen soms buitensporig zijn, moeten zij ook gezien worden als sociale zekerheidspremies. Het contact met familie en anderen wordt er door onderhouden en verstevigd, zodat men er op kan terugvallen in slechte tijden. Dit is belangrijk in situaties waar formele, moderne verzekeringen en sociale wetgevingen ontbreken.

Ook moet gewaarschuwd worden tegen al te optimistische verwachtingen als zou het emancipatieproces van de kerkleden de financiële positie van de kerk verbeteren. Te lang zijn overal ter wereld boeren beschouwd als een nooit opdrogende bron van inkomsten. Hun eeuwenlange ervaring hiermee heeft hen wantrouwend gemaakt voor alle organisaties buiten hun directe omgeving. Verbeterde inkomens van de kerkleden behoeven derhalve niet direct te leiden tot grotere offervaardigheid voor de kerk.

In het voorgaande is reeds gezegd, dat de belangstelling van de commissie vooral geconcentreerd was op de oplossing van de agrarisch sociale problematiek. Aan de hand van verschillende voorbeelden is duidelijk gemaakt, dat in een project echter weinig mogelijkheden aanwezig zijn om het „verdeelwerk” te beheersen of te beïnvloeden.

E. *De relatie tot de partner*

De processen die de verdeling beïnvloeden, vinden zowel binnen de project-organisatie plaats als in de donor-organisatie. Beide organisaties streven hun eigen doelstellingen na, waarbij veelal de doelstellingen van de donor in de literatuur meer aandacht hebben gekregen. Wellicht hierdoor heeft de macht van de gever ook meer aandacht dan het compromis-karakter dat gewoonlijk de relatie bepaalt. Overigens is dat geen statisch compromis, maar is het steeds aan verandering onderhevig. Tegelijkertijd blijken eenmaal aangegane relaties zich te ontwikkelen tot langdurige verhoudingen. Deze processen worden verduidelijkt met behulp van de Barnard-Simon theorie.¹⁰ Deze theorie is ontleend aan het begrip solvabiliteit zoals dit in de economie gehanteerd wordt. Solvabiliteit is daar een maatstaf bij het beoordelen van de vraag in hoeverre de mogelijkheid van nakoming van de geldelijke verplichtingen door een bepaalde onderneming aanwezig is. Daarbij wordt vooral gelet op de verhouding van het eigen en het vreemd vermogen in de onderneming en de ontwikkelingen daarvan op langere termijn.

Analoog aan dit principe zegt de Barnard-Simon theorie dat in iedere organisatie relatieverhoudingen bestaan waarbinnen alle betrokken individuen of groepen iets bijdragen in het totaal. In ruil daarvoor verwachten zij op hun beurt „een beloning”. Deze „beloning”, die niet altijd materieel van aard behoeft te zijn, zal

steeds tenminste zo groot moeten zijn als de (subjectieve) „waarde“, die men afzonderlijk in het totaal bijdraagt. Het geheel kan blijven voortbestaan als een ieder op de langere termijn „zijn beloning“ kan verwachten. Het ruilproces staat centraal in deze theorie. Onlangs heeft Quarles van Ufford¹¹⁾ terecht gewezen op het belang van dit proces in de relatieproblematiek. Niet alleen de organisatie, maar ook de individuen binnen die organisaties zijn aan dit proces onderworpen. De respectievelijke doelgroepen en achterbannen hebben eveneens invloed op de besluitvorming. Dat kan nader geïllustreerd worden met de volgende voorbeelden:

1. De begroting van het agrarisch-sociale werk wordt voor ruim 30% gedekt door zogenaamde bestemmingsgiften, welke alleen voor een *bepaald* project mogen worden aangewend. Deze giften blijken vooral bestemd te zijn voor die instellingen waaraan uitgezonden medewerkers verbonden zijn. Men zou kunnen zeggen, dat de gevers in deze uitzending een beloning zien, in ruil waarvoor zij de gift verstrekken. Indien nu het beleid ten aanzien van de uitzending van medewerkers zich zou wijzigen, zou het kunnen gebeuren, dat de gevers zich onvoldoende beloond voelen. De gevers zoeken alternatieve mogelijkheden, die aan hun subjectieve gevoelens tegemoet komen. Wellicht is dit een der oorzaken van de spectaculaire groei van kleinere donor-organisaties. Met hun advertenties van „concrete noden“ komen zij tegemoet aan de subjectieve verlangens van deze gevers.
2. Quarles van Ufford wijst op een andere ruiltransactie, die mogelijk ontstaat bij de uitzending van medewerkers. Hierbij gaat het om de ontvangende organisaties. Deze zouden uitgezonden medewerkers weliswaar accepteren om zodoende de verhouding tussen donor en ontvanger in stand te houden, maar minder vanwege de kennis die deze medewerkers meebrengen.
3. Ruilprocessen binnen de organisatie ginds kunnen ook gevolgen hebben voor de relatie tot de donor-organisatie hier. Lokale landbouwkundigen kunnen soms slechts worden aangetrokken als men bereid is hun salarissen te betalen, die in verhouding tot de gebruikelijke kerkelijke salarissen buiten proportie zijn. Hoewel de projectkosten daardoor onevenredig hoog worden, is dit vaak onvermijdelijk, omdat men anders geen deskundigen kan aantrekken. Deze extra kosten komen dan in de regel ten laste van de donor-organisatie. Natuurlijk roept een dergelijke salariëring spanningen op binnen de kerkelijke organisatie. De Agrarisch-Sociale Commissie wordt in zulke gevallen voor een dilemma geplaatst: kiezen voor het beleid van de kerk of voor het voortbestaan van deskundig lokaal management. Slaagt men er desondanks nog niet in een lokale landbouworganisatie te vinden, dan moet de uitzending van een buitenlandse kracht worden overwogen. Dit is onlangs in Mamasa, Indonesië, gebeleden.
4. De doelgroepen kunnen eveneens grote invloed aanwenden, die de totaliteit van de relatie kan veranderen. In Pakistan vormt het landbezit van de christenboeren hun economische

basis en tegelijkertijd die van het voortbestaan van de christen-dorpen. De kerkelijke leiders beseffen dit goed. Toen christenboeren schulden kregen, deden zij een beroep op de kerk om als „losser“ op te treden. De kerk kreeg toen land in onderpand. De bewerking van het land werd door de kerk opgedragen aan een kerkelijk landbouwproject, dat om geheel andere redenen in het leven was geroepen. De projectstaf en de donors waren het met de nieuwe opdracht niet eens. De kerk nam in dit geval de traditionele rol van „landlord“ op zich. Zodoende beschermde zij weliswaar haar eigen kerkliden, de christenboeren, maar tegelijkertijd werden dezen afhankelijk. Doordat donors en projectstaf zich terugtrokken uit het omvangrijke landbouwproject, werd dit uiteindelijk tot een uiterst beperkt geheel teruggebracht. Meer positief verliep het proces op Soemba, Indonesië. Daar heeft men in de werkplaats vorken gemaakt. Deze lokaal gefabriceerde vorken waren vele malen goedkoper dan de buitenlandse, maar de Soembanese boer bleef alsmear de voorkeur geven aan de kwalitatief betere buitenlandse vork. De Agrarisch-Sociale Commissie legde toen contact met de Stichting TOOL. Door gezamenlijke inspanning konden de technische problemen worden opgelost. Hierdoor werd de werkplaats in staat gesteld om tegen redelijke prijzen een kwalitatief goed product te leveren dat wel aftrek vindt.

Voorbeelden van insolvabiliteit

De Barnard-Simon theorie geeft aan, dat partners over het algemeen tenderen naar bestendiging van hun wederzijdse betrekkingen. De krachten, die streven naar het bestendigen en het „solvabel“-houden van de relatiepatronen, verhinderen veelal een complete breuk. Zelfs indien het tot een breuk komt, zijn het deze krachten die het proces van ontbinding vertragen.

De projecten in Bebedouro (Portugal) en in Narowal (Pakistan) zijn uiteindelijk aan deze spanningen bezweken. In beide gevallen ging het om een project van een kerk in een minderheidspositie. In Portugal was er een landbouwcoöperatie waaraan voorlichtingsactiviteiten verbonden waren. De kerk zag in deze voorlichtingsactiviteiten een mogelijkheid om er kwantitatief door te groeien. Toen echter in de coöperatie ook rooms-katholieke leden toetraden en één van hen lid werd van het bestuur, rezen er problemen. De uitgezonden medewerker stond hierdoor voor een dilemma: moest hij kiezen voor de coöperatie of voor de kerk? In Narowal had men gekozen voor het gebruik van trekkers in loonwerk. Voor kleine boeren was dit loonwerk een grote uitkomst, omdat zij zelf geen trekker konden betalen. De grotere boeren zagen echter daarbij ook hun kansen. Zij profiteerden evenzeer van de prijzen die in het project werden gehanteerd en die onder het kostprijsniveau lagen. Er was echter meer: De christenen vond men onder zeer arme mensen, onder meer onder de landarbeiders. Het project sorteerde derhalve niet de gewenste diakonale effecten.

In beide projecten hebben meerdere factoren tot de beïnvloeding van de relatie geleid. Belangrijk is het om hierbij nogmaals op de Barnard-Simon theorie te wijzen. Voor de kerk in Portugal en de christenen in Narowal was op een gegeven moment de te verwachten „beloning“ (subjectief gezien) kennelijk te gering in

verhouding tot hun „bijdragen“ in het geheel. Daarmee werd de relatie insol- vabel en brak het project af. Het zou interessant zijn te weten wat daarbij de doorslaggevende factor is geweest: de eigen „bijdrage“, de verwachte „belo- ning“ of de te verwachten tijdsperiode waarna de „beloning“ zou komen.

Samenvatting

Een ieder die betrokken is bij de gigantische taak om een hongerende menigte te voeden, zal zich vaak machteloos voelen. Een menigte, die volgens sommige opgaven 400 miljoen mensen bedraagt. De middelen zijn in verhouding even schaars als destijds toen de woorden „Geef je hun te eten“ tot de discipelen werden gesproken. De methoden even onbekend. Toch klinkt in die woorden iets door van de moed der hoop om deze taak voort te zetten.

De Agrarisch-Sociale Commissie heeft deze taak mede aangevat, een taak die bij de zending is begonnen.

In de periode voor de Tweede Wereldoorlog heeft „rural mission“ daarbij steeds grote aandacht gekregen. Na de oorlog is deze aandacht meer verschoven naar het algemeen probleem van ontwikkeling. Allerlei gedachten zijn daarover op papier gezet. Dat is aan de leden van de Commissie niet voorbijgegaan. Toch is zij voortgegaan met haar werkzaamheden, gewoon omdat er steeds mensen waren die om hulp vroegen. De oplossing van de agrarisch-sociale problematiek bleef het doel.

Het vraagstuk van de verdelende gerechtigheid bleek belangrijk. Uit de ervaringen van het verleden mag men concluderen dat agrarisch-sociale projecten slechts beperkte mogelijkheden tot verdeling hebben. De belangrijkste zijn ge- legen in selectieve dienstverlening, voorlichting en beschikbaarstelling van tech- nologie. In mindere mate liggen er mogelijkheden op de terreinen van onderwijs, training en credietfondsen. Structureel is daardoor de invloed van de agrarisch- sociale projecten over het algemeen klein.

Voorts blijkt, dat er verschillende processen zijn die de complete relatie tussen de partners in het agrarisch-sociaal werk beïnvloeden. Hoe belangrijk die invloeden ook mogen zijn, de praktijk wijst ook uit, dat ze in werkelijkheid slechts inciden- teel tot onoverkomelijke spanningen leiden die tot verbreking van de relatie aanleiding geven. Binnen het geheel van relaties zoeken alle betrokkenen voort- durend naar het handhaven, dan wel het verbreden van de solvabiliteit van de relatie. Uit de gegeven voorbeelden blijkt, dat daardoor steeds compromissen moeten worden gesloten, die naar vorm en inhoud telkens verschillen.

Inspanningen om de voedselproductie te verbeteren zullen echter noodzakelijk blijven. Een rechtvaardige verdeling van het weinige dat onder de mensen aanwezig is, blijft daarbij een belangrijke taak.

De Commissie is van mening, dat ondanks alle obstakels die er bestaan, de ervaring geleerd heeft dat het mogelijke is om met anderen steeds tekens van hoop op te richten.

De schrijver dankt de leden van de Agrarisch-Sociale Commissie voor hun kritische commentaren bij de voorbereiding van dit artikel. Het geheel blijft uiteraard zijn persoonlijke verantwoordelijkheid.

- 1) *Madras Series*, preparatory studies and findings meeting of the IMC, Vol. V The Economic Basis of the Church, ed. by Merle Davis, London, 1938.
- 2) Schrijver heeft hierbij dankbaar gebruik gemaakt van W. H. M. Reinders: „Want het land is van mij – Lev. 25: 23“. Notities voor Rural Mission – Baarn, 1969.
- 3) I. W. Moomaw, *Deep Furrows*. New York 1957.
- 4) Merle Davis, *New Buildings on old Foundations*. New York 1945.
- 5) A. A. Brash, De Wereldraad van Kerken, *Allerwegen*, 9e jaargang, no. 1, 1978.
- 6) C. H. Koetsier, *Zending als dienst aan de samenleving*. Delft 1975.
- 7) Het boek van Lindholm, P. R., *Christian stewardship and church finance*, New York, heeft in Midden-Java een belangrijke rol gespeeld.
- 8) Voor een overzicht van deze ontwikkeling wordt o.a. verwezen naar: H. A. Prince, Ontwikkelingssamenwerking als voortzetting van koloniaal beleid, in: *Internationale Spectator*, maart 1977, p. 173-181.
- 9) De verschillende mogelijkheden zijn ontleend aan: The scope for policy intervention, in: Chenery, H. et. al., *Redistribution with growth*. London 1977.
- 10) Zie voor de Barnard-Simon theorie: J. G. March – H. A. Simon, The Theory of Organisational Equilibrium, in: A. Etzioni, *Complex Organisations, A sociological reader*. New York 1962.
- 11) Ph. Quarles van Ufford, *Grenzen van internationale hulpverlening*. Assen 1980.

Boekbespreking

David J. Bosch, *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective.*

Marshall, Morgan & Scott, London 1980, 277 pag., f 48,70.

Aspecten van zendingstheologie van David Bosch.

Het boek van Bosch is een werk van allure en élan. Al lezende heb ik mij soms vergeleken met een voetganger die op eens naast zich een merkwaardige figuur ziet die zeven mijlslaarzen heeft aangetrokken en zeer snel over de langzame stoffige weg heen zijn doel weet te bereiken.

Ik wil ook mijn instemming uitdrukken ten opzichte van vele inzichten van Bosch in dit boek. Ik vind de oecumenische intentie van zijn boek uiteraard essentieel; ik vind zijn dynamische visie van de geschiedenis absoluut onaanvechtbaar; ik vind ook zijn wil om vanuit de bijbel maar niet zonder de context een zendingstheologie te ontwerpen een juiste beslissing. Bovendien voel ik mij verwant met Bosch in menig opzicht: ik geloof dat wij ongeveer hetzelfde literatuurpakket hebben verwerkt.

Aan drie aspecten van zijn boek wil ik in deze bespreking vooral aandacht schenken: de oecumenische problematiek, de toepassingsmogelijkheden, en de relatie tot de bijbel.

Oecumenische problematiek

De oecumenische problematiek is voor Bosch gegeven door de polarisatie tussen evangelicalen en oecumenischen. Zijn doel is deze polarisatie te overwinnen (28 v.). Zijn oecumenische methode is de toepassing van een soort harmoniemodel (dat geen echte verzoening inhoudt). Bosch schrijft „Verzoenbare posities?” met een vraagteken (39). De afstemming van beide posities op elkaar zal een verschuiving van de startposities vereisen. Alle gesprekspartners worden dus uitgenodigd om buiten zichzelf te gaan en een nieuwe positie in te nemen. Hoe meent Bosch de partners uit de vertrouwde grond te kunnen halen, uit de warme nesten van de tradities?

Bosch past een zeer interessante methode

toe om beide kampen met een zekere kans van slagen aan te spreken. Hij beroept zich op instanties die gezag hebben bij de evangelicalen enerzijds, bij de oecumenischen anderzijds. Deze gezaghebbende instanties zijn de bijbel – en de geschiedenis. Om de geschiedenis als gezaghebbende instantie thuis te brengen voor de evangelicalen haalt Bosch de bekende formule van Ebeling aan: Kerkgeschiedenis als geschiedenis van de Schriftuitleg (Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift 44, 88). Terzijde opgemerkt, de formule van Ebeling van 1946 is al bij Karl Barth in 1938 terug te vinden in zijn Gifford-Lectures (hoofdstuk 16/2). Tevens maakt Bosch duidelijk dat de geschiedenis een langere termijn omvat dan de korte termijn opgevangen door de term „context” van de oecumenischen (44). Inderdaad doet Bosch een historische cavalcade door twintig eeuwen van missionaire theorie en praktijk. Deze historische cavalcade is van theologische betekenis in de structuur zelf van het boek. Zij moet aantonen hoe betrekkelijk alle zendingstheologieën zijn in historisch perspectief: de geschiedenis is een leermeester in bescheidenheid (87). Met de betrekkelijkheid van alle zendingstheologieën heeft Bosch echter niet het achterste van zijn tong laten zien: het echt theologische motief van zijn historische hoofdstukken is het motief van de schuld.

Mijn slot-impressie na het lezen van deze hoofdstukken is deze: de geschiedenis van de missiologie blijkt een veld van ruïnes te zijn; de nesten van de traditie, van alle tradities, zijn vuil, en moeten zo snel mogelijk worden verlaten. Bosch probeert het verleden te *depreciëren*, niet te *waarden* of te begrijpen als echte christelijke vorm van uitleg van de Heilige Schrift. Het mislukken en de tragedie van alle of bijna alle zendinginterpretaties van het verleden worden hier als middel gebruikt om de huidige kerk alsook de huidige theologen en missiologen te doen verhuizen naar de toekomst. De urgentie van de hoop is gegeven door de teleurstelling van nu. De eschatologie groeit uit de humus van de frustratie. Het schuldmotief is overigens ook het laatste woord van het boek (248).

De historische terugblik is frustrerend,

maar niet alleen in negatieve zin. De geschiedenis van het missionaire denken in de geschiedenis brengt argumenten te voorschijn, wapens die defensief/offensief tegen de huidige gesprekspartners kunnen worden gebruikt. Ik zou de bewapenende functie van de historische hoofdstukken willen illustreren aan de hand van twee voorbeelden.

a. De wereldse werking van de wereldvreemheid

De oecumenischen ofwel horizontalisten beweren dat de zorg voor het hiernamaals, voor de God-mens relatie, voor de verticale lijn een ramp is voor de kerk; dat de kerk daarmee een ghetto, een geïsoleerde gemeenschap dreigt te worden, die naar de marge van de samenleving geschoven wordt en binnenkort naar de vuilnisbak van de geschiedenis zal worden verwezen. Maar juist de geschiedenis zowel van het Westen als van het Oosten draagt het stempel van de monniken (112). De enthousiaste groepen van religieuzen, die geen nadrukkelijke missionaire, extraverte, politieke intentie hadden, hebben uiteindelijk enorm veel betekend voor de zending, voor de christelijke presentie en voor de politiek in de loop van de Middeleeuwen en tot op heden.

b. De theologische implicaties van de wereld-openheid

Onder wereld-openheid is te verstaan de zorg voor deze wereld en haar politieke structuren, en de bereidheid van de kerk om te functioneren in het samenspel van wereldse machten. De theologische implicaties van dit engagement hebben te maken met de verwerkelijking en/of versnelling van het Koninkrijk Gods op aarde. De vraag rijst of de historische bemoeienissen van de kerk met de politiek in de tijd van Karel de Grote en van de kruistochten inderdaad de komst van het Rijk Gods hebben versneld, dan wel verspeeld (108-110). Als het antwoord daarop voor de hand ligt, komt het huidige enthousiasme voor politiek geweld minder overtuigend over. De historische hoofdstukken van Bosch hebben dus een drievoudige functie in de oecumenische problematiek: een relativerende, een beschuldigende, een bewa-

penende functie. Het zou mij boeien om te weten of deze hoofdstukken ook feitelijk op deze manier functioneren bij degenen aan wie Bosch zijn boek heeft opgedragen (in de engelstalige uitgave): „evangelical and ecumenical, Protestant and Roman Catholic, Black and White”. Bij mij werkt deze historische omweg naar een niet-historische doel toe wel ontspannend, maar tenslotte irriterend. Ik schrijf mijn irritatie toe aan twee oorzaken in het boek van Bosch.

In de eerste plaats heb ik moeite de genoemde gesprekspartners te herkennen in de door Bosch ontworpen scène. De historische figuren zijn te vlot, te snel, soms niet fair behandeld (Bosch schijnt zich daarvan bewust te zijn, p. X).

In de tweede plaats vraag ik mij af waarom een theologische discussie via *historische* stromannen moet verlopen, en niet rechtstreeks aansluit bij de thans *levende* vertegenwoordigers van de discussiepunten. Namen van huidige missiologen zijn wel genoemd (IX, 29) en terloops aangehaald, maar een echte dialoog ontbreekt.

Bovendien mis ik enkele belangrijke partners in het oecumenisch gesprek, zoals de rooms-katholieke theologie (en passant genoemd maar niet echt au sérieux genomen), de in Zuid-Afrika bloeiende beweging van onafhankelijke kerken, de Derde Wereld theologen, enz. Mijn conclusie: de oecumenische *intentie* van Bosch is niet gedekt door een oecumenische *dimensie* in zijn boek.

Toepassingsmogelijkheden

Bosch poneert dat de zending in zeer concrete omstandigheden gebeurt. Hij noemt als coördinaten van zending enerzijds „ongeloof, uitbuiting, discriminatie, geweld”, anderzijds „heil, genezing, bevrijding, verzoening en rechtvaardigheid” (18). Verder zoekt Bosch de historische zendingstheologieën niet alleen in geschreven documenten maar in de activiteiten van de kerk in diverse perioden en verschillende omstandigheden (92). De vraag rijst of de eigen zendingstheologie van Bosch ook geboren is uit een bepaalde missionaire praxis en in een bepaalde missionaire situatie, en omgekeerd: of deze zendingstheologie leidt tot bepaalde missio-

naire activiteiten in lokale of regionale of internationale omstandigheden.

Ik geef toe dat de relatie van het boek van Bosch tot praxis en situatie, met name die in Zuid-Afrika, niet uitgewerkt is. Dat is de keuze van de auteur, die allerlei missiologische vragen met opzet laat liggen (p. IX). Enigszins heeft hij dit gebrek opgevangen door te verwijzen naar diverse missiologische handboeken, met name naar de *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, van prof. dr. J. Verkuyl, die juist zeer veel praktische tips en concrete richtlijnen bevat. Maar Bosch verwijst naar Verkuyl zeer in het algemeen, niet concreet naar de punten waar Verkuyl stelling neemt tegenover zuidafrikaanse toestanden.

Op het eerste gezicht komt het boek van Bosch vrij abstract, algemeen, bijna werkelijkheidsvreemd over. Toch zou ik de stelling willen poneren dat het boek een diepe verworteling heeft in de context van Zuid-Afrika. Bosch heeft de missionaire situatie en praxis in de wereld en met name in Zuid-Afrika dusdanig verwerkt dat een aparte behandeling uit de toon zou zijn gevallen.

Ik kan deze stelling staven op grond van de thematiek van de eigen zendingstheologie van Bosch, die zijn selectie bepaalt van bijbelse kernbegrippen. Bewust of onbewust is de situatie de hermeneutische sleutel geworden voor de toegang tot de bijbelse boodschap. Welnu, Bosch beleeft kennelijk de situatie van de kerk in Zuid-Afrika in het teken van het lijden. Ook de wereld als geheel, en Zuidelijk Afrika als geheel, is gekenmerkt door het lijden. Deze situatie roept het thema op van d medelijdende God. En in deze situatie kan de zending alleen in lijden gebeuren. Zending nu wordt georiënteerd op *martyria*, dat is getuigenis én martelaarschap.

Deze manier om de missionaire situatie en praxis in te bouwen in de bijbelse theologie van de zending heeft voor Bosch het voordeel om zijn zendingstheologie te kunnen verkopen als louter theologie aan theologen en christenen die louter theologie willen hebben. Anders zou hij geen gehoor kunnen verwachten van een deel van zijn pluriform samengestelde doelgroep, omschreven in de opdracht van zijn boek. Dit

mogelijke voordeel is echter juist een ernstig nadeel voor theologen en christenen die van Bosch een politieke stellingname en een duidelijke maatschappij-analyse eisen voordat zij naar hem willen luisteren. Een aantal blanke en zwarte christenen in Zuid-Afrika leven al in een *status confessionis*, die alleen zal kunnen ophouden wanneer de hele situatie veranderd zal zijn. Deze christenen zijn niet overtuigd dat de theologische (dus hier a-politieke) strategie van Bosch een bijdrage kan leveren aan de verandering van de situatie. Ik denk dat de oecumenische intentie van Bosch mede de vaagheid verklaart van de relatie van zijn boek tot situatie en praxis. Maar ik zie ook twee andere oorzaken die van theologische aard zijn.

Bosch heeft de weg tot de praxis in beginsel gestremd door te poneren dat „zending zijn oorsprong heeft noch in de officiële kerk noch in bijzondere kerkelijke groeperingen, maar in God.“ (239) Hoe deze „*missio Dei*“ in wezen toch geoperationaliseerd wordt door middel van de concrete zending van kerken en van mensen wordt in het midden gelaten, sterker nog, wordt theologisch irrelevant gemaakt. Hier ligt een ernstige zwakte in het theologisch ontwerp van Bosch. Hij zou op dit punt veel hebben kunnen leren van de rooms-katholieke missiologie (en van mijn eigen systematische ontwerp van een zendingstheologie: *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, 1967). Kort gezegd moet een schakel gevonden worden tussen de *missio Dei* en de *missiones hominum*. Deze schakel, deze verbinding is het (missionaire) gebed. Ik zeg niet dat Bosch het gebed vergeten of uitgesloten heeft, maar het heeft in zijn boek geen theologische plaats. Jammer, want een theologie van de zending zonder plaats voor het gebed is zeker een uitgemergelde, schrale theologie.

Een tweede oorzaak van de gebrekkige relatie tot de praxis ligt in het kerkbegrip van Bosch (222-227). Bosch beschrijft zeer goed de kerk als nieuwe, alternatieve gemeenschap, die als kerk haar eigen bestaan in de wereld heeft. Maar de vragen van kerkorde, en met name van de ambten, worden kennelijk buiten de horizon van de zendingstheologie gehouden. *Wie doet wat* in

kerk en zending is een relevante theologische vraag, niet alleen een praktische vraag voor de kerkelijke managers en de leiders van aktiegroepen.

Bijbelse zendingstheologie

Bosch hanteert de bijbel niet als handboek van missionaire beginselen, maar als actuele geschiedenis van de *missio Dei*. Deze stelling berust op de behandeling van de bijbelse zendingstheologie in het boek van Bosch (50-83). Bosch geeft een goede samenvatting van de vier bijbelse fundamenten van zijn zendingstheologie op blz. 83: „De God die medelijden heeft met de vreemdeling, de wees en de weduwe in Israël, en door Jezus van Nazareth met alle verworpenen, is bij uitstek de God van de geschiedenis. Hij gebruikt de arena van de geschiedenis van Israël voor zijn optreden onder de volkeren, en de geschiedenis van Jezus als de invalspoort tot de wereld. Juist omdat Hij een medelijdende God is, een God van geschiedenis, zet Hij alle menselijke categorieën op hun kop: Hij bedient zich van de zwakken, de lijdenden, de onaanzienlijken als Zijn getuigen in de wereld. Hijzelf is het uiteindelijk die handelt onder de volkeren, door Jezus Christus, in Wie de gelovigen bestaan en leven.“ Deze samenvatting verwerkt de titels van de vier hoofdstukken, gewijd aan de bijbelse zendingstheologie: Het medelijdende van God – God en geschiedenis – Martyria in Oud- en Nieuw Testament – de *missio Dei*.

Vergeleken met de andere delen van zijn boek komen de zendings-theologische hoofdstukken iets onderontwikkeld over, te meer daar Bosch van huis uit een goed nieuwtestamenticus was, met zijn Bazels proefschrift *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien* (ATANT 36, Zwingli Verlag, Zürich 1959). Ik heb voor de zekerheid dit boek weer ter hand genomen. Het valt mij op hoe Bosch al in die tijd zich heeft opgesteld: in zijn proefschrift classeert hij ook de bestaande opvattingen over zending en bijbel in twee „kampen“, en zoekt hij een derde weg. De zendingstheologie van de 19e eeuw, zegt hij, kende grofweg gezegd twee stromingen (11).

Die twee stromingen lopen precies vooruit op de huidige polarisatie: telkens wordt het begrip van het Rijk Gods versmald. Enerzijds meldt zich een „diessseitige“ begripsversmalling, anderzijds moet een „jenseitige“ versmalling van de Koninkrijk Gods-gedachte geconstateerd worden. Wat de wetenschappelijke benadering van het Nieuwe Testament betreft, vond Bosch toevallig ook twee methoden, namelijk „Formgeschichte“ en „Redaktionsgeschichte“, en hij probeerde een „mid-denweg“ daartussen in te slaan (15). Het lijkt kenmerkend voor de opstelling van Bosch dat hij steeds probeert de gesprekspartners tot twee noemers te reduceren, en dat hij zichzelf boven de partijen plaatst om een bemiddelende rol te kunnen spelen. Het hoofdstuk, getiteld „Mission, history and eschatology“ (230-238), sluit goed aan op de conclusies van het boek van 1959. Het is alleen duidelijk geworden dat de missiologische opties en zeker ook de exegetische opties over meer dan twee „kampen“ verdeeld zijn. Toch blijft het voetbalveldmodel hangen in het denkpatroon van Bosch. Misschien kunnen andere sporten of wedstrijden betere modellen ingeven, waar meer dan twee spelers of ploegen met elkaar concurreren. De pluraliteit van missionaire opties is wel erkend en vermeld (30, 194), maar niet of onvoldoende gerefereerd aan de exegetische mogelijkheden. Ik heb al opgemerkt dat de historische hoofdstukken eigenlijk het Ebelingiaanse axioma uit het oog verliezen: Bosch toont niet aan hoe telkens de Heilige Schrift uitgelegd werd, zij het verkeerd, in de vorm van zeer diverse missionaire modellen. Hoe komt Bosch tot zijn eigen „bijbelse fundering van de zending“? Zijn exegetische weg wordt niet beschreven, maar loopt kennelijk in het spoor van de Formgeschichte à la Cullmann. Bosch heeft zich inmiddels geschikt in de resultaten van de moderne bijbelkritiek. De formulering van W. Holsten, die hij in 1959 „op de spits gedreven“ vond, neemt hij nu voor zijn rekening. Holsten zei: „Voor de zending is het niet doorslaggevend wat de historische Jezus gezegd heeft over de heidenen. Beslissend is dat Hij voor de heidenen en hun heil gekruisigd werd en verrezen is“.

Bosch zegt nu: „Er zou in de periode volgend op de Paasmorgen zending onder de heidenen zijn geweest, zelfs al zou de historische Jezus geen contact hebben gehad met niet-Joden, en zelfs al had Hij niets over hen gezegd” (48).

Bosch blijkt hier bereid om een lange weg met de kritische bijbelwetenschappers mee te gaan. Deze openheid voor de bijbelkritiek wordt echter betaald met de onmogelijkheid beroep te doen op afzonderlijke „zendingsteksten” in de bijbel. Zolang deze teksten in behandeling blijven in de werkplaats van de bijbelwetenschappers, – en het einde van de behandeling is niet in zicht – zijn zij in zekere zin buiten dienst voor het publiek in het algemeen en voor missiologen in het bijzonder. Daarom worden de missiologen, waaronder Bosch, genoodzaakt om de bijbelse fundering van de zending te zoeken, niet in teksten, maar in de zin van de teksten, of liever, in de (heils) historische richting van de bijbel in haar geheel. De bijbel wordt gelezen als het getuigenis van de universele geschiedenis die God naar haar bestemming toe leidt. Gods

handelen met de wereld wordt in de bijbel gethematiseerd en vanuit de bijbel herkend in het heil dat God in deze tijd aan mensen geeft. De zending heeft haar plaats in deze heilsgevende beweging van God naar de wereld toe. Bosch heeft daarmee ook de kerk genoemd, want het heil wordt echt gegeven, zij het bij wijze van voorschot, en degenen die de voorsmaak van het heil hebben geproefd, vormen de kerk (244). De laatste zin van het boek is een definitie van zending: „Mission is the Church-crossing-frontiers-in-the-form-of-a-servant” (248). Ik hoop dat ik hiermee de dynamiek van Bosch’ visie op de bijbelse zendingstheologie tot haar recht heb laten komen. De nadruk valt kennelijk op één algemeen thema (83), namelijk het thema van de *missio Dei*, en niet op de afzonderlijke componenten van het thema in de bijbel. Bosch heeft niet alle bijbelse aspecten van de zending aan de orde gesteld, en zelfs enkele aspecten onderdrukt. Dat was zijn keuze, die wij m.i. kunnen respecteren.

M. R. Spindler

Ter inleiding op het thema: Islam en Christendom, twee missionaire godsdiensten

Toen de profeet Mohammed ongeveer twee jaar voor zijn dood een delegatie christenen uit Najran op bezoek kreeg eindigde hun discussie over Jezus in een impasse. Wel kregen de christenen die onder moslims bestuur kwamen hun vrijheid van godsdienst gegarandeerd. Dit verdrag tussen Mohammed en de christenen van Najran heeft tot vandaag toe model gestaan voor de rechtspositie van christenen in de wereld van de islam. Bij bovengenoemde ontmoeting richtte Mohammed wel een dringende uitnodiging (da’wah) tot de christenen om de islam als een echte abrahamatische monotheïstische religie te erkennen. Maar hij dwong de christenen niet de islam te aanvaarden. Tegenover het christelijk getuigenis spoort de Koran (3, 64) de volgelingen van Mohammed aan te getuigen dat zij overgegevenen (= moslims) zijn. Van op de christenen gerichte missionaire activiteiten lezen we dan ook weinig in de geschiedenis van de islam. Tolerantie van beschermde minderheden, (dhimmi’s), joden, christenen en anderen, was de regel; gedwongen bekeringen waren de uitzondering. (Zie A. Th. Houry, *Toleranz im Islam*, 1980, p. 64-68). Bekeringen van christenen tot de islam vonden niettemin om allerlei redenen plaats. Het omgekeerde was bij de wet verboden. In deze „status quo” komt in de koloniale tijd verandering. (Zie het boek van Van der Werf, besproken in dit nummer). Europese overheersing maakt christelijke zending in de wereld van de islam onder moslims en niet-moslims mogelijk. Hierop kwam reactie van moslimse zijde. De bekendste is wel de heterodoxe Ahmadiyya beweging die aan het eind van de 19e eeuw in Noord-India ontstond.

Karachi is sedert enkele decennia de basis van de Muslim World Mission. Wanneer moslim gebieden hun onafhankelijkheid herwinnen, wordt ook de kritiek op de christelijke zending/missie meer uitgesproken. Dit leidde, op initiatief van de Wereldraad van Kerken tot een consultatie in Chambésy tussen moslims en christenen over „Christian Mission and Islamic Da’wah (= nodiging). Een verslag van deze ontmoeting verscheen o.a. in de *International Review of Mission* (oktober 1976).

Men constateerde daar dat beide religies missionair zijn. Het christendom is gebaseerd op de finaliteit van Jezus Christus (o.a. Joh. 14: 6), de islam op de finaliteit van Mohammed, die in de Koran „het zegel der profeten” wordt genoemd (33, 40).

Bij erkenning van deze fundamentele verschillen werd toch in een tiental stellingen geprobeerd een „modus vivendi” voor moslims en christenen te vinden. In de stellingen valt moslimse kritiek op misbruik van diakonia door christelijke zendingen op.

Het gesprek is na 1976 voortgezet, met moslims samen weer in Chambésy (12-14 maart 1979), maar ook in eigen kring. De belangrijkste ontmoetingen georganiseerd door de Wereldraad van Kerken waren die in Changmai (Wereld en Zending jg. 6, 1977, p. 240-250) en in Mombasa (zie pag. 373 van dit themanummer). Van evangelikale zijde werd een internationaal congres gehouden in Glen Eyrie

'78 (verslag in D. Mc Curry ed., *The Gospel and Islam*, 638 pp. Monrovia 1979). Er vonden moslimse da'wah conferenties plaats in Maleisië (zie de bijdrage van R. Roolvink in dit nummer, p. 328), in de Sudan 28 maart tot 1 april 1981 (verslag in *Sudanow* mei en juni 1981) en Chigwell (Engeland) op 29 en 30 augustus 1981.

Op al deze conferenties kwam de christelijke zending onder een kritische loupe. Op deze gebeurtenissen haakt dit themanummer in. We geven geen samenvatting van de inhoud (zie hiervoor de inhoudsopgave op de omslag).

Toen wij, de heren R. Bakker, A. Camps, J. P. Heijke en ondergetekende, in opdracht van de redactie begonnen, ontdekten we dat het niet moeilijk zou zijn geweest twee nummers te vullen.

Wie met name een aparte bijdrage mist over de positie van de vrouw in de wereld van de islam attenderen we op enkele artikelen in jaargang 6 (1978) pp. 128-140 (zie ook jg. 8, 1979 p. 194) en op de recensies op blz. 352, 353 en 390. De moslimse vrouw in Nederland komt ter sprake op blz. 279-281. We waarschuwen de lezer dat uniforme spelling van islamitische technische termen niet mogelijk was. Zo vindt men hindostaans naast hindoestaans en shi'a naast sjia en kiteb naast kitab. Deze woorden worden nu eenmaal in een turkse of surinaamse setting anders gespeld. Belangrijke adressen voor verdere informatie staan op bladzijde 363. De kalligrafie is met toestemming ontleend aan: A. Schimmel, *Islamic Calligraphy*, Leiden 1970.

Het is een omvangrijk nummer geworden, omdat alle scribenten aan onze uitnodiging gevolg hebben gegeven. Daarvoor zijn we zeer erkentelijk. Vanwege de omvang konden we enkele gevraagde en ongevraagde bijdragen niet opnemen. Het nummer zou te dik en te duur zijn geworden. Wie abonné is én blijft heeft dus de volgende artikelen nog te goed in 1982:

Th. Michel S. J., De Islam in het tegenwoordige Indonesië.

H. Mintjes, Islamisatie in Pakistan sedert 1977.

K. Steenbrink, Een discussie over kerstvieringen onder indonesische moslims.

H. Teissier, Voor een christelijk getuigenis onder hen die verkieszen niet-christenen te blijven (Algerije).

Het onderwerp wordt dus vervolgd. We hopen dat het in de toekomst ook mogelijk zal zijn bijdragen van moslims te plaatsen. In ieder geval nodigen we onze lezers uit, om, indien ze daar behoefte aan voelen, op de inhoud van dit nummer te reageren.

Tenslotte, om misverstanden te voorkomen wijst de redactie er op dat dit themanummer geen handreiking bevat voor het gesprek met moslims. Zo'n handreiking voor de Nederlandse situatie is intussen in opdracht van de sectie relatie met wereldgodsdiensten van de Raad van Kerken geschreven en wel door dr. D. Bakker, dr. J. van Lin en ondergetekende. Deze verschijnt begin 1982.

De directie ziet zich genoodzaakt in verband met de stijgende druk- en verzendkosten in 1982 de abonnementsprijs te verhogen van f 30,— naar f 33,—. Ook het studentenabonnement wordt enigszins aangepast. De lezer gaat er niet op achteruit, want Wereld en Zending wordt in 1982 qua vorm aantrekkelijker en dus prettiger leesbaar.

Jan Slomp, redactiesecretaris

a. Informatie over situaties in het Westen

J. Slomp*

Christenen en Moslims in Nederland

Historische aanloop

„Historisch gezien dagtekenen de betrekkingen van de Nederlanders met de Islam reeds van vóór de Kruistochten. Want reeds vroeger zijn vele vrome pelgrims uit de Nederlanden naar Jeruzalem getogen om de Heilige Plaatsen te bezoeken, en Jeruzalem was toen reeds een Moslimse stad. Wanneer de christenheid wordt opgeroepen tot de eerste Kruistocht, nemen ook Noord-Nederlanders daaraan deel.”

Tot zover een citaat uit *Nederland en de Islam* van G. F. Pijper, emeritus hoogleraar islam van de universiteit van Amsterdam.¹⁾

Het ligt niet in onze bedoeling in dit artikel de geschiedenis van de betrekkingen van Nederlanders en de Nederlandse Staat of de kerken in Nederland met de wereld van de islam en dus met moslims te schetsen. Zo'n geschiedenis bestaat overigens nog niet, hoewel vele bouwstenen daarvoor reeds voorhanden zijn. Ons gaat het in deze bijdrage in de eerste plaats om de relaties zoals die vandaag bestaan (of niet bestaan) tussen aanhangers van beide religies in ons land. Toch is het goed ons te realiseren dat althans voor sommige Nederlanders de islam geen nieuw fenomeen is dat pas onlangs binnen hun ervaringshorizon is gekomen. Reizigers (o.a. de bovengenoemde pelgrims), kooplieden, geleerden, zendingen, koloniale bestuursambtenaren en militairen hebben allemaal hun verhalen verteld en hun indrukken achtergelaten, voordat de media de wereld van de islam onze huiskamers hebben binnengebracht.

Genoemde personen en instanties hebben met elkaar de beeldvorming van de gewone Nederlanders, binnen en buiten de kerken, opzettelijk of onopzettelijk, direct of indirect tot vandaag toe beïnvloed. Een toonaangevende rol werd hierbij gespeeld door de Leidse Academie. Twaalf jaar na het ontzet van Leiden, in 1586, begon de arabist Raphelingius daar zijn werkzaamheden.²⁾ Op het gebied van Arabische studiën is Leiden eeuwenlang toonaangevend geweest in Europa. Vooral tijdens de koloniale periode bloeide de studie van de islam niet alleen in Leiden maar ook aan andere Nederlandse universiteiten. De vraag die ons hier interesseert is of deze wetenschappelijke bestudering van de islam ook een corrigerende invloed had op de beeldvorming van de doorsnee Nederlanders en met name op die van de kerkelijk (dus ook missionair) meelevendenden onder hen. Een exact wetenschappelijk controlebaar antwoord is op die vraag natuurlijk niet te geven. Daarvoor zou een breed literatuur-onderzoek noodzakelijk zijn. We moeten o.i. die invloed niet onderschatten. Wel was o.a. *Het islamisme* (405 blz.) van de Leidse hoogleraar R. Dozy (1ste druk, 1863, derde 1900) bedoeld als een populair werk en wel schreef de later beroemde oriëntalist Christiaan Snouck Hurgronje in toonaangevende dagbladen en tijdschriften, maar ze bereikten hooguit met hun geschriften de intelligentsia. De beeldvorming binnen de kerken werd en wordt nog steeds sterk mee bepaald door wat studenten in de theologie mee krijgen van hun hoogleraren. Hebben de hoogleraren in de theologie zich

* Met hulp van P. Backx en C. Bouma.

laten informeren en eventueel corrigeren door hun collega's oriëntalisten? Zo niet, dan betekent dat in feite dat via de theologen de (voor)oordelen en gedachten over de islam en zijn profeet vanuit de middeleeuwen naar de kerk en zending van vandaag zijn overgeleverd. In dit themanummer behandelt A. Wessels deze vraag t.a.v. Miskotte. Van Koningsveld heeft ook andere theologen onder de loupe genomen.³⁾

Bij één theoloog is duidelijk sprake van een zich laten corrigeren door beter geïnformeerde collega's. We bedoelen de gereformeerde dogmaticus H. Bavinck die op gezag van publikaties van zijn studievriend Snoëck een positiever oordeel uitsprekt over de godsdienststichter Mohammed dan in kerkelijke kringen in zijn tijd gebruikelijk was.⁴⁾ Het is wellicht mogelijk om gelijksoortige „corrigerende“ lijnen te ontdekken bij nederlands schrijvende rooms-katholieke theologen en missiologen. We hebben dit niet onderzocht. In het bovengenoemde overzicht over de islam in „domineesland“ van Van Koningsveld komen ze niet voor. Wel heeft H. Bavinck in de gereformeerde kerken die hij diende „school“ gemaakt. Op zijn instigatie hebben enkele zendelingen in Leiden en later in Amsterdam arabisch en islam gestudeerd, alvorens naar moslim gebieden in vooral Nederlands-Indië te vertrekken. Deze schoolvorming zette zich na Bavinck's dood voort. Alle genoemde contacten bleven evenwel tot een klein deel van de bevolking beperkt.

Nieuwe situatie na 1945

Na de tweede wereldoorlog komt hierin verandering. Door de politionele akties tegen de republiek Indonesië komt een veel groter aantal militairen uit alle lagen van de nederlandse bevolking dan ooit tevoren met moslims in direkt kontakt. Het gaat hierbij om enkele honderdduizenden mensen. Na de zelfstandigwording van hun vaderland hebben duizenden jonge indonersiers in Nederland een universitaire of hogere beroepsopleiding gevolgd.

Onder Molukkers van het K.N.I.L. die naar Nederland uitwijken zijn ook moslims. In hun kamp in Balk (Fr.) komt de eerste gewone moskee tot stand. Deze gemeenschap is inmiddels naar Waalwijk en Ridderkerk verhuisd. In laatstgenoemde plaats zijn plannen voor de bouw van een molukse moskee in een vergevorderd stadium. De bouwkosten voor kerken en moskeeën komen volgens bestaande afspraken met de molukse gemeenschap van het ministerie voor rekening van C.R.M. Niettemin stemde in de gemeenteraad van Ridderkerk de S.G.P. fractie tegen vestiging van deze moskee. Het C.D.A. maakte bezwaar tegen de hoge minaret. We vermoeden dat deze stemming iets weerspiegelt van de beelden die zich over de islam gevormd hebben bij een groot deel van kerkelijk meelevend Nederland. Het gaat hierbij om fundamentele zaken, als godsdienstvrijheid, onze houding tegenover de islam als godsdienst, de waarheid- en heilsvraag, pluriformiteit van de samenleving, enz. We hadden in plaats van Ridderkerk een ander voorbeeld kunnen geven, zoals Woerden, Tiel, Rotterdam-Zuid, Almelo, Nijmegen, Hoogezand-Sappemeer, enz. Overall waar moslims proberen een moskeeruimte te krijgen wordt de relatie tussen moslims en christenen, islam en christendom uiterst aktueel. Vaak ziet men door een negatieve visie op de islam als godsdienst en politieke macht, de moslims niet meer als medemensen.

Hierboven was sprake van de eerste „gewone“ moskee. In een kort historisch

overzicht verdient ook vermelding dat in 1956 de „Ahmadiyya beweging in de islam“ zich in 's-Gravenhage vestigt. Kort na de opening van hun moskee laten ze al van zich horen door toezending van islamitische literatuur aan alle christen pastores in ons land. Dat de officiële sunnietische islam zich distantiëert van deze volgens hen sektarische beweging van noord-indische (nu pakistaanse) oorsprong doet overigens niets af van het feit dat missionair gezien vanuit de islam de Ahmadi's een pioniersfunctie hebben vervuld in ons land. Hun gelederen zijn in de laatste jaren versterkt door vooral surinaamse moslims.

Situatie na 1960

Men zou hebben verwacht dat door het dékolonisatieproces de contacten tussen Europa en de wereld van de islam zouden verminderen. Het tegendeel bleek het geval. Met name in Engeland en Frankrijk (zie de bijdrage van J. Nielsen in dit themanummer) vindt een sterke migratie plaats vanuit de vroegere koloniën. In Nederland is dat wat sommige bevolkingsgroepen betreft ook het geval: Molukkers en Surinamers. Naast deze migratie uit de vroegere koloniën kwam er vanaf 1949 eerst een langzame, later een snel toenemende internationale arbeidsmigratie op gang. Nederland maakte met o.a. drie moslim naties overeenkomsten: met Turkije (1964), Marokko (1969) en Tunesië (1971).

Op de oorzaken van deze migratie gaan we hier niet verder in. Wel constateren we nadrukkelijk dat de aanwezigheid van momenteel 600.000 vreemdelingen in Nederland de grootste maatschappelijke uitdaging voor onze samenleving vormt die zich ooit in onze vaderlandse geschiedenis heeft voorgedaan. Deze uitdaging spitst zich toe op de volgende terreinen: huisvesting, onderwijs, werk, rechtspositie, welzijn, gezinshereniging en gemengde huwelijken, gezondheidszorg en begraafplaatsen, recreatie en ruimte voor godsdienstige en sociale activiteiten, opvang en integratie van met name de tweede generatie, politie en gevangeniswezen, reclassering, justitie, enz.⁵⁾

De onbekendheid met de islam van de nederlandse samenleving als geheel en van de kerken in het bijzonder is er de oorzaak van geweest dat het godsdienstig aspect van de migratie nogal lang buiten de aandacht is gebleven. Van overheidzijde was er begrijpelijk aarzeling zich hiermee te bemoeien. De officiële scheiding tussen kerk en staat werd hiervoor graag als argument aangevoerd. Op enkele punten werden uitzonderingen gemaakt voor bijzondere situaties. De geografische concentratie en later spreiding van allochtonen met name in arme, soms verpauperde wijken bevorderden het contact tussen moslims en christenen niet. Waar de moslims zich vestigden wonen nauwelijks actieve christenen meer. Hier wreekt zich de verburgerlijking van de kerk. Volgens de onderzoekers Mik en Verkoren was er duidelijk sprake van segregatie (1975).⁶⁾ Enkele jaren later (1978) stelde een team onderzoekers o.l.v. Frank Bovenkerk vast dat er gesproken moest worden van „patronen van rasdiscriminatie in Nederland“.⁷⁾

In de eerste fase van de migratie gaat het vooral om alleenstaande mannen van het platteland of uit de kleine steden van Marokko en Turkije. (onder de zgn. illegalen is het aantal alleenstaanden nog zeer groot.) Deze mannen werden in deze eerste fase door bedrijven al of niet in samenwerking met plaatselijke overheden en stichtingen voor het behartigen van het welzijn van buitenlandse

werknemers gehuisvest in grotere en kleinere pensions. Deze pensions/onderkomers bevonden zich soms op het werkterrein zelf. Scheiding van familielevens was uiteraard niet erg bevorderlijk voor het morele en religieuze leven van deze mensen.

Vanaf ongeveer 1970 begonnen gezinsherenigingen ook onder moslims op gang te komen. Alles wijst op een langer, misschien wel definitief, verblijf in Nederland. De eerste moslim kinderen komen op de nederlandse scholen. De gezinshereniging leidt tot sterkere bewustwording en verantwoordelijkheidsgevoel. Ook de vraag om ruimte voor het praktiseren van de eigen godsdienst wordt steeds nadrukkelijker. Godsdienstonderwijs en de religieuze opvoeding van de kinderen gaan aandacht vragen.

Enkele statistische gegevens over de moslims in Nederland⁸⁾

Per 1 januari 1980 bedroeg het aantal turken in Nederland 122.000, waarvan 40.000 onder de 15 jaar; het aantal marokkanen 73.000, waarvan 18.000 onder de 15 jaar; het aantal Indonesiërs 10.000 (waaronder ook veel christenen); het aantal molukse moslims (zie boven) blijft nog onder de 1000. Er zijn ongeveer 35.000 surinaamse moslims in Nederland. Eén op de zes Joegoslaven (totaal 14.000) is moslim. Van het aantal pakistaanse, indische, tunesische en egyptische moslims zijn ons geen exacte cijfers bekend. Ook uit landen als Nigeria, Kenya, Zuid-Afrika wonen moslims onder ons.

Het aantal geboren en getogen nederlanders dat de islam belijdt bedraagt waarschijnlijk enkele honderden. Onder hen zijn een aantal vrouwen die door huwelijken moslim zijn geworden. Een schatting van 300.000 moslims per 1 januari 1982 zal er niet ver naast zijn.

De prognose luidt dat de gezinshereniging van turken rondom 1984 en van marokkanen rondom 1986 voltooid zal zijn. Toch rekent men wat beide groeperingen betreft met een minimale toename tot 1990 tot 217.000 (maximaal 234.000) en minimaal 173.000 marokkanen (maximaal 183.000). Het aantal kinderen is gemiddeld drie maal zo groot als van een doorsnee nederlandse gezin. Velen van hen hebben een grote achterstand op allerlei gebied. Van de marokkaanse mannen is gemiddeld 65% analfabeet; van de vrouwen 90%. Van de turkse volwassenen is 40% analfabeet. Zeven procent van hen had meer dan de lagere school, zo bleek bij onderzoek. We noemen deze feiten om kracht bij te zetten aan de bovenstaande uitspraak dat het hier om een grote *maatschappelijke* uitdaging gaat, hoewel met religieuze aspecten.

Organisaties van moslims

Tijdens een bezoek van een delegatie van de *Rabita al-alam al-islami* (Internationaal Islamitisch Verbond in Mekka) werd het initiatief genomen tot oprichting van de Federatie van Moslim Organisaties in Nederland (FOMON). Deze federatie werd officieel geïnstalleerd op 26 april 1975. Onderlinge spanningen, waaraan het feit dat nogal wat nederlandse moslims in de FOMON leidende posities innamen niet vreemd zal zijn geweest, leidden tot opheffing van de FOMON. Op het gebied van publiciteit en voor het geven van een gezicht aan de islam in Nederland heeft de FOMON verdienstelijk werk verricht. Ze waren vaak het adres voor allerlei zaken. De staf van de FOMON formeerde een Moslims Informatie Centrum (MIC) in Den Haag, Beeklaan 207, en zette publicatie van hun blad *QIBLA* (= gebedsrichting van Mekka) voort.

Op het moment dat we dit schrijven is een nieuwe federatie in oprichting: de MON = Moslim Organisaties in Nederland. De stichtingsvergadering zal in november 1981 plaats vinden in Den Haag. Er zijn nogal wat diplomaten betrokken geweest bij de tot-stand-koming van de MON. Het voorlopig bestuur heeft een turkse voorzitter, een pakistani secretaris en een marokkaanse vice-voorzitter. Het adres is: Akeleistraat 3, Amsterdam. Ook de Nederlandse Islamitische Sociëteit (Kouwenoord 70, Amsterdam ZO) is lid van de MON. De NIS heeft vooral banden met surinaamse, indische en pakistaanse moslims. Ze heeft een ambitieus voorlichtingsprogramma, ook gericht op niet-moslims in Nederland, in drie talen nederlandse, urdu en engels. Men publiceert de nederlandse editie van *The Voice of Islam*. Er bestaat trouwens niet slechts één organisatie van surinaamse moslims. Hun organisatiepatroon weerspiegelt de uit Suriname meegebrachte structuren (zie de bijdrage van dr. J. van Raalte in dit themanummer). De in de MON actieve turken staan in nauwe verbinding met het centrale bureau voor Godsdienstzaken van de turkse regering in Ankara. De secretaris-generaal van genoemde afdeling, de heer Altikulac, was de hoofdspreker bij de viering van het veertienhonderdjarig bestaan van de islam in mei 1980 in Amsterdam in aanwezigheid van ruim 3000 turkse mannen en vrouwen. In verband met het thema van dit nummer is het wellicht interessant te vermelden dat de heer Altikulac Turkije vertegenwoordigde op een Internationale Conferentie voor de Verspreiding van de islam op 28 maart tot 1 april 1981 in Khartoem, Soedan.

Een zeventiental moskeeën, alle verbonden met de Stichting Islamitisch Centrum, Otterstraat, Utrecht, doen niet mee met de MON. Hun groep wordt Sulemanli's genoemd. Ze oriënteren zich op Keulen. Het keulse centrum is uitgesproken missionair. Ze stimuleren met name het organiseren van Koranscholen voor kinderen, ook van niet-leden. Het is niet eenvoudig de ruim 100 moskeeën (gebedsplaatsen) in Nederland te classificeren. Als voorbeeld nemen we Rotterdam. Daar zijn veertien moskeeën: zeven turkse, vier marokkaanse, twee surinaamse en een pakistaanse (in oprichting).

Enkele van de moskee-organisaties (zeker niet de meerderheid!) staan onder invloed van extreem rechtse groepen, de marokkaanse amicales en de turkse grijze wolven.⁹⁾ Aangezien de doorsnee moskee-organisaties tamelijk behoudend zijn en religieus (en soms ook ideologisch) sterk op het thuisland gericht hebben een aantal moslims zich sociaal/politiek georganiseerd. Bij marokkanen spreekt het feit of men Berber is ook nog een woordje mee als het gaat over de groep waarbij men zich zal aansluiten.

We noemen de bekendste politieke/sociale organisaties. Deze organisaties strijden tegen rechtse/militaire dictaturen in eigen land.

1. K.M.A.N. = Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland, Ferdinand Bolstraat 39, Amsterdam;
2. H.T.I.B., Turkse Arbeiders Vereniging in Nederland, Eerste Weteringplantsoen 2e, Amsterdam;
3. H.T.K.B., Turkse Vrouwen Vereniging in Nederland, Andreas Bonnstraat 20 bis, Amsterdam. Het HTKB geeft een tweetalige turkse Vrouwenkrant uit. In febr. 1978 organiseerde de Nederlandse Islamitische Vrouwen Sociëteit (WISON) een internationaal europees vrouwencongres in de R.A.I., Amsterdam. Daarna heeft deze groep niets meer van zich doen horen.

Een vrij groot aantal turkse en marokkaanse arbeiders heeft zich aangesloten bij nederlandse vakverenigingen, met name het C.N.V.

KMAN- en HTIB-leden vieren hun islamitische feesten vaak apart, dus niet in de moskee, omdat hun, zoals zij zeggen, de sfeer daar niet aanstaat. Dit leidt soms tot het stichten van een eigen zgn. vrije moskee.

De meeste imams en hodjas, de voorgangers in de moskee, zijn slecht geïnformeerd over de toestanden in Nederland en spreken nauwelijks nederlands. Dit maakt dialogisch contact met hen niet makkelijk, al zijn er uitzonderingen. De marokkaanse imams zijn meestal fulltimers. Ze krijgen thuis hun opleiding in een madrasa, waaraan vaak docenten verbonden zijn die aan de beroemde Al-Azhar universiteit in Kaïro hebben gestudeerd. Turkse Hodjas staan onder supervisie van Ankara. Ze blijven meestal niet langer dan drie jaar. Rondreizende hodjas zijn met name in de vastenmaand geen onbekend verschijnsel. De sterk naar binnen en op de landen van herkomst gerichte structuren bemoeilijkt het aangaan van een gesprek met christen partners. Bovendien wordt, zoals voor de hand ligt, veel energie en mankracht gestoken in het organiseren van de eigen groepen. De meesten van hen willen het liefst met rust gelaten worden. De grootste bedreiging voor hun identiteit is het secularisme in de west-europese samenleving.

Relatieopbouw vanuit de kerken

Er bestaan (nog) geen overzichten van alle kerkelijke en particuliere christelijke initiatieven t.a.v. onze moslim landgenoten. Wat er vanuit een aantal landelijke organisaties de laatste jaren aan initiatieven is ontwikkeld willen we hier de revue laten passeren (voor een europees overzicht zie pag. 363). In 1973 hebben de Witte Paters een bescheiden begin gemaakt met het informatiebureau *Begrip* o.l.v. Pater P. Backx. Vanaf 1974 verschijnt onder zijn leiding *Begrip – Moslims – Christenen* (Uitgave van de Stuurgroep Islam-Christendom van Cura Migratorium, Luybenstraat 17, 2511 BR Den Bosch). Aandacht voor de sociale problematiek werd vooral gestimuleerd en gecoördineerd door de landelijke interkerkelijke werkgroep „Samenleven met buitenlandse werknemers“.

Dankzij een subsidie uit de fondswervingsactie KOM OVER DE BRUG II was het mogelijk gedurende enkele jaren enige veldwerkers in Rotterdam en Alkmaar aan te stellen. In 1976 stelde de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland drs J. Slomp, toen nog in Pakistan, aan om kerkleden die met moslims in aanraking komen in allerlei beroepen voorlichting te geven over de islam. De bedoeling van dit voorlichtingswerk is dat christenen in deze ontmoetingen beter worden toegerust tot dienst en gesprek met hun moslim medemensen. Men realiseert zich hierbij dat ook moslims zich steeds meer geroepen voelen te bouwen aan de maatschappij (samen met anderen), dat ook zij zich verantwoordelijk voelen voor hun medemensen en de opdracht hebben te getuigen van hun geloof ook tegenover christenen (Koran 3, 61-64). Het gaat nooit om éénrichtingsverkeer. Het moment van de wederkerigheid is steeds aanwezig.

Door het spreidingsbeleid van de overheid krijgen steeds meer plaatsen te maken met moslim inwoners. Vaak zijn het leden van vrouwenverenigingen, christelijke en niet-christelijke, die het initiatief nemen om hun moslim zusters te helpen zich hier beter thuis te voelen. Men doet dit o.a. door taal- en naales-

sen, enz. Met name de Jonge Vrouwen Federatie (YWCA) is actief op dit terrein.¹⁰⁾

De werkgroep islam van de Stichting Vrouw Kerk Tweederde Wereld (VKW), Corn. Houtmanstraat 19, Utrecht, beweegt zich op het terrein van voorlichting aan nederlandse vrouwen over vrouwen in de islam.

Op veel plaatsen helpen christenen moslims bij het vinden van gebedsruimten en bij de opvang op scholen en in buurten. Dit laatste gebeurt meestal in samenwerking met plaatselijke welzijnsstichtingen voor buitenlandse werknemers.

We hopen met dit korte overzicht niemand te kort te hebben gedaan. De werkelijkheid is gecompliceerder dan hier wordt gesuggereerd. De bereidheid om moslim burenen en collega's met raad en daad ter zijde te staan treffen we in alle lagen van de bevolking aan, ongeacht hun religieuze overtuiging of levensbeschouwing.

De werkgroep Islam van de sectie „relatie met wereldgodsdiensten“ van de Raad van Kerken in Nederland tenslotte, probeert waar mogelijk plaatselijke kerken en groepen te adviseren en te stimuleren bij de relatieopbouw tussen moslims en christenen. In deze werkgroep werken moslims en christenen samen.

Ontmoeting en dialoog (= gesprek) al mogelijk?

Hierboven hebben we reeds enkele factoren genoemd waardoor een echt gesprek bijvoorbeeld tussen kerkelijke en moskee-leiders nog maar heel moeizaam verloopt. Wel zijn ons enkele goede initiatieven bekend. Toch is het open houden van de communicatiekanalen in het belang van alle betrokkenen. Waar geen contact is, ontstaan vervreemding en tegenstellingen. Getalsmatig is de islam de tweede godsdienst in Nederland geworden. Het is te verwachten dat de kwalitatieve en kwantitatieve inbreng van de moslim groeperingen in ons land de komende jaren nog aanzienlijk zal toenemen. Wanneer de tweede generatie voor wie de taal barrière praktisch is weggevalen mondig wordt, zullen met name ook de jongeren in onze kerken, voorzover ze in de samenleving met moslims in aanraking komen, niet met hun mond vol tanden mogen staan. (1 Petrus 3: 15). Het is daarom belangrijk dat op scholen en pedagogische academies aandacht wordt gegeven aan de levensbeschouwing en de religie van de onder ons levende moslims en hindoes. Het belangrijkste is daarbij dat we leren hen te accepteren in hun religieus *anders zijn*, dat we hun het recht gunnen zichzelf te zijn. Of ze zich gemarginaliseerd, vreemdeling, buitenstaanders, minderheid zullen blijven voelen zal mee van onze houding afhangen.¹¹⁾

Onder de moslims zijn er die elke belangstellende vraag over de islam opvatten als een kans om de gesprekspartner zo vlug mogelijk uit te nodigen de islam te aanvaarden. Ook veel christenen kunnen alleen maar in termen van evangeliseren en bekeren denken. We moeten vaak nog leren normaal met elkaar om te gaan, naar elkaar te luisteren en voor elkaar in te staan.

De voorzitter van de Nederlandse Islamitische Sociëteit, de heer Dilmohamed verklaarde onlangs dat er pas sprake kan zijn van dialoog tussen moslims en christenen als de islam wordt erkend als een authentieke religie. Dat betekent in concreto dat wij zelf bereid zijn de islam te aanvaarden zoals die zichzelf presenteert als ideaal en als poging om de wil van God te verstaan en te praktiseren. Dus niet de islam naar ons vaak vertekende beeld. Hier moeten we uiteraard naar

wederkerigheid streven. Veel moslims zijn in de landen van herkomst nooit met christenen in aanraking gekomen. Hun voorstellingen over Europa, over de kerken en christenen in dit werelddeel zijn vaak even onvolledig en verdraaid als de onze over hen. Dit werkt vervreemding in de hand.

Het zou natuurlijk een ideale situatie zijn, indien moslims over hun eigen religie voorlichting zouden geven aan christenen en christenen aan moslims. Maar we spreken vaak elkaars „taal“ niet en zijn slecht geïnformeerd over elkaars religieuze gevoeligheden. Ook is er nog veel onderling wantrouwen dat dit nog niet overal mogelijk maakt.

Daarom ligt het op de weg van de christelijke voorgangers om hun gemeenten en parochies zo eerlijk en open mogelijk voor te lichten over het geloof en de geloofspraktijk van moslims. Omgekeerd mag van moslim hodjas en imams verwacht worden dat ze in de moskee juiste en betrouwbare voorlichting geven over het christendom zoals het in *Nederland* (en niet volgens een turks of arabisch boek dat men heeft meegenomen van elders) beleden en beleefd wordt.¹²⁾

Tenslotte, het missionaire gehalte van een religie als het christendom blijkt niet uit het vermogen evangelisatie-campagnes te organiseren of lectuur van huis tot huis te verspreiden, maar uit gastvriendschap (Wessels), uit de bereidheid „zout en brood te delen“ (Beaurecueil). Daarvan zal afhangen of het meest wezenlijke van wat we belijden gestalte krijgt in onze daden en woorden. In deze volgorde, eerst de daden en dan de woorden, want christenen geloven in de vleeswording van het Woord.

1) G. F. Pijper, *Nederland en de Islam*; Leiden; 1955; p. 7.

2) J. Brugman en F. Schröder, *Arabic Studies in the Netherlands*; Leiden; 1979; p. 3.

3) P. S. van Koningsveld, „Het raadsel van de Islam“, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*; jg. 32 (1978) pp. 270-282.

4) H. Bavinck, o.a. *Gereformeerde Dogmatiek*; Kampen; 1928 4e druk; I p. 290; (oorspronkelijk verschenen tussen 1895 en 1901).

5) P. Schumacher, *De Minderheden: 600.000 vreemdelingen in Nederland*; Amsterdam; 1980, passim en De Ontwerp Minderheden nota van het Ministerie van binnenlandse zaken, april 1981.

6) G. Mik en M. Verkoren-Hemelaar: „Segregation in the Netherlands and Turkish Migration“, in Nermin Abadan-Unat, *Turkish Workers in Europe 1960-1975*; Leiden; 1976; pp. 253-287, en W. A. Shadid, *Moroccan Workers in the Netherlands*; Leiden; 1979; p. 184.

7) F. Bovenkerk e.a., *Omdat zij anders zijn*; Meppel; 1978; pp. 58 e.v.

8) Statistische gegevens werden o.a. ontleend aan: *Bevolkingsprognose Allochtonen in Nederland, Deel I, Turken en Marokkanen*; Sociaal Cultureel Planbureau Rijswijk; 1980;

9) Zie *Motief Special*: „De grijze wolf en de halve maan Turks fascisme en rechts-extremisme in Europa“; uitgave van het Nederlands Centrum voor Buitenlanders, Oudenoord 8, 3513 ER Utrecht.

10) De Y.W.C.A. gaf o.a. een werkmap uit: *Wegwijs met buitenlandse vrouwen en gezinnen*, F. C. Donderstraat 23, Utrecht.

11) S. Theunis, *Ze zien liever mijn handen dan mijn gezicht: Buitenlandse arbeiders in ons land*; Baarn; Wereldvenster; 1979; pp. 413 e.v.; „Contacten tussen Christenen en Moslims“; vgl. *Wereld en Zending*; no. 1, 1980, pp. 242, 243.

12) Zie David A. Kerr, The Problem of Christianity in Muslim Perspective: Implications for Christian Mission in *International Bulletin of Missionary Research*; Vol. 5; No. 4; Oct. 1981; pp. 152-162.

Moslims en Christenen in Europa

Er zijn in Europa vele eeuwen lang moslim gemeenschappen geweest. Sommige ervan behoren reeds lang tot het verleden. Het was vooral via de moslims van Spanje en Sicilië dat in de middeleeuwen de klassieke Griekse beschaving en de grote middeleeuwse culturen van het Oostelijke Middellandse Zee gebied hun invloed uitoefenden op West-Europa. Maar de *reconquista* maakte een eind aan de aanwezigheid van moslims in Spanje. Nieuwe moslim gemeenschappen ontstonden doordat de Mongoolse en later de Ottomaanse rijken zich vanuit Centraal-Azië en Australië tot in Oost-Europa uitbreidden; deze bestaan nog tot op heden. Misschien zijn de tien miljoen moslims in het Europese deel van de Sovjet-Unie de grootste groep in één bepaald land. Daarbij komen om en bij vier miljoen in Joegoslavië, twee miljoen in Albanië, een half miljoen in Bulgarije en veel kleinere groepen in Roemenië, Hongarije en Polen. Al deze gemeenschappen maken wezenlijk deel uit van hun respectieve maatschappijen en leven in dezelfde soort omstandigheden en spanningen als hun christelijke tegenhangers.

Hoewel er uitzonderingen zijn, speciaal in Oostenrijk, Groot-Brittannië en Frankrijk, kan men aan de andere kant de groei van de islam in West-Europa over 't algemeen met recht zien als een verschijnsel van de jaren van gestage economische groei na Wereldoorlog II. Men kan deze groei, zij het ook hier met belangrijke uitzonderingen, in 't algemeen terecht zien als het gevolg van immigrantenarbeid. Met steun van de regeringen importeerde de Europese industrie goedkope arbeidskrachten uit Turkije, Noord-Afrika, het subcontinent India en het Caribische gebied, alsmede uit andere armere Europese landen. Verreweg het grootste deel van de niet-Europese migranten waren moslims. Men kan enig idee krijgen van de aantallen waarom het hier gaat, als men weet dat tussen 1961 en 1970 het aantal Turken en Noordafrikanen woonachtig in België steeg van 339 tot 21003 en in 1977 135570 bedroeg.¹⁾ In Frankrijk waren er uit diezelfde landen in 1975 ruim 1.1 miljoen, tweemaal zoveel als in 1968²⁾, en in Groot-Brittannië steeg het aantal in de „New Commonwealth“ geboren inwoners van 200000 in 1951 tot 1.2 miljoen in 1973.³⁾

In die eerste jaren waren de meeste immigranten mannen. Zij lieten hun gezin achter en moesten wonen in een soort barakken in dikwijls schandelijke en vernederende omstandigheden, meestal zonder gelegenheid voor of toestemming tot culturele of religieuze activiteiten in hun vrije tijd – een situatie die voor meer dan 10.000 Algerijnse arbeiders in Oost-Duitsland nog grotendeels voortbestaat.

Van de grootste betekenis voor de ontwikkeling van moslim gemeenschappen in Europa is wel het stopzetten van de werving van gastarbeiders, waarbij alleen nog de mogelijkheid werd geboden om vrouwen en kinderen te laten overkomen. In Groot-Brittannië gebeurde dit bij de Immigratiewet van 1962 en in de rest van West-Europa gedurende de recessie van 1973-74. In de vijf jaren na 1962

waren b.v. in Engeland 52000 van de 74000 immigranten uit Pakistan vrouwen en kinderen.⁴⁾ Cijfers uit West-Duitsland geven aan dat het aantal voltrokken Turkse huwelijken tussen 1972 en 1975 verdubbeld werd⁵⁾, terwijl het overmaken van geld naar Turkije vanaf 1974 drastisch verminderde, omdat de lonen gebruikt werden om het gezin in Duitsland te onderhouden.⁶⁾ (Recente schattingen van de moslim bevolking van Westeuropese landen worden aan het eind van dit artikel gegeven).

Dit herstel van het gezinsleven in Europa heeft allerlei directe gevolgen gehad. Omdat de oorspronkelijke migratie het zoeken naar werk ten doel had, was het onvermijdelijk dat de immigranten hoofdzakelijk in de industriecentra terecht kwamen, met het gevolg dat een gemiddelde immigrantenbevolking van b.v. 3.5% in Groot-Brittannië als geheel, een dichtheid van meer dan 50% betekent in sommige grote stadsgebieden. Aangezien deze groep bestond uit jonge gezinnen, werd het aanpassingsvermogen van sociale en welzijnsinstellingen en scholen geweldig op de proef gesteld. Ziekenhuizen, scholen en ministeries hebben moeten leren hoe je met mensen van heel verschillende culturen moet omgaan, hoe je hen zo goed mogelijk van dienst kunt zijn of, misschien nog vaker, hoe je kunt bevorderen dat ze een plaats krijgen in het bestaande systeem. Maar voor de migranten zelf was de belangrijkste consequentie van de groei van de gezinnen misschien wel, dat er een sociaal milieu werd geschapen, waarin het bewaren van de eigen cultuur niet alleen mogelijk, maar ook noodzakelijk werd. Dit kwam al dadelijk tot uiting in de toename van het aantal moskeeën en met de moskee verbonden instellingen. Het overgrote deel van de moskeeën in Groot-Brittannië ontstond na 1962, en in Scandinavië en West-Duitsland heeft een dergelijke ontwikkeling plaatsgevonden. De meeste van die moskeeën zijn te vinden in verbouwde privéwoningen, maar toen de organisaties groeiden en contact met elkaar kregen, werd het mogelijk om de nodige gelden bijeen te brengen voor het bouwen van meer spectaculaire moskeeën, die in de hoofdsteden dikwijls een band hebben met de moslims van het diplomatieke corps. Het bestaan van moslim organisaties had verder zelf ook consequenties. Het leiderschap ervan hing af van de sociale structuur van de moslimgemeenschap. In Frankrijk en Groot-Brittannië b.v. zijn vele leiders afkomstig uit de daar bestaande belangrijke groep van geschoolde, academisch gevormde en bij de handel betrokken moslims. In landen als West-Duitsland echter en vooral onder de Turken zijn dergelijke mensen praktisch niet te vinden in de moslimgemeenschap, en dat betekent dat de leiding dikwijls in handen komt van in Turkije gevestigde organisaties of van Duitse bekeerlingen. Als zulke organisaties eenmaal vaste voet kregen, wilden ze om allerlei redenen de status en de privileges verwerven die andere, reeds langer gevestigde religieuze gemeenschappen genieten. Daartoe behoort o.a. de kwestie van officiële erkenning volgens de zeer uiteenlopende wetgeving van Europese staten.⁷⁾ Een dergelijke erkenning is al verkregen in Oostenrijk en België. In West-Duitsland zijn talrijke aanvragen ingediend, die echter gedeeltelijk zijn vastgelopen in de ingewikkelde Turkse politiek van elkaar bestrijdende partijen. In andere landen bestaat erkenning in deze zin niet, en daar wordt dan de nadruk dikwijls gelegd op het recht van toegang tot moslims religieus onderricht op dezelfde wijze als dat voor christenkinderen geldt en de mogelijkheid om te profiteren van belastingvrije registratie vallend onder de betreffende trust- en liefdadigheidswetgeving. Maar

achter dit alles ligt natuurlijk een streven om door de samenleving als moslims en moslimse instellingen te worden geaccepteerd als een natuurlijk bestanddeel van het Europese culturele en sociale leven.

Toen de moslims zich gingen organiseren, konden zij aan het gastland en de daar bestaande instituten een beeld van zichzelf presenteren dat heel anders was dan de voorstellingen die deze van hen hadden, of dat nu overgeërfde vooroordelen betrof of de meer paternalistische houding van goedwillende personen en bureaus. Maar dit proces van zelf-representatie is niet gemakkelijk. Het brengt onvermijdelijk spanningen mee met de omgeving; mensen zijn gewoonlijk weinig bereid om vooropgezette ideeën op te geven, vooral natuurlijk omdat ze dan hun vertrouwde denk- en gedragspatroon zouden moeten veranderen. Moslimse zelf-presentatie betekent ook dat moslims gedwongen worden zich rekenschap te geven van wie ze zijn op een wijze die in de niet-moslimse omgeving bevredigend kan functioneren. Het alternatief, dat sommigen nastreven, is een zelfgekozen isolement, een zich in zichzelf opsluiten – en het is duidelijk dat dit de neiging tot sociale en culturele gettovorming versterkt. De moeilijkheid van een naar buiten gerichte zelf-presentatie is, dat de verschillen tussen de vele moslimse culturele tradities die door de migratie bij elkaar zijn gekomen, duidelijk moeten worden onderkend. Dat zijn niet alleen verschillen tussen b.v. Turken en Marokkanen, maar dikwijls tussen twee naburige dorpen in het land van herkomst. In de Europese context wordt men gedwongen om precies te omschrijven wat wezenlijk islamitisch en wat bijkomstig cultureel is. Het proces van zelf-identificatie roept ook vragen op over de relaties tussen moslims en christenen. Voor vele christenen roept de aanwezigheid alleen al van moslims in Europa vragen op. Een moslim als buurman of aan de lopende band in de fabriek te leren kennen, is heel wat anders dan geld geven aan een zendingsgenootschap voor de bekering van moslims in Indonesië of Arabië, wat tot nu toe het enige was waarbij men met de islam te maken had. Wanneer die moslim dan bovendien over zijn geloof begint te praten en verlangt dat hij als moslim serieus genomen wordt, dan werkt dat onzekerheid en verwarring in de hand. En verwarring was gedurende lange tijd de reactie van de Europese kerken. Aan de basis werden er vele verschillende initiatieven genomen. Christenen voerden actie voor de rechten van gastarbeiders, zetten cursussen op in allerlei nuttige vakken, organiseerden bijeenkomsten enz. Sommigen waren van mening dat het zendingsveld nu naar Europa was verplaatst en ontwierpen evangelisatieprogramma's. Verreweg de meeste christenen bleven echter onkundig of in verwarring of ongeïnteresseerd en lange tijd gaven de kerken hun weinig hulp of leiding. Terwijl er nauwelijks twijfel bestond over wat gedaan moest worden aan de economische exploitatie en de sociale en wettelijke nadelige positie van immigranten, is men vaker wel dan niet onwillig geweest om deze immigranten als moslims te erkennen. Dat deze erkenning (met enkele uitzonderingen)⁸⁾ toch een feit is geworden, is uitsluitend een gevolg van de islamitische politieke opleving, en de laatste vijf jaar zijn er in vele kerken „islamreferenten“ aangesteld. De bestaande structuren hebben ertoe geleid dat deze lieden functioneren of in de sociale welzijnsafdelingen van kerkelijke organen of in de missionaire sector. Prioriteiten en accenten worden door die organisatorische context onwillekeurig beïnvloed en dit leidt dikwijls tot geprikkeldheid in het gesprek tussen zending en dialoog, en tussen conservatief en liberaal, een discussie die toch al

veel intensiever wordt door de aanwezigheid van moslims „naast de deur“. Het is duidelijk dat de aanwezigheid van moslimgemeenschappen in Europa belangrijke vragen oproept, zowel voor christenen en moslims als ten aanzien van Europese sociale en culturele vooronderstellingen in 't algemeen. Voor moslims gaat het om de vraag hoe zij hun islam kunnen bewaren en misschien ook, of zij kunnen bereiken dat hun moslimse broeders elders hun ervaringen als minderheid au sérieux willen nemen. Christenen moeten leren om samen te leven met een religieuze gemeenschap, die het christelijke Westen wantrouwt, en die even nadrukkelijk aanspraak maakt op de universaliteit van haar waarheid als de christenen. Tenslotte – de Europese samenleving moet ruimte geven in haar midden aan culturen die vreemd zijn aan Europa en leren aanvaarden dat die ook recht hebben op respect en waardering.

Noten:

- 1) L. Warzee, *The socio-cultural situation of migrant workers and their families in Belgium*, Council of Europe document DECS/EGT (79) 104-E, Strasbourg 1980, p. 6.
- 2) CIEMN, *L'Islam en France*, Paris 1978, pp. 2-5.
- 3) The Runnymede Trust and the Radical Statistics Race Group, *Britain's Black Population*, London, Heinemann 1980, pp. 2-3; in dit getal zijn niet opgenomen degenen die in Groot-Brittannië geboren zijn uit „New Commonwealth“ ouders; dit zou het totaal op ongeveer 200.000 meer brengen.
- 4) M. Mashuq Ally, „The growth and organisation of the Muslim community in Britain“, *Research Papers* (Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations), no. 1 (March 1979), p. 5. Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LE U.K.
- 5) Franz Gieringer, „Die muslimische Bevölkerung in der Bundesrepublik – eine statistische Analyse“, *CIBEDO-Dokumentation*, no. 9 (December 1980), p. 27.
- 6) *Ibid*, p. 26.
- 7) Voor details zie J. S. Nielsen, „Forms and problems of legal recognition for Muslims in Europe“, *Research Papers* no. 2 (June 1979); Duitse vertaling in *CIBEDO-Dokumentation*, no. 4 (September 1979).
- 8) Zie Lissi Rasmussen and Jorgen S. Nielsen, „A documentation of Christian responses to the Muslim presence in Western Europe“, *Research Papers*, no. 7 (September 1980).

Appendix

Moslim bevolking in Europese landen (bij benadering):

Albanië	1.750.000	Joegoslavië	3.800.000
België	250.000	Nederland	300.000
Bondsrepubliek	1.700.000	Noorwegen	12.000
Bulgarije	750.000	Oostenrijk	70.000
DDR	15.000	Polen	15.000
Denemarken	30.000	Portugal	30.000
Finland	1.500	Roemenië	35.000
Frankrijk	2.000.000	Sovjet-Unie (Eur. deel)	11.500.000
Griekenland	140.000	Spanje	15.000
Groot-Brittannië	800.000	Tsjecho-Slowakije	1.000
Hongarije	30.000	IJsland	50
Ierland	500	Zweden	25.000
Italië	180.000	Zwitserland	55.000

(vert.: mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven)

B. L. Haines

De Moslim Gemeenschap in de Verenigde Staten

De meeste mensen in de Verenigde Staten zijn zich door recente gebeurtenissen in het Midden-Oosten bewust geworden van dat deel van de moslimwereld. Een veel kleiner aantal is erdoor aangespoord om zich te verdiepen in de waarheid aangaande de islam en de moslimwereld in het algemeen. Voor hen is een van de verrassendste ontdekkingen geweest dat de moslimgemeenschap op twee na de grootste religieuze groep in de V.S. vormt. Volgens de meest betrouwbare van de vele schattingen die er gemaakt zijn, zouden er tussen de 1.5 en 2 miljoen moslims, voornamelijk Sunni, zijn. Ongeveer één derde tot de helft hiervan behoort tot de Afro-Amerikaanse gemeenschap, de overigen zijn uit verschillende moslimlanden naar de V.S. geëmigreerd.

Volgens sommigen gaan moslimcontacten met de westerse wereld terug tot de dagen van Columbus, maar anderen zijn van mening dat de komst van de eerste moslims een gevolg was van de slavenhandel in de 18e eeuw. Zij gingen al spoedig op in het geheel van de zwarte bevolking. De eerste belangrijke immigraties vonden plaats in het begin van de 20ste eeuw. Er kwamen Syrische en Libanese moslims, die zich in Detroit en andere steden in het Midden-Westen vestigden. Zij bouwden in de twintiger jaren moskeeën in Cedar Rapids, Iowa, Michigan City, Indiana en Detroit, Michigan. Albanezen vestigden zich in de Bronx, New York en in Detroit; Joegoslaven in Chicago. Een klein aantal uit het Noorden van wat nu Pakistan is, emigreerde naar Californië. Velen van hen waren ongeschoolden die werk zochten als gewone arbeiders. Anderen die wel geschoold waren, gingen in de handel of zetten een winkelbedrijf op.

Het sterkst groeide de moslimgemeenschap na de Tweede Wereldoorlog, vooral na 1965, toen de immigratiewetten werden versoepeld. Er kwamen moslims uit bijna alle moslimlanden in de wereld voor studie of om werk te zoeken. Pakistani, Indiërs en Iraniërs waren het talrijkst in deze latere immigratiegolven. Velen die kwamen als student, trouwden met westerse vrouwen en vonden werk in verschillende beroepen. Nu nog wordt het aantal, meest mannelijke, moslimstudenten geschat op 15% van de totale moslimbevolking.

Een echt „inheemse“ beweging naar de islam komt tot uiting in de Afro-American Muslim organisatie, nu de American Muslim Mission geheten. Ofschoon deze organisatie zich naar de geest identificeert met de islam van de oorspronkelijke slaven, moet men het historische begin ervan zoeken in de dertiger jaren in de stad Detroit. Daar begon Wallace Farad Muhammad een zwarte separatistische beweging, die de islam als de religie van de zwarten beschouwde, zoals het christendom de religie van de blanken is. Zowel het christendom als het blank-zijn zijn volgens hem producten en werktuigen van Satan. Wallace Farad's opvolger, Elijah D. Muhammad, breidde deze beweging uit tot de „Lost-Found Nation of Islam“, en wekte bij de leden ervan een besef van eigenwaarde en fierheid, en de wil om eigen welzijn te bevorderen ondanks het blanke racisme. Elijah D. Muhammad werd beschouwd als de ware opvolger van de

Heilige Profeet. Over Wallace Farad sprak men alsof hij God op aarde was geweest. In deze hele beweging speelden de echte islamitische leer en religieuze voorschriften slechts een oppervlakkige rol. Aangezien de beweging zo fel anti-christelijk en anti-blank was, hadden de „Nation of Islam” en de blanke meerderheid niet veel aanraking met elkander.

Na de dood van Elijah Muhammad in 1975 werd zijn zoon, Wallace D. Muhammad de nieuwe leider. En dit betekende een ommekeer in de beweging. Wallace D. Muhammad verwierp de valse leringen van zijn vader en begon de islamitische orthodoxie te prediken en van zijn volgelingen te eisen dat zij de traditionele islamitische riten en gewoonten zouden volgen. Islamitische orthodoxie betekende ook de afwijzing van zwart separatisme als zijnde een racistische leer, en een aanvaarden van christenen als Volk van het Boek. God wilde het: dat was de simpele verklaring die voor deze dramatische verandering gegeven werd. In overeenstemming hiermee wordt de organisatie nu de American Muslim Mission genoemd, en de leden noemen zich bij voorkeur Bilalian Muslims en niet meer Black Muslims. Het is geen gemakkelijke verandering geweest. Een groep die de leer van Elijah trouw gebleven is en geleid wordt door Louis Farakhan, bestrijdt de American Muslim Mission nog steeds. Toch komt men onder de indruk van de ijver, toewijding en inspanning waarmee de leden van de American Muslim Mission zich blijven verdiepen in het islamitische erfgoed.

In 't algemeen kan men zeggen dat de beide delen van de moslimgemeenschap in de V.S. – de immigranten en de Bilalian – voor 't grootste deel te vinden zijn in de voornaamste grotestadsgebieden of in streken waar bepaalde moslimse nationaliteiten wonen (b.v. Libanese moslims zijn vooral naar South-Dearborn, Michigan getrokken, omdat hun voorouders zich daar gevestigd hadden; er is ook een zeer grote en groeiende Pakistani gemeenschap in Californië). Als de moslim bevolking groot genoeg is, wordt er een Islamitisch Centrum gesticht. Daarvan zijn er nu minstens 300. Omdat de immigranten en de Bilalian moslims daarin tot nu toe nog niet samenwerken, zijn er in elke grote stad tenminste twee islamitische centra. In dat geval noemt de American Muslim Mission groep zijn centrum bijna altijd Masjid Muhammad. Waar de groep niet groot is, werken Sunni en Shia moslims samen. Als de Shia groep voldoende talrijk is, komt daar een eigen centrum voor. En als een bepaalde nationale groepering groot genoeg is om op eigen benen te staan, zal die dikwijls ook haar eigen centrum stichten. Deze centra bieden een plaats voor eredienst, godsdienstige scholing en recreatie. Vele centra hebben een eigen gebouw, waarin zowel de moskee als andere ruimten voor vorming e.d. zijn ondergebracht. Vijftien tot twintig hebben een full-time leider. Anders dan in een traditionele islamitische organisatie, moet deze leider binnen de moslimgemeenschap dikwijls op dezelfde wijze functioneren als een christenpredikant de gemeente dient. De Muslim World League steunt sommige islamitische centra door het salaris van de full-time leider te betalen.

Belangrijke moslim organisaties zijn de Muslim World League, die sommige centra en de American Muslim Mission financieel steunt, en de Muslim Student Association van de V.S. en Canada, die bijna 300 afdelingen, overal verspreid in die beide landen, heeft en moslim studenten probeert te helpen zich aan het leven in de V.S. aan te passen en hun geloof te versterken zodat ze aan de gevaren van de westerse cultuur weerstand kunnen bieden. Deze organisatie

houdt zich, evenals de American Muslim Mission, bezig met missionair werk. Er is echter onder moslims verschil van opvatting over wat hieronder moet worden verstaan. Een derde organisatie, die snel in betekenis toeneemt, is de Council of Masajid in the U.S. Met een ledental van \pm 65 Islamitische centra belooft deze Council een bindende factor te worden tussen de organisaties van moslim immigranten.

Juridisch gezien genieten alle moslims de volledige door de wet toegekende rechten en vrijheden. Zij zijn vrij om diensten te houden en om hun religieuze zaken te behartigen zoals ze dat zelf willen. Dit betekent niet dat hun leven in de V.S. zonder moeilijkheden is. De anti-Arabishe, anti-moslim en anti-islam gevoelens zijn in de V.S. sterker dan het anti-semitisme. Het falen van de media om wat in het Midden-Oosten gebeurt juist te interpreteren, heeft de haat tegen de islam en de moslims alleen maar aangewakkerd. Wat de moslimse immigranten betreft, hebben deze gevoelens veelvuldig geleid tot allerlei vijandige daden, zoals bomaanslagen op drie moskeeën kort na de gijzelingszaak in Iran en de pogingen om de burgerrechten van Iranese studenten ongeldig te doen verklaren. Individuele moslims en moslim gezinnen hebben hierop gereageerd door zich heel rustig te houden en zich liever te verdedigen door een voorbeeldige levenswijze dan door confrontatie. Voor de Bilalian moslims is vijandigheid natuurlijk niets nieuws.

De gemeenschap wordt niet alleen van buiten af beroerd door politieke gebeurtenissen, maar intern heeft zij te worstelen om haar islamitische identiteit te bewaren temidden van het seculaire, humanistische materialisme van de westerse maatschappij. Individuele moslims beantwoorden de vraag hoe dit probleem moet worden aangepakt heel verschillend. Zoals in de moslimlanden overal ter wereld is er een conservatieve beweging die de neiging heeft om zich te splitsen langs dezelfde lijnen als in hun land van herkomst. Wanneer op dit conservatisme teveel nadruk wordt gelegd, heeft dit dikwijls tot gevolg dat meer liberale moslims uittreden, en dat moslimgroepen die de derde of vierde generatie vertegenwoordigen het openlijk verwerpen. Maar we moeten voorzichtig zijn met etiketten opplakken. Liberale moslims proberen niet minder dan conservatieve om goede islamieten te zijn in het proces van aanpassing aan en opgenomen worden in de westerse cultuur. Het is in hoofdzaak een kwestie van hoe het wordt omschreven en hoever het moet gaan.

Wat betreft de rol van moslimvrouwen – velen van hen werken, hetzij uit economische noodzaak, of omdat ze een hogere opleiding hebben genoten of bepaalde vakbekwaamheid bezitten; en dat ondanks het feit dat sommige conservatieve leiders pleiten voor scheiding van de seksen. Een aantal moslimvrouwen in hogere beroepen vallen openlijk aan wat zij de mannelijke overheersing van de gemeenschap noemen, tot ontsteltenis van de meer traditioneel gezinde moslimleiders. In 't algemeen kan men echter zeggen dat de eerste generatie moslimvrouwen, afgezien van de noodzaak om buitenshuis te werken, dezelfde rol op zich nemen in de moslimgemeenschap en samenleving als ze in haar land van herkomst zouden doen. Het grootste sociale probleem voor vrouwen en in zekere zin ook voor mannen, is het sluiten van een huwelijk. Gelet op de kwalificaties van ongetrouwde vrouwen is het dikwijls erg moeilijk om geschikte echtgenoten te vinden, en de traditionele procedures voor huwelijksarrangementen werken in de westerse situatie niet bevredigend.

Het is moeilijk te beoordelen hoe mensen in de V.S. reageren op de aanwezigheid van moslims in hun omgeving, omdat verreweg de meesten zich van die aanwezigheid niet eens bewust zijn. Het feit dat de media en politieke leiders openlijk bigotte uitspraken kunnen doen over de islam en de moslims, zonder dat ze bang hoeven te zijn om ter verantwoording geroepen of weerlegd te worden, is daarvan een bewijs, hoe negatief dan ook. Voor de meesten zijn moslims mensen „ergens ver weg”, d.w.z. in het Midden-Oosten. Daartegenover staat dat er groepen zijn die trachten de mensen in de V.S. bewust te maken van de moslimgemeenschap in hun midden. Er zijn stellig „colleges” en universiteiten die, via hun theologische faculteit of die voor Midden-Oostenstudie de uitdaging hebben aanvaard, dikwijls met meer goede wil dan in de praktijk opgedane ervaring. Het is heel gewoon dat de islam en de moslimgemeenschap voorkomen op de lesprogramma's. Maar in het geheel van de samenleving zijn dit toch nog maar zwakke, zij het belangrijke pogingen. Daar waar mensen individuele moslims persoonlijk hebben leren kennen, verdwijnt die houding van „anders zijn” en is de reactie over 't algemeen heel gunstig geweest. Over religie wordt in dergelijke gevallen echter dikwijls weinig gesproken.

Voor zover de christelijke kerk in de V.S. zich bewust is van het bestaan van de moslimgemeenschap, is zij verdeeld in haar reactie. Aan de ene kant zijn er die kerken en christenen, die, in lijn met het streven naar dialoog, er openlijk voor werken dat de beide gemeenschappen elkaar meer gaan respecteren en vertrouwen. Dit heeft geleid tot de oprichting van een Werkgroep voor Christen-Moslimrelaties door de National Council van de Churches of Christ in de V.S. Ook hebben verscheidene denominaties afdelingen voor interreligieuze relaties opgezet. Voor de vorming van de Werkgroep heeft men de hulp ingeroepen van het Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, vanwege het historische en nog steeds onbetwiste leiderschap van dat instituut op dit terrein. Gemeten naar de financiële steun die hiervoor gegeven wordt, is dit nog maar een bescheiden stuk werk, vergeleken bij wat christenen die theologisch conservatief (en meestal ook politiek reactionair) zijn presteren. Nu de mogelijkheid om zendelingen naar moslimlanden uit te sturen beperkt is geworden, hebben de conservatieven hun aandacht gericht op de moslimgemeenschap in de V.S. en steunen ze het omvangrijke zendingswerk onder moslimgroepen in de V.S. Beseffend hoezeer de term „bekeerlingen maken” weerstanden oproept, gebruiken ze nu vriendelijker uitdrukkingen als „sharing the Gospel with a friend” of „reaching the unreached”.

De houding van de christelijke kerk tegenover de American Muslim Mission is er meestal één van verwachting en hypocrisie. Toen die beweging separatistisch was, bestond er geen probleem. Maar nu zij trachten om de islam in de praktijk te brengen, zoeken zij openlijk contacten. De missionaire activiteit van sommige leden van de American Muslim Mission betekent een uitdaging voor zwarte geestelijke leiders. Nòch de blanke kerken, waarvan vele nog steeds door het racisme worden beïnvloed, nòch de zwarte kerken weten hoe ze hierop moeten reageren. Het gevolg is een pijnlijke stilte die voor de American Muslim Mission duidelijke taal spreekt.

Plaatselijk hebben diè kerken die goed geïnformeerd zijn, heel verschillend, maar in 't algemeen positief gereageerd op de aanwezigheid van moslims in de eigen omgeving. Meerdere islamitische centra houden hun bijeenkomsten in de bij-

ruimten van kerken. In Dearborn, Michigan is een heel grote, dicht opeenvolgende moslimgemeenschap; er wonen ± 15.000 tot 20.000 moslims in een gebied van enkele vierkante kilometers, terwijl er dagelijks nog meer immigranten uit Zuid-Libanon aankomen. In deze plaats heeft de Presbyteriaanse kerk het initiatief genomen om andere kerken te helpen begrip op te brengen voor en steun te geven aan de noden en behoeften van deze groep.

Waar christenen in contact komen met de moslimgemeenschap, gaan ze ook tot op zekere hoogte oog krijgen voor de theologische kwesties die daarmee samenhangen. Voor de meeste conservatieve christenen is het antwoord op de theologische vragen eenvoudig – de islam is verkeerd. Voor de christenen voor wie dit antwoord niet bevredigend is, wordt het formuleren en bespreken van de theologische aspecten gecompliceerder, vooral wanneer die gezien worden in verband met de verder reikende kwestie van religieus pluralisme. Er zijn theologen en theologische instituten die proberen om de kerken te doen inzien hoe belangrijk de theologische vragen zijn, vooral omdat die ertoe kunnen bijdragen dat de juiste houding en gedragspatronen worden aangekweekt, niet alleen bij individuen, maar bij de maatschappij in haar geheel. Die pogingen hebben nog maar weinig resultaat opgeleverd, hoofdzakelijk omdat de meeste christenen de moslimgemeenschap en de islam meer zien als een sociaal en politiek dan als een theologisch probleem, zelfs als het duidelijk is dat er ook theologische kwesties in het geding zijn.

De gemeenschap van moslim immigranten reageert meestal heel welwillend op pogingen tot toenadering vanuit de christelijke kerk, hoewel ze tot nu toe zelden het initiatief tot contact neemt. Moslims willen terecht eerst weten wat de motieven zijn van de christenen of christengroep, voordat zij nauwere relaties willen aangaan. Misschien kan deze kwestie gunstig beïnvloed worden door het grote aantal Amerikaanse vrouwen van moslims. Sommige van die vrouwen zijn als christen vastbesloten om met hulp van hun moslimse echtgenoten de kloof tussen de religieuze groepen te overbruggen. Pogingen als deze zullen ongetwijfeld het toekomstige patroon van de relaties tussen individuele christenen en moslims in de V.S. bepalen. De kerk zal daarin alleen een rol van betekenis kunnen spelen, als ze de theologische, even goed als de sociale en politiek vragen, die het samenleven van verschillende religieuze gemeenschappen oproept, grondiger aanpakt. Op 't ogenblik heeft de moslimgemeenschap zich nog niet afgewend, al blijft ze terughoudend. Laten we hopen dat zij zich blijft openstellen en dat zij mèt de kerk zal trachten dat, wat beider doel is, te verwezenlijken, nl. te getuigen van de éne God.*

(vert.: mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven)

* Dr. B. L. Haines publiceert de *Newsletter* of the Task Force on Christian - Muslim Relations, 77 Sherman Street Hartford, CT 06105.

T. Storcken

De kerk in Marokko en de samenleving

Als men over de kerk in Marokko spreekt, spreekt men hoofdzakelijk over de aldaar wonende europeanen die katholiek zijn.

Het totaal aantal europeanen in Marokko bedraagt momenteel zo'n 30.000 waarvan rond de 25.000 fransen; de overigen verdelen zich over zeer uiteenlopende nationaliteiten waarbij een meerderheid uit de Oostblok landen opvalt, voornamelijk Polen, maar ook Bulgaren en Joegoslaven. Missionering en zending in haar klassieke betekenis van 't werven van nieuwe leden hebben er nooit voet aan de grond gekregen en worden zeker door de R.K. Kerk en andere meer traditionele genootschappen (Eglise Réformée de France) ook niet meer gepropageerd of aangemoedigd. Anders dan in de overige afrikaanse landen heeft de marokkaan gelukkig nooit een minderwaardigheidskomplex gehad tegenover europeanen. Zijn godsdienst en het feit dat Marokko steeds een zichzelf bewuste kulturele eenheid vormde, maken van de marokkaan een evenredig gesprekspartner die zich niet vaak laat imponeren door europees-christelijke superioriteitsgevoelens.

Ook het beleid van de franse bezetter heeft nooit christianisering nagestreefd. Vooreerst omdat in het begin van deze periode in Frankrijk het anti-clericalisme hoogtij vierde en ook omdat de sterkte van de bezettingsmacht niet van dien aard was om het hart van de gemeenschap, de Islam, aan te tasten. Naast Indo-China waren er nog genoeg andere landen waar de bezetting gehandhaafd moest worden en de noord-afrikaanse landen waren daarbij niet de gemakkelijkste. Met uitzondering van enkele sectarisch aandoende die tot op de dag van vandaag nog actief zijn (Jehova's getuigen, engelse baptisten en wat amerikaanse bewegingen) wordt er nu geen catechisatie met marokkanen bedreven en worden er geen bekeringen gemaakt.

Dat is wat de R.K. kerk-gemeenschap aangaat niet alleen een overeenkomst tussen kerk en marokkaanse staat, maar ook de wens van de huidige aartsbisshop en een klein aantal volgelingen.

Men is langzaam aan het begrijpen dat het nu niet opportuun is om moslims christen te laten worden in Noord-Afrika, omdat dat niet gelukkig maakt en de gemeenschap niet leefbaarder: twee fundamentele waarden die het christendom pretendeert te bewerkstelligen. Als men de arabische cultuur als volwaardig beschouwt en van de Islam heeft leren houden, dan zoekt men het niet meer in het overhalen tot de eigen godsdienst. Tijdens de franse bezetting is er een poging gedaan om via het principe van „verdeel en heers" een wet uit te vaardigen (het Dahir Berbère) die stipuleerde dat berbers geen arabieren zijn en als zodanig dus recht hebben op eigen wetten, rechtspraak en gedragscodes. Domweg haakte de R.K. kerk daar toenmaals op in: want, concludeerde men, dan zijn de Berbers wellicht ook geen ras-echte moslims en er werden meteen koppen bij elkaar gestoken om het volk waar de kerkvader Augustinus vanaf zou stammen weer naar de ware schapestal te geleiden.

Was de kerk voorheen een vreemd instituut in de marokkaanse wereld, dat zoals alles wat de franse overheersing aan cultuuruiting openbaarde, met onverschilligheid werd gadeslagen, vanaf nu werd de kerk in de intellectuele en revolutionaire milieus gehaat. Met het „Dahir Berbère" bereikte men het tegenstelde: het werd signaal voor versterking van nationale eenheid tussen arabieren en berbers in hun gemeenschappelijke strijd voor onafhankelijkheid tegen de overheersers waarbij de godsdienst de bindende en niet te bediscussiëren schakel vormde. De overgrote meerderheid van de clerus (zowel katholiek als protestant) keert zich tot op de dag van vandaag nog altijd tegen de islam en de marokkaanse bevolking, al gebeurt het nu dan ook meer met geveinsde begripvolle glimlach waar men vroeger fel van zich af beet.

Geheel anders dan in Algerije, waar door de bittere onafhankelijkheidsstrijd de clerus voor een noodgedwongen keuze werd geplaatst, is dit in Marokko door de toch nog geleidelijke overgang naar onafhankelijkheid nooit het geval geweest. De meeste kolonialisten konden na de onafhankelijkheid in Marokko blijven en zich met hun priesters in hun gezamenlijke kritiek op de nieuwe marokkaanse overheid en herboren arabische cultuur handhaven. Sommigen tot op de dag van vandaag. „De supra-structuur van de overblijfselen van de franse kolonialisten" noemde een student filosofie onlangs nog de kerk in Marokko. Zo werd ze ook gezien door de mensen in de dorpen en op het platteland: een zaak die een puur franse aangelegenheid was. Het universele van het christendom heeft nooit iemand kunnen constateren of begrijpen aan de hand van het gegeven getuigenis. Duidelijk is dat nog constateerbaar als men met de buitenlandse werknemers in Nederland of Frankrijk over de kerk of het christendom spreekt.

Van de nu nog ongeveer 70 in het bisdom Rabat werkende priesters heeft meer dan de helft géén contact met de marokkaanse bevolking en doet daar ook absoluut geen poging toe; integendeel, voor velen (vooral jongeren) is de hoogtij vierende charismatische beweging een mooie vluchtheuvel. Met gekruiste benen zittend op een handgeknoopt berber-tapijt hoeft men zich immers niet onderling de vraag te stellen wiè dat tapijt geknoopt heeft; het is immers voldoende zacht heen en weer wiegend te zingen en te zuchten om de Heer te volgen.

Dat het in de Marokkaanse kerk zover kon komen, komt vooral door de afweer tegen alles wat Islam en arabisch is, ofwel tegen iedere bewoner van het land die zich bewust is van zijn eigen waarden van zijn godsdienst en cultuur en die deze zeker zo hoog inschat als christelijke godsdienst en westerse cultuur.

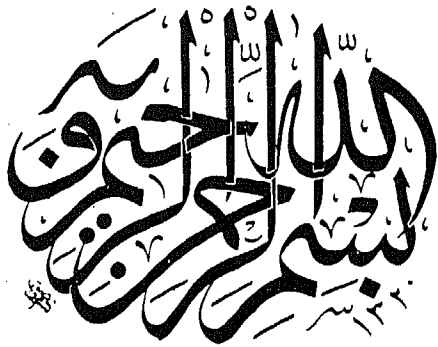
De andere bedienaren van de kerk hebben wel sporadisch contact met marokkanen; men is welwillend, maar weet niet goed hoe het aan te pakken. Men ziet de noodzaak om zich solidair te verklaren met de marokkanen wel in, maar men mist nu eenmaal de affiniteit en de nederigheid daartoe.

Een kleine groep, zich inspirerend hetzij op de beweging en de geestelijke stroming in het leven geroepen door Charles de Foucauld, hetzij op het franse priester-arbeider-model van de Mission de France, leeft echt tussen de mensen en vóór de mensen van Marokko. Vooral in het verleden werden ze met argusogen door collega's en andere christenen bekeken en nu nog vaak als naïef en te idealistisch beschouwd. Vaak ook willen deze tussen het volk levende priesters zelf niets meer te maken hebben met hun in de grote steden als full-time pastores werkende collega's. Te veel en te vaak zijn ze daardoor in het verleden gezwartverfd en wordt er ook nu nog bij de borrel om hen gelachen. In Algerije hebben

alle bisschopen plus het merendeel der priesters vóór Algerije gekozen en de algerijnse nationaliteit aangenomen. In Marokko heeft nog niemand van de clerus dit ooit gevraagd. Als er al pogingen in het verleden waren die toch het vermelden waard zijn, zoals bijvoorbeeld die van Pater Periguère te El Kbab waar hij een waar centrum van menselijkheid en onbaatzuchtige ondersteuning en bijstand in het leven hield, dan hebben die geen doorgang gevonden omdat nà het overlijden van de initiatiefnemers (die op hun beurt vaak een zo uitzonderlijk karakter hadden dat ze geen compagnons naast zich konden hebben) voortzetting niet haalbaar was.

Een ander geslaagd experiment, een benedictijner klooster midden in Marokko werd na de onafhankelijkheid op bevel van de koning gesloten omdat de invloed van de monniken op de toestromende studenten en plattelandjongeren te groot werd en te socialistisch werd bevonden. Toch kan men niet zeggen dat de leiding van de kerk nooit oog voor het land zelf gehad heeft of geen eigen gezicht gehad heeft. De opmerkingen in het begin van dit artikel rondom het niet willen dopen wijzen hier al op. Natuurlijk is men zeer sterk aan de franse kerk gebonden, meer nog dan die van de noord-afrikaanse, gelden de geschriften en besluiten van de franse bisschoppenconferentie.

De huidige aartsbisschop van Rabat, in tegenstelling tot zijn collega in Tanger, heeft een open oor en oog voor de marokkaanse wereld. In navolging van zijn voorganger stimuleert hij elk experiment en ondersteunt hij elke persoon die op eerlijke wijze met en voor de marokkanen wil leven. Hij geeft ruimte aan elke poging die de kerk iets meer zou kunnen ver-marokkaniseren. Daarbij kan men er steeds van blijven uitgaan dat het niet mogen of willen dopen nog lang zo'n kwalijke zaak niet is. Integendeel: wil de kerk werkelijk getuigen en waarachtig zijn in Marokko dan moet ze niet op de eerste plaats haar eigen belang dienen of koste wat het kost bekeringen proberen te maken. Langzaam wordt men zich hiervan bewust.



A. H. de Groot

De Islam in Turkije

In het volgende wordt gepoogd een beknopt overzicht te geven van de betekenis van de godsdienst van de Islam in het Turkije van vandaag. De innige verweving van de cultuur en godsdienst in dit land zijn het product van een eeuwenlange ontwikkeling. Van bijzonder belang is de verhouding tussen de Islam en de staat, zoals die in de Ottomaans-turkse geschiedenis werd geschapen door de regering van de Sultans. Dit basisprobleem van de islamitische staatsinrichting vond in de turkse staat een oplossing, die elders in de wereld van de Islam niet bereikt werd. Een samenvatting van de geschiedenis van het Ottomaanse Rijk, de Islam-staat par excellence in de afgelopen vier eeuwen, lijkt dan ook essentieel voor het begrip van de huidige situatie in Turkije. In dit korte artikel wordt slechts aandacht besteed aan punten van onderscheid tussen de Islam in het algemeen en de verschijning van dit geloof in Turkije.

Geschiedenis van de Islam in Turkije

De republiek Turkije is een seculiere staat waarvan de bevolking voor 99% moslim is.

De Turken zijn al eeuwenlang verbonden met de Islam. De band is zo hecht en zo vanzelfsprekend, dat in de ogen van het volk Turk identiek is met moslim. Het moderne nationaliteitsbeginsel, dat alle burgers van de republiek Turkije gelijk zijn ongeacht hun godsdienstige overtuiging is nog niet voor iedere Turk vanzelfsprekend.

De invloed van de Islam op de historische ontwikkeling van Klein-Azië begint in de zevende eeuw na Christus. Omstreeks 680 verspreidde zich de Islam over de huidige zuidoostelijke provincies van Turkije in Adana, Hatay, Urfa, Mardin en Diyarbakir. Aan de veroveraars van toen herinnert nog hun taal, het Arabisch, dat door delen van de bevolking nog steeds gesproken wordt.

In de elfde eeuw volgde de tweede expansie van de Islam in Klein-Azië. Toen werden Turken de machthebbers. Onder leiding van turkse sultans breidde de Islam zich uit over het gehele aziatische gebied van de Byzantijnse keizers. Een immigratie van Turks sprekende moslims begon op het platteland en de steden werden de zetels van het moslims-turkse bestuur.

Vanaf de veertiende eeuw waren het de Ottomaans-turkse sultans, die de Islam uitbreidden. Binnen een eeuw werden de christelijke rijken in Zuid-Oost-Europa, waaronder de laatste gebieden van Byzantium veroverd. Bij dit succes speelden de theologen en de mystici van de turkse Islam een grote rol. Door hen kreeg het gezag zijn sanctie als vertegenwoordiger van Gods wil en wet. De strijders „op de weg van Allah” konden zich verzekerd weten van het welgevalen van de Allerhoogste in leven zowel als in sterven. De soefi's, de derwisjen van de Bektasi-orde in het bijzonder, waren de veldaalmoezeniërs van de infanterie. De derwisjen vervulden een belangrijke rol bij de islamisering van Anatolië en Zuid-Oost-

Europa. Door middel van het systeem van affiliatie der soefi-congregaties ontstonden reeksen van islamitische centra, spirituele pleisterplaatsen in de vorm van derwisjkloosters en gemeenschappen langs de routes van de Ottomaanse expansie. De mystieke kolonistoren zorgden zo voor de verbreiding van de populaire turkse Islam.

Vanwege de Ottomaanse overheid werd de officiële, zuiver soennietische Islam georganiseerd in de nieuwe bestuurscentra van het rijk. Er ontstond zo een ware „staatskerk“, een islamitische hiërarchie, die bij moest dragen tot de stabilisering van de staat. De soenna-Islam werd in feite ondergeschikt aan de Sultan. De moefti van Istanbul was het hoofd van de hiërarchie, de „sjeich ül-islam“. Onder hem dienden de theologen, juristen, professoren, predikers en voorgangers, die deel uitmaakten van een pyramidaal ingerichte carrière. De ulema's, zoals ze collectief genoemd worden, dienden sedert ca. 1500 de zaak van de meerderheids-Islam, de soenna. De minderheid van de Sjia gold als ketters en vijand van de staat. Moorddadige vervolging werd hun deel in Anatolië. Slechts de mystieke orden boden hun een bescherming.

Deze beslissende wending in de ontwikkeling van de turkse Islam vond zijn oorzaak in de politiek van de Ottomaanse sultans. In Perzië hadden omstreeks 1500 turkse derwisjen de politieke macht in handen gekregen en een Sjiietische staat gesticht. Deze was nu een gevaarlijke mededinger voor het Ottomaanse gezag in Klein-Azië, waar een groot deel van de turkse bevolking ook tot de sjia behoorde. De Ottomanen versloegen de perzische Turken en sindsdien zijn Turkije en Perzië door een diepe theologische kloof gescheiden. Dat aan beide zijden van de grens Turks gesproken wordt, doet hier niets aan af.

In tegenstelling tot de verhouding met de sjia was de Islam in Turkije altijd tamelijk verdraagzaam ten opzichte van joden en christenen binnen zijn grenzen. Zoals bekend vonden vele Sefardische joden, door de spaanse inquisitie verdreven een veilig tehuis in de landen van de Sultan. Diens christelijke onderdanen kregen eveneens een welomschreven rechtspositie. In de loop van de negentiende eeuw werd het systeem van protectie en tolerantie tot in details uitgewerkt en kwam het ten goede aan al de onderscheiden christelijke geloofs-gemeenschappen, die in het rijk woonden. Het Oosters Christendom kon zo in al zijn verscheidenheid voortbestaan.

De turkse (soenna-)Islam en de staat waren een ondeelbaar geheel. Dit betekent niet, dat de Islam een ongedeeld geheel vormde. De officiële Islam was inderdaad gevat in een uniforme hiërarchische structuur. De orthodoxe leer en uitvoering van de heilige wet stonden onder toezicht van de van staatswege aangestelde schriftgeleerden. Hun gezag reikte echter niet verder dan de bestuurscentra, de grote en kleine steden en de elite, de drager van de stedelijke beschaving van de Islam.

Los van de staatsinstellingen stonden de mystieke congregaties, de derwisj-gemeenschappen. In het midden der soefi's bloeide een innig geloofsleven, niet uitsluitend gebaseerd op de beleving van Gods wet. De actieve beoefening van de mystiek tendeerde tot een meer extatische religiositeit en zelfs anti-wettische spiritualiteit. Veel „kettters“ sjia-geloof bleef in deze kringen bewaard. Het individuele zuiver religieus gevoelsleven kon in deze vorm van de Islam bevrediging vinden. De soefi-congregaties vormden wijdvertakte netwerken van „kloosters“ en communauteiten, waar mannen en vrouwen gezamenlijk „geestelijke oefen-

ningen“ pleegden. De plaatselijke leiders, de sjeichen, traden op als biechtvader en spiritueel directeur van hun volgelingen. Sultans en hoge dienaren van de staat waren daaronder, evenals handwerkslieden, klerken, soldaten en boeren. De mystiek had zijn beoefenaren in alle rangen en standen en schiep een innige band tussen hoog en laag, mannen en vrouwen, centrum en periferie, tussen officiële Islam en de volkstraditie van Anatolië en de Balkan, tussen steden en dorpen in Azië, Europa en Afrika.

Op een ander niveau weer speelt zich het geloofsleven van de volksgodsdienst af. Op het platteland en in de arme wijken van de steden behield de Islam veel geloof dat van niet-moslimse oorsprong was. Magie leeft hier. Lokale vereringen van heidense en christelijke heiligen werden geïncorporeerd in de devotie van de moslims: bijvoorbeeld de heilige Plato naast Sint Joris. Het volksgeloof heeft nauwelijks invloed ondergaan van de grote vernieuwingsbewegingen en staats-hervormingen, die vanaf de vorige eeuw in de wereld van de Islam op gang zijn gekomen. De ermee samenhangende verwestering bleef beperkt tot de cultuur in de grote steden.

De Islam in het moderne Turkije

De stichting van de republiek in 1923 had grote gevolgen voor de ontwikkeling van de Islam in Turkije. De autoriteit van de sultan verdween en de wetten van het land werden geheel ontdaan van moslimse elementen. Het onderwijs kwam voortaan voor de volle honderd procent onder verantwoordelijkheid van de nu seculiere overheid. Een strikte scheiding van staat en godsdienst werd in de jaren '20 doorgevoerd. Een reeks van nieuwe wetten bekrachtigde de breuk met de rest van de moslim wereld.

De *medreses*, de theologisch-juridische seminaries, de mausolea van heiligen en moslim helden en sultans en al de derwisjkloosters werden gesloten en de ermee samenhangende organisaties ontbonden. Alleen de burgerlijke autoriteiten waren voortaan bevoegd geldige huwelijken te sluiten. De gregoriaanse kalender verving die van de Hegira, de zondag werd rustdag. In 1928 werd tenslotte vastgesteld, dat de Islam niet langer als staatsgodsdienst gold. De afschaffing van het arabisch alfabet bezegelde a.h.w. de breuk met het overige deel van de islamitische wereld.

Men moet niet concluderen, dat de republiek van Mustafa Kemal Atatürk principieel anti-godsdienstig was, al had het er wel eens de schijn van in de jaren '30. De godsdienst van de Islam wordt echter beschouwd als een zuiver particuliere en individuele zaak van de mens en burger. De Turk diende vóór alles nationalist te zijn. De Islam in Turkije moest een nationale godsdienst worden. De afschaffing van het gebruik van Arabisch in de eredienst was een uiting van dit streven. Vertaling van de Koran en belangrijke catechisatieboeken diende hetzelfde doel.

De regering bleef echter wel degelijk toezicht uitoefenen. Een zgn. Presidium voor Godsdienst (d.w.z. Islam-)zaken, direct ondergeschikt aan de Eerste Minister, werd ingesteld. De titularis fungeert als gezaghebbend (hanafitisch) moefti voor Turkije. Onder hem staan de in overheidsdienst aangestelde en gesalarieerde moefti's, imams en overige Islam-theologen en ambtsdragers. Kadi's zijn er vanzelfsprekend niet meer in Turkije. De zgn. wakfs, vrome stichtingen, waren

reeds vroeger staats eigendom geworden en zijn in beheer van de overheid. Een volledige scheiding van Islam en staat bestaat er dus niet in de praktijk. De massa van de gelovigen ziet daar overigens geen bezwaar in, daar men de noodzaak tot secularisatie evenmin inzagt.

Oppositie tegen de regering van de republiek in de jaren '20 kwam voort uit de derwisj-congregaties, die, verboden, ondergronds voortbestaan en hun activiteiten voortzetten, en uit nieuwe groeperingen, die het herstel van het volledige gezag van de heilige wet nastreven. Het protest van de Islam werd nimmer bezworen. Na 1946 kreeg het steeds meer gehoor, toen de volledige parlementaire democratie werd ingevoerd en de elkaar bestrijdende politieke partijen de steun en de stemmen van het moslims kiezersvolk trachtten te winnen. Het platteland, waar zo'n 60% van het volk woont, werd nu betrokken bij de landspolitiek. De opeenvolgende regeringen deden dan ook velerlei concessies op sociaal-cultureel terrein. De wetgeving werd niet herzien, maar de toepassing ervan versoepeld. Elementen van de Islam-traditie, waar de gelovigen sterk aan hechtten, werden in ere hersteld. De oproep tot het rituele gebed wordt sindsdien weer gedaan in het Arabisch: „Allahu akbar“. Theologisch onderwijs is opnieuw door de overheid ingericht en neemt nog steeds in omvang toe. Het is particulieren toegestaan ook Islam-onderwijs te organiseren op eigen kosten, van welke mogelijkheid veel gebruik gemaakt wordt.

De opening naar de Islam houdt niet in, dat de Islam een opening naar de politiek toegestaan werd. Geen partij is het toegestaan openlijk godsdienst in zijn programma te brengen, op straffe van ontbinding. Een partij, die bijzonder wil opkomen voor de Islam, noemt zich dan ook slechts Nationale Heils- (Turks: *Selamet*) partij, daarbij handig gebruik makend van de voor ieder duidelijke verwantschap van de beide woorden van arabische stam, Islam en Selamet. Overigens is het van belang op te merken, dat deze pro-Islam partij in de vrije verkiezingen nooit meer dan 12% van het totaal heeft kunnen bemachtigen, wat een indicatie is, dat de meerderheid van de Turken de bestaande staatsinrichting aanvaardt en niet uit is op een herstel van de politieke macht van de Islam.

Van de ca. 45 miljoen Turken in Turkije is 99% moslim. Onder hen zijn de Turks sprekenden meest lid van de Hanafitische Rechtsschool binnen de Soenna. De Koerden, zo'n 7,5 miljoen, zijn meest Sjafiieten van rechtsschool. Het aantal Sjiieten (Turks: *Alevi*) ligt tussen de 4 en 7 miljoen. Zij leven compact apart in eigen dorpen of stadswijken in verschillende delen van Anatolië. De tegenstelling met de Soennietenmeerderheid heeft de laatste jaren aanleiding gegeven tot ware pogroms tegen deze minderheid. Politieke agitatie lag hieraan ten grondslag. Vanouds echter worden de Sjiieten in Turkije beticht van allerlei ketterij en onzedelijkheid. Dit is gedeeltelijk te verklaren uit het feit, dat bij hen de vrouw veel actiever deelneemt aan het openbaar godsdienstig en sociaal leven dan bij Soennieten gebruikelijk is. De houding van de soenna-gemeenschap is ten opzichte van de wereld conservatief en grotendeels bepaald door de lokale tradities. De Islam in de dorpen is maar ten dele gevestigd in de heilige schriften. Het landsgebruik is veel meer bepalend, orale overlevering, magie en heiligenverering, allerlei eigenlijk verboden of althans afkeurenswaardige praktijken zijn een kenmerkend onderdeel van de Islam hier. De vrouw speelt in het openbaar geen rol. In de steden is echter ook zelden een minder behoudende beleving van de godsdienst te vinden. Waar de samenleving zich verwesterst en moderne

vormen aanneemt, lijkt de Islam eerder weg te vallen dan zich mee te ontwikkelen in nieuwe banen. Een Islam-modernisme is nog nauwelijks te bespeuren. De van staatswege opgeleide en aangestelde *ulema's* zijn degenen die voorzichtig vernieuwingen proberen te introduceren in de grote steden.

Naast de officiële Islam zijn nog altijd de mystieke congregaties actief. Het wettelijk gesproken clandestiene karakter ervan maakt het moeilijk iets te zeggen over de kracht en bloei van de mystieke geloofsbeleving. Zeker is, dat in het Oosten van Anatolië het sociale en religieuze leven nog voor een groot deel beheerst wordt door de Kadiri en Naksibendi derwisj-orden. De Rifa'i en Mevlevi-orden tellen nog een aanzienlijke aanhang onder mannen en vrouwen van alle standen in de steden. De Mevlevi's genieten weer een zekere officiële erkenning, althans wat het openbaar gedenken betreft van Mevlana Djelaleddin Roemi telkenjare op 17 december in Konya, het oude centrum van deze congregatie. Naast de vanouds bestaande mystieke broederschappen zijn een aantal nieuwe, uiterst fundamentalistische groepen opgekomen, die zich openlijk verzetten tegen de bestaande rechtsorde en een uitgesproken anti-westerse, anti-christelijke houding aannemen. De Tidjani-derwisjen ageren vaak voor het beeldenverbod van de Islam, de aanhangers van Seydi Nursi (Turks: *Nurcu*) en die van de sjeich Süleyman (*Süleymanci*), die zich vurig inzetten voor het herstel van de wet van Allah, zijn ook in Nederland actief.

Samenvattend kan men zeggen, dat de Islam inderdaad de godsdienst is die door de overgrote meerderheid van de bevolking in Turkije beleden wordt. De secularisatie van de maatschappij in de grote steden leidde tot verwaarlozing van de actieve beleving onder de ontwikkelde verwesterde bovenlagen; op het platteland en in de kleine steden beheerst de godsdienst het maatschappelijke gebeuren en is de Islam een levende kracht en sociale band. De hoge ethische waarden gelden nog algemeen in alle lagen van de bevolking. De mystiek der soefi's is ook nog een bron van geestelijk leven voor velen. De scheiding van Islam en staat zoals die in Turkije tot stand is gebracht, heeft niet tot gevolg dat het niet meer een islamitisch land is.

Bibliografie:

- Smith, W. Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton 1957¹, (hfdst. 4).
- Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford London 1961¹.
- Gibb, H. A. R. en Bowen, H., *Islamic Society and the West, Volume One, Part II*, London 1957¹.
- Pierce, J. E., *Life in a Turkish Village*, New York 1964.
- Jäschke, G., „Der Islam in der neuen Türkei, Eine rechtsgeschichtliche Studie“, in: *Welt des Islams NS I* (1951), 1-174.
- Mardin, S., „Religion in Modern Turkey“ in: *Int. Social Science Journal* (Paris) 29 (1977) 279-297.
- Spuler, B., „Betrachtungen zur Lage des Islams in der heutigen Türkei“ in: *Die Türkei in Europa*, K-D. Grothusen, uitg. Göttingen 1979, 107-117.
- Heyd, U., *Revival of Islam in modern Turkey*, Jerusalem 1968.
- M. M. van Bruinessen, Een religieuze minderheid in Turkije: De Alevieten, in: *Begrip Moslims - Christenen* no. 49 (1980) 14 pp., Luybenstr. 17 's-Hertogenbosch.

Christenen in Turkije

De afgelopen jaren is de positie van de christelijke minderheden in Turkije in de belangstelling komen te staan. Talrijke Turkse christenen zochten een toevluchtsoord in Europa en hoopten o.a. in ons land de vluchtelingenstatus te verwerven. De meesten van deze zogenaamde „Christen-Turken“ komen oorspronkelijk uit het Oosten van Turkije en behoren tot één van de Syrische kerken. Onder hen bevindt zich tevens een klein aantal Armeniërs.

Eeuwenoude kerkgenootschappen

De Syrische kerken behoren tot de oudste ter wereld. In het geïsoleerde gebied, waar tegenwoordig Turkije, Iran, Irak en Syrië aan elkaar grenzen, werd het christendom reeds in de eerste eeuwen verbreid. In nogal afgesloten theocratische gemeenschappen bleven hier tot op de dag van vandaag vroeg-christelijke cultuurelementen voortbestaan. In hun liturgie gebruiken de Syrische kerken nog dialecten (het zgn. Oost- en West-Syrisch) van de Aramese taal, een Semitische taal die in de tijd van Christus in grote delen van het Midden-Oosten gesproken werd.

Bij de geschillen over de kerkelijke leerstellingen in het vroege christendom, die ten dele ook een machtsstrijd binnen de kerk waren, vonden dissidente stromingen in dit gebied veel aanhang. Men kan hierin een streven zien de eigen tradities en zelfstandigheid te bewaren en een verzet tegen het centrale gezag van de paus van Rome of de patriarch van Constantinopel. In 431 werden de aanhangers van Nestorius uit de kerk gestoten.¹⁾ Twintig jaar later werden op het concilie van Chalcedon de monofysieten (Jacobieten, Armeniërs, Kopten) veroordeeld.²⁾ De Jacobieten, ook wel Syrisch-orthodoxen genoemd, verenigden zich in de Kerk van Antiochië en het Gehele Oosten en gebruiken het West-Syrisch als liturgie-taal. De Nestorianen (de Oude Apostolische Kerk van het Oosten) hanteren het Oost-Syrisch. Beide stromingen stonden aan scherpe vervolgingen door de Byzantijnse keizers bloot tot hun woongebieden in de zevende eeuw onder islamitische heerschappij kwamen.

Sindsdien genoten de onderscheiden christelijke gemeenschappen de beschermde „dhimmi“-status. Evenals de joden gerekend tot de „Ahl al Kitab“ (Volken van het Boek) mochten de christenen in relatieve vrijheid hun geloof belijden, mits ze zich hielden aan enige beperkende bepalingen. Ze mochten geen wapens dragen en moesten een extra belasting betalen. Hun interne religieuze en civiele aangelegenheden konden deze gemeenschappen zelf regelen. Eén en ander werd in het Ottomaanse rijk vastgelegd in het zgn. millet-stelsel. Een millet was een autonome religieuze gemeenschap onder gezag van de eigen patriarch, die op zijn beurt slechts verantwoording schuldig was aan de sultan.³⁾ Hoewel veel christenen in de loop der eeuwen tot de islam overgingen, bleven de Nestoriaanse en Jacobitische kerken als gesloten gemeenschappen voortbe-

staan. Door de islamitische huwelijkswetgeving kon geen vermenging optreden met de moslims, temidden waarvan de christenen woonden. Daardoor hadden ze naast hun gemeenschappelijke culturele erfenis tevens een etnische verwantschap. Men zou zelfs van een soort „religieuze naties“ kunnen spreken. Het duidelijkst is dit bij de Armeniërs, waar de Armeens-orthodoxe kerk de samenbindende kracht van de natie vormde.

Onder islamitische heerschappij konden de christenen, hoewel tweede rangsburgers, tot tamelijk grote invloed en welstand komen. De Armeniërs en Nestorianen legden zich vooral toe op handel en wetenschap. De Nestorianen ontwikkelden een missie-activiteit, die hen tot in Jemen, India en China voerde.

De invloed van het Westen

Na 1000 trad echter verval in in de positie van de christenen. Rome poogde tijdens de kruistochten het pauselijk gezag over de Syrische christenen te vestigen. Daar waar christenen samenwerkten met de kruisvaarders, verslechterde hun verstandhouding met de moslims. Aan de bloeitijd van de Nestorianen kwam een einde toen de Mongolen onder Timoer Lenk rond 1400 de christelijke gemeenten poogden uit te roeien. Een restant van de Nestoriaanse gemeenschap wist zich te handhaven in het onherbergzame Hakkari-gebergte in het oosten van Turkije.

De positie van de christelijke gemeenschappen werd nog verder aangetast door de voortdurende onenigheid en machtsstrijd tussen de vooraanstaande families binnen de Syrische kerken. Om het patriarchaat, waarin naast de geestelijke ook een welhaast onbeperkte wereldlijke macht verankerd lag, werd een dikwijls bloedige opvolgensstrijd gevoerd. Binnen de Nestoriaanse gemeenschap werd het patriarchaat in 1450 erfelijk binnen de Mar Shimun-familie. In verband met het celibaat ging de functie steeds over van oom op neef. De machtsstrijd kwam hiermee echter geenszins ten einde en de rivaliserende families zochten en vonden vaak (tijdelijke) steun in Rome. Een deel van de Nestorianen onderwierp zich in 1551 aan het pauselijke gezag en vormde de Chaldeese Kerk onder de patriarch van Babylon met een eigen Oost-Syrische liturgie. Dit werd mede ingegeven door de gedachte dat men zo de bescherming van de Heilige Stoel en diens gevolg van de Europese mogendheden zou genieten. Een soortgelijke ontwikkeling deed zich voor bij de Jacobieten, waarvan een deel de Syrisch-orthodoxe kerk verliet en de geuniëerde Syrisch-katholieke kerk oprichtte.

Tot de vorige eeuw leefden de verschillende volksgroepen in Oost-Turkije (Koerden, Jazidis, Armeniërs, Jacobieten, Turken, Nestorianen etc.) meestal georganiseerd in tribaal verband, afwisselend in staat van oorlog en vrede met elkaar. Zelden lagen aan hun conflicten echter religieuze motieven ten grondslag. Meestal betrof het kwesties als veediefstal, bronnen of weiderechten of familievetes. Dikwijls ook vochten christelijke stammen onderling. In dit onherbergzame en geïsoleerde gebied, waar het Turkse centrale gezag zich nauwelijks kon doen gelden, was de strijd om het bestaan hard en noopte de armoede dikwijls tot rooftochten over en weer.

In de vorige eeuw, tegelijk met het opkomende imperialisme, werden de christenen van het Oosten door Europa a.h.w. „herontdekt“. Missionarissen en zendingen stroomden toe om met medische, sociale en educatieve hulp bekeerlin-

gen te maken voor hun onderscheiden kerkgenootschappen. Westerse diplomaten beijverden zich bij de Turkse sultan voor de belangen van diens christelijke onderdanen. Politieke ideeën en geromantiseerde voorstellingen uit Europa (de Nestorianen en Chaldeeën zouden van de oude Assyriërs afstammen) deden een soort „Assyrisch“ nationaal bewustzijn ontstaan, zich uitend in literaire activiteiten en autonomie-eisen.⁴⁾ Ook onder de Armeniërs, altijd al een zelfbewuste natie, manifesteerde zich een krachtig nationalisme.

Door dit alles verslechterde de relatie tussen moslims en christenen in Oost-Turkije. Behalve afgunst, heerste bij de moslims ook vrees voor een versterking van de christelijke machtspositie, die geïdentificeerd werd met Europese christelijke machten en die een bedreiging voor de Islam zou kunnen vormen. De vereenzelviging van religie en staat in de islamitische wereld leidde zowel bij moslims als bij christenen tot de opvatting, dat de christenen op steun uit Europa konden rekenen. Dit idee werd nog versterkt door de voorrechten, die de Europese mogendheden bij de sultan afdwongen voor de christenen in zijn rijk.

De Turkse reactie

Het Turkse rijk was in de vorige eeuw ernstig verzwakt en werd nog slechts op de been gehouden door de onderlinge rivaliteit van Engeland, Frankrijk en Rusland. Sultan Abdul Hamid II (1876-1909) poogde o.a. door een krachtige centralisatiepolitiek het rijk te versterken. Daarom keerde hij zich fel tegen elk autonomiestreven (zoals van de Armeniërs). De christelijke minderheden beschouwde hij als potentiële handlangers van de Europese mogendheden en als een voortdurend voorwendsel voor het buitenland om zich in de Turkse aangelegenheden te mengen. In zijn streven om het centrale gezag in het Oosten van Turkije te versterken, ontzag de sultan zich niet om de verschillende bevolkingsgroepen daar tegen elkaar uit te spelen. Vooral de Koerdenstammen, die zich in steeds groter getale in deze streek vestigden, kregen allerlei privileges, geld en wapens. Onder andere door het aanwakkeren van religieuze sentimenten werd de moslimbevolking van het Oosten opgezet tegen de Armeense christenen, die ervan verdacht werden te heulen met de Turkse aartsvijand, Rusland. In de jaren 1894-1896 kwam het tot massamoorden op de Armeniërs, waarbij ruim 300.000 van hen omkwamen.⁵⁾ Ook onder de Syrische christenen vielen slachtoffers. De Jong-Turkse revolutie van 1908 maakte een eind aan het despotisme van de sultan en leidde tot een secularisatie van de staat. De aankondiging van gelijke rechten voor een ieder, ongeacht diens geloof, leidde aanvankelijk, ook bij de minderheden, tot een golf van optimisme. Maar al spoedig bleek hoe het aangewakkerde (pan-) Turkse nationalisme in botsing kwam met het streven van niet-Turkse of niet-islamitische gemeenschappen om de eigen cultuur en nationale identiteit te ontplooien. Met als doel de minderheden te „turkificeren“ werden niet-Turks onderwijs, niet-Turkse verenigingen en publicaties verboden. Toen het Turkse rijk in 1914 met het christelijke Rusland in oorlog raakte, werd de positie van de christelijke minderheden in Turkije uitermate precar. In 1915 en 1916 kwam het tot massale deportaties van en moordpartijen op Armeense christenen. Een Britse onderzoekscommissie kwam later tot de conclusie dat er door de Turkse overheid een bewuste poging tot genocide was gedaan.⁶⁾ Afgunst wegens de relatieve welstand en ontwikkeling van de Armeniërs en het

zoeken van een zondebok voor de gefrustreerde nationale aspiraties brachten Turken en Koerden tot wreedheden op grote schaal jegens de zwakke christelijke gemeenschappen. Koerdenstammen en ongeregelde troepen vielen ook Syrisch-orthodoxe dorpen aan en tal van Jacobieten vluchtten naar het Zuiden. De strijdbare Nestorianen, die onder Mar Shimun partij hadden gekozen tegen de Turken, ondernamen een massale voettocht via Perzië naar Irak.⁷⁾

Na de oorlog eisten de Armeniërs een eigen staat voor zich op, die ook grote delen van Oost-Turkije zou moeten omvatten. De kortstondige Armeense republiek (1918-1920) moest echter de twee Turkse provincies Kars en Ardahan weer prijsgeven aan de nationalistische troepen van Kemal Atatürk. In Oost-Turkije wonen thans vrijwel geen Armeniërs meer. In de Turkse steden, vooral Istanbul, treft men nog wel grote Armeense gemeenschappen aan. Dit geldt ook voor de Grieks-orthodoxen, waarvan de meesten Turkije in de jaren twintig verlieten. De Nestorianen, die na 1918 terugkeer naar hun oude woonplaatsen en schadevergoeding eisten, werden niet meer in Turkije toegelaten. De meeste christenen die na 1918 nog in het Oosten van Turkije woonden, behoorden tot de Syrisch-orthodoxe kerk.

De toestand in Zuid-Oost Turkije

In het verdrag van Lausanne in 1923 waren garanties ten behoeve van de christelijke minderheden in Turkije opgenomen. In de moderne seculiere Turkse republiek zouden „kerk“ en staat gescheiden zijn en zou volledige vrijheid van godsdienst heersen. In de praktijk echter wilde de regering in Ankara de minderheden assimileren en werden aan de christenen tal van moeilijkheden in de weg gelegd bij de ontplooiing van hun eigen cultuur. Hoewel formeel gelijkberechtigd, ondervinden christenen problemen bij het verkrijgen van banen, subsidies, vergunningen etc. Het seculariseringsproces is in grote delen van Turkije slechts aan de oppervlakte gebleven en discriminatie en vooroordelen komen nog algemeen voor. Dit geldt in het bijzonder voor het onderontwikkelde Zuid-Oosten van Turkije, waar strenge godsdienstige opvattingen en feodale stamverhoudingen nog een grote rol spelen. De slechte economische toestand heeft daarenboven in deze streek altijd al tot spanningen geleid.⁸⁾

De laatste decennia hebben de half-nomadische Koerden steeds meer overwicht gekregen op de gevestigde christelijke bevolking. In de dorpen en steden van de provincies Midyat en Mardin, waar de Syrisch-orthodoxen vroeger een meerderheid vormden is dit thans niet meer het geval. Omdat er gebrek aan vruchtbaar land is, zetten Koerdische stamhoofden (Agha's) christelijke pachters van hun land. Om hun eigen positie binnen het stamverband te handhaven moedigen Agha's vaak acties tegen de verzwakte christelijke minderheid aan. Roof, diefstal, afpersing (het zgn. beschermingsgeld), vernieling, mishandeling en moord komen steeds vaker voor en de Jacobieten werden hiervan systematisch het slachtoffer. Doordat de daders vrijwel nooit werden gestraft en beschermd werden door de Agha's, werden deze activiteiten alleen maar aangemoedigd. Plaatselijk bestuur en politie, die in hoge mate afhankelijk zijn van de medewerking van de Koerdische leiders, doen er weinig tegen.⁹⁾ Naarmate de toestand op het platteland verslechterde namen meer christenen hun toevlucht in de steden, anderen weken uit naar Libanon of gingen als gastarbeider in Europa werken.

Door hun vertrek nam de islamitische meerderheid toe en kregen diegenen die achterbleven (waaronder veel ouderen) het steeds moeilijker. Sommigen van hen dragen nog de traumatische herinneringen bij zich van de vervolgingen tijdens de eerste wereldoorlog. Sinds 1965 trekken steeds meer Jacobieten vanuit hun woonplaatsen naar Istanbul, waar zij onder moeilijke omstandigheden in de arme wijken wonen.

De positie van de christenen in Turkije kan niet los gezien worden van de algehele situatie in het land, die in de jaren zeventig aanmerkelijk verslechterde. Inflatie, werkloosheid en politiek geweld namen schrikbarende vormen aan. Extreem nationalistische en fanatiek islamitische partijen en groeperingen infiltrerden het politiecorps en droegen bij tot de slechter wordende positie van minderheidsgroepen. Of het militaire régime, dat in de zomer van 1980 de macht greep, een betere bescherming aan de christelijke minderheden kan bieden, valt nog te bezien. De problemen zijn immers van structurele aard en hangen nauw samen met de slechte economische toestand en de onderontwikkeling van Oost-Turkije. Het zijn vooral sociale en economische factoren, die geleid hebben tot de onhoudbare toestand, waarin veel christenen in Turkije thans verkeren, vooral in het Oosten, waar het centrale gezag faalt en het recht van de sterkste geldt.

Noten:

- 1) Nestorius verdedigde de opvatting, dat Christus zowel een goddelijke als een menselijke natuur had, die gedragen werden door respectievelijk een goddelijke en een menselijke persoon.
- 2) De monofysieten predikten de uitsluitend goddelijke natuur van Christus. Zie voor de onderscheiden oosterse kerken: Aziz S Atiya, *A history of Eastern Christianity*, Londen 1968.
- 3) Zie hoofdstuk II van L. C. Biegel, *Minderheden in het Midden-Oosten*, hun betekenis als politieke factor in de Arabische wereld, Deventer 1972.
- 4) Zie John Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbors, a study of western influence on their relations*, Princeton 1961.
- 5) Zie voor de achtergronden van de vervolgingen van de Armeniërs mijn artikel: *De Armeniërs*, in *Intermediair* 16 van 17 april 1981.
- 6) Het verslag van de onderzoekscommissie werd in 1916 te Londen door Viscount Bryce aan de Britse regering aangeboden. Het is onder redactie van Arnold Toynbee gepubliceerd onder de titel, *The treatment of the Armenians in the Ottoman Empire 1915-1916*, Beirut 1972.
- 7) Zie over de lotgevallen van de Nestorianen: Albert Stol, *de Nestorianen, de ondergang van een christenvolk*, Franeker 1977, G. Yonan, *Die Assyrer Heute*, Hamburg 1978 en mijn artikel „Christen-Turken“ in *Intermediair* 17 van 24 april 1981.
- 8) Een goede studie over sociale structuur en verandering van de Koerdische bevolkingsgroep in Oost-Turkije is M. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, Utrecht 1978.
- 9) Zie o.a. Churches' Committee on Migrant Workers in Europe, *Christian Minorities in Turkey*, Brussel 1979.

Islam in Suriname

De eerste moslims in Suriname waren geen aziaten maar afrikanen. Zij kwamen hier niet als militante black moslims maar als slachtoffers van de slavenhandel. De „Nachrichten aus der Brüder-Gemeine“ van 1833 maken melding van een „mohamedanisches Kirchlein“ en van de aanwezigheid van een naar verhouding groot aantal moslims onder de slaven die afkomstig waren van de stam van de Sokko's in West-Afrika.¹⁾ Ook in onze tijd kan men enkele honderden moslims aantreffen buiten de kring van de javanen en hindostanen. De meesten van deze moslims zijn creolen.²⁾ Mogelijk is hun belangstelling voor de islam voor een deel verklaarbaar uit het optreden van de black moslims. Stellig heeft een aantal mensen ook voor de islam gekozen op grond van de godsdienst van hun huwelijkspartner. Voor een huwelijk dat volgens islamitische (of hindoese) ritus gesloten wordt is er namelijk geen expliciete toestemming van de ouders of voogden vereist. Wel is het nodig dat de toekomstige echtgenoten dezelfde godsdienst belijden.³⁾ Niet-authentieke motieven kunnen daardoor een belangrijke rol spelen bij de keuze voor de islam.

Het overgrote deel van de moslims in Suriname behoort tot de hindostanen en de javanen. Van de javanen belijdt ruim 90% de islam, van de hindostanen iets meer dan 17%. Het totaal aantal moslims kan geschat worden op ongeveer 83000, te weten 59000 javanen en 24000 hindostanen.²⁾ De komst van de islam in Suriname is dus niet – zoals bij het christendom – een gevolg van missionaire activiteit, maar van immigratie. De immigranten uit het toenmalige Brits-Indië en Nederlands-Indië kwamen hier ook niet uit religieuze overwegingen maar om een nieuw bestaan op te bouwen. Na verloop van tijd kwam bij hen het verlangen op naar mogelijkheden en gelegenheden om hun godsdienst te belijden en eigen gemeenten te stichten.

Richtingen en organisaties

De surinaamse moslims behoren grotendeels tot de orthodoxe soennieten. Van de vier soennitische scholen zijn er twee vertegenwoordigd. De hindostaanse moslims behoren tot de wetsschool van Abu Hanifa, de javanen tot die van imam Shafi'i. De bijzondere kenmerken van deze scholen spelen in de onderlinge verhoudingen geen enkele rol. Velen weten zelfs niet dat zij van oorsprong tot één van deze richtingen behoren.

Suriname kent een vrij groot aantal organisaties en verenigingen van islamitische gemeenten. Voor een deel zijn deze nauw met elkaar verwant en houdt men contact met elkaar. Door andere organisaties wordt de onderlinge afstand bewaard. Op een buitenstaander maakt het aantal organisaties en het karakter van de onderlinge verhoudingen een tamelijk verwarrende indruk. Hierbij mag evenwel de opmerking niet achterwege blijven dat het christendom ongetwijfeld voor een buitenstaander nog veel verwarrender moet zijn dan de islam.

In de eerste plaats bestaat er een organisatorische scheiding tussen de hindostaanse moslims en de javaanse moslims. De oudste organisatie van hindostaanse moslims is de Surinaamse Islamitische Vereniging (S.I.V.) die tot de moderne stroming van de Ahmadiya behoort. De stichter van deze beweging, Mirza Ghulam Ahmad (ca. 1839-1908), wordt door een deel van zijn aanhangers als één van de grote profeten vereerd; andere beschouwen hem als een belangrijke boodschapper van God, maar niet als één van de grote profeten. De S.I.V. behoort tot de tak van de Ahmadiya die in Mirza Ghulam Ahmad niet meer ziet dan een belangrijke boodschapper.

Sinds het anathema van de wereldwijde islam over de Ahmadiya-beweging heeft een aanzienlijk deel van de leden van de S.I.V. zich van deze vereniging afgescheiden en een nieuwe groep gevormd in de Surinaamse Islamitische Organisatie (S.I.O.).

Naast deze twee organisaties kunnen nog genoemd worden de Surinaamse Moeslim Associatie (S.M.A.) die een groot aantal leden heeft en de veel kleinere Surinaamse Moeslim Federatie (S.M.F.). De Surinaamse Moeslim Associatie is in het algemeen nog wat strenger in haar orthodoxie dan de Surinaamse Islamitische Organisatie die uit de Ahmadiya afkomstig is. De S.M.A. heeft b.v. bezwaar tegen de aanwezigheid van vrouwen bij de gebedsdiensten in de moskee en tegen de vaststelling van het einde van de vastenmaand op grond van astronomische gegevens. Zij meent dat het einde van de vastentijd pas kan worden afgekondigd na de eerste directe waarneming van de maansikkel van de nieuwe maan.

Onder de javaanse moslims was er vroeger ook een organisatie die bekend stond onder de naam Ahmadiya Islam Suriname. Deze had alleen haar naam met de beweging van Mirza Ghulam Ahmad gemeen. Zij is wellicht gebruikt naar analogie van de indonesische Muhammadiyah. Toen de betekenis van het woord Ahmadiya bekend werd heeft men de naam van deze organisatie veranderd in Asjafia Islam (A.I.). Naast deze A.I. kunnen ook nog genoemd worden de Federatie van Islamitische Gemeenten in Suriname (F.I.G.S.) en de Stichting Islamitische Gemeenten in Suriname (S.I.S.).

Tussen de beide eerste groeperingen en de derde bestaat een eigenaardig verschil. Na hun aankomst in Suriname zetten de javanen de gewoonte voort om zich bij het gebed in westelijke richting te wenden. Volgens de S.I.S. is dat niet juist. Zij legt er de nadruk op dat men zich in zijn gebedshouding niet moet laten leiden door de javaanse traditie maar door de leer van de Koran. Daaruit blijkt dat men moet bidden met het aangezicht naar Mekka. In Suriname is dat niet met het gezicht naar het Westen maar naar het Noord-Oosten.

Dit verschil van gebedshouding heeft heftige emoties opgeroepen en felle conflicten. De javaanse behoefte aan harmonie (rukun) heeft er toe bijgedragen dat de twist is geluwd, maar het verschil van mening is gebleven en thans organisatorisch uitgekristalliseerd.

Een bron van twist en scheuring heeft ook de politiek gevormd. De politieke partijvorming heeft in Suriname altijd een sterk etnisch karakter gedragen. De partijleiders traden voor de staatsgreep dikwijls tevens op als religieuze leiders. Partijpolitieke conflicten konden daardoor gemakkelijk mede een rol spelen in de godsdienstige organisaties.

Behalve een schismatische tendens is er ook een streven merkbaar naar onderling

contact en gemeenschappelijk optreden. Een groot deel van de islamitische organisaties heeft zich verenigd in de Madjlies Moeslimin Suriname (M.M.S.). Dit samenwerkingsverband wordt door de overheid, door andere godsdienstige groeperingen e.d. als representatief beschouwd voor de islam in het land. De Surinaamse Islamitische Vereniging met haar Ahmadiya-karakter is om principiële redenen geen lid meer van deze organisatie. De Surinaamse Moeslim Associatie, die o.m. bezwaren heeft tegen de astronomische vaststelling van de Id-UI-Fitr-dag, hoopt men langs de weg van onderhandelingen in de M.M.S. te kunnen opnemen.

De surinaamse moslim en zijn godsdienst

De contractarbeiders uit de engelse en nederlandse koloniën in Azië werden aangetrokken voor een periode van vijf jaar. Het contractstelsel was voor de contractanten een mensonterende en afschuwelijke zaak. In feite was het een tijdelijke vorm van slavernij. De contractant die ten aanzien van de naleving van het contract in gebreke gesteld werd kon een gevangenisstraf krijgen, inhouding van loon of verlening van het contract.

Zending P. M. Legêne schreef op grond van zijn ervaringen in het jaarverslag van 1915 dat het contractstelsel demoraliserend werkte. Het maakte mensen ruw, gewelddadig, stijfkoppig en bedriegelijk. De gevangenis werd tenslotte een gezocht toevluchtsoord, omdat daar tenminste voedsel en kleding te vinden was. Legêne werkte onder de hindostanen. H. M. Bielke, zending onder de javanen, liet zich b.v. in 1917 in dezelfde geest uit. Hij vertelt over een javaanse arbeider die op een gegeven ogenblik zijn zieke kind niet alleen in huis durfde te laten. Hij ging niet naar zijn werk en kreeg een gevangenisstraf van drie weken wegens arbeidsonwilligheid.⁴⁾

Bovendien waren de immigranten losgeslagen van alle relaties met hun moederland. Zij kwamen in een land zonder tempels en moskeeën en zonder godsdienstige leiders die hen konden onderwijzen. In de nieuwe omgeving ontbraken alle wettelijk erkende of algemeen aanvaarde instellingen en patronen voor het beleven van hun godsdienst.

Hoewel de structuren voor het beleven van de godsdienst ontbraken is de religie niet uit het leven van de immigranten verdwenen. Het aantal immigranten groeide gestaag door de aanvoer van nieuwelingen (tot 1939) en door geboorte. Twee derde deel van de immigranten keerde na de afloop van hun contractperiode niet naar hun moederland terug maar begon een klein landbouwbedrijf. In 1930 werd de poenale sanctie (de straf op de schending van het contract door de arbeiders) opgeheven. Kort daarna verschijnen er ook berichten over een herleving van de islam. Misschien was deze herleving mede een reactie op de zendingsactiviteit van de christelijke Kerken.⁵⁾

De moslim heeft steeds meer kans gekregen om uitdrukking te geven aan zijn godsdienst. Overal waar moslims wonen zijn moskeeën verrezen en worden er telkens nieuwe bijgebouwd. Behalve het wijd verspreide onderwijs vanwege de Rooms-Katholieke Kerk en de Evangelische Broedergemeente zijn er nu ook enkele bijzondere scholen van de islam die soms met veel inzet van geld en arbeid door de moslims zelf worden gebouwd. Er is een begin gemaakt met de opleiding van kaums (zoals de javaanse geestelijke leiders genoemd worden)

aan indonesische universiteiten. Naast de eenvoudige hindostaanse maulvi's komen er ook wetenschappelijk gevormde maulana's. Bovendien geven enkele islamitische geleerden uit het buitenland hier onderwijs en voorlichting.

Onder de moslims spelen de vijf zuilen van de islam een steeds belangrijker rol. Het uitspreken van de geloofsbelijdenis – „Er is geen God behalve God en Mohammed is zijn gezant” – levert onder geen enkele omstandigheid moeilijkheden op. Het dagelijks gebed (vijf maal per dag) met zijn wekelijks hoogtepunt in de moskee op vrijdagmiddag geeft meer problemen. Het openbare leven en het arbeidsrhythme zijn er niet op afgestemd. Slechts enkelen verrichten alle gebeden; een toenemend aantal tracht zich er in beperkte mate aan te houden. Het geven van aalmoezen is voor een belangrijk gedeelte gekanaliseerd in sociale organisaties als de Algemene Moeslim Organisatie Suriname (A.M.O.S.) en in de zorg voor het levensonderhoud van de voorgangers. De kostbare bedevaart naar Mekka is een gebeuren dat nog slechts voor enkelen is weggelegd. De vastenmaand is een belangrijke periode in de gehele moslimgemeenschap. Sinds 1970 is de Id-UI-Fitr-dag een nationale feestdag in het gehele land waarop ook de niet-moslims vrij zijn. Een belangrijk punt is de in 1941 tot standgekomen mogelijkheid om een wettelijk erkend huwelijk te sluiten volgens islamitische ritus.

De islam staat bekend als een missionaire religie. Van doelbewuste pogingen om anderen tot deze godsdienst te bekeren is echter hoegenaamd niets te merken. De één is van mening dat een dergelijk streven niet past in de plurale samenleving van Suriname. De ander is van oordeel dat de islam ten opzichte van het christendom in een nadelige positie verkeert. De christelijke kerken zouden veel machtiger zijn omdat zij van de overheid en van buitenlandse kerken veel geld ontvangen. Niettemin laat de islam van zich horen door persoonlijke ontmoetingen, door uitzendingen via radio en televisie en door literatuurverspreiding. Daardoor getroffen zouden er ook bekeringen tot de islam plaats vinden. Alle dwang wordt in religieuze zaken volstrekt afgewezen. Het accent ligt op de vorming en activering van de eigen gemeenteleden.

De vorming van de moslims is niet gericht op het creëren van een surinaamse gestalte van de islam. Contextualisatie wordt beschouwd als een misvorming van de islam. Het zou kenmerkend zijn voor de islam dat zij, in tegenstelling tot het christendom, vrij gebleven is van alle culturele transformatie.

De islam in de surinaamse samenleving

Lange tijd is in Suriname het christendom (met het jodendom) de enige wettelijk erkende godsdienst geweest. Het praktiseren van andere religieuze ceremoniën en feesten was verboden. Dit verbod van afgoderij (zoals het genoemd werd) was gericht tegen de heidense gebruiken van de creoolse bevolking. Op de godsdienst van de javaanse en hindostaanse immigranten is het nooit toegepast. In 1936 werd bepaald dat iedereen vrij zijn godsdienst mocht belijden. Pas in 1971 werd het verbod van de afgoderij officieel afgeschaft.⁶⁾ De mogelijkheid tot het sluiten van een huwelijk volgens islamitische (en hindoeëse) ritus en de proclamatie van een islamitische (en een hindoeëse) feestdag tot nationale vrije dag werden reeds genoemd.

Desondanks hebben moslims nog sterk het gevoel dat zij met hun godsdienst

meer geduld dan erkend worden. Historische patronen laten zich niet snel uitwissen. Suriname heeft in de tijd van het kolonialisme een christelijk stempel gekregen. De wetgeving ging uit van een christelijke samenleving. De creoolse bevolking is vooral in de 19e eeuw massaal overgegaan tot de Rooms-Katholieke Kerk en de Evangelische Broedergemeente. De aziatische immigranten kwamen terecht in een samenleving waarin kerk, staat en maatschappij een zekere, zij het gebroken, eenheid vormden. In die samenleving kregen zij een plaats onder degenen die toen onderaan stonden, dus onder de vrijgelaten slaven. De immigranten vormden in feite het nieuwe proletariaat waarvan alle anderen profijt trokken. Er werd slechts rekening met hen gehouden voor zover dat van belang was voor de productie waarvoor zij als ongeschoolde arbeiders waren aangevraagd of geronseld.

Zo was het; zo is het niet meer. Het aantal hindoes en christenen is vrijwel even groot. Ruim 36% van de bevolking wordt tot één van de christelijke kerken gerekend en bijna 31% tot het hindoeïsme. De islam volgt daarop met ongeveer 21%.⁷⁾ De getalsmatige verhoudingen worden echter niet weerspiegeld in de wettelijke regelingen en samenlevingspatronen en -normen. De zondag en de christelijke feestdagen zijn vrije dagen. Met het dagelijkse gebed en de gebedsdienst op vrijdag in de moskee wordt hoegenaamd geen rekening gehouden, en de enige erkende islamitische feestdag wordt niet vastgesteld volgens de regels van de Koran (zie boven).

Intussen zal geen enkele moslim pleiten voor de vervanging van de zondag en de andere christelijke feestdagen voor die van de islam. De moslim verkeert in Suriname in een ambivalente positie en ervaart die ook als zodanig. Hij heeft echter geleerd om hiermee te leven. Het is ook de vraag of deze ambivalentie ooit opgelost kan worden in een land dat geen islamitische staat is. Immers pas in een islamitische samenleving kan de moslim geheel zichzelf zijn. Sommige moslims beseffen dit ook. Tolerantie en respect tegenover anderen staan echter hoog bij hen aangeschreven en zij hopen temidden van alle politieke ontwikkelingen deze tolerantie en erkenning ook van anderen, inclusief de overheid, te mogen ervaren.

Noten:

- 1) Nachrichten aus der Brüder-Gemeine, 1833, 4. Heft, blz. 564-589.
- 2) Algemeen Bureau voor de Statistiek, volkstelling 1964, tabel 7. De gegevens van de volkstelling van 1980 zijn nog niet gepubliceerd met uitzondering van de totaalcijfers. Daaruit blijkt dat de huidige omvang van de bevolking bijna gelijk is aan die van 1964. Daarom is er in dit artikel van deze gegevens gebruik gemaakt.
- 3) J. H. Adhin, a.w. blz. 20 en 41.
- 4) Missionsblatt der Brüder-Gemeine, juni 1916; idem okt. 1917.
- 5) Idem, jan. 1931; Ons Suriname, aug. 1947. Het hier geschetste beeld geldt zowel voor de islam als voor het hindoeïsme.
- 6) J. van Raalte, a.w. blz. 97; Encyclopedie van Suriname, s.v. Afgoderij.
- 7) J. van Raalte, a.w. 207.

Literatuurwijzer:

J. H. Adhin, Ontstaan en ontwikkeling van de z.g. aziatische huwelijkswetgeving, Paramaribo 1969.

Encyclopedie van Suriname, Amsterdam-Brussel 1977.

J. Ismael, De immigratie van de indonesiërs in Suriname, diss., Leiden 1949.

Vervolg noten op pag. 315

Kerk en Islam in Pakistan

Inleiding

De verhouding tussen Kerk en Islam en de betrekkingen tussen moslims en christenen in Pakistan worden fundamenteel beïnvloed door drie factoren, namelijk een religieuze, sociale en politieke factor. In een korte situatieschets worden deze factoren achtereenvolgens belicht; waar nodig wordt aandacht besteed aan de geschiedenis. Daarna spreken we over moeilijkheden en mogelijkheden van de betrekkingen.

1. De situatie

a. De religieuze factor

De Islam is niet alleen de enige wereldgodsdienst die na het Christendom ontstaan is – wat op zichzelf al een probleem is – maar heeft bovendien sedert zijn ontstaan (610-632 AD) op gespannen voet verkeer met zowel joden als christenen. Het is hier niet de plaats de geschiedenis van die betrekkingen na te gaan. Wij willen er slechts op wijzen dat de Kerk en de christenen in Pakistan nu nog de wrange vruchten plukken van dertien eeuwen verachting, misverstand en strijd tussen moslims en christenen. Daar wordt hier in de pers geregeld op gezinspeeld. Zo verscheen er onlangs een artikel, „Prophet Muhammad and his Western critics”, waarin de schrijver zegt dat in het verleden niets achterwege werd gelaten om de reputatie van de profeet Muhammad te besmeuren, niet alleen door bevooroordeelde christen polemisten en propagandisten, maar ook door de zogenaamd onpartijdige westerse oriëntalist en islamologen. Volgens hem gaat – enkele uitzonderingen daargelaten – de vijandige en negatieve kritiek op de Islam onverminderd en meedogenloos voort.¹⁾

Bij het godsdienstonderwijs op scholen en in moskeeën en in artikelen in dag- en weekbladen worden door de moslims de verschillen tussen Islam en Christendom benadrukt en de oude twistpunten, i.e. de godheid van Jezus, de menswording, de kruisiging, de drievuldigheid en de onbetrouwbaarheid der H. Schrift op precies dezelfde manier behandeld als dat al dertienhonderd jaren lang is gedaan. Er worden daar ook, bewust of onbewust, verkeerde voorstellingen van het Christendom gegeven.

Aan de andere kant moet men constateren dat er bij de christenen weinig of geen belangstelling bestaat voor de Islam als godsdienst. Veel christenen hebben een lage dunk van de Islam en zijn behept met misverstanden en vooroordelen zoals het zgn. fatalisme, de onverdraagzaamheid, de lage moraliteit van deze godsdienst.

Dit wil niet zeggen dat de betrekkingen tussen moslims en christenen in Pakistan daarom altijd slecht zijn. Integendeel. Steeds ondervinden christenen dat moslims hun godsdienst hoogachten en zelfs bewonderen, maar tenslotte laten de moslims bijna altijd weer doorschemeren dat ze niet begrijpen waarom een christen geen moslim wordt. Hij heeft toch al een deel van de Openbaring (de

Thora, de Psalmen, het Evangelie) ontvangen. Voor een moslim blijft het een raadsel waarom een christen de laatste stap niet zet en de Koran, die toch de laatste en volledige openbaring van God is, niet aanvaardt net als hij. Een poging om de christen te zien zoals hij zichzelf ziet zou ongetwijfeld verandering brengen in deze situatie, maar dat wordt praktisch door geen enkele moslim gedaan.²⁾ De afwijzende houding van de moslims wordt dikwijls mede veroorzaakt door de sociale positie van de christenen.

b. De sociale factor

Voor een goed begrip van deze factor moeten we teruggaan in de geschiedenis tot vóór 1947, toen Brits-Indië verdeeld werd in twee staten: Pakistan en Indië. Het merendeel van de bewoners was hindoe. De hindoes, die het kastensysteem huldigen, hadden de maatschappij ingedeeld in vier standen: de Brahmanen ofwel Priesters, de Ksjatriyas ofwel Krijgers, de Vaisiyas ofwel Boeren en Handelslui en de Sjoedras ofwel Ambachtslieden. Deze standen waren onderverdeeld in kasten. Degenen die niet tot een van deze standen en kasten behoorden, werden kastelozen of pariahs genoemd, later „scheduled castes”. Eeuwenlang zijn deze mensen gedwongen geweest om aan de rand van de maatschappij te leven. Velen van hen werden christenen.³⁾ Toen op 14 augustus 1947 Pakistan tot stand kwam, trokken bijna alle hindoes weg, maar de christenen bleven en tesamen met de moslims werden zij burgers van de nieuwe staat Pakistan, die gecreëerd was, opdat de moslims van het vroegere Brits-Indië daar zouden kunnen leven volgens de beginselen van de Islam.

De Islam nu kent geen kastensysteem en is trots op het feit dat hij geen onderscheid maakt tussen mensen op basis van kleur, ras, taal of beroep. Toch schijnt dit in de praktijk niet helemaal op te gaan. De inheemse christenen in Pakistan worden nog steeds beschouwd als een soort aparte kaste. Velen van hen zijn straatvegers (*sweepers*); hun werk wordt geminacht en zij wonen in ghettos in de achterbuurten van de steden. Een moslim zei eens tegen schrijver dezes: „Ik begrijp niet dat u zich met deze ‘vuile’ mensen inlaat”. Op het platteland zijn de meeste christenen pachters (*seypi-s, hari-s*) of ambachtslieden (*kammi-s*), in dienst van de grootgrondbezitters, en hun bestaan is bepaald niet rooskleurig.

c. De politieke factor

Toen de moslims in 1947 hun eigen onafhankelijke staat Pakistan verkregen, werd er gezegd dat Pakistan „the laboratory of Islam” was geworden.⁴⁾ Dit moest echter in de praktijk uitgewerkt en bewezen worden, wat allerlei problemen opleverde. Wij wijzen hier slechts op de positie van de niet-moslims. Als Pakistan een islamitische staat is, wat is dan de status en rol van de niet-moslims (c.q. de christenen)? Wat zijn hun rechten en plichten? In de drie grondwetten van 1956, 1962, 1973 werd steeds gezegd dat „...iedere staatsburger het recht heeft zijn godsdienst te belijden, te beoefenen, en te verspreiden...” (no. 20, 1973) en: „Alle burgers zijn gelijk voor de wet en hebben recht op gelijke bescherming van de wet” (no. 25).⁵⁾

Sedert februari 1979, toen de President, Generaal Zia oel-Haq, officieel de islamitische staatsorde uitriep, is de kwestie weer acuut geworden. Onlangs (februari 1981) merkte mr. Karimullah Durrani, een van de rechters van het Federale Islamitische Gerechtshof (*Shariat Federal Court*), bij een rechtsgeding op: „Aller-

eerst zal de Adviseur van de Staat (*State Counsel*) moeten beslissen wat de status is van de niet-moslims in Pakistan", want „de niet-moslims zijn geen *dhimmi-s* (beschermde burgers)" zoals vroeger en „om hun positie te bepalen hebben we *ijtihad* (poging tot nieuwe wetsinterpretatie) nodig".⁶⁾

Wij betwijfelen of dit spoedig zal gebeuren. De christenen in Pakistan vormen slechts een kleine minderheid van de bevolking (ca. 1½ miljoen op een bevolking van 83.7 miljoen), Pakistan heeft met allerlei andere problemen te kampen, en bovendien zijn op dit punt de opinies van rechtsgeleerden en politieke partijen verdeeld, zodat het o.i. momenteel erg moeilijk is om tot een nieuwe wetsinterpretatie te komen.⁷⁾ Voorlopig zal de status van de christenen in Pakistan dus wel in het luchtledige blijven hangen. Persoonlijk vinden wij dit jammer, want als de kwestie echt aangesneden werd, zou het de moslims dwingen om opnieuw de positie van de Islam te bepalen in de wereld van vandaag, waar secularisatie en pluralisme (inclusief religieus pluralisme) overal aan de orde zijn.

2. Moeilijkheden en mogelijkheden

Na deze situatieschets kunnen we nu nader ingaan op ons thema. Op het officiële en publieke vlak gaat de communicatie, gedachtenwisseling, dialoog, of hoe men het ook noemt, niet precies van een leien dakje. Moslims in Pakistan tonen doorgaans weinig of geen interesse. Hiervoor kunnen de volgende redenen aangevoerd worden: men ziet het nut of de noodzaak er niet van in, is bang zich erdoor te compromitteren, staat er argwanend tegenover of is er gewoon niet toe in staat. *Mutatis mutandis* kan hetzelfde worden gezegd van de christenen.

Toch zijn er in Pakistan, ondanks alles, enkele instituten en/of personen, die trachten de toenadering van moslims en christenen tot elkaar te bevorderen. In Lahore is *Loyola Hall*, gesticht door de Sociëteit van Jezus in 1961. Dit centrum is een instituut voor interreligieuze studies en contacten. Tegelijkertijd verschaft het onderkomen aan universiteitsstudenten, zowel moslims als christenen. Het instituut beschikt over een goed geoutilleerde bibliotheek met ca. 11000 boeken. De plaats waar contacten gelegd en onderhouden worden, is voornamelijk de bibliotheek, die geleerden en studenten aantrekt door de schat van informatie die er te vinden is in de boeken en tijdschriften. Contact wordt verder onderhouden door middel van de *Metaphysical Society*. Deze groep van 10 à 20 personen komt van tijd tot tijd bijeen om te luisteren naar een lezing en daarna het onderwerp, filosofisch in de breedste zin van het woord, te bediscussiëren. Het instituut is vanaf het begin bijna steeds alleen geleid en beheerd door dr. R. A. Bütler en kampt met gebrek aan personeel voor dit soort werk.

In Rawalpindi bevindt zich het *Christian Study Centre*, dat in 1967 gesticht werd, oecumenisch van opzet is en ten doel heeft „de Kerk in Pakistan te helpen om meer begrip te krijgen van haar wezen, historische achtergrond en roeping in een overwegend islamitisch milieu" (statuten), „zodat de christenen in Pakistan . . . zulke opvattingen en houdingen zullen aannemen als de veranderende situaties in Kerk en wereld vereisen en de verstandhouding tussen moslims en christenen wordt verbeterd" (brochure). Het centrum bezit een bibliotheek van meer dan 8000 boeken en ontvangt ongeveer 150 tijdschriften. Het geeft een driemaandelijks tijdschrift uit, *al-Mushir* (De Raadgever), dat echter bij de lokale bevolking niet veel aftrek vindt. Contacten met moslims zijn niet erg talrijk. De

staf (3 buitenlanders en 2 Pakistani) houdt zich grotendeels bezig met de studie van de Islam en de diverse ontwikkelingen in Pakistan en hoopt door lezingen, gesprekken en artikelen het begrip van de Islam bij christenen en van het Christendom bij moslims te verdiepen. Alhoewel nagenoeg alle kerken lid zijn van het *Christian Study Centre* kan men niet zeggen dat het zich in een grote belangstelling van de kerkleiders en christenen mag verheugen. Ondanks herhaalde pogingen is de leiding er tot nu toe niet in geslaagd een of twee jonge pakistaanse stafleden aan te werven.

In Karachi worden de betrekkingen tussen moslims en christenen gestimuleerd door dr. Archie de Souza, islamoloog van het Groot-Seminarie, die contacten onderhoudt met diverse islamitische groeperingen, de faculteit voor Islam-studie aan de Universiteit en de Islamitische Wereld Conferentie (*al-mu tamar al-islami*). Hier loopt de „dialoog" vrij goed. Christenen in Karachi krijgen voorlichting over de Islam op het *Diocesan Catachetical Centre*, waar af en toe lezingen en voordrachten over de Islam worden gehouden.

Verder is de Orde der Minderbroeders (Franciscanen) in Karachi een interessant experiment begonnen. Zij hebben het opleidingscentrum voor hun kandidaten gevestigd in een flat midden tussen moslims. De bedoeling hiervan is om de toekomstige Minderbroeders gedurende hun trainingsperiode in nauw contact met moslims te brengen en hen aldus voor te bereiden op hun werk en leven in een islamitisch milieu. De leider, Pater L. Mascarenhas, is zover tevreden met het resultaat.

Midden in het land, in Multan, ligt het *Pastoral Institute*. Zoals de naam suggereert, is dit instituut voornamelijk bestemd om pastorale training en begeleiding te geven. Dat houdt uiteraard ook in dat er cursussen over de Islam worden gegeven. De leiding wil daar in de toekomst meer aandacht aan besteden. Het instituut geeft een twee-maandelijks tijdschrift uit, *Pastoral Notes - Focus*, waarin artikelen over de Islam verschijnen.

Op het onofficiële en persoonlijke vlak zijn de betrekkingen tussen moslims en christenen talrijker en nauwer, maar toch niet geheel vrij van problemen. De christenen vormen slechts een kleine minderheid en zoals met minderheden schijnbaar overal het geval is, hebben ze in hun dagelijkse leven soms te kampen met discriminatie, isolatie, huisvesting, werkloosheid, uitbuiting, onrecht, enz. Wij kunnen op al die problemen niet ingaan. Er zijn echter twee zaken, die de christenen in Pakistan momenteel bijzonder bezighouden, namelijk het onderwijs en de publiciteitsmedia, en daar willen we nog iets over zeggen.

Toen onder het bewind van Z. A. Bhutto (1971-1977) privé-scholen genationaliseerd werden, beloofde men dat „het karakter van de christelijke scholen gehandhaafd zou blijven". In de praktijk is daar niet veel van terecht gekomen. Godsdienstonderwijs mag door de christenen op school niet meer gegeven worden, terwijl *Islamiyat* (onderwijs in de Islam) verplicht is gesteld en de syllabus meer en meer islamitisch gekleurd wordt. Bestuur en onderwijs in de genationaliseerde (voorheen christelijke) scholen worden langzaam aan moslims overgedragen. Toelating op scholen is moeilijker geworden en zelfs als die verkregen wordt, schijnen christen-leerlingen zich soms moeilijk te kunnen handhaven. Dit wordt dan al gauw toegeschreven aan discriminatie, wat niet altijd juist is, maar het neemt niet weg dat het onderwijs van de kinderen voor veel ouders een probleem is geworden.

Een tweede terrein dat christenen zorgen baart, zijn de publiciteits-media, waar nogal eens verkeerde voorstellingen van de christelijke leer of geschiedenis worden gegeven. Om enkele voorbeelden te noemen: in geschiedenisboeken op de scholen wordt van de kruistochten alleen het islamitisch standpunt vermeld; op de radio en televisie, of in films, maar vooral in kranten en boeken wordt soms een totaal verkeerd beeld van het Christendom gegeven. Christenen krijgen weinig kans om die valse voorstellingen te weerleggen, want antwoorden worden meestal niet gepubliceerd. Daar is nog minder kans toe nu men bezig is de islamisering van Pakistan te bewerkstelligen.

Onder de druk van de islamisering heeft zich een gevoel van onbehagen van veel christenen meester gemaakt en zij hebben niet veel vertrouwen in de toekomst. Sommigen nemen de benen en emigreren. Wat blijft er over voor degenen die niet kunnen of willen emigreren? Op deze vraag is maar één antwoord: liefde tot God en de naaste (zie Matth. 22: 37-40). Als het Christendom een godsdienst van liefde is, dan zal dat zichtbaar moeten worden en dan zal die liefde zich op creatieve wijze moeten uiten in het leven en werken van de lokale kerk en de christenen. Dat zal o.i. vooral op de volgende manieren moeten gebeuren.

Ten eerste, naast een kritische houding tegenover alles dat zweemt naar ideologie zullen de christenen belangstelling en openheid moeten tonen voor de Islam. In plaats van steeds het goede in eigen godsdienst te vergelijken met het slechte in een andere, zal men oog moeten hebben voor het goede in de Islam. Men zal nadruk moeten leggen niet zozeer op wat moslims en christenen scheidt, maar op wat hun verbindt, vooral in deze tijd nu meer en meer mensen afglijden naar een a-religieuze of humanistische levenshouding. Gemeenschappelijke belangen kunnen hier een goed aanknopingspunt vormen. Een voorbeeld hiervan is het *Rural Health Care Project* in Sialkot, waar Doctor Zafar, een christen, met medewerking van moslims en christenen een project leidt dat tot doel heeft het voorkomen van ziekten in de dorpen door het bestrijden van de oorzaken.

Ten tweede, als „dialoog“ niet direct mogelijk is, omdat er bij moslims weinig geneigdheid tot toenadering te bespeuren valt, dan zullen christenen het initiatief moeten nemen. Een goede mogelijkheid daartoe wordt geboden door het spannen van „draden van menselijke bereikbaarheid“.⁸⁾ Wat hier bedoeld wordt, zijn banden die mensen van nature bijeen brengen zoals intellectuele, literaire of artistieke interesses, persoonlijke vriendschap, beroepsbelangen, gemeenschappelijke werkring enz. of samenwerking op het terrein van sociale gerechtigheid.

Ten derde, meer dan ooit te voren zullen de christenen bereid moeten zijn verantwoording af te leggen van de hoop die in hen leeft (zie 1 Petrus 3: 15-16). Geloof alleen is niet voldoende; kennis van het geloof is ook vereist, vooral nu de christenen in Pakistan dagelijks overspoeld worden door een stortvloed van informatie, die de juistheid en volmaaktheid van de Islam benadrukt. Daarom zullen de kerken bijzondere aandacht moeten besteden aan het godsdienst-onderricht, vooral voor de jeugd, en in dit opzicht de ouders moeten motiveren en helpen.

Ten vierde, om aan al hun moeilijkheden het hoofd te kunnen bieden hebben de christenen meer eenheid en samenwerking nodig. De christenen zijn verdeeld in Rooms-Katholieken en Protestanten, die weer onderverdeeld zijn in Anglicanen, Lutheranen, Methodisten, Presbyterianen en kleinere gemeenschappen en sek-

ten. Binnen deze groepen heerst dikwijls nog verdere verdeeldheid door partijpolitiek (*partibazi*). In zo'n situatie is het aanknopen en onderhouden van officiële of zelfs onofficiële betrekkingen met moslims praktisch onmogelijk. Toch schijnen de christenen dat maar moeilijk in te zien.

Tenslotte is het allervoornaamste voor christenen in Pakistan wat Ignatius van Antiochië reeds schreef aan de Magnesiërs: „Men behoort dan niet enkel christen genoemd te worden, maar het ook te zijn“.⁹⁾ Getuigen van het evangelie is onmogelijk zonder een christelijke levenswandel, een nieuwe levenshouding (zie Gal. 4; Fil. 1 en 2; Eph. 4-6). Het heeft niet veel zin met Bijbels en tractaten te leuren, als christenen de evangelische boodschap openlijk verloochenen door hun streven naar macht en hunker naar bezit. Er is geen betere verkondiging dan het beleven van evangelische waarden als eerlijkheid, vlijt, dienstbaarheid, nederigheid en vergevingsgezindheid. Naarmate christenen in Pakistan er in slagen, met vallen en opstaan, iets van die nieuwe levenshouding in praktijk te brengen, beantwoorden zij aan de boodschap van het Evangelie en dragen zij ook bij aan de verbetering van de betrekkingen met moslims, tot zegen van henzelf en van het land.

Noten:

- 1) Zie prof. Zafar Ali Qureshi, „Prophet Muhammad and his Western Critics“, in: *The Muslim, Weekend Special*, 12 juni 1981.
- 2) Aldus dr. R. A. Büttler, in: *Why is Religious Dialogue with Muslims Difficult?*, zie *Focus*, 5 (1976), no. 4, p. 10.
- 3) Zie J. Waskom Pickett, *Christian Movements in India*, New York, The Abingdon Press, 1933; Frederick and Margaret Stock, *People Movements in the Punjab*, South Pasadena, William Carey Library, 1975.
- 4) Dit werd gezegd door de minister-president, Liaquat Ali Khan, toen hij de *Objectives Resolution* inleide in de Parlementsitzing van 7 maart 1949.
- 5) Zie *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan*, Karachi, Printing Corporation of Pakistan Press, 1977.
- 6) Zie *The Muslim*, 12 februari 1981, p. 8.
- 7) Wij sluiten ons aan bij dr. R. A. Büttler, die dit schrijft in „Islamic Resurgence in Pakistan and the Church“, zie *Al-Mushir*, 23 (1981), no. 2, pp. 48-49. Verderop in dit artikel hebben we ook dankbaar gebruik gemaakt van zijn waarnemingen.
- 8) Zie *ibid*, p. 54.
- 9) Zie *De Apostolische Vaders*, vertaald door D. Franses O. F. M., Hilversum, Paul Brand, 1941, p. 111.

Noten: vervolg van pag. 309

C. J. M. de Klerk C.SsR, *De immigratie van de hindostanen in Suriname*, Amsterdam 1953.
J. van Raalte, *Secularisatie en zending in Suriname*, diss., Wageningen 1973.
H. G. Steinberg, *Ons Suriname*, 's-Gravenhage 1933.
A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam*, Assen 1963.
Tijdschriften:
Nachrichten aus der Brüder-Gemeine.
Missionsblatt der Brüder-Gemeine.
Ons Suriname (niet te verwarren met het gelijknamige boek van H. G. Steinberg), uitg. van het Zeister Zendingbestuur.
Wereld en Zending, m.n. het artikel Islam en Christendom in Suriname van R. T. Wong-sodikromo, 5e jrg. 1976, nr. 1, blz. 26-30.

Voor de inhoud van dit artikel ben ik verder veel dank verschuldigd aan M. J. Amirkhan, P. Amat Ali, R. Amat en prof. dr. M. H. Karamat Ali. Bij enkele woorden wordt de surinaamse schrijfwijze gevolgd. Zo: hindostaans i.p.v. hindoestaans.

Moslims en Christenen in de Filippijnen

De verovering van de Filippijnen door de Spanjaarden in de zestiende eeuw wordt tot op heden gesymboliseerd door de naam van dit land, welke doet denken aan de Spaanse koning Filippus. De Spanjaarden breidden niet alleen het koninkrijk van Spanje uit, maar vestigden tevens het koninkrijk van God door de bevolking te katholisieren. Ze slaagden er in de meeste stammen te onderwerpen en te christianiseren. Enkele moslim stammen in het Zuiden van het land slaagden er echter in hun onafhankelijkheid en daarmee hun islamitische godsdienst en identiteit te behouden. Tot na de tijd van de Amerikaanse overheersing voerden deze stammen een, vaak gewapende, strijd voor deze idealen. In dit artikel zullen we eerst enige demografische gegevens vermelden om vervolgens een korte uiteenzetting te geven over de huidige verhoudingen tussen moslims en christenen, bestaande problemen en pogingen om een oplossing te zoeken voor deze problemen.

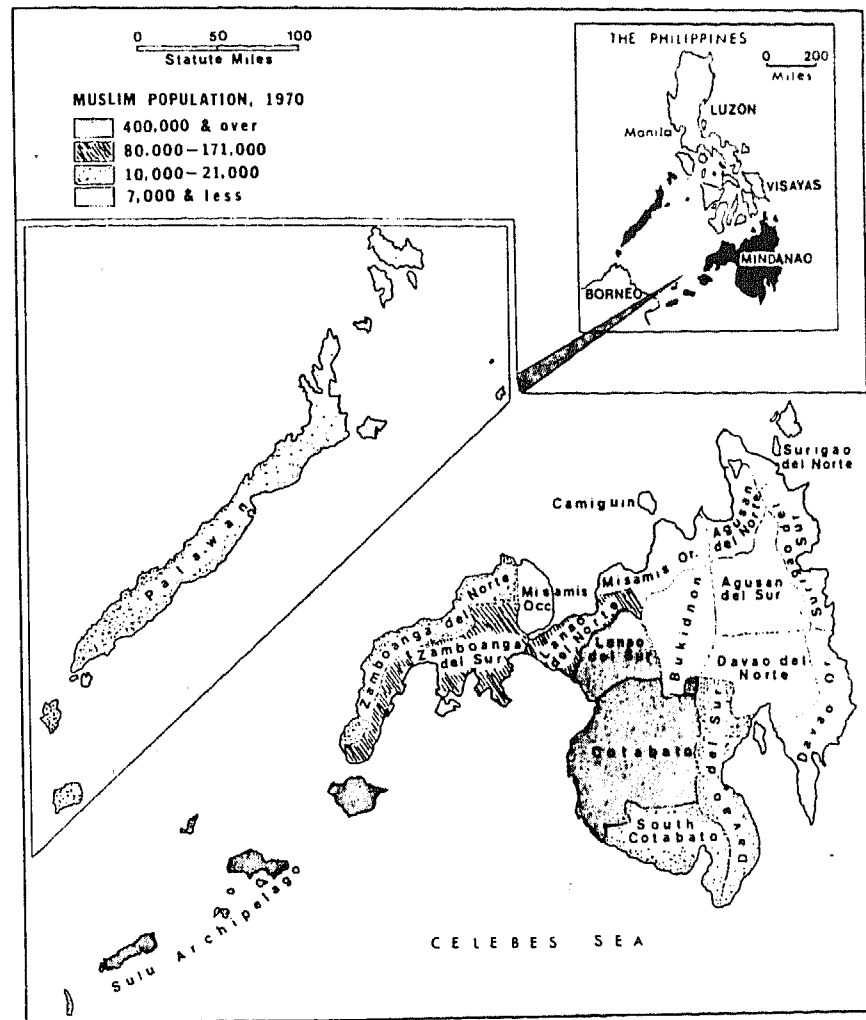
Enige demografische gegevens

De meeste moslims wonen op het eiland Mindanao en in de Sulu archipel, zoals weergegeven is op het volgende kaartje.

Volgens de volkstelling van 1970²⁾ hadden de Filippijnen in dat jaar een totale bevolking van 36.684.486, waarvan 31.408.859 katholieken, 1.120.018 protestanten, bijna twee miljoen andere christenen, 1.584.394 moslims, 31.836 boeddhisten, 254.460 zonder godsdienst en rond zeshonderdduizend „anderen”. Hieruit blijkt, dat de christelijke bevolking een overweldigende meerderheid vormt ten opzichte van de moslims. Aannemende, dat de jaarlijkse natuurlijke groei van de bevolking rond drie procent bedraagt, kunnen we schatten dat het totaal aantal moslims in 1981 rond twee miljoen is of rond 4,5%. In 1970 waren er echter reeds onofficiële schattingen van ongeveer vijf miljoen moslims. Moslim leiders zijn vaak geneigd van dit laatste getal uit te gaan, zodat volgens hun schattingen de moslimse bevolking in de Filippijnen rond 11% bedraagt. Een vrij homogene moslim bevolking is te vinden in Lanao del Sur, Cotabato en in de Sulu archipel, zoals ook gesuggereerd wordt door het weergegeven kaartje.

Verhoudingen tussen moslims en christenen

We zullen ons hier beperken tot de groepsverhoudingen tussen moslims en christenen in het zuiden van de Filippijnen. Deze verhoudingen worden nog steeds sterk beïnvloed door de achtergrond van enkele eeuwen spaans kolonialisme, gevolgd door de Amerikaanse periode en door de migratie van vele christen Filipinos naar het zuiden. Het historisch bepaalde antagonisme tussen



moslims en christenen kenmerkte zich door een herhaaldelijke gewapende strijd en door een diep wederzijds wantrouwen. Dit antagonisme bleef bestaan na de filippijnse onafhankelijkheid, toen volgens het gevoel van de moslims de filippijnse christelijke natie de rol van spanjaarden en amerikanen continueerde, ondanks de van de amerikanen geërfde scheiding van kerk en staat. Deze situatie leidde tot een zekere godsdienstige en culturele isolatie van de moslim bevolking. Slechts weinig moslim kinderen bezochten de als „westers” beschouwde staatscholen. Eeuwenoude tradities bleven gehandhaafd met als gevolg, dat ook hygiëne, sociaal-economische condities en feodale verhoudingen weinig

veranderingen vertoonden, terwijl de bevolking in andere delen van de Filippijnen zich ontwikkelde via een modernisering van het leven in vele aspecten. De overgrote meerderheid van de moslim bevolking leeft nog steeds in homogeen islamitische streken en leeft hierdoor vrij geïsoleerd van de christelijke bevolking. Ook in de steden leven homogeen moslimse groepen, die weinig sociale contacten onderhouden met hun christelijke medeburgers. Van de andere kant leefden groepen christen boeren in overwegend islamitische streken en omgekeerd moslim boeren in overwegend christelijke gebieden. De sociale verhoudingen in deze gebieden waren in het algemeen goed te noemen. Dit veranderde na de tweede wereldoorlog. In 1935 had de Filippijnse regering de oude communale landen tot staatsbezit verklaard. Zodoende kon de regering dit land verkopen. In feite verkocht de regering ook land, dat gecultiveerd werd door de plaatselijke bevolking, die hiermede plotseling strafbare handelingen pleegde door hun „eigen“ land te cultiveren. Vaak kochten de feodale heren, de „datus“, het land en verkochten dit weer aan nieuwe bewoners. Volgens nationaal recht konden ze dat doen. Volgens gewoonterecht hadden ze hier geen recht toe, aangezien het om communale landen ging. De „christelijke“ kopers waren overtuigd eigenaar geworden te zijn van deze grond. De verkopers echter, volgens eeuwenoud gewoonterecht, waren van mening, dat ze slechts het gebruik van de grond hadden verkocht voor een aantal jaren. Daar kwam bij dat de nieuwe boeren hun land vaak beter bebouwden dan de oorspronkelijke bevolking en dat in enkele gebieden de nieuwe boeren snel in aantal toenamen. Als gevolg hiervan ontwikkelde zich een situatie die tenslotte leidde tot economische en politieke concurrentie. Rond 1967 ging in verschillende gebieden de politieke macht over in handen van christenen, zoals het ambt van burgemeester en gouverneur. Deze situatie ging gepaard met het optreden van gewapende benden van beide zijden: de „Ilagas“ van „christelijke“ kant en de „Blackshirts“ en „Barracudas“ van „islamitische“ kant. Roofovervallen, diefstallen van karbouwen, het beschieten en verbranden van huizen waren aan de orde van de dag. Gevolg was dat vele mensen evacueerden naar de steden, zowel moslims als christenen. In 1972 verklaarde de Filippijnse regering de staat van oorlog en beleg. Hiermede werd de strijd van militante moslim groeperingen een strijd tegen de filippijnse regering en een strijd voor regionale autonomie. Datu Udtog Matalam had intussen het *Muslim Independence Manifesto* ondertekend, dat vervolgens werd omgedoopt in Mindanao Independence Movement. Na enkele jaren trad een jongere generatie naar voren, die zich verenigd had in het MNLF, Moro National Liberation Front. In dit MNLF hebben zich heden minstens twee facties ontwikkeld. De ene factie erkent de in Libië wonende Misuari als leider. De andere factie wordt geleid door de in Arabië wonende Hasyim Salamat. De guerillastrijd tussen MNLF en het Filippijnse leger duurt voort tot op heden en het is niet duidelijk hoe lang deze strijd nog zal duren.

De verhoudingen tussen moslims en christenen zijn zeer verschillend, van zeer intiem tot grote vijandschap. Verhoudingen tussen burens zijn vaak zeer goed, evenals tussen vrienden die elkaar hebben leren kennen tijdens hun schooltijd. Op andere plaatsen bestaan spanningen. Vele mensen verkeren in onzekerheid en een vage angst, aangezien ze de mogelijkheid zien, dat ze op een onverwacht moment het mikpunt of het slachtoffer worden van gewelddadige acties van het

MNLF, van het filippijnse leger of van onverantwoordelijke benden die in deze situatie van onzekerheid hun slag willen slaan.

Problemen en de aard van het conflict

Ontwikkelde christenen in het zuiden van de Filippijnen zijn bijna unaniem van mening dat het huidige conflict van economische en politieke aard is. Vele ontwikkelde moslims die persoonlijke contacten onderhouden met christenen zijn van dezelfde mening. Hierdoor zou het bijna aan onze aandacht kunnen ontsnappen dat er ook moslims zijn die een andere mening hebben. Dit werd schrijver pas duidelijk toen hij in januari 1981 samen met een zuster een bezoek bracht aan een nieuwe Madrasah, islamitische godsdienstschool in Cotabato City. In een gesprek met een egyptische missionaris die in deze school werkzaam was, bracht de zuster als haar mening naar voren dat het huidige conflict in wezen een politiek conflict is. Daarop vroeg de egyptische missionaris of de soldaten die gruweldaden bedrijven in islamitische gebieden christenen zijn of moslims. Zuster Antonia kon niet ontkennen dat het doorgaans christenen zijn. Hiermede werd ons duidelijk, dat moslims een andere opvatting kunnen hebben in dezen. Hoe men het conflict echter ook bestempelt, in het algemeen is men het er over eens, dat het vele aspecten heeft, zoals culturele, historische, pedagogische, economische, sociale, sociaal-psychologische, politieke en militaire aspecten.

Pogingen om naar een oplossing toe te werken

Van verschillende zijden wordt gepoogd om naar een oplossing toe te werken. Er bestaat echter een duidelijke tegenstelling tussen de politieke oplossing die de filippijnse regering voor ogen staat en de politieke oplossing welke door het MNLF wordt nagestreefd. We zullen pogen in het kort weer te geven hoe de filippijnse regering en het MNLF naar een politieke oplossing toe werken. Vervolgens zullen we speciale aandacht besteden aan enkele gezamenlijke activiteiten van protestanten, katholieken en moslims.

Het filippijnse regeringsbeleid

De belangrijkste aspecten van het regeringsbeleid zijn het werken aan een regionale autonomie, militaire operaties, rehabilitatie, kredietverleningen, het scheppen van nieuwe werkgelegenheid, economische bijstand. De Regions IX en XII van de huidige autonome regionale regering omvatten de gebieden waar de meeste moslims wonen, inbegrepen Sulu, Zamboanga del Norte, Zamboanga del Sur, Cotabato, Lanao del Sur en Lanao del Norte. Leger en politie blijven echter rechtstreeks verantwoordelijk ten opzichte van de nationale regering in Manila. Het leger voert een „defensief“ pacificatiebeleid, dat er voornamelijk op gericht is de levens van de burgers te beschermen. Guerillas die zich overgeven worden geholpen zich te integreren via ambitieuze rehabilitatie maatregelen inbegrepen huisvesting, financiële steun en het trainen voor een job. Kredieten werden verleend aan 7.600 ex-guerillas voor landbouw, visserij of om een klein

bedrijf te starten. Sinds 1975 werd aan 11.265 mensen een vakopleiding gegeven in het kader van het z.g. Project Balikatan. Daarnaast werden ook andere vakopleidingen georganiseerd. Wegen en bruggen werden aangelegd en islamitische scholen werden gebouwd.³⁾

Bovenvermeld regeringsbeleid kan niet ontkend worden en begint successen op te leveren. Onder het volk is echter de volgende kritiek te horen: de autonome regering is voornamelijk in handen van de oude feodale families; het leger is vaak meer bekend vanwege zijn wreedheden voornamelijk t.o.v. de moslims; vele ex-guerillas keren na enige tijd weer terug tot hun guerilla troepen; bij het verlenen van kredieten komt veel corruptie voor; kredieten worden slecht terug betaald; de economische ontwikkeling komt doorgaans niet ten goede van de plaatselijke bevolking, maar van grote kapitalistische belangen. Daarnaast hoorde schrijver herhaaldelijk gevoelens van ongenoegen onder de christenen, dat de moslims veel meer faciliteiten kregen van de regering dan de christenen.

De strijd van Moro National Liberation Front (MNLF)

Lange tijd is het niet duidelijk geweest of het MNLF inderdaad vocht voor autonomie binnen de nationale staat of voor een afscheiding in de vorm van het stichten van een nieuwe staat. Onlangs schijnt de in Libië wonende Misuari, een van de top leiders van het MNLF duidelijk verklaard te hebben dat de MNLF haar eisen tot autonomie veranderd heeft tot een eis van totale onafhankelijkheid.⁴⁾ Hierover schijnt echter onenigheid te bestaan tussen de meest invloedrijke moslim leiders. In het algemeen hoort men de moslims in de Zuid Filippijnen nog praten over het verkrijgen van een regionale autonomie in overeenstemming met de overeenkomst tussen de filippijnse regering en het MNLF in Tripolis in Libië in het jaar 1976. Men gebruikt tegenwoordig vaak de term „meaningful autonomy“. Deze term werd zelfs gebruikt door de internationale organisatie Motamar Islam.⁵⁾

Enkele gezamenlijke activiteiten van protestanten, katholieken en moslims

We beperken ons hier tot enkele geselecteerde activiteiten in het veld van onderwijs en opvoeding, moslim-christen dialogen en samenwerking tussen moslims en christenen.

Een belangrijke bijdrage van onderwijs en opvoeding

Het is wel bijzonder moeilijk om wederzijdse waardering te ontwikkelen als beide zijden elkaar niet kennen of bevooroordeelde opvattingen over elkaar hebben. Vooroordelen van moslims en christenen in de Filippijnen zijn grotendeels historisch bepaald. Daarom is het onderricht van geschiedenis in de scholen van groot belang om deze vooroordelen af te bouwen. Het Islamitische King Faisal instituut in Marawi City in de provincie Lanao del Sur verzorgt aan de Marawi State University een programma van lessen over de filippijnse geschiedenis. Dit programma is verplicht voor alle studenten aan alle faculteiten. Ook van protestantse en katholieke kant wordt gewerkt aan een zuivering van het geschiedenis onderwijs om de studenten te helpen eeuwenoude vooroordelen ten opzichte van moslims te overwinnen. Zelfs wordt er aan gewerkt om systematisch alle leerboeken te herzien en hierin alles wat stotend is voor

moslims te veranderen. Maar het belangrijkste is wel de ontwikkeling van persoonlijke relaties tussen scholieren die elkaar tijdens de schooltijd als gelijken gaan zien. De bijna honderd katholieke Notre Dame scholen in Cotabato en Sulu hebben in dit opzicht een bijdrage geleverd, welke moeilijk op haar waarde te schatten is.

Bijzondere vermelding verdient het *Duyog Ramadhan* program, dat sinds enkele jaren wordt uitgevoerd. Ramadhan is de naam voor de islamitische vastenmaand. Duyog betekent het begeleiden met gitaarmuziek. Het program onvat preken in de kerken op zondag over de betekenis van de Ramadhan voor de moslims en het organiseren van seminars voor invloedrijke leken. Teksten werden samengesteld door oecumenische werkgroepen in samenwerking met moslims. Verschillende organisaties waren betrokken bij het samenstellen van deze teksten, zoals het katholieke *Mindanao Sulu Pastoral Conference Secretariat*, het protestantse *Program Aimed at Christian Education about Muslims*, wat een program is van de nationale raad van protestantse kerken in de Filippijnen, de oecumenische Mindanao-Sulu Conference for Justice and Development en de niet-kerkelijke, door katholieken georganiseerde Kahayag Foundation. Via het Duyog Ramadhan program worden de christenen er toe uitgenodigd de moslims te begeleiden bij het vasten. Aan de christenen wordt uitgelegd wat de vasten betekent voor de moslims. De vasten is voor hen een tijd om hun lichaam en geest te zuiveren. Rijke mensen worden zich tijdens de vasten bewust dat veel leed veroorzaakt wordt door honger en dorst, zodat ze bereid zijn arme mensen te helpen.

Een reeks van moslim-christen dialogen

Het is belangrijk dat de initiatiefnemers tot moslim-christen dialogen niet tot eenzelfde godsdienst behoorden. De baanbrekers voor deze dialogen waren de protestant Peter Gowing⁶⁾, de katholieke Pater Jose Ante OMI en de moslim Alunan Glang. Het thema van deze dialogen was niet de godsdienst maar de crisissituatie in de Zuid Filippijnen. De eerste dialoog werd in 1974 in de stad Zamboanga georganiseerd, hiertoe gestimuleerd door een dialoog in Singapore welke in 1973 door de Wereldraad van Kerken georganiseerd werd en welke werd bijgewoond door moslims en christenen uit Malaysia, Indonesia en de Filippijnen. De dialoog in Zamboanga werd gevolgd door de bekende moslim-christen dialoog in Hongkong in 1975, welke eveneens door de Wereldraad van Kerken werd georganiseerd. Een tweede filippijnse moslim-christen dialoog werd gehouden in 1976 in Marawi City, Lanao del Sur, terwijl onlangs een derde dialoog gehouden werd in de buurt van Manila. Deelnemers aan deze dialogen waren islamitische, protestantse en katholieke geestelijken en andere intellectuelen. Het aantal deelnemers bedroeg doorgaans 15 tot 20 mensen, die elkaar soms weer ontmoetten bij een volgende dialoog. Maar toch hadden deze dialogen een grote betekenis voor een groeiende verstandhouding tussen invloedrijke moslims en christenen. Enkele lokale dialogen werden gehouden in Cotabato City en Zamboanga City. Een aantal van de deelnemers aan deze dialogen deed ook actief mee aan vormen van interreligieuze samenwerking.

Samenwerking tussen moslims en christenen

De crisissituatie in de zeventiger jaren motiveerde moslims en christenen om

samen te werken om de nood van de vele vluchtelingen en van de verarmde bevolking te verlichten en hen te helpen hun levensomstandigheden te verbeteren. In Cotabato werden gezamenlijke activiteiten ondernomen door de protestantse Cotabato Rural Uplift Movement, het katholieke Notre Dame centrum voor sociale actie en de islamitische onderwijzers organisatie Su'tan Kudarat. In Sulu nam het Jolo Community Development Centre belangrijke initiatieven. Voedselverdelingen werden georganiseerd. Velen werden geholpen om een huisje te bouwen of om voorlopig onderdak te verkrijgen. Boeren werden geholpen met zaadgoed, kunstmest, insecticiden en karbouwen. En tevens poogde men de mensen bewust te maken van hun rechten om hen op deze wijze weerbaarder te maken tegen eventueel machtsmisbruik.

Slot

In dit artikel werd naar voren gebracht dat het conflict in het zuiden van de Filipijnen volgens velen van economische en politieke aard is. Als zodanig weerspiegelt dit conflict een algemeen filippijns probleem: een ontwikkelings- en modernisatiebeleid, dat voornamelijk ten goede komt aan de stedelijke gebieden en ten koste gaat van de ontwikkeling van agrarische en afgelegen gebieden. De moslims zijn beter in staat hun stem in dezen te laten horen dan andere „cultural minorities“ en de arme landelijke bevolking in het algemeen. Ze worden hiertoe in staat gesteld vanwege een groeiend bewustzijn van hun eigen moslim identiteit en een groeiende en effectieve solidariteit tussen de moslims op onze planeet.

Noten:

- 1) Dit kaartje werd overgenomen van: Federico V. Magdalena „Intergroup Conflict in the Southern Philippines: an Empirical Analysis“ in: *Journal of Peace Research*, no. 4, Vol. XIV, 1977, p. 301.
- 2) De gegevens van deze volkstelling ontleenden we aan een artikel van de hand van Thomas J. O'Shaughnessy, getiteld: „How many Muslims has the Philippines“, gepubliceerd in *Philippine Studies* 23 (1975), pp. 375-382.
- 3) Deze gegevens ontleenden we aan: „Efforts to Achieve Peace, Unity and Prosperity in Western Mindanao“ in: *Islamic Affairs Quarterly Publication of the Commission for Islamic Affairs on the Philippines*, Manila, Vol. I, no. 1, July/September 1980, pp. 9-11.
- 4) *The Muslim World, a Weekly Review of the Motamar*, Karachi, Vol. 18, no. 25, 3 January 1981, p. 2.
- 5) *Idem*, Vol. 18, no. 51, 4 July 1981, p. 6.
- 6) Zie met name diens: *Muslim Filipinos Heritage and Horizon*, Quezon City, New Day Publishers 1979, pp. 286.

b. Reflectie op het thema: twee missionaire godsdiensten

R. Roolvink

Missionaire activiteit van de Islam in Zuidoost-Azië

De Islam heeft zich zoals bekend over een groot gebied van Zuidoost-Azië verbreid, en dit proces van islamisering gaat op verschillende plaatsen nog steeds door, soms met vrij massale overgangen.

Van gebied tot gebied, of misschien beter gezegd: van staat tot staat, zijn er echter grote verschillen in de positie van de Islam als godsdienst en zo is ook die van zijn belijders niet overal gelijk. Een overzicht geeft ons in grote lijnen het volgende beeld:

1. In Indonesië vormen de belijders van de Islam wat hun aantal aangaat, een absolute meerderheid; de Islam heeft er echter niet de positie van staatsgodsdienst of zelfs officiële godsdienst, het is er een godsdienst naast de andere godsdiensten, het Protestantisme, Katholicisme – die merkwaardigerwijze als verschillende agamas (Agama Kristen, Agama Katolik) gelden –, Boeddhisme en het Çivaisme (Bali).
2. De situatie in Maleisië – het Maleise Schiereiland, Sarawak en Sabah – is een geheel andere. De belijders van de Islam omvatten ongeveer de helft van de bevolking. Hier echter is de Islam de officiële godsdienst en sterk verbonden, om niet te zeggen: identiek, met het Maleier-zijn. Men zou kunnen zeggen, en zonder overdrijving naar onze mening, dat de Maleier per definitie Moslem is. Moslem en Maleier zijn naar de Maleise opvatting vrijwel identieke begrippen, getuige ook de nog steeds gangbare uitdrukking *masuk Melayu*, „zich aansluiten bij de Maleiers, Maleier worden“, dat wil zeggen: „de Islam aannemen“. Maar dat impliceert dan tevens dat men, alweer volgens de gedachtegang van de Maleier, ook zich als Maleier moet gaan gedragen, in casu Maleis sprekend zijn en in zijn levensstijl zich aanpassend aan de Maleise *adat*, hetgeen onder andere tot uiting komt in de kleding die men draagt en het voedsel dat men eet.
3. De Republiek van Singapore vertoont binnen dit geheel een geheel ander beeld: het is een Chinees eiland in een overwegend Moslemse Maleis-Polynesische, of als men wil: Indonesische wereld (Indonesisch hier dan opgevat in de ruimere, culturele betekenis van het woord, niet als staatkundig begrip betrekking hebbend op de staat Indonesië). De Maleiers in Singapore, ongeveer 15% van de bevolking, zijn hier een minderheid, met alle nadelen die zulk een positie kan meebrngen. Vergeleken met het algemene welvaartsniveau in Singapore, een van de hoogste in Zuidoost-Azië, is hun levensstandaard laag, terwijl ze bovendien verdeeld zijn in een aantal facties en groeperingen, die elkaar wantrouwen en bestrijden. Een Indonesische bezoeker, Drs Suminto, verbonden aan de IAIN (Institut Agama Islam Negeri) had slechts één woord om uitdrukking te geven aan zijn bevindingen omtrent de Islamitische gemeenschap in Singapore: *kasihan!*¹⁾
4. Dan zijn er de randgebieden van de Islam in Zuidoost-Azië, namelijk

- a. De Moslemse minoriteit in Thailand. Van de bevolking van Thailand, overwegend Boeddhistisch, zijn naar schatting $1\frac{3}{4}$ miljoen inwoners, 4% van de totale bevolking, belijders van de Islam, de meesten van hen Maleiers en wonend in de zuidelijke, aan Maleisië grenzende provincies, waar het de afgelopen dertig jaar onrustig is geweest. Taalkundige, economische, culturele, sociale en godsdienstige factoren liggen aan deze onrust, waarover ook sporadisch in de Nederlandse pers berichten doordringen, ten grondslag. Het ligt buiten het bestek van dit artikel om hier in details te treden, het geheel vertoont een nogal gecompliceerd beeld en zou een aparte behandeling verdienen. Het zal echter duidelijk zijn dat er in Maleisië grote belangstelling bestaat voor het wel en wee van de geloofsgenoten in Zuid-Thailand, waarmee men zich ook door gelijkheid van taal en cultuur en vaak ook door familiebanden verbonden voelt, maar tevens moet gezegd worden dat de regering van Maleisië ten aanzien van dit vraagstuk uiterst behoedzaam te werk gaat en onder geen voorwaarde het risico wil lopen dat de goede verhoudingen met het buurland in het noorden, zeker in het licht van de recente gebeurtenissen in Vietnam en Cambodja, gevaar zouden lopen.²⁾
- b. In dit verband is het nodig melding te maken van de Moslemse gemeenschap in Cambodja (Kampuchea), de Chams, die als de berichten daarover juist zijn – en we moeten vrezen dat ze wel juist zijn – als ethnische groep vrijwel geheel is uitgeroeid en derhalve ook als religieuze gemeenschap opgehouden heeft te bestaan. Onder de regering van Pol Pot is er vreselijk onder de Chams huisgehouden. Alle vormen van godsdienstig beleven werden verboden, Koran-exemplaren verbrand of op andere wijze vernietigd en het bezit ervan strafbaar gesteld. In Cambodja zouden voor de overname van de macht door de communisten 140 moskeeën zijn geweest, maar sinds elke vorm van godsdienstig beleven werd onderdrukt, werden deze bedehuizen voor andere doeleinden gebruikt, bijvoorbeeld als varkensstallen, of op andere wijze ontheiligd, terwijl alle Moslemse leidende figuren, imams, kadis en godsdienstleraren, werden afgeslacht. Vele Moslems vluchtten uit Cambodja naar Thailand, vanwaar een aantal van hen werd teruggezonden, andere groepen vluchtelingen bereikten Maleisië, waar aan het gruwelijk verhaal van hun wederwaardigheden in elk geval in de Maleis-talige pers ruime aandacht werd geschonken. Het aantal van deze Moslemse Chams in Cambodja werd voor de overname van de macht door de communisten geschat op 700.000, een bevolkingsgroep die thans volkomen is uiteengeslagen en te gronde gericht. In een Maleisisch blad wordt geklaagd: „Doordat de oproep tot het gebed in Cambodja niet meer wordt gehoord en de moskeeën als vuilstortplaatsen worden gebruikt, de heilige boeken zijn verbrand en de Moslems worden vermoord en gefolterd elke dag, is de Islam uit dat land verdwenen, een land waarin, voordat het in het begin van 1975 in handen van de communisten viel, meer dan 700.000 gelovigen waren, 140 moskeeën, en godsdienstscholen bij honderden met duizenden leerlingen . . .”³⁾
- c. Zonder er verder op in te gaan, noemen wij hier volledigheidshalve nog de Moslems in de Zuidelijke Philippijnen, die ook voortdurend overhoop

liggen met de centrale regering in Manilla. Net als in het zuiden van Thailand betreft het hier een uiterst gecompliceerd vraagstuk. Het verschil in godsdienst is zonder twijfel een belangrijk element in dit conflict, maar daarnaast gaat het ook om grondenkwesties en zijn er andere factoren in het spel van economische en sociale aard. Doch juist echter vanwege dit godsdienstig element laten deze conflicten zich moeilijker oplossen en is er steeds gevaar van radicalisering.⁴⁾

In deze Islamitische wereld van Zuidoost-Azië, waar Maleisië en Indonesië het hart van vormen, heeft de laatste jaren een opvallende activiteit plaats gevonden, in het Maleis *gerakan dakwah*, dakwah-beweging genoemd, die in het begin van vorig jaar een hoogtepunt heeft gevonden in de *Islamitische Dakwah-Conferentie voor Zuidoost-Azië en het Stille Zuidzee-gebied*, gehouden te Kuala Lumpur van 11-14 januari 1980.⁵⁾

Dakwah zou men wellicht het best kunnen weergeven met de Nederlandse uitdrukking: in- en uitwendige zending, dat wil zeggen: enerzijds een streven om de belijders van de Islam te brengen tot een bewuster geestelijk leven in overeenstemming met de leerstellingen van de Islam en die te laten doorwerken op alle terreinen van het leven, politiek, sociaal, economisch, in het onderwijs, etc., en anderzijds de leer van de Islam verder te verbreiden door het maken van bekeerlingen, met andere woorden dus zending te bedrijven.

Wat Maleisië betreft, het belangrijkste lichaam waarin het dakwah-streven gestalte heeft gekregen is wel de PERKIM, acroniem van *Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia*, in het Engels genoemd Malaysian Muslim Welfare Organisation, opgericht 19 augustus 1960 door de toenmalige Eerste Minister van Malaya Tunku Abdul Rahman. Daarnaast bestaan er nog andere groeperingen.⁶⁾

Voor Indonesië heeft een aantal jaren geleden Dr. D. Bakker de aandacht gevestigd op soortgelijke ontwikkelingen.⁷⁾ Vooral na 1965 heeft de *dakwah*-beweging in Indonesië duidelijker gestalte gekregen in diverse organisaties en tracht men de effectiviteit van de missionaire activiteit te verhogen door een moderne, methodische, om niet te zeggen wetenschappelijke, aanpak met gebruikmaking ook van eigentijdse communicatietechnieken. Afgezien nu van de vraag of de Islam een militante godsdienst is of niet, ik geloof dat het woord *mobilisatie* zoals Dr. Bakker dat heeft gebezigd in de titel van zijn artikel, terecht is.

Mobilisatie is een begrip dat verschillende kanten heeft; mobilisatie vindt plaats primair om twee redenen. In de eerste plaats om het hoofd te bieden aan een, al of niet vermeende, bedreiging van de eigen positie, hetzij dat die bedreiging van binnen komt of ook van buiten af, en in de tweede plaats om zich aan te gorden in een besef van roeping ten opzichte van de „anderen”, in dit geval de niet-Moslemse omgeving, of naaste, voor wie men een boodschap heeft.

Voor Maleisië zowel als Indonesië gelden mijns inziens beide aspecten, zij het wellicht in verschillende mate.

Met het wegvallen van het westers koloniaal bestuur is in Zuidoost-Azië ook voor de Islam en de Islamitische gemeenschap een geheel nieuwe situatie ontstaan. Men voelt zich vrijer om het eigen lot in handen te nemen, maar tevens is er het besef dat men als geloofsgemeenschap ondanks een absolute meerderheid in getal, zoals in Indonesië, of als Moslemse volksgemeenschap die het eigen land moet delen met een niet oorspronkelijke immigrantenbevolking van een geheel

andere culturele en godsdienstige achtergrond, zoals in Maleisië, niet die invloed heeft waarop men rechtens meent aanspraak te mogen maken, en dat tengevolge van het feit dat de positie van de individuele leden van de Moslemse gemeenschap over het geheel genomen in economisch en ook in politiek opzicht zwak is. Daarnaast is er, en dit geldt speciaal Indonesië, de wervingsactiviteit en aantrekkingskracht van andere godsdiensten, waarbij vooral die welke uitgaat van bepaalde fundamentalistische richtingen in het Christendom, die zich niet ontzien in hun pogingen ook onder Moslems bekeerlingen te maken, irritatie en verzet opwekken. In zijn eerder genoemde artikel wijst Dr. Bakker ook op een steeds meer aan de dag tredende geldingsdrang van het Boeddhisme. Voegt men daarbij een steeds verder gaande secularisatie en doordringen van Westerse invloeden met, zoals men dat ziet, verval van waarden, dan is het te begrijpen dat de noodklok wordt geluid, en dat het besef groeit dat de Islamitische gemeenschap zich dient te bezinnen op de haar eigen spirituele, en culturele en maatschappelijke waarden. Voor Maleisië komt daar nog bij de verhouding tussen de Maleise bevolkingsgroep en de andere ethnische groepen. Het ideale Maleisië dat de Maleiers voor ogen staat, is zo gestructureerd dat de Maleise cultuur, en die is in hun opvatting die van de Islam zoals de Maleiers die zien, de kern vormt, de grondslag en de basis, van de Maleisische cultuur.⁹⁾

Deze twee elementen, enerzijds het gevoel van bedreigd te zijn van buiten door Westerse invloeden en andere, Westerse, godsdiensten en van binnen uit door verval van eigen waarden, en anderzijds de roeping ten opzichte van de niet-Moslemse wereld, het besef dat men een taak heeft ten opzichte van de anderen, zijn de grondslagen waar de *dakwah*-beweging in haar tegenwoordige vorm op berust.

In Indonesië is het vooral de Muhammadijyah geweest, die de *dakwah*-beweging vorm en organisatie heeft gegeven en daarbij coördinerend is opgetreden. Zij kon dit doen omdat ze over een hechte organisatie beschikt met een netwerk van afdelingen over het gehele land. Zo hield de Muhammadijyah op 21-22 april 1968 een *Seminar Da'wah Islamiyah* in Yogyakarta, waar onder anderen Mohammad Natsir, oud-voorzitter van de Masjumi, sprak; sinds 21 november 1969 bestaat er een *dakwah*-organisatie *Pusat Da'wah Islam Indonesia*, die urgentieprogramma's heeft opgesteld. Ook de Muhammadijyah zelf blijft actief op dit gebied, er worden projecten geëntameerd, die een directe maatschappelijke relevantie hebben en waarmee men een positieve bijdrage tracht te leveren aan de opbouw van het maatschappelijk leven; andere projecten zijn gericht op bestrijding van sociale misstanden (o.a. prostitutie, druggebruik, woeker, landoperij, etc.). Een belangrijk vraagstuk dat bij de *dakwah* aan de orde komt, is de verhouding tot de andere godsdiensten. Voor Indonesië is de andere godsdienst met name het Christendom. Hier liggen stellig moeilijkheden. Tijdens een *Musyawah antar Agama*, een discussiebijeenkomst voor de verschillende (erkende) godsdiensten belegd door de Indonesische Regering op 30 november 1967 in het Parlementsgebouw te Jakarta, stemden de Islamitische afgevaardigden in met een beleidslijn die het officiële regeringsstandpunt weergaf, en waarvan het kernpunt was dat elke godsdienst haar werving (*dakwah*) zou beperken tot de eigen geloofsgenoten, met andere woorden: een religieuze gemeenschap (ummat) die al een godsdienst had, zou niet het object mogen zijn van de *dakwah* van een andere godsdienst met de bedoeling dat men van godsdienst zou verande-

ren.⁹⁾ De Protestantse en Katholieke afgevaardigden, zich beroepend op hun zendingsoopdracht, konden hier niet mee instemmen, en dus bleef voor de Islamieten de vraag open of zij bij hun oorspronkelijk ingenomen standpunt konden blijven.

Wat Maleisië aangaat, ligt het *dakwah*-vraagstuk enigszins anders: terwijl in Indonesië, afgezien van Boeddhistische en christen-Chinezen, het verschil in godsdienst niet tevens doorgaans samenvalt met verschil in ethniciteit, is dat in Maleisië wel het geval. Het Christendom is in Maleisië nauwelijks een probleem.¹⁰⁾ Wat wel een probleem is, is dat het verschil in godsdienst doorgaans ook een verschil in ras betekent. De Maleiers zijn moslem, Chinezen zijn, een enkele uitzondering daargelaten, dat niet. Maleisië is het standaardvoorbeeld van een multi-rationale maatschappij, waar het verschil in ras tevens een verschil in godsdienst, taal en levensstijl inhoudt. Islam is wel de officiële godsdienst van Maleisië, maar dat is velen niet genoeg: zij willen van Maleisië een Islamitische staat maken. En toenemende belangrijkheid van de Islam staat gelijk met toenemende invloed van de Maleise bevolkingsgroep. De Islam is hier zonder meer een factor in het Maleise nationalisme. Dit geeft de *dakwah*-beweging in Maleisië een veel grimmiger karakter, iets wat in Indonesië niet het geval is, in elk geval in veel mindere mate.

Een van de bijverschijnselen van het zogenaamde dekolonisatie-proces is het aan de dag treden van minoriteitsproblemen. In Zuidoost-Azië is dit vooral zichtbaar geworden aan de positie van de Chinezen, die vaak (maar lang niet altijd) economisch sterker waren dan de lokale bevolking, hoewel veel minder talrijk. In Malaya was het niet mogelijk de Chinese bevolkingsgroep werkelijk aan te tasten in hun positie – daarvoor waren zij te talrijk –, en daarom heeft men er een andere weg bewandeld. De Maleiers heeft men speciale rechten toegekend en deze verankerd in de grondwet. Het is te begrijpen dat de andere bevolkingsgroepen over deze „special rights“ maar matig zijn te spreken, en hier ligt dan ook een bron van voortdurende irrigatie. De verhouding Maleiers - Chinezen is niet zonder spanningen: Maleiers ergeren zich aan de blote aanwezigheid van de „anderen“, de „anderen“ ergeren zich aan de speciale rechten van de Maleiers. Het moderne Maleisië kan echter alleen bestaan en heeft dan slechts een toekomst als in deze multi-rationale maatschappij de verschillende ethnische groepen vreedzaam kunnen samenleven en samenwerken.

Vergroting echter van de invloed van de Islam en daarmee van de Maleiers – en dat betekent in dit geval een ver-maleis-ing van het gehele politieke, maatschappelijke en culturele leven, gaat ten koste van de maatschappelijke positie en culturele identiteit van de andere, niet-Moslemse groepen. De Maleisische regering staat hier voor een dilemma: er is haar alles aan gelegen de rust te handhaven en interraciale conflicten te vermijden. Dientengevolge is zij niet zonder zorgen over de *dakwah*-beweging zoals die tot uitdrukking komt via allerlei organisaties. Juist vanwege het feit dat Islam en Maleis nationalisme vrijwel synoniem zijn, is het gevaar verre van denkbeeldig dat sommige vormen van *dakwah* een politiek karakter krijgen, bijvoorbeeld doordat zij het streven naar een Islamitische staat centraal stellen, of op de regering druk gaan uitoefenen om de Maleise minoriteit in Zuid-Thailand daadwerkelijk te steunen; zelfs een tegemoetkomende of tolerante opstelling van regeringswege jegens de niet-moslemse groeperingen kan bij een fundamentalistische opvatting van

dakwah worden uitgelegd als in wezen gericht tegen de Islam. De Maleisische regering pleegt dan ook nauwlettend toe te zien op de wijze waarop allerlei groeperingen vorm en gestalte geven aan hun *dakwah*-ijver, en zij heeft een uitgebreid apparaat te harer beschikking dat tot taak heeft coördinerend op te treden en zo nodig in te grijpen. Verkeerd gerichte *dakwah* kan in een land als Maleisië gemakkelijk leiden tot ongeregelde toestanden, en de herhaalde toespraken van bijvoorbeeld de Eerste Minister of andere hoogwaardigheidsbekleders, waarin opgeroepen wordt tot tolerantie en eerbied voor andere godsdiensten hebben dan ook hun reden.

Zoals reeds gezegd, is de PERKIM onder het voorzitterschap van Tunku Abdul Rahman de belangrijkste organisatie op het gebied van de *dakwah*-beweging in Maleisië. In de afgelopen jaren is een samenwerking tot stand gekomen met een soortgelijke organisatie in Sarawak, BINA geheten, en in Sabah, de USIA.¹¹⁾ Door zijn afkomst en zijn vroegere positie als Eerste Minister van de Federatie van Malaya, heeft Tunku Abdul Rahman als voorzitter van de PERKIM vele relaties met het buitenland, met name in de Arabische landen in het Midden-Oosten. Het is zeker ook daaraan te danken dat grote sommen gelds uit landen als Saudi-Arabië, Irak, Kuwait, Oman, Libië etc. naar Maleisië gevloeid zijn ten behoeve van allerlei instellingen, maar speciaal ook voor versterking en verdere verbreiding van de Islam in Zuidoost-Azië. Zo heeft ook PERKIM de beschikking gekregen over omvangrijke fondsen. Ook met de Rabita al-'alam al-Islami heeft men in Maleisië via Tunku Abdul Rahman nauwe banden. In samenwerking met deze Islamitische Wereld-Raad heeft PERKIM het initiatief genomen een Internationale Dakwah Conferentie voor Zuidoost-Azië en het Stille Zuidzee-gebied te beleggen. Deze conferentie vond plaats in Kuala Lumpur, 11-14 januari 1980. De volgende onderwerpen kwamen op deze conferentie ter sprake:

1. de functie van de moskee, belang van onderwijs en massa-media voor de *dakwah*;
2. opleiding van moslemse zendelingen;
3. moeilijkheden en problemen, waar men mee te kampen heeft bij deze zending;
4. *dakwah* onder minoriteiten (d.w.z. moslemse minoriteiten in landen waar de meerderheid van de bevolking een andere godsdienst belijdt);
5. *dakwah* onder vrouwen;
6. hoe de organisatie van *dakwah* te verbeteren en te coördineren.¹²⁾

De discussies over deze zaken mondden uit in een aantal aanbevelingen, die samengevat zijn in een verklaring, de z.g. Kuala Lumpur Declaration.

Ten aanzien van de problemen waar de Islamitische *dakwah* voor komt te staan en de uitdagingen die ze tegemoet moet treden, wordt gezegd:

1. de manier van optreden bij *dakwah* en de wijze waarop men die aanpakt, moet gepast zijn. Men dient zich te richten op de grondslagen, de principiële punten (Ar. al-asasiyat), men moet niet veroordelen, zich niet laten verleiden tot een confrontatie, niet de nadruk leggen op onbelangrijke details; belangrijk is geduld en verdraagzaamheid. De *da'i* (zendeling) moet kunnen luisteren naar alles wat er tegen hem gezegd wordt.
2. de *da'i* moet geen enkele uitdaging of provocatie uit de weg gaan die komt van de kant van organisaties die de Islam vijandig gezind zijn, zoals Christelij-

ke Zendingsgenootschappen, vrijmetselarij, het communisme en het de Islam vijandig socialisme, het Westerse liberalistische en kapitalisme, de aan de Islam vijandige dictatoriale regimes, chauvinistisch nationalisme, de leer van de Qadianis, het Zionisme, de Rotary, Lions Club en de Baha'i-beweging.¹³⁾

Verder werd op deze conferentie besloten dat er in Kuala Lumpur ingesteld zou worden een Regionale Raad voor Islamitische Dakwah voor Zuidoost-Azië en de Stille Zuidzee, die tot taak zou hebben een vruchtbare samenwerking tot stand te brengen en coördinerend op te treden tussen de diverse *dakwah*-organisaties, in het bijzonder op regionaal niveau; en tevens dat er zou komen een regionale instelling voor de opleiding van de *da'i*, waarbij in het bijzonder aandacht diende te worden geschonken aan de behoeften van pas bekeerden als een onmisbaar en noodzakelijk onderdeel van vruchtbare missionaire activiteit.

Uit het verslag van deze conferentie en haar aanbevelingen zou uiteraard nog veel meer aan te halen zijn, maar dat zou ons thans te ver voeren. Wel is het van belang nog iets te zeggen over de zo pas genoemde nieuwe bekeerlingen, speciaal ook in verband met de waarschuwing dat de *da'i* op zijn hoede moet zijn voor chauvinistisch nationalisme, waarmee hier alleen maar het Maleise nationalisme bedoeld kan zijn.

Ter conferentie werd de opmerking gemaakt dat bijvoorbeeld onder Chinezen de mening overheerst dat de Islam als godsdienst geen gelijke tred met de ontwikkeling van de tijd heeft gehouden, anders gezegd dat het een achterlijke godsdienst zou zijn. Deze opmerking werd gemaakt door de (enige) vrouwelijke afgevaardigde van Singapore, Hajjah Aliah Maa Lien, ethnisch dus een Chinese. Dat Chinezen zo dachten, was volgens haar te wijten aan de houding van de Maleiers zelf, die op het standpunt staan dat „de Islam omhelzen, moslem worden” in de praktijk betekent „Maleier worden”. Dit misverstand had volgens haar ook ingang gevonden bij het niet ter zake kundig (niet-moslemse) publiek, dat als volgt redeneert (en dit geldt hier dan voor Singapore): „Twee eeuwen lang heeft de Islam onder de druk gestaan van de Westerse beschaving en is hij behandeld als quantité négligeable door de imperialistische machten, en dat is de reden waarom de status van die godsdienst niet hoog wordt aangeslagen. Het aannemen van zo'n geloof betekent dan ook een verslechtering van je eigen positie en een verlaging van je status”. In haar bijdrage tot de conferentie, getiteld „Problemen en uitdagingen van pas-bekeerden” betreunde zij het dat de Maleise gemeenschap een bekeerling niet wilde aanvaarden als deze niet ook meteen zijn zeden en gebruiken wilde opgeven (*tidak mahu terus menukar adat resamnya*). „Wanneer een Chinees de Islam aanneemt”, zo zei Mevrouw Aliah Maa Lien, „dan moet hij een *baju kurung* dragen, Maleis voedsel eten, en zo voort. Maar het moet toch duidelijk zijn dat deze Chinees slechts van geloof verandert, hij verandert niet van ras, en van zeden en gebruiken. Hoe dan ook”, zo eindigde zij haar betoog, „de Chinezen hopen ten eerste dat men hen ziet als moslems van Chinese afkomst en niet als Maleiers. Zij willen alleen maar hun identiteit bewaren en hun familienaam blijven dragen”.

Het laat zich denken dat de toespraak van Mevrouw Aliah Maa Lien nogal opschudding verwekte. Zij raakte dan ook een gevoelig punt aan, dat ook in Indonesië wel onderwerp van discussie is geweest maar daar benaderd vanuit een andere hoek en geformuleerd als volgt: hoe komt het dat wij Indonesiërs over het algemeen iets tegen Chinezen hebben?, en: waarom voelen Chinezen

zich meer aangetrokken tot het Christendom dan tot de Islam? Voorgesteld werd naar vragen als deze een onderzoek te doen.¹⁴⁾

Het lijkt ons onmiskenbaar dat na de Tweede Wereldoorlog, die een tijdperk van dekolonisatie heeft ingeluid, de Islam tot een herwaardering van en bezinning op zijn eigen positie is gekomen. Vooral na de zogenaamde olie-crisis, die de Arabische landen groot geldelijk voordeel heeft gebracht, heeft de Islam nieuwe impulsen gekregen. Tevens werd toen zichtbaar de afhankelijke positie van de geïndustrialiseerde Westerse wereld – die van het Christendom, in Islamitische ogen door de eeuwen heen de grote tegenspeler van de Islam zowel op godsdienstig als op staatkundig gebied. Daartoe droeg verder bij de omwenteling in Iran met haar uitgesproken clericaal karakter. Dit alles is van invloed geweest op de *dakwah* van de Islam, die de laatste jaren met een toenemende intensiteit wordt bedreven.

Voetnoten:

Voor de druk bijgewerkte lezing gehouden voor het Oosters Genootschap te Leiden op 24 november 1979.

- 1) Drs. R. H. A. Suminto, *Problematika Dakwa*, Tintamas, Jakarta 1973, blz. 116.
- 2) Met betrekking tot de Maleiers in Zuid-Thailand heb ik met vrucht gebruik gemaakt van een drietal informatieve artikelen verschenen in *The Far Eastern Economic Review* van 20 juni 1980, pp. 16-22, nl. (1) John McBeth and K. Das, A Frontier of fear and factions; (2) John McBeth, Separatism is the goal and religion the weapon; (3) Andrew Forbes, Legacy and Resentment.
Verder: M. Ladd Thomas, Political Violence in the Muslim Provinces of Southern Thailand, *Occasional Paper* no. 28, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore (1975).
Ook had ik nog de beschikking over enkele krantenknipsels uit The Straits Times, The Malaya Tribune, Singapore Free Press (alle uit 1948) en NRC/Handelsblad (1980). Voor de stukken uit de Far Eastern Economic Review betuig ik hier mijn dank aan Drs. H. Maier, Leiden; het materiaal uit Singapore werd mij ter beschikking gesteld door de vriendelijke tussenkomst van Mr. J. S. Henry, Kuala Lumpur.
- 3) Sinai Usia (zie hierover nader voetnoot 11), jilid 7, bil. 1-4 (januari 1980), die hier het in Kuala Lumpur verschijnende orgaan van de PERKIM, Suara Perkim van juli/augustus 1979 aanhaalt.
- 4) Over de Zuidelijke Philippijnen heb ik geen gegevens behalve dan wat zo nu en dan hierover in de Nederlandse pers verschijnt, hetgeen zeer zelden gebeurt. In *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, deel 53, afl. 1 (1980) kondigt Oxford University Press de verschijning aan van T. J. S. George, *Revolt in Mindanao, The Rise of Islam in the Philippines*, 308 pp.
- 5) Maleis: Muktamar Dakwah Islamiah Tenggara Asia dan Rantau Pasifik, Engels: Islamic Dakwah Conference for South East Asia and Pacific Region. Dit „Pacific Region“ heeft betrekking op Moslemse gemeenschappen in Australië, Nieuw-Zeeland, de Philippijnen, Japan, etc. Ook in Zuid-Korea vindt men thans een zich uitbreidende groep belijders van de Islam.
De term *da'wah*, *dakwah* heeft vooral in de moderne tijd de betekenis gekregen van „missionaire activiteit“. Het gangbare woord hiervoor is altijd geweest *tabligh*, eig. het overbrengen (van de boodschap) met daarbij *muballigh*, boodschapper, zendeling. Vraagt men naar het verschil in betekenis tussen *dakwah* en *tabligh*, dan zou men kunnen zeggen dat *tabligh* het eigenlijke prediken is, met de mondeling overgebrachte boodschap, terwijl *dakwah* veel grootschaliger is, *tabligh* insluit, ook van moderne communicatietechnieken (pers, radio, televisie) gebruik maakt en een meer wetenschappelijke aanpak heeft.

- 6) Een uitvoerig overzicht over de *gerakan dakwah* in Maleisië is te vinden in het onlangs verschenen nummer van RIMA (Review of Indonesian and Malayan Affairs) dl. 13 no. 2 (1979): M. L. Lyon The Dakwah Movement in Malaysia (pp. 34-45). De auteur kondigt tevens aan dat hij bezig is over de *dakwah*-beweging samen met Dr. Siddique van het Institute of Southeast Asian Studies in Singapore een aparte verhandeling voor te bereiden.
- 7) Dr. D. Bakker, Da'wah. Missionaire mobilisatie van de Islam in Indonesië, *De Heerbaan*, 23e jaargang 1970, afl. 3, pp. 226-247, dat mij van veel nut is geweest.
- 8) De gebruikelijke Maleise uitdrukking hiervoor, die ik in discussies van deze aard vaak te horen kreeg, is: „Kebudayaan Melayu supaya menjadi teras kebudayaan Malaysia“.
- 9) Indon.: Janganlah ummat yang sudah memeluk sesuatu agama dijadikan sasaran Da'wah agama lain, supaya pindah atau bertukar agama. Zie *Teknik dan Materi Da'wah Masakini* (memuat prasaran, sambutan dan keputusan Rapat-Kerja Nasional dan Pimpinan Tabligh Muhammadiyah tanggal 23-27 Agustus 1972 di Yogyakarta), uitgave van Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Tabligh, Yogyakarta (1973).
- 10) Het Christendom is in Maleisië nauwelijks een probleem, d.w.z. voor de Maleiers. Niettemin is in Maleisië het boekje van de bekende Indonesische Islamitische geleerde Hamka (Al-Haj Abdul Malik Karim Amrullah) getiteld *Cara Zending dan Missi menyerang 'aqidah kita* aanbevolen lectuur. Ik heb overigens nog nooit een Maleier ontmoet die Christen was, noch in Indonesië noch in Maleisië. Slechts eenmaal heb ik gehoord van een Maleis meisje dat Christin was, maar zij bleek als baby weggegeven te zijn (blijkbaar aan een Christelijke, niet-Maleise familie, de details waren niet duidelijk). Van haar werd gezegd dat zij geïsoleerd leefde van haar Maleise leeftijdsgenoten en door hen niet werd aanvaard.
- 11) Tot mijn spijt weet ik niet waar BINA voor staat. USIA = United Sabah Islamic Association. Deze instelling geeft een blad uit, Sinar Usia (met ondertitel: terbit untuk menyibar syiar Islam), dat mij de afgelopen jaren geregeld is toegezonden en waaruit ik voor dit artikel veel heb ontleend. Het blad is geredigeerd in Maleis, Engels en Arabisch, zonder overigens dat de opgenomen berichten en beschouwingen in deze drie talen van gelijke inhoud zijn.
- 12) Men kan zich niet aan de indruk onttrekken dat de Islamitische *dakwah* een voorbeeld heeft genomen aan wat wij zendingswetenschappen noemen. Dit komt o.i. ook tot uiting in het in voetnoot 9 genoemde *Teknik dan Materi Da'wah Masakini*.
- 13) Rotary en Lions Club worden van Moslemse kant blijkbaar geacht beheerst te worden door Joden. Hier samen genoemd in één adem met het Zionisme ligt het voor de hand hierin de invloed te zien van geldgevers uit het Midden-Oosten. (De Qadianis zijn de aanhangers van de Ahmadiyya-beweging met vroeger hun hoofdkwartier in Qadian (India), thans in Rabwah (Pakistan). Redactie).
- 14) Zie *Teknik dan Materi Da'wah Masakini*, pp. 69-70.

Miskotte, wegwijzer voor de ontmoeting met moslims?

Inleiding

Als men wil nadenken over de ontmoeting tussen christenen en moslims in ons eigen land, dan gaat het of moet het althans in de eerste plaats gaan om allerlei vragen van sociale en politieke aard. Dan moet gesproken worden over het feit dat de meeste moslims met wie wij in onze eigen samenleving te maken hebben arbeider zijn, die in toenemende mate met werkloosheid te maken krijgen, vaak slecht zijn gehuisvest en leven in sociaal moeilijke omstandigheden. Als wij ons realiseren hoe moeilijk en moeizaam de verhouding verliep en verloopt tussen de kerk en de arbeiderswereld, dan hoeft het geen extra betoog hoe ingewikkeld die relaties worden als het om arbeiders gaat die bovendien ook nog verschillen in taal, cultuur en godsdienst.

Bij de meer specifiek politieke problemen kan onder meer gedacht worden aan het lidmaatschap van sommigen van de numeriek belangrijkste islamitische groepen, de Turken en Marokkanen, van bewegingen als respectievelijk de „grijze wolven“ en „amikales“. Een theologische reflectie die geen rekening houdt met deze context(en) gaat voorbij aan de mogelijkheid om een echte verwoording te vinden voor de opdracht die de kerken hebben ten aanzien van deze „vreemdelingen“ in onze samenleving.

Nu wil in het volgende niet op het geheel van deze problematiek ingegaan worden, maar slechts een van de factoren behandeld worden die in Nederland een zuiverder benadering van de vraag van de verhouding christenen – moslims in de weg staat. Er bestaat namelijk een soort, wat men zou kunnen noemen, „missiologie van boven“, die een werkelijke ontmoeting eerder belemmert, zo niet onmogelijk maakt. Bedoeld wordt een negatieve houding ten aanzien van de Islam in het algemeen en de profeet Mohammed in het bijzonder, die met zoveel woorden neerkomt op een integrale veroordeling van de islamitische godsdienst. Wij willen deze theologische stellingname hier analyseren aan de hand van het werk van wijlen Professor K. H. Miskotte, mede vanwege de zekere mate van invloed die van deze zoals we zullen zien anti-islamitische houding in theologische en kerkelijke kring in (protestants) Nederland uitgaat.

G. G. de Kruijf heeft onlangs in zijn dissertatie over Miskotte geschreven dat hij het betreurt dat „Miskotte zich nauwelijks heeft beziggehouden met de *Islam*. Waar deze godsdienst voortdurend aan actualiteit wint, zouden beschouwingen van Miskotte ons zeker tot steun en wegwijzer kunnen zijn“.1) Hij vervolgt dan met de opmerking: „Wellicht zullen wij in onze tijd ontdekken, dat de Islam het paradigma bij uitstek is van wat hij noemde de natuurlijke religie van het menselijk hart“.2)

De auteur verwijst dan naar de visie van D. J. Kohlbrugge, onder meer vervat in haar samen met J. van der Werf geschreven boek *De Ware Jozef*.3) Over dit

laatste boek werd in *Wereld en Zending* in een recensie van A. Th. van Leeuwen onder meer de volgende opmerking gemaakt: „Van harte hoop ik dat deze diepgravende studie onderwerp gaat worden van intensieve gesprekken binnen de kring van zending en missie. Hier hebben wij een voorbeeld voor ons van vruchtbare theologie van en voor de levende gemeente in Oost en West.“4)

Nu is het ons niet te doen om een behandeling van dit laatste boek, dat terecht reeds, hoe ongebruikelijk ook, een andere zeer kritische afkeurende recensie uitlokte in *Wereld en Zending* van D. C. Mulder5), maar om de theologische visie van deze en andere theologen in Nederland6) die vaak op essentiële punten door Miskotte zijn beïnvloed alsmede – uit de aarde der zaak zou men kunnen zeggen – de theologie van Karl Barth die zo'n grote invloed op Miskotte had.

Wij willen ons nu in dit artikel achtereenvolgens afvragen wat Miskotte heeft gedacht over de Islam – toch wel wat meer dan De Kruijf suggereert –, door wie hij in zijn denken over de Islam werd beïnvloed – met name Franz Rosenzweig – en of hij als gids en wegwijzer kan dienen vandaag voor de ontmoeting met moslims – neen, tenzij –.

Miskotte's visie op de Islam

H. C. Touw vertelt in zijn biografische schets van het leven en werk van K. H. Miskotte, dat deze o.m. colleges heeft gegeven over de „Phaenomenologie van de Islam“ en „Nieuwe benaderingen van de Islam“.7) Hij zegt dan dat de studenten in elk geval zeer sterk de indruk behielden, dat Professor Miskotte in de Islam „de minst diepzinnige, maar tegelijk meest weerbare tegenstander van de wereldkerk“ zag.8)

Zonder inzage te hebben gehad in of kennis te dragen van de inhoud van deze colleges, ontstaat de zelfde indruk als men in zijn gepubliceerd werk naleest wat Miskotte te berde brengt over de Islam. Het lijkt erop dat Miskotte's opinies over de Islam niet zozeer zijn ingegeven door een grondige zelfstandige bestudering van de Islam en de islamitische theologie en filosofie. Een van de gebruikte werken van oriëntalisten is dat van een van zijn collega's in Leiden, A. J. Wensinck, *Muslim Creed*.9) Maar wat zijn fundamentele visie aangaat heeft hij zich door Rosenzweig laten leiden.

Rosenzweig behandelt in zijn *Der Stern der Erlösung* de Islam achtereenvolgens als de godsdienst van de noodwendigheid (1); de godsdienst van de daad (2); de godsdienst van de plicht (3); en de godsdienst van de vooruitgang (4).

In zijn dissertatie *Het Wezen der Joodse Religie* haalt Miskotte uitvoerig dit werk van Rosenzweig aan.

„Het Jodendom is toch eigenlijk en oorspronkelijk geen religie evenmin als het Christendom. Eerst hun beider parodie: de Islam is een religie en wil ook niets anders zijn, gelijk zij ook met bewuste bedoeling is 'gesticht'. Zij is het grote tegen-exempel. Door heel de S.d.E. komt de kritische belichting van de Islam terug.

De *Islam* is de religie *der rede*, omdat zij het begrip openbaring niet heeft voortgebracht maar 'vorgefunden', waarom ook de Schepper bij Mohammed 'reich ohne alle Welt' is...

De Islam is de religie *der menschheid*, omdat zij de mensen en volkeren gelijkelijk ziet prijsgeven aan de overmacht en de onmiddellijkheid van

Allah's 'alliefde', die voorkeurloos zich heeft weggeschonken in de openbaringen der profeten onder alle volkeren en in het éene godsboek. Zij kent geen uitverkiezing, omdat zij de existentiële ernst van des menschen bepaaldheid en van de tijd niet kent.

De Islam is de religie van de *daad*, omdat aan de bijzonder geïsoleerde zedelijke daad, de 'Gottergebung' wordt gemeten. Zij weet niet van de achtergronden der daad, die in het Lied der liederen (bedoeld is het Hooglied A.W.) zijn opengegaan.

De Islam is de religie van de *plicht*, want de weg van Allah is niet hóóger dan der menschen wegen, gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, maar de weg van Allah is als zoodanig de weg zijner gehoorzame aanhangers.

De Islam is de religie van den *voortgang*, omdat zij de dialectiek tusschen messiaansche toekomst en messiaansch heden verwerpt.

Uit dit alles blijkt, dat precies daar, waar de Islam van Israël afwijkt, het islamitische denken ook afwijkt van hetgeen het nieuwe, existentiële denken voor de veronderstelling van alle waarheid en zuiverheid moet houden. De kenmerkende trekken van den Islam komen ons zeer bekend, zeer westersch, zeer modern voor."¹¹⁾

a. Islam en heidendom

Het lijkt of Miskotte ondanks zijn studie en later hoogleraarschap in Leiden, waar toch de bestudering van de andere godsdiensten en in het bijzonder van de Islam een lange traditie heeft, weinig oog heeft voor een andere categorie naast, jood, christen en „heiden“. Hoewel Miskotte niet alle andere dan de christelijke godsdienst op één hoop zou willen gooien, komt het er toch wel met zoveel woorden op neer. Als conclusie van zijn boek *Edda en Thora* schrijft hij:

Maar nu aan het slot van ons onderzoek willen we ons toch niet gansch weerhouden van een openlijke keuze. Zij ligt feitelijk al daarin, dat wij alle religie voor heidendom houden en alle te respecteren heidendom voor religie. Waar halen wij den moed vandaan, bij de ontzagelijke verschillen der godsdiensten, dit te stellen? Natuurlijk juist vanuit *die* instantie, die van meetaf minstens de strekking gehad heeft, alle joden tezamen te ontkennen, zoodat zij in de ogen der gojim niet dan a-theïsten heeft gekweekt. De varianten der menselijke religie op één noemer te brengen, dat is alleen mogelijk vanuit een 'metareligieus' gegeven. Het totalitaire begrip: 'heidendom' daagt in Israël. De macht ervan wordt alleen beseft, door wie ontkwamen. De nog grootere Macht van den God Israëls kan alleen geloofd en beleden."¹²⁾

In een opstel over Franz Rosenzweig schrijft Miskotte:

„In het pure denken ontmoeten we weliswaar bij Rosenzweig een bepaling van de waarde van het heidendom en ook van de Islam, waarbij jood en christen, men zou zeggen uiteraard overeenstemmen in waardering en verwerping, maar in feite en historisch lang niet altijd blijken samen te gaan“.¹³⁾

b. De islamitische geloofsbelijdenis

Miskotte heeft een specifiek, aan Rosenzweig ontleende, visie op de geloofsbelijdenis van de moslims.

„Wij verkeerden in de wereld der '*identiteit*'. Daarin is geen plaats voor het geestelijk drama van den mensch, omdat de vrijheid daar werd te niet gedaan. Wel kan men in zekere zin zeggen, dat ook de Islam van een groote identiteitsformule leeft, namelijk van de belijdenis: 'Allah is Allah'.¹⁴⁾ Daarom heeft de Islam evenmin behoefte aan een 'rechtvaardiging Gods'. Zij schept de logica die het lichaam der werkelijkheid wel raken maar niet veranderen kan.

De 'weg van Allah' is niet onderscheiden van de noodwendigheid van het gebeuren. Alleen is deze identiteit nog een 'geestelijke' te noemen, inzoverre Allah toch ook Schepper (geweest) is. Daarentegen ligt het heidendom onder den ban van de identiteit eener Oerwereld."¹⁵⁾

Een dergelijke visie brengt Miskotte ook tot uiting in sommige preken die wel vaker een uitingsmiddel zijn – ook door anderen gehanteerd¹⁶⁾ – om zich af te zetten tegen de Islam.

„Mijn vrienden, velen 'gelooven', voor zoover zij dan theoretisch gelooven, in 'een' God. En zij zeggen 'één!' met nadruk en emphase, met logisch fanatisme. Maar die God is te telbaar 'één'. Intusschen gaat het in den bijbel helemaal niet om God, die telbaar 'één' is. 'Één' gelijk ook Allah in den Islam, die is stil als een begrip en levenloos als de woestijn, star als de Eénzelve."¹⁷⁾

c. Islam en Fatalisme

Herhaaldelijk wordt door Miskotte de Islam beschreven als een godsdienst waar de willekeur van God en het noodlot zouden heersen. Zo schrijft hij bijvoorbeeld in *Edda en Thora*:

„Gelijk men in dit verband goed doet te bedenken, dat in de Koran de schepping niet verstaan is als de eenheid van vrijheid en noodwendigheid, maar veeleer als noodwendigheid des bestaans volgend uit de willekeurige acte van de scheppingsdaad“.¹⁸⁾

En opnieuw in een preekschets naar aanleiding van Exodus 33: 14-16 het aanschouwen van het Aangezicht van God, schrijft hij:

„Het Aangezicht is meer dan presentie op zichzelf, het is de gekende presentie, die niet slechts factische maar existentiële gemeenschap. Het is de Nabijheid, die als Nabijheid wordt ondervonden. Daarom zal zij een einde stellen aan het 'blind vertrouwen' aan de 'Islam', de blote onderwerping en voegzaamheid. In het levende Aangezicht wordt uitgedrukt, dat nu minder dan ooit God gekend wordt in het naakte lot. Het is een gevaar van religie, dat zij – zich tenslotte terugtrekt in een buigen onder de Overmacht, alsof God het lot zou zijn of althans allereerst als 'god', d.w.z. als onherleidbare overmacht zou worden onderkend“.¹⁹⁾

Evaluatie

Miskotte heeft in het voetspoor van zijn 'meester' Franz Rosenzweig op talrijke punten de Islam als godsdienst miskend en mistekend. Ook al ziet Miskotte zelf

wel in dat, gezien vanuit de godsdienstwetenschap, het natuurlijk onmogelijk is de enorme diversiteit van de wereld der religies op één noemer te brengen, toch meent hij vanuit de openbaring der verzoening over alle heidendom te moeten zeggen dat waar de God der openbaring onbekend en onbemind is, het tenslotte overal hetzelfde toegaat. Zonder de God Israels kan van een echte toekomst geen sprake zijn.²⁰⁾

Met zoveel woorden suggereert Miskotte dat er in het geval van de Islam geen sprake is van openbaring en wordt de Islam bij het heidendom ingedeeld. Terwijl in de protestantse kerken bij de zending steeds een onderscheid gemaakt werd tussen zending onder joden, mohammedanen en heidenen, lijken de moslims te amalgameren met de 'diffuse' groep heidenen en blijven er maar drie categorieën over: jood, christen, heiden.

Evenals joden en christenen kunnen vervallen tot een 'natuurlijke religie', tot een religie van het eigen hart en eigen prestatie, zo geldt het van de aanhangers van de Islam. Maar om de Islam met Rosenzweig als zulk een religie als zodanig te kenschetsen, doet schromelijk onrecht aan de werkelijkheid.

De belijdenis van de Islam wordt ten onrechte een identiteitsformule genoemd. De islamitische geloofsblijdenis luidt dat *er geen God is dan God* (en Mohammed de gezant van God). Het behoort tot het hart van de islamitische geloofsblijdenis die de vrome moslim minstens vijf maal daags op de lippen neemt, om God God te laten zijn en profetische kritiek uit te oefenen op alles en een ieder aan wie of waaraan geloof gehecht wordt of vertrouwen in gesteld wordt welke alleen aan de Ene God gegeven mogen worden. De belijdenis begint juist met een grote ontkenning van de afgoden *la ilaha*, „er is geen God“. Mohammed heeft vanaf het prilte begin van zijn profetisch optreden gepredikt tegen de afgoden, het polytheïsme.

De islamitische geloofsblijdenis begint met een ontkenning waarmee juist naar het woord van Rosenzweig zelf alle echte openbaring begint. Rosenzweig schrijft letterlijk en Miskotte haalt het aan²¹⁾: „Alle Offenbarung beginnt mit einem groszen Nein“²²⁾. Dat geldt nu ook in hoge mate van het eerste stuk van de islamitische geloofsblijdenis.

Wat Miskotte zegt over het kennen van Jahwe behoort ook tot het eigene van de islamitische geloofsblijdenis: „Doch de negativiteit behoort zo wezenlijk tot de nieuwe kennis van Jahwe, dat deze voor een deel haar gloed aan die negativiteit ontleent.“²³⁾

Miskotte heeft zich voor zijn visie op de Islam op Rosenzweig's werk gebaseerd en vermoedelijk op eigen lectuur van oriëntalistische werken – Wensinck werd reeds genoemd – of dat van islamitische theologen. Het is waar dat sommige islamitische theologen in hun Godsvoorstelling een beeld geschapen hebben van een grillig rechter en een strenge predestinatieleer voorstaan. Maar moge van bepaalde islamitische theologieën gezegd kunnen worden dat zij starheid gebracht hebben in het beeld van God en een zekere fataliteit laten heersen, het is iets anders dit van de Islam zelf en van de Koran te beweren. Te suggereren dat God „stil is als een begrip“ en „levenloos als de woestijn“, star als de Eénzelvige²⁴⁾ gaat niet aan. Of wanneer hij elders beweert „dat de Islam geen onmiddellijke notie meer heeft van de levende God“.²⁵⁾ Een en ander is in directe strijd met het koranische Godsbeeld waar God beschreven wordt als de levende (hayy).²⁶⁾ Dit is juist een van zijn eigenschappen („*sifât*).

Van bepaalde uitspraken van islamitische theologen evenals van vele moslims geldt dat hun denken fatalistische trekken vertoont, dat zij menen dat „kismet“ (het „lot“) hun lot bepaalt, evenals dat geldt van bepaalde calvinistische theologen en bepaalde protestantse groeperingen. Men denke wat dit laatste betreft maar aan Arthur van Schendel's *Holland's Drama*. Maar op goede gronden heeft men bestreden dat iets dergelijks gezegd zou mogen worden van het koranische Godsbeeld.²⁷⁾ Een van de gedachten waarmee de predestinatie van God door eenvoudige moslims omschreven wordt, is dat alles „*maktûb*“, alles geschreven staat, alles door God reeds bepaald is. De Koran zegt, met gebruikmaking van de stam van het zelfde woord dat God barmhartigheid heeft *voorgescreven* (Koran 6: 12).²⁸⁾

Het koranische godsbeeld bevat zeker een sterk besef van de grootheid en majesteit van God, maar daarnaast wordt tegelijkertijd Zijn nabijheid ervaren en beelden dat Hij de mens nabij is dan zijn eigen halsslagader.²⁹⁾

Miskotte benadrukt met verwijzing naar Rosenzweig dat Mohammed's opdracht was om te „lezen“ en dat de openbaring kwam in de vorm van een „boek“. Daartegenover wordt dan het Jodendom en de kerk gesteld waar het in de eerste plaats zou gaan om de mondelinge leer en om de kerugmatische verkondiging. „Het eerste woord aan Mohammed luidt: *lees*; de bladzijde van een boek wordt hem getoond, een boek draagt de aartsengel Gabriël in de nacht van de hemel neder. Maar voor Jodendom en kerk is de *mondelinge* leer en de kerugmatische³⁰⁾ verkondiging primair, niet alleen in tijdsorde maar in rangorde en in duur“.

Hier wordt een tegenstelling geconstrueerd die er niet is en op een 'voordeel' aanspraak maakt voor Jodendom en kerk die in feite net zo goed voor de Islam zelf geclaimd zou kunnen worden. De eerste openbaring op grond waarvan Miskotte en Rosenzweig hun uitleg geven, luidt *lqra* (het woord qu'rân komt van hetzelfde werkwoord), moet niet met „lees“ vertaald worden, maar juist met „reciteren“, „voordragen“, „verkondigen“: „Verkondig in de naam van Uw Heer“ (Koran 96: 1).³¹⁾

De grote zorg van heel veel van Miskotte's werk was christenen te openen voor de uitdaging van de joden en het Jodendom (misschien meer het laatste dan het eerste?). Hij legde in zijn werk een stuk weg af naar het Jodendom toe, zoals Rosenzweig op zijn wijze een stuk toenadering zocht tot het Christendom. Bij beiden is nu mijn indruk dat dit ging ten koste van de Islam. Men heeft de indruk dat allerlei argumenten en gevoelens die van christelijke zijde eens aan de dag gelegd werden (en vaak nog worden!), namelijk dat het in het Jodendom zou gaan om een wettische godsdienst, om prestaties van de natuurlijke mens – opvattingen die steeds meer onhoudbaar bleken – nog wel zonder aarzeling tegen de Islam worden gebruikt. Terwijl in het verleden vooral het Jodendom doelwit was van aanvallen, wordt nu de Islam (nog steeds) afgekeurd.

Men zou juist mogen verwachten dat geleerd door de ervaring hoe eeuwenlang allerlei meest stereotype veroordelingen van het Jodendom de christelijke theologie tot in onze tijd hebben achtervolgd (en waarvan zij zich nog maar zeer moeizaam weet te ontworstelen),³²⁾ de ogen zouden worden geopend en alert gemaakt voor iets dergelijks dat ook bij de benadering van de Islam eeuwenlang een rol heeft gespeeld en nog speelt. Het zou moeten manen tot grotere omzichtigheid.

Noch bij Rosenzweig, noch bij Miskotte is sprake van enig congeniaal verstaan van de Islam of de moslims. Er kunnen persoonlijke omstandigheden zijn die dit op zichzelf begrijpelijk kunnen maken, en hetgeen iemand niet euvel geduid hoeft te worden. Maar wel wordt het kwalijk als het iemand niet verhindert expliciete generale uitspraken over de godsdienst van iemand die men niet werkelijk kent te doen vanuit een soort „metareligieus“ standpunt, wat dit laatste ook moge zijn.

Van Franz Rosenzweig wordt verteld dat hij als frontsoldaat in de Eerste Wereldoorlog op briefkaarten *Der Stern der Erlösung* naar zijn moeder stuurde.³³⁾ Kennelijk was de existentiële context waarin hij aan het front verkeerde mede de inspiratie voor het schrijven van zijn zo invloedrijke werk. In het begin van deze eeuw kwam een andere soldaat, de Fransman Charles de Foucauld, tijdens oorlogshandelingen aan het front zodanig onder de indruk van het islamitische gebed, dat hij zich „bekeerde“ en een leven begon van „christelijke presentie“ in de islamitische wereld.³⁴⁾

De vraag of Miskotte's theologie een steun en wegwijzer kan zijn voor de ontmoeting met moslims moet ontkennend beantwoord worden, tenzij eenzelfde zorg die hij aan de dag legde voor de opening naar het Jodendom ook *mutatis mutandis*, maar gedeeltelijk zelfs met dezelfde argumenten, voor de Islam wordt uitgebuit. Dan worden de voorwaarden geschapen om te komen tot een vruchtbaar „driehoeksgesprek“. (J. Slomp)³⁵⁾

Voetnoten:

- 1) *Heiden, Jood en Christen*; Een studie over de theologie van K. H. Miskotte, Baarn 1981, 210.
- 2) Op. cit.
- 3) Nijkerk 1973.
- 4) *Wereld en Zending*, III (1974), 84.
- 5) *Wereld en Zending*, III (1974), p. 226-232.
- 6) Een duidelijk voorbeeld is in dit verband het tiende hoofdstuk van F. de Graaf, *Als goden sterven*, Rotterdam 1969.
- 7) *Woord en Wereld*. Amsterdam 1961, 31. „Prof. Dr. K. H. Miskotte. Zijn weg in woord en wereld“. Wij vernamen dat in het nog niet voor het publiek toegankelijke archief van Miskotte in Leiden notities bestaan over deze colleges. Maar ondanks het niet kunnen inzien van dat materiaal is het mogelijk zich uit het gepubliceerde werk van Miskotte een opinie te vormen die zonnig te zijner tijd zou kunnen worden aangevuld en misschien gecorrigeerd, hetgeen wij niet waarschijnlijk achten omdat er weinig ontwikkeling in Miskotte's visie op de Islam schijnt te zijn geweest.
- 8) *Woord en Wereld*, 31.
- 9) Aangehaald in *Als de Goden zwijgen*. Amsterdam 1966, 121; Wensinck's werk werd herdrukt in 1965 door F. Cash in Londen.
- 10) *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt 1930², II, 144-177.
- 11) *Het Wezen der Joodse Religie. Bijdragen tot de kennis van het joodse geestesleven*. Haarlem z.j. 363, 364; vgl. S. d. E., II, S. 36 f.
- 12) *Edda en Thora*, Een vergelijking van germaansche en israëlitische religie Nijkerk, z.j., 399, 400.
- 13) *Geloof en kennis*. Theologische voordrachten. Haarlem 1966, 255.
- 14) Rosenzweig, *op. cit.*, 120 schrijft: „Das Bekenntnis des Islam 'Gott ist Gott' ist kein Glaubens-, sondern ein Unglaubens- bekenntnis; es bekennt in seiner Tautologie nicht zum offenbar gewordenen, sondern zum verborgenem Gott“.
- 15) *Edda en Thora*, 286, 287.

- 16) Zo schrijft Okke Jager in *Overuren voor God*, Utrecht, 27: „God rijmt op lot, en Jezus niet. Wij maken eerder van de Vader een Allah dan van Jezus een Mohammed“. Of diens *Opklaring; Bijbellezen met verbeeldingskracht*. Ede 1980, 45: „Wie het woord als hét middel ziet om met God in contact te komen, doet alsof de bijbel de Koran zou zijn: Allah is bij uitstek de God die alles hoort en weet en die gehoorzaamd wil worden“.
- 17) *Hoofdsom der historie*. Nijkerk 1945, 58. Vgl. D. H. Kohlbrugge, *De ware Jozef*. Nijkerk 1973 voor een dergelijke visie.
- 18) *Edda en Thora*, 69.
- 19) *Als de goden zwijgen*, 301.
- 20) De Kruyf, *op. cit.* 192 met verwijzing naar de eerder aangehaalde passage uit *Edda en Thora*.
- 21) *Als de goden zwijgen*, 153.
- 22) Rosenzweig, *op. cit.*, II, 110.
- 23) *Als de goden zwijgen*, 16.
- 24) *Hoofdsom der Historie*, 58.
- 25) *Geloof en kennis*, 274.
- 26) Vgl. onder meer Koran 2: 255.
- 27) Vgl. hiervoor uitvoerig M. Daub Rahbar, *God of Justice*. Leiden 1960 en D. S. Attema, *De Koran, zijn ontstaan en inhoud*. Kampen 1979², Hoofdstuk XVII.
- 28) Vgl. ook Koran 6: 52.
- 29) Koran 50: 16.
- 30) *Geloof en Kennis*, 274. Vgl. Rosenzweig, *op. cit.*, II, 101, 102.
- 31) Blachère, R., *Le Coran*. Paris 1949, 9.
- 32) Hoe moeizaam kan men nalezen in Charlotte Klein, *Theologie und Anti-Judaismus; Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*. München 1975.
- 33) De Kruyf, *op. cit.* 115.
- 34) Vgl. Kenneth Cragg, *Alive to God; Muslim and Christian Prayer*. London 1970, 16, 17.
- 35) J. Slomp, *Joden, Christenen en Muslims: Een driehoeksverhouding?* Kampen 1971, 1981⁶.



Een nieuwe uitgave van de handleiding voor de dialoog met moslims*

In mijn studie over de merkwaardige ontwikkeling die in de Rooms-Katholieke kerk tussen 1919 en 1979 heeft plaatsgevonden wat betreft de houding ten opzichte van de andere godsdiensten, heb ik ook een korte ontwikkelingsgeschiedenis van het Secretariaat voor de niet-christenen te Rome gegeven.¹⁾ Vanaf de oprichting in 1964 tot het aftreden van de eerste president, Paul Kardinaal Marella, in 1973 bestond de activiteit in het voorbereiden van de kerk op de dialoog met andere godsdiensten. In dat perspectief werden handleidingen voor de dialoog opgesteld en één daarvan was die voor het gesprek met de Islam. Deze verscheen in het Frans en in het Engels in 1969.²⁾ In de tweede periode onder leiding van Sergio Kardinaal Pignedoli werd overgegaan tot actieve dialogen in vele continenten. Dit duurde tot de vroegtijdige dood van de kardinaal in 1980. Hoe het verder zal gaan onder leiding van de nu benoemde mgr. Jean Jadot is nog niet te voorspellen. Wel valt op, dat er geen actieve dialogen meer vermeld worden én dat er nu een nieuwe editie van de handleiding voor de dialoog met de Islam klaar is.³⁾ Het is een vernieuwde editie, die dit maal de naam van één auteur draagt: Maurice Borrmans, witte pater. Toch hebben velen hem geholpen. Vooral vermeld moeten worden dr. Ary Roest Crolius s.j. en mgr. Pietro Rossano, secretaris van het Secretariaat voor de niet-christenen. Onder de velen die een invloed op het tot stand komen van de definitieve tekst hebben gehad, valt de naam op van Professor Mohammad Talbi uit Tunesië, een islamiet.⁴⁾

Het heeft weinig zin om de nu voorliggende uitgave te vergelijken met de vorige. Vastgesteld kan worden, dat niet alleen de volgorde van de hoofdstukken is veranderd, maar ook de inhoud en daardoor de tendens van dit werk. Er ligt nu meer nadruk op de spiritualiteit van de dialoog en op de actuele obstakels voor de dialoog en niet meer zo sterk op de historische moeilijkheden. Ik zal proberen de inhoud van het nieuwe boek zo goed mogelijk weer te geven en daarna mijn oordeel te presenteren.

1. De inhoud van de nieuwe oriëntatie

Dialoog is in dit boek een houding, die twee anderen houdingen overstijgt. Dialoog is geen praktisch syncretisme, waarin alle godsdiensten op hetzelfde plan geplaatst worden. Dialoog is ook geen onverzettelijke polemiek, die een echte ontmoeting van de godsdiensten ontkent. Dialoog is een moedig avontuur van personen, die elkaars verschillen als verrijkend ervaren, die gemeenschappelijke waarden willen delen, en die bereid zijn het appèl, dat de Heer in het

*) Een uitgave van het Secretariaat voor de niet-christenen, Vaticaanstad, Rome

diepste van hun geweten doet, te beantwoorden. Dus geen concordisme en geen polemiek.⁵⁾

Eerst worden de partners in de dialoog nader omschreven. Dat kan nu niet langer geografisch gebeuren, omdat Islam en Christendom wereldwijd verspreid zijn – in een minderheids- of in een meerderheidssituatie. De christenen als partners zijn niet zonder meer op één noemer te brengen. Er zijn verschillen tussen orthodoxe, reformatorische en katholieke christenen. Men kan zeggen, dat christenen, die de transcendentie van God benadrukken de onderwerping van de islamiet aan God gevoeliger zullen benaderen. Maar ook, dat de christen, die gevoelig is voor rechtvaardigheid en de rechten van de in Christus vergoddelijkte mens, moeilijker toegang zal hebben tot de grootheid van de Islam. Het probleem van transcendentie en immanentie komt hier naar voren. Borrmans meent, dat christenen onder elkaar hierover moeten spreken en hij kiest voor een beginnen met de absoluteheid van God in de dialoog met de islamieten, omdat dit meer begrijpelijk voor hen zal zijn. Maar hij schrijft wel, dat ook de andere weg mogelijk is.⁶⁾ Ook de islamieten zijn onder een bepaald opzicht een eenheid en onder andere opzichten een veelheid. Alle islamieten voelen zich lid van één moederlijke gemeenschap, de umma, die hen voedt en omgeeft. Maar in de loop van de verspreiding van de Islam over vele continenten zijn er vele culturele en nationale onderscheiden opgetreden en deze typeren hen even sterk als hun geloof. Zo is er nu een arabische Islam, een indo-pakistaanse Islam, een indonesische, chinese, afrikaanse etc. Islam

Zoals in het Christendom wordt ook in de Islam de uitdrukking van het geloof en het zich conformeren aan het morele ideaal in duizenden variaties beleefd. Men moet daarom goed afwegen, waar de kansen voor de dialoog liggen. Maar hetzelfde geldt voor de richtingen binnen het Christendom. De auteur en zijn medewerkers gaan diep in op de verschillen binnen de toch wel éne Islam. Interessant is de typologie van verschillende soorten islamieten, een typologie die niet zo sterk van geografische of culturele factoren afhankelijk is. Er zijn islamieten uit het volkse milieu, de islamieten met een religieuze cultuur (traditioneel of hervormingsgezind), de modernistische islamieten met een dubbele cultuur, en de fundamentalistische islamieten. Het komt ons voor, dat dit een vruchtbare onderscheiding met het oog op de dialoog is.⁷⁾

De partners in de dialoog zijn nu goed omschreven. Een volgend hoofdstuk gaat over: waar en langs welke wegen dialoogt men? Dialoog mag een plat getreden woord zijn. Het heeft toch een diepe zin: het is een wijze van zijn en van handelen, die elke eenzaamheid weigert, die altijd bezorgd voor de ander is en die zelfs ervan overtuigd is, dat deze relatie ten opzichte van de ander constitutief voor de persoon is. De noodzaak van dialoog-bereidheid vindt men zowel in het Nieuwe Testament als in de Koran. Wel is het waar, dat in de loop van de geschiedenis door veel niet-religieuze factoren barrières zijn geschapen. Er wordt veel creativiteit gevraagd. De dialoog vindt – meer dan in kringen van specialisten en tijdens officiële bezoeken – in het gewone leven plaats. Daar waar christenen en islamieten samenleven. Dat gebeurt nu ook in het Westen; men denke aan de gemengde huwelijken, aan het samenleven in een straat, aan het samenwerken op een fabriek; maar ook elders in de wereld leven christenen en islamieten steeds meer samen. In de volwassenen-educatie, in het gewone onderwijs en in de alfabetisering ontmoet men elkaar en komen er vragen op

betreffende cultuur en godsdienst. Maar ook in hun toenadering tot God treffen zij elkaar en ook daar komen vragen op. Hier treedt de dialoog van het heil bijzonder naar voren. Er zijn ook geprivilegieerde momenten voor de dialoog: geboorte, huwelijk, lijden en dood. Kan men zich dan niet als broeders en zusters in God vinden? De wegen en de paden van de dialoog lopen langs personen en gemeenschappen, niet op de eerste plaats langs systemen of godsdiensten. Daarom is het nodig, dat de een de ander ontvangend tegemoet treedt, dat men elkaar probeert te verstaan, dat men samen wil leven en wil delen, en dat men durft te wagen en risico's durft te nemen. Borrmans gaat diep in op de teksten van het Tweede Vaticaans Concilie – vooral op de Verklaring over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten – om aan te geven, dat de katholieke deze weg moet gaan. De katholieke wordt aangezet zich beter te bezinnen op de heilsgeschiedenis en op de plaats van de andere godsdiensten daarin. De islamiet mag zich bezinnen op de uitspraak van de Koran, dat christenen „mensen van het boek” zijn, waaraan God profeten heeft gezonden. De dialoog heeft dus een duidelijke religieuze karakter. Men moet dialoog beoefenen in de tegenwoordigheid van God en onder zijn stuwring. Een voortdurende bekering tot God is voor beiden nodig en zo een wederzijdse verzoening. Dat wil niet zeggen, dat men voor elkaar gemakkelijk moet zijn: men mag gerust ten opzichte van elkaar veeleisende getuigen zijn. Een wedijver in het goede wordt door beide godsdiensten goedgekeurd. Kortom, men moet het onmogelijke proberen en het provisorische aanvaarden. Beide godsdiensten hebben universele aanspraken. Maar dat sluit niet uit, dat men op bekering hoopt. De weg naar het éne geloof is niet uitgesloten. Maar men benadert hier de top van de dialoog, een onmogelijke onderneming, die men toch vanuit het geloof onder ogen moet zien. Belangrijk is, dat er nooit achterdocht van proselytisme mag ontstaan. Dialoog is geen slimme nieuwe methode. Dialoog is een houding in geloof. Men aanvaardt van God een onmogelijke opgave, waarvan de volledige verwerkelijking toekomt aan Hem voor wie niets onmogelijk is. Er is iets, dat de dialoog overstijgt: het vrije antwoord van de mens op de uitnodiging van God. Maar dit begint en verloopt langzaam en heeft zijn oorsprong in de onverwachte vreugde naar het zich herkennen in elkaar, van broederschap in God. Daaruit ontstaan het elkaar beminnen in God en het daaruit volgend handelen in de verschillende gemeenschappen. Dat is het provisorische, maar het is gericht op het bereid zijn het onmogelijke door God te laten geschieden.⁸⁾

In een volgend hoofdstuk gaan de auteur en zijn medewerkers proberen als christenen de waarden in de ander te ontdekken. Dit is een belangrijke stap in de dialoog. Hier komen ter sprake: de onderwerping aan God, het mediteren over een Boek, dat direct door God geopenbaard werd, het navolgen van een profetisch ideaal (Abraham, Mozes, Jezus en Mohammed), de gemeenschapszin van de communiteit van gelovigen, getuigen van de transcendentie van God, oprechte aanbidding in een zeer eenvoudige cultus, gehoorzaamheid en trouw aan de voorschriften van de Wet, en het overstijgen van het uiterlijke door middel van ascetische en mystieke praktijken. Christenen die in dialoog met islamieten willen treden, moeten zich goed bewust zijn van deze geesteshoudingen van de andere partner.⁹⁾ Wij krijgen hier een beknopt maar zeer uitgewogen inzicht in de islamitische religiositeit.

Echter, deze ontdekkingstocht binnen het geestelijk terrein van de ander vindt

plaats in deze tijd. Deze islamitische waarden zijn vlees en bloed geworden in verschillende actuele nationale en culturele omstandigheden. En ook wij leven in zulke omstandigheden. Zo ontstaan er subjectieve en objectieve obstakels voor een goed gesprek. Men moet zich daarvan heel goed bewust zijn. Een oplossing begint met het erkennen en het vergeten van de in het verleden begane onrechtvaardigheden. Deze hebben het echte verstaan van elkaar verduisterd. Daarom hebben christenen islamologen nodig en islamieten „christianologen”. Men moet bereid zijn de voornaamste vooroordelen op te ruimen. Christenen moeten zich afvragen of de Islam een fatalisme, een wetticisme („juridisme”), een laxisme, een fanatisme, een immobilisme en een godsdienst van de vrees is. Christenen moeten de diepste bezwaren van de islamieten kennen: de Heilige Schriften van de christenen zijn vervalst; de mysteries van het Christendom zijn onaanvaardbaar en op zijn minst nutteloos; het monotheïsme van de christenen is niet erg zuiver; de kerk is slechts een tijdelijke macht; en: de christenen zijn ontrouw geworden aan de boodschap van Jezus. Dit zijn de subjectieve obstakels die verwijderd moeten worden. Maar ook dan blijven er objectieve moeilijkheden over. Er zijn echte verschillen tussen deze godsdiensten, die zich uitdrukken in gewoonten, voorschriften en bepalingen, die de mensen binden. Men denke aan eet- en drinkgewoonten; men denke aan moeilijkheden in gemengde huwelijken, die door de huidige openheid van de wereld steeds meer voorkomen en die tot veel problemen leiden; men denke aan de door beide partners aanvaarde plicht tot apostolaat met alle beschuldigingen van proselytisme, die daaruit volgen: en men denke aan het zeer moeilijke probleem van de verhouding tussen minoriteit en majoriteit, dat dikwijls leidt tot een dialoog van doven. Op deze punten zijn er zeer gevoelige tegenstellingen.¹⁰⁾

Een meer optimistisch hoofdstuk behandelt de noodzakelijke menselijke samenwerking. En dat in een wereldsituatie van rijkdom en armoede, luxe en ellende, macht en zwakheid, stoutmoedigheid en berusting, vrijheid en verslaving, weten en onkunde, technologie en onmacht, gezondheid en ziekte, en leven en dood. Alle menselijke gemeenschappen worden hierdoor getroffen. Hebben de monotheïstische godsdiensten, Jodendom, Christendom en Islam, hier geen eigen opgave? In dit boek vinden wij zeer goede aanduidingen over gemeenschappelijke opvattingen over het voltooiën van de wereld, de dienst aan de mensen, vooral aan de waardigheid van de mens, over de opbouw van de gemeenschap (huwelijk, gezin, cultuur en kunst, economische en sociale orde, harmonie van de politieke gemeenschappen, en wereldgemeenschap en wereldvrede). Vanuit een gemeenschappelijk geloof aan de éne God, Heer van alle mensen, moeten hier wegen voor een dialoog en voor een samenleving gevonden kunnen worden. Juist hier zullen wij een start moeten maken. Hier moet de wedijver voor het goede beginnen.¹¹⁾

Een laatste hoofdstuk trekt een wellicht mogelijke eenzijdigheid weer recht. De convergentie tussen de twee godsdiensten mag niet alleen in het sociale, politieke en culturele gezocht worden. Convergentie moet ook in de religieuze ervaring nagestreefd worden. Een open en dynamische spiritualiteit moet aan beide kanten ontstaan. Daardoor kunnen de sociologische beperkingen, die vanuit traditie en milieu ontstaan zijn, te boven gekomen worden. De leer van de kerkvaders over de zaden van het Woord rechtvaardigt het streven naar de godsdienst achter de godsdiensten. Johannes Paulus II heeft dat in zijn schrijven

„Redemptor Hominis“ no. 10 nog eens duidelijk gemaakt. Zeker de monotheïstische godsdiensten hebben een roeping tot eenheid. Hierbij komen uitvoerig ter sprake het mysterie van God en vooral de transcendentie van God; de gave van het woord van God, omdat deze godsdiensten ervan uitgaan dat God het initiatief heeft in het spreken tot de mensen; de rol van de profeten, hoewel op dit punt nog diep zal nagedacht moeten worden over de finaliteit van een profeet (kan er na een volmaakte profeet nog een minder volmaakte komen?); de overtuiging dat men óf tot een algemene gemeenschap hoort (de umma) óf tot een Kerk die katholiek is, waarbij men de verschillen van uitwerking niet moet verdoezelen; de geheimen van het biddend staan tegenover God, de Enige, de Ware en de Levende, hoewel men zich ervan bewust moet zijn, dat men elkaar niet te nadrukkelijk tot samen bidden moet uitnodigen en dat men geen verwarring moet scheppen; de wegen tot heiligheid, die in beide godsdiensten nagestreefd worden. Vooral wanneer mensen die deze wegen meer expliciet nastreven tot elkaar komen, kan er een overstijging van de dialoog plaats vinden: wat geen oog heeft gezien en wat geen oor heeft gehoord, dat gaat de dialoog te boven.¹²⁾

In de conclusie van het boek komt helder naar voren, dat het de bedoeling is geweest de kansen van de religieuze dialoog na te gaan vanuit het ontwerp voor een menselijke samenleving zoals de Islam die nastreeft. Maar er is een innerlijke samenhang, want de visie op de menselijke samenleving wordt in de Islam zeer sterk bepaald door de religieuze visie. Opnieuw wordt vastgesteld, dat in deze situatie het erg belangrijk is de waarden van de ander te erkennen. Eerst daarna mogen christenen proberen een evangelische en theologische evaluatie van de Islam te geven. Zo kunnen wellicht de obstakels van veertien eeuwen polemieek overkomen worden. Ons staat te doen een dialoog van de harten, de moed om een dialoog die levensnabij is aan te gaan, een dialoog van het woord en een dialoog van de stilte. In het licht van het voorafgaande zal ieder dit begrijpen.¹³⁾ Verder is achterin dit boek een lijst opgenomen van gedurende de laatste vijftien jaren door het Secretariaat voor de niet-christenen en door de Wereldraad van Kerken gevoerde dialogen, alsmede een summiere bibliografie van de belangrijkste werken over de Islam die in het Frans verschenen of vertaald zijn.¹⁴⁾

2. Een oordeel over deze oriëntaties

Het komt mij voor, dat in deze oriëntaties aan christenen die in contact met islamieten leven zowel theoretisch als praktisch hulp wordt geboden. In enkele punten wil ik dat aantonen.

Allereerst bevat dit boek een zeer verantwoorde voorlichting over de Islam. Niet zozeer over historische details van het ontstaan en het groeien ervan – die kan men in goede handboeken vinden –, maar over de diepte van de religiositeit van de Islam. De Islam komt echt in zijn kern naar voren en het wordt duidelijk, dat deze kern in verschillende geografische, culturele en sociale milieus beleefd wordt. Het gaat over de levende Islam. De Islam, die men nu dagelijks kan ontmoeten. Ook in Nederland, waar steeds meer islamieten zich gevestigd hebben. Het zou goed zijn, indien deze oriëntaties in het Nederlands vertaald zouden worden, waarbij natuurlijk wat de literatuur betreft een aanpassing zou moeten plaatsvinden.

Het is ook een eerlijk boek. Nergens wordt verzwegen, dat er tussen Islam en Christendom zeer diepgaande verschillen zijn over voor beide godsdiensten wezenlijke zaken, als de transcendentie van God in verhouding tot zijn menswording, het omgaan met het heilige boek, en de positie van de aan iedere godsdienst eigen profeet. Daarom is het zo goed, dat er over het provisorische, het provisorisch mogelijke, in de dialoog wordt gesproken. Menselijkerwijs is éénwording van Islam en Christendom uitgesloten, maar het geloof dat voor God niets onmogelijk is, wordt beleden. Dit boek kan ons tot rust brengen en er toe aanzetten het menselijk wel mogelijke serieus aan te pakken. In Nederland zou men zich moeten afvragen, welke die menselijk wel mogelijke zaken hier concreet zijn.

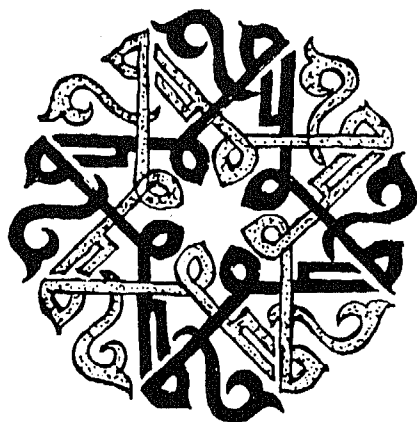
Een derde punt, dat ik naar voren wil brengen is, dat wij hier een uitgebalanceerde kijk hebben op de samenhang van het aardse en het geestelijke heil. Men kan niet ontkennen, dat binnen het Secretariaat voor de niet-christenen er een tendens is de nadruk in het contact met de Islam erg eenzijdig te leggen op sociale, economische, politieke en culturele samenwerking. De diepgaande religieuze benadering werd niet als daarmee samenhangend gezien. Misschien wel omdat men daarvoor de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volkeren als competent beschouwde. In ieder geval ligt hier nu een heel andere visie voor ons. De wisselwerking tussen de sociale, politieke, culturele en economische factoren én de religiositeit van de Islam wordt helder aangetoond. Het een bepaalt het ander en omgekeerd. Persoonlijk meen ik, dat dit voor een echte dialoog met welke godsdienst dan ook van enorme betekenis is. Want zo leert men de ander van binnenuit kennen en kan men hem maïeutisch benaderen.¹⁵⁾ Uit de diepte van deze visie op het integrale heil wordt iets nieuws geboren. Nu is het niet verwonderlijk, dat in dit boek af en toe nog wel eens een ander geluid te horen is. Zoals wanneer gesteld wordt, dat het beter is in de dialoog met de Islam als christen te beginnen met de absolute transcendentie van God zoals die door de Islam beleden wordt. En elders wordt gesteld, dat de dialoog moet beginnen met het wedijveren om het goede in deze aardse maatschappij te bereiken. Maar dit zijn uitzonderingen in het geheel. Ik ben blij, dat dit boek in krachtige hoofdlijnen de integrale benadering als ideaal stelt. Het zal bevrijdend zijn voor nederlandse christenen in hun relatie met islamieten in ons land te ervaren hoezeer de islamieten uit een eenheid van godsdienst, cultuur en politiek leven. Niet dat wij alle gevolgen daarvan onverdeeld als gunstig moeten beoordelen, maar wel in die zin, dat wij er een dieper begrip voor krijgen en er beter met elkaar over zullen kunnen spreken.

Ik ben er niet zeker van of alle christenen in ons land het met de theologie van de godsdiensten die aan dit boek ten grondslag ligt, eens zullen kunnen zijn. Het is de visie, die in de Rooms-Katholieke kerk vooral tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie is ontstaan. Daarbij wordt voortgebouwd op de oud-christelijke leer van de aanwezigheid van het Woord door middel van zaden in andere godsdiensten. Maar misschien dat het zesde hoofdstuk over de mogelijke religieuze convergenties minder theoretisch-theologisch overkomt en concreet maakt wat er precies bedoeld is. Zeker is, dat christenen in Nederland, wanneer zij samen het gesprek met de Islam willen aangaan hier ter plaatse, dit punt samen zullen moeten doorspreken. En daarbij kan het nieuwste boek van S. J. Samartha, die tot voor kort de dialoog vanuit de Wereldraad van de Kerken leidde, van groot nut

zijn! Het gaat daar over de moed om te dialogeren en over oecumenische geschilpunten, die bij interreligieuze contacten naar voren komen.¹⁶⁾

Voetnoten:

- 1) A. Camps ofm., Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, in: *Jesus und die Religionen*, herausgegeben von Ansgar Paus, Graz – Wien – Köln – Kevelaar 1980, 233-264
- 2) *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Roma 1969; *Guidelines for a dialogue between Muslims and Christians*, Roma 1969, 1971²
- 3) Maurice Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris 1981
- 4) Op. cit., 11-12
- 5) Ibid., 8-9
- 6) Ibid., 18
- 7) Ibid., 20-34
- 8) Ibid., 35-60
- 9) Ibid., 61-95
- 10) Ibid., 97-127
- 11) Ibid., 129-146
- 12) Ibid., 147-165
- 13) Ibid., 167-171
- 14) Ibid., 173-187
- 15) A. Camps ofm., Dialog und Entwicklung: die maieutische Methode, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 56 (Münster i. Wf. 1972) 1-9. En: *De Weg, de Paden en de Wegen*, Baarn 1977, 91-92.
- 16) S. J. Samartha, *Courage for dialogue*, Geneva 1981



C. Kroniek: boeken en tijdschriften

J. D. J. Waardenburg

Enkele recente boeken over de Islam

Terwijl wij nog twintig jaar geleden moesten zoeken naar goede boeken over de verschillende aspecten van de Islam, met name in de 19e en 20e eeuw, is er vooral in de laatste tien jaar in het buitenland zoveel gepubliceerd dat er een probleem van selectie ontstaat. Wij zullen hier enkele boeken de revue laten passeren die in de zeventiger jaren verschenen zijn, die wetenschappelijk verantwoord en ook voor een breder publiek toegankelijk zijn. De hier in de rubriek „Boekbesprekingen” behandelde boeken worden hier buiten gelaten. Achtereenvolgens komen ter sprake boeken die betrekking hebben op godsdienst en geloof, op geschiedenis en cultuur, en op de sociale en politieke problematiek, als zijnde de drie hoofdaspecten van de Islam. Vervolgens komen enkele publicaties aan de orde die over Islamstudie als zodanig gaan, en tot slot wordt de geïnteresseerde lezer en lezeres verwezen naar enkele verdere bibliografieën waar hij of zij verdere literatuur kan vinden. De Islam is geen vrij jachtgebied meer waar ieder zijn verlangens en frustraties op kan los projecteren. Het is een studiegebied op zichzelf geworden waartoe men zonder de nodige talenkennis geen toegang heeft, en de volgende boeken kunnen als inleiding beschouwd worden tot een wetenschappelijk verantwoorde lectuur over de Islam.

Godsdienst en geloof

Men kan niet beter beginnen dan te wijzen op de nieuwe duitse Koranvertaling van Prof. Rudi Paret, die – na de gebonden uitgave van 1966 – nu in 1979 ook in een pocketeditie verschenen is (Stuttgart: Kohlhammer, 1979, 440 p.). Deze uiterst nauwgezette vertaling beoogt in zo helder mogelijke taal de oorspronkelijke arabische tekst volgens zijn betekenis („Sinngehalt”) begrijpelijk te maken, daarbij afziend van de dichterlijke of rhetorische verfraaiing. Eventuele toevoegingen van de vertaler, die onduidelijke passages voor de lezer meer toegankelijk moeten maken, zijn steeds tussen haakjes gezet, en er is nadrukkelijk geprobeerd de Koran zoveel mogelijk vanuit zichzelf te verstaan. Het ware te wensen dat ook in het nederlands een nieuwe vertaling verscheen, die zowel aan de hoogste wetenschappelijke eisen als aan het huidige nederlands taalgebruik zou voldoen. Men richtte zich voorlopig naar deze duitse vertaling.¹⁾

Er bestaat een nederlandse inleiding getiteld *De Koran*, van de hand van Prof. D. S. Attema, waarvan in 1979 in pocketvorm een tweede druk verschenen is (Kampen: Kok, 1979, 172 p.). Na een samenvatting van het leven van Mohammed, en van de geschiedenis en de stylistische en andere eigenaardigheden van de Koran komen de hoofdgedachten van de Koran aan de orde. Achtereenvolgens worden behandeld de notie van Allah (zijn genadige leiding, zijn goddelijke verhevenheid, zijn gericht, en zijn eenheid en uniekheid), de godsdienstige plichten van de mens ten aanzien van Allah, de sociale wetten in de Koran, het zelfgetuigenis van Mohammed als profeet, de verhouding van Mohammed tot Jodendom en Christendom, en de rol van Mohammed bij de belangrijkste gebeurtenissen na zijn *hidra* van Mekka naar Medina in 622. In het slothoofdstuk wordt o.m. aangetoond hoezeer de Koran de nadruk legt op de verantwoordelijkheid van de mens, tegenover het z.g. „fatalisme”. Men vulle deze inleiding, die van grote precisie in het gebruik en de weergave van Koranteksten getuigt, aan met de uitstekende, maar historisch opgezette inleiding van R. Paret, *Mohammed und der Koran*, oorspronkelijk in 1957 verschenen en sinds 1966 in een pocketeditie verkrijgbaar (Stuttgart: Kohlhammer, 1966, 160 p.). Een goede inleiding op de in de Koran vervatte sociale en persoonlijke ethiek, als verschillend van de specifieke

rechtsvoorschriften, is er nog niet; ook is er dringend behoefte aan een inleiding tot de theologische „hoofdlijnen“ in de Koran.²⁾

Als deel 15 van „De Oosterse Bibliotheek“ verscheen van de hand van Wim Raven een nederlandse vertaling van gedeelten uit het werk van Ibn Ishâq, onder de titel *Het Leven van Mohammed: De vroegste arabische verhalen over de profeet* (Amsterdam: Meulenhoff, 1980, 276 p., f. 44,75). In goed nederlands toegankelijk gemaakt hebben we hier een aantal oude tradities, z.g. hadîths, die in de vroege moslimgemeenschap in omloop waren over woorden en daden van Mohammed, en waaruit blijkt hoe de profeet binnen de gemeenschap als voorbeeld werd gezien. Raven, die zelf thuis is in de niet eenvoudige traditieliteratuur, heeft behalve zijn vertaling van de door hem geselecteerde fragmenten ook een nuttige inleiding geschreven. Daarbij komt o.m. de vraag ter sprake, welke motieven bij het schrijven van deze tradities een rol gespeeld hebben: het zoeken naar de aanleiding of de betekenis van een bepaald Koranvers, het geven van een oordeel (vaak met een politieke strekking) over een bepaalde tijdgenoot van Mohammed, ofwel het ontwikkelen van bepaalde genres (profetenlegenden, stichtende verhalen, krijgsverhalen, e.d.). Interessant is ook de opmerking dat moslimse geleerden in de begintijd van de Islam veel kritischer stonden tegenover deze traditieliteratuur dan de gemiddelde moslim van nu; zoals men weet hebben westerse onderzoekers de historiciteit van althans een deel van de in deze tradities verhaalde gebeurtenissen en uitspraken van Mohammed van een vraagteken voorzien. Het lezen van deze bundel is óók interessant omdat men ziet hoe uit herinnering en verbeelding de biografie van een godsdienstig leider na zijn dood tot stand komt. Voor een volledige vertaling van Ibn Ishâq's biografie van Mohammed neme men A. Guillaume's engelse vertaling onder de titel *The Life of the Prophet* (in paperback bij Oxford University Press, Londen).

Er zijn in de zeventiger jaren minstens vier goede inleidingen tot de Islam als zodanig verschenen, die wij hieronder de revue laten passeren. Prof. Adel-Th. Khoury's *Einführung in die Grundlagen des Islams* (Serie „Islam und westliche Welt“ deel 3; Graz: Verlag Styria, 1978, 272 p.), in pocketvorm verschenen, mag de meest „klassieke“ inleiding genoemd worden. Het inleidend hoofdstuk geeft enkele algemene gegevens over de moslims in de wereld, bv. enkele cijfers: 75 miljoen in Zwart Afrika, 268 miljoen in Azië (afgezien van de USSR, China en het Midden Oosten), 73 miljoen in de USSR en China samen, 37 miljoen in Turkije, 30 miljoen in Iran, 115 miljoen in de arabische landen. De hoofdstukken 2 t/m 7 behandelen de geschiedenis van Mohammed en de Koran, terwijl hfdst. 8 de z.g. „bronnen“ (Koran, Soenna, enz.) en de belangrijkste theologische, juridische en „sectarische“ richtingen in de Islam weergeeft. Vervolgens komt ter sprake het geloof in God, engelen en demonen, opstanding, gericht en eeuwig lot. Belangrijk zijn met name de vier volgende hoofdstukken over de mens in de wereld, de mens en zijn weg voor God, hoofdlijnen van islamietische ethiek, en de weg van de mens tot God (ascese en mystiek). Het boek besluit met een hoofdstuk over de islamitische gemeenschap, de moslimse familie, de politieke ordening en de moslimgemeenschap in de wereld. Hierin wordt echter nauwelijks aandacht gegeven aan concrete ontwikkelingen van de 19e en 20e eeuw of vroeger.

Prof. W. Montgomery Watt publiceerde al in 1968 in de „Arab Background Series“ een inleiding onder de titel *What is Islam?* (London: Longmans Green, 1968, X + 256 p.: ook verschenen in Beiroet), die geheel anders is opgezet, en die uit twee delen bestaat. Het eerste deel behandelt „The vision which came to Muhammad“, dwz.: de aard van de islamietische visie, de visie op de mens, het transcendent perspectief, religieus leider en gemeenschap, en het historisch perspectief (inclusief de verhouding van de nieuwe islamietische tot de andere godsdienstige gemeenschappen). Het tweede deel behandelt „The embodiment of the vision“, en gaat in op: wat in Mohammed's leven bereikt werd, verdere politieke ontwikkelingen met hun religieuze aspecten, de functie van de „religious intellectuals“ (juristen, theologen en filosofen) tot in de moderne tijd, de verbreiding van de islamietische wereldbeschouwing, en islamietische „worship“ en vroomheid. Bijzondere aandacht krijgt vervolgens de plaats van de Islam in een „competitive world“ (waarin

verschillende houdingen beschreven worden die in de Islam nu voorkomen), het het boek wordt besloten met de islamietische waarden in of voor de huidige tijd.³⁾

De tweede engelse inleiding is van de hand van een moslims geleerde uit Pakistan, die zelf wetenschappelijk onderzoek t.a.v. de Islam als godsdienst heeft verricht en daarvoor het nodige van zijn meer conservatieve geloofsgenoten te verduren heeft gehad. Het betreft Prof. Fazlur Rahman's *Islam*, oorspronkelijk in 1966 verschenen en nu ook in pocketvorm verkrijgbaar (University of Chicago Press). Na twee inleidingshoofdstukken over Mohammed en de Koran komen de grote richtingen van moslims denken aan de orde: de ontwikkeling van de z.g. traditie-literatuur (hfdst. 3), de structuur van de wet (h. 4) en het begrip van de Shari'a (h. 6), de ontwikkeling van het dogma (h. 5), de filosofische beweging (h. 7), de mystieke soefi leer, praktijk en organisatie (h. 8 en 9), sectarische ontwikkelingen (h. 10) en de instellingen van islamietisch onderwijs met hun programma's (h. 11). Na dit overzicht van de al in middeleeuwse tijd uitgekristalliseerde denkvormen en -richtingen komen tenslotte die richtingen ter sprake die in de nieuwere tijd zijn opgekomen: de z.g. „reforms movements“ (h. 12), moderniseren (h. 13), en de spanning tussen „legacy and prospects“ (h. 14). Dit boek is vermoedelijk de beste beschikbare inleiding tot de Islam. Het verenigt kennis van de „outsider“ met inzicht van de „insider“, en het geeft een belichting van onderwerpen als de wet, de mystiek en het godsdienstig onderwijs die elders niet zo te vinden is. Ook de behandeling van de nieuwere tijd onderscheidt zich van dergelijke behandelingen elders, omdat de schrijver een goed gevoel heeft voor proporties en voor de alternatieven waarvoor de moslims zich in zelfstandige, zich moderniserende landen bevinden: hij hoeft hiervoor geen ideologische of theologische constructies van buitenaf aan de gegevens op te leggen.

De derde engelse inleiding is Kenneth Cragg's *The House of Islam*, verschenen in de serie „The Religious Life of Man“ (Encino en Belmont, Calif.: Dickenson, 1975², XIII + 117 p.). Dit boek situeert eerst het islamietische godsgeloof met de belangrijkste theologische noties (hfdst. 1) en behandelt in de vier volgende hoofdstukken achtereenvolgens: Mohammed en zijn zending, de Koran, de Wet, en de liturgie van de hoofdplichten van *salât*, vasten en *haji*, samen met het pad van de mystiek. Hfdst. 6 gaat nader in op de *umma* (gemeenschap) van de moslims, waarbij o.m. ook ter sprake komen de verbreiding van de Islam, het kalifaat (dat tot 1258 duurde), de Shi'a, de positie van de niet-moslimse minderheden, de rol van enkele hoofdsteden in moslims gebied, de speciale situatie van de Islam in Z.O. Azië en zwart Afrika, en het werk van de reiziger Ibn Battoeta en de historicus-socioloog Ibn Khaldoen (beide 14e eeuw). Het laatste hoofdstuk gaat in op „Questions of modern time“, waarin o.m. het herstel van de Islam na de koloniale periode, huidige conservatieve en nieuwe Islaminterpretaties, en meer universeel geldige aspecten van de Islam ter sprake komen. Dit boek, in wat profetische taal en met veel toespelingen voor „insiders“ geschreven, veronderstelt bij de lezer een minimum aan feitelijke kennis. In tegenstelling tot de andere genoemde inleidingen bevat het een zich literair-esthetisch uitdrukkelijk engagement van de auteur dat voor de nederlandse lezer een wat „zwevend“ karakter schijnt te hebben.⁴⁾

Interessant is de bloemlezing van islamietische godsdienstige teksten met bijbehorend commentaar, die door dezelfde Kenneth Cragg samen met R. Marston Speight verzameld en vertaald zijn in de bundel *Islam from Within* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1980, 253 p.). Deze bundel kan heel goed samen gebruikt worden met *The House of Islam*, maar veronderstelt evenals de laatste een goede kennis van de Islam of een uitvoerige toelichting van een bevoegd docent. De teksten zijn van zeer verschillende auteurs afkomstig, uit verschillende tijden en plaatsen, en elk schrijvend in een bepaalde historische context. Naast de in *The House of Islam* voorkomende thema's komt hier ook kunst en architectuur ter sprake.

Voor de Islam van onze tijd hebben wij een pocket-trilogie van Prof. A. Wessels waarin drie belangrijke thema's behandeld worden: de arabieren, de verhouding van christenen en

moslims, en de zo genoemde renaissance van de Islam. In *De nieuwe arabische mens: Moslims en christenen in het arabische Oosten vandaag* (Baarn: ten Have, 1977, 118 p.) wordt ingegaan op de huidige arabische wereld. Schr. heeft meer dan tien jaar in het Midden Oosten doorgebracht, is met de arabische taal vertrouwd, en wanneer hij over moslims en hun godsdienst, en over de verhouding van moslims en christenen spreekt en schrijft, doet hij dit mede op grond van eigen rijke ervaring. We hoeven hier niet op dit deel in te gaan, omdat het reeds in jg. 7 (1978), blz. 183-186 van Wereld en Zending door J. Slomp uitvoerig is besproken.

De tweede pocket, *De moslimse naaste: Op weg naar een theologie van de Islam* (Kampen: Kok, 1978, 156 p.) probeert de verhouding tussen christenen en moslims in de greep te krijgen, zoals deze zich in de loop der eeuwen ontwikkeld heeft. Na een overzicht over de controverse-geschiedenis van christenen en moslims, waarbij de politieke ontwikkelingen een rol gespeeld hebben (waarbij schr. een overzicht geeft van de ontwikkeling van de christelijke theologische respons op de Islam evengoed als van de ontwikkeling van de moslimse polemieken tegen het christendom) biedt hfdst. 5 een blauwdruk voor een nieuwe theologische oriëntatie, die een doorbreking van het controverse-patroon betekent. Kern van de heroriëntatie is, evenals in de z.g. christelijk-joodse dialoog, ook in de christelijk-moslimse dialoog een nieuw verstaan van Jezus, waarvan de schr. de hoofdpunten aangeeft. Het is te hopen dat de nog jeugdige hoogleraar zijn theologische aanzet ten aanzien van de Islam nog eens nader uitgewerkt zal presenteren.

De derde pocket, *De renaissance van de Islam*, verschenen in de serie „Oekumene“ (Baarn: ten Have, 174 blz., 1980) is geschreven na de „islamietische revolutie“ in Iran in februari 1979. (Zie de bespreking van A. Camps in dit thema-nummer p. 371-372).

De gebeurtenissen in Iran hebben, wat de Islam-deskundigheid betreft, aan het licht gebracht dat de shi'itische Islam ook onder Islamonderzoekers zelf niet goed bekend is.⁵⁾ Reeds vóórdien had S. H. Nasr met de bejaarde iraanse filosoof Muhammad Husayn Tabatabà'i het initiatief genomen om in deze lacune te voorzien, en hiervan zijn twee belangrijke boeken over de Shi'a het resultaat. In 1975 verscheen als no. 5 in de „Persian Studies Series“ de engelse vertaling van Tabatabà'i's *Shi'ite Islam*, ook in paperback (Albany, N.Y.: State Un. of New York Press, 1975, XIV + 253 p.), vertaald door S. H. Nasr, die in zijn voorwoord wijst op de gebrekkige kennis die er ondanks veel feiten-onderzoek in het Westen bestaat van andere godsdiensten, met name omdat „... until recently most of the studies carried out within these fields (or orientalism and comparative religion) have suffered from a lack of metaphysical penetration and sympathetic insight“ (p. 3). Het boek zelf beschrijft de oorsprong en groei van de Shi'a volgens shi'itisch perspectief, de verschillende stromingen binnen de Shi'a, de drie niveaus van religieus denken in de Shi'a (de formele wet, de intellectuele redenering, en de intellectuele gnosis), en de hoofdzaken van Shi'itisch geloof (Godsgeloof, profetische kennis, eschatologie, en de „imamologie“ of leer van de imàm en de twaalf historische shi'itische imams).

Het tweede boek is *A Shi'ite Anthology*, een bloemlezing uit de vele Shi'itische tradities die teruggaan op de twaalf imams, gekozen door dezelfde M. H. Tabatabà'i en vertaald door William C. Chittick (London: Muhammadi Trust, en Albany, N.Y.: State Un. of New York, 1980, V + 152 p.). In zijn inleiding wijst S. H. Nasr op het verschil tussen het soennietisch en het shi'itische begrip „traditie“; dit verschil houdt verband met twee verschillende opvattingen van „imàm“. De specifiek Shi'itische tradities zijn in het Westen nog nauwelijks bestudeerd. Het boek biedt dan ook een aantal daarvan in engelse vertaling met commentaar; zij hebben betrekking op drie thema's: God, zijn eenheid en uniekheid; de leider en de moslimse gemeenschap; het geestelijk leven in gebed en aanroeping.

Voor een beter begrip juist van een typisch shi'itische spiritualiteit zij in dit verband verwezen naar Mahmoud Ayoub's *Redemptive Suffering in Islam* (Den Haag: Mouton, 1978, 302 p.). De schrijver laat zien dat de Shi'itische Islam een grote plaats aan het lijden inruimt en hier ook een verzoenende werking aan toeschrijft. Ook zij vermeld Abdulaziz Abdulhussein Sachedina's *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*

(Albany, N.Y.: State Un. of New York Press, 1981, 230 p.). Het messianisme in de Islam is verbonden met de Mahdi-figuur, die voor de soennieten de figuur is die aan het eind der tijden een rijk van gerechtigheid zal vestigen. Voor de Shi'ieten is hij echter veel meer: hij is de 12e imàm, Muhammad al-Mahdi, die sinds zijn wegneming in 260 Hidjra (873 of 874 A.D.) op verborgen wijze de geschiedenis leidt en die door de moslimse gemeenschap erkend en gehoorzaamd moet worden tot hij aan het eind der tijden in glorie terug zal keren.

In verband met het groeiend contact tussen christenen en moslims en de daarmee onvermijdelijk gegeven – aanvaarde of geweigerde – dialoog zij hier nog op drie publicaties de aandacht gevestigd. Op mikro-niveau hebben we Drs. Jan Slomp's *Moslimse en christelijke feesten*, in het nederlands en turks en arabisch/nederlands (Driebergen: Bijbel Kiosk Vereniging, z.j. = 1979, 55 p.). De godsdienstige feesten maken iets van de kern van het leven zichtbaar en lenen zich bij uitstek tot saamhorigheidsgevoel; men weet dat moslims graag anderen voor hun feesten uitnodigen. Het boekje beschrijft dan in eenvoudige taal het Grote en Kleine Feest in de Islam, alsmede de belangrijkste christelijke feesten. Op makro-niveau hebben wij bv. *Christians Meeting Muslims: WCC Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue* van de Wereldraad (Geneva: World Council of Churches, 1977, 158 p.), en *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, van de hand van Maurice Borrmans (Paris: Ed. du Cerf, 1981, 191 p.) vanuit het Secretariaat voor de Niet-Christenen. Het laatste is als het ware een blauwdruk voor de geestelijke achtergrond van ontmoetingen tussen moslims en christenen die in elke concrete ontmoeting door de betrokken christen vrij moet worden ingevuld. Tenslotte signaleren we voor de lopende contacten tussen moslims en christenen met name in Europa de *Newsletters, Research Papers, Abstracts and News of Muslims in Europe*, die door het onvolprezen „Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations“ aan de Selly Oak Colleges te Birmingham regelmatig gepubliceerd worden.

Geschiedenis en cultuur

Het in 1976 verschenen, met platen verluchte werk *The World of Islam: Faith – People – Culture* (London: Thames and Hudson, 1976, 360 p.) – waarvan een nederlandse editie verscheen onder de titel *De Wereld van de Islam* (Antwerpen) – is een van de fraaiste overzichtswerken voor de hoogtepunten van de middeleeuwse islamietische beschaving, die een wereldbeschaving was. Onder redactie van Prof. Bernard Lewis heeft een internationale groep geleerden aan dit standaardwerk bijgedragen, waarin behalve de grondstructuren van de Islam ook de kunst, de stadscultuur, mystiek, literatuur, muziek, wetenschap en krijgskunde ter sprake komen. Vier hoofdstukken behandelen bepaalde moslimse gebieden ook in hun verdere ontwikkeling: Spanje, Iran, het osmaanse Rijk (Turkije) en moslims India. Alleen het laatste hoofdstuk, „Islam today: Problems and prospects of the 19th and 20th centuries“ is ronduit teleurstellend: afgezien van de stichting van Pakistan en enkele egyptische politieke gedichten komt de 20e eeuw niet ter sprake – evenmin als de moslims zelf. . .

Een uiterst interessante bloemlezing van moslimse teksten uit het verleden tot 1453 A.D., in engelse vertaling, is eveneens door B. Lewis samengesteld: *Islam: from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, in twee pockets, die resp. *Politics and War* en *Religion and Society* behandelen (New York: Harper and Row, 1974, resp. XXXVII + 266 en XXXIX + 310 p.).

Een magistrale studie over de geschiedenis van de Islam juist ook als beschaving is Marshall G. S. Hodgson's driedelig *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, ook in paperback editie verkrijgbaar (University of Chicago Press, 1974, XII + 532, VII + 609, en VI + 469 p.). Deel I beschrijft „The classical age of Islam“ (tot 945 A.D.), deel II „The expansion of Islam in the middle periods“ (tot 1503 A.D.), en deel III „The

gunpowder empires and modern times" (tot plm. 1962). In tegenstelling tot de hierna te noemen historische overzichten heeft Hodgson's grootse studie ook een grote visie, zowel wat betreft de interne ontwikkeling van de islamietische beschaving als wat betreft de contacten tussen deze en andere beschavingen.

Over de feitelijke geschiedenis van de Islamgebieden en -landen zijn twee dikke en goede pocketboeken onder de titel *Der Islam* I en II verschenen als de deeltjes 14 en 15 in de serie „Fischer-Weltgeschichte" (Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1968, 376 p. en 1971, 487 p.). Het eerste is van de hand van Prof. Claude Cahen, het tweede door verschillende auteurs geschreven onder redactie van wijlen Prof. G. E. von Grunebaum. In het engels bestaan er de twee delen van *The Cambridge History of Islam* (Cambridge University Press, XVIII + 815 en XXVI + 966 p., beide verschenen in 1970).

Hieraan heeft een aantal onderzoekers meegewerkt, onder redactie van Prof. P. M. Holt, Ann K.S. Lambton en Bernard Lewis. Voor een historisch overzicht van vooral de politieke geschiedenis van de Islamgebieden vanaf de 16e eeuw raadplege men deel III („The last great Muslim empires") en deel IV, 1 („Modern times") van *The Muslim World: A historical survey* (Leiden: E. J. Brill, 1969, IX + 303 en 1981, X + 370 p.); de delen I en II, die de Middeleeuwen behandelen waren al eerder verschenen. Ook hieraan hebben verschillende onderzoekers meegewerkt; verschillende bijdragen waren eerst in het Duits verschenen en zijn bijgewerkt door Prof. F. R. C. Bagley.

Voor de verbreiding van de islamietische cultuur en godsdienst op het ogenblik is *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey* het standaardwerk (Westport, Conn. en London: Greenwood Press, 1978, XXXV + 546 p.). Onder redactie van Prof. Richard V. Weekes heeft hieraan een zeventigtal onderzoekers meegewerkt. Men vindt hier alle moslimse volksgroepen van meer dan 100.000 leden beschreven (d.w.z. ruim 92% van alle moslims nu), plus bibliografieën en statistische overzichten die met uiterste zorg zijn samengesteld. Over de Islam met alles wat daarmee samenhangt blijft het meest grondige overzichtswerk de *Encyclopaedia of Islam* in de nieuwe editie, waarvan sinds 1960 vier delen verschenen zijn (Leiden: E. J. Brill) en waarvan nog ettelijke delen zullen volgen, maar dit is vooral voor onderzoekers bedoeld. Voor algemeen gebruik zijn de drie pockets van het *Lexikon der islamischen Welt* in de serie „Urbanbücher" (Nr. 200, 1-3; Stuttgart: Kohlhammer, 1974, resp. 210, 212 en 192 p.) verreweg het beste; het lexikon is samengesteld onder leiding van drie jongere Duitse onderzoekers, Klaus Kreiser, Werner Diem en Hans Georg Majer. De trefwoorden zijn goed gekozen, en meestal wordt na de betreffende tekst naar verdere literatuur verwezen.

Sociale en politieke problematiek

Een eerste overzicht van de vele kanten van de verhouding tussen Islam en samenleving vindt men in het bijna 200 bladzijden tellende speciale nummer van het in België uitgegeven tijdschrift *Social Compass* gewijd aan „Islam and Society" (Vol. XXV, Nr. 3-4, 1978). Op een inleiding door Prof. J. Berque volgen hier een tiental godsdienstsociologische bijdragen, die variëren van religie en sociaal protest in Indonesië (E. Utrecht), Islam en antikolonialisme in Algerije (A. Faouzi), en theorie en praktijk van de Islam in Algerije (M. Hadj Sadok) tot de verhouding van politiek en cultuur in het Midden Oosten (E. Hermassi), en moslimse gedragspatronen in Sri Lanka, Nepal en India. In een aantal moslimse gebieden is goed anthropologisch en sociologisch onderzoek verricht onder bepaalde groepen van de bevolking, maar tot nog toe is er geen algemene theorie ontwikkeld om bepaalde islamietische elementen in deze samenlevingen naar voren te doen komen en te vergelijken.

Een thema dat steeds weer de aandacht trekt is dat van de plaats van de vrouw in de Islam, of in de moslimse samenlevingen. Twee belangrijke boeken dienen hiervoor genoemd te worden. *Middle Eastern Muslim Women Speak*, onder redactie van Elizabeth W. Fernea en Basima Q. Bezirgan (Austin en Londen: University of Texas Press, 1977, XXXVI + 399 p.)

biedt een verzameling teksten, die vrouwen uit Noord Afrika en het Midden Oosten over zichzelf geschreven hebben, of die over hen – meestal volgens hun eigen woorden – geschreven zijn. Achtereenvolgens komen ter sprake teksten uit de oude tijd (inclusief de Koran) en de Middeleeuwen, teksten uit de overgang naar een „nieuwe" tijd, teksten over het begin van de veranderingen die door kolonisatie en nationalisme teweeg zijn gebracht, en tenslotte teksten over „Future directions?". Het boek is op mikro-schaal een fascinerend getuigenis van hoe deze vrouwen leefden en leven en wat ze over zichzelf zeiden of zeggen. De opzet van het andere boek, *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass. en Londen: Harvard University Press, 1978, XI + 698 p.), onder redactie van Lois Beck en Nikki Keddie, is anders want het bevat studies van ongeveer dertig auteurs die over het onderwerp geschreven hebben. Deze bijdragen zijn ondergebracht onder de vier volgende hoofden: juridische en socio-economische veranderingen, historische perceptieven, „case studies" en tenslotte ideologie, religie en ritueel onder één hoofd samengebracht. De inleiding trekt enkele grote lijnen en stelt meer algemene vragen. Beide boeken vullen elkaar prachtig aan en zouden verplichte lectuur moeten zijn voor ieder die zich voor de situatie van vrouwen in moslimse landen interesseert.

De laatste jaren is veel aandacht gegeven aan de Islam als factor in politiek gedrag, maar ook hier is weinig theoretisch werk verricht, en de interpretaties hangen meestal af van de politieke voorkeur van de schrijvers. Om te beginnen is G. H. Jansen's *Militant Islam* instructief (pocket Pan Books: Londen en Sydney, 1979, 224 p.), dat recht probeert te doen aan moslimse gezichtspunten en strevingen en dat de politieke aspecten van de Islam op sympathieke wijze ernstig neemt. De schrijver probeert met kracht de verblinde ogen van een vermoeid Westen te openen voor de niet alleen logische maar ook rechtmatige eisen van onafhankelijke moslimse landen.

Meer wetenschappelijk is *The Politics of Islamic Reassertion*, onder redactie van Prof. Mohammed Ayoob (Londen: Croom Helm, 1981, 298 p.), dat m.i. het beste boek is dat tot nog toe over de „harleaving" van de Islam nu geschreven is. Na een heldere inleiding waarin de redacteur enkele foutieve interpretaties verwerpt (bv. het idee dat de Islam één bepaalde monolithische kracht zou zijn, die zich in verschillende landen met verschillende graad van intensiteit doorzet) gaat een dertiental specialisten het politieke gebruik van de Islam na in een aantal Arabische landen, in andere landen van het Midden Oosten, in Z.O. Azië en de USSR. Prof. Ayoob vat in zijn conclusie de resultaten als volgt samen. De Islam kan politiek zowel gebruikt worden om de bestaande ordening (de status quo) te bevestigen en te legitimeren, als ook om zich er juist tegen te verzetten. In het laatste geval kan de Islam ideologisch gebruikt worden om bestaande regimes aan te vallen, om separatisme van moslimse groepen te bevorderen, en om de hegemonie van de USA of de USSR te bestrijden. In de geschiedenis van de Islam is evenals op het ogenblik beiderlei gebruik van de Islam aan te wijzen, en juist de Shi'a en ook de mystiek kon fungeren om een protest tegen bestaande toestanden uit te drukken. De conclusie die door enkele „experts" uit de Iraanse revolutie getrokken is, dat de Islam als zodanig een vijand van het Westen is, is een ongeoorloofde veralgemenisering van wat in één bepaald land onder heel bijzondere omstandigheden gebeurd is. Deze veralgemenisering is te wijten aan twee „mythen" die in het Westen nog steeds over de Islam in omloop zijn: dat er zoiets als één monolithische Islam zou bestaan, en dat deze monolithische Islam politiek verrijst om het Westen te onderwerpen, zo niet te vernietigen. Deze mythen worden gebruikt door die kringen in het Westen, die er belang bij hebben zelf tegenover moslimse landen een imperialistische houding aan te nemen, of tegenover derde-wereldlanden in het algemeen. De meeste „experts" miskennen het symbolisch gebruik van de Islam om strevingen uit te drukken, die in de hele derde wereld voorkomen, maar die in de moslimse gebieden met behulp van de Islam worden geformuleerd. Men leze dit boek met aandacht!⁶⁾

Wat betreft de ontwikkelingen en achtergrond van de Islam in Iran is het beste mij bekende boek Shahrough Akhavi's *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy state rela-*

tions in the Pahlavi period (Albany, N.Y.: State Un. of New York Press, 1980, XIX + 255 p. In het nederlands is een goede bundel te krijgen, getiteld *De iraanse revolutie: achtergronden* (MOI-publicatie 5; Nijmegen, 1980, 176 p.), onder redactie van Ed. C. M. de Moor en W. M. Floor, die tien bijdragen van nederlandse deskundigen bevat, waarin op de verschillende aspecten van de „islamietische revolutie“ wordt ingegaan. Evenals andere MOI-publicaties is deze bundel zakelijk-informatief bedoeld en warm aan te bevelen voor wie zich voor Iran, het Midden-Oosten of de Islam als zodanig interesseert.)

Islamstudie en verdere literatuurverwijzingen

De „herleving“ van de Islam in het Midden-Oosten en elders, en de aanwezigheid van een groeiend aantal moslimse werknemers in het Westen inclusief Nederland maakt een betrouwbare voorlichting over de Islam meer dan ooit noodzakelijk. In zijn pocket *La fascination de l'Islam* (Parijs: F. Maspéro, 1980, 159 p.) wijst Prof. Maxime Rodinson op de fascinerende die de Islam al sinds de Middeleeuwen op het Westen heeft uitgeoefend, op de verschillende houdingen die men ten aanzien van de Islam heeft aangenomen, en op de gestadige ontwikkeling van een wetenschappelijke bestudering van de Islam met name in de afgelopen honderd jaar. Niettemin hebben Islam-deskundigen juist in de laatste tijd kunnen inzien, hoezeer zij deze Islam juist met een westerse bril en met het oog op westerse belangen hebben geanalyseerd, de besten niet te na gesproken. Niet alleen op het grondvlak maar ook in het onderzoek is heroriëntatie nodig, en een herziening van gangbare (on)wetenschappelijke ideeën. In zijn pocket *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world* (New York: Pantheon Books, 1981, XXXI + 186 p.) heeft Prof. Edward W. Said zeer onlangs de manier geïllustreerd, waarop Amerikaanse media én hooggeleerde heren bij het Amerikaanse publiek een fictief, ja vals beeld van de Islam hebben opgehangen en dit Islambeeld vervolgens hebben belasterd en beklad. Slachtoffer hiervan zijn niet alleen moslims, maar ook het westerse publiek zelf geweest. Ook in Nederland zijn soms vormen van laster tegen de Islam te constateren via de media en door would-be deskundigen, op grond waarvan de belanghebbenden een proces bij de rechter zouden kunnen aangaan. In deze omstandigheden dragen de werkelijk deskundigen én degenen die het gevaar zien van misleidende voorlichting een eigen verantwoordelijkheid. In dit verband valt te wijzen op de publicatie *Wij en het Midden-Oosten: Midden-Oosten en Islamstudies in ander perspectief*, verschenen als MOI-publicatie no. 1 (Nijmegen, 1978, XI + 139 p.). Een groep jongere onderzoekers beraadt zich hierin over de bij ons gangbare beelden van de Islam en van moslimse groepen en landen en probeert met een zelfkritische houding tot een nieuwe, verantwoorde benadering van het Midden-Oosten en de Islam te komen. Lezing hiervan zij hartelijk aanbevolen!

Eind 1980 verscheen een speciaal nummer van *De Gids* (Jg 143, Nr. 9/10), gewijd aan het thema: „De Arabische wereld: De geschiedenis en betekenis van de Islam; Arabische taal, poëzie en politieke herrijzenis; Nederlands koloniaal verleden“ (Amsterdam: Meulenhoff, 1980, pp. 595-813). Aan J. J. Witkam moet lof worden toegezwaaid, dat hij als gastredacteur voor dit nummer bijdragen van liefst veertien nederlandse arabisten samen heeft kunnen brengen die, voorzover ik kan zien, allen alumni van de leidse *alma mater* zijn. Als publicatie van *De Gids* valt het literaire karakter van de meeste artikelen op, waarbij naar mijn bescheiden oordeel de bijdragen van G. J. H. van Gelder, J. J. G. Jansen, R. Kruk en R. Otten echt iets nieuws bieden en boven de rest uitsteken, waar het om de Arabische cultuur gaat. Over „de geschiedenis en betekenis van de Islam“ wordt de leek hier echter niet veel wijzer; ook staan er te weinig vraagtekens en komen er te veel „missers“ in voor dan dat men van een typisch wetenschappelijke publicatie kan spreken, enkele solide artikelen niet te na gesproken. Wie anders dan een jurist kan volhouden dat in Turkije „... uiteindelijk de Islam geheel uit het openbare leven verdwenen is“ (p. 599)? Wie gelooft nog dat „De Britten ... hebben toen (nl. in de eerste wereldoorlog, W.) onder alle Arabische vorsten ...

de ideologie verbreed van de ene Arabische natie“ (p. 757). En wie, die het boek gelezen heeft, gelooft dat Waardenburg in zijn dissertatie van twintig jaar geleden methodisch „een ‘wezenshouw’ der onderzochte verschijnselen (heeft toegepast), welke niet dan ten koste van de historische waarheid tot stand kan komen“ (p. 779)? Het ging daarin juist om het omgekeerde: een analyse te maken van de beeldvorming van de Islam, en te verwijzen naar de historische context waarin deze beelden – via de intenties van de betrokken onderzoekers – tot stand zijn gekomen! Men leze deze interessante bundel niet in de eerste plaats om informatie te krijgen over de reële Arabieren van vroeger en nu, over het Arabische sociale leven zoals het daadwerkelijk is, over de werkelijke betekenis die de Islam voor verschillende concrete groepen Arabische moslims heeft. Men leze deze bundel vooral als een stukje echte – en door Arabische studiën bevruchte – Nederlandse cultuur bij een jongere generatie ná het koloniale tijdperk.

Voor verdere literatuur zij men in de eerste plaats verwezen naar een bibliografie die begin 1982 door het Ned. Bibliotheek- en Lectorium Centrum in Den Haag over de Islam en de landen van de Islam zal worden gepubliceerd; reeds eerder werd een dergelijke literatuurlijst over „Buitenlandse Werknemers“ gepubliceerd door het NBLC (Bibl. Verkenning 1, 1979, 94 p.).

Twee bibliografieën, die in Engeland en Amerika verschenen zijn, bevatten verwijzingen voor verdere lectuur. *Middle East and Islam: A Bibliographical Introduction*, onder redactie van Derek Hopwood en Diana Grimwood-Jones (Zug, Zwitserland: Inter Documentation Company, 1980²) geeft boekenlijsten van algemene werken, specifieke Islamstudies, studies vanuit de sociale wetenschappen, studies voor de verschillende landen, en studies over Arabische taal- en letterkunde. En *The Study of the Middle East: Research and scholarship in the humanities and social sciences*, onder redactie van Prof. L. Binder (New York: John Wiley, 1976, 648 p.) geeft een overzicht over de kennis die door de verschillende wetenschappen bereikt is in de studie van de Islam, zijn wereld en zijn mensen.

Een ander soort literatuuroverzicht wordt gegeven in de zojuist verschenen *Bibliographie de la culture arabe contemporaine* (Parijs: Sindbad/Les Presses de l'Unesco, 1981, 483 p.). Deze bibliografie is samengesteld door een internationaal team van onderzoekers, zowel uit Arabische als uit Europese landen, onder leiding van Prof. Jacques Berque, tot voor kort hoogleraar aan het „Collège de France“ in Parijs. Na een ruim 25 p. tellende inleiding van diens hand, getiteld „Vers une culture arabe contemporaine“, komt dan een overzicht van de belangrijkste publicaties die in de eerste 25 jaar na de tweede wereldoorlog m.b.t. de Arabische cultuur in ruimere zin verschenen zijn. De originaliteit van deze bibliografie berust op het „indelingsraaster“, dat niet zoals elders aan de titels is opgelegd, maar dat uit – een positieve interpretatie van – de Arabische geschiedenis van deze tijd zelf voortkomt. Na de algemene werken komen de volgende thema's ter sprake: grondslagen van de huidige Arabische cultuur (waaronder de Islam), overgang tot het industriële tijdperk, modernisering (onafhankelijkheids- en sociale strijd, nieuwe organisatie, nieuw opgezette projecten), de daardoor veroorzaakte aantasting van de basisvoorhoudingen (familie, sociaal-politieke structuren, ethiek), banden en perspectieven (waarbij de Islam uitvoerig ter sprake komt, evenals geschiedenis). Vernieuwing van de culturele uitdrukkingen (taal, volkskunst, verschillende kunsten waaronder literatuur), en tenslotte interpretaties van de Arabische cultuur in zijn geheel en toekomstperspectieven. Door deze opzet komt de eigen dynamiek van de Arabische wereld tot zijn recht en krijgt men oog voor het vele positieve dat in Arabische landen gezien is door de deskundigen die deze studies hebben geschreven en die als specialisten t.a.v. de Arabische wereld bekend staan. Het leeuwendeel van het werk is verricht door Jacques Couland, die tot één geheel heeft samengebracht wat door het team van onderzoekers op tafel was gebracht, waarvoor J. Berque de Frans-, Italiaans- en Spaanstalige publicaties heeft doorgenomen, de inmiddels overleden A. G. Karam de Arabisch-talige, T. Lewicki de publicaties in Slavische talen, en ondergetekende de publicaties in het Engels, Duits en Nederlands. Onnodig te zeggen hoeveel tijd en moeite in dit boek

geïnvesteed is, dat slotte het licht heeft gezien door een subsidie van de Raad voor Kunsten en Wetenschappen in Koeweit. Het sinds 1975 gereedliggende manuscript had wegens de hoge kosten anders niet gedrukt kunnen worden . . .

Voetnoten:

- 1) Voor de uitleg van de Koran door moslimse theologen zie men Helmut Gätje, *Koran und Koranexegese* (Zürich en Stuttgart, Artemis Verlag, 1971, 400 p.).
- 2) Een van de beste hierover tot nog toe verschenen studies is Daud Rahbar, *God of Justice: A study in the ethical doctrine of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill 1960, XXI + 446 p.; verrassend is ook: Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, 180 pp.
- 3) W. Montgomery Watt is ook verantwoordelijk voor het driedelige standaardwerk, dat over de Islam als godsdienst in de duitse serie „Die Religionen der Menschheit“ verschijnt bij Kohlhammer Verlag in Stuttgart. Het eerste deel is in 1981 verschenen onder de titel *Der Islam I Mohammed und die Frühzeit – Islamisch Recht – Religiöses Leben*, 331 pp.
- 4) Kenneth Cragg is ook de auteur van enkele andere boeken over de Islam. Mat name zij genoemd zijn *Counsels in Contemporary Islam* (Edinburgh University Press, 1965, 255 p.), waarin hij aan de hand van het werk van huidige moslimse auteurs interessante vragen en houdingen signaleert, die bij deze schrijvers – en vermoedelijk bij hun lezers – leven.
- 5) Voor een eenvoudige samenvatting van de hoofdzaken, zie J. D. J. Waardenburg, „Shi'itische Islam und iranische revolution: einige Notizen“, in *De iraanse revolutie: achtergronden* (Nijmegen, MOI-publicatie 5, 1980), pp. 75-92.
- 6) Een meer politieke analyse van de Islam wordt meestal gegeven in samenhang met de verschillende conflicten in het Midden Oosten. Zie bv. Martin Kramer, *Political Islam* (The Washington Papers, Vol. VIII), Beverly Hills en Londen: Sage Publications (Nr. 73), 1980, 88 p. Het is duidelijk geworden, dat de Islam niet als zodanig deze conflicten veroorzaakt heeft, maar dat de bij een conflict betrokken partijen allen van de Islam hun eigen interpretatie geven, die in hun eigen belang is.
- 7) De z.g. MOI-publicaties verschijnen onder auspiciën van de in 1980 opgerichte Ned. Vereniging voor de studie van het Midden-Oosten en de Islam. Zij zijn te bestellen p/a Postbus 9103, TCMO, Kamer 4.2, Nijmegen. Voor de sociale en politieke problematiek van de Islam, zie bv. *Het islamitisch Midden-Oosten: Beweging en tegenbeweging* (MOI-publicatie No. 3, 1979, III + 162 p.), en *Pluriformiteit en verdeling van de macht in het Midden-Oosten* (MOI-publicatie No. 4, II + 131 p., 1980).

R. Bakker

TIJDSCHRIFTENKRONIEK

Om informatie binnen de bescheiden ruimte van deze rubriek wat zinvol te doen zijn beperken we ons tot slechts twee landen. Wat dus wel een heel bewuste en selectieve keus uit de vloed van tijdschriftliteratuur betekent.

Turkije

Onze eerste keus valt op Turkije. Turkije, omdat Europa met dat land sedert eeuwen in een duidelijke relatie heeft geleefd en nog leeft. Men denke slechts aan de zestiende eeuwse turkse opmars in Europa, de relaties met het Ottomaanse rijk en voor het heden aan de enkele miljoenen gastarbeiders, levend en werkend in West-Europa.

Het beeld van „de Turk“

Zoals mensen leven met beelden van elkaar, zo leven ook volken met stereotype beelden en ideeën van elkaar. Het beeld van het turkse volk, dat de Europeaan langdurig heeft gekoesterd (en wellicht nog koestert) was sterk negatief gekleurd. Associaties vonden plaats van „de godsdienst der Mohammedanen“ met de „wrede Turk“, in opmars ter bedreiging van het „christelijke Westen“. Egil Grisli heeft in enkele uitvoerige artikelen aangetoond hoe sterk geestelijke leiders – in dit geval Luther – dergelijke beeldvorming kunnen bevorderen.¹⁾ Zijn verhaal maakt duidelijk hoe Luther zijn bijdrage heeft geleverd tot het ontstaan van het „vijandbeeld“ met betrekking tot het turkse volk, hoezeer ook begrijpelijk vanuit de traumatische ervaringen in Luther's tijd. De Turk is in Luther's visie „Gods roede én de dienaar van de duivel“, omdat God door hen de Christenheid straft. De Turken hebben een beperkte macht, toegestaan door God voor een bepaalde tijd (waarna het Eindoordeel zal volgen). Wel is strijd met de Turken uiteindelijk strijd met de duivel zelf, en omdat de duivel een geest is, is die strijd slechts te winnen voor wie bekeerd is en zijn leven heeft gebeterd. Het ging, aldus Grisli, Luther in zijn geschriften – zoals in 1541 in zijn „Vermahnung zum Gebet wider den Tuerken“ – niet slechts om abstract/theologische ideeën, maar hij wilde ook pastoraal spreken. Vandaar zijn aandacht voor de meer concrete kanten van de confrontatie tussen de Christenheid en de Turken. Als bijproduct ontstaat dan een „fragmentarisch en toch bij gelegenheid levendig portret van de Turken“. De Turken waren in zijn ogen dan weliswaar werktuig (roede) van God – het pausdom was immers voor Luther de antichrist – maar aan de andere kant probeerden zij de christelijke godsdienst door de leringen van Muhammad te vernietigen. De Qur'an was voor Luther dan ook niet meer dan een syncretistische verzamelaar voor joodse, christelijke en heidense ideeën. Voor moslims de definitieve en volmaakte openbaring van Gods wil, bevat de Qur'an voor Luther géén openbaring, maar „slechts menselijke rede zonder Gods woord en geest“. Luther verklaarde dat hij, mocht hij de tijd hebben, de Qur'an zou vertalen „om iedereen te tonen welk een verdorven en schandelijk boek het is“. Toch was Luther zich wel bewust van een turkse godsdienstige tolerantie, zij het dan ook in zijn opvatting een verdraagzaamheid van oppervlakkige aard. En ook Luther wist van het bestaan van turkse gelovigen, ja zelfs heiligen, maar hun vroomheid en ernst moet worden verklaard vanuit „sluwe duivelse listen“. Grisli meent dat Luther's falen de Islam als godsdienst te verstaan deels moet worden verklaard uit de door turkse wreedheden verwekte indruk.

Een wat duidelijker beeld

Een meer adequaat en in tijd dicht bij ons staand beeld van het godsdienstig leven van Turken dan Luther's karakterschets geeft, in hetzelfde tijdschrift, John Robert Barnes.²⁾ Hij vraagt aandacht voor de duidelijke mystieke trekken in de godsdienstige ervaringen van vele moslim-gelovigen in Turkije. Hij maakt daarbij een nogal sterk onderscheid tussen orthodoxie en mystiek. Het turkse volk, naar het uiterlijk orthodox of, in Islam-termen, *sunnitisch*, heeft – aldus Barnes – een duidelijk mystieke inslag; hij bespeurt met name shi'itische tendensen. Waaruit blijkt die mystieke inslag? Bijvoorbeeld in het feit dat een groot deel van het volk was aangesloten bij de derwish-orden, die in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw in Turkije een bloeiende erediensvormden. Alleen al in Istanbul bevonden zich in 1922 258 zogeheten *tekkes*, derwish-huizen, een soort kloosters. Onder het moderniserende en seculariserende bewind van de bekende politieke leider Mustafa Kemal werden deze derwish-orden in 1925 afgeschaft en hun kloosters gesloten. Men kan – aldus Barnes – de vraag stellen waarom het volk niet fel heeft gereageerd op deze afschaffing. Het uitblijven van een dergelijke reactie lijkt vreemd, zeker wanneer men er van uit gaat dat Mustafa Kemal daarmee het volk op het (mystieke) hart getrapt zou hebben. Barnes zoekt daarom een verklaring in het feit dat het einde van deze derwish-orden geen plotselinge en willekeurige daad van een dictator was. Het besluit van Mustafa Kemal om de turkse samenleving grondig te seculariseren stond niet op zichzelf, maar was in feite een logisch gevolg van de reform-politiek, zoals die gedurende de negentiende eeuw was gevoerd door de „verwesterlijkende“ staatslieden. Door deze reform-politiek werd de economische basis van de derwish-orden grondig ondermijnd. En door deze ondermijning werd het Mustafa Kemal weer redelijk gemakkelijk gemaakt ze helemaal af te schaffen. Al in 1840 kreeg de Ottomaanse regering een vaste greep op de gelden, die voorheen bestemd werden voor moskeeën, tekkes e.d., en na 1840 werden deze gelden steeds meer aangewend om meer wereldlijke doeleinden te realiseren. Welnu, in 1925 was dit proces zover gevorderd dat Mustafa Kemal de sterk verzwakte instellingen nog slechts de genadeslag hoefde te geven. En daarmee opnieuw een forse stap zette op de weg naar de uiteindelijk door hem gewilde secularisatie van de turkse staat en samenleving.

Iets meer over die secularisatie

Het lag voor de hand dat deze seculariserende krachten in conflict zouden komen met die kringen in Turkije, die de Islam-theocratie als hoogste ideaal zagen. Dogu Ergil is de auteur van enkele artikelen, die duidelijke achtergrond-informatie geven over deze botsing van idealen en belangen, over het conflict tussen enerzijds het secularisatie-ideaal en anderzijds het islamitisch conservatisme. In het eerste van de twee door ons bedoelde artikelen wijdt Ergil vooral aandacht aan het karakter van het turkse nationalisme, het nationale bewustzijn dat zich uiteindelijk in de persoon van Mustafa Kemal tegen de zogenaamde „godsdienstige staat“ zou richten.³⁾ Die „godsdienstige staat“, m.a.w. de Ottomaanse machthebbers, had, aldus Ergil, zich in de loop der eeuwen vervreemd van het turkse „ethos“. Maar de waarden en instellingen, door islamisering aan de Turken opgelegd, hebben dat turkse „ethos“ nooit kunnen vernietigen. Die islamitische waarden en instellingen hadden echter wel een contra-effect: de al genoemde vervreemding van de Ottomaanse machthebbers ten opzichte van het turkse „ethos“ of, zoals Ergil het noemt, hun feitelijke „déturkificatie“. Het turkse nationalisme startte als een culturele beweging tegen „Ottomanisme“ en daarmee samenhangende westerse invloeden.

De Jonge Turken namen niet de Islam, maar de ideologie van het turkse volk als uitgangspunt voor transformatie van de turkse samenleving. In deze ideologie werden ze nog gesterkt door het uitbreken van arabische opstanden. En dan, onder de aanvallen van de Jonge Turken, blijkt inderdaad de turkse godsdienstige staat, de theocratie, politiek en economisch bankroet. Al betekent deze strijd van de seculariserende Jonge Turken nog niet dat zij daarbij de menigte van het volk achter zich wisten. Integendeel: de agrarische

bevolking – geïnspireerd en aangevuurd door de sheikhs – verzette zich veelal juist tegen deze politieke modernisering. Daar komt nog bij dat de ideologie van het turkse „ethos“ in oorsprong eigenlijk een nogal vage zaak was en dit ook bleef. Een duidelijke politieke filosofie ontbrak achter de Kemalistische secularisatie van de twintiger jaren. Welnu, aldus Ergil, dat wreekt zich nog steeds in de vorm van ideologische verwarring bij de huidige turkse intelligentsia. Betekent dit laatste dan dat ook in Turkije het Islam-conservatisme grote invloed kan krijgen op de staatszaken, ja wellicht de macht zal overnemen? Nee, zegt Ergil, de traditie-gebonden sociale krachten achter het Islam-conservatisme zijn grondig onder controle van de rationale secularistische bourgeoisie. En deze bourgeoisie is slechts bereid tot concessies aan de Islam voor zover die concessies niet schadelijk voor hen zijn. Het turkse secularisme blijkt goed verankerd te zijn in de belangen van de nieuwe klassen, die in het bezit zijn van de politieke en economische macht.

Verdere politieke ontwikkeling

In een tweede artikel⁴⁾ gaat dezelfde schrijver nader in op de politieke ontwikkeling in Turkije vanaf het optreden van de Democratische Partij in 1950 tot heden (d.w.z. 1975, het jaar van schrijven). Het jaar 1950 markeert de beginnende suprematie van de bourgeoisie – via deze Democratische Partij – in de turkse nationale politiek. Het aanvankelijk economisch wonder van 1950-1954 blijkt echter naderhand niet op harde economische feiten gebaseerd, het blijkt een luchtspiegeling. Dit leidt uiteindelijk in 1960 tot de val van de regering der Democratische Partij. Dan moeten nieuwe constitutionele instellingen de democratie veilig stellen. Wij volgen nog even Ergil's overzicht in vogelvlucht. In 1965 komt de „Justice Party“ aan de macht. Deze partij zoekt de basis van de nationale economie en de democratie in een vorm van „liberaal“ kapitalisme. Maar afnemende economische groei, sterke inflatie enz. veroorzaken grote politieke onrust, vooral in het begin van de zeventiger jaren. En dan lijkt het er even op dat de conservatieve Islam-krachten toch nog een nieuwe kans krijgen. De „National Salvation Party“, die het vooral moet hebben van de kleine bourgeoisie, zakenlieden en ambachtslieden, kiest als programma: Islam-puritanisme en „nationaal kapitalisme“ op een religieus-conservatieve grondslag. In een warwinkel van belangen- en klasse-tegenstellingen vinden vanaf 1971 steeds meer confrontaties plaats tussen het leger en links-georiënteerde groepen. De sfeer is die van repressie. 1973 blijkt dan een belangrijk jaar te worden. Bij de dan gehouden verkiezingen verliest de „Justice Party“, en wordt de „Republican People Party“ – die in 1950 de macht had moeten afstaan aan de Democratische Partij – weer de grootste partij. Het sterk in omvang toenemende sub-proletariaat vond bij deze R.P.P. nieuwe hoop. Toch blijkt de ruggegraat van de R.P.P. de urbane middenklasse.

Op dit punt gekomen laten we Ergil's historisch overzicht voor wat het is. Wat bij Ergil minder ter sprake komt is het uiterst verontrustende verschijnsel van de rechtse terreur, die zich ook onder turkse gastarbeiders in West-Europa niet onbetuigd laat. Extreem rechts wordt in Turkije vooral vertegenwoordigd door een fascistoïde nationaal-socialistische partij, de „Milliyetsji Hareket Partisi“. De jeugd-organisatie daarvan kennen we ook in Nederland, onder de langzamerhand beruchte naam van de *Grijze Wolven*. De voornaamste doelstelling van de partij is het stichten van een Groot Turks Rijk, met alle nadruk op de turkse raszuiverheid. De organisatie voert veel propaganda onder turkse gastarbeiders, met name gericht op het beïnvloeden van het onderwijs aan hun kinderen. Men kan deze Grijze Wolven regelrecht vergelijken met de Hitlerjugend uit de nazi-tijd. Regelmatig bericht de pers over de terreurdaden van deze door vele turkse gastarbeiders gevreesde in Europa wijdvertakte groep. De recente aanslag op de paus was het werk van een (voormalig?) aanhanger van de Grijze Wolven. Wie er meer over wil weten leze bijvoorbeeld: Elsevier's Magazine (3-3-'79), Hervormd Nederland (16-6-'79), De Groene Amsterdammer (26-9-'79), Vrij Nederland (29-9-'79), Het Parool (29-9-'79), Intermediair (11-1-'80) en het meest recente verhaal over de positie van Nederland in het ultra-rechtse turkse netwerk in Hervormd Nederland van 13-6-'81.

Wij voegen hier nog slechts toe dat in 1980 de dan nog steeds verergerende crisissituatie voorlopig uitmond in een opschorten van de democratie. Het leger meent orde op zaken te moeten stellen en neemt dan de macht in handen. Wij keren vervolgens nog eenmaal terug tot het conflict „godsdienst – secularisatie“ in Turkije en doen dat via enkele momentopnamen van uiterst belangrijke zaken in de samenleving, namelijk onderwijs en gezin.

Onderwijs

In een artikel in *The Muslim World*⁵⁾ geeft Richard B. Scott informatie over het onderwijs in Turkije, waarbij hij laat zien hoe terughoudend enerzijds de staat zich opstelt met betrekking tot „godsdienst op school“ – uiteraard gaat het met name om de Islam – en hoe er anderzijds onder „het volk“ een sterke behoefte blijft bestaan aan godsdienstig onderwijs. Naast de „formele religie van de staat“ vinden wij in Turkije de meer *populaire* versie van de Islam, een versie die tegemoet komt aan de sociale en emotionele behoeften van ongeletterde groepen. De overheid heeft twee groepen Qur'an-scholen erkend, d.w.z. de directe staatsscholen en daarnaast de plaatselijk onderhouden particuliere scholen. Naast zulke officieel erkende scholen kent het land verschillende vormen van niet-erkend, „illegaal“ onderwijs in de Qur'an. Scott houdt zich in dit artikel verder bezig met de zeker ook voor Turkije belangrijke vraag of sterke godsdienstige oriëntaties remmend werken op de sociaal-economische ontwikkeling. In West-Turkije – het meest ontwikkeld – blijkt dat religieuze bindingen voor de ontwikkeling van de samenleving geen hindernis vormen. Wel neemt de behoefte aan officiële erkenning van het Qur'an-onderwijs toe bij voortgaande ontwikkeling. Daarbij spelen status-overwegingen een rol en de behoefte bij de lokale imams aan overheidserkenning. Scott's conclusie is dan ook dat men sterk kan twijfelen aan de generaliserende opvatting dat toename van religieuze activiteit een aanwijzing is van een stap terug in het verleden.

Huwelijk, wettig, onwettig

In welke mate de doorgevoerde secularisering in Turkije gevolgen kan hebben voor de levenspraktijk wordt bijvoorbeeld belicht door een artikel van Konrad Dilger over burgerlijke en godsdienstige huwelijkssluiting.⁶⁾ Toen in 1926 de religieuze wetten van de Islam het veld moesten ruimen voor een meer „wereldlijke“ wetgeving – Turkije nam in dat jaar het Zwitserse privaatrecht over – betekende dat ook een verandering in huwelijkssluiting, met alle moeilijkheden vandien. Verplicht gesteld werd het burgerlijk gesloten huwelijk. Maar vooral de bevolking van het platteland had daar grote moeite mee, en bleef vasthouden aan de religieuze huwelijkssluiting, het zogenaamde „imamhuwelijk“. Niet het minst omdat dit „imamhuwelijk“ veel simpeler was; het burgerlijk gesloten huwelijk was door allerlei formaliteiten, o.a. een verplicht medisch onderzoek, nogal omslachtig. Maar als het huwelijk voor en door de imam werd gesloten had dat wel tot gevolg dat uit zo'n officieel niet erkend huwelijk geboren kinderen een *onwettige status* hadden. Tot op de dag van vandaag is deze situatie voor talloze Turken een bron van ellende geweest. De gevolgen van deze dubbelzinnige situatie zijn ook in de gezinnen van een groot aantal gastarbeiders in West-Europa nog te bespeuren (geweest). De Turkse regering heeft een aantal maatregelen genomen om deze situatie te verbeteren, vooral door een aantal zogenaamde amnestie-wetten, de eerste in 1933, de laatste in 1974. Via deze wetten werd de mogelijkheid geschapen deze kinderen alsnog een legitieme status te geven, Dilger bespreekt in zijn artikel met name de inhoud van de amnestie-wet van 1974, en de consequenties ervan voor de positie van de Turkse burgers die in de Duitse Bondsrepubliek werken. Met andere woorden: de in de twintiger jaren begonnen campagne om staat en maatschappij zoveel mogelijk los te maken uit de greep der godsdienst, is anno 1981 nog steeds niet voltooid. En zelfs is het uiteindelijke verloop ook nu nog niet voorspelbaar.

Literatuur

- 1) E. Grisli, Luther and the Turks, *The Muslim World* 64 (1974) pp. 180-193, 275-291.
- 2) J. R. Barnes, A Short Note on the Dissolution of the Derwish orders in Turkey, *The Muslim World* 64 (1974), pp. 33-39.
- 3) Dogu Ergil, The political forces behind secularism and Islamic conservatism in Turkey, *Islamic Studies* 14 (1975) pp. 55-64.
- 4) Doku Ergil, Class Conflict and Turkish Transformation, *Studia Islamica* 41 (1975) pp. 137-161.
- 5) R. B. Scott, Qur'an courses in Turkey, *The Muslim World* 71 (1971) pp. 239-255.
- 6) K. Dilger, Ziviltrauung und religiöse Eheschliessung in der Türkei, *Die Welt des Islams* 17 (1976/77) pp. 194-206.

Marokko

Een korte blik terug

Ook Marokko is, als Turkije, een islamitisch land met eeuwenoude bindingen met het Europese continent. Maar hoe anders was zijn positie ten opzichte van de Europese politieke machten! Trad Turkije sedert de 16e eeuw steeds meer op als een dominerend, naar buiten tredend machtig rijk, Marokko's aanzien brokkelde geleidelijk af. Om tijdens de koloniale periode – ruwweg vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw – rondom het begin van deze eeuw een dieptepunt te bereiken. We gaan hier voorbij aan al het politieke gemarchandeerd over Marokko door o.a. Franse, Spaanse en Duitse belanghebbende machten en stellen slechts vast dat de Franse invloed uiteindelijk in Marokko ging domineren. Wat uiteraard tegenkrachten opriep, uitlopend in de onafhankelijkheidsbeweging van de *Istiqlal*. Geeft Frankrijk in 1956 zijn Marokkaanse protectoraat prijs, pas sedert 1965 ontmoeten we in Marokko een zelfstandige staat in eigenlijke zin. Maar – en hier hebben we weer een belangrijk verschil met Turkije – het land maakte tot de dag van vandaag geen echte seculariserende revolutie mee. Koning Hassan II blijft nog steeds in staat het al sinds de 17e eeuw optredende Alawiden bewind voort te zetten. Als politiek én godsdienstig hoofd van de staat weet hij steeds opnieuw tegenkrachten te bezweren. Wij zullen straks zien op welke wijze dat binnen en buiten Marokko gebeurt. Hier constateren wij slechts de aanwezigheid van een oppositie – min of meer verenigd in het Nationale Front – die streeft naar een vrije democratische Marokkaanse samenleving. Al calculeert zonder twijfel die oppositie in dat zij werkt temidden van een overwegend orthodox-islamitische bevolking.

Islam – staatsgodsdienst

Daarmee mogen wij de godsdienstige situatie wel typeren. De regerende vorst is de hoogste religieuze autoriteit. De rechtspraak is een mengvorm van het islamitische en Franse recht. Een Islam die hier sterk verweven is met een volksregiositeit waarin heiligenverering en bedevaarten nog steeds een sterke rol spelen. Temidden daarvan leefden door de eeuwen heen minderheidsgroepen, waarvan de Joodse, in positie en aantal, de belangrijkste groep vormde. Vooral na de stichting van de staat Israël nam hun aantal snel af. Waren er in 1952 nog zo'n 220.000 Joden in Marokko, in 1975 was dat aantal al geslonken tot ca. 50.000. Wie over de rol van deze minderheidsgroepen in Marokko meer wil weten, kan goed terecht bij enkele boeiende speciaal-studies, waarvan wij hier met name die van Mark A. Tessler noemen.¹⁾ Mercedes Garcia-Arenal heeft o.a. de vaak hoge posities van Joodse officials aan het Marokkaanse hof belicht.²⁾

Islam en christelijke zending

Islam, feitelijk staatsgodsdienst sinds het Christendom in de zevende eeuw door deze snel opkomende nieuwe godsdienstige macht in Noord-Afrika grotendeels werd weggevaagd. Maar vanaf de dertiende eeuw zien we het Christendom weer voorzichtig verschijnen, te beginnen met de komst van de door Franciscus van Assisi gezonden Minderbroeders. Evenals het overigens pas in de negentiende eeuw gestarte zendingswerk van protestanten, heeft de missie nooit werkelijk grote „inheemse” resultaten kunnen boeken; de 4 à 500.000 christenen – merendeels R.K. en europees van oorsprong – blijven een kleine minderheid op de ca. 17 miljoen marokkaanse moslims in Marokko. Ook in Marokko zijn missie en zending afgestuit op het „massieve” karakter van de Islam als alomvattende godsdienst. Wij moeten ons daarbij realiseren dat de christelijke zending, vooral in het koloniale tijdperk, lang niet altijd oog had voor de eigen identiteit van de marokkaanse cultuur. Een duidelijke illustratie daarvan biedt Dennis H. Phillips in een artikel over „de Amerikaanse zendeling in Marokko”.³⁾ De door hem beschreven christelijke zending werd in 1895 gestart door de Gospel Missionary Union of Kansas (voortgekomen uit de Y.M.C.A. groep in Kansas), na aanvankelijke mislukkingen in de Soedan. De aanpak van de Amerikanen was rigoreus, ondanks de duidelijk getoonde vijandigheid van Islam-zijde, en ondanks de aanmaningen tot meer voorzichtigheid van britse kant. Phillips wijst ook op de politieke en economische rol van de zendeling: dikwijls fungeerden ze, vaak onbewust, als ogen en oren van de Amerikaanse diplomatie. De vijandigheid van Islam-zijde kon nog worden ingedamd doordat de zendingsmensen in bescherming werden genomen door de buitenlandse machten. Die zendingsmensen, aldus Phillips, die wel een relatie zagen liggen tussen cultureel, of zelfs territoriaal imperialisme en geestelijke (christelijke) verovering van de wereld, beschouwden dit niet zonder meer als een kwalijke zaak. De Amerikanen zagen zichzelf als dienaren van God, niet als vertegenwoordigers van een Amerikaanse culturele traditie.

Vrijheid? Democratie?

Het sedert 1956 politiek steeds zelfstandiger wordende Marokko is naar het oordeel van vele Marokkanen bepaald nog niet vrij of democratisch. Velen in de oppositie zien het eeuwenoude vorstenhuis met de huidige koning Hassan II als een zwaar remmende factor naar ontwikkeling van de marokkaanse samenleving. Als een feodale bundeling van politieke, godsdienstige en militaire machten, die de werkelijke vrijheid van de burger in de weg staat. De zwakheid van de oppositie is o.a. haar veel optredende verdeeldheid en het feit dat het grootste deel van het volk zich nog sterk verbonden voelt met het koningshuis. De arm van de huidige machthebbers blijkt bovendien vér te reiken; in 1965 verdwijnt Ben Barka, leider van de Union Nationale des Forces Populaires, in Frankrijk zonder nog een spoor achter te laten. De vorst tracht door op het eerste gezicht vooruitstrevende maatregelen (zoals een zekere landverdeling) de sympathie van het volk te bewaren of waar nodig te herwinnen. Wanneer in het begin van de zeventiger jaren enkele moordaanslagen op de vorst worden gepleegd die hij nauwelijks overleeft, slaat het koninklijk bewind harder toe. Vanaf ongeveer dezelfde tijd blijkt de arm van Hassan II in het buitenland steeds verder te reiken, waarschijnlijk ook onder de honderdduizenden in West-Europa werkende burgers. Wij moeten onwillekeurig denken aan het verontrustende verschijnsel van de rechtse terreur onder turkse gastarbeiders, al moeten we voorzichtig zijn met het zonder meer gelijkstellen van die twee zaken. Vanaf de zeventiger jaren worden overal in West-Europa verenigingen opgericht om, zo heet het, de sociaal-culturele belangen van de marokkaanse burgers in het buitenland te behartigen. In Frankrijk dragen de leden van deze groepen al gauw de naam „Amicales”. Vele marokkaanse gastarbeiders beschouwen de Amicales-groepen als „verkliekersorganisaties”. Ze zouden als doel hebben het maatschappelijk gedrag van de gastarbeiders in de gaten te houden, als een verlengstuk van het ondemocratische regime in Marokko. James Dorsey meldt in „Trouw” (17-6-'76) dat „tal van voorbeelden” zijn te

geven van Marokkanen die actief in het buitenland aan vakbondsactiviteiten hebben deelgenomen en die na terugkeer tot lange gevangenisstraffen zijn veroordeeld. Regelmatig bericht de pers, ook in Nederland, over felle botsingen tussen Amicales en andere marokkaanse gastarbeiders. Als de berichten over de Amicales juist zijn (en niets wijst op het tegendeel) dan is er duidelijk één verschil met de turkse „Grijze Wolven”: de Amicales laten zich gebruiken/misbruiken door het regime dat in Marokko aan de macht is; de „Grijze Wolven” hebben (voorlopig nog) hun oorsprong in een bepaalde, fascistoïde stroming onder het volk. Eén ding is duidelijk: de botsingen tussen marokkaanse gastarbeiders in Europa weerspiegelen de explosieve situatie in het moederland: de verbeterde strijd tussen een eeuwenoud bewind dat zichzelf o.a. vanuit godsdienstige motieven rechtvaardigt tegen (nog altijd) minderheidsgroepen, die strijden voor een meer rechtvaardige en democratische samenleving. En dat is, helaas ook in Marokko, voor een deel strijd tegen een verstard godsdienstig milieu, dat geen weet wil hebben van een voortgaande geschiedenis.

Literatuur:

- 1) Mark A. Tessler – The Identity of religious minorities in Non-Secular states: Jews in Tunisia and Morocco and Arabs in Israel, in: *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978) no. 3, pp. 359-373.
- 2) Mercedes Garcia-Arenal – The Revolution of Fas in 869/1465 and the death of Sultan Abd Al-Haqq Al-Marini, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41 (1978) no. 1, pp. 43-66.
- 3) Dennis H. Phillips – The American Missionary in Morocco, in: *The Muslim World*, 65 (1975) no. 1, pp. 1-20.

De belangrijkste adressen in Europa waar men inlichtingen kan krijgen over de ontmoeting met moslims:

Research Project Islam in Europe (samen met moslims)
p/a dr. J. Nielsen, Selly Oak Colleges
Birmingham B29 6 LE

Churches' Committee on Migrant Workers
Secretaris P. Muller
23, av. d'Auderghem
B-1040 Brussel

Secretariat pour les relations avec l'Islam (r.k.)
54 rue de Varenne
75007 Parijs

Islamreferent van de Evangelische Kirche in Duitsland
Pfarrer M. Mildemberger
Friedrichstrasse 2-6
6000 Frankfurt am Main 1

Christlich-Islamische Begegnung Dokumentationsleitstelle (r.k.)
Guioletstrasse 35
6000 Frankfurt 17

Consultative Committee on Islam in Europe
Conference of European Churches
Postbus 203
3832 AE Leusden

Boekbesprekingen

Smail Balic, Ruf vom Minarett Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung.

Wenen, 1979, pp. 135, prijs OS 120,— (ongeveer f 18,—). Besteladres: postbus 115, A 1031 Wenen.

Dit boek is de tweede, verbeterde en sterk uitgebreide editie van een werk dat voor het eerst in 1963 verscheen. De ondertitel „Renaissance oder Rückfall?“ is nieuw en werd vooral ingegeven door het negende (laatste) hoofdstuk: „Der Islam und die moderne Zeit“.

Smail Balic is hoofdbibliothecaris van de staatsbibliotheek in Wenen. Hij is tevens de eindredacteur van: *Islam und westliche Welt*. Hij heeft vooral bekendheid verworven in moslimse kringen en daarbuiten door op een intelligente, moedige, geëngageerde en bezield wijze stelling te kiezen tegen het oprukkend fundamentalisme. Hij is van mening dat moslims en christenen beiden gebaat zijn met verlaten van hun isolement. Dit gegeven alleen reeds maakt zijn boek zeer lezenswaard. Zulke werken zijn jammer genoeg zeldzaam.

Van de eerste druk verscheen een italiaanse en bosnische vertaling. Balic hoopt vooral zijn lezers te vinden onder jonge, duitstalige moslim immigranten, zowel mannen als vrouwen. Zelf heb ik veel van dit geschrift geleerd. Het behoort tot de beste algemene inleidingen in de islam die ik ken.

Jan Slomp

Johan Bouman, Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah; Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion.

Frankfurt 1980.

Zowel in West-Duitsland als in andere West-Europese industrie-landen bevinden zich een groot aantal islamitische gastar-

beiders. Dr. Bouman wijst erop dat ook van christelijke zijde geprobeerd wordt het zelf-verstaan van deze islamitische medeburgers te bevorderen. Deze minderheid van islamitische medeburgers stelt zijns inziens niet slechts vragen van sociale, culturele en politieke aard, maar betekent ook een uitdaging voor het christelijk geloof. Met het islamitische geloof in zijn verhouding tot het christelijke wil Bouman zich in zijn nieuwe boek *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah* bezig houden, waarbij zowel de identiteit van de islamitische medeburger wordt geaksepteerd als ook de eigen – christelijke – overtuiging niet wordt geloofchend (7, 8).

Volgens de auteur zijn de profeet Mohammed vertellingen uit joodse en christelijke traditie ter ore gekomen. Op drieërlei manier wordt door Mohammed van dat materiaal gebruik gemaakt. Of deze wordt onveranderd overgenomen zoals de belijdenis van de enige God (In dat geval schrijft Bouman inderdaad Gott en niet Allah, zie verder beneden). Daarnaast wordt een geloofsleer in de koranische verkondiging veranderd overgenomen, zoals de vertellingen van Mozes en Abraham. Ten derde kan de islamitische verkondiging een afwende polemische houding aannemen tegenover die joodse en christelijke traditie, bijvoorbeeld de leer van Christus als Zoon van God en de heilsbetekenis van het kruis. Belangrijk traditie-goed, zo vervolgt de auteur, zoals de grote schriftprofeeten en de leer van Paulus hebben Mohammed niet bereikt (265).

De opzet van Bouman's boek is om bij de onderwerpen die achtereenvolgens handelen over „de enige God“ (caput 3); „de enige God en de openbaring“ (caput 4); „de enige God en het heil“ (caput 5); „de enige God en de zonde“ (caput 6); „de enige God en de verzoening“ (caput 7); „de enige God en zijn heilige naam“ (caput 8), steeds eerst het oude en het nieuwe testament aan het woord te laten en dan het meest uitvoerig op de Qur'an in te gaan. In het vijfde hoofdstuk wordt dan begrijpelijkerwijs uitvoerig gesproken over de koranische uitspraken over het heil in Jezus. In het zevende wordt dan opnieuw na een uitvoerig stuk over de verzoening in het

oude en nieuwe testament over de verzoening in de koran gesproken. In dat verband handelt hij over wat de koran zegt over de dood van Jezus.

Het valt op dat de auteur bij dit laatste onderwerp belangrijke min of meer recente studies onbesproken laat. Te denken valt aan H. Raisänen's *Das koranische Jesusbild; Ein Beitrag zur Theologie des Korans*. Helsinki 1971, of dat van C. Schedl, *Muhammad und Jesus; Die christologisch relevanten Texte des Koran*. Wien 1978.

Ondanks de goede intentie van de auteur de moslims in zijn eigen islamitische identiteit te willen respecteren wordt mijns inziens al meteen met de titel een grote distantie gecreëerd. Dat er naast het gebruik van de naam God (duits Gott) Allah onvertaald wordt gelaten, wordt – onbedoeld – het bijna klassiek geworden vooroordeel in christelijke kring bevestigd, dat het op de een of andere manier toch om een andere God zou gaan. Zo geformuleerd versterkt het toch al de bestaande polarisatie in christelijke kring omtrent het verstaan van het islamitische geloof.

Bouman probeert steeds verbanden te leggen tussen oude en nieuwe testament én de koran. Men komt materiaal tegen dat veelvuldig in christelijke lectuur over de islam is gebruikt. Maar Bouman blijft toch dicht in de buurt van de traditionele visie dat er van de kant van Mohammed een soort *bewust* proces van verwerking van joodse en christelijke stof heeft plaatsgevonden. Dat doet mijns inziens geen recht aan de eigen dynamiek van Mohammed's profetschap. Wel zegt Bouman ergens „Statt von einer unmittelbaren Übernahme zu sprechen, ist es wichtiger, der Frage nach zu gehen, wie die Grundzüge des Jesusbildes in der eigenständigen koranischen Verkündigung strukturiert sind“ (118) – hetgeen me een erg zinnig uitgangspunt lijkt –, maar hij houdt zich daar zelf niet aan als hij al op de volgende pagina schrijft, „Infolge dieser Zusammenfügung zweier Elemente, nämlich die Übernahme bestimmter Aspekte christlicher Tradition und die konsequente Durchsetzung der einheitlichen Struktur der Prophetentums, ist eine zur neu-testamentlichen Heilsbot-

schaft unterschiedliche Neuinterpretation Jesus entstanden“ (119).

Er zou vanuit die „koran structuur“ meer gezegd kunnen worden bijvoorbeeld dat de benamingen voor Jezus als *woord* en *geest* van God in de koran niet zozeer of in de eerste plaats tegen de christelijke achtergrond uitgelegd dienen te worden, maar binnen de koran aanduiden dat Jezus het „produkt“ is van God's scheppende woord en geest.

In verband met zijn onderwerp zoals dat in de titel verwoord is – het woord van het kruis naar 1 Cor. 1: 18 – is van belang wat hij op pagina 236 over de verzoening zegt. Dat is een voorbeeld hoe Bouman's aanpak een belemmering vormt voor een vollediger verstaan van de koran in zijn eigenheid. Hij zegt daar namelijk dat in de koran de grote schriftprofeeten ontbreken. In Jit geval gaat het om het ontbreken van verwijzingen naar Jesaja in het bijzonder over het lijden van de Godsknecht.

Bouman behandelt een reeks teksten die in de koran samenhangen met het levenseinde van Jezus. Maar mijns inziens zou een in de eerste plaats op de koran zelf georiënteerde exegese gelegenheid bieden om zich af te vragen of juist ook de koran niet op eigen wijze in teksten als koran 36: 30 oog heeft voor de „benauwenis“ (zuchten, leed, verdriet) die Mohammed, maar ook andere boodschappers van God volgens de koran van hun volk hebben ondervonden.

Verder denk ik dat een verwerking van meer *up to date* nieuw-testamentisch onderzoek de diverse nieuwe christologische studies tot een vruchtbaarder theologische reflectie zou kunnen leiden dan in de studie die voor ons ligt geboden wordt. Dit boek bevat noodzakelijk materiaal voor het nadenken over de vraag van de verhouding tussen „het woord des kruises“ en de „islamitische geloofsbelijdenis“. Maar de auteur zelf is mijns inziens aan een diepergravende theologische reflectie niet toegekomen. A. Wessels

Dire Dieu par des écrivains, juifs, chrétiens, musulmans.
Univers Media 1978, rue Vivienne 75002 Paris, in opdracht van L'as-

sociation des Ecrivains Croyants d'expression française présente. Geb. 198 blz. prijs ± f 30,—.

Een groeiend aantal vrij populaire boeken met teksten uit meer dan één religieuze traditie wijst blijkbaar op een bestaande behoefte. Wat het franse taalgebied betreft zou men nog kunnen attenderen op Michel Lelong, *Le don qu'il vous a fait*, textes du Coran et de la Bible, en in het engels op o.a. *Alive tot God-Muslim and Christian Prayer compiled with an introductory essay by Kenneth Cragg*, Oxford 1970, 194 blz.

Dire Dieu, later gevolgd door een tweede deel *Célébrer Dieu* bevat korte meditaties, gebeden en gedichten, afgewisseld met pentekeningen. Negen bijdragen zijn van anonieme auteurs, terwijl 110 met name genoemde schrijvers zonder enige biografische notities worden vermeld als scribenten van de andere. Onder hen treffen we, wat joden en moslims betreft, vooral reeds lang geleden overleden dichters en denkers aan, als bijv. de mystici Rumi en Ibn Gabirol. De meest recente joodse bijdrage is van Elie Wiesel en moslimse van de indier Muh. Iqbal (gest. 1938). De christelijke bijdragen zijn verre in de meerderheid. Onder hen vindt men behalve oude en moderne „korkvaders” als Gregorius van Nazianze, Calvijn, Barth en Bonhoeffer, van de nog levenden o.a. Olivier Clément, Paul Claudel, Michel Lelong, Jacques Ellul. Achter de naam van Berthold Brecht treffen we niet een van de codeletters J. C. of M aan! De meeste bijdragen zijn oorspronkelijk in het frans geschreven. Sommige gebeden laten zich in nederlandse vertaling goed gebruiken ook voor interreligieuze ontmoetingen. Het werk is fraai uitgegeven.

Jan Slomp

A. Ezzati, An introduction to the history of the spread of islam.

London, News and Media, 1976, enkele malen herdrukt als paperback. 280 blz. £ 4,—.

De iraanse auteur beschrijft in veertien hoofdstukken de factoren die hebben bijgedragen tot de verspreiding van de islam.

Hij maakte daarbij grotendeels gebruik van secundaire westerse bronnen. Na een uitvoerig hoofdstuk over tolerantie worden de volgende factoren genoemd: eenvoud van de belijdenis, leiderschap, geestelijke vrijheid en andere intellectuele factoren, plus ethische waarden en morele kwaliteit. Verder komen de culturele, humanitaire, politieke en sociaal-economische factoren ter sprake. Bij de politieke factoren worden de militaire niet apart behandeld. De veroveringen worden als bevrijdingen voorgesteld. In hoofdstuk 11 attendeert Ezzati op migratie, ook in Europa, als een niet te verwaarlozen factor. De educatieve werking van de islam op Afrika en de bijdrage van de islam aan de cultuur van Europa worden in zijn overzicht niet vergeten. De islam wordt (contra B. Lewis) vrijgepleit van rassendiscriminatie, terwijl tegen het kwaad van de westerse slavenhandel de islam bescherming zou hebben geboden. De auteur heeft zeker nooit het artikel 'abd' = (slave) in *Encyclopaedia of Islam New Edition* (1969) gelezen. Ezzati is er van overtuigd dat de islam de religie van de toekomst is. (hoofdstuk 14).

Het boek is sterk apologetisch d.w.z. dat van begin tot eind in de missionaire competitie tussen islam en christendom, de islam als glorieuze overwinnaar wordt voorgesteld. Serieuze zelfkritiek ontbreekt. Een geschiedenis wordt dan ook niet geboden maar een selectie uit historisch materiaal om zijn beweringen kracht bij te zetten. Ezzati heeft dan ook niet de hoognodige vervanging geschreven van T. W. Arnold, *The Preaching of Islam, A History of the propagation of the Muslim Faith* (1896), Lahore 1961 tweede druk. Toch is het belangrijk kennis te nemen van dit werk vanwege zijn voor moslims motiverende werking. De bibliografie is nogal slordig. Voor andere visies verwijs ik naar: J. Jomier, *Encyclopaedia of Islam* (1978) II, p. 174, e.v. en naar de studies van S. R. Sharma (India), R. W. Bulliett, Levzion (1979) en Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, II 286-342, 1971, vierde druk.

Jan Slomp

C. George Fry & James R. King, Islam, A Survey of the Muslim Faith.

Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1980, XIV + 157 pp., prijs \$ 5,95.

Dit boekje is niet de eerste inleiding in de islam dat op de markt komt. De auteurs beseffen dit en kondigen hun werk aan als een van de eerste uit het „tijdperk van Khomeini” met zijn nieuwe en snelle ontwikkelingen in de wereld van de islam en in de relaties tussen moslims en christenen. Ze behandelen, na een algemene inleiding over het begrip „eenheid” als kernthema van de islam, de traditionele onderwerpen: geografie van de islamitische wereld, Mohammed, de theologie, de rituelen, de secten, de mystiek en de relatie tussen islam en Christendom. Opvallend is een afzonderlijk hoofdstuk over de kunst in de Islam.

Het boekje getuigt van een open en ontvangelijke houding ten opzichte van de waarde van de islam. Ondanks een aantal onnauwkeurigheden is het objectief en informatief. Toch is het absoluut niet duidelijk wat het aan nieuws te bieden heeft tegenover vroegere, vaak uitgebreidere en diepere beschrijvingen van de islam. Zeker, de geografische en demografische gegevens zijn bij de tijd gebracht, de Shi'a van Khomeini krijgt extra aandacht, maar een analyse van de moderne islamitische bewegingen ontbreekt. Daarentegen wordt het hoofdstuk over de kunst nadrukkelijk als een extra waarde van dit boekje gepresenteerd; ik vraag me echter af, of het in het korte bestek van dit werk erg zinnig of nodig is of dat de behandelde onderwerpen meer een afspiegeling zijn van de belangstelling van de auteurs. Dit zou ook kunnen verklaren, waarom de totale opbouw toch een onevenwichtige indruk maakt. Kortom, ondanks enkele onnauwkeurigheden en een paar lachwekkende schema's, een goed boekje, dat echter nauwelijks iets toevoegt aan de bestaande inleidingen in de islam en bij vele daarvan in informatie en analyse achterblijft.

Jan Peters

Juliëtte Minces: 'La femme dans le monde arabe'

Mazarine 1980, 170 pp.

Voor degenen die zich op het ontwikkelingsvraagstuk toeleggen, is de schrijfster geen onbekende. Deze in 1937 in Parijs geboren sociologe heeft gedurende haar jarenlange verblijf in Noord-Afrika en het Midden-Oosten als verslaggeefster en journaliste verschillende publicaties geschreven die haar bekend maakten. Tevens is zij bekend geworden door haar artikelen over arbeidsmigranten in Frankrijk en elders in Europa, artikelen die o.a. in „Le monde diplomatique” en „Temps Modernes” verschenen. Haar goed leesbaar werk wordt minder door een wetenschappelijk, maar veeleer door een getuigende journalistiek over de achterstelling van de vrouw in de wereld, gedragen. In haar meest recente boek verdedigt zij de stelling dat de bevrijding van de vrouw in de Arabische wereld het meest achterloopt op soortgelijke ontwikkelingen elders. Weliswaar heeft de komst van de islam de positie van de vrouw enigszins verbeterd, maar er bleven veel vrouw-vijandige zaken uit de pre-islamitische periode behouden. In het eerste deel – dat door harde registratie van feiten het beste is – geeft zij de dagelijkse vormen van onderdrukking weer. De gewone vrouw is geschapen om kinderen te krijgen opdat het nageslacht van de man voortgezet wordt. Zij leeft in haar eigen wereld, los van de mannenwereld. De wekelijkse gang naar het badhuis is voor de vrouw het sociale hoogtepunt waar zij andere vrouwen ontmoet, nieuws uitwisselt en vriendschap met haar lotgenoten onderhoudt. Wat haar tekort gedaan wordt in de mannenmaatschappij van het „machismo” wordt haar daar enigszins vergoed. Van de man heeft de schrijfster geen hoge dunk. Hij is de „sexueel geobsedeerde”, die uiteindelijk angst heeft voor de vrouw. Die angst vindt men terug in de afkeer voor de menstruatie. Godsdienstvoorschriften na sexueel contact; verbod om de salât te verrichten zonder voorafgaande reiniging indien er contact met een vrouw is geweest; verbod tijdens de Ramadan zijn vrouw te omhelzen of zelfs naar haar te verlangen (p. 47). Een Westerse waar-

neemster beschrijft geëngageerd het lijden van de vele ongeletterde vrouwen, zowel in de praktijk (deel 1) als door de bestaande wetgeving in de verschillende Arabische landen (deel 2). Er is bepaald geen reden tot juichen, ook niet in de meer moderne islamitische landen, zoals Algerije en Egypte. Het gaat in het boek niet over die paar „geëmanciperde vrouwen die een te verwaarlozen minderheid vormen“ („een soort etalage die de ellende van de anderen voor de ogen van de westerlingen verbergt, anderen waarmee deze minderheid maar weinig contact heeft“ p. 153).

Wat onderwijs en scholing betreft komt de Islamitische vrouw, uitgedrukt in cijfers en vergeleken met vrouwen elders in de wereld, op de laatste plaats. Zelfs in het „revolutionaire“ Algerije is de vrouwenbeweging UNFA (Union Nationale des Femmes Algeriennes) niet meer dan een politiek instrument van de mannenwereld, die de Islam en de daarbij behorende conceptie van de vrouw gebruikt hebben om een nationale eenheid te smeden, hetgeen de verschillende (ideologische) stromingen binnen het FLN (Front de Libération Nationale) niet gelukt is.

In Algerije is het werkloosheidscijfer voor mannen thans 45%, terwijl 97,5% van de vrouwen werkloos is.

De lezer wordt in dit boek goed voorgelicht omtrent het aan de vrouw voorbijgaan van de politieke onafhankelijkheid. Tevens wordt duidelijk gemaakt hoe de bevrijding van de vrouw door middel van onderwijs en werk nog ver in het verschiet ligt en hoezeer een theologie over – laat staan van – vrouwen nog tot de taboes behoort. In een proces van zoeken naar de eigen nationale identiteit en een zich afzetten tegen de Westerse consumptiemaatschappij – ook de vrouw daar is slachtoffer van het zedelijk verval – wordt de vrouw in haar traditionele rol binnen de Islam op haar plaats teruggevoerd.

„Maar de wil om tot de bron terug te keren brengt haar er toe iedere modernisering van de hand te wijzen – die toch eigenlijk een verworvenheid is voor haar sociale categorie – maar die in haar ogen verwestering betekent, identiteitsverlies, zedelijk verval“. (p. 157)

Een dergelijk „terug naar de bronnen“ vertegenwoordigt in feite een bevestiging van de Islamitische waarden tegenover die van het Westen-in-verval.

Sj. Theunis

Phil Parshall, New Paths in Muslim Evangelism, Evangelical Approaches to Contextualization.

Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1980, 280 pp., prijs \$ 6,95.

De auteur is een baptist die 18 jaar lang als zendeling in een islamitisch land heeft gewerkt; hij karakteriseert zichzelf als iemand die gelooft dat er geen heil is buiten Christus. Vanuit die achtergrond schreef hij dit boek over een nieuwe methode van bekehringswerk onder moslims, een methode die hij in de praktijk heeft gebracht en die al tot enkele resultaten heeft geleid.

Hij noemt zijn benadering „contextualisatie“: een vorm van verregaande aanpassing aan de cultuur en de godsdienst waarbinnen het christendom wordt gepredikt, zonder dat met tot syncretisme komt. Deze benadering gaat uit van een openheid voor gevoelens, ervaringen, wereldbeeld en religieuze praktijken van de moslims. Op basis daarvan wordt een christelijke gemeente opgebouwd waarin alles herkenbaar is voor moslims – zozeer dat buitenstaanders nauwelijks verschil zullen opmerken – behalve de kernboodschap, overgave aan de oud-testamentische God en aan Jezus Christus. In beginsel wordt de totale islamitische vormgeving overgenomen en wordt alleen het geloof aangepast. Men kan een vraagteken zetten bij de door Parshall gekozen doelgroep, de orthodoxe moslims op het platteland, meer vragen roept het geheimzinnige karakter van het geheel op (in beschrijvingen worden plaatsnamen en lokale gegevens verandert) en de gevolgen van het stichten van deze gemeenschappen, die geen aansluiting vinden bij de moslims in eigen land en evenmin bij het westerse christendom.

Toch zal de beoordeling van de methode van Parshall uiteindelijk afhangen van de eigen geloofsovertuiging van de christen; als men overtuigd is, dat alleen diegenen

die in Jezus geloven gered worden, is de beschreven aanpak voor individuele mensen van levensbelang. Wanneer men echter voor de toekomst van de wereld belang hecht aan onderling begrip tussen de wereldgodsdiensten en een goede onderlinge verstandhouding en gelooft in een God die zich niet bindt aan één enkele weg die leidt tot menselijk geluk, dan zal men in de benadering van Parshall grote gevaren onderkennen.

Jan Peters

Rudolph Peters, Islam and Colonialism – The Doctrine of Jihād in Modern History.

Den Haag/Mouton, Berlijn/De Gruyter & Co. 1979, IX, 245 pp., DM 64,—. Deel 20 in de serie Religion and Society

Op 18 december 1979 promoveerde de auteur op dit boek aan de Universiteit van Amsterdam. Ik heb deze promotie meegemaakt en kreeg toe meteen al de indruk dat we hier met een belangrijk boek te maken hebben, dat wel eens geruime tijd het naslagwerk zou kunnen worden over de jihad. Hoewel het woord jihād in het Arabisch een breed semantisch veld bestrijkt, denkt Peters in zijn boek vooral aan het begrip jihād dat meestal met „heilige oorlog“ wordt vertaald. Op de bezwaren die aan deze vertaling kleven gaan we in deze bespreking niet verder in. Er valt nauwelijks een studie over dit onderwerp in het Arabisch, Frans, Duits of Engels te noemen die aan de aandacht van Peters is ontsnapt. Mawdudi, wiens grote werk over de jihad in 1980 in het Urdu is herdrukt, wordt door Peters evenwel vanuit een veel kortere Arabische versie geciteerd. Het is wellicht interessant te vermelden dat van dit Arabische werkje in 1977 nog een Italiaanse vertaling verscheen in Milaan van de hand van Roberto Bellano.

In het eerste hoofdstuk, na de inleiding, wordt de klassieke leer behandeld. Daarop volgt een overzicht van die anti-koloniale bewegingen in de moslimse wereld die met een beroep op genoemde leer moslims hebben proberen te mobiliseren tegen de vreemde heersers en tegen de moslims die

met hen heulden. Ter sprake komen Sayyid Ahmad Barelvi (1786-1831) wiens graf nog te bezichtigen is in Balakot op de weg van Rawalpindi naar de Swatvallei in het noorden van Pakistan. Hierop volgt een beschrijving van het verzet tegen het Franse regiem in Algerije onder Abdal Qadir en de Mahdibeweging in de Soedan. Deze laatste werkt nog steeds door (vgl. A. Wessels, *De Renaissance van de Islam*, Baarn, ten Have, 1980, p. 71 vlg.). In Egypte tekenden officieren onder Ahmad Urabi protest aan tegen de aanwezigheid van Turken en Britten. De Sanusibeweging in Libië verzette zich tegen Italiaanse inmenging en tenslotte de Palestijnen tegen Britse bemoeienis en zionistische expansie. Peters behandelt ook de Ottomaanse oproep tot jihād in 1914 naar aanleiding waarvan C. Snouck Hurgronje zijn fameuze reactie schreef: *The Holy War Made in Germany* (1915).

In het laatste geval is duidelijk meer van oorlogspropaganda dan van een serieuze jihād sprake. Trouwens de meer authentieke bewegingen probeerden telkens een islamitische staat te stichten waarin de islamitische wet (sharia) strikt werd toegepast (o.a. armenbelasting of zakāt).

In het vierde hoofdstuk beschrijft Peters hoe bijvoorbeeld in India, maar ook elders, vanwege de westerse kritiek, de klassieke leer meer acceptabel werd gemaakt door vergelijking met het internationale recht en de leer van de rechtvaardige oorlog (bellum justum). Het spreekt vanzelf dat in die gebieden waar een jihadbeweging zich heeft gericht tegen westers kolonialisme de houding van de moslims tegenover kerk en zending (c.q. missie) in negatieve zin is beïnvloed. Ook al bespreekt Peters dit aspect niet, toch is daarom kennisname van zijn studie belangrijk voor hen die zich bezinnen op de rol van kerk en christendom in de wereld van de Islam. In verband met wat over bescherming van diplomaten (Iran!) wordt gezegd in het islamitisch recht (p. 145) attendeer ik op een sedertdien verschenen studie in *The American Journal of International Law* (74) 1980, pp. 609-633: „Protection of Diplomats under Islamic Law“ door M. C. Bassiouni.

Met het oog op een eventuele herdruk zou ik de volgende correcties willen suggere-

ren: attempts (65), interiorisation (118), generally (164). Reciprocity is als juridische term gebruikelijker dan reciprocity (140). Wanneer christenen of christelijke bewegingen (131, 158) ter vergelijking worden genoemd, vinde een even nauwkeurige bronvermelding plaats als wanneer de auteur over de islam spreekt, anders slaan zulke vergelijkingen sprengs op en halen ze het wetenschappelijk niveau van een boek alleen maar naar beneden. J. Slomp

Claus Schedl, Muhammad und Jesus die christologisch relevanten Texte des Koran neu übersetzt und erklärt.

Freiburg, Herder, 1978, 583 blz.

Het onderwerp Jezus in de Koran (of in de islam) schijnt onuitputtelijke te zijn. Gaf de herdruk van G. Parrinder, *Jezus in de Koran*, ten Have 1978, reeds een pagina lange lijst van recentere publicaties over dit onderwerp, daarin ontbrak nog C. Schedl's studie. Wie het boek ter hand neemt, denkt met een proefschrift te doen te hebben, maar ontdekt tot zijn verrassing dat de schrijver reeds in 1942 bij Enno Littmann promoveerde. De oostenrijkse auteur is ervan overtuigd dat een nieuwe overdenking van de christologische teksten de dialoog tussen moslims en christenen kan bevorderen. In plaats van de 93 (van de totaal 6339) aan Jezus gewijde verzen te isoleren, onderzoekt hij ze juist in een zo breed mogelijke context. Hij past op die context een nieuwe, zgn. logo-technische methode toe. (zie voor modellen blz. 579 en 580). In *Baupläne des Wortes-Einführung in die biblische Logotechnik* heeft hij deze nieuwe benadering van heilige teksten reeds uitgeprobeerd. De hypothese die aan deze methode van onderzoek ten grondslag ligt is, dat klassieke auteurs bij de opbouw van hun werk gebruik hebben gemaakt van getallensymboliek. Ten onzent heeft J. Smit Sibinga met een vergelijkbare methode gewerkt t.a.v. de opbouw van de eerste brief van Johannes en Handelingen der apostelen (zie: *Literair handwerk in Handelingen*, Leiden, 1970). Hij gaat daarbij uit van lettergrepen als de basiseenheid van de tekst. Mij is niet bekend of Smit Sibinga

en Schedl met elkaar in contact staan, maar de parallellen vond ik wel opvallend. Schedl past zijn methode consequent toe. Een recensent gelooft het wel na enkele malen het procédé gevolgd te hebben. De Koran wordt m.i. zo wel een gigantische puzzel. Van de regel dat men geen boek bespreekt zonder het *helemaal* te hebben gelezen, heb ik dan ook afgezien. Wat ik las vond ik boeiend genoeg om benieuwd te zijn naar de reactie van Bijbelexegeten en vooral van moslim Koranekenners. Alleen een uitvoerig en nogal technisch opgezet artikel zou recht kunnen doen aan dit originele boek. De duitse islamoloog Christian W. Troll s.j. heeft daartoe een eerste poging gedaan in het in New Delhi verschijnende blad *Vidyajyoti, Journal of theological reflection*, May 1980, pp. 228-234. Een kopie van die bijdrage wordt gaarne op verzoek toegezonden. Zie ook: *Impact International*, 26-11-1981, p. 14. J. Slomp

Lyle L. Vander Werff, Christian Mission to Muslims The Record, Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938.

South Pasadena, Calif. William Carey Library, 1977, 366 p., prijs \$ 8,95.

Vander Werff's boek diende hem als dissertatie in Edinburg onder W. Montgomery Watt en A. C. Cheyne. De auteur werkte als zendeling in het Nabije Oosten, maar vermeldt niet wanneer en in welk verband. Afgaand op zijn nederlandse naam en zijn grote voorkeur voor Samuel Zwemer kunnen we rustig aannemen dat dit de zending van de (Dutch) Reformed Church in America is geweest. Zijn dissertatie bestaat, goed islamitisch, uit vijf delen. Na een inleidend, wat overbodig (want te kort), hoofdstuk over het tot stand komen van de duidelijke conceptie van zending in het protestantisme (1500-1800) behandelt Van der Werff, achtereenvolgens India (II) en het Nabije Oosten (III) van 1800-1910. De climax van zijn boek vormt een analyse van het werk van W. H. T. Gairdner (1873-1928) en W. M. Zwemer (1867-1952). Van beiden bestaan reeds zeer lezenswaardige biografieën van

respectievelijk Constance Padwick (1929) en J. C. Wilson (1952).

Van der Werff typeert het werk van deze beide missiologen als „maturing anglican and reformed approaches to Muslims before 1938”. Het vijfde en laatste deel bevat alles wat de auteur in de tekst niet kwijt kon, d.w.z. maar liefst elf „Appendices”, vijftig pagina's aantekeningen en een zeer uitvoerige bibliografie. Een register mocht er ook nog wel bij. Het boek zou dan zeker hanteerbaarder zijn geworden. Van der Werff slaagt er m.i. niet in om op overtuigende wijze de lijn van Gairdner naar Cragg en van Zwemer naar Hendrik Kraemer (1938) door te trekken.

Wat Kraemer betreft wordt het aanvankelijke voornemen (pag. 3) nog ten uitvoer gelegd. Cragg komt er nauwelijks meer aan te pas. Vander Werff's boek is zeer leesbaar en instructief, maar wil te veel bieden. Het biedt een rijke broninformatie, maar er is bijna niet door te komen. Omdat de auteur vooral geïnteresseerd was in Gairdner en Zwemer, die beiden in Egypte werkten, krijgt hoofdstuk 2 over India geen theologisch en historisch vervolg na 1910! De compositie van het boek zou gewonnen hebben als het tweede hoofdstuk was overgelaten aan een andere promovendus. Dat de auteur zich daar op minder vertrouwd terrein beweegt kan worden aangetoond door het feit dat het hem blijkbaar is ontgaan dat van zijn hoofdpersoon Gairdner ook allerlei werkjes in India zijn verschenen. Ook heeft hij niet opgemerkt dat van de indische editie van Gairdner's „The Gospel of Barnabas” in 1975 nog een herdruk verscheen. Men zoekt trouwens tevergeefs in dit boek naar een behandeling van deze nog steeds actuele controverse waar Gairdner zich al zo intensief mee bezig heeft gehouden.

In de kringen waarin dit boek vooral zal worden gelezen (evangelicals in Amerika) zal men vooral kijken naar het „success of dedicated workers” (p. 93). Welnu, dit succes wordt door Vander Werff sterk overdreven door het onzorgvuldig lezen van zijn bronnen. Op pag. 92 lezen we over „thousands of Christians coming out of Islam in Bengal, Punjab, Sindh and the Northwest”... en op pag. 94 dat er in de

kerken in het Noorden (erg vaag aangeduid!) „hundreds and thousands (onderstreping door JS) of converts from Islam” werden gevonden. Aangezien mij daar niets van was gebleken tijdens een ruim dertienjarig verblijf in datzelfde Noorden, besloot ik enkele van Vander Werff's bronnen na te trekken en wel in de eerste plaats Scott Latourette *A History of Christianity* VI 212. Daar is slechts sprake van „hundreds” in een voetnoot terwijl de tekst zelf zegt: „Nor did many converts come from the large Moslem communities”. We weten dat bij die enkele honderden alle familieleden werden meegeteld en dat het hier over een „eenmalige oogst” in een wel zeer groot gebied gaat.

Een andere bron van Vander Werff is: J. W. Pickett's beroemde werk *Christian Mass Movements in India* Lucknow 1933, 1969². Daar lezen we in de conclusies en aanbevelingen: „vele Chuhra bekeerlingen (onaanraakbaren JS) geloven dat er massabewegingen onder dorpsmoslims op til zijn. Hier bleek achteraf de wens de vader van de gedachte. De titel van Vander Werff's boek had trouwens wel iets bescheidener mogen luiden, temeer daar de anti-bewegingen, de reactie van de moslims op de zending niet wordt beschreven. „The Record” bevat hooguit een deel van de christelijke plaat, zowel geografisch als confessioneel. De orthodoxe en r.k. missie wordt niet behandeld. Ook de moslimse kant wordt niet ten gehore gebracht.

Daardoor komt de auteur te weinig toe aan missionaire zelfkritiek en blijft het geheel m.i. toch teveel steken in die strategische en benaderingsvragen die zo kenmerkend zijn voor die stroming van missiologisch denken in Amerika die zijn inspiratie haalt uit The Church Growth School. Toch kan ik kennisname van Vander Werff's studie zeker aanbevelen.

Jan Slomp

Anton Wessels, De renaissance van de Islam. Zullen de Khomeini's de toekomstige koers van de islamitische wereld bepalen?

Serie Oekumene, Ten Have, Baarn, 1980, 174 pag., prijs f 19,50.

De auteur, hoogleraar in de missiologie en de evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, verrast ons opnieuw met een zeer leesbaar boek over de Islam. Dit maal gaat het over de herleving van de Islam in onze tijd. Een ruime schets van de landen, waar dit verschijnsel plaats grijpt, gaat vooraf: het Midden-Oosten en Noord-Afrika, Moslims in Azië, Zwart-Afrika en Moslims in Europa en de Verenigde Staten. Dit overzicht is waardevol, omdat het probleem uit de Khomeini-sfeer wordt gehaald. De lezer krijgt zo een zeer gevarieerd beeld van de opleving van de Islam en van de oorzaken daarvan in vele landen. Dit draagt bij tot een beter waarden van dit verschijnsel en dit is een voorwaarde voor elke dialoog. In hoofdstuk vijf worden de factoren, die geleid hebben tot het ontstaan van een fundamentalistische Islam of tot de herleving daarvan, op een rij gezet. Kruistochten, westers kolonialisme, neokoloniale feiten én interne problemen van de Islam zelf blijken een rol gespeeld te hebben. Speciale aandacht wordt in een volgend hoofdstuk besteed aan de invloed van de secularisatie op de Islam (Moslims voor het socialisme b.v.) en aan de interne reacties daarop. Het laatste hoofdstuk behandelt de voornaamste kwestie: consequenties van de renaissance van de Islam voor de verhouding van Moslims en christenen. Dit is niet het meest bevredigende deel. Wij vinden hier een mengsel van argumenten. De slechte invloed van het z.g. Barnabas-Evangelie, de problemen van zending aan beide kanten, de rol van de evangelisatie-lectuur, de zaak van de dialoog, historische reminiscenties enz. komen aan de beurt. Maar gelukkig zoekt de auteur, hoewel in enkele regels, andere oorzaken. Dat zijn de sociaal-economische factoren, die zowel in islamitische landen als in westerse landen een rol spelen en die diepere aanleidingen tot misverstanden en afweerreacties voeren. Het zou interessant zijn het gebrek aan tolerantie in beide godsdiensten eens vanuit dit gezichtspunt te onderzoeken. Of dan de vraag, waarom de Islam en ook het Christendom telkens weer terug vallen in fundamentalisme, voldoende beantwoord zal zijn, betwijfelen wij. Misschien moet er een scherper onder-

scheid gemaakt worden tussen gebrek aan tolerantie en terug vallen in fundamentalisme. Dit zou de auteur kunnen leiden tot een nader herzien en herordenen van zijn argumenten in de hoofdstukken vijf tot en met zeven.

Deze opmerkingen doen niets af aan de waarde van dit boek. Het zal moeilijk zijn een dergelijk breed georiënteerd werk te overtreffen. Het is ook een uiterst actueel boek. De renaissance van de Islam stelt ons voor vele vragen, niet alleen in de landen van de Islam, maar ook in ons eigen land, waar zo vele Islamieten leven. Hoe kunnen wij hier de voorwaarden scheppen voor een open en dialoog-vaardige Islam? Dit boek geeft ons hier te denken en zet ons aan tot handelen.

Arnulf Camps ofm

Korte aankondigingen

H. B. Dehqani-Tafti, A Hard Awakening.

London, S.P.C.K., 1981, 116 p. paperback.

De ervaringen van de bisschop van Isfahan en zijn episcopale kerk met de islamitische revolutie. De titel van dit boekje, dat in ballingschap werd geschreven, is ontleend aan een gedicht van Hafiz Shirazi. Lezing maakt duidelijk hoe mensen als de auteur in feite tussen twee culturen terecht komen. Wie zijn *Design of my World* (Bild meiner Welt) kent, zal ook dit in één adem uitlezen.

H. Mintjes, Sociale Gerechtigheid in de Islam.

A.D.B., Leusden/V.U., Amsterdam, 78 blz., f 7,50.

Van *Social Justice of Islam* (1977) verscheen bij dezelfde uitgevers een volledig bijgewerkte nederlandse vertaling. Fazlur Rahman, de toonaangevende moslim filosoof, afkomstig uit Pakistan, nu in ballingschap in Chicago, noemt sociale gerechtigheid het criterium waaraan de geloofwaardigheid van de hedendaagse islam mag worden beoordeeld. Mintjes maakt duidelijk waarom.

Christian Presence and Witness in Relation to Muslim Neighbours.

A Conference: Mombasa, Kenya 1979, 88 blz., Besteladres: W.C.C., Genève.

In september 1981 verscheen (eindelijk!) het complete officiële rapport van de laatste internationale consultatie van christenen over hun roeping t.a.v. moslims. Een voorlopig rapport was reeds gepubliceerd in W.C.C. Exchange no. 6, 1979 en in nederlandse vertaling in *Begrip Moslims-Christenen* no. 53 onder de titel „Wereldraad en Moslims“ (besteladres: Luybenstraat 17, 5211 BR 's Hertogenbosch). De voorzitter, D. C. Mulder en secretaris, J. B. Taylor, van de dialoogafdeling van de Wereldraad schreven een voorwoord en inleiding. Verder treft de lezer o.a. aan de engelse vertaling van de bijdrage van Henri Teissier, waarvan de nederlandse versie in jrg. 11 zal verschijnen en bijdragen van Kenneth Cragg, Fuad Accad, B. L. Haines, David Kerr, T. B. Simatupang en anderen. Aangezien we in dit themanummer minder dan de bedoeling was aandacht geven aan het werk van de Wereldraad ten aanzien van de dialoog met moslims bevelen we dit rapport van harte aan.

Secretariat pro-non-Christianis, Chiesa e Islam.

Rome 1981, 62 blz.

De teksten van Vatikanum II in het arabisch, engels en frans over de moslims en tevens in genoemde talen de toespraken van Johannes Paulus II in Ankara, Accra, Nairobi, Parijs, Mainz, Karachi en de Philippijnen. Het officiële *Bulletin* (nu in zijn 16e jaargang) van het secretariaat houdt ook precies bij wat de paus zegt aan het adres van andersgelovigen. Een kritiek op de pauselijke toespraak in Karachi gaf Mill Hill father M. Geijbels in *Al-Mushir* (Rawalpindi) XXIII, 1981 (1) pp. 110-12.

Abdiyah Akbar Abdul-Haqq, Sharing your faith with a Muslim.

Minneapolis, Bethany, Fellowship, 1980, 189 blz.

Van de auteur wordt vermeld dat hij de zoon is van een bekend indiaas bekeerling Abdul Haqq. Abdul Haqq Sr was vermaard vanwege zijn slagvaardigheid in het Urdu in debatten met moslim theologen. Na de scheiding van India en Pakistan in 1947 bleef hij door artikelen en brochures van de andere kant van de grens invloed uitoefenen op de kerken in Pakistan. In 1969 verscheen in Lahore van hem nog een verhandeling over de triniteit in het urdu. Zijn zoon werd medewerker van Billy Graham. Wie diens boek leest krijgt de indruk dat hij de bibliotheek van zijn vader heeft geërfd. Hij staat helemaal in de apologetische traditie van de zendelingen van vóór 1940. Slechts enkele nieuwere werken werden door hem geraadpleegd en die hebben nauwelijks merkbaar invloed op zijn denken uitgeoefend. Christelijke dogma's worden volgens het oude recept verdedigd tegen bezwaren van moslims. Wie dus zoiets zoekt kan hier terecht. In 1940 zou zo'n boek misschien nog net aanvaardbaar zijn geweest van Abdul Hagg Sr. In 1980 m.i. niet meer van Junior.

P. Backx, H. Obdeijn, J. Slomp, Mw. G. Versteegden, Het Beste uit Begrip Moslims - Christenen.

Den Bosch, Luybenstraat 17, 159 blz., f 15,— incl. verzendkosten.

Begrip is het enige blad dat in Nederland verschijnt met als doelstelling relatie-opbouw tussen moslims en christenen. Ruim zeven jaar beruiste de eindredactie bij witte pater P. Backx. Onlangs heeft de redactie besloten de meest gevraagde nummers in gebundelde vorm opnieuw uit te geven. Een abonnement (5 nummers) kost f 15,— per jaargang. Gaarne aanbevolen.

K.R.O.-televisie, Wat geen oog heeft gezien.

De Horstink, Amersfoort, 164 blz., f 17,50.

Dit tekstboek biedt achtergrond-informatie over het bekende K.R.O.-programma. K. A. Steenbrink schreef erin over de Islam.