

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

3 | 2004

HELEN WAT GEBROKEN IS

Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 33 | nummer 3 | september 2004
ISSN 0165-988X

HELEN WAT GEBROKEN IS

Wereld en Zending

is een oecumenisch tijdschrift voor interculturele theologie, geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending

beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van kerken en christenen in zes continenten.

Wereld en Zending

gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending

wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen die zich beroepshalve bezighouden met missiologie, en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In dit tijdschrift proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending

verschijnt vier maal per jaar, en wordt uitgegeven door Uitgeverij Kok te Kampen, de Nederlandse Missieraad (NMR) te 's-Hertogenbosch, de Nederlandse Zendingsraad (NZR) te Amsterdam, Missio Nederland te 's-Gravenhage, Missio België te Brussel, het Comité van Missionerende Instituten (CMI) te Brussel en de Verenigde Protestantse Kerk in België (VPKB) te Brussel.

Kernredactie

dr. Frans Damen
dr. Mechteld Jansen
dr. Rogier van Rossum, voorzitter
dr. Gerard van 't Spijker, eindredacteur

Redactie

dr. Dick Akerboom
drs. Jan Brock
prof. dr. Bert Broeckaert
drs. Anna Damas
drs. Jan Dumon
drs. Kathleen Ferrier
drs. Mella Halussy
Jaap Hansum
prof. dr. Volker Küster
drs. Wout van Laar
drs. Cokkie van 't Leven
dr. Karel Steenbrink
drs. Johan Temmerman
prof. dr. Lieve Troch
dr. Jeroen Vis
dr. Hans de Wit
dr. Rob van der Zwan

Redactieadres

dr. Gerard van 't Spijker
Centrum voor Interreligieuze dialoog,
Interculturele theologie, Missiologie en
Oecumenica – IIMO
Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht
telefoon +31 (0)30 253 18 38
fax +31 (0)30 253 94 34
privé
telefoon +31 (0)341 49 48 37
e-mail werenzen@planet.nl

Directie

John Veldman
Nico Vriend
Jaap Houtman

Copyright

© Uitgeverij Kok
en de redactie van *Wereld en Zending*
Overname van artikelen is alleen
toegestaan met bronvermelding en
schriftelijke toestemming van de redactie.

- 1 TEN GELEIDE / EDITORIAL
— *Gerard van 't Spijker*
- 4 Verzoening en genezing: een paradigma voor zending?
— *R.J. Schreiter*
- 17 Vrede en verzoening in bijbels-theologisch perspectief
— *Jeroen Vis*
- 26 Gebed als bron van verzoening
— *Claudio Betti*
- 34 Geschiedenisles in dienst van verzoening
op geïntegreerde scholen in Noord-Ierland
— *Brian Lambkin*
- 43 De Geest houd je niet tegen
Kerk en verzoening in Afrika
— *Jan van Butselaar*
- 53 Vorming of verzoening in oorlog en armoede
Het Hendrik Kraemer Instituut
als actor in het Grote-Merengebied
— *Siegfried Arends*
- 59 Verzoening in Peru van onderaf
— *Jan Hartman*
- 66 Religie en conflict in Midden- en Oost-Europa
— *Peter Morée*
- 75 Hoe maken we een vitale samenleving?
— *Cor van Beuningen*
- 85 De dood van een verzetsstrijder
In memoriam Rein-Jan van der Veen (1921-2004)
— *Jan van Butselaar*
- 86 GEZICHTSPUNT – De voedingsbodem voor verzoening
— *Cokkie van 't Leven*
- 88 BEELDMEDITATIE – Geborgen in Gods hand
— *Volker Küster*

Onverwacht zijn in de laatste jaren enkele woorden actueel geworden die aangeven waar het in alle reflectie en actie van zending en missie om te doen is: 'verzoening', 'heelmaking', 'genezing'.

In Nederland hield de organisatie *Kerkinactie* in het begin van dit jaar een grote voorlichtings- en geldwervingscampagne onder het motto 'Heel maken wat gebroken is'. Zij vroeg daarbij vooral aandacht voor Rwanda, tien jaar na burgeroorlog en genocide. Op Europees niveau stelden de Conferentie van Europese Kerken (CEC) en de Raad van Europese bisschoppenconferenties (CCEE) het thema verzoening en genezing op verschillende conferenties aan de orde. De Lutherse Wereldfederatie en de Wereldraad van Kerken spraken erover, de Nederlandse Zendingsraad liet een nota erover het licht zien, en ook in de *Missionaire agenda* van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland spelen deze gedachten een rol.

Wat is er aan de hand? Waarom wordt allerwegen één begrip actueel, en komt een van de centrale begrippen van het christelijk geloof – verzoening – plotseling in het centrum van de belangstelling te staan?

Gaat het trouwens wel om één begrip? In het Engels, de taal van de oecumenische christenen, spreekt men van *healing*. Wat in dat woord wordt uitgedrukt, kan in het Nederlands niet met één woord worden weergegeven. Het kan genezen zijn, maar ook helen en heel maken, naargelang het slaat op lichamelijk of geestelijk herstel, of op de vernieuwing van verhoudingen binnen een volk of een werelddeel.

Dit nummer van *Wereld en Zending* probeert het thema nader te omschrijven en verder uit te diepen, en vooral na te gaan hoe verzoening, heelmaking, soms als genezing van herinneringen, in z'n werk gaat. Daarom zijn er verschillende artikelen over ervaringen met verzoening, van her en der. Uit deze ervaringsverhalen blijkt dat steeds opnieuw moet worden uitgevonden wat deze kernwoorden in een bepaalde situatie inhouden. Maar ook dat veel cynisme kan worden doorbroken als heelmaking en verzoening gezien worden vanuit een christelijk toekomstperspectief.

Professor *Robert Schreiter* laat zien in hoeverre de woorden 'verzoening' en 'genezing' als nieuw zendingsparadigma kunnen worden beschouwd. *Jeroen Vis* probeert de Schriften te laten spreken. *Claudio Betti* spreekt over een leven van gebed als inspiratiebron voor verzoening.

Daarna komen verschillende concrete verhalen aan de orde. *Brian Lambkin* toont aan dat een nieuw omgaan met de geschiedenis voor protestanten en katholieken in Noord-Ierland een weg naar vrede is. *Jan van Butselaar* vertelt van kerken in Afrika die op verschillende niveaus pogingen doen om vrede te stichten. *Siegfried Arends* beschrijft hoe persoonlijke ontmoetingen van mensen uit elkaar bestrijdende landen een bron van inspiratie kunnen worden. *Jan Hartman* vertelt van de stugge werkelijkheid in Peru. *Peter Morée* toont aan dat kerk en religie in Oost-Europa vooral conflicten versterken, en *Cor van Beuningen* laat nog andere aspecten en kernwoorden zien: een vitale samenleving is geen maakwerk; die groeit slechts op basis van vertrouwen, en van 'burgerzin'.

De ideeën voor dit nummer werden ontwikkeld door *Jeroen Vis*, *Aart Verburg* en *Jan Brock*, in de wetenschap dat andere aspecten wellicht reeds volgend jaar stof zullen bieden voor een vervolgnummer over dit onderwerp.

Dit nummer biedt ook weer de rubrieken *Gezichtspunt* en *Beeldmeditatie*. Korte berichten, boekrecensies en een blik in de internationale tijdschriften ontbreken deze keer evenmin.

— *Gerard van 't Spijker*, eindredacteur

Reconciliation and healing

The words *reconciliation* and *healing* are frequently used to indicate what in our time is to be understood as the core of missionary action. In the Netherlands the organisation for mission and service of the Protestant Church launched in 2004 a series of coordinated activities, focused mainly on Rwanda after its civil war and genocide, under the theme of 'Healing what is broken'. On European level the Conference of European Churches (CEC) and the Council of European Bishops Conferences (CCEE) have held several conferences with Reconciliation and Healing as theme. The General Assembly of the Lutheran World Federation devoted its meeting of 2003 to the theme, as will do the Commission of World Evangelisation and Mission (CWEM) of the World Council of Churches in 2005.

What is at stake here? Why is it that in a certain area one particular theme has this particular relevance, and why is it that the notion of reconciliation, a central notion of the Christian faith, is in the centre of interest?

Is it really one single notion that is of special relevance in these days? Healing may deal with the recovery from physical or emotional pain or wounds, but also concerns the restoration and renewal of relationships within a society or the family of men as a whole.

The articles in this issue aim at exploring *healing* and *reconciliation* as new keywords of mission. *Robert Schreiter* proposes to accept them as a new missiological paradigm. *Jeroen Vis* explores the meaning of these words in the Scriptures. *Claudio Betti*, initiator of the Community of Sant' Egidio, explains the Christian spirituality of prayer as a strength of reconciliation in a world of poverty and fear.

Several others show in what way Christian societies and Churches act in broken societies in Africa, Peru, and Central and Eastern Europe, and deal with reconciliation and healing as a variety of experiences: as the power of forgiveness, as a struggle against cynicism, or as a ray of hope.

— *Gerard van 't Spijker, editor*

Verzoening en genezing: een paradigma voor zending?

R.J. Schreiter

Nog maar kortgeleden waren 'bevrijding' en 'verandering' sleutelwoorden in missie en zending. Nu spreken velen vooral over verzoening en heelmaking. Wat is er aan de hand?

Denken over paradigmata van zending

Sinds Thomas Kuhn de terminologie van paradigmata invoerde in de geschiedenis van de natuurwetenschap, en de missioloog David Bosch in zijn baanbrekende werk deze terminologie overnam, is het ook onder missiologen gebruik geworden de geschiedenis van de zending te zien als een reeks paradigmata.¹ Onder een paradigma wordt verstaan: een meer of minder samenhangend geheel van ideeën en waarden die het verband laten zien van de verschijnselen die aan een onderzoek worden onderworpen, en die worden geëvalueerd. Paradigmata zijn in de eerste plaats heuristische hulpmiddelen: middelen om onze ideeën te ordenen en ons een oordeel te vormen omtrent de juistheid van de beelden die we ons daaromtrent vormen. Het begrip paradigma is een goed hulpmiddel gebleken in de behandeling van de vraag waarom gedachtepatronen en handelingspatronen in de loop van de tijd veranderen, en hoe mensen ertoe komen sommige ideeënstelsels te aanvaarden en andere te verwerpen. Kuhn liet dit in het bijzonder zien met betrekking tot de verandering van denken in de fysica, waarbij men overging van een newtoniaans paradigma, dat samenhang gaf aan de natuurwetenschap van de zeventiende eeuw tot en met de eerste helft van de twintigste eeuw, naar een einsteiniaans model, dat gegevens betrof die vanaf de eerste helft van de twintigste eeuw moesten worden beheerst.

Het is mogelijk op een nog wat andere wijze over paradigmata te denken, als we het werk van de antropoloog Clifford Geertz in ogen-schouw nemen.² Wanneer Geertz religie (en andere voor de samenleving belangrijke begrippen, zoals gezond verstand) ter sprake brengt, geeft hij de voorkeur aan de term 'model' boven 'paradigma', en wil hij laten zien dat zijn manier van denken over religie gezien kan worden als een model van de wijze waarop religie in een cultuur func-

tioneeert, én als een model voor religie. Een model *van* iets is een poging om dat bepaalde onderwerp te beschrijven. Een model *voor* iets verschaft een normatieve omschrijving van de wijze waarop de aard van een fenomeen beoordeeld kan worden en zelfs een richting aangegeven kan worden die in de toekomst moet worden ingeslagen. Bosch brengt in zekere zin een verandering aan in de benadering van Kuhn, en gebruikt de term om bepaalde vaste vormen (*patterns*) van christelijke zendingsactiviteiten in ogeschouw te nemen. Hij gebruikt die om tot een ontwerp te komen van wat hij ziet als een oecumenisch paradigma dat in de laatste decennia van de twintigste eeuw vorm begon te krijgen. Zijn geschiedkundige werk kan als behoorlijk overtuigend worden beschouwd; zijn voorstellen voor een nieuw paradigma daarentegen zijn minder overtuigend gebleken. Ze lijken eerder een soort wensenlijstje dat aangeeft hoe missie en zending zich in de toekomst zouden kunnen ontwikkelen dan dat ze de functie vervullen van een gids voor zending en missie bij de wisseling van het millennium.

De voorstellen van Kuhn, en zelfs die van Bosch, kunnen uiteraard niet direct op de zending worden toegepast. Men kan aanvoeren, zoals door sommigen ook is gedaan, dat in de zendingstheologie de paradigmata niet dienen voort te komen uit de poging samenhang te brengen in wat bekend is over de werkwijze van missionarissen of zendingsorganisaties op een gegeven moment. Zou het niet beter zijn te beginnen te denken vanuit een theologisch perspectief, zoals in feite ook gedaan wordt met het paradigma van de *missio Dei*, dat in de loop van de laatste halve eeuw is opgekomen, of zending te zien als allereerst geïnspireerd door de trinitarische zending van Vader, Zoon en Heilige Geest. Deze laatste benadering heeft het grote voordeel een normatief model te verschaffen tegenover datgene wat uit de missionaire activiteit moet worden afgeleid. Dit model kan immers los van bepaalde concrete zendingsactiviteiten gehanteerd worden om een zendingsmodel te ontwerpen dat niet vastzit aan een bepaald cultureel verschijnsel. Het risico hiervan is echter dat het los komt te staan van de concrete activiteiten van zendelingen of missionarissen, of dat dit normatieve model misschien ook op impliciete (en ongecontroleerde) wijze culturele veronderstellingen in zich bergt van waaruit een concrete missionaire activiteit wordt beoordeeld.

In dit artikel neem ik de risico's van de benadering van Kuhn en Bosch op de koop toe, en wil ik poneren dat sinds de tijd waarin Bosch zijn magistrale werk schreef, een nieuw zendingsparadigma of zendingsmodel naar voren is gekomen. Dit paradigma heeft als brandpunt een bepaalde opvatting van verzoening en genezing. Dat een dergelijk

model aan het opkomen is, kan worden afgelezen uit de publicaties en de conferenties die deze woorden als thema hebben. In 2003 wijdde de Britse en Ierse Vereniging voor Missiologie (*British and Irish Association of Mission Studies*) haar tweejaarlijkse vergadering aan dit thema, net als de Lutherse Wereldfederatie dat deed in hetzelfde jaar. Het is ook aangekondigd als thema van de conferentie van het *Committee of World Mission and Evangelisation* (CWME) van de Wereldraad van Kerken in 2005.³ Overall in de missiologische literatuur van de laatste tien jaar komt men deze woorden tegen.

Om de zending van vandaag te zien vanuit het paradigma van verzoening en genezing moeten we eerst een paar ontwikkelingen in de zending van de laatste helft van de vorige eeuw in ogenschouw nemen. Dat kan een kader scheppen waarbinnen we tot begrip kunnen komen van wat er thans gaande is. Wanneer we dat hebben gedaan, kunnen we vervolgens een model voor zending ontwerpen dat verzoening en genezing – om in de geest van Geertz te spreken – zowel als een model *van* als ook als een model *voor* zending ziet.

Zendingsmodellen in de tweede helft van de twintigste eeuw

De tweede helft van de twintigste eeuw kan worden gezien als een tijd van omwentelingen in het denken over religie, zowel binnen de katholieke als binnen de protestantse wereld. Gezien vanuit een historisch oogpunt was deze vernieuwing (zonder er volledig door veroorzaakt te zijn) verbonden met belangrijke ontwikkelingen in allerlei samenlevingen over de gehele wereld. De onafhankelijkheidsbewegingen van de voormalige Europese koloniën in Afrika en Latijns-Amerika leidden in de jaren zestig tot een belangrijk debat over de vraag of zending meer was geweest dan een instrument voor koloniale heerschappij en of er daarom niet een moratorium zou moeten worden ingesteld op elke zendingsactiviteit die nog van Europa of Noord-Amerika zou uitgaan. Daaraan was binnen de nieuwe, onafhankelijk geworden kerken de hoop verbonden dat een derde weg zou kunnen worden gevolgd tussen de werelden van enerzijds het westerse kapitalisme en anderzijds de verschillende vormen van communisme. De economische heropleving van Europa na de verwoestende gevolgen van de Tweede Wereldoorlog en de economische snelle ontwikkeling in veel delen van de geïndustrialiseerde wereld waren oorzaak van de optimistische visie dat 'ontwikkeling' de sleutel zou worden tot een betrekkelijk snelle economische en sociale verbetering van de positie van de armen in de wereld. In Latijns-Amerika kwamen allerlei optimistische stromingen samen in wat bekend zou worden als een theologie van de revolutie, vooral na de vergadering van de bisschoppenconferentie in Medellin in 1968.

Tegen het eind van de jaren zeventig leverde dit een nieuw missiologisch denken op.⁴ Een bijzonder kenmerk van dit denken was de verschuiving die optrad in de verhouding tussen degenen die zending bedreven en degenen tot wie de boodschap gericht was. Deze verschuiving viel over de gehele linie op te merken: bij rooms-katholieken, bij protestanten, betrokken bij de internationale oecumenische organen, en ook in bepaalde evangelische kringen, zoals die rondom de Verklaring van Lausanne in 1974. In de voorafgaande periode had de nadruk bij christenen van alle confessies gelegen op de opdracht van de zendelingen, die werd uitgedrukt in termen van anderen van de duisternis tot het licht brengen, anderen op een hoger beschavingsniveau brengen enzovoort. Het zelfbeeld en de motivatie die de Europese en de Amerikaanse zendeling voortdreven, hadden iets van een christelijke heroïek. De zendeling ging uit naar een gevaarlijk en soms vijandig gebied, waarbij het risico van martelaarschap omwille van het evangelie niet was uitgesloten. De militaire terminologie waarin deze motivatie tot uitdrukking werd gebracht – misschien gold dit vooral in de negentiende eeuw –, leidde tot negatieve gevolgen. Het zendingsdenken dat in de tweede helft van de twintigste eeuw op de voorgrond trad als reactie op deze basisvooronderstelling van een denken in termen van een ontvangende en een gevende partij, was een denken in termen van wederkerigheid en gezamenlijke inspanning. In het bijzonder in Latijns-Amerika kwamen termen naar voren als *incersion*, toewijding, en gerichtheid op een delen van het leven van hen aan wie het evangelie werd gebracht en een gezamenlijk optrekken (in de zin van een samengaan in plaats van een vooraan gaan van de zendeling). Vooral in Azië werden deze inzichten uitgedrukt in termen van dialoog: dialoog met andere religies, met culturen en met de armen. Tegelijkertijd kwam uit de discussies over contextualisatie en inculturatie van theologie en zending die in de jaren zeventig in Azië en Afrika werden gehouden, nog een ander gezichtspunt naar voren, namelijk de vraag hoe de christelijke kerk uit de lokale situatie moet voortkomen en deze moet weerspiegelen, in plaats van elders vandaan te worden overgeplant. Ten slotte speelden in deze nieuwe benadering de proclamatie van het koninkrijk en de bevrijding van armoede en onderdrukking een belangrijke rol, ook een resultaat van een in Latijns-Amerika ontwikkeld denken, dat de armen overal in de wereld geweldig aansprak. Was in de onmiddellijk daaraan voorafgaande periode de grote opdracht uit Matteüs 28, 19-20 – erop uittrekken om te onderwijzen en te prediken – de motivatie voor zendelingen, nu werd Lucas 4, 14-19 voor een groot deel bepalend voor het missionaire denken, een passage waarin een hechte relatie wordt gelezen tussen de zendeling en hen die Gods woord ontvangen, dat hen allen bevrijdt van alle soorten onderdrukking.

Deze impulsen van de twintigste eeuw – samen optrekken, dialoog, contextualisatie en bevrijding – zijn nog lang niet uitgewerkt. Ze zijn nog steeds bepalend voor missionaire activiteit, geven die vorm, en zullen dat ook in de toekomst nog wel geruime tijd blijven doen. De omstandigheden waarop ze een antwoord willen geven – wederkerigheid, gerichtheid op de ander, het vermogen in te gaan op de plaatselijke situatie en op allerlei vormen van onderdrukking –, hebben nog steeds een grote actualiteit. Toch worden naast dit alles nieuwe stemmen gehoord, die spreken over verzoening en genezing. Hoe moeten we dat verklaren?

Verzoening en genezing als antwoorden op een veranderde wereld

Als we voortgaan in de lijn van het hierboven besproken contextuele model – dat wil zeggen: een blik op hoe veranderingen in de context nieuwe antwoorden kunnen oproepen voor de wereld waarin we leven – wat is er dan veranderd in de wereld en in de wijze waarop we die wereld ervaren, dat vraagt om een nieuwe manier van denken, en wellicht om een nieuw paradigma voor zending? Ik zou een aantal veranderingen willen kenschetsen die ons noodzaken onze modellen en paradigmata opnieuw te doordenken en die ons er wellicht toe brengen onze visie opnieuw te bepalen. Het zijn veranderingen die begonnen zijn in de twintigste eeuw, en die nog steeds doorwerken.

Allereerst was er de verandering van het einde van het communisme als de heersende ideologie van de Sovjet-Unie en zijn satellieten in Europa, begonnen in 1989. Die had vooral twee belangrijke gevolgen. Zij zorgde ervoor dat men vragen ging stellen bij het gebruik van een marxistisch denken om de kapitalistische maatschappijen onder kritiek te stellen en er een alternatief voor aan te dragen. Terwijl de kritische dimensie van dit denken zich in zekere zin wel weer heeft doorgezet in de jaren die daarop volgden, proberen nog maar zeer weinigen uit dit denken inspiratie te putten voor de opbouw van een nieuwe maatschappij.

Het tweede gevolg werd vooral in Europa gevoeld, waar een stalinistisch-leninistische ideologie vernietigend had gewerkt op het bestaan van menselijkheid, en niets anders had voortgebracht dan een lege, nietszeggende *homo sovieticus*. Dat vroeg vooral om de wederopbouw van culturen en samenlevingen, en daaruit kwam de taal van verzoening en genezing voort om deze realiteit het hoofd te bieden. Het bracht de Conferentie van Europese Kerken (CEC) en de Raad van Europese Bisschoppenconferenties (CCEE) ertoe in 1997 in Graz een conferentie te houden over verzoening. Dit conferentiethema bracht zeker onder woorden waar behoefte aan was, maar de doordiening

van wat verzoening inhoudt, was van een dermate laag peil dat de conferentie moeilijk een succes genoemd kan worden.

Een tweede aandachtsveld zijn de verandering in de sociale orde en het groeiende inzicht in het sociale onrecht in het verleden. Het einde van de politieke polariteit tussen Oost en West had een diepgaande invloed op de rest van de wereld. Door het wegvallen van deze tweevoudige hegemonie kwamen veel plaatselijke en maatschappelijke conflicten weer aan de oppervlakte in gebieden als de Balkan in Europa en in het bijzonder Afrika. Het oplossen of tijdelijk oplossen van gewapende conflicten liet ontwrichte samenlevingen achter die moesten worden geheeld en herbouwd. Het einde van de tot wet verheven apartheid in Zuid-Afrika in de jaren negentig bracht een nieuwe gerichtheid op de noodzaak van heelmaking en wederopbouw, in het bijzonder omdat de pogingen daartoe in Zuid-Afrika in de christelijke terminologie van verzoening werden uitgedrukt. De aandacht voor het lot van inheemse volkeren gedurende de koloniale geschiedenis is voortdurend een belangrijk thema geweest sinds 1992, het jaar dat door de Verenigde Naties was uitgeroepen tot jaar van de inheemse volken. Niet alleen in de Amerika's, maar ook onder de oorspronkelijke bevolking van Australië en Azië en onder de Sami in Europa dient de noodzaak van verzoening en genezing van de herinnering zich aan.

Een derde factor is te zien in de gevolgen van de economische mondialisering. Deze dimensie van de mondialisering mag sommige mensen, zowel in de armere als in de rijkere delen van de wereld, tot grotere rijkdom hebben gebracht, zij heeft echter eveneens de overal aanwezige kloof tussen rijk en arm vergroot. Bevrijdingstheologieën zijn nog steeds actueel om met dit verschijnsel om te gaan. De gevolgen van de mondialisering voor de armen mogen dan over het geheel genomen dezelfde zijn als die van eerdere vormen van economische en politieke onderdrukking, het blijkt veel ingewikkelder te zijn bezig te zijn met de oorzaken en de oplossing ervan.⁵ De steeds diepere scheidingen en zelfs uitsluiting die het gevolg zijn van deze mondialisering, scheppen afgronden die vragen om verzoening die slechts bereikt kan worden door de kloof te overbruggen wanneer recht gedaan wordt. Misschien komt juist hier de nieuwe en steeds anders wordende oproep om gerechtigheid in het vizier.

De ziekte HIV/AIDS, die verspreid is onder bepaalde groepen in het rijke Westen, en overal in Azië en Afrika verwoestingen aanricht, brengt de dimensie van genezing van een nieuw paradigma naar voren. Andere ziekten die het gevolg zijn van ondervoeding en armoede, en het in

zekere zin veronachtzamen van ziekten als malaria, die vooral de armen van de wereld treft, versterken de noodzaak van genezing alleen nog maar. Het gaat hier niet slechts om lichamelijke genezing. Het sociale stigma van HIV/AIDS, vooral in Afrika, maar ook elders, leidt ertoe dat slachtoffers in de steek worden gelaten en dat er breuken in de familie ontstaan.

Ten slotte is er nog een vijfde gebied in de aandacht gekomen: de ecologische crisis die grote delen van de wereld als een dreiging boven het hoofd hangt. Als mensen niet vreedzaam en constructief kunnen leven met de natuurlijke omgeving, zal de mensheid geen toekomst hebben op deze planeet. Ook dit is een terrein dat binnen het kader van de verzoening dient te worden overdacht. Het is in het bewustzijn van de kerken aanwezig geweest sinds de Wereldraad van Kerken in het begin van de jaren zeventig van de vorige eeuw een commissie voor gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping in het leven heeft geroepen. De literatuur die de noodzaak aangeeft van het bezig zijn met dit onderwerp, heeft op dit gebied tot constructieve voorstellen geleid, die ook vanuit theologisch en missiologisch oogpunt zo noodzakelijk zijn.

Verzoening en genezing als kenmerken van missie

Wat moet, terwille van een andersoortige toekomst, ons antwoord zijn in de bovengenoemde gebieden van onderdrukking en nood die roepen om genezing en correctie van wat fout is gegaan in het verleden? Als we een antwoord zoeken in termen van verzoening en heelmaking, betekent dat dan dat er sprake is van een paradigma voor christelijke zending, dat zowel wordt verstaan als model *van*, alsook als model *voor* zending? Dat is de vraag waarmee we ons nu zullen bezighouden.

Veel theologische literatuur omtrent verzoening heeft betrekking op wat de 'verticale' verzoening tussen God en de zondige mensheid genoemd kan worden. Dit is zonder meer een belangrijk paulinisch thema in het Nieuwe Testament, in het bijzonder in de brief aan de Romeinen. De meer 'horizontale' dimensie van verzoening – die van mensen als individuen en als samenlevingen, en tussen de mensen en de aarde – heeft tot voor kort niet zo veel aandacht gekregen in de theologische reflectie. De dringende noodzaak ontwrichte samenlevingen weer op te bouwen, menselijke verhoudingen te herstellen en herinneringen aan verschrikking en vernedering te genezen, heeft een nieuwe benadering noodzakelijk gemaakt.⁶ Ook deze benadering steunt op paulinische geschriften, maar meer op de tweede brief aan de Korintiërs (5, 17-20) en op de latere geschriften (Efeziërs 1, 3-14;

2,12-20; Kolossenzen 1, 20). Wat zijn de kenmerken van deze horizontale benadering zoals christenen die verstaan? Er zijn vijf fundamentele punten:

Ten eerste: verzoening is in de allereerste plaats het werk van God, en wij nemen deel aan het werk van God. Dit inzicht komt voort uit zowel een theologische als een praktische manier van denken. Theologisch gezien kan alleen God werkelijke verzoening totstandbrengen. Hier is de horizontale opvatting van verzoening duidelijk gebaseerd op het verticale verstaan van Gods verlossende werk. De missie tot verzoening ligt besloten in de *missio Dei*. Praktisch gezien weet iedereen die zich voor verzoening heeft ingespannen, hoezeer het hier gaat om een ingewikkeld en moeilijk proces. Alleen God vermag uitzicht te bieden op wat verzoening hopelijk zou mogen zijn.

Ten tweede: God begint het proces door het genezen van het slachtoffer. Dit is zo omdat we weten dat God in het bijzonder slachtoffers en randfiguren in het oog heeft, hetgeen steeds is betuigd in de verkondiging van de klassieke profeten en in het handelen van Jezus zelf. Deze benadering pleit de boosdoener niet vrij. Integendeel, dit gezichtspunt erkent dat boosdoeners soms geen schuld bekennen; en zelfs als ze dat wel doen, moet er een sociale ruimte worden geschapen waarbinnen berouw tot stand kan komen. Soms wordt door het handelen van het slachtoffer die ruimte gecreëerd.

Ten derde: verzoening maakt zowel slachtoffer als boosdoener tot een nieuwe schepping (2 Korintiërs 5, 17). Dat wil zeggen: de heelmaking die geschiedt in de verzoening, is niet een terugkeer naar de *status quo ante*, de stand van zaken die aan alles voorafging, maar maakt dat alle partijen betrokken zijn op een nieuwe situatie en een nieuwe ruimte, dikwijls een ruimte die ze zich nooit hadden kunnen voorstellen.

Ten vierde: het prototype van heling en verlossing uit lijden is uitgetekend in het lijden, de dood en de opstanding van Jezus Christus. Alleen door getekend te zijn in Christus' dood (zie Filippenzen 3, 10) kunnen we hopen de kracht van zijn opstanding te leren kennen. Vrede komt voort uit het bloed van het kruis van Christus (Kolossenzen 1, 20).

Ten slotte: verzoening zal pas geheel totstandkomen wanneer God de gehele wereld in Christus heeft verzoend (Efeziërs 1, 10). Daarom ervaren we altijd weer de onvolkomenheid in iedere poging tot verzoening.

Verzoening in de zin van het genezen van personen kan worden gezien als activiteit van God die de menselijkheid van het slachtoffer herstelt, een menselijkheid die geweld is aangedaan door onderdruk-

king, armoede, ziekte en wangedrag. Sociale verzoening is te verstaan als een herstel van gerechtigheid in een gebroken samenleving, waardoor het onrecht van het verleden niet opnieuw kan geschieden, en waardoor deze vernieuwde samenleving mag uitzien naar de vervulling die in het rijk Gods kan worden gevonden.

Heelmaking en genezing (*healing*) is een begrip dat parallel loopt met dat van verzoening en dat veel van dezelfde onderscheiden kenmerken in zich draagt. Een term die een centrale plaats is gaan innemen in het denken over verzoening, is de 'genezing van herinneringen', een term die betrekking heeft op zowel individuele als sociale verzoening. De genezing van herinneringen erkent in de allereerste plaats het belang van de herinnering bij de vorming van de individuele en de collectieve identiteit. Hoe wij, zowel individuen als groepen, over onszelf denken, heeft te maken met de herinneringen die we in ons hebben opgenomen aan wat we in het verleden hebben gedaan en aan de mensen die we hebben ontmoet. Wanneer dat herinneringen aan traumatische gebeurtenissen in het verleden zijn, kunnen we onszelf ervaren als als het ware vastgevroren in het verleden; dat wil zeggen dat die herinneringen ons vasthouden in een eeuwig heden van die verschrikkelijke ervaringen, en een belemmering vormen voor iedere voorwaartse beweging naar andere relaties en verhoudingen in de toekomst. Het genezen van herinnering betekent vrijkomen van datgene wat iemand in de gijzeling van zijn herinnering vasthoudt, waardoor nieuwe verhoudingen met anderen onmogelijk worden. Genezing is niet hetzelfde als het vergeten of het ontkennen van de pijn die is aangericht. Het betekent integendeel het erkennen van de waarheid van wat is gebeurd, het zoeken naar rechtvaardigheid om dat wat aan kwaad geschied is, te herstellen, het scheppen van een sociale ruimte die het mogelijk maakt anders om te gaan met gebeurtenissen en personen die daarbij betrokken waren. Om het nog anders te zeggen: genezing van herinnering is een wezenlijk onderdeel in het proces van vergeving en het schenken van vergeving.

In de afgelopen jaren is de vraag naar de wijze waarop vergeving, zowel individueel als sociaal, totstandkomt, onderwerp van intens onderzoek geweest, in het bijzonder als antwoord op de vraag naar het totstandbrengen van verzoening.⁷

Verzoening en genezing als paradigma van missie en zending

In de afgelopen tijd hebben we de gebrokenheid van het bestaan ervaren, zowel van samenlevingen als van individuen, in een wereld die verscheurd is door burgeroorlogen, economische uitsluiting, ziekte en het niet erkennen van de menselijke waardigheid van de ander. Kunnen, nu we zien dat verzoening en heelmaking steeds weer ge-

noemd worden wanneer we trachten te verstaan hoe we zo'n wereld tegemoet moeten treden, deze begrippen dan ook gezien worden als de basis voor een nieuw paradigma voor missie, als een paradigma van het verkondigen van het goede nieuws van wat God in Jezus Christus voor onze wereld bezig is te doen?

We moeten vasthouden wat hierboven is gezegd over paradigmata voor het menselijk verstaan en de recente zendingsparadigmata. Kunnen de kenmerken van verzoening en genezing worden verstaan als een zendingsparadigma, als model *van* of model *voor* missie?

Ik denk dat we de kern van verzoening en genezing als model *van* zending kunnen beschouwen. Dit model verschaft ons een weg om wat sinds de late jaren tachtig is gebeurd aan burgeroorlogen en ont-wrichting van hele samenlevingen, tegemoet te treden, en helpt ons een antwoord te vinden op de vragen die worden opgeworpen wanneer herinneringen aan genocide en etnische zuiveringen in een koloniaal verleden weer naar boven komen. Ook geven ze een opening naar een dialoog op nog bredere schaal van sociale programma's om al de schade daarvan te herstellen, zoals de waarheids- en verzoeningscommissies, om de gevolgen van posttraumatische stress tegemoet te treden en om in te gaan op programma's voor sociaal herstel die door gouvernementele en non-gouvernementele organisaties worden ondernomen.⁸ Ze verschaffen ons een specifiek christelijke bron om seculiere pogingen tot herstel van het leven van mensen en samenlevingen te ondersteunen.

Vanuit christelijk en theologisch gezichtspunt vormen verzoening en genezing een zendingsparadigma. Dat wil zeggen: ze kunnen ons leiden bij het ordenen van ons theologisch denken, onze ondernemingen op het gebied van de zending en het voorbereiden van zendelingen en missionarissen in de huidige tijd. Evenmin als vorige missionologische paradigmata betekenen ze een complete breuk met het jongste verleden. Veeleer laat het zien hoe opnieuw prioriteiten worden gesteld en actie wordt ondernomen in het licht van veranderde omstandigheden. Dit gaat misschien het meest op voor het paradigma van zending als bevrijding.⁹ Noties als het vertellen van de waarheid en het zoeken naar gerechtigheid worden opnieuw geformuleerd, niet zomaar om kwaad en recht in het algemeen te doen, maar om te bewerkstelligen dat waarheid en gerechtigheid herinneringen uit een verleden kunnen helen en om te pogen te komen tot een ander soort toekomst. Een paradigmawisseling stelt ons in staat een directer antwoord te geven op de vragen waarvoor we thans gesteld zijn door de mondialisering en het beëindigen van etnische conflicten en burgeroorlogen. Een vergelijking kan ons hier helpen. Zoals het paradigma van zending als bevrijding ons aanzette tot een grotere solidariteit

met de onderdrukten, zetten genezing en verzoening ons aan tot het vertellen van de waarheid omtrent wreedheden, in het verleden be-
gaan, en te zoeken naar een gerechtigheid die herstelt, een restaura-
tieve gerechtigheid.¹⁰

Het voorbereiden van zendelingen onder het paradigma van bevrij-
ding legde vooral nadruk op het belang van sociale analyse en op na-
denken over passages uit de klassieke profeten en het optreden van
Jezus. Het voorbereiden van zendelingen onder het paradigma van
verzoening en genezing houdt ook in: zendelingen en missionarissen
helpen zich in te stellen op situaties waarin ze moeten optreden na
ernstige conflicten, of bij dreigende conflicten of in tijden waarin ge-
weld aan de orde van de dag is.¹¹ De geestelijke voorbereiding op werk
met het oog op bevrijding of op dat van verzoening en genezing over-
lappen elkaar, maar kennen ook duidelijk eigen elementen.

Lucas 4, 14-19 betekende een machtiging tot zending in de zin van
bevrijding. Efeziërs 2, 12-20 is een machtiging tot zending in de zin
van verzoening en genezing. In dat gedeelte duidt de auteur op het
uitgesloten zijn van de gemeenschap van de Efeziërs van het verbond
en de belofte, 'zonder hoop en zonder God in deze wereld' (vers 12),
maar nu deelhebbend aan de gemeenschap met God door het bloed
van Christus. Oude breuken worden geheeld, en zij die vroeger ver-
vreemd waren, zijn nu medeburgers in Gods gemeenschap, samen
met apostelen en profeten, in een nieuwe gemeenschap, gebouwd op
Christus, de hoeksteen. Dit is een beeld van een nieuwe maatschap-
pij, die de oude, gekenmerkt door verdeeldheid en vervreemding, ver-
vangt en daarboven uitgaat. Dit, zo lijkt me, is een paradigma van wat
Gods goede nieuws kan betekenen en van wat dit kan betekenen voor
mensen die verdreven zijn, vervreemd en uitgesloten van menselijke
gemeenschap op basis van etniciteit, vanwege ziekte of door gebrek.

Uit het Engels vertaald door Gerard van 't Spijker

Noten

- 1 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The Uni-
versity of Chicago Press, 1962; David Bosch, *Transforming Mission. Para-
digm Shifts in the Theology of Mission*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
Zie voor een recent verstaan van deze benadering Stephen Bevans and
Roger Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*,
Maryknoll, NY: Orbis Books 2004.
- 2 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books,
1973.

- 3 Het verslag van deze vergadering van de BIAMS is gepubliceerd in *Mission – Violence and Reconciliation*, Sheffield: Cliff College Publishing, 2004. Het discussiedocument voor de bijeenkomst van de CWME is te vinden op www.mission2005.com.
- 4 Een gebeurtenis die als belangrijk referentiepunt kan worden aange-merkt, is het in 1981 in Rome gehouden SEDOS-seminar, waarvan de resultaten zijn gepubliceerd in: Joseph Lang and Mary Motte (redactie), *Mission and Dialogue*, Maryknoll, NY, 1982.
- 5 Zie nummer 2002/5 van het tijdschrift *Concilium*, dat over mondialisering spreekt vanuit het oogpunt van de slachtoffers ervan.
- 6 Ik heb gepoogd dit aan de orde te stellen in: *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll: Orbis Books, 1992, en in *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998. Zie ook Gregory Baum en Harold Wells (redactie), *The Reconciliation of Peoples. Challenges to the Churches*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- 7 Zie voor het individuele of psychologische niveau Robert Enright en Joanna North (redactie), *Exploring Forgiveness*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996; zie voor het sociale niveau Raymond Helmick en Rodney Petersen (redactie), *Forgiveness and Reconciliation. Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, Philadelphia: Templeton University Press, 2002.
- 8 Zie bijvoorbeeld twee boeken die zijn uitgegeven door Caritas Internationalis, de overkoepelende organisatie van hulp- en ontwikkelingsorganisaties in de Rooms-Katholieke Kerk: *Working for Reconciliation. A Caritas Manual*, Vaticaanstad: Caritas Internationalis, 1999, en *Building Peace. A Caritas Handbook*, Vaticaanstad: Caritas Internationalis, 2002.
- 9 Zie mijn 'Liberation and Reconciliation as Paradigms of Mission', in: *Svenska Missionsradet, Skrifter*, 2003/5, ook te vinden op de website www.missioncouncil.se/publikationer/skrifter/Robert_Schreiter.pdf.
- 10 Zie bijvoorbeeld John De Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2003.
- 11 Zie over dit onderzoek Thomas Bamat en Mary Ann Czeka (redactie), *Artisans of Peace. Grassroots Peacemaking*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, en mijn artikel over de voorbereiding van missionarissen op geweldsituaties in *Mission – Violence and Reconciliation* (zie noot 3).

Literatuur

- *Mission – Violence and Reconciliation* (Proceedings of the British and Irish Association of Mission Studies, 2003), Sheffield, Cliff College Publishing, 2004.
- Gregory Baum en Harold Wells, *The Reconciliation of Peoples. Challenges to the Churches*, Maryknoll, NY: Orbis, 1997.

- John De Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.
- Robert Schreiter, *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
- Robert Schreiter, *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.
- Robert Schreiter (redactie), *Mission in the Third Millennium*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.

☞ **Prof. dr. Robert Schreiter** is hoogleraar theologie van het Tweede Vaticaans Concilie aan de theologische faculteit van de Catholic Theological Union in Chicago, en bekleedt de leerstoel Theologie en Cultuur aan de Radboud-universiteit Nijmegen. Hij bezorgt de serie *Faith and Cultures* van uitgeverij Orbis Books en is redactielid van verscheidene tijdschriften en wetenschappelijke reeksen. Belangrijke boeken uit zijn oeuvre: *Constructing Local Theologies* (1983), *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local* (1997), *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order* (1992) en *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies* (1998).

Summary – Recent years have witnessed a discussion about reconciliation and healing as providing a new paradigm for mission. This article looks at the use of paradigms as a way to understand missionary history and activity, and explores paradigms that emerged in the second half of the twentieth century. It then turns to how reconciliation and healing are being understood today, and how they might provide both a model of, and a model for mission.

Vrede en verzoening in bijbels-theologisch perspectief

Jeroen Vis

Meditatieve lezing van de bijbelse geschriften roept een diep verlangen wakker naar vrede en verzoening in de alledaagse werkelijkheid.

Waarop is het vredes- en verzoeningswerk van individuele christenen en van de christelijke kerken eigenlijk gebaseerd? Een simpele vraag in verband met een onderwerp als dit kan leiden tot weidse gedachten. Het antwoord op de vraag ligt, naar mijn aanvoelen, zeker niet alleen in een horizontaal waarneembare sfeer. Ook de verwijzing naar feitelijk succes van christenen uit het verleden is geen garantie voor de toekomst, al zijn er zeker voorbeelden van aan te dragen. Het antwoord is niet zo eenvoudig te geven. Daarom stel ik de vraag tweeledig: naar wat we vanuit ons geloof en vanuit de bijbel precies zouden kunnen weten. Vervolgens zie ik wat we daarmee zouden kunnen doen.

Een inzicht op het gebied waar God en mens verkeren, is een broos gegeven, iets dat voor ons opdoemt en dan weer voor een tijd verdwijnt. In iedere tijd opnieuw is de vraag aan de orde. De vraag om welke vrede en verzoening het voor een christen kan gaan, vraagt dus niet alleen om een bijbels-theologische fundering en als het ware een centrum, maar ook om een historische benadering, een bekendheid met allerlei concrete situaties inclusief een visie op de ontwikkeling van de wereld van vandaag en een eigen benadering vanuit de beleefde praktijk. Dit sluit aan bij een nieuwe integratie van dimensies en inzichten, waardoor de gezamenlijke benadering van diverse disciplines gaat convergeren in handeling en deel gaat uitmaken van de dialoog in allerlei praktische omstandigheden. Met een kort woord noemt men dit ook missie.

Bijbelse ankerpunten

Mijn bijbelse ankerpunten voor het christelijke denken over vrede en verzoening wil ik op drie plaatsen leggen. Ik wil andere niet uitsluiten,

maar deze drie zijn welbewust gekozen vanwege een samenhangende visie: Jesaja 53, 1-5, psalm 22 en Lucas 24, 13-53.

De tekst over de lijdende knecht des Heren (Jesaja, 53, 1-5) ligt voor mij aan de basis van de herkenning die de evangelisten heeft opgeroepen en beroerd. De grootsheid in de ogen van God van het lijden van de rechtvaardige is de bevestiging die ook Jezus ontvangt, omdat Hij juist in zijn lijden de messiaanse belofte van verzoening met God voor allen vervult. Alle andere beloften van God worden alleen waar door 'in zijn bloed gereinigd te worden'. Doordat Jezus deze weg als mens trouw is gebleven, kon Hij de middelaar zijn. Dat is geen verheerlijking van het lijden, maar het is wel in het lijden dat de grootste zuiverheid in de keuze en de consequentie van ieder worden gevraagd.

Het tweede ankerpunt is gelegen in de psalm die Jezus bidt op Golgota. De klacht en de roep, het fysieke sterven en vergaan, worden op wonderlijke wijze tot lofzang die alle angst voorbij is. De herinnering aan Gods trouw en liefde heeft in Hem overwonnen als de Zoon tot de Vader keert. Op menig kruisbeeld is dit moment te aanschouwen of wordt het moment herdacht. Het is voor de christen het centrum van de geschiedenis. Want deze dood is werkelijk gestorven. Evenzeer zoals de lofzang van Pasen tot de kern van de kerkelijke belijdenis behoort, door de verkondiging van zijn verrijzenis. Het geloofsmysterie is het wonderlijke samengaan van deze twee.

Het derde ankerpunt is voor mij gelegen in het Emmaüsverhaal (beschreven in Lucas, 24, 13-53.). Het verloren zijn van de leerlingen na de dood van Jezus biedt wellicht een goede parabel voor een kerk die het verkondigen opnieuw moet leren. De Heer die onderweg bij zijn leerlingen blijft en hun gastvrijheid accepteert. Verkondiging begint met op weg gaan, arm durven zijn, toegang tot de ander vragen door vrede aan te bieden. (Er is een duidelijke parallel in het verhaal van de zending van de tweeënzeventig leerlingen (Lucas 10, 1-20.) Het is een menselijke weg, die deel uitmaakt van goddelijke bedoeling.

De drie ankerpunten hangen voor mij samen met het feit dat voor God het lijden en de vernietiging niet ontkend worden, maar dat Hij er integendeel zelf deel aan heeft in het ondergaan. De menswording is daarom een bewijs voor zijn werkelijke verlossingswil, doordat Hij in Christus zelf de weg geeft die naar God leidt. De vrede en de verzoening van de wereld zijn niet ons eigen werk, maar het in ons herstelde zelf door ons laten geschieden van Gods werk. De verzoening die Jezus' dood inhoudt voor de mensen, is een verzoening voor ons.

Waarom werd God mens? Niet om God met de mens te verzoenen, maar om de mens met God te verzoenen. Wanneer, zoals in de anselmianse traditie, ook een verzoening voor God tot stand moet komen, zou het offer van Isaak wel uitgevoerd worden. Geen verzoening voor God. Wel een verzoening van de mensen met God. Gods trouw overstijgt immers de zonde van de ontrouw.

Vrede en verzoening hangen in de christelijke motivatie zoals ik die verwoord, heel direct samen met het ervaren, herkennen, accepteren, beamen en begrijpen van datgene waarvoor Jezus in de wereld is gekomen, datgene waardoor zijn bestaan van universeel belang is: een heilsweg waardoor de mens de relatie met God kan herstellen. God biedt immers door Hem, in Hem en met Hem de bekering van de mens. De geloofsweg is tevens een praktische weg. Het is van onmiddellijk belang voor de directe praktijk goed te onderscheiden wat Hij zijn leerlingen vraagt te doen. Deze boodschap in zuiverheid beluisteren is de eerste opgave aan de hand van een bijbelstudie. Meer dan een associatie van begrippen is de toepassing van belang. De andere zijde van het thema van vrede en verzoening hangt immers samen met het deelnemen van christenen hier en nu aan de feitelijke maatschappelijke en politieke realiteit van deze wereld. Christenen zijn immers altijd kinderen van hun eigen tijd, en het christen-zijn sluit geen enkele culturele en menselijke realiteit uit. Daar volgen serieuze consequenties uit.

Verzoening, offer en verbond

Verzoening is, net als genade, een geladen theologisch begrip, waaraan hele studies worden gewijd, maar het is tegelijkertijd een woord van een zekere abstractie: het duidt op een dimensie in de onderlaag, een tweeduidige realiteit. De schriftuurlijke basis ervan is duidelijk te vinden bij Leviticus (16, 11-19, het verzoenend offerlam) en bij Paulus (Kolossenzen 1, 20; Efeziërs 2, 16: de verzoening door Christus' bloed). Deze lijn blijft belangrijk. Maar er is een bredere samenhang met oud- en nieuwtestamentische thema's die bij verzoening sterker of zwakker meeklinken. Dat zijn de verschillende lagen – de zogenoemde *Sitz im Leben* – die meespelen.

In het kader van de verbondstheologie komen de ethiek (de wet) en de tempel naar voren als de plaatsen waar verzoend dient te worden. De verovering van het beloofde land en de vestiging van het koninkrijk Israël vormen een eerste laag die meespeelt. Het volk draagt het verbond met zich mee, bewaart onderling de vrede. Eens in de zoveel tijd wordt het verbond door de priesters opnieuw bevestigd: dat veronderstelt de verwerking van negatieve ervaringen en het herstel van

betrekkingen. Naar buiten is het vooral een verhaal van strijd, waarin God zich gaandeweg laat kennen als betrokken op zijn volk.

De tweede laag wordt gegeven met de profetische verwachting van de messias, die een nieuw koninkrijk van vrede zal stichten. De tempel zal worden herbouwd, maar als geestelijke tempel, waarin alle volken naar Jeruzalem zullen gaan, om daar een dankoffer te brengen.

Dit universele perspectief is pas na het uiteenvallen van het koninkrijk, vanuit de ballingschap, ontstaan. De herbouw van de tempel te Jeruzalem voor alle volken wordt het veelbelovende perspectief tegenover het naamloos verdwijnen van Gods eerstgeborene. De lijdende knecht is een ander thema dat aan de profeten is ontleend.

De derde laag wordt gevormd door de persoon van Jezus, in wie zich de gehele geschiedenis spiegelt. De consequente geweldloosheid waarmee het geweld wordt tegemoet getreden, is in het kader van vrede en verzoening de houding die door Jezus wordt uitgeoefend. Zijn dood is de dood van een onschuldige. Doordat Hijzelf de derde tempel is, die van de Geest, wordt Hij niet meer tegengehouden door aardse machten. Aan zijn leerlingen geeft Hij kracht tot het onmogelijke. Niet voor een eigen agenda van gewin, jaloezie of andere zonden, maar van een zuivere liefde die steeds zuiverder kan worden door deelname aan zijn eucharistisch offer.

De hernieuwing van het verbond is alleen mogelijk na een existentiële ervaring van vernietiging. De bijbel kent daarvoor allerlei uitdrukkingen: Egypte, dood, woestijn, verdrukking, ballingschap; zelfs uit vuurovens rijst een lofzang op. Het jubeljaar – een ander thema uit Leviticus (25, 1-22) – maken allen wellicht ook een keer mee in hun leven. De gevolgen zijn meteen ook wonderdadig: het staat symbool voor de andere kant. Vergeving, plaatsvervangend lijden, vrede, toekomst: de thema's hangen samen zonder dat wij precies weten hoe. En dat is juist de kracht. In het bijbelse perspectief is verzoening niet iets dat door mensen gebeurt, maar iets dat door een goddelijke interventie gebeurt. Het is een gebeuren van herstelde trouw, na het dreigen van totaal verlies. Deze ervaringen tonen daarmee een dubbel perspectief. De realiteit van het een zowel als het ander speelt zich maar ten dele af in een waarneembare sfeer. Het gaat om iets dat zich zowel door, boven, binnen als buiten de betrokkenen kan afspeelen.

Verzoening in de geest van Jezus

Enerzijds valt Jezus' optreden onder verzoeningswerk; denk aan de ontmoeting met de Samaritaanse vrouw, de ontmoeting met de Romeinse honderdman en de vele genezingen. Daarin schuilt onmiskenbaar de dimensie van een grensoverschrijding, een onverwachte ontmoeting. De verzoening die Hij aanbiedt, komt tot stand door wie Hij is, door hoe Hij spreekt, door wat Hij doet. Anderzijds is Jezus'

handelen vooral uitdagend en aanstootgevend voor het religieuze gezag, en uiteindelijk niet minder voor het wereldlijk gezag dat Hem executeert. Nergens in een van de evangelieverhalen treedt Jezus op als makelaar van maatschappelijke vrede. Nergens zien we Hem met de machtigen van zijn tijd aan tafel zitten om een vredesoverleg te beginnen, om met hen in het algemeen belang een compromis te sluiten over de verdeling van land, rijkdom en maatschappelijke en economische mogelijkheden. Nergens streeft Jezus naar politieke invloed. Nergens verzamelt Hij zijn partijgangers om concrete doelen te bereiken of om op belangrijke posities te komen. Nergens ook horen we van zijn apostelen dat zij zich later ooit zo opstellen. Ja, Jezus is een gezalfde, is een koning, maar zijn rijk is niet van deze wereld. Hij is eerder de anti-held. Wat boven zijn kruis geschreven staat, is wat men over Hem zei. 'Koning der Joden' was tevens zijn doodvonnis. Juist daardoor veranderde de wereld, en juist daarvoor kwam Hij ook in de wereld (Johannes 1).

Zijn vriend kan iedereen worden: rijken en de armen, Romeinen en Joden, tollenaars, prostituees, soldaten, vissers, vrouwen, kinderen. Hij spreekt niet algemeen, maar heel concreet over de weg naar God. Tevens geeft Hij het ABC van de menselijke waardigheid. Geprest om zijn politieke mening te geven, verwijst Hij echter niet naar enige vorm van tussenmenselijke concurrentie. Hij zegt de keizer te willen geven wat de keizer toekomt, en God wat God toekomt (Matteüs 22, 21). Daarmee komt het aan op ieders verantwoordelijkheid. Dat goede antwoord is echter juist zo gevaarlijk en verontrustend aan Hem. Wat is die wonderlijke vrede dan die Hij brengt? Wat kunnen we ervan leren voor het verzoeningswerk? Waarschijnlijk moeten we proberen alles aan Hem te ontlenen.

Vrede en verzoening doen

Een consequent geweldloze inzet tart de macht, zo blijkt uit alle verhalen. En dat is nog steeds zo. Zodra men doorheeft dat Hij bestaat, zijn er mensen die van Hem houden en met Hem meegaan. Maar evenzeer zijn er mensen die Hem willen doden. Jezus is nu eenmaal door wie Hij is, door de inhoud van wat Hij zegt en door datgene waarvoor Hij staat, gevaarlijk voor bepaalde elementen in de bestaande orde. Hij lokt tegenspraak uit. De gewelddadige dood van Johannes de doper strekt Jezus tot voorbeeld. De leerlingen van Johannes, door hem gedoopt met water, hadden allen gezien waartoe zijn optreden deze profeet had gebracht. Jezus veranderde echter niet van richting, maar verdiepte de verkondiging nog verder. Zijn verhaal en zijn daden deden de machtigen pijn. Zijn toehoorders zijn zeker niet de machtigen, maar de kleinen. Zij zijn de mensen die Hem benade-

ren voor het vinden van de weg naar God, voor het vinden van genezing en bevrijding.

'Mijn vrede geef Ik u, mijn vrede laat Ik u', zijn zijn afscheidswaarden voor de leerlingen op de avond voor zijn dood (Johannes 14, 27). 'Vrede zij u', is de begroeting bij de eerste verschijning aan de leerlingen na de verrijzenis (Johannes 20, 19). Vrede is ook wat Hij hun vraagt te brengen en te aanvaarden, bij alle huizen en steden waar zij te gast zijn in zijn naam (Marcus 6, 13; Lucas 10, 6). Het is de vrede zelf, die tot genezing van alle kwalen leidt en mensen bij elkaar brengt. Het is de kwade geest, die scheidt en verdeelt. Vandaar ook het contrast met de stad die de vrede niet heeft. Deze stad is geoordeeld, en zal definitief vergaan op de laatste dag. De vrede is de vrede van de messiaanse droom aan het einde der tijden, wanneer Jeruzalem een stad van vrede is geworden en alle volken daar samen de ware God zullen aanbidden. Het is de gemeenschap met Hemzelf, met de vrede die Hij ons geeft, waartoe Hij uitnodigt, die verder uitgedragen wordt. Zijn rijk is niet van deze wereld, maar toch zal Hij juist daardoor de wereld veranderen. Degene die door Johannes is aangewezen als het Lam Gods dat de zonden van de wereld wegneemt (Johannes 1, 29), is niet uit op wereldse macht. Zijn kracht is een andere. Een kracht die die van een zuiver offer is, dat door God verhoord wordt. Het bloed van het nieuwe en altijddurende verbond dat vergoten wordt tot vergeving van de zonden, is dat waarin de wereld wordt gewassen, waarin God en mens weer worden verbonden, de ziekten voorbijgaan, de angst voor de dood wordt overstege. Dat is krachtige taal, die niet schroomt een diepe vitale dimensie aan te raken. De collectieve herinnering aan schuldloos ondergaan geweld sluit ook een collectieve dimensie in van hoop op vergeving, toekomst, verzoening. Deelhebben aan het verlossend en verzoenend lijden van Jezus wil zeggen: deelhebben aan Gods transformatorische kracht om in Hem tot nieuw leven te komen. De wederkomst des Heren is daarvan de definitieve bevestiging. Het doopsel van Johannes stelt ons in staat opnieuw geboren te worden. De kracht van de Geest geeft vorm; de kracht die Hij aan zijn leerlingen geeft, is zijn eigen kracht. Het zaad van Gods woord dat in hen is gezaaid, komt in hen tot bloei.

De wet van de verzoening

Verzoening is een realiteit die haar tegendeel duidelijk vooronderstelt. Het gaat bij verzoening heel in het algemeen om een gebeuren dat onderdeel is van een proces of omslag waaraan iets voorafgaat: een situatie van conflict, onenigheid of strijd, iets waarbij verschillende partijen betrokken zijn, die gezamenlijk overgaan tot een nieuwe fase. Verzoend te mogen zijn is alleen mogelijk nadat het negatieve moment zich heeft gevestigd en ooit zelfs heeft overwogen. Zo gaat

ook aan het negatieve zelf noodzakelijkerwijs iets vooraf. Om als negatief ervaren te kunnen worden, verwijst al het negatieve zelf naar iets dat daaraan voorafgaat en waarmee het uiteindelijk niet overeenstemt. Iets als een oorspronkelijke bedoeling, het goede uitgangspunt of vertrekpunt. Zowel op het niveau van het collectief als op het niveau van een individuele persoon houdt verzoening dus een geschiedenis in van dynamische contrasten. Verzoening is niet alleen omkering van het negatieve, maar ook herstel van het oorspronkelijke en als het ware een terugkeer.

De samenhang van deze thema's op antropologisch niveau is ook te zien als beantwoordend aan een beeld op theologisch niveau, de samenhang van deze gegevens bij God. Bij God zijn de scheppingsmacht (het uitgangspunt dat Hij geeft) en de verlossingsmacht (het perspectief dat Hij mogelijk maakt) qua inhoud niet aan elkaar tegengesteld; zij hangen in Hem samen. Wel komen zij op verschillende momenten aan de orde. Gods genade is overkoepelend aanwezig in schepping én verlossing. Maar in de bekering van de mens spelen beide elementen op een verschillend moment. Gods scheppingsmacht is enerzijds een feit, anderzijds een feit dat niet altijd bewust is. De overweldigende presentie van het goede, waardoor alles wat bestaat, wordt onderhouden, is zeker niet altijd datgene waarnaar de individuele mens zich richt. De onbestaanbaarheid van het kwade en het tot niets veroordeeld zijn zijn wel feitelijk een gegeven, maar nog niet als zodanig aanwezig op het niveau van de menselijke ervaring. Hierin schuilt een algemene wet. Gods almacht, die de schepping in het zijn heeft geroepen, bepaalt nog niet het hart van de mens. Dat is immers een zaak van zijn eigen vrije overgave en vermogen ja te zeggen.

Verzoening vooronderstelt de strijd die geleverd is in het hart van het bestaan, om zijn of niet-zijn, om behoud of verlies. De negativiteit van het kwade is niet iets dat spontaan uit zichzelf ervaren wordt, maar veronderstelt een weg van ontdekking, uitzuivering en ervaring. Een weg waarin waarheid een rol speelt, niet alleen als oorspronkelijk gegeven, maar ook als het woord dat geleidelijk doordringt en zijn dieptedimensie toont. De wil om ons te bekeren van de verkeerde weg, genezen te worden van de doofheid van het hart, de blindheid van ons verstaan en de verlamming van onze wil overkomt ons niet zomaar. Zij moet door ons ook worden verstaan als diepste woord dat in ons leeft. De verlossing die Jezus Christus brengt, is onze genezing, maar alleen als wij met Hem de weg willen gaan. Hij is het van God uitgaande Woord, dat het vermogen herstelt om met de Vader in relatie te staan. Het is aan ons het te beluisteren, het tot ons te laten doordringen en het in ons leven vrucht te laten dragen.

Bid om eenheid (*Ut unum sint*)

Allerlei conflicten – conflicten in de persoonlijke sfeer, maar ook die waarover de kranten dagelijks schrijven, vele maatschappelijke en ook vele kerkelijke conflicten – kan men duiden als voortkomend uit een gebrek aan eenheid. Het feit dat die kranten erover schrijven, komt op zijn beurt voort uit een diep gevoelde pijn die de afwezigheid van eenheid veroorzaakt. 'Zo hoort het toch eigenlijk niet te zijn', is van die ervaring de gemeenschappelijke noemer. Het gebed van Jezus voor zijn leerlingen om eenheid ('Mogen zij allen één zijn') spreekt dus een complexe spirituele realiteit aan, die enerzijds onontkoombaar actueel is, en die tegelijkertijd ook onthult hoe ver de dagelijkse praktijk van ons leven ervan verwijderd is. Voor een missionaire oriëntatie is het van groot belang ons bewust te worden wat die eenheid is waarvoor we bidden, wat de kracht van het gebed is, en wat de rol is die Jezus zelf daarbij speelt.

Het gegeven dat het gebrek aan eenheid chronisch is, wil nog niet zeggen dat de eenheid waarvoor we bidden, alleen maar een ideaal is dat nooit werkelijkheid kan zijn, iets dat we ons inbeelden, iets waarover we fantaseren of dat we onszelf opleggen. Hoe zouden we immers kunnen bidden voor eenheid, als we ons niet in gebed richten tot die werkelijkheid waarin eenheid wel bepalend is? De altijd weer gewenste eenheid tussen mensen, culturen en godsdiensten is een feitelijk gegeven conditie waarin we zinvol en op de toekomst gericht kunnen bestaan, maar die tegelijkertijd samengaat met het onmiskenbare feit dat deze eenheid nooit volkomen is, niet blijvend is, en alleen mogelijk is als het resultaat van een overstijging van onszelf. Eenheid is in deze benadering geen empirisch feit dat vaststaat, maar wel een onmisbaar element in een proces van beweging en verhouding tot onze dagelijkse realiteit, waarin de niet-eenheid een grote rol speelt.

In de kern van het gebed om eenheid staat de eenheid zelf, staat de Zoon die bidt tot de Vader, degene in wie de Vader zijn eigen natuur op volkomen wijze heeft uitgedrukt. Zo kan Jezus voor zijn leerlingen de weg zijn tot de Vader, de weg naar de volkomen eenheid die het zijn in God zelf is. Zo beschouwd is de roeping van de christen eucharistisch te leven: het leven tot dankzegging laten worden, het bidden tot werken, en het werken tot bidden te laten worden. Christen-zijn is vanuit een beginnend 'ja' steeds vollediger deelnemen aan het gebed voor vrede en verzoening dat Jezus voor alle mensen richt tot de Vader, vrij worden van de zonde van verdeeldheid en genieten van het nieuwe leven in de Geest. God zelf komt in Jezus de mensen tegemoet, bevrijdt hen van het op zichzelf gericht zijn en de angst voor het individuele overleven, en doet hen vertrouwen op Gods redding. De eenheid waarom we met Jezus bidden, is geen benauwend en be-

drukkend, maar een openend en bevrijdend perspectief. Ze biedt uitzicht op vrede en verzoening in de concrete praktijk van iedere dag.

⇒ **Dr. Jeroen Vis** is lid van de redactie van *Wereld en Zending*. Hij is algemeen secretaris van Missio, de pauselijke missiewerken, en doceert godsdienstfilosofie aan Fontys Hogeschool te Tilburg

Summary – ‘Reconciliation’ and ‘peace’ are key words of the biblical scriptures, as they also resound in notions of sacrifice and covenant. Certain passages of the prophets and the Psalms, like Isaiah 53 and Psalm 22 may be read with a focus on Jesus of Nazareth who is recognized on the journey to Emmaus, where the encounter with Jesus unleashes a desire to share with others the message of peace. Concentration on the life of Jesus awakens a hidden longing for unity and peace in everyday life.

Gebed als bron van verzoening

Claudio Betti

In het gebed vindt men de kracht voor een leven in openheid en weerstand tegen het geloof in de botsing der beschavingen.

Vanaf het begin is werken aan verzoening het meest karakteristieke geweest voor de gemeenschap Sant' Egidio. Aanvankelijk ging het om verzoening in de wereld van de armen die wij in Rome ontmoetten. Vandaag vormen nieuwe situaties in een veranderende wereld een uitdaging voor ons werken aan verzoening.

Maar ze vormen niet alleen een uitdaging voor Sant' Egidio; ze zijn een uitdaging voor alle christenen. Als wij de moeilijke situaties in de huidige wereld ontmoeten, lopen we het risico ons verloren en verpletterd te voelen door de ingewikkelde problemen die ons uitdagen. De mannen en vrouwen van vandaag vertegenwoordigen 'de verloren en gedesorïenteerde mens', zoals de Bulgaarse schrijver Tzeivan Todorov die zo goed beschreven heeft. Dit oriëntatieverlies leidt tot verschillende houdingen. Sommigen sluiten zich, in een gevoel van machteloosheid, af van alles wat er in de wereld gebeurt. Anderen gaan helemaal op in de eigen sociale groep, ervan overtuigd dat zij niets kunnen beginnen met zo'n complexe wereld. Weer anderen storten zich in de consumptiemaatschappij, en houden het bij eten, drinken en kopen. Ten slotte zijn er weer anderen, die aanhangers worden van een van de vele fundamentalistische bewegingen.

Al deze verwarring in het aangezicht van de wereld komt voort uit angst. Wij moeten leren omgaan met deze angst, want het is een werkelijkheid die hoort bij het leven en de existentie van christenen. Wij zien dat bevestigd in de bijbel bij de aankondiging aan Maria en bij de vrouwen bij het lege graf van Jezus. Tot allen wordt gezegd: 'Vrees niet!'

De spiritualiteit van het woord van God

Wat is de basis van onze spiritualiteit? Het woord van God laten groeien in ons leven. Dat doet onze harten leven, en maakt ons grootmoediger in een wereld die geen hart heeft. Gregorius de Grote, bisschop

Dr. Claudio Maria Betti, is een van de stichters van de gemeenschap Sant' Egidio. Deze gemeenschap, een katholieke lekenorganisatie, ontstond in Rome in 1968, kort na het Tweede Vaticaans Concilie, uit een groep middelbare scholieren die elkaar vonden in gezamenlijk gebed en inzet voor armen en gemarginaliseerden. Vanuit dit eenvoudige begin is de gemeenschap uitgegroeid tot een internationale beweging met veertigduizend leden in alle vijf continenten. Naast het doen van liefdadigheid behelpten dr. Claudio Betti en de Sant' Egidio-beweging, als vertegenwoordigers van de slachtoffers van burgeroorlogen en andere conflicten, in politieke conflicten in landen als Libanon (1982) en Mozambique (1989-1992), waar ze een beslissende rol speelden in de vredesbesprekingen. Ook participeren ze in interreligieuze dialogen, onder meer in de beweging van de *International Meetings of Peoples and Religions* (internationale ontmoetingen van volkeren en religies) te Assisi. Ze waren betrokken bij vredingsoperaties ten behoeve van Iraakse vluchtelingen in 1986, op de Balkan en zeer recentelijk in Nepal.

van Rome van 590 tot 604, zei in een commentaar op de profetieën van Ezechiël: Gods woorden groeien in hen die ze lezen. Hoe dieper de aandacht is die wij aan deze woorden besteden, des te dieper gaan we ze begrijpen. Gregorius spreekt in een tijd van crisis die de christelijke wereld in Rome toen doormaakte. Volgens hem heeft het woord van God nieuwe dingen te zeggen in verschillende perioden van het leven of van de wereld. Als wij de uitdagingen van de wereld van morgen willen ontmoeten, zijn wij geroepen te wortelen in Gods woord en ons te vernieuwen in gebed.

De spiritualiteit van het gebed

Een van de karakteristieken van de gemeenschap van Sant' Egidio is gebed. Een praxis van gebed, toegankelijk voor allen in de stad. Ik zie het gebeuren, elke avond, in de basiliek Santa Maria in Trastevere in Rome. Maar wij zien het ook gebeuren op vele plaatsen in de wereld. Waar wij samen bidden, krijgen we een hart dat meer openstaat. Tegelijkertijd helpt het anderen te leven en te bidden. Voor ons zijn liturgie en gebed het hart van de gemeenschap, een hart dat openstaat voor allen die op zoek zijn.

Vader Tavrion, die jaren lang in religieuze verdrukking leefde in Rusland, die werd verbannen naar sovjet-gevangenis, maar die uiteindelijk zijn leven in een klooster kon eindigen, zei keer op keer: 'Als wij geen schoonheid laten zien, komen mensen niet naar ons toe.' Hij heeft het hier over de schoonheid van het gebed. Liturgie en gebed

zijn de diepe bronnen van de liefde. Ze maken de groei mogelijk van een diepgewortelde en moedige christelijke identiteit.

Angst, vrees en het gevoel van machteloosheid vinden in de liturgie en in het luisteren naar het woord van God een veilige haven voor onze missie, van waaruit wij naar diepe wateren kunnen uitvaren. Liturgie en gebed maken ons vrij van een pessimisme dat zo velen in de ban houdt. Pessimisme doet ons denken dat wij onmachtig zijn, of dat wij te oud zijn, in de greep van onze eigen geschiedenis. Wij kunnen altijd redenen vinden om dit pessimisme te blijven voeden, maar dat maakt ons onvrij.

Paus Johannes XXIII eindigde zijn toespraak *Gaudet mater Ecclesia*, ter opening van het Tweede Vaticaans Concilie, met de vraag wat de kerk de mensheid te bieden heeft. 'De kerk zegt tot de mensheid, die gebukt gaat onder zo veel moeilijkheden, hetzelfde als Petrus zei tegen de arme bedelaar die hem om een aalmoes vroeg: "Zilver of goud bezit ik niet, maar wat ik heb, geef ik u. In de naam van Jezus Christus van Nazaret: Wandel!"' Dat is de zwakke kracht van het evangelie, waarover ook de apostel Paulus sprak: 'Als ik zwak ben, ben ik machtig.' Als wij de complexiteit zien van de huidige wereld, zien wij een gebrek aan mondiale antwoorden op alle vragen. Deze armoede aan antwoorden brengt ons ertoe stil te staan bij de waarde van het grote antwoord, ons antwoord, het evangelie. Dit doet mensen opstaan, zoals de lamme man ervoer tot wie Petrus sprak. De persoonlijke communicatie van het evangelie is de grootste gave die wij elkaar kunnen geven.

We lopen, doordat we geen antwoord hebben op complexe vragen, het risico maar vast te houden aan oude antwoorden, die dan niet meer zijn dan simplificaties. Pleiten voor de eenvoud van het evangelie is iets anders. De eenvoud van het evangelie komt tot leven in mannen en vrouwen die gevoelig zijn, die bekend zijn met de rijkdommen en de diepte van de cultuur, en die die gevoeligheid hebben aangeleerd door menselijke contacten.

Oorlog, armoede en AIDS

In 1989, bij het einde van de Koude Oorlog, dachten wij dat een tijdperk van vrede een einde zou maken aan de vele conflicten. Dat gebeurde niet. In de tien jaren tussen 1990 en 2000 kwamen er door oorlogen vijf miljoen mensen om, en vielen er zes miljoen ernstig gewonden als gevolg van oorlogen.

Aan deze open oorlogen, waarin geweld wordt gebruikt, moeten wij 'het geweld van de economie' toevoegen. Gandhi zei: 'Armoede is het zwaarste geweld waardoor de armen zijn getroffen.' Ik zal geen cijfers

gaan herhalen, ook al zou het goed zijn deze altijd in gedachten te hebben. We moeten ervan uitgaan dat de toekomst meer en meer door armoede zal worden getekend.

Dan is er nog de tragedie van AIDS, een tragedie die vaak de hoop doet verdwijnen en maakt dat mensen een leven lang bezig zijn te sterven. In Mozambique, waar de gemeenschap Sant' Egidio een groot project heeft voor de behandeling van AIDS-patiënten, is de gemiddelde leeftijd gedaald van veertig in 1992 naar tweeëndertig in 2002. Maar vandaag aan de dag hoeft besmetting met AIDS niet meer de dood te betekenen. Alles is slechts een kwestie van het kunnen kopen van medicijnen en het organiseren van de behandeling. Dit vraagt een enorme inspanning van ons om mensenlevens te sparen en zo in veel landen nieuwe hoop te brengen.

Is er een relatie tussen armoede en geweld? De Derde Wereld waarover vroeger gesproken werd en de niet-gebonden landen van vroeger bestaan niet meer. Vele Aziatische landen zijn nieuwe wegen ingeslagen. Het jaar 1989 heeft niet alleen vele utopieën en ideologieën doen verdwijnen (met miljoenen 'gelovigen' en vele heersende klassen), het maakte ook een einde aan de tweedeling van de wereld met twee supermachten waarin Derde-Wereldlanden de betekenis hadden van mogelijke bondgenoten in een koude oorlog. Thans heeft het arme deel van de wereld, zoals Afrika, maar weinig waarde. Ik hoor over de waanzin van Ben Laden; ik herinner me de islamitische gedachte (van Ali Shariati tot Khomeini) die van de islam de religie voor de verdrukten wilde maken, net als het marxisme het wilde zijn in de Derde Wereld. En ik vraag me af: zal de wereld van de armen geweld of terrorisme gaan gebruiken tegen de wereld van de rijken? En wie zal hun bondgenoot zijn: de islam of iets anders?

Armoede betekent een groot lijden voor de armen, maar zal het ook niet leiden tot een dreigend geweld voor de rijken? Tot geweld dat zijn oorsprong heeft in de wanhoop van de vervloekten van de aarde, zoals Franz Fanon, een revolutionaire Antilliaan, eens zei? Er bestaat een groot risico dat de hele wereld van de armen de weg op gaat van geweld en terrorisme, en daar haar leiders vindt. Paus Paulus VI had gelijk toen hij zei dat geweld onrecht verwekt, en nieuwe vormen van ongelijkheid en daardoor ook rampen voortbrengt.

Afstandelijkheid

Een ander aspect van de huidige cultuur is dat we hebben aangeleerd de wereld op een afstandelijke manier te bekijken. Alle media maken hun selecties en zetten sommige oorlogen extra in de schijnwerpers, terwijl aan andere geen aandacht wordt geschonken. Maar door een brede wijze van geïnformeerd zijn, zeker op het gebied van allerlei

conflictsituaties, maakt zich een gevoel van machteloosheid meester van de christenheid. Waartoe zijn wij in staat met alle zwakke krachten? Hoe kunnen wij de problemen die zo groot zijn, en die ook nog zo ver weg zijn, op onze schouders nemen?

Allereerst geloof ik dat onze christelijke geloofsgemeenschappen plaatsen zijn waar we ons niet kunnen neerleggen bij de mening dat oorlog nu eenmaal onvermijdelijk is, zoals velen in onze cultuur wel doen. We moeten weten dat vele generaties worden opgevoed in een cultuur van geweld. Sant' Egidio heeft een gemeenschap in Uganda. De jonge vrouw die daar de verantwoordelijkheid draagt, vertelde ons het verhaal van een kind in dat land, een leerling op de vredesschool die door die gemeenschap is opgezet. Okello gedroeg zich vreemd, en ze konden er niet achter komen waarom, totdat hij, nadat hij steeds met liefde was omringd, zijn tragische verhaal begon te vertellen: de guerrilla-eenheden van de *Lord Resistance Army* (LRA) hadden zijn ouders gedwongen al hun kinderen te doden op hemzelf na. Vervolgens was de vader gedwongen de moeder te doden, en was het kleine jochie erop uitgestuurd om overal te vertellen wat hij had gezien. Dit om angst te zaaien voor de guerrilla. Geweld scheidt een cultuur; het voedt jonge kinderen op een bepaalde manier op, en richt velen te gronde.

Gebed en voorbede voor vrede vormen de belangrijkste manier waarop we kunnen uitdrukken dat we ons niet bij de oorlog neerleggen. We moeten geloven in de kracht van het gebed, dat, naar Jezus heeft gezegd, bergen kan verzetten, ook de bergen van haat en geweld. Dan leggen we ons niet neer bij oorlog als iets onvermijdelijks in de betrekkingen tussen de volkeren. Don Luigi Sturzo, groot Italiaan, priester, stichter van een christelijk geïnspireerde politieke partij in 1919, heeft gezegd: 'Moet het niet ooit mogelijk zijn de oorlog af te schaffen, zoals ooit de slavernij is afgeschaft, die ook lange tijd een economisch en sociaal noodzakelijk kwaad leek te zijn?'

In onze tijd zijn velen in staat oorlog te voeren: maffia's bijvoorbeeld, guerrilla's en allerlei etnische groepen. Maar leven we ook niet in een tijd waarin we ons allemaal kunnen inzetten voor vrede? Strijd tegen de oorlog kun je voeren op verschillende niveaus: van gebed via vredesopvoeding tot werken aan verzoening. 'Oorlog is van de duivel', zei ooit paus Nicolaas I (858-867). Het is een demon die het leven van mensen uiteenscheurt, zoals de demon het leven verwoestte van die maanzieke jongen, epilepticus, die de discipelen niet konden genezen.

Wij van de communitieit Sant' Egidio hebben het als een werkelijke openbaring ervaren dat er vredeskracht schuilt in het leven van christenen. Wij zijn voortdurend op vele manieren bezig om te wer-

ken aan vrede, in het bijzonder in Afrika, waar oorlog en guerrilla-activiteiten in vele gebieden bij het leven zijn gaan behoren. En ik denk met voldoening aan het tekenen van een vredesakkoord tussen de regering van Mozambique en de guerrillabeweging in het centrum van onze gemeenschap. Deze vrede maakte een einde aan een oorlog die Mozambique had geteisterd en die een miljoen doden heeft gekost.

Botsing van culturen?

Conflicten hebben de eigenschap voortdurend groter te worden, en altijd wordt gezocht naar ideologische rechtvaardiging ervan. Maar we hebben het einde van het marxisme meegemaakt, en gezien dat utopieën die eigenlijk instrumenten waren om andere partijen te bestrijden, tot op niets versleten raakten. Dat hebben we ook op de Balkan gezien. We zien het thans ook in de wereld van de islam.

In 1996 schreef Samuel Huntington zijn boek *Botsende beschavingen. Cultuur en conflict in de 21ste eeuw*. Hij bracht denkbeelden naar voren die velen wilden horen. Volgens Huntington kan de wereld worden ingedeeld in verschillende beschavingen: de Chinese beschaving, de Japanse, de hindoebeschaving, de islamitische, de westerse, de Latijns-Amerikaanse en de Slavisch-Orthodoxe. Iedere beschaving heeft zijn eigen religie. Zijn stelling heeft een verhit debat ontketend, maar velen hadden op zo iets zitten wachten. Het is niet toevallig dat dit boek in het Arabisch is vertaald, en dat het in de islamitische wereld wijde verspreiding heeft gevonden. Botsingen van beschavingen zijn onvermijdelijk, en je moet erop bedacht zijn en je erop voorbereiden; dat is een wijdverbreide stelling. 11 september 2002 leek een bevestiging van de stelling van Huntington: het zou de echte botsing tussen de islamitische wereld en het Westen laten zien.

Het enorme succes in Italië van de Italiaanse journaliste Oriana Fallaci met haar boek *Rage and Pride* (Woede en trots) heeft een bepaalde denkwijze aan het licht gebracht. Sprekend als atheïste dringt ze er bij de bewoners van het Westen op aan het christendom te verdedigen tegenover de agressieve islam, in het bijzonder de islam van de immigranten, en ze dringt erop aan ons voor te bereiden op een harde botsing met de moslimwereld. Ook dit brengt de tendens aan het licht het christendom te identificeren met het Westen en het tegenover de islam te plaatsen.

In werkelijkheid beleven we niet een botsing van beschavingen, maar zijn we veeleer getuige van een proces waarin allen bezig zijn de eigen identiteit opnieuw te bevestigen: de nationale identiteit, de culturele identiteit, de etnische identiteit, die worden geconfronteerd met het proces van mondialisering. Dit proces veroorzaakt dikwijls tegenstellingen, botsingen en soms ook conflicten.

Het is de paradox van de mondialisering dat dit proces niet leidt tot een soort kosmopolitisme, maar integendeel een reactie oproept van concentratie op de eigen identiteit, een reactie die ook de religie voor haar karretje spant. Hieruit kunnen we de geschiedenis van heel wat vormen van fundamentalisme verklaren, ook het moslimfundamentalisme, naast een hindoeïfundamentalisme, een joods fundamentalisme en ook een christelijk fundamentalisme.

Naar een cultuur van samen-leven

We moeten in deze wereld van mondialisering onze toekomst echter zoeken in een waarachtige beschaving, een beschaving van co-existentie, van samenleven. Een samenleving die vrij is van elk gevaarlijk virus van etnische zuivering of van de dwaasheid homogene gemeenschappen te maken, gemeenschappen van gelijke mensen die gesloten zijn voor allen die anders zijn. In onze gemeenschappen van Sant' Egidio, die over de wereld verspreid zijn, vormen wij een overtuigend bewijs en tegelijkertijd een overtuigd getuigenis dat het mogelijk is de mondialisering te beleven als de mogelijkheid van een opening naar de ander toe, in een besef van verantwoordelijkheid. Het feit dat onze communititeit in zo veel delen van de wereld gemeenschappen van broeders en zusters heeft gesticht, brengt ons ertoe in het bijzonder die delen van de wereld die het meeste lijden, te beleven als delen van ons eigen lichaam. Het brengt ons ertoe, door de wederzijdse informatie over elkaar, een gevoeligheid te ontwikkelen jegens elkaar en jegens hen die een leven vol lijden kennen, een bijzondere solidariteit te ervaren.

Dat is onze bescheiden ervaring van een leven in een cultuur van samen-leven. Onze gemeenschappen dragen een levend antwoord in zich op de bange vraag uit Europa wat men aan moet met al die immigranten. Het is dezelfde vraag die in Afrika leeft tussen de verschillende etnische groepen, of in Rusland: hoe kunnen we samenleven? Dat doet ons zoeken naar een ethiek die ons leert hoe we kunnen samenleven op wereldwijde schaal.

Dialoog

Om die reden vinden we de dialoog die door het Tweede Vaticaans Concilie is ingezet, zo belangrijk: een dialoog tussen christenen en niet-christelijke religies. We zijn gewend te spreken over een oecumenische winter die we thans beleven. Die staat ons echter niet toe te weigeren het gebod van de Heer te gehoorzamen, die ons opdroeg één te zijn. De verdeeldheid tussen christenen maakt het mogelijk dat het kwaad zich sterker maakt. Daarom hebben we een oecumene van mensen en menselijkheid nodig. Dat is zeker geen oecumene tegenover die van de theologen of van de kerkelijke gezagsdragers. Maar

een oecumene van mensen is nodig omdat oecumene niet kan bestaan zonder liefde en mildheid.

Interreligieuze dialoog, ooit enthousiast begonnen in de eerste jaren, is voor velen niet zo'n voor de hand liggende optie meer. We moeten oppassen voor een al te snel negatief oordeel. We kunnen nu eenmaal niet geloven dat we snel tot grote resultaten zullen komen alleen omdat wij, katholieken, onze gewoonten hebben veranderd. Ook al omdat in dezelfde periode verschillende religies – kijk naar de islam – een periode van vernieuwd zelfbewustzijn en trots beleven. Het alternatief voor de dialoog zou de botsing zijn. Dat leidt tot een houding van wantrouwen en van neerzien op hen die een andere godsdienst aanhangen, die een barrière van vooroordelen en irritatie tot gevolg heeft.

Zou, als het erop aankomt, nu juist dialoog, juist de dialoog die zich afspeelt in het gewone leven, niet de uitdrukking kunnen zijn van het liefdegebod waartoe we allen geroepen zijn? Naar mijn overtuiging vraagt een houding van dialoog wel een 'geologisch geduld'. Dat hebben we nodig om een mentaliteitsverandering op gang te brengen en om aangrijpingspunten en overeenkomsten te ontdekken. Dialoog is een middel om de bange vraag te beantwoorden waarover ik het eerder had: hoe kunnen we samenleven? De kunst van coëxistentie, van samenleven, begint in de wereld van de religie, en die kunst wordt bepalend voor al het andere.

Deze dialoog betekent niet afzien van de communicatie van het evangelie. In feite is de communicatie van het evangelie, evangelisatie, de verbindende draad die ons bestaan als christenen in de wereld van vandaag doortrekt. Daarom is het leven van een christen een leven van communicatie, een bestaan in contact met anderen, onderweg, zonder te vergeten het evangelie te delen en mede te delen.

Uit het Engels vertaald door Auli van 't Spijker-Niemi

Summary – Confronting the horizons of today's world, we run the risk of feeling lost, overwhelmed by the challenges and complexity of problems. This disorientation generates many and different attitudes based on fear. Christian spirituality which grows out of listening to the Word of God and prayer, develops the power to take up the challenges of war, poverty and AIDS, and develops the power for a culture of coexistence which challenges the conviction that a clash of civilisations or religions is inevitable. This underlines the necessity of a true dialogue, for which perhaps a 'geological patience' is needed, but which urges Christians to live a communicative life.

Geschiedenisles in dienst van verzoening op geïntegreerde scholen in Noord-Ierland

Brian Lambkin

Wie uit is op verzoening, moet samen met de anderen met een nieuwe blik naar de geschiedenis kijken. Dat leren ze op de geïntegreerde scholen in Noord-Ierland.

Sinds 1981 bestaan er in Noord-Ierland 'scholen van verzoening', zoals Priscilla Chadwick ze noemt. Gewoonlijk staan ze bekend als 'geïntegreerde scholen'. De doelstelling van de beweging ter bevordering van geïntegreerd onderwijs is dat katholieken, protestanten en anderen hun kinderjaren delen. Dat geeft de titel van het boek *A Shared Childhood* van Fionnuala O'Connor treffend weer.¹ In dit artikel wordt de vraag besproken hoe er op deze 'scholen van verzoening' geschiedenisles werd gegeven, en hoe dat in de toekomst gedaan zou kunnen worden.

Conflicten

Van het verdeelde Ierland maakt het noordelijke gedeelte, Noord-Ierland, deel uit van het Verenigd Koninkrijk. Het zuidelijke gedeelte, de Ierse Republiek, is een onafhankelijke staat.

In Noord-Ierland wenst de meerderheid van de bevolking deel uit te maken van het Verenigd Koninkrijk. Ze noemen zich unionisten, en zijn hoofdzakelijk protestant. De minderheid wenst een verenigd Ierland. Ze heten nationalist, en zijn in hoofdzaak katholiek.

Tussen 1969 en 2001 hebben meer dan 3.500 mensen het leven verloren, en ontelbaar veel anderen zijn psychisch en lichamelijk verminkt door de onlusten die het gevolg zijn van de politieke onenigheid.

Een cruciale factor in Noord-Ierland is het geringe verschil tussen de protestantse meerderheid (53 procent) en de katholieke minderheid (44 procent). Het ziet er niet naar uit dat dit bijna-evenwicht in de nabije toekomst zal veranderen. Daarom is het logisch dat de bevolking van Noord-Ierland, hoe de krachtsverhoudingen ook verdeeld zijn, zal moeten leren het land met z'n allen in vrede te bewonen.

Katholieken en protestanten: twee werelden

Al in 1969, toen er onregelmatigheden uitbraken die worden aange-

duid met *the troubles*, groeide er ongerustheid over de protestantse en katholieke kinderen die opgroeiden zonder iets van elkaar te weten. Welke rol zou dit gegeven gaan spelen bij het voortduren van de wederzijdse conflicten? Leraren, politici en kerkelijke voorgangers getroostten zich, vooral in de vroege jaren zeventig, moeite om aan te tonen dat niet zij de aanstichters waren van vooroordeel en haat als bron van geweld. Vooral geschiedenisleraren werden in een uitzonderingspositie geplaatst en zorgvuldig doorgelicht. In 1971 richtten de belangrijkste vier kerkgenootschappen in Noord-Ierland het Centraal Kerkelijk Comité voor Gemeenschapsbevordering (*Churches' Central Committee for Community Work*) op. Dit comité trad op als sponsor voor conferenties en prijsvragen om onderzoek te doen naar de hardnekkigheid waarmee verschillende interpretaties van het verleden zich handhaafden. In een gezamenlijk rapport van de vooraanstaande kerken over *Geweld in Ierland*, waarin stilzwijgend enige schuld werd erkend, sprak men zich als volgt uit:

Wij spreken met elkaar af dat de kerken plannen en onderzoeksprojecten zullen steunen die bevorderen dat protestantse en katholieke jongeren elkaar ontmoeten op scholen. In die projecten zou de uitwisseling van leraren tussen protestantse en katholieke scholen kunnen worden opgenomen (speciaal met het oog op gevoelige onderdelen van het lesrooster, zoals geschiedenis).

Geschiedenis: bron van conflict

Niettemin wordt de situatie in 1982 door een geschiedenisleraar op het Saint Louise's College te Belfast als volgt beschreven:

In de laatste dertien jaar hebben onze kinderen aan beide zijden van de grens en aan beide zijden van de Ierse Zee scholen bezocht waarin nauwelijks ter sprake kwam wat buiten de eigen leefwereld gebeurde, behalve misschien in een woord van gebed voor de veelal onschuldige slachtoffers van geweld. (...) Misschien is het een nog sterk overheersende zienswijze dat de Ierse geschiedenis wreder is, meer verdeeldheid brengend en meer overladen met leed, dan welke andere ook. Dus kun je er maar beter helemaal van afblijven, want de brandstof voor nieuw opblaiend vuur ligt maar al te zeer voor het grijpen.

Vier jaar later, op een conferentie over 'Ierse geschiedenis op school', bleken de zaken er niet veel beter voor te staan, getuige de volgende typering van een van de deelnemers:

Leraren zijn bang. Geschiedenisonderwijs is een moeilijk terrein. Richtlijnen worden niet gegeven, handleidingen zijn schaars, materiaal is bijna

niet aanwezig. Er was een tijd dat ik me boos maakte op leraren die de hete hangijzers niet durfden aan te vatten, maar bij het ouder worden en bij nadere overweging geloof ik niet dat ik hun verwijten mag maken. Het vergt veel denkwerk, veel zelfonderzoek, en je moet je hart bloot willen leggen. Alle historisch vakmanschap dat je je eigen hebt gemaakt, heb je nodig om te komen tot een punt waarop je je eigen stokpaardjes onder kritiek stelt, je eigen erfgoed ter discussie stelt, en zelf kiest waar je wilt staan.

De beweegreden om te komen tot 'scholen van verzoening' is dat onbegrip en wantrouwen tussen protestantse en katholieke gemeenschappen in Noord-Ierland bevestigd worden door een onderwijsstelsel waarin kinderen apart gehouden worden. De aparte scholen voor protestanten en katholieken hebben de kinderen van Noord-Ierland de kans ontnomen vriendschappen op te bouwen en de rijke culturele tradities van elkaars gemeenschappen te delen. Het gevolg van dit gebrek aan contact en uitwisseling is een onjuiste beeldvorming omtrent de cultuur van de andere partij. Zo ontstaan sociale stereotypen en vooroordelen die kunnen leiden tot sektarisme en geweld. Dit gaat zo ver dat katholieken en protestanten over elkaar vaak praten als de godsdienstige tegenpartij.

Geïntegreerde scholen

In 1981 heeft een groep ouders deze oude, vastgeroeste kaders doorbroken. Zij sloten zich aaneen om te komen tot opening van de eerste, degelijk voorbereide, geïntegreerde school: Lagan College te Belfast, met achtentwintig leerlingen. In de daaropvolgende jaren hebben zich meer geïntegreerde scholen ontwikkeld in heel Noord-Ierland, en nu volgen meer dan 16.500 leerlingen onderwijs op vijftig van dergelijke scholen (tweeëndertig basisscholen en achttien scholen voor voortgezet onderwijs) verspreid over geheel Noord-Ierland. Zij vertegenwoordigen evenwel slechts vijf procent van het totale aantal leerlingen in Noord-Ierland. De campagne van het *Integrated Education Fund*, de organisatie die geïntegreerd onderwijs bevordert, heeft tot doel ervoor te zorgen dat in 2008 ten minste tien procent van de kinderen de gelegenheid heeft samen te leren en te spelen in hun meest toegankelijke jaren.³

Doelstelling

Iedere geïntegreerde school verplicht zich aan protestantse, katholieke en andere kinderen gezamenlijk onderwijs te geven onder hetzelfde dak in een door vereende krachten gedragen instelling waarin alle tradities en culturen als waardevol beschouwd worden en in het lesrooster en in de rest van het schoolleven ruimte krijgen. De zorg voor

een geïntegreerd onderwijsprogramma was in de jaren tachtig een zware uitdaging, vooral op terreinen waarop de praktijk op katholieke en protestantse scholen heel duidelijk verschilde: godsdienstonderwijs, geschiedenis, moderne talen, muziek, sport. Bij geschiedenis bijvoorbeeld zouden de leerlingen zowel de Britse als de Ierse geschiedenis bestuderen.

De inzet van de geïntegreerde scholen om een evenwichtig, inclusief curriculum samen te stellen kreeg officiële erkenning toen het ministerie van onderwijs in 1989 een 'algemeen' curriculum voor alle scholen in Noord-Ierland introduceerde en zelfs zo ver ging dat daarin 'cultureel erfgoed' en 'onderwijs in wederzijds begrip' als 'thema's uit het curriculum van de andere groep' verplicht werden opgenomen. Dit laatste was bedoeld om leraren op protestantse en katholieke scholen ertoe aan te moedigen hun leerlingen met elkaar in contact te brengen. In feite nam het hele schoolsysteem in Noord-Ierland hiermee de verantwoordelijkheid op zich voor een zwakke vorm van integratie. Deze houdt een algemeen curriculum voor alle leerlingen in, met de aanbeveling dat leraren op protestantse en katholieke scholen wederzijds contact tussen hun leerlingen bevorderen.

Slechts een kleine minderheid van de leerlingen, vijf procent, deed ervaring op met een sterke vorm van integratie, die van de geïntegreerde scholen.

Onderwijsmethoden

We mogen er thans overigens wel van uitgaan dat er in Noord-Ierland, net als in de meeste landen van Europa, geen problemen zijn over vooroordeelde geschiedenisboeken. Dit in scherpe tegenstelling tot andere landen, zoals Irak, India en Japan, waar leerboeken niet beantwoorden aan de standaard die de Unesco heeft vastgesteld. Intussen is goed geschiedenis doceren allesbehalve een zaak van simpelweg je schoolboeken in orde brengen. Het officiële curriculum van Noord-Ierland beoogt 'een actief leerproces, gebaseerd op onderzoek' om zijn doelstellingen te bereiken, vooral met het oog op het bevorderen van wederzijds begrip en kennis van het cultureel erfgoed. Dit is een aanbeveling voor een bepaalde stijl van doceren die niet noodzakelijkerwijze kenmerkend is voor geschiedenislessen alleen. Het is een pedagogisch principe, dat, toegepast op het geschiedenisonderwijs, betekent dat nauwkeurig dient te worden bepaald of de geschiedenis wordt behandeld als een verhaal of als een probleemstelling, en dat de vraag beantwoord wordt welke directe verbanden gelegd worden met zaken die nu spelen.

In Noord-Ierland zijn inderdaad verscheidene initiatieven genomen die er speciaal op gericht zijn een meer 'actieve, op onderzoek be-

rustende' benadering van het leerproces te bevorderen, vooral op het punt van controversiële kwesties op het terrein van de geschiedenis. Een open en ter zake kundig gesprek kan leerlingen helpen antwoorden te vinden op controversiële vragen. Het kan hen helpen zich van gekoesterde meningen los te maken en alternatieve zienswijzen of contra-bewijsvoering te overwegen. Als er verschillende gezichtspunten tot uitdrukking worden gebracht, kan dat de leerlingen helpen een objectievere positie in te nemen in de in het geding zijnde kwesties, zich te distantiëren van een simpelweg weergegeven van een meegekregen mening en open te staan voor een bredere, meer door-dachte analyse.

Lesmateriaal

Lesmateriaal dat gericht is op gesprekken over controversiële kwesties, wordt verschaft in een serie van twaalf leerboeken voor elf- tot zestienjarigen met de titel *Questions in Irish History* (Vragen over de Ierse geschiedenis). De reeks is uitgegeven onder auspiciën van de Stichting voor Lessen in Geschiedenis, een onafhankelijk steunfonds, speciaal voor dit doel in het leven geroepen. Het kwam tot stand dankzij een team van auteurs uit Noord-Ierland, de Ierse Republiek en Engeland. De reeks werd speciaal ontworpen met de bedoeling op een directe wijze in te gaan op controversiële vragen, vooroordelen te ontmaskeren en gevestigde meningen kritisch ter discussie te stellen. Elk boek is geschreven in de vorm van korte samenhangende stukken, waarin achtergrondinformatie en bewijsgrond én een doorgaand kritische benaderingswijze op elkaar betrokken bleven. Bronnenmateriaal en ook vragen en discussiepunten, waarin de Britse en Europese context, voorzover relevant, nadrukkelijk ter sprake komt, maken deel uit van het geheel. Het eerste deel bijvoorbeeld daagt de leerlingen ertoe uit het vraagstuk van Ierlands oorspronkelijke bewoners onder ogen te zien: als zij als eersten bezit namen van het eiland, wat voor recht hebben latere bewoners dan?

De werkelijkheid valt tegen

Toch lijkt het er niet op dat 'actieve leerprocessen, gebaseerd op onderzoek' in Noord-Ierland de norm zouden zijn, om nog maar te zwijgen over discussie met betrekking tot controversiële kwesties. Alison Kitson constateerde in haar studie over geschiedenisboeken die in Noord-Ierland heden ten dage in gebruik zijn, dat bronnenmateriaal oneindig veel meer gebruikt wordt als illustratie of als informatie dan als een middel om bezig te zijn met historisch onderzoek, en dat de vraagstelling van de toetsen voor het merendeel eerder van laag niveau is (weergave van bepaalde kennis) dan van hoog niveau (uitleg, conclusies, evaluatie en eigen verwerking). Kitson vermeldt een op-

merking van een vooraanstaand persoon op onderwijsgebied, die haar toevertrouwde dat naar zijn mening geschiedenisleraren geneigd zijn het stellen van 'de grote vragen' te ontwijken.⁴

Op de geïntegreerde scholen gaat het evenwel juist daarom; het gesprek tussen leraar en leerling en tussen leerlingen onderling, en dan vooral het gesprek over controversiële kwesties, is een van de bepalende doelstellingen.

Het eigen karakter van de geïntegreerde school

Een geïntegreerde school moedigt de kinderen aan te discussiëren, te praten en na te denken, zowel over andere godsdiensten en culturen als over die van henzelf, door middel van klasgesprekken, samenkomsten en lessen in burgerschapskunde. Kinderen worden niet alleen eenvoudigweg gemengd in één klas, maar in plaats daarvan worden ze er onder goede leiding toe gebracht in gesprek te gaan over elkaars achtergrond en geloof. Uiteindelijk leidt dit tot aanvaarding en begrip.

Priscilla Chadwick beschrijft op welke manier een geschiedenisleraar in de beginjaren van Lagan College pioniersarbeid verrichtte:

Zijn baan moet wel één van de meest opwindende en veeleisende taken in Noord-Ierland geweest zijn. Hij voelde de spanning om kinderen van verschillende geloofsovertuigingen ertoe te brengen samen te kijken naar de aantoonbare feiten. Daarmee zou hij bewust een openhartige uitwisseling van meningen en gedurfde reacties uitlokken. Opvoedkundig gezien zouden juist die gedurfde reacties en meningen van grote creatieve waarde blijken te zijn. Het getuigt van durf – hij zag het zelf als een soort vuurproef – op een vrijdagmiddag met alle leerlingen van de eerste drie leerjaren op Lagan College een debat aan te gaan over de stelling 'Wij geloven dat de stichting van Ulster een goede zaak was'. In de context van een geïntegreerde gemeenschap waarin de kinderen elkaar goed kennen, met een ervaren leraar die de uitwisseling van meningen in de hand houdt, kunnen zulke confrontaties beide partijen verder helpen in de richting van wederzijdse samenwerking en begrip.⁵

Gesprekken over zulke controversiële thema's zijn misschien de meest uitdagende activiteiten die je van leraren verwachten mag. In een artikel over *Irish History in the Classroom* schrijft Alan McCully:

De grote moeilijkheid voor leraren die leerlingen met diepgewortelde overtuigingen willen uitdagen, is dat zij de leerlingen ertoe moeten brengen vooral hun eigen mening naar voren te brengen en niet de mening waarvan zij denken dat de leraar die horen wil. Een daarbij aansluitende moeilijkheid is het die leerling ertoe te brengen de bewijsvoering die hun

waardeoordeel bedreigt, toch serieus te overwegen. Wanneer normaal redelijk denken in de klas is geblokkeerd door blinde loyaliteit aan wat de leerlingen van de straat hebben meegenomen, zit de zaak muurvast. Zo'n 'muur' kun je niet doorbreken in een autoritaire lessituatie, waar de leerlingen geconditioneerd zijn tot het geven van 'goede' of 'foute' antwoorden. Er is een sfeer van vertrouwen nodig, waarin meningen vrij naar voren kunnen worden gebracht en waar de leraar de rol op zich neemt te interveniëren, te verhelderen of dóór te vragen wanneer een zienswijze in strijd is met de aangedragen argumentatie.⁶

Zelfs wanneer discussie op succesvolle wijze een centrale plaats heeft in het leerproces van een klas, zijn leraren zich ervan bewust dat de goede uitwerking daarvan niet noodzakelijkerwijs buiten het schoollokaal tot realiteit wordt. Leerlingen kunnen zich de vaardigheid eigen maken op school de ene gedragscode te volgen, en een andere in hun gescheiden woonbuurt. Maar goed geleide gesprekken leiden in welke klas ook altijd tot een beter leerproces. Als er gesprek plaatsvindt tussen protestanten, katholieken en andersdenkenden die samen vrienden zijn in het georganiseerde verband van een geïntegreerde school, waar ze een gemeenschappelijke loyaliteit delen aan hetzelfde instituut, hebben de lessen een betere kans om ook buiten het leslokaal door te werken.

Het voordeel van een geïntegreerde klas voor de geschiedenisleraar is duidelijk. In het bijzonder bij de bestudering van de basisproblemen van de Ierse geschiedenis – Wie zou het land in bezit moeten hebben? Welk politiek gezag moet gehoorzaamd worden? Welk religieus gezag moet geëerbiedigd worden? – worden leerlingen elkaars bronnenmateriaal. Zij worden geconfronteerd met zienswijzen die fundamenteel tegengesteld zijn aan die welke zij vanuit hun culturele achtergrond gewend zijn te horen. De werkelijkheid van tegengestelde gezichtspunten dringt tot hen door, niet alleen doordat de leraar hun vertelt dat er zulke gezichtspunten bestaan, en niet alleen doordat zij erover lezen, maar ook doordat ze zulke meningen horen uitspreken door iemand in hetzelfde lokaal, iemand naast wie ze zitten in de lunchpauze en met wie zij spelen op de speelplaats. Je zou zo ver kunnen gaan te zeggen dat er één hoogst belangrijke bron voor leraren Ierse geschiedenis op gescheiden scholen zou moeten zijn: de leerlingen uit de andere sectie van de gemeenschap.

Dit soort werk op scholen, als onderdeel van de bredere taak om dialoog te bevorderen in een verdeelde gemeenschap, moet van generatie op generatie volgehouden worden. Ook de ontwikkeling van een curriculum moet doorgaan, met als doel het bevorderen van een actiever en op eigen onderzoek gebaseerd leerproces en het stimuleren

van gesprekken over controversiële kwesties over heel Noord-Ierland. Zo is een voorstel gedaan dat alle scholen in een multidisciplinair verband studie maken van de Noord-Ierse samenleving, binnen een gecoördineerd, systematisch en overzichtelijk kader dat mogelijkheden biedt voor vergelijkende studies, plaatselijk, streeksgewijs, nationaal en internationaal.

In dit verband dient vermeld te worden dat er ook reeds goed gecoördineerde discussies gaande zijn op het internet, georganiseerd door de organisatie *Facing History Ourselves* (Oog in oog met je eigen geschiedenis).⁷ Daardoor worden studenten over de hele wereld ertoe uitgedaagd na te denken over verzoening in conflictgebieden.⁸

Toekomst

Er blijft nog veel te doen, maar het is bemoedigend te constateren dat het bestaan van 'scholen van verzoening' een verschil uitmaakt. Een oud-leerling vatte kort samen wat hij zag als de voordelen van *shared childhood* (gedeelde kindertijd):

Het positiefste wat ik kan melden over Lagan College, het beste erin, had te maken met stand en klasse: het was grensoverschrijdend wat betreft klasse. Ik groeide op in Malone (een middenstandswijk in Belfast-Zuid), en al mijn vrienden kwamen uit Malone, want daar ging ik naar de basisschool. Het feit dat ik in aanraking kwam met mensen uit Belfast-West, uit Twinbrook (katholiek/nationalistisch) en ook uit Belfast-Oost, Ballybeen, Tullycarnet (protestants/unionistisch), was het beste, echt het allerbeste wat me overkwam. Wat het mij vertelde, was dat mensen in wezen altijd mensen zijn, waar je ook gaat. Dat klinkt heel simpel, maar voor mij was het belangrijk dat je naar Belfast-West kon gaan en dat de mensen daar precies zoals jij waren en dat je iets met hen gemeen had. Scheidingen langs lijnen van landkaarten of stand waren niet belangrijk. (...) Ik ontdekte dat mensen uit de middenklasse buitengewoon dwaas kunnen zijn, en dat mensen uit de werkende klasse, of wat New Labour de laagbetaalden noemt ..., het waren ..., ach, mensen waren mensen! Waar anders in Belfast zou ik dat hebben kunnen vinden?

Uit het Engels vertaald door Laurens Zwaan

Noten

- 1 Fionnuala O'Connor, *A Shared Childhood. The story of the integrated schools in Northern Ireland*, Belfast: Blackstaff, 2002.
- 2 Carmel Gallagher, 'Irish History in the Classroom', in: Department of Education Northern Ireland, *Irish History in the Classroom. Research, Resour-*

ces and Realisation. Seminar held at Cultra Manor, Holywood, Co. Down from 18th to 21st September, 1986, 13-17 (16).

- 3 Zie www.ief.org.uk.
- 4 Alison Kitson, 'History teaching and the politics of social reconciliation. The case of Northern Ireland' (2002), Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 3-4 (www.cceia.org/media/midprojkitson.pdf).
- 5 Priscilla Chadwick, *Schools of Reconciliation. Issues in Joint Roman Catholic-Anglican Education*, London: Cassell, 1994, 154.
- 6 Alan McCully, 'Irish History in the Classroom', in: Department of Education Northern Ireland, *Irish History in the Classroom. Research, Resources and Realisation. Seminar held at Cultra Manor, Holywood, Co. Down from 18th to 21st September, 1986*, 19-22.
- 7 Zie www.facing.org.
- 8 Zie www.ccea.org.uk.

Literatuur

- Brian Lambkin, *Back to the Start. The Origins of Ireland*, deel 1: 'Questions in Irish History', Longman, 1991
- Brian Lambkin, *Opposite Religions Still? Interpreting Northern Ireland after the Conflict*, Avebury, 1996.
- Brian Lambkin, 'Segregation, Integration and the Third Way', in: John Gardner and Ruth Leitch (redactie), *Education 2020. A Millennium Vision*, Belfast: Blackstaff Press, 2001, 32-40.

⇒ **Brian Lambkin** was vanaf de stichting van Lagan College in Belfast in 1981 hoofd van de sectie Geschiedenis en godsdienstige opvoeding. Hij was vice-principal van Lagan College van 1987 tot 1993 en principal van 1993 tot 1997. Thans is hij directeur van het *Centre for Migration Studies*, Ulster-American Folk Park, Omagh, Co. Tyrone, Noord-Ierland.

Summary – There have been 'Schools of Reconciliation' or 'integrated' schools in Northern Ireland since 1981, aimed at providing, for Catholics, Protestants and others, a 'shared childhood' by educating them together under the same roof. This article discusses the question of how History has been taught in these 'schools of reconciliation' and how it might be taught in future.

De Geest houd je niet tegen

Kerk en verzoening in Afrika

Jan van Butselaar

Ondanks alle ellende in Afrika is het ongepast alleen maar klaagliederen te zingen om dit continent. Ook in Afrika geldt: wie 'kerk' zegt, zegt 'inzet voor vrede en verzoening'.

Als er in de pers over één continent treurig wordt bericht, is het wel Afrika. Dit werd weer eens duidelijk toen eerder dit jaar werd herdacht dat de genocide in Rwanda tien jaar geleden plaatsvond. Het land, vóór die afschuwelijke moordpartijen bij ongeveer iedereen in de wereld een grote onbekende, toen even fel en afgrijselijk in beeld, was vervolgens weer vergeten. Nu was het weer even *in the picture*. De huidige Rwandese overheid wilde niets liever dan dat de aandacht opnieuw geconcentreerd zou worden op die drie onmenselijke maanden van bruto geweld: stoffelijke resten werden tentoongesteld, treurende voor de camera gezet, (vermeende) daders als onaangedane boeven zonder berouw aan de internationale pers getoond. De Rwandese regering kon zo gebruikmaken van het 'genocidedrediet'¹ voor eigen legitimatie. De pers keek niet verder dan de oude plaatjes, de oude verhalen. Het beeld van Afrika werd nog eens bevestigd: akker van dood en geweld.

Hetzelfde beeld komt boven waar het om de rol van de kerk in Afrika gaat. Nu de rol van de kerk in de westerse samenleving zeer beperkt geworden is, nemen mensen buiten het continent gemakshalve aan dat die rol in Afrika ook niet veel voorstelt. Als het woord 'kerk' of 'christelijk geloof' al valt, is dat vaak in negatieve zin. Zo berichtte *Trouw* rond de genocideherdenking in een tussenkop dat de kerken in Rwanda verzwakt uit deze jaren tevoorschijn waren gekomen.² Uit de tekst van het artikel bleek dat niets minder waar was: de kerken zaten voller dan ooit; alleen gingen nu meer mensen naar nieuw gevestigde pinksterkerken. Het gemakkelijke beeld was bevestigd: Afrika staat gelijk met ellende, en kerken in Afrika spelen geen rol of zijn medeschuldig aan die ellende. Gelukkig is de werkelijkheid anders. Kerken spelen een rol in de strijd voor verzoening en vrede.

Afrika is niet alleen maar ellende

Hiermee is niet gezegd dat de kerk in Afrika perfect is, geen fouten kent en alleen maar onkreukbare voorgangers heeft. Zo eenvoudig ligt het niet. De kerk in Afrika maakt deel uit van de Afrikaanse cultuur van vandaag. Die cultuur is een mengsel van Afrikaanse traditie en mondiale invloeden, een amalgaam van verwarrende, elkaar tegensprekende elementen. Datzelfde verwarrende, tegengestelde, ongrijpbare kom je ook tegen in de kerk in Afrika. Om een voorbeeld te noemen: traditioneel is de geestelijk leider van een Afrikaanse (stam)gemeenschap nauw verbonden met de politieke leider(s) van het volk. Dat heeft een duidelijke reden: het welzijn, de welstand van de leider(s) is tevens een beeld van, en een garantie voor het welzijn en de welstand van het volk.³ Tegelijkertijd eist de internationale gemeenschap een kritische houding van maatschappelijke organen tegenover een overheid, als één van de basisgegevens van een moderne democratie. Het is duidelijk dat dit in een cultuur spanning oplevert. Kerken voelen eveneens de spanning tussen enerzijds de identificatie met de leider, de garant van het aardse heil, en anderzijds het profetisch handelen dat feilen en falen van dezelfde leider aan de kaak stelt. Dat kerken niet altijd ongeschonden uit deze en analoge spanningsvelden tevoorschijn komen, zal duidelijk zijn. Hiermee is echter niet gezegd dat kerken en kerkelijke leiders in Afrika de ellende alleen maar vergroten.

De kerken en het vredesproces

Hoe dragen kerken in Afrika bij aan het vredesproces? Het eerste waarop dan gewezen moet worden, is de kracht van het woord. Niemand kan jaren lang de bijbelse verhalen horen, niemand iedere week aan de liturgie deelnemen, zonder een aantal basisbegrippen in zijn of haar hoofd geplant te krijgen. De begrippen zijn ten minste: liefde, verzoening, vrede, schuld, vergeving, nieuw begin, nieuw leven. Deze woorden kunnen op het eerste gezicht de indruk maken behoorlijk afgevlakt te zijn in de beleving van mensen, en maar weinig in staat mensen tot actie aan te zetten. Men moet zich echter niet vergissen. Het betekent wel dat er een collectief *Verständnis* is van wat men als christenmens eigenlijk dient te doen. Op deze begrippen kan men worden aangesproken, in en buiten de kerk. Dit gebeurde bijvoorbeeld toen velen in Rwanda de eisen en beloften van het christelijk geloof zo hadden toegedekt dat ze hun medemens als onmens konden bestempelen en navenant met hem of haar konden handelen. Nationaal en internationaal werd hun gevraagd: Waar was uw geloof? Waar was naastenliefde? Waar was vergeving? Vandaag komen er nog andere vragen bij: Bekent u schuld? Staat u open voor verzoening? Het zijn begrippen die zozeer in de kerkelijke bijeenkomsten aan de orde

zijn geweest dat er thans een mogelijkheid is om in de praktijk van vrede en verzoening daarbij aan te sluiten.

Toch wordt doorgaans wanneer de rol van kerken voor vrede en verzoening in Afrika aan de orde komt, niet in eerste instantie aan het vormende effect van de christelijke verkondiging gedacht. Het heeft ermee te maken dat in het moderne westerse discours 'kerk' niet meer (voornamelijk) staat voor de lokale geloofsgemeenschap of voor het dogmacomplex⁴ dat de verschillende geloofsgemeenschappen met elkaar verbindt, maar (doorgaans) voor de top van een kerkelijke organisatie, voor wat kerkleiders zeggen en doen. Daarmee is een behoorlijke beperking aangebracht in de definitie van kerk. Zeker bij de vragen van vrede en verzoening in Afrika zal blijken dat deze definitie te eng is om volledig recht te doen aan de rol van de kerk.

De Wereldraad van Kerken

Dat neemt niet weg dat men vooralsnog bij het onderwerp kerk en verzoening in Afrika voornamelijk denkt aan wat kerkelijke structuren doen. Dat is natuurlijk wel een belangrijk aspect. Om het nader te bestuderen moet onderscheid gemaakt worden tussen verschillende soorten structuren in de kerk. De meest in het oog springende, althans in internationale discussies, zijn ongetwijfeld de oecumenische structuren, waarbij in de Afrikaanse context vooral de Wereldraad van Kerken (WCC) en de *All Africa Conference of Churches* (Conferentie van Afrikaanse kerken, AACC) een reputatie hebben opgebouwd. In de jaren zeventig van de vorige eeuw hebben deze instanties immers kans gezien het bijkans onoplosbare conflict tussen Noord en Zuid in Soedan vlot te trekken en voor een tijd een zekere vrede te bewerkstelligen. Ook in de jaren daarna zijn vrede en verzoening steeds hoog genoteerd geweest op de agenda van deze organisaties. Helaas niet altijd met een even eclatant succes als eens in de Soedanese kwestie. De Wereldraad bijvoorbeeld heeft, eveneens in de jaren zeventig, door de steun die het *Program to Combat Racism* (PCR) aan bevrijdingsbewegingen als *African National Congress* (ANC) en *Frelimo* gaf, meer de conflicten in Zuid-Afrika zichtbaar gemaakt dan aan verzoening bijgedragen. Dat wil niet zeggen dat deze steun niet terecht was – integendeel. Wel dat die op korte termijn niet bijdroeg aan meer begrip tussen de partijen. Deze benadering paste in de oecumenische cultuur van die dagen, waarin goed en kwaad, de goeden en de kwaden, duidelijk benoemd werden; vervolgens werd op grond daarvan partij gekozen. Helaas heeft de Wereldraad dit model tot in het extreme doorgezet en in alle conflicten in de wereld waarbij oecumenische structuren een bemiddelende rol zouden kunnen spelen, steeds gezocht naar wie de boosdoener, en wie het slachtoffer was. Slechts in

het conflict in Joegoslavië in de jaren negentig van de vorige eeuw werd dat schema – om pragmatische redenen? – verlaten. Dit conflict valt echter buiten de blik van dit artikel. In concreto betekende het dat de Wereldraad in Afrika ná de interventie voor Soedan nauwelijks een rol van betekenis heeft gespeeld bij het oplossen van conflicten.

De Conferentie van Afrikaanse Kerken

Voor de AACC geldt in hoge mate hetzelfde. Deze organisatie stuitte namelijk bij haar vredeswerk op een bijkans onoverkomelijke barrière: de identificatie van nationale kerken en hun leiders met *nation building*. Afrikaanse kerkleiders waren zozeer gespitst op de ontwikkeling van hun land, en daarbij zo trouw aan de eigen overheid, dat kritiek op die overheid door hen niet of nauwelijks werd geaccepteerd, zeker niet als die van buiten kwam. Men was wel bereid in het beschuttende oecumenische verband de situatie in het buurland (mee) te bekritisieren, maar de eigen situatie mocht niet ter discussie worden gesteld. Daarbij moet bedacht worden dat kritiek op de eigen overheid ook levensgevaarlijk kon zijn, zoals aartsbisschop Janani Luwum in het Uganda van Idi Amin ervoer. Hij moest zijn kritiek met de dood bekopen. Al met al was de AACC doorgaans slechts in staat Afrikaanse presidenten en dictators een pastoraal bezoek te brengen om hen ertoe op te roepen een einde te maken aan onrecht en onderdrukking. Het effect van zo'n bezoek hing sterk af van de kwaliteit van de bezoekers, van hun wijsheid om de kritiek waardig en krachtig aan de orde te stellen. Dat was het geval toen aartsbisschop en Nobelprijswinnaar Desmond Tutu voorzitter van de AACC was. Wanneer hij, vergezeld van de niet minder met diplomatieke gaven begiftigde José Chipenda, toen algemeen secretaris van de AACC, in een land op bezoek kwam, stond heel de nationale en een deel van de internationale pers op hem te wachten – en kon hij zijn boodschap kwijt.

Daarbuiten was de AACC vooral betrokken bij deze vragen door het organiseren van *education for peace*, cursussen en conferenties die kerkleden opleidden tot handelsreizigers voor vrede. Dat was niet slecht, maar aan bemiddeling in conflicten of de oplossing ervan heeft dat niet aantoonbaar bijgedragen. Kwalijk was dat de AACC (en in mindere mate de Wereldraad) in het vredeswerk niet immuun bleek te zijn voor manipulatie door politieke krachten, waardoor hun evangelische objectiviteit zeer twijfelachtig werd. Een schoolvoorbeeld hiervan was het optreden van de AACC in het Rwandese conflict in de jaren 1990-1994. De invloed van de Rwandese opstandelingen van het *Republikeins Patriottisch Front* (RPF) in de organisatie was toen zo groot dat deze in Nairobi, waar het hoofdkwartier van de AACC gevestigd is, bekend stond als *RPF in prayer* ... Dat deze oecumenische structuur daardoor geen reële rol meer kon spelen bij de oplossing

van het conflict of bij het voorkomen van de genocide, zal duidelijk zijn.

Van groot belang voor waarachtige vrede en verzoening is uiteraard wat lokale kerken doen om mensen bij elkaar te brengen en te bemiddelen. In het recente verleden heb ik daarvoor drie situaties met elkaar vergeleken, te weten in Mozambique, Zuid-Afrika en Rwanda.

Mozambique

In Mozambique waren na de overdracht van de macht door de Portugezen aan een regering van de bevrijdingsbeweging Frelimo (1975) de spanningen hoog opgelopen door een aantal externe en een aantal interne factoren. Extern was het apartheidsregime in Zuid-Afrika oorzaak van veel ellende; voor Zuid-Afrika was het zaak de marxistische regering van buurland Mozambique zo veel mogelijk te destabiliseren. Dit gebeurde niet alleen door invallen en moordpartijen, maar ook door het steunen van malcontenten in Mozambique, ontevreden over de ontwikkelingen na de machtsoverdracht. Het gebeurde eerst vanuit Zuid-Afrika, later vanuit het Rhodesië van Ian Smith. In het land zelf gingen de zaken echter ook niet bepaald voor de wind; het 'paradijs' dat door de nieuwe regering aan de bevolking was toegezegd, liet op zich wachten ... Oppositie werd niet getolereerd. Frelimo-leidinggevenden kwamen vooral uit het zuiden van het land: veronachtzaming van veel bekwame mensen uit het midden en het noorden. Al met al kreeg de rebellenbeweging, *Renamo* geheten, voldoende aanvoer om zijn gelederen te versterken. Onbeschrijfelijk was de wreedheid die Renamo en later het Frelimo-leger over de bevolking brachten. Men hoeft Adriaan van Dis maar te lezen om met huivering en afschuw vervuld te worden. Tussen de twee bewegingen bestond een absolute patstelling: men wilde geen contact, geen gesprek, geen compromis. Verzoening leek onmogelijk.

Kerken in Mozambique kwamen tot de overtuiging dat er iets gedaan moest worden. De katholieke kerk, de gebeten hond van Frelimo vanwege haar historische band met het Portugese kolonialisme, kon oorspronkelijk weinig beginnen. De protestantse kerken, verenigd in de Raad van Christelijke Kerken (CCM), begonnen midden jaren tachtig van de vorige eeuw, oorspronkelijk met hulp van de AACC, een opening te maken voor vredesgesprekken, maar die poging mislukte. Tegen het einde van de jaren tachtig, toen het apartheidsregime in Zuid-Afrika op zijn laatste benen liep, en in Mozambique een nieuwe president, Chissano, het roer van zijn militante voorganger Machel had overgenomen, bleek echter dat men niet meer totaal afwijzend stond tegenover informele en geheime contacten. Hoe moesten die

echter geregeld worden? Een van de Mozambikaanse bisschoppen had contacten met de gemeenschap Sant' Egidio in Rome, een community van priesters en leken die zich inzetten voor de armen van de stad Rome én voor gerechtigheid en vrede in de wereld. Bisschop Gonçalves schakelde deze gemeenschap in, met resultaat. Met een fijn gevoel voor *checks and balances* wisten de mensen van Sant' Egidio de partijen Frelimo en Renamo in Rome aan tafel te krijgen. Het uiteindelijke resultaat, behaald onder leiding van de Verenigde Naties, was een vredesakkoord dat tot de dag van vandaag standhoudt.

Zuid-Afrika

In Zuid-Afrika, waar sinds 1948 onverhuld racisme bevolkingsgroepen tegen elkaar kon opzetten, was het voor de kerken en de kerkelijke structuren bijna onmogelijk een rol te vervullen in een proces van vrede en verzoening. 'Blanke' kerken waren immers nauw verbonden met de overheid: de boerenkerken vanwege hun historische roeping, de Engelssprekende kerken vanwege de economische belangen van hun leden. Zwarte kerken, die doorgaans weinig politieke ervaring hadden, waren vaak afhankelijk van blanke (kerkelijke) structuren. Oecumenische organisaties als de Zuid-Afrikaanse Raad van Kerken (SACC) en het Instituut voor Contextuele Theologie (ICT) deden voortreffelijk werk in het aan de kaak stellen van het onrecht en het te hulp komen van slachtoffers. Voor verzoening en vrede konden zij echter weinig doen. Eensdeels kwam dat doordat de massieve financiële steun uit het buitenland hen in de ogen van een groot deel van de blanke bevolking tot een soort vijfde colonne maakte; anderzijds zorgde diezelfde buitenlandse steun ervoor dat de aangesloten kerken nauwelijks ervoeren dat zij het *ownership* van de organisaties hadden. Beslissingen en programma's van die organisaties hadden daarom vaak weinig invloed op het grondvlak. In Zuid-Afrika waren het niet de kerken als kerkelijke structuren, die christelijke actie voor vrede en verzoening belichaamden, maar veeleer enkele kerkelijke leiders, die, soms met gevaar voor eigen leven, opriepen tot bekering, afzien van geweld en opbouw van vertrouwen. Namen als Beyers Naudé, Frank Chikane en Allan Boesak zijn illustratief in dit verband. De grootste van deze is ongetwijfeld die van de hierboven reeds genoemde anglicaanse aartsbisschop van Kaapstad, Desmond Tutu. Hij wist door zijn charismatisch optreden in binnen- en buitenland mensen ertoe te bewegen een nieuwe weg in te slaan. In de tot op het bot verdeelde samenleving van Zuid-Afrika wist hij de diepgewortelde haat te ontmaskeren als satanisch en dodelijk voor de toekomst van het land. Zelfs na de val van het apartheidsregime wist hij zijn werk van vrede en verzoening voort te zetten, toen hem door president Mandela werd gevraagd voorzitter te worden van de *Truth and Re-*

conciliation Commission (TPC). Dat het werk van die commissie zo veel voor de vrede in Zuid-Afrika kon betekenen, was aan zijn inzet te danken. Hij wist zelfs mensen uit de Boerenbevolking erbij te betrekken, niet alleen liberalen, maar zelfs aartsconservatieven. De kerk in Zuid-Afrika heeft haar aandeel geleverd voor vrede en verzoening in het land door middel van charismatische en moedige leiders, die de genade hadden niet in de eerste plaats aan zichzelf en hun eigen veiligheid te denken.

Rwanda

Ten slotte Rwanda. In Rwanda was in het begin van de jaren negentig afgrijselijk kwaad meer regel geworden dan het zoeken naar '... al wat waar, al wat waardig, al wat rein, al wat beminnelijk, al wat welluidend is, al wat deugd heet en lof verdient ...'⁵ Niet lang nadat de wereld was geschokt door de beelden van gruwelen die in Rwanda plaatsvonden, werden de vragen al gesteld: Wat hebben de kerken gedaan om dit te voorkomen? Heeft het christelijk geloof iets uitgehaald? Onderzoekers als Alison Des Forges van *Human Rights Watch* kwamen met onthutsende verhalen over betrokkenheid van kerkelijke voorgangers, zo niet bij de uitvoering, dan ten minste bij de legitimatie van de massamoord. Deze gegevens werden bijna gretig benut door de zegevierende rebellenbeweging RPF om kerken, de katholieke meerderheidskerk van het land in de eerste plaats, monddood te maken: welk recht van spreken hadden zij nog na het schuldige zwijgen in de jaren ervoor? Inderdaad moet worden gezegd dat kerken in Rwanda nauwelijks adequaat hebben gereageerd op het opbouwen van haat en de beloning ervan in hun samenleving. Er zijn wel pogingen gedaan om tot kalmte te manen. De schuld van alle ellende werd tot 1994 alleen bij het RPF gelegd, dat in 1990 vanuit Uganda het land was binnengevallen. Later was men wat moediger, en probeerde men partijen bijeen te brengen. Zo bracht de nuntius in 1993 een bezoek aan het RPF, dat het noorden van het land bezet hield. Enkele kerkleiders hebben moeite gedaan om tijdens de vredesbesprekingen in Arusha (1993) partijen bij elkaar te brengen. Soms was er een moedig geluid te horen in een radiopreek – en hoe belangrijk radio in Rwanda was, werd maar al te zeer duidelijk door het effect van de haatcampagne van *Radio Télévision Libre des Mille Collines* en de tegenactie van *Radio Muhabura*. Maar kerken en kerkleiders werden toen al nauwelijks meer serieus genomen. Ten tijde van de genocide kwamen kerkelijke protesten tegen de moordpartijen pas laat op gang; ook toen nog werd als bron van alle ellende alleen het RPF genoemd. Over het algemeen kan gezegd worden dat de kerkelijke structuren en de kerkelijke leiding in Rwanda zo nauw verbonden waren met het heersende regime dat van een werkelijk profetisch getuigenis tegen de doorwerking van het

kwaad geen sprake was, laat staan van een werkelijke inzet voor vrede en verzoening.

Deze situatie werd niet anders na de machtsovername door het RPF. Binnen de kortste keren werden alle protestantse kerkleiders (de meesten van hen waren inmiddels gevlucht) vervangen door mensen die het nieuwe regime zo welgezind waren dat ze als *plus royaliste que le roi* werden ervaren. Aan katholieke zijde zweeg men stil, beducht voor een al te openlijke stellingname, na de beschuldigingen van steun aan de genocide. De enkeling die zijn mond wel opendeed, zoals de journalist en mensenrechtenactivist Abbé André Sibomana, moest dat met de dood bekopen: hij kreeg geen uitreisvisum toen hij voor medische zorg dringend naar het buitenland moest. Toen de nieuwe regering zich ook bezondigde aan moordpartijen op grote schaal, zowel in Rwanda als in het buurland Congo, was er van kerkelijke zijde geen protest te horen.

Ook het volk Gods telt mee

Betekent dit dat er in Rwanda geen enkele inzet voor vrede en verzoening was van de kant van de kerken, uitgezonderd dan de wat halfslachtige pogingen vlak voor 1994 en wat *lip service* daarna? Dat zou men kunnen denken als men slechts let op de acties van de kerk als organisatie of van de individuele kerkleiders. Maar er is nóg een echelon in de kerken: het *populus Dei*, het volk Gods, zoals het Tweede Vaticaanse Concilie het aanduidde. Juist onder de leken waren er in 1994 al opmerkelijke voorbeelden te vinden geweest van inzet voor de verdrukten, zoals Mark Deltour laat zien. Later kwamen onder hen nieuwe initiatieven op gang om Hutu en Tutsi, meerderheid en minderheid, met elkaar in gesprek te brengen, om schuld te belijden en wederzijds om vergeving te vragen.

Het belangrijkste initiatief in dit verband is zonder meer de *Confession de Detmold*, genoemd naar de Duitse stad waar Rwandezen samenkwamen en een belijdenis opstelden om slachtoffers en daders op de weg van verzoening te zetten, geïnspireerd door het evangelie. Een ander initiatief vond plaats in 1999, toen in Machakos (Kenia) een breder samengestelde groep, waarvan ook Burundezen en Congoleden deel uitmaakten, bijeenkwam om samen een weg naar vrede voor hun regio uit te zetten. Ook daar was duidelijk dat het evangelie de aanwezigen drong niet te zwelgen in hun leed, de haat niet te institutionaliseren, maar op basis van een heldere analyse een weg vooruit te zoeken. In Rwanda waren en zijn het leken, die zich inzetten voor vrede en verzoening.

Conclusie: de boodschap van vrede blijft klinken

Het is goed enige conclusies te trekken. In de eerste plaats: wie 'kerk

in Afrika' zegt, zegt 'inzet voor vrede en verzoening'. Dit is al duidelijk in de boodschap van de kerk; slechts een zeer perverse exegeet zal daarmee haat en moord kunnen rechtvaardigen. Maar ook in haar leven en werken laat deze kerk zien hoe centraal vrede en verzoening voor haar zijn. Niet altijd gebeurt dat via (internationale of nationale) kerkelijke structuren. Soms hangt de inzet voor vrede af van de moed en het charisma van individuen als kerkelijke leiders. Soms van de *man in the pew*, die zich door het evangelie gedrongen weet actie te ondernemen en te werken voor *shalom*. Hiermee is niet gezegd dat de balans van de kerkelijke inzet voor vrede en verzoening in Afrika altijd positief uitslaat. Er zijn te veel verhalen van kerken die zwegen toen ze moesten spreken, van kerkelijke leiders die zegenden toen ze moesten vervloeken, van christenen die haat ruim baan gaven waar liefde het laatste woord moest hebben. Maar de principiële oriëntatie van de christelijke kerk op vrede en verzoening hebben ze niet teniet kunnen doen – ook niet, zeker niet, in Afrika.

Noten

- 1 De term is van Philip Reyntjes, die hem tijdens een seminar van het Afrika Studiecentrum in Leiden op 1 april 2004 gebruikte.
- 2 Ilona Eveleens, 'Tien jaar na de volkerenmoord', in: *Trouw*, 6 april 2004, 12.
- 3 Zo kon de moord op de Rwandese president in 1994 ook gemakkelijk worden uitgebuit om een heel volk in opstand te brengen tegen de vermoedelijke medestanders van de vermoedelijke moordenaars.
- 4 Het woord 'dogma' hoeft niemand af te schrikken. Het duidt slechts op de gemeenschappelijke geloofsovertuiging die mensen over lokale en culturele grenzen heen met elkaar verbindt. Er bestaat dan ook geen tegenstelling tussen dogma en vrijzinnigheid; het vrijzinnig dogma ziet er alleen anders uit.
- 5 Filippenzen 4, 8.

Literatuur

- C.F. Beyers Naudé, *My land of hope. An autobiography*, Kaapstad: Human and Rousseau, 1995. Nederlandse vertaling: *Verzet en verzoening. Autobiografie*, Baarn: Ten Have 1995¹, 1997².
- A. Boesak, *Als dit verraad is, ben ik schuldig*, Baarn: Ten Have, 1986.
- G.J. van Butselaar, *Church and Peace in Africa. The role of the Churches in the Peace Process*, Assen: Van Gorcum, 2001.
- F. Chikane, *No life of my own*, Braamfontein: Skotaville, 1999.
- M. Deltour, M., *Dragers van hoop. Getuigenissen over dood en nieuw leven in Rwanda*, Averbode: Altiora, 1998.
- A. van Dis, *In Afrika*, Amsterdam: Meulenhof, 1991.
- A. des Forges, *Leave no one to tell the story. Genocide in Rwanda*, New York: Human Rights Watch, 1998.

- C. Karemano, *Au-delà des barrières. Dans les méandres du drame rwandais*, Paris: L'Harmattan, 2003.
- P. Meiring, *Chronicle of the Truth Commission. A journey through the past present into the future of South Africa*, Vanderbijlpark: Carpe Diem, 1999.
- R. Morozzo della Rocca, *Moçambique da Guerra à Paz. Historia de uma mediaçao insolita*, Maputo: Livraria Universitaria, 1998.
- F. Rubayize, *Guérir le Rwanda de la violence. La Confession de Detmold un premier pas*, Parijs/Montreal: L'Harmattan, 1998.
- E. Rukangira (redactie), *Actes du colloque de Machakos* [Brussel, 2001].
- A. Sibomana, *Gardons espoir pour le Rwanda*, Parijs: Desclée de Brouwer, 1997.
- D. Tutu, *The Rainbow People of God. The making of a Peaceful Revolution*, New York: Doubleday, 1994.

∞ **Dr. G.J. van Butselaar**, gereformeerd theoloog, doceerde kerkgeschiedenis aan de *Ecole de Théologie* in Butare (Rwanda) en het *Seminario Unido* in Rikatla, Mozambique. Hij is betrokken bij verzoeningswerk in het Grote-Merengebied. E-mail: butselaar@antenna.nl.

Summary – The role of Churches in Africa in general and their contribution to peace on the continent is often questioned in the general press and in scholarly circles. Their work is not always appreciated, to say the least. Still, Churches in different African countries have given an – often important – contribution to peace building in their nation. As Churches they proclaimed and proclaim daily their message of forgiving and reconciliation that prepares the mind of the listeners for new endeavours in peace work. In different situations they use different ways to further the peace process. In Mozambique, the official (Catholic and Protestant) Church structures were used. In South Africa, the role of charismatic Church leaders was of crucial importance to break down *apartheid*. In Rwanda lay Christians called for a new start in human relationships in the country. It is remarkable international ecumenical structures hardly played a role in the peace process in Africa. They were unable to intervene, petrified as they were by good guy bad guy schemes or – worse – by siding uncritically with one party in the conflict.

Vorming of verzoening in oorlog en armoede

*Het Hendrik Kraemer Instituut
als actor in het Grote-Merengebied*

Siegfried Arends

Wat gebeurt er wanneer jonge mensen uit de oorlog en de armoede van het Afrikaanse Grote-Merengebied elkaar in Utrecht ontmoeten? Over harde feiten, broze intenties en verzoening als perspectief. Een vormingscursus van het Hendrik Kraemer Instituut.

De bijeenkomst mocht uitdrukkelijk geen verzoeningsconferentie worden, want het zou om vorming gaan. Maar dat het thema verzoening wel degelijk impliciet, en soms ook expliciet, aan de orde zou komen, kan niemand verrassen. Ik schrijf over de cursus die werd geïnitieerd door de protestantse organisatie voor zending en werelddiaconaat *Kerkinactie* samen met de interkerkelijke organisatie voor ontwikkelingssamenwerking *ICCO*. De uitvoering lag in handen van het *Hendrik Kraemer Instituut*, het instituut voor missionaire en diaconale training van de *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN). Zestien deelnemers, mannen en vrouwen, van kerken en ontwikkelingsorganisaties uit Rwanda, Burundi en de Democratische Republiek Congo zouden zich drie weken lang bezinnen op de rol van kerken en christenen in de conflicten die de regio verscheuren. Welke bijdrage kunnen zij spelen bij het streven naar verandering?

De participanten kwamen ten dele uit de partnerorganisaties van *Kerkinactie* en *ICCO*, de zogeheten 'historische kerken'; ten dele waren ze ook van andere kerkelijke signatuur, van onafhankelijke of pinksterkerken. Verder was leeftijd beneden de veertig jaar een belangrijk selectie criterium. Men wilde geen 'conferentietijgers', geen kaderleden die regelmatig meedoen aan internationale oecumenische ontmoetingen. Met de cursus wilde men daarentegen jong kader de kans geven om oecumenische ervaring op te doen die mogelijk-rijks richtinggevend zou kunnen zijn voor hun verdere engagement als toekomstige leiders.

Tot zo ver het plan. Maar wat blijft er van zo'n plan over waar mensen uit conflicterende groepen of landen bij elkaar komen, met alle complicaties die daarbij mogelijk zijn? Wat zijn de kansen en de moeilijk-

heden van een dergelijk project? Wat werkt bevorderlijk, en waar liggen obstakels?

In het volgende zal ik proberen de ervaringen met het cursusproject te beschrijven.

Utrecht 2002

Nogmaals: het moest om vorming gaan, en niet zozeer om verzoening. Op het programma stonden daarom, naast sociaal-politieke analyse van de context, onderwerpen als *gender*, AIDS, mensenrechten, traumaverwerking, *advocacy* en theologische reflectie. Ook bijbelstudie en liturgische momenten ontbraken niet.

Tegen het einde van de cursus zouden de participanten ieder hun persoonlijke doelstelling en een werkplan voor de toekomst presenteren. Een jaar later zouden de ervaringen tijdens een terugkomweek in de regio worden geëvalueerd.

Dat klinkt allemaal verantwoord. Maar wat vraag je van mensen die óf getraumatiseerd zijn door de genocide in eigen land (Rwanda) óf uit een bestaande oorlogssituatie vandaan komen (Congo) óf onder uiterst instabiele, burgeroorlogachtige omstandigheden leven (Burundi)? De situatie thuis kan niet zomaar tussen haakjes worden gezet. Zeker niet als de scheidslijnen dwars door de groep heen gaan. Terwijl voor het Hendrik Kraemer Instituut de cursus op een maandag in september van start ging, is daaraan voor de deelnemers al het een en ander voorafgegaan. Zoals de ernstige waarschuwingen thuis: je trekt niet zomaar op met de vijand! En dan vindt de eerste ontmoeting van de verschillende delegaties plaats op het vliegveld in Nairobi. Daar moet het wantrouwen om te snijden zijn geweest, zoals uit latere opmerkingen bleek: 'De Congolezen keken naar ons alsof we vechtmachines waren', vertelt later een van de Rwandezers. Mensen brengen vanzelfsprekend een bepaalde bagage mee wanneer ze zo'n cursus binnenstappen.

In de beginfase moest daarom genoeg ruimte zijn voor ieders verhaal. Er komen schrijnende verhalen op tafel. Af en toe komt het ook tot botsingen tussen deelnemers. Er worden beschuldigingen geuit. De ander wordt aangesproken als behorend tot de agressor, de bezetter, de vijand. De zuigkracht van het denken in verschillende kampen werkt door in de groep. Maar over het algemeen wordt er opvallend weinig op elkaar gereageerd. De verschillende percepties van de werkelijkheid blijven naast elkaar staan.

In een tweede fase proberen verschillende sprekers de complexe socio-politieke situatie te verhelderen en te analyseren. Dat levert verrassende inzichten op voor de deelnemers. Dat de politieke leiders misbruik maken van etnische sentimenten. De koloniale achtergronden van de misère. De samenhang van de economische schaarste en

het geweld. En de belangen van de internationale politiek. Voor de deelnemers wordt steeds duidelijker dat de problemen in de verschillende landen met elkaar samenhangen. En dat de oplossingen daarom alleen maar gezamenlijke oplossingen kunnen zijn.

Men vindt elkaar ook moeiteloos wanneer het in een volgende fase gaat om onderwerpen die iedereen raken, bijvoorbeeld in workshops over AIDS, traumaverwerking of mensenrechten. Ook in de theologische reflectie is de groep het roerend eens. Men pleit voor oecumenische samenwerking over grenzen heen. De zeer populaire *theologie de la fuite* – het ontvluchten van de aardse werkelijkheid door handenklappend almaar over de hemel te zingen – moet plaatsmaken voor een geloof dat betrokken is op de concrete noden van de mensen en hun werkelijkheid.

Die werkelijkheid blijft zich ondertussen wel op een wrede manier opdringen. Een Congolese ontvangt een e-mail waaruit blijkt dat haar wijk is platgebrand door Rwandese bezetters. Haar ouderlijk huis is vernietigd. Een andere deelnemer krijgt bericht dat een bevriende predikant die aan vredeswerk deed, is doodgeschoten. De moedeloosheid en de tegenstellingen zijn terug in de groep.

De cursus nadert zijn einde, maar het wantrouwen en het onbegrip zijn niet werkelijk geweken. Een deelneemster: 'We zijn hier om een oplossing dichterbij te brengen. Maar de realiteit, ook in deze cursus, is anders. Sommigen van ons willen niet begrijpen hoe de dingen in elkaar zitten.' Impasse. Hoe zou deze mensen in Utrecht wel lukken wat thuis maar niet lukt?

En dan gebeurt er toch iets. Aarzelend, voorzichtig. 'Als we het eens zouden kunnen worden en zouden samenwerken ...', denkt iemand hardop. De zin blijft hangen. Als we het eens zouden worden, wat zou er dan allemaal mogelijk zijn? Waarom zouden we het niet met elkaar eens worden? En wat zou er gebeuren als we wel samenwerkten? Natuurlijk willen we elkaar tot steun zijn!

Meer dan in het begin zijn er nu ook momenten waarop wel naar elkaar geluisterd wordt. 'Ja, ik heb je verdriet gehoord. Ik begrijp wat je zegt ...' – het verhaal van de ander wordt gehoord zonder er onmiddellijk de eigen perceptie van de werkelijkheid tegen aan te gooien.

Het aanvankelijke wantrouwen maakt plaats voor verbazing dat je drie weken lang met elkaar onder één dak kunt wonen, elkaars kamer kunt delen, de gezelligheid en het afgrijzen over de kou in Nederland. Dat je met elkaar kunt zingen, bidden en vieren.

Nu het einde nadert, wordt er koortsachtig gewerkt aan een gemeenschappelijke slotverklaring die getuigt van moed en van de wil tot verandering: *Nous nous engageons à être des artisans de la paix* (Wij verplichten onszelf en elkaar ertoe te zullen werken aan vrede).

Toch blijven er vragen na deze drie weken. Wat zullen de mooie woorden van de slotverklaring waard zijn wanneer iedereen straks weer thuis is? Is het meer dan papier alleen? De terugkomweek zal uitsluitend geven.

Nairobi 2003

De vervolgbijeenkomst vindt om veiligheidsredenen niet in een van de betrokken landen, maar in Nairobi plaats. Hoe anders is het weerzien dan een jaar geleden tijdens de eerste ontmoeting. Men begroet elkaar als oude vrienden, en er ontstaat snel een soort familiegevoel. Dan de rapporten. Het blijkt dat Utrecht voor velen een *point of no return* is geworden. Op allerlei manieren is geprobeerd gebruik te maken van wat men opgestoken heeft tijdens de cursus. Het werd omgezet in radioprogramma's, seminars, actiegroepen en gemeente-activiteiten. Er zijn interessante dwarsverbindingen ontstaan. Men nodigt elkaar uit voor overleg. Het *gender*-perspectief heeft ingang gevonden, ook daar waar dat daarvoor geen thema was. Er wordt oecumenisch en interreligieus gewerkt.

Uit de rapporten worden ook obstakels zichtbaar. Er zijn barrières van institutionele aard: kerken die zich afgrenzen of die geen zelfstandige ontplooiing van hun leden toelaten. De verworven inzichten en vaardigheden krijgen niet de ruimte. Er zijn structurele barrières: het chronische gebrek aan middelen en de beroerde werkomstandigheden. En er blijven psychologische barrières: de angst om zich openlijk te uiten en geïsoleerd te raken. Maar de positieve impulsen die van 'Utrecht' zijn uitgegaan, domineren.

Op het moment waarop het einde van de rol van het Hendrik Kraemer Instituut in zicht komt, luidt de grote vraag of dit ook het einde van het proces van de groep zal zijn. Dit is tevens het moment waarop de groep zelf in beweging komt. De deelnemers maken zich sterk voor een blijvende vorm van samenwerking en wederzijdse ondersteuning: 'Dit kan onmogelijk het einde zijn na alles wat we met elkaar gedeeld hebben.'

Er ontstaat een samenwerkingsverband, de *Union pour la Paix dans la Région des Grands Lacs* (Vredesbond voor het Grote-Merengebied), met een lichte organisatiestructuur en met als doel elkaar te blijven steunen, elkaar regelmatig te ontmoeten en gezamenlijke projecten te realiseren, zoals publicaties, seminars enzovoort.

Verzoening?

Het mocht uitdrukkelijk geen verzoeningsconferentie worden. Zonder dat verzoening een uitgesproken thema was, is er desondanks heel praktisch en concreet aan verzoening gewerkt, en heeft verzoening

ning plaatsgehad, binnen de betrekkelijk kleine groep van cursisten, maar met uitstraling naar buiten.

Welke elementen hebben bevorderend gewerkt in dit proces? Allereerst is er de samenstelling van de groep. De dynamiek van het op elkaar inwerken van verschillende karakters laat zich niet plannen. Maar de keuze voor jonge kaderleden heeft haar waarde bewezen omdat dezen de openheid en de flexibiliteit meebrengen die voorwaarde zijn voor een dynamisch proces. Ook de diversiteit van de groep – vrouwen en mannen, verschillende kerkelijke achtergronden, theologen en leken, verschillende werkterreinen – bleek vruchtbaar en verrijkend te zijn.

Daarnaast moet de inbreng van een aantal Afrikaanse gastsprekers worden genoemd: deskundigen uit de regio, die hun basis tegenwoordig echter in Europa hebben, en daardoor de nodige betrokkenheid *en* de nodige distantie meebrengen. Omdat zij de heersende tegenstellingen overstijgen, hebben zij kunnen bemiddelen en als katalysator kunnen werken voor het groepsproces.

Ook de factor tijd mag niet worden onderschat. Het naar elkaar toegroeien en zich openstellen voor elkaar vergt tijd. Drie weken bleken dan ook niet te lang om een wezenlijk proces op gang te brengen. Na het aftasten en de beleefdheden in de beginfase en de daarna volgende botsingen kwam er pas in de laatste week iets van gezamenlijkheid tot stand.

Verder bleek ook de plaats van samenkomst van grote invloed. Dat de bijeenkomsten buiten het desbetreffende gebied werden gehouden, bleek een absolute *must*. Pas hier, buiten de eigen context, kon iets van openheid en een gevoel van veiligheid ontstaan, die wezenlijk zijn voor echte toenadering. Nederland heeft echter ook duidelijk nadelen als locatie voor een dergelijk project. De confrontatie met de Europese leefwereld en de daarbij behorende luxe eist veel, misschien te veel aandacht op. De afgescheidenheid als die van een klooster bij Nairobi biedt daarentegen veel voordelen voor een goede groepsdynamiek.

Ten slotte moet de rol van het Hendrik Kraemer Instituut worden genoemd, dat inmiddels veel deskundigheid en ervaring heeft met dergelijke cursussen. Het is van belang dat het instituut een onafhankelijke rol speelt en tussen deelnemers en opdrachtgever (Kerkinactie en ICCO) staat. Daardoor kunnen de participanten zich vrijer voelen, onafhankelijk van verplichtingen ten opzichte van de sponsor van hun kerk of organisatie.

Vraagtekens

Een geslaagd project dus? Er blijven twijfels. En die hebben niets te maken met de goede intenties van alle bij het project betrokken per-

sonen en instanties, maar met de harde feiten. Er zijn twee factoren, twee obstakels die een enorme invloed uitoefenen en verzoening tot een bijna onmogelijke opgave maken.

Allereerst is het bijna ondoenlijk in een lopend conflict tot toenadering of zelfs verzoening te komen. Zolang een basisgevoel van veiligheid niet gegeven is, worden de betrokken personen erdoor overvraagd. Verzoening vereist veiligheid, en daarvoor is een stabiel institutioneel kader nodig. Het uiteenvallen van de staat in Congo, de sluipende burgeroorlog in Burundi en het nieuwe autoritaire regime in Rwanda bieden onvoldoende institutioneel kader om aan iets als verzoening toe te komen.

Ten tweede: zolang mensen moeten vechten om in hun basale materiële levensvoorwaarden te voorzien, kun je nauwelijks verwachten dat ze zich openstellen voor een project dat hun eigen *struggle for life* overstijgt. Zolang het accent op overleven ligt – en voor veel mensen in de regio, inclusief sommige deelnemers van het project, is dat klaarblijkelijk het geval –, zal ‘verzoening’ een abstract gegeven blijven. Onder de harde feiten van oorlog en armoede worden de beste intenties zeer kwetsbaar en broos. Als er ondanks alles toch openingen ontstaan, mag dat een wonder heten, dankzij de Geest die waait waar Zij wil, soms zelfs in Utrecht.

⇒ **Siegfried Arends** is predikant in Wilchingen (Zwitserland). Samen met echtgenote Irmgard Keltsch was hij zes jaar werkzaam als studentenpredikant in Kameroen. Als projectmedewerkers voor het Hendrik Kraemer Instituut hebben zij de cursus *Eglise et Société dans le contexte de la région des Grands-Lacs* begeleid.

Summary – The author reports on the meeting in Utrecht in 2002 of a group of young men and women, all engaged in youth, women or development work of mainline or neo-pentecostal churches of Rwanda, Burundi and Congo (DRC). The group was recruited by Dutch mission and development agencies in order to discuss possibilities of working for peace and well being in the Great Lakes Region of Africa. The personal projects developed in Utrecht in 2002 were evaluated one year later in Nairobi, where the group decided to continue as *Union for Peace in the Region of the Great Lakes*. As in the course of the meetings it happened that hostilities and mistrust could be overcome, the discussions may be seen in the perspective of reconciliation and the presence of the divine Spirit. In the meantime it may be concluded that conditions for a proper reconciliation are the conscience of personal safety, political stability, and the satisfaction of basic human needs like food and shelter.

Verzoening in Peru van onderaf

Jan Hartman

Werken aan verzoening is meer dan het schrijven van een rapport. Het is ook het verleden aan het licht brengen, het hervinden van eigenwaarde en inzicht in de gelijkwaardigheid van mensen, een weg vinden in de onontwarbare verstrengeling van slachtofferschap en medeplichtigheid. Strijders voor mensenrechten moeten daarom vooral vechten tegen cynisme en moedeloosheid.

In augustus 2003 bood de door de Peruaanse regering ingestelde Commissie voor Waarheid en Verzoening president Alejandro Toledo het verslag aan van de bevindingen van twee jaar onderzoek. In het tientallen folianten omvattende document zijn de getuigenissen te lezen van duizenden overlevenden en nabestaanden van slachtoffers van twintig jaar terreur. In totaal vonden negenenzestigduizend mensen de dood, een overgrote meerderheid daarvan van indiaanse afkomst. Als belangrijkste oorzaak voor dit drama voert de commissie de eeuwenoude tweedeling in de Peruaanse samenleving aan tussen de verpauperde en gediscrimineerde indiaanse bevolking en de welvarender *mestizos*, die vooral in de kustgebieden, in steden als Lima wonen.

Geschiedenis

Regeringen van verschillende politieke signatuur hadden de laatste twintig jaar te maken met het geweld van de maoïstisch georiënteerde organisatie *Sendero Luminoso* (Lichtend pad). Geleid door de universitair docent filosofie Abimael Guzmán oefende deze organisatie in de beginjaren vooral op jongeren, in het bijzonder op studenten, grote aantrekkingskracht uit. De gewapende strijd tegen onderdrukking, armoede en uitzichtloosheid leek de enige kans op reële verandering. In de jaren tachtig vertrouwde een Peruaanse pinksterpredikant mij eens toe dat hij, als hij niet voor het geloof was gewonnen, zeker bij *Sendero Luminoso* zou zijn terechtgekomen. In toenemende mate werden de terreurdaden van *Sendero* echter willekeuriger, en uiteindelijk bleek iedereen die het niet meteen met hun op-

treden eens was, potentieel doelwit van terreur. Aan de andere kant van de streep trad het regeringsleger in de achtereenvolgende regeringsperiodes met grof geweld op tegen terroristen en vermeende terroristen. In de regeerperiode van Alberto Fujimori werd de leider gevangengenomen en gedurende enige tijd in een kooi aan het volk tentoongesteld. De beweging werd opgerold, maar Fujimori maakte gedurende zijn tienjarige dictatoriale bewind van de gelegenheid gebruik om de democratische instituties van zijn land volledig uit te hollen en politiek synoniem te laten worden met corruptie. In 2000 moest hij onder grote druk het veld ruimen, en vluchtte hij naar Japan, het land waar zijn ouders vandaan kwamen. Tijdens de overgangsregering van interim-president Paniagua (2000-2001) werd de reeds genoemde waarheidscommissie ingesteld. Zijn democratisch gekozen opvolger Alejandro Toledo is uiteindelijk degene die de uitkomsten van het rapport in concreet regeringsbeleid zal moeten omzetten.

Het rapport

De uitkomsten omvatten naast de genoemde getuigenverslagen ook een serie aanbevelingen om herhaling van deze zwarte periode te voorkomen. Allereerst wordt een heel concreet *programa de reparaciones* voorgesteld voor de (nabestaanden van de) slachtoffers. Het gaat hier om een fonds voor herstelbetalingen, schadeloosstellingen en financiering van andere vormen van steun aan de slachtoffers van deze periode van geweld. Daarnaast zijn er talloze aanbevelingen die betrekking hebben op wat gezien wordt als de achterliggende, diepere oorzaak van het conflict: de structurele discriminatie en uitsluiting van een groot deel van de Peruaanse bevolking, in het bijzonder het indiaanse deel ervan.

De maanden die na de presentatie van het rapport volgden, laten zien dat de regering de neiging vertoont op allerlei manieren onder haar verantwoordelijkheden uit te komen. Volgens Gustavo Gutiérrez, de nog steeds actieve geestelijke vader van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, bleek deze neiging al uit het feit dat bij de instelling van de commissie herrie ontstond over de naam ervan. Het door Gutiérrez opgerichte instituut *Bartolomé de las Casas* was bij de commissie betrokken en had gepleit voor opname van de term 'verzoening'. 'Door daaraan de semantische lading te geven van zelfonderzoek en erkenning van de situatie van marginalisering van een groot deel van de bevolking kon vermeden worden dat het de betekenis van "zand erover" kreeg', aldus Gutiérrez. Vooral kringen die het verleden liever willen vergeten, krijgen daarom in Peru het woord 'verzoening' niet over de lippen. En dat is opmerkelijk, aangezien in het verleden

in vergelijkbare situaties vergelijkbare kringen zich juist deze term met grote gretigheid toe-eigenden.

Inmiddels is de situatie op het punt van de thema's die door de Peruaanse waarheidscommissie zijn aangekaart, er niet minder triest om. Pilar Coll, een aan Bartolomé de las Casas verbonden mensenrechtenactiviste, als zodanig betrokken bij de totstandkoming van het rapport, meent dat de kans dat de politiek iets gaat doen met de aanbevelingen van het rapport, nihil is. Weliswaar is met het verschijnen van het rapport een eerste stap gezet: die van de waarheid omtrent het lot van tienduizenden vermoorde burgers. Maar zelfs deze eerste stap op de weg die van waarheid via recht naar verzoening zou kunnen leiden, is onvolledig in de uitwerking. In de periode na het verschijnen van het rapport is duidelijk geworden dat veel afgelegen indiaanse gemeenschappen niet door de commissie zijn bereikt, en hun verhaal dus nog niet hebben kunnen vertellen. Verder zitten er nog tientallen mensen onschuldig vast op verdenking van betrokkenheid bij terroristische activiteiten. Velen daarvan zitten al jaren zonder enige vorm van proces onder erbarmelijke omstandigheden gevangen.

Kerkelijke betrokkenheid

Dat kerkelijke organisaties als Bartolomé de las Casas bij de waarheidvindingsprocessen en de nasleep ervan betrokken zijn, heeft vooral te maken met het feit dat ze, net als kerken in het algemeen, moreel hoog staan aangeschreven. In een situatie waarin van de democratische instanties en instituten na tien jaar dictatuur weinig is overgebleven, vertegenwoordigen kerken het enige houvast van institutionele statuur dat mensen hebben. Helaas betekent dat niet dat de kerken zich in de afgelopen decennia ondubbelzinnig aan de kant van de slachtoffers hebben geschaard. Zowel in de officiële katholieke kerk als in enkele protestantse kerken zijn er sectoren geweest die zich willens en wetens van het conflict afzijdig hebben gehouden. Hoe het ook zij, het werk dat er ligt voor mensenrechtenorganisaties, kerken en andere organisaties uit het maatschappelijk middenveld om iets van de aanbevelingen van de waarheidscommissie uit te voeren, is van een hopeloos makende omvang. Als de regering het op alle niveaus laat afweten, wat is dan het perspectief voor een waarheid die nog iets meer hoeken en gaten van het land dekt? Wat is de kans dat de hoofdverantwoordelijken voor de meest onmenselijke mensenrechtenschendingen worden berecht, en dat er iets van *restaurative justice* geschiedt aan de slachtoffers? En dan hebben we het nog niet over het aanpakken van de oorzaken van het conflict. Coll laat zich door dit soort overpeinzingen niet verlammen. Zij gaat zich als advo-

cate met het volle gewicht van haar zeventig jaar levenservaring richten op vrouwen die onschuldig vastzitten.

Ayacucho

Ook de protestantse mensenrechtenorganisatie *Paz y Esperanza* (Vrede en Hoop) weigert te vallen in de kuil van cynisme en moedeloosheid. Zij heeft zich onder meer gevestigd in Ayacucho, algemeen beschouwd als de bakermat van *Sendero Luminoso*. In dit departement zijn de meeste doden gevallen, en hebben de meest mensonteerende schendingen plaatsgevonden. De grotendeels indiaanse en analfabete bevolking kwam er terecht in een onontkoombare duivelskring van dodelijke ontmoetingen met regeringssoldaten, die hen ervan beschuldigden terrorist te zijn of terroristen te helpen, en aanhangers van *Sendero*, die bij het minste of geringste signaal van vermeende collaboratie met de regeringstroepen hele dorpsgemeenschappen fusilleerden.

Het is niet toevallig dat *Paz y Esperanza* juist in Ayacucho aan het werk wil. Het waarheidsrapport beschrijft de weigering van protestantse dominees in dit departement te zwichten voor het geweld en hun biezen te pakken. Deze houding stond in schril contrast met die van de toenmalige bisschop van Ayacucho en huidige aartsbisschop van Lima monseigneur Cypriani. Deze weigerde ostentatief hulp en bescherming te bieden aan de talloze slachtoffers van het geweld, en men zegt dat hij zelfs een bordje op zijn kerk liet aanbrengen met daarop de boodschap dat de kerk niet aan mensenrechten deed. In elk geval trok de officiële katholieke kerk zich uit de meeste dorpen en steden van Ayacucho terug. Maar ook protestantse kerken in de grote steden hebben zich in de desbetreffende periode weinig gelegen laten liggen aan de noodkreten van hun broeders en zusters op het platteland.

Ruim twintig jaar na het begin van de verschrikkingen lijkt in de stad Ayacucho alles weer normaal. De toeristen wagen zich er weer. Het historische centrum ziet er aantrekkelijk en goed verzorgd uit. De koloniale kathedraal op de Plaza de Armas doemt 's avonds fraai verlicht uit de donkere contouren van de aangrenzende panden op, en de tientallen internetcafés suggereren dat ook de jeugd van Ayacucho de aansluiting met de moderne wereld heeft gevonden. Volgens Germán Vargas Farfás van *Paz y Esperanza* is de betrekkelijke rust de bedrieglijke keerzijde van de toenemende onverschilligheid over de thema's van waarheidsvinding, recht en verzoening. De neiging deze thema's met een vermoeid gebaar ter zijde te schuiven is evident, zowel op het niveau van de gemeentelijke politiek als bij de maatschappelijke or-

ganisaties, voorzover daarvan sprake is. De kerken vormen daarop geen uitzondering. In een bijeenkomst met dominees en kerkelijke leiders bleken de aanwezigen weinig illusies te hebben over de mate waarin werkelijk recht zal kunnen geschieden. Een jonge Quechadominee verklaarde dat hij als jongen van twaalf in zijn dorp gedwongen was geweest een executie bij te wonen. 'Hoezo zouden we moeten streven naar maatschappelijke verzoening (Spaans: *re-conciliación*) van de tegenstellingen. Was er dan ooit een situatie van *conciliación* waarnaar we terug zouden kunnen?' Op de vraag wat dan in hun pastorale praktijk centraal staat, antwoordden de meesten dat die erop gericht is mensen weer geestelijk gezond te maken en hun troost te bieden.

Hoewel je voor een dergelijke houding op het eerste gezicht alle begrip kunt opbrengen, vat *Paz y Esperanza* haar taak toch wat ruimer op. In de afgelopen maanden is de organisatie betrokken geweest bij het opstellen van het al eerder genoemde voorstel voor herstelbetalingen dat de regering van Peru zou moeten uitvoeren. De onderdelen van het plan zijn in samenspraak met slachtofferorganisaties uitgewerkt. De grote uitdaging waarvoor vooral slachtofferorganisaties staan, is van onderaf de krachten te bundelen om zo maximale druk uit te oefenen op de regering.

Eigenwaarde

Naast begeleiding van slachtofferorganisaties wil *Paz y Esperanza* ook daar zijn waar weliswaar sprake is van slachtoffers, maar vooralsnog niet van organisatie. In Tuco bijvoorbeeld, een vrijwel onbereikbaar dorpje dat op vierduizend meter hoogte in de schrale en ijzige regionen van het Andesgebergte ligt, begeleidt zij een indiaanse gemeenschap van pinkstergelovigen. In de afgelopen twintig jaar zijn ongeveer vijfentwintig inwoners van Tuco verdwenen ten gevolge van het terreurbewind van *Sendero*. Aan het begin van die periode werden vijf leden van deze groep door *Sendero* gedwongen een echtpaar te vermoorden. De zoon van het echtpaar klaagde de vijf onlangs aan, nadat hij hun een bekentenis had ontlokt. De vijf zitten inmiddels in Ayacucho in het gevang; de uitzichtloosheid van de getroffen gezinnen van de gemeenschap is onbeschrijflijk.

In Tuco wordt de omvang van het Peruaanse drama in al zijn scherp-te en complexiteit zichtbaar. Wat is recht? Wat is waarheid? Wie zijn de slachtoffers, en wie de daders? In Tuco leiden eeuwen lang gemarginaliseerde *indio's* een nauwelijks menswaardig bestaan. Hier koesteren mensen een niet op reële ervaringen gestoelde, vage hoop op recht, misschien niet meer voor de vijfentwintig verdwenen en vermoorde mensen en hun nabestaanden, maar dan misschien voor de vijf. Hier wordt de andere, indiaanse en paradoxale kant zichtbaar van

de lading die de waarheidscommissie aan het begrip verzoening gaf: de noodzaak van het hervinden van de eigenwaarde en het herwinnen van inzicht in de gelijkwaardigheid van mensen. Vertrouwen in rechtspraak, vertrouwen in organisaties van slachtoffers, vertrouwen – misschien ooit – in regering en regeringsinstanties is pas mogelijk als de inwoners van Tuco zichzelf kunnen zien als volwaardige leden van de Peruaanse maatschappij.

Stapje voor stapje zal met de inwoners van Tuco en andere indiaanse gemeenschappen gesproken worden over wie ze zijn, over de waarde van hun cultuur en taal, over hun geschiedenis en wat hun in de afgelopen decennia allemaal is overkomen. Erg belangrijk zal zijn met elkaar te onderzoeken wat zij zelf kunnen doen om herhaling te voorkomen, wat hun eigen traditie aan mechanismen en rituelen kent om met conflictsituaties en interne spanningen rondom thema's als waarheid en verzoening om te gaan.

Met de begeleiding van dit soort processen van hervinden van de eigenwaarde en het besef van gelijkwaardigheid willen organisaties als *Paz y Esperanza* bijdragen aan de wederopbouw van een samenleving die in de strikte zin van het woord nooit een samenleving is geweest.

⇒ **Jan Hartman** was van 1990 tot 1996, in dienst van de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk, verbonden aan het theologisch opleidingsinstituut CIEETS in Managua (Nicaragua). Sinds 1997 is hij stafmedewerker van *Solidaridad*. E-mailadres: jan.hartman@solidaridad.nl.

Literatuur

– www.cverdad.org.pe/ingles.

Summary – The Peruvian experiences in transitional justice are relatively new. The Truth and Reconciliation Commission handed its final report to the President, Alejandro Toledo, on August 28th 2003. The final report covers a period of twenty years of atrocities, committed both by government forces and the Maoist terrorist movement Sendero Luminoso (Shining Path). For the relatives of the approximately 70.000 people, mostly indigenous, that were assassinated during the civil war, it remains to be seen if the government is really prepared to pay attention to the recommendations the Commission annexed to the report. The first signs are not very hopeful. Meanwhile church related institutions like Instituto Bartolomé de las Casas, founded by father Gustavo Gutiérrez, and protestant organisations like Paz y Esperanza do a good job ac-

companying grass root organisations in their search for truth, justice and reconciliation. Especially the definition of the concept of reconciliation in the Latin American context is a crucial one. It is because of the weight and influence of institutions like Bartolomé de las Casas, that reconciliation did not become synonymous with covering up the past. Instead the connotation is that of full integration in civil society and reconstruction and recognition of dignity of the indigenous, who for ages were at best considered second class citizens.

Religie en conflict in Midden- en Oost-Europa

Peter Morée

Waar kerk en natie samenvallen, draagt religie bij aan etnische conflicten. Oecumenische gesprekken kunnen een bijdrage leveren aan verzoening.

In maart van dit jaar brandden er weer kerken en religieuze gebouwen op de Balkan. In Kosovo gingen dertig orthodoxe kerken in vlammen op, terwijl de vredesmacht van de Verenigde Naties (UNMIK) geen kans zag om de Albanese oproerkraaiers tegen te houden. Ook talloze huizen van het handjevol nog in Kosovo woonachtige Serviërs moesten het ontgelden. Ruim twintig van hen kwamen om. De golf van geweld verraste de internationale gemeenschap geheel, maar bij onderzoek bleek dat het geweld niet zomaar was ontstaan, maar duidelijk georganiseerd was. Er moest een boodschap worden afgegeven die geen twijfel zou laten bestaan: de Serviërs moeten uit Kosovo vertrekken, Kosovo moet onafhankelijkheid krijgen, en als het dat niet krijgt, zullen de Albanen niet aarzelen dit staaltje van gruwelijke spierballenrollerij te herhalen. Daarom moesten de religieuze plaatsen en symbolen het ontgelden. Religie is een onderdeel van de etnische of nationale identiteit geworden, en wel zo sterk dat zij een factor is geworden die bepaalt wie er nog bij hoort, en wie niet meer. De moefiti van Pristina liet, toen het geweld losbarstte, onmiddellijk een afkeurende verklaring uitgaan, waarin hij ertoe opriep de gewelddadigheden te staken. Op zichzelf was dat een belangrijke daad. De hoogste islamitische vertegenwoordiger in het gebied riep ertoe op de eigendommen van de orthodoxe kerk te sparen, die werden belaagd en vernietigd door zijn eigen volgelingen. Hij betuigde zijn spijt dat er zo veel schade was aangericht, maar dat was voor hem dan ook het uiterste. Een dialoog met de Servisch-Orthodoxe kerk om, bijvoorbeeld, de relaties tussen de twee religies structureel te verbeteren, was voor hem een brug te ver. De orthodoxe kerk heeft nooit schuld erkend voor haar rol in de onderdrukking en het geweld in Kosovo door de Serviërs in de jaren negentig, zo zei hij. Daarom kunnen we geen gezamenlijke activiteiten ontwikkelen die gericht zijn op het bewaren van de vrede.

Eeuwenoude tegenstellingen

In zekere zin had hij gelijk. De recente oorlogen in het voormalige Joegoslavië begonnen in Kosovo, bij de herdenking van de slag op het Merelveld in 1389. In 1389 waren de Serviërs verslagen door de Ottomaanse legers, hetgeen de inleiding vormde tot een eeuwenlange onderdrukking door de Turken, ook wel bekend als 'het Turkse juk'. Voor de Serviërs is dit lijden onder de islam de kern van hun messiaanse rol voor christelijk Europa: zij moesten lijden – onbegrepen door de rest van de christenheid – opdat Europa gespaard zou blijven. Kosovo werd heilige grond, waar het kruis van het Europese christendom had gestaan, en Servië, onder leiding van de Servisch-Orthodoxe kerk, werd de hoeder ervan. De kerk liet geen gelegenheid onbenut om te benadrukken dat zij de ware garantie vormde van de Servische identiteit.

In 1989 benutte de toenmalige Servische leider Milosevic de herdenking op het Merelveld om definitief te breken met het multi-etnische Joegoslavië. Het Servische volk werd opnieuw bedreigd, net als zeshonderd jaar geleden, en daarom moesten de Serviërs nu krachtig voor zichzelf opkomen. Het gevolg is bekend: een bloedige oorlog in Bosnië, Kroatië en Kosovo, gepaard gaande met etnische zuiveringen. De situatie is nu rustiger – er wordt niet meer geschoten en gevochten –, maar onder de oppervlakte broeit het.

Het geweld in Kosovo in maart kreeg zijn echo in Servië. In het zuidelijk gelegen stadje Nis brandde de moskee uit. In Belgrado bestormde een menigte de madressa en stak die in brand. Ook de bibliotheek moest eraan geloven. De moskee van Belgrado, zeshonderd jaar oud, werd eveneens beschadigd. Het is opmerkelijk dat tijdens de oorlog in Bosnië en in Kosovo de gebouwen gespaard bleven, terwijl nu bij wijze van vergelding voor de verwoestingen van de Kosovaarse kerken de moskeeën het ontgelden moeten. Oog om oog, heiligdom om heiligdom.

Identiteit en godsdienst

Vormt religie meestal een bron van geweld in Midden- en Oost-Europa? Staat de Balkan min of meer symbool voor de rest van de regio? En wat wordt er gedaan om religie juist een bron van verzoening te laten zijn?

Het kan moeilijk ontkend worden dat religie een rol speelt in de kleinere en grotere conflicten in geheel Midden- en Oost-Europa. De oorzaken daarvan zijn heel verschillend. Sommige zijn verschijnselen van voorbijgaande aard, andere zullen langer van invloed blijven. Ze lopen bovendien in elkaar over en beïnvloeden elkaar over en weer. De voedingsbodem voor het religieus gemotiveerde geweld en de rol van geloofsgemeenschappen daarin is het zoeken naar identiteit, een

proces dat zich de laatste tweehonderd jaar voltrekt als een zoeken naar etnische identiteit. Daarbij moeten we niet vergeten dat het hier om landen gaat die vaak pas honderd jaar of minder op de kaart staan, en die vóór die tijd deel waren van multi-etnische staten, in het bijzonder de Donau-monarchie.

Aan het begin van deze ontwikkeling staat de Verlichting. De kritiek van het rationalisme op de traditionele standenstaat en de onmondigheid van de onderdanen zaagde de laatste poot weg onder het staatsbestel van de Donau-monarchie. Die verloor langzaam maar onafwendbaar haar cohesie en kon geen afdoende antwoord meer geven op de vraag naar de identiteit van de vele volkeren in Midden-Europa. Vervolgens sprongen de vele nationalistische bewegingen in de regio in het ontstane gat, totdat ze ten slotte aan het begin van de twintigste eeuw definitief de overhand kregen.

Kerken deden daaraan volop mee. Zo werd in Bohemen het protestantisme van de Hussieten en de Boheemse Broeders als een uiting van de Tsjechische geest gezien, die zich verzette tegen de Habsburgse rooms-katholieke overheersing. In het verlangen uitdrukkelijk een andere identiteit te hebben dan de multi-etnische en knellende Donau-monarchie, werd ook de religieuze identiteit een factor in de strijd. Religie raakte inherent verbonden met etnische identiteit, en etnische identiteit werd op haar beurt gezien als iets ontologisch, van God gegeven en daarom onveranderlijk.

In de laatste tweehonderd jaar is etnische identiteit bovendien in essentie antithetisch geformuleerd: de wij/zij-tegenstelling werd een hoeksteen in het geboorteprocess van de nieuwe identiteiten. De ander diende te worden uitgesloten, zo niet goedschiks, dan kwaadschiks. De eigen cultuur, traditie en geschiedenis dienden nu te worden beschermd tegen het vreemde. Religie nam al snel de rol op zich van hoedster van die nationale traditie. De kerk (om het even welke) zag zich vaak als de enige bevoegde vertolker van het nationale erfgoed, dat immers ontstaan was uit haar schoot, zo was de gedachte. Religie verloor haar dimensie van verzoenende kracht binnen de samenleving, en raakte versmald tot etnisch georiënteerde 'stam-godsdienst', die olie op het vuur van het etnische conflict gooide.

Communisme

In de periode van het communisme, die alle landen in Midden- en Oost-Europa als gemeenschappelijke ervaring hebben, ontnamen de machthebbers de kerken deze rol. De communistische regimes in het hele voormalige Oostblok beoogden met hun kerkpolitiek allemaal hetzelfde: terugdringing van geloof en kerk uit het openbare leven. Kerken dienden geïsoleerd te worden van de samenleving. Geloof werd afgeschilderd als een afgelopen zaak, iets voor nog enkele oude-

ren en mensen die hun draai niet konden vinden in de nieuwe maatschappij. Kerken werden gevormd door zonderlingen die niet veel van de werkelijkheid begrepen. Ze dienden te leven in getto's, omringd door hoge geluidsmuren, totdat ze vanzelf zouden uitsterven. Op tal van manieren maakten de machthebbers de mensen duidelijk dat ze maar beter niet actief konden zijn in een kerkelijke gemeenschap. Studie en carrière konden er ernstig door worden bemoeilijkt, want dergelijke burgers waren niet geschikt voor de socialistische samenleving.

Zo groeiden er één of twee generaties op die nauwelijks in staat waren kerken en religie als een onderdeel van de maatschappij te zien. Voor hen was de wereld van de religie een geheel vreemde. Overigens werd religie aan het eind van de jaren tachtig, de laatste jaren voor de ineenstorting van het communistische systeem, iets aantrekkelijks, iets exotisch, een verboden vrucht, door het heersende systeem eronder gehouden, maar wel met een vitale kracht, die velen aansprak in hun zoektocht naar alternatieven voor de lege maatschappij van de ideologie. In de maanden van de omwenteling ontleenden de kerken er populariteit aan, en wisten ze vaak het juiste woord op het juiste moment te zeggen.

Daarna was het meestal weer gedaan met deze ervaring, want met het openen van de grenzen kwam er een groot aanbod van spirituele en materiële concurrentie langs. Bovendien wisten de kerken in de postrevolutionaire situatie uiteindelijk minder goed de weg, en raakten velen teleurgesteld in het gevecht om de macht waarin de kerken zich storten.

Postcommunistische onzekerheid

De situatie van de jaren negentig in de landen van het voormalige Oostblok was er een van grote onzekerheid. Een maatschappelijke orde die van binnenuit geheel uitgehold was, stortte in, terwijl er geen alternatief klaarlag. De economische chaos die vervolgens ontstond, vaak onder de pretentie van economische hervormingen, leidde tot forse inflatie, werkloosheid en grootschalige corruptie. Overigens was dit effect in de Midden-Europese landen minder heftig dan in de landen meer naar het oosten, in de voormalige Sovjet-republieken. In sommige landen, zoals Bulgarije en Servië, duurt de onzekere situatie nog steeds voort.

In de nieuwe situatie, waarin allerlei groepen en structuren hun positie opnieuw moesten vinden, probeerden ook de kerken hun deel van het maatschappelijk krachtenveld te veroveren. Ze kropen soms dicht tegen politieke partijen aan om daardoor invloed uit te oefenen op de politieke besluitvorming. Het duidelijkst was dat in Hongarije, waar de Rooms-Katholieke Kerk, maar nog sterker de gereformeerde

Reformatus-kerk, zich zozeer verbond met de rechtse democratische partijen dat ze bij verkiezingsoverwinningen van links meteen hun verworven privileges verloren. Nog belangrijker waren de aanspraken die vooral de meerderheidskerken deden. In een situatie waarin alles in beweging was, en de onzekerheid over de toekomst groot was, wierpen ze zich op als de hoedsters van de stabiliteit. De kerken wilden een baken zijn voor het volk in tijden van sociale spanningen en angst voor identiteitsverlies.

Opnieuw raken religie en identiteit dus sterk met elkaar verbonden, net als in eerdere perioden, waarin het erom ging het volk en het land met een eigen, onafhankelijke identiteit op de kaart te zetten. Angst voor een toekomst van wanordelijke economische en maatschappelijke transformatie zet het thema identiteit weer indringend op de agenda. Kerken pretenderen dan de traditie, de geschiedenis, de continuïteit te vertegenwoordigen, maar zijn evenmin in staat antwoord te geven op actuele vragen.

Dit fenomeen doet zich het sterkst voor in het orthodoxe gedeelte van Europa, het deel van Europa dat nu buiten de Europese Unie valt. Het vormt de belangrijkste bron van spanningen tussen de kerken onderling. De meerderheidskerk vereenzelvigt zich zo met het volk dat religieuze identiteit een onderdeel wordt van een nationale (of etnische) identiteit. De kerk hoedt de geestelijke gezondheid van het volk; dat wil zeggen: zij is verantwoordelijk voor de traditionele waarden en symbolen. Zij ziet zichzelf als de nationale kerk, die het volk altijd heeft geleid en beschermd, en die dat daarom ook nu wenst te doen.

Het voorbeeld van Polen

Het zal niemand verbazen dat de Rooms-Katholieke Kerk deze rol opeiste in Polen. De kerk had het volk immers door de moeilijke communistische tijden heen gelóodst, en mede dankzij de Poolse paus was het communisme ingestort. Nu was het moment aangebroken waarop Polen onder leiding van de Rooms-Katholieke Kerk Europa weer binnentrad en daar een belangrijke stem kon laten horen in morele aangelegenheden. Dat deze houding niet getuigde van een zekere gevoeligheid voor de kleine protestantse kerken, was voor de Rooms-Katholieke Kerk niet zo'n probleem als het feit dat veel Polen niet instemden met een dergelijke rol van de kerk.

Het voorbeeld van Roemenië

In Polen leidde de claim van een religieus instituut op het openbare leven niet tot grote conflicten dankzij het ontbreken van een explosief mengsel van politieke of etnische verhoudingen. Dat laatste is bijvoorbeeld wel het geval in Roemenië. Dat land herbergt een grote minderheid van etnische Hongaren in het westelijk gelegen Transsyl-

vanië. Velen van hen beschouwen het nog steeds als een onrechtvaardige loop van de geschiedenis dat zij burgers van Roemenië zijn, en niet van Hongarije. Voorzover zij een kerkelijk onderdak hebben, behoren ze tot de Rooms-Katholieke Kerk of tot de gereformeerde Reformatus-kerk. Vooral de laatste zet een is-gelijk-teken tussen de etnische en de religieuze identiteit van de Hongaren. Zonder de Reformatus-kerk zou de Hongaarse minderheid in Roemenië niet overleven, zo is de gedachte. De kerk moet waken over de zuivere Hongaarse cultuur.

Omdat de situatie van de etnische Hongaren in Roemenië niet gemakkelijk is – de centrale regering in Boekarest geeft hun als etnische groep weinig ruimte, uit angst dat ze anders aansluiting bij Hongarije wensen – ziet de Reformatus-kerk zichzelf in een serieus conflict met de Roemeens-Orthodoxe Kerk. Die heeft namelijk binnen de Roemeense wetgeving de status van nationale kerk, en kan veel gemakkelijker aanspraak maken op geldstromen uit de staatskas dan de Reformatus-kerk. En inderdaad, de Roemeens-Orthodoxe Kerk ziet zichzelf als de hoedster van de Roemeense natie, die derhalve een speciale plaats toekomt binnen de samenleving. Alle andere kerken zijn slechts relatief onbetekenende kerken, die feitelijk geduld worden zolang ze de etnische lijnen respecteren en niet overschrijden. Doen ze dat wel, dan worden ze gekenmerkt als sekten, die geweerd moeten worden van de religieuze markt.

De werkelijke concurrentie voor de Roemeens-Orthodoxe Kerk komt van de Roemeense Grieks-Katholieke Kerk. Deze kerk heeft een byzantijnse ritus, maar erkent de bisschop van Rome als hoogste autoriteit binnen de kerk. De communisten verboden deze kerk in geheel Oost-Europa, maar na de revoluties keerde ze toch terug. In Roemenië eist deze kerk de rol van nationale kerk op, want ze staat voor het eigene van de Roemenen: een volk met een Latijnse cultuur (Roemeens is een Romaanse taal), dus deel van de Latijnse kerk, maar in het oosten van Europa, dus met een Byzantijnse ritus. Bovendien werd de Roemeense taal gecodificeerd door deze kerk, die het volk daarmee een cultuur en een identiteit gaf.

De claim van de Roemeense Grieks-Katholieke Kerk sluit die van de Roemeens-Orthodoxe Kerk dus feitelijk uit. Vooral in het begin van de jaren negentig leidde dat tot grote spanningen tussen de twee geloofsgemeenschappen, temeer omdat de Grieks-katholieken hun genationaliseerde bezittingen opeisten, die vaak in handen waren gekomen van de orthodoxen. Niet zelden liep het uit op een handgemeen.

Oekraïne, Macedonië en Montenegro

Dergelijke spanningen komen voor in meer landen in Oost-Europa,

soms ook tussen verschillende orthodoxe kerken onderling. In Oekraïne zijn bijvoorbeeld drie orthodoxe kerken die om het predikaat 'nationale kerk' strijden en daarvoor bereid zijn grote conflicten aan te gaan. In Macedonië en in Montenegro gaat het om twee orthodoxe kerken die elkaar uitsluiten, en zo zijn er meer voorbeelden te noemen uit de orthodoxe regio. De kern van het conflict is steeds dezelfde en draait om de claim van de historische, culturele en spirituele verbinding of zelfs identificatie van kerk en natie.

Religie draagt dus eerder bij aan spanningen en conflicten dan dat zij een bijdrage levert aan ontspanning en verzoening, zo lijkt de balans te zijn. Religieuze gemeenschappen laten zich in zo'n situatie gemakkelijk gebruiken door op macht beluste politici, die weinig met de geloofsinhoud van de desbetreffende traditie op hebben, maar wel de mobiliserende kracht van de religie nodig hebben voor hun eigen doeleinden. Religieuze leiders zien op hun beurt hun kans schoon invloed te winnen in politiek en maatschappij. Een ongeschreven verbond tussen macht en religie is het gevolg, waarbij uiteindelijk de religie het meeste te verliezen heeft.

Mensenrechten

Tegen deze achtergrond hoeft het geen verbazing te wekken dat mensenrechtenorganisaties in Oost-Europa grote argwaan koesteren jegens de kerken. In Servië kunnen het Helsinki Committee voor de mensenrechten en de Servisch-Orthodoxe Kerk elkaar niet luchten of zien. Voor de Helsinki-mensen is de kerk een deel van de antidemocratische stroming binnen de samenleving, die modernisering, aansluiting bij het Westen en een breuk met het gewelddadige nationalisme tegenhoudt. De kerk is in hun perspectief een van de oorzaken waardoor mensenrechten niet worden gerespecteerd in het land. Voor de kerk zijn de mensenrechtenactivisten niet meer dan fanatici die door hun libertijnse verlichte opvattingen de morele fundamenteën van de samenleving aan het wankelen willen brengen. Hun ideeën zullen leiden tot massale kerkverlating en een geseculariseerde samenleving, waarin morele onverschilligheid en relativisme hoogtij zullen vieren.

In vrijwel alle kerken in Midden- en Oost-Europa, van welke achtergrond ook, heeft het Westen een ambivalente tot negatieve betekenis. Het staat voor hen voor relativisme, verlies van waarden en traditie, oppervlakkigheid en vooral verlies van identiteit. De Verlichting met haar nadruk op individualisme en (persoonlijke) vrijheid heeft de kerk in het Westen in een diepe crisis gebracht, die alleen overwonnen kan worden door terug te keren naar goede oude waarden, die in Midden- en Oost-Europa bewaard zijn gebleven. Mensenrechten zijn

daar niet automatisch een onderdeel van, noties van volk en natie echter des te meer.

Religie als bron van verzoening

Er zijn natuurlijk wel uitzonderingen op deze regel. In veel gevallen zijn die te vinden op lokaal niveau. Vertegenwoordigers van verschillende religieuze groeperingen komen bij elkaar in een stadje als Tuzla in Bosnië om in de naoorlogse situatie verzoening een serieuze kans te geven. Samen willen ze voorkomen dat de vlam opnieuw in de pan slaat. Dergelijke activiteiten zijn er ook in de Macedonische stad Gostivar.

Op het hogere niveau van de kerken zijn deze tekenen van hoop minder gemakkelijk te vinden. De vooraanstaande rol van de Rooms-Katholieke Kerk en de Evangelische Kerk van de Boheemse Broeders in Tsjechië in de verzoening tussen Tsjechen en Duitsers valt hier te noemen. De verdrijving van de toenmalige Duitse minderheid uit Tsjecho-Slowakije na de Tweede Wereldoorlog is nog steeds een van de trauma's in de Tsjechische samenleving. De kerken hebben samen met hun Duitse zusterkerken veel ondernomen om deze last uit het verleden bespreekbaar te maken en zo daadwerkelijk verzoening te weeg te brengen. Daarin liepen ze vaak ver vóór op het politieke klimaat, hetgeen hun soms kwam te staan op verdachtmakingen en insinuaties dat ze de Tsjechische belangen schaadden.

Wat voor al deze verzoeningsinitiatieven op lokaal en nationaal niveau bepalend is, zijn ontmoeting en communicatie. Religie die erop gericht is zelfbevestiging te verschaffen, wordt een bron van conflict, want ze sluit zichzelf op, isoleert zichzelf bewust van andere geluiden. Ze heeft aan zichzelf genoeg en is niet wezenlijk geïnteresseerd in wat de ander te zeggen heeft. Wanneer een geloofsgemeenschap haar verzoeningspotentieel aanspreekt, zoekt ze het gesprek met de partner op, ook als dat misschien niet altijd even gemakkelijk is. Verzoening gaat over communicatie, en communicatie kan niet zonder pluraliteit. Essentieel daarbij is de ervaring dat pluraliteit geen bedreiging voor identiteit hoeft te zijn, maar dat identiteit juist beter gevonden en beleefd kan worden in de communicatie met de ander en het andere. Identiteit zonder communicatie is immers een leeg begrip.

De Protestantse Kerk in Nederland is al enige jaren actief in het stimuleren van een dergelijke communicatie. De afdeling *Kerkinactie* heeft samen met het *Hendrik Kraemer Instituut* inmiddels vier keer groepen van jonge kerkelijk en maatschappelijk actieve mensen uit de verschillende geloofsgemeenschappen van Midden- en Oost-Europa bij elkaar gebracht. Een aantal weken praten theologen, maatschappelijk werkers, onderwijzers en anderen intensief over theologische en maatschappelijke thema's uit hun eigen context die hen

verbinden en die hen verdelen. Aan het eind van deze weken zijn de deelnemers vaak gefascineerd door hun eigen vermogen tot communicatie over hun onderlinge verschillen. Als gevolg daarvan zijn er in Roemenië en in Servië kleine groepen jonge kerkleiders ontstaan die willen communiceren over hun verschillen om daarmee hun samenleving beter te begrijpen en hun eigen rol (vanuit hun professie) daarin scherper te krijgen.

Conclusie

Midden- en Oost-Europa is de laatste tweehonderd jaar het toneel geweest van langdurige conflicten, die zich soms onopgemerkt als een veenbrand verspreidden, soms in alle heftigheid uitbarstten, met vele slachtoffers als gevolg. In die periode zochten de volken in deze regio naar hun identiteit, die in toenemende mate een exclusief karakter kreeg; andere etnische groepen werden met meer of minder geweld uitgesloten uit de eigen gemeenschap. Kerken hebben, vooral waar zij dominant waren in een etnische groep, daaraan hun bijdrage geleverd. In de meeste landen is deze periode nu goeddeels achter de rug, maar veel kerken weten zich nog niet zo goed raad met de nieuwe situatie. Het algemene beeld is daardoor nogal somber, want religie is veel vaker een bron van conflict dan een bron van verzoening. Er zijn echter wel plekken te vinden waar geloofsgemeenschappen samenwerken om mensen aan te moedigen tot het opbouwen van een leefbare samenleving, maar zij moeten vaak tegen de brede stroom op roeien.

⇒ **Peter Morée** woont en werkt in Praag als uitgezonden medewerker van de Protestantse Kerk in Nederland voor Midden- en Oost-Europa.

Summary – During the last two centuries Central and Eastern Europe has been the scene of long-lasting conflicts, which some times were hidden, and sometimes were bursting out in violent clashes with many victims as a result. In this period the peoples of this region were anxiously looking for their identity, which was often defined in opposition or in enmity towards others. Churches that were dominant in a certain ethnic group, by their support of the particular groups, have been fueling the open conflicts. Therefore religion has been in many cases a cause of conflict rather than a source of reconciliation. Nevertheless, on several places small groups of people from different communities of faith, often going against the current, are active in the search for peace and a sustainable society.

Hoe maken we een vitale samenleving?

Cor van Beuningen

Hoe maken we een vitale samenleving? Er is alle reden tot nadenken. Want er zijn meer vragen dan antwoorden.

Ruim tien jaar geleden verscheen de studie *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy* van Robert Putnam, waarin hij de resultaten presenteerde van een uitgebreid onderzoek naar de oorzaken van de bloei, respectievelijk de stagnatie, van de samenlevingen in Noord- en Zuid-Italië. Als verklaringsgronden kwamen daaruit tevoorschijn: verschillen in burgerzin, vertrouwen en sociaal kapitaal; dat was er allemaal *wel* in Noord-Italië, en *niet* in Zuid-Italië.

Putnams boek was meteen een groot succes, en het maakte hem tot een van invloedrijkste sociale wetenschappers van het afgelopen decennium, in de wetenschappelijke wereld, maar ook in het publieke en politieke debat. Al in 1993 werd hij uitgenodigd door enkele burgemeesters en bestuurders in Zuid-Italië. Zij hadden het boek gelezen, waren het eens met de gemaakte analyse en wilden graag aan de slag met een oplossing. Wat moesten ze gaan doen, wilden ze van Putnam weten. Een goede vraag, vond hij, maar gegeneerd moest hij vervolgens erkennen dat hij geen goed antwoord kon bedenken.

Waarom gaat het in de ene samenleving goed, economisch, politiek en sociaal gesproken, en gaat in de andere alles mis? Met andere woorden: wat maakt samenlevingen levensvatbaar, succesvol en vitaal? Wat kun je daaraan bijdragen? En wat betekenen deze inzichten voor de praktijk van ontwikkelingssamenwerking? Welke effecten heeft ontwikkelingssamenwerking op de vitaliteit van samenlevingen? Deze vragen zal ik hier – in grote lijnen – aan de orde stellen.

Wat maakt samenlevingen vitaal?

Making society work zou een betere titel geweest zijn voor Putnams boek. Want zijn bevindingen betreffen niet slechts het politieke leven, maar het functioneren van de samenleving als zodanig. Burgerzin, vertrouwen en sociaal kapitaal staan voor een vitale samenleving. En

waar ze ontbreken, zoals in Zuid-Italië, gaat er van alles mis met de samenleving.

Het publieke leven in deze regio's is niet horizontaal, maar hiërarchisch georganiseerd. Het concept 'burger' zelf is hier vervormd. Voor de individuele bewoner zijn publieke zaken andermans zaken – van *i notabili*, 'de bazen', 'de politici' –, niet de zijne. Er zijn maar weinig mensen die willen deelnemen aan discussies over zaken van algemeen belang, en daartoe is ook maar weinig gelegenheid. Deelnemen aan politiek doet men alleen als men er persoonlijk van afhankelijk is, of als men denkt dat er iets te halen valt, niet om een of andere gezamenlijke doelstelling. Betrokkenheid bij, of lidmaatschap van, maatschappelijke of culturele verenigingen is magertjes. Private vroomheid komt in de plaats van publieke inzet. Corruptie wordt breed gezien als de norm, ook door de politici zelf, en iedereen is cynisch over democratische principes. 'Compromis' is een begrip met vooral negatieve bijbetekenissen. Wetten zijn er om overtreden te worden; daar is vrijwel iedereen het over eens. Maar tegelijkertijd is iedereen bang voor de wetteloosheid van anderen, en eist men daarom een strengere handhaving en discipline. Gevangen in dit complex van vicieuze cirkels voelt bijna iedereen zich machteloos, uitgebuit, en ongelukkig.¹

Putnams ideeën zijn vanzelfsprekend uitgebreid becommentarieerd, maar één consequentie van Putnams bevindingen in *Making democracy work* is daarbij wat onderbelicht gebleven. De twee regionale samenlevingen die hij vergelijkt, hebben grotendeels dezelfde institutionele infrastructuur, hetzelfde raamwerk van juridische, politieke en publieke regelingen en diensten. De uitwerking ervan op het maatschappelijk leven is echter radicaal verschillend. Of moet je zeggen: de twee samenlevingen maken een radicaal verschillend gebruik van dat institutionele raamwerk? Eenzelfde wet ter decentralisatie van bestuur betekent voor de vitaliteit van de samenleving in Noord-Italië een geweldige stimulans, terwijl in Zuid-Italië de destructieve dynamiek er alleen maar door versterkt wordt.

Dat betekent dat de vitaliteit van een samenleving minder dan we misschien gedacht hadden het effect is van alles wat we zoal bedacht en gedaan hebben om de samenleving goed te laten functioneren: wetten en maatregelen, publieke instellingen, het openbaarbestuursapparaat enzovoort, kortom, ons beleid. En dat de interventies die we bedacht hadden, soms zelfs een averechts gevolg kunnen hebben voor de vitaliteit van die samenleving. We dachten democratische instellingen en procedures te installeren, maar het resultaat is in de praktijk dat we patronage en afhankelijkheid versterken, corruptie en een plundercultuur. We dachten met wetten het openbare leven te regelen, maar we genereren een moreel deficit in de samenleving. We

dachten de samenleving te versterken, maar we maken haar nog zwakker dan ze al was.

Dus moeten we onze prestaties relativeren, in het geval dat het goed gaat met onze samenleving. Want dat het goed gaat, ligt waarschijnlijk veel minder dan we dachten aan ons beleid, aan onze regelende inspanningen van wetten, plannen en instellingen. En we dienen erop bedacht te zijn dat onze interventies niet alleen niet zo effectief zijn als we dachten, maar zelfs precies datgene opleveren wat we beoogden te bestrijden of op te lossen. Kortom, we moeten proberen om beter te begrijpen wat we aan het doen zijn, als we interveniëren in samenlevingen, en beducht zijn voor onbedoelde en averechtse effecten. Andersom: wat kunnen we *wel* doen om de vitaliteit van samenlevingen te verhogen?

Burgerzin, vertrouwen en sociaal kapitaal?

Als burgerzin, vertrouwen en sociaal kapitaal afwezig zijn, functioneren ook de samenleving en haar instellingen niet of slecht of ave-rechts. Fareed Zakaria heeft hiervan onlangs nog eens een hele reeks scherpe voorbeelden gegeven. In *The Future of Freedom* (2003) toont hij aan hoe democratie dan geperverteerd kan raken; dat wil zeggen: hoe zij misbruikt kan worden om onvrijheid te genereren en om etnische en religieuze tegenstellingen op de spits te drijven. Succesvolle politici spelen in op die tegenstellingen, scheppen ze en wakkeren ze aan, omdat haat van de eigen *community* jegens de andere hun politieke kapitaal is. Een term uit de ondertitel van zijn boek vat deze paradox mooi samen: *Illiberal democracy* (niet-liberale of zwak-liberale democratie).

Laten we eens wat beter kijken naar de betekenis van de drie genoemde concepten. Ik noem de drie steeds tezamen, omdat elk concept een ander aspect belicht.

Burgerzin verwijst naar de wil of bereidheid van een persoon verder te kijken dan zijn directe eigenbelang, open te staan voor anderen en hen te erkennen als mensen die er ook mogen zijn, om met die anderen de verantwoordelijkheid te delen voor een algemeen belang.

Vertrouwen verwijst naar de aard van de relatie met die anderen. Er is vertrouwen, wanneer je gelooft in de eerlijkheid en integriteit van de ander, en daarom zelf bereid bent om je kwetsbaar op te stellen, in de verwachting dat de ander daar geen misbruik van zal maken en je zo zou benadelen. Vertrouwen vóóronderstelt en scheidt bindingen tussen mensen; het bestaat en ontstaat in interactie en samenwerking.

Sociaal kapitaal ten slotte is gedacht op het niveau van het collectief, de samenleving. Het is het in de loop van de jaren opgebouwde vermogen van de mensen die een samenleving vormen elkaar te ver-

trouwen, samen te werken en gezamenlijk verantwoordelijkheid te dragen voor de instandhouding van het publieke domein. Anders gezegd: om de pluraliteit in de samenleving niet alleen te erkennen en te organiseren, maar haar ook te waarderen en vruchtbaar te laten worden.

Bij burgerzin en vertrouwen gaat het, zoals gezegd, om attitudes; preciezer gezegd: om morele houdingen. Rekening houden met de ander? Je kunt ook alleen aan jezelf denken. Zorg voor de ander? Je kunt de ander ook tolereren en verder negeren. Openstaan voor het verhaal van de ander, samenwerken en verantwoordelijkheid delen voor het geheel? Alleen gaat het beter. Tegenover vertrouwen staat de cynische houding van het wantrouwen: 't Gaat slechts om macht, om belangen, en iedereen gaat voor zijn eigen belang; zo is het, zo is iedereen, en zo ben ik zelf ook.'

Kenmerk van de hier bedoelde morele houding is actieve openheid: open naar de ander, ook de ander die niet hoort bij de eigen groep of *community*, open naar diens verhaal, niet opgesloten in de waarheid of het gelijk van het eigen verhaal, open dus ook naar het *vervolg*verhaal, niet gebrand op het opleggen en uitrollen van de eigen waarheid als de finale oplossing – de heilstaat, de verlossing of de *Endlösung*. Het moge duidelijk zijn dat echte samenlevingen nooit alleen bestaan uit mensen met zulk een actief-open morele houding. Daar gaat het om de mate waarin dat het geval is – soms, even, dan meer en dan weer minder. En het gaat om de richting waarin de samenleving zich in dit opzicht beweegt. Putnam heeft zich de afgelopen tien jaar juist hiermee beziggehouden – zie zijn *Bowling Alone* uit 2000. En ons gaat het hier ook om de vraag: wat kun je eraan doen?

Het sociaal kapitaal van een samenleving is vanuit een instrumenteel perspectief ook te zien als het probleemoplossend vermogen van die samenleving. Het staat voor het vermogen, de capaciteit van de samenleving misstanden, risico's en problemen tijdig te signaleren en een goede oplossing te genereren. In dit proces wordt dat probleemoplossende vermogen zelf dan ook weer versterkt; problemen worden kansen voor het versterken van de samenleving.

Sociaal kapitaal slaat als het ware neer in instituties; dat zijn in essentie afspraken tussen mensen om bepaalde terugkerende problemen of situaties op een vastgestelde manier te behandelen. Instituties zijn vaste afspraken die werken als maatschappelijke software. Ze zijn een expressie van de wil en de bereidheid van mensen hun samenleven te organiseren. Democratie is zo'n institutie – in feite een procedureafspraken voor het regelen van gezag/macht en de controle daarop.

Zakaria wijst ons er dus op dat die instituties makkelijk geperverteerd

kunnen raken, als de burgerzin en het vertrouwen waarop ze gebaseerd zijn en waaruit ze voortkomen, niet (meer) gereproduceerd worden. Anders gezegd: als in de werking van die instituties die funderende morele houding niet (meer) beleefd en ervaren wordt. Want dan zijn die instituties en instellingen systemen geworden, met een eigen systeemlogica – en zulke systemen hebben de neiging geperverteerd te raken.

Het hoeft dan geen betoog dat het weinig zin heeft sociale systemen, zoals democratische instellingen, te implanteren in samenlevingen; dat werkt veeleer averechts uit. Instituties als democratie werken alleen zoals zij bedoeld zijn, als de burgers ze zelf maken en ervaren als maatschappelijke software, als expressie van, en als vehikel voor een morele houding. Als het de mensen alleen maar gaat om belangen, macht en voordelen voor zichzelf of de eigen groep, zal democratie niet ontstaan noch functioneren; of zij zal, waar zij als systeem van boven of van buiten wordt geïmplanteerd, eerder juist geperverteerd raken en werken.

Hoe ontstaan burgerzin, vertrouwen en sociaal kapitaal?

Hoe leren mensen morele houdingen aan? Hoe genereren ze een moreel besef? Hoe ontstaat die open houding naar de ander en naar het vervolg? Hoe groeit die?

Antwoord: als die houding ontstaat, ontstaat zij maar op één manier, en dat is gaandeweg, in het proces van menselijke interactie. Daar kan zo'n morele houding ontstaan en groeien. Daar kunnen burgerzin en vertrouwen ontstaan, als een onbedoeld neveneffect van menselijke interactie. Vruchtbare interactie vooronderstelt vertrouwen, en dat vertrouwen ontstaat en groeit alleen in die interactie; het één genereert het ander, en omgekeerd, in een positieve dialectiek. Het is niet gezegd dat er vertrouwen is of ooit zal ontstaan; maar als het ontstaat, gebeurt dat op deze manier.

Cruciaal is dan het inzicht dat deze 'dingen', deze essentialia van de vitale samenleving, niet geproduceerd kunnen worden. Men kan instellingen implanteren, systemen introduceren, oplossingen voor allerlei problemen aanbrengen, maar zoals we zagen, werken deze hierop eerder vaak averechts. Men kan het onderwijssysteem inschakelen en *civic education* in het curriculum opnemen, maatschappelijke debatten organiseren over burgerrechten en -plichten of congressen over waarden en normen, maar de effecten van deze activiteiten op de bedoelde morele houdingen zijn marginaal; soms zijn die activiteiten zelfs contraproductief.

Burgerzin kan niet gedecreteerd worden, vertrouwen niet verordonneerd, sociaal kapitaal niet geproduceerd. Dat wat van beslissend, constitutief belang is voor een vitale samenleving, kan niet gemaakt

worden, is niet het product van doelgerichte actie. Waar het is, is het 'vanzelf' ontstaan; en waar het ontstaat, ontstaat het vanzelf, als onbedoeld bijproduct van sociale interactie, van *citizens on the road* (burgers onderweg), zoals Van Gunsteren treffend zegt. Als mensen met elkaar aan de slag gaan, kan hun beeldvorming, van zichzelf en van die anderen, veranderen. Gaandeweg zijn ze dan misschien bereid het betere, het beste in zichzelf boven te halen; en zo halen ze het beste in elkaar boven. Er kan vertrouwen ontstaan en groeien, er wordt sociaal kapitaal gegenereerd, er worden afspraken gemaakt, arrangementen en instituties. Dit is het proces dat vitale samenleving heet.

Om dit proces in gang te zetten en op gang te houden, om samen aan de slag te gaan en te blijven, hebben die mensen wel een motief nodig, bijvoorbeeld een probleem dat om gezamenlijke inspanning en een gezamenlijke oplossing vraagt. Die motieven, die redenen om samen aan de slag te gaan, moeten die mensen dus vooral niet ontgenomen worden. Conflicten, misstanden en problemen vormen welbeschouwd de grondstof voor de samenleving.

Ontwikkelingssamenwerking als sociocide

Wat doet ontwikkelingssamenwerking met de samenlevingen waarin ze intervenueert? In de lijn van het voorafgaande betoog zou ik de these naar voren willen brengen dat althans de gangbare praktijk van ontwikkelingssamenwerking overwegend destructieve effecten heeft op de vitaliteit en levensvatbaarheid van de ontvangende samenlevingen. Ze heeft destructieve effecten op het sociale kapitaal, inclusief de institutionele en de probleemoplossende capaciteit, en op het vertrouwen en de burgerzin in die samenlevingen. Die effecten – afbraak van capaciteit en van sociaal kapitaal, decapacitatie en dakapitalisatie – kunnen samengevat worden onder de noemer sociocide. Dat klinkt als een ernstig misdrijf, en dat is het ook.

Deze stelling zal ik hier niet bewijzen. Dat zou ook niet makkelijk zijn; hetzelfde geldt overigens voor het weerleggen ervan. De stelling lijkt me plausibel genoeg om verontrustend te zijn. Zij is te zien als een aansporing om een ontwikkelingsamenwerkingsbeleid te ontwikkelen dat niet alleen geen destructieve, maar juist ook constructieve effecten heeft op de vitaliteit van de ontvangende samenleving.

Hoe werkt de gangbare ontwikkelingssamenwerking? De leidende vraag erachter is nog altijd: hoe lossen we zo snel, efficiënt en effectief mogelijk de problemen dáár op? Er worden in een aantal geselecteerde landen *problemen* gedefinieerd van het type ondoelmatige gezondheidszorg, geringe onderwijsparticipatie, gebrekkig bestuur enzovoort. Het oplossen van die problemen is dan de inzet van ontwik-

kelingssamenwerking; haar doelen zijn opgeloste problemen. Die doelen worden geoperationaliseerd in indicatoren, bij voorkeur in kwantitatieve termen, dus in aantallen en percentages. Er worden strategieën en interventies bedacht om die doelen te realiseren, om die problemen op te lossen. De bedachte oplossingen worden – met of zonder beleidsruimte voor de uitvoerders, met of zonder een sausje van participatie – uitgerold over de ontvangende samenleving. Dat is het grondpatroon, of de lokale partner nu een overheid is of een niet-gouvernementele organisatie, en of die partner nu partner of deelnemer in het gebeuren genoemd wordt of dat hij er eigen rechten op kan laten gelden.

Zo'n probleem is bijvoorbeeld de hoge moedersterfte, het thema van een van de *Millennium Development Goals* (ontwikkelingsdoelen voor het millennium) van de internationale ontwikkelingscoördinatiegemeenschap: het verlagen van de moedersterfte met driekwart in 2015 ten opzichte van 1990. Stel, we gaan met een aantal donoren aan de slag in land X. Deskundigen stellen doortimmerde plannen op, er wordt flink geïnvesteerd in klinieken en programma's, en in 2015 hebben we ons doel bereikt en het probleem opgelost. Mooi, maar hoe duurzaam zal dit resultaat zijn? Is land X in staat de moeders ook na 2015 adequate zorg te bieden? Of zakt de hele zaak in zo gauw de donoren zich hebben teruggetrokken? Wil dat resultaat duurzaam zijn, wil het geen *Fremdkörper* zijn, maar geïntegreerd zijn en gedragen worden door de omgeving, dan moet een goed deel van die samenleving in het proces meeveranderd zijn. En dat beperkt zich dan niet tot evidente zaken als institutionele capaciteit, financiën, politiek en overheidsbeleid.

Als dat niet zo is, was de oplossing in de vorm van programma's en klinieken niet meer dan een tijdelijk aanwezig *Fremdkörper* in de samenleving. Dat *Fremdkörper* heeft in de tijd dat het er was, echter wel heel wat stukgemaakt in die samenleving. Dan gaat het ten eerste om de voorheen bestaande gezondheidszorg, mensen en middelen, kennis en capaciteiten; dat wil zeggen: het voorheen aanwezige probleemoplossende vermogen. Dat is inmiddels goeddeels verdwenen. Maar er is veel meer stuk. Onderdeel van die gezondheidszorg waren ook allerlei afspraken, verbanden en regelingen die mensen treffen: arrangementen die een belichaming zijn van morele houdingen, van zorg en verantwoordelijkheid voor de ander, van vertrouwen, sociaal kapitaal. Ook dat is stukgemaakt. De programma's en klinieken hebben dat wat aanwezig was, gesubstitueerd, gedeactiveerd, ondermijnd en laten verdwijnen. Dat is decapacitatie, een vermindering van het probleemoplossend vermogen van een groep of samenleving. Daarbij gaat het zowel om technische, organisatorische en institutio-

nele capaciteiten als om de morele houdingen en het onderlinge vertrouwen en sociaal kapitaal dat ze samen hebben opgebouwd. Decapacitatie – of breder: sociale dekapitalisatie – wil dus zeggen dat een groep of samenleving minder kan, minder aankan, minder levensvatbaar en vitaal wordt. Dit destructieve effect op de samenleving doet zich overigens evengoed voor als het nieuw geïnstalleerde gezondheidssysteem wel blijft functioneren, eventueel met buitenlandse middelen.

Zo'n ontwikkelingssamenwerkingsprogramma maakt stuk wat er is, maar verhindert bovendien dat de samenleving zelf nieuw of meer probleemoplossend vermogen en sociaal kapitaal genereert. Want hoe ontstond dat ook alweer? Onbedoeld en gaandeweg, terwijl mensen samen aan de slag zijn, bijvoorbeeld bij het oplossen van een probleem waarvan valt in te zien dat het beter langs de weg van gezamenlijke actie kan worden aangepakt. Maar dan komt het ontwikkelingssamenwerkingsprogramma, neemt het probleem van de mensen af, die dat overigens misschien maar al te graag laten gebeuren, en lost het op professionele wijze voor hen op. Zo worden hun de motieven en de kansen ontnomen die ze juist nodig hebben om gezamenlijk, als samenleving, nieuw probleemoplossend vermogen te genereren en sterker en vitaler te worden. Dat is dan de tweede wijze waarop een ontwikkelingssamenwerkingsprogramma een decapaciterend en dekapitaliserend effect op de samenleving kan hebben.

Dit is een donkere, ontvullende redenering. Met de beste bedoelingen wordt hier niet minder dan een ernstige misdaad gepleegd: sociocide. Hoe sterk het destructieve effect van deze interventies op de ontvangende samenleving zal zijn, is enerzijds afhankelijk van de veerkracht of *resilience* van die samenleving, anderzijds van de aard, duur en omvang van de interventie. In het algemeen zal gelden: hoe zwakker de ontvangende samenleving, en hoe groter en langduriger de interventie, des te sterker het destructieve effect van de interventie.

Zou je, deze logica volgend, kunnen zeggen dat het geen wonder is dat de meeste samenlevingen in Afrika ten zuiden van de Sahara er zo belabberd aan toe zijn, na vijftig jaar onbarmhartige ontwikkelingshulp? Intussen geldt voor de gangbare ontwikkelingsamenwerking dat ze zich concentreert op landen waar de problemen het grootst zijn, en nog massaler verdergaat met het ondermijnen van het probleemoplossend vermogen van de ontvangende samenlevingen.

Het moet anders

Een actieve en open morele houding gebiedt ons verantwoordelijk-

heid te nemen en zorg te dragen voor de ruim een miljard mensen die onder de armoedegrens leven, in doorgaans uitermate zwakke samenlevingen. Er zijn genoeg redenen voor een uitbreiding van de internationale samenwerking. Alleen, we kunnen niet doorgaan met een ontwikkelingssamenwerking die misschien links en rechts een probleem oplost, en dan doorgaans met preciaire, weinig duurzame resultaten, maar die structureel destructieve effecten heeft op de ontvangende samenleving. Dus we moeten op zoek naar een andere wijze van interveniëren, een manier die niet alleen geen destructieve effecten heeft, maar die ook positief uitwerkt op de vitaliteit van de ontvangende samenleving.

Dat moeten interventies zijn die twee paradoxale (in de zin van tegenstrijdige, elkaar schijnbaar uitsluitende) doelen nastreven: het oplossen van een probleem én het verhogen van het probleemoplossend vermogen. Die interventies moeten aansluiten bij initiatieven van mensen zonder ze hun af te nemen. Mensen worden bijgestaan bij het oplossen van hun probleem, en wel op zo'n manier dat het traject optimale effecten sorteert op hun probleemoplossend vermogen. Het probleem en de oplossing ervan moeten behandeld worden als een kans en een vehikel voor het versterken van een stukje samenleving, met nadrukkelijk oog voor de 'dingen' die een samenleving levensvatbaar en vitaal maken. In de praktijk betekent dit dat ontwikkelingssamenwerking een moeilijk combineren en variëren is van twee aan elkaar tegengestelde handelingslogica's. Aan de ene kant: actief zijn, ideeën aanleveren, eventueel expertise. Aan de andere kant: ruimte laten, niet onteigenen, maar het probleem aan de betrokkenen overlaten, stimuleren en faciliteren. Bovendien moeten we leren te werken aan 'dingen' die per definitie niet geproduceerd kunnen worden.

Sociocide is het effect van ontwikkelingssamenwerking, als door deskundigen bedachte, ingerichte en gestuurde oplossingen en systemen de bestaande capaciteiten en verbanden deactiveren en ondermijnen, en verhinderen dat er nieuwe ontstaan.

Maar gebeurt ditzelfde ook niet in zekere zin in onze westerse samenleving, door de grote systemen voor gezondheid, gehandicaptenzorg, ouderdom, onderwijs, recht, orde en veiligheid enzovoort? Ze zijn dan wel niet exogeen, maar toch ... zijn al deze systemen niet zo ingericht dat ze mensen onteigenen en hun verantwoordelijkheid ontnemen, dat ze mensen demotiveren om zelf en samen aan de slag te gaan? Ze roepen geen betrokkenheid op, ze laten ruimte noch motief voor het nemen van eigen en met anderen gedeelde verantwoordelijkheid. Ze maken mensen – en mensen worden door die systemen – tot cliënten, consumenten, individuen, objecten in plaats van personen, actieve, lerende, samenwerkende en samenlevende subjecten. En door hun

systeemkarakter, afgezonderd en gesloten, onttrekken ze belangrijke sociale velden als onderwijs, zorg, recht en veiligheid aan de maatschappelijke dynamiek, aan de reproductie van *commitment* en morele houdingen, van burgerzin, vertrouwen en sociaal kapitaal. Willen we de samenleving vitaal en levensvatbaar houden – daar en hier –, dan moeten we anders gaan organiseren. Dat is het antwoord op Putnams verlegenheid.

Noot

1 Robert D. Putnam, *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 115.

Literatuur

– Herman van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organising plurality in contemporary democracies*, Boulder, CO: Westview Press, 1998.

– Robert D. Putnam, *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

– Robert D. Putnam, *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, New York: Simon and Schuster, 2000.

– Freed Zakaria, *The future of freedom. Illiberal democracy at home and abroad*, New York: Norton, 2003.

⇒ **Cor van Beuningen** is geograaf en bestuurskundige. Hij heeft ruim twintig jaar ervaring in internationale samenwerking, zowel bij de overheid als bij particuliere organisaties, en is daarbij werkzaam geweest in Latijns-Amerika, Afrika en Azië. Sinds enkele jaren is hij directeur van *Socires*, een stichting die onderzoek, debat en onderwijs organiseert over vragen van samenleving, organisatie en levensbeschouwing.

Summary – The viability of society, its successful reproduction, depends on the (re)generation of open-active moral attitudes of its members, expressed in civic engagement, trust and social capital. We might think that its viability is attributable to the solutions that we produce to problems, or to the systems that we establish to organize societal interaction. But that is not the case. In fact, by doing so, we might well be producing adverse effects for society's viability. The way we solve problems is the real danger for the survival of the societal system. In our drive to organize society, we commit a serious crime against it: sociocide. This holds true both for the current practice of development cooperation and for the way we plan and organize solutions and systems in our own society.

De dood van een verzetsstrijder

Rein-Jan van der Veen (1921-2004)

Rein-Jan van der Veen, oud-secretaris van de Nederlandse Zendingsraad (NZR), was getekend door zijn oorlogsverleden in Amsterdam. Hij heeft actief deelgenomen aan het verzet, en is voor de uiterste consequenties ervan niet teruggeschrokken. Zijn eerste kerkelijke taak was het studentenpredikantschap in Delft. Mensen die hem daar hebben meegemaakt, vertelden van zijn 'evangelicale' geloofsijver. Hoezeer hij daarvan later ook afstand heeft genomen, die ijver ging met hem mee naar de NZR. Sterk kwam in zijn werk de afschuw tot uiting van alle onrecht en onderdrukking, de afschuw van racisme en oorlog. Hij zette het zendingsdenken van de NZR op een nieuw spoor. Hij liet zien wat dat in concreto betekende. In de oecumene moest die strijd voorrang krijgen. Op de wereldzendingconferentie van Bangkok (1973) kwamen berichten binnen over Amerikaanse bommen die op Vietnam vielen. Toen hij dat in Bangkok hoorde, stond hij op en deed hij, tot schrik van velen, het voorstel de hele conferentie uit solidariteit maar naar Hanoi te verplaatsen. In Nederland moest de kerk en moesten de kerkmensen er ook aan geloven. Via het project *Zending in Nederland* werd een krachtige oproep gedaan zich nadrukkelijker in te zetten voor de komst van het koninkrijk, tegen onrecht en onderdrukking. Maar zijn belangrijkste activiteit was ongetwijfeld zijn onvermoeibare inzet voor het programma tot bestrijding van racisme (PCR) van de Wereldraad van Kerken. Op dat programma was nationaal en internationaal veel kritiek: kerken die gewapende terroristen in Afrika steunen? Hij wist het te doorbreken door koningin Juliana ertoe te bewegen persoonlijk, maar publiekelijk, een belangrijke gift aan het programma te geven.

Zijn kracht lag in het verzet tegen alles wat Gods mensen, Gods schepping schond. Die kracht putte hij uit het evangelie. Zoals hijzelf bij zijn afscheid de NZR beschreef: '... een vrijplaats voor het zoeken van een nieuwe relevantie ten dienste van de voortgang van het evangelie van Jezus Christus door anderen en door onszelf, ten dienste van een bekering van mensen tot Christus en van de bekering van het samenleven van mensen tot voortekenen van het komende rijk van Christus'.

Een verzetsstrijder is gestorven, een die niet kon leven met onrecht en onderdrukking. Zijn gedachtenis zij ons tot een zegen.

— Jan van Butselaar

De voedingsbodem voor verzoening

De herdenking van het uitbreken van de genocide in Rwanda, 7 april, is uitgeroepen tot wereldgedenkdag van genocide. Wie in die periode door Rwanda reist, komt het verdriet over de gebeurtenissen van toen in alle hevigheid tegen. Een foto, een verhaal over hun gezin van vóór de oorlog. Hutu, Tutsi, Twa, iedereen heeft zijn of haar verhaal.

Zo belde ik met een partnerorganisatie op een mobiel nummer. De betrokken staffunctionaris reageerde geschrokken. Natuurlijk wilde ze komen, maar ze stond nu bij de waterput waarin het lichaam van haar moeder na de moorden werd gedumpt. Het berggen duurde al een aantal dagen, maar het lichaam was nog niet gevonden. Of ze komen moest? Nee dus.

Onverwacht sta je oog in oog met de rauwe werkelijkheid van het verdriet. Nee, hij is niet voorbij, de oorlog. Na tien jaar zijn de wonden nog altijd vers. Vorig jaar was ik op 7 april bij haar familie op bezoek. Aan de wand een grote foto, enige overgebleven herinnering aan de eerste familie van haar man. Zijn eerste vrouw en hun acht kinderen. Als door een wonder wist hij als enige aan de moordpartij te ontkomen. Drie maanden verscholen tussen plafond en dak van het huis van een bevriende familie. Hij bedankte deze familie in het openbaar als oorlogshelden: wie een Tutsi probeerde te redden, werd immers zelf ook vermoord. Een hand als symbool voor die band, tussen Hutu en Tutsi – is dit niet bij uitstek de basis voor verzoening?

Rwandezen zoeken vóór alles stabiliteit, veiligheid. Ze willen het liefst met rust gelaten worden. Ze willen kunnen rouwen en doorgaan met leven. Niet te veel analyses, geen politiek activisme. De verzoening ligt in het leven van alledag. Samen op werk en school. Oppervlakkig vreedzaam, maar daaronder schuilen wantrouwen en angst. Want de oorlog is niet voorbij. In Burundi en Congo wordt tot op de dag van vandaag gevochten. En oorlogen in het Afrikaanse Grote-Merengebied stoppen niet bij de grenzen. De bevolking en de conflicten zijn nauw met elkaar verweven.

Alles wat mensen ertoe aanzet hun verhaal, hun slachtofferschap en hun schuldgevoel te delen, helpt oppervlakkigheid tegen te gaan. Verenigingen, Gacaca-dorpstribunalen, kerken en bijbelstudiegroepen hebben in die zin een uitermate belangrijke rol te vervullen.

Maar voor verzoening is meer nodig. Het gaat niet alleen om stabiliteit, zoals Rwanda die nu beleeft, maar ook om de kwaliteit van die stabiliteit. In het Grote-Merengebied liggen structurele belangen ten grondslag aan het oorlogsgeweld. En ook al kan het pretentius zijn dit als buitenstaander te zeggen: zonder analyses kunnen we niet. Zonder recht geen duurzame vrede. In alle drie de landen, in elk land op eigen wijze, komt straffeloosheid voor. Als oorlogsmisdaden van 1994 wel, en die van vóór 1994 niet bestraft worden in de Rwandese Gacaca-procesen of door het oorlogstribunaal van Arusha, is er geen sprake van gelijkheid voor de wet. Als de kloof tussen arm en rijk blijft groeien doordat een kleine elite profiteert van de macht en de rijke bodemschatten uit Congo, komt er geen vrede. De retoriek van de etniciteit kan op ieder moment weer ingezet worden als breekijzer voor een nieuwe machtsstrijd.

Daarom blijft het consortium van Nederlandse donororganisaties waaronder Kerkinactie er bij onze regering en in Europees verband op aandringen dat de internationale gemeenschap haar invloed in het gebied aanwendt en zonder aarzeling blijft pleiten voor mensenrechten en goed bestuur. In elk van de drie landen zouden waarnemers de duurzaamheid van de vrede moeten evalueren en bevorderen. Nederland kan hierbij vooroplopen, zoals blijkt uit het huidige ontwikkelingsbeleid in Rwanda. Maar ook in Congo en Burundi zullen Europese partners en internationale organisaties hun invloed moeten aanwenden. Een schone taak voor het voorzitterschap van de Europese Unie?

Verzoenen, het zal lang duren. Verzoening moet groeien en heeft een voedingsbodem nodig: een omgeving waarin onderling vertrouwen het wint van de angst.

— Cokkie van 't Leven

Geborgen in Gods hand

Fan Pu houdt zich in haar meditatieve papierknipsels voortdurend bezig met teksten en gedichten uit de Chinese klassieke literatuur. Ze ziet die als voorbereiding op het evangelie (*preparatio evangelica*). Tegelijkertijd neemt deze kunstenares elementen uit de klassieke kalligrafie en schilderkunst op in de volkskunst van het papierknippen.

In de afbeelding hiernaast wordt de helft van de ruimte ingenomen door de kalligrafisch uitgewerkte tekst, en zo wordt deze tekst in zekere zin onderdeel van de afbeelding zelf. Of omgekeerd: de afbeelding wordt tot illustratie bij de tekst. De tekst is een fragment uit een gedicht van Su Dongpo (1037-1101), uit de tijd van de Song-dynastie. De dichter prijst de schoonheid van het landschap van China en zijn roemrijke geschiedenis, die veel buitengewone persoonlijkheden heeft voortgebracht. Su heeft vele reizen in zijn vaderland ondernomen nadat hij als keizerlijk ambtenaar ontslagen was. Hij lijdt onder zijn eigen falen. Alle streven naar volmaaktheid blijkt vergeefs te zijn geweest.

De afbeelding laat de kale rots zien die in het gedicht beschreven is. Een rotsformatie die steil uit zee oprijst. De golven slaan tegen de stenen wand. In het midden van het rechtergedeelte van de afbeelding staat de bal van de ondergaande zon. Kijken we iets nauwkeuriger, dan herkennen we in de wolkenformatie een hand waarin deze zon wordt vastgehouden. God doortrekt zijn schepping van het eerste begin tot in de eeuwigheid. In zijn hand kunnen ook wij ons geborgen weten. In het licht daarvan lijkt alle streven naar wereldlijke roem zinloos.

— Volker Küster

✂ **Fan Pu** werd in 1948 in een christelijk gezin geboren. Haar vader hield zich naast zijn predikantschap bezig met kalligrafie. Zijn dochter heeft zich gewijd aan de papierknipkunst, een oude Chinese volkskunst. Gedurende de culturele revolutie werd ze, zoals veel intellectuelen, naar het platteland gedeporteerd om er dwangarbeid te verrichten. Daar leerde Fan Pu de cultuur van de plattelandsbevolking kennen. Veel christenen behoren tot die plattelandsbevolking.

大江东去浪
 淘尽千古流
 人物在壘
 西邊人道是
 三國周郎
 赤壁赤石
 崩空驚濤
 拍岸捲起千堆雪
 江山如畫一時多少
 豪傑

东坡居士赤壁工懷老





Berichten voor de rubriek 'Kortweg' kunt u sturen aan de eindredacteur (werenzen@planet.nl).

Rectificatie

In aflevering 2004/2 van *Wereld en Zending* zijn enige kwalijke fouten gesloten, die wij hierbij graag rechtzetten.

Het lid van de kernredactie dat nummer 2004/2 heeft samengesteld, was niet Guus van Dartel, maar *Geert van Dartel*, directeur van de Katholieke vereniging voor oecumene Athanasius en Willibrord.

In hetzelfde nummer werd de naam van de auteur over lokale oecumene tweemaal verkeerd weergegeven. Het moest zijn: *Irina Ose*, zoals op bladzijde 46 van het desbetreffende nummer vermeld staat.

Graag bieden wij de genoemde personen en alle lezers onze excuses aan voor onze slordigheid.

— GS

Blik op het leven van Ype Schaaf

Een kleine redactie heeft onder de titel *En dan zullen we zien ...!* een geschrift samengesteld waarin wordt teruggekeken op het leven van Ype Schaaf. Dominee Ype Schaaf was van 1993 tot 2001 eindredacteur van *Wereld en Zending*. Daarvoor had hij al een zeer gevarieerd leven achter de rug. Hij werkte aan bijbelvertalingen in Afrika, richtte in Kameroen de christelijke uitgeverij CLÉ op, had in

Nederland allerlei functies bij radio en televisie, en was jaren lang eindredacteur van het *Friesch Dagblad*. Ook schreef hij verschillende boeken over de bijbel in Afrika, en werkte hij aan een proefschrift over dit onderwerp. Het staat allemaal te lezen in dit gemakkelijk leesbare boekje, waarin ook veel foto's zijn opgenomen.

Het boekje is te verkrijgen door storting van € 9,05 op Postbankrekening 818418 ten name van het Friesch Dagblad te Leeuwarden, onder vermelding van 'boekje Ype Schaaf'.

— GS

Zuid-Zuid-samenwerking

Half maart hebben de ministers van buitenlandse zaken van drie belangrijke en toonaangevende ontwikkelingslanden – Zuid-Afrika, Brazilië en India – een actieplan en een samenwerkingsagenda getekend. Grote delen van de wereld hebben geen profijt van de mondialisering, vinden de drie landen, en daarom willen ze samen een beter handelsklimaat scheppen. En niet alleen economisch willen ze samen aan de weg timmeren, ook politiek. Een ander streven is een representatievere Veiligheidsraad, met ook Brazilië en India als permanente leden. Samen tellen ze

meer dan een miljard inwoners. De samenwerking is mede de verdienste van de Braziliaanse president Lula.

— JB

Financiële actie Bijlmerkerk

De stichting *Evangelisch Werkverband* heeft het initiatief genomen tot oprichting van de stichting 'De Bijlmerkerk'. Deze stichting stelt zich ten doel binnen korte tijd een bedrag van zeven miljoen euro bijeen te brengen om daarmee drie kerkelijke centra te bouwen in de Bijlmer. Op zondag gaan in de Bijlmer ruim tienduizend mensen naar een van de tachtig allochtone kerken. Deze houden hun diensten doorgaans in parkeergarages. Stichting 'De Bijlmerkerk' wil voorlopig vijf kerkzalen bouwen, waarin vijftien kerken bijeen kunnen komen.

Op de Nederlandse historische kerken wordt een beroep gedaan om mee te werken en een bedrag te storten op Postbankrekening 1747 ten name van Stichting 'De Bijlmerkerk' te Culemborg.

— GS

China: snelst groeiend christendom

Het christendom groeit nergens zo snel als in China, ondanks het ontmoedigingsbeleid van de Chinese regering en vrijwel zonder buitenlandse missionarissen. Naar schatting negentig miljoen Chinezen noemen zich christen. De door de overheid erkende protestantse kerk heeft vijftien miljoen leden, en de Rooms-Katholieke Kerk zes miljoen. De regering maakt zich zorgen over de groei van de ondergrondse evangelische gemeenten, vooral op het

platteland. Daar worden ze vervolgd. Niettemin zijn ze in staat gebleken zendingen naar het buitenland te sturen, onder meer naar Jordanië en Egypte.

— Volzin

Parlement van wereldgodsdiensten

In de tweede week van juli 2004 kwam in Barcelona onder auspiciën van de Unesco het zogeheten Parlement van wereldgodsdiensten bij elkaar. De eerste keer dat dit gebeurde, was in 1892. Vanwege de rol van godsdiensten bij diverse conflicten in de wereld kwam het parlement honderd jaar later weer bijeen. In Barcelona ging het vooral over interreligieus geweld, vluchtelingen, de schuldenlast van de arme landen en de bereikbaarheid van gezond drinkwater.

— JB

SKIN solidair met Midden-Oosten

Het platform van migrantenkerken SKIN en de Nederlandse unie van christenen uit het Midden-Oosten willen gaan samenwerken. Dominee R. Polanen, interim-voorzitter van SKIN, vindt dat de christenen niet mogen vergeten dat het evangelie uit het Midden-Oosten is gekomen, en dat van hun kerken 'veel te leren' valt. SKIN, in 1992 opgericht, is een zelfstandige vereniging van kerken en christelijke organisaties uit Afrikaans, Aziatisch, Midden- en Zuid-Amerikaans milieu. De Unie van christenen uit het Midden-Oosten bestaat sinds 2001. Daarin zijn de Assyrische, Syrisch-Orthodoxe, Maronitische, Armeense, Chaldeeuwse, Syrisch-Katholieke en Koptische ge-

meenschappen van Nederland verenigd.

— ID

PKN en ICCO samen

Om beter fondsen te kunnen werven hebben de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) en de protestantse ontwikkelingsorganisatie ICCO besloten tot samenwerking. Die zal betrekking hebben op noodhulp en armoedebestrijding. Ook moeten het draagvlak in de samenleving voor initiatieven op het terrein van vrede en gerechtigheid en de steun voor partners in ontwikkelingslanden worden vergroot.

ICCO trekt per 1 september 2004 vanuit Zeist in bij het Landelijk Dienstencentrum van de PKN in Utrecht. Door eerdere bezuinigingen op het personeel is dat gebouw voor de kerk te groot en te kostbaar geworden.

ICCO is een van de zes Nederlandse medefinancieringsorganisaties, met projecten in tweeënvijftig landen. De inkomsten uit het medefinancieringsprogramma, afkomstig van de overheid, bedragen in 2004 honderdtien miljoen euro. De PKN voert haar diaconale en missionaire taak uit onder de naam *Kerkinactie*, met tweehonderd projecten in de gehele wereld. Het budget daarvoor bedraagt vijfenveertig miljoen euro.

— Volzin

Netwerk Urban Mission

Het Netwerk Urban Mission telt ongeveer zestig zelfstandige projecten die elk op hun eigen manier een plek bieden aan mensen in kwetsbare wijken en stadsdelen. Het gaat om buurtbewoners, dak- en thuislozen,

autochtonen, allochtonen, vluchtelingen en kinderen. In de projecten werken een kleine honderd theologisch en agogisch gevormde professionals en duizenden vrijwilligers. De pastores en vrijwilligers van het netwerk zijn langdurig present op straat, in een ontmoetingsruimte of bij mensen thuis. Ze trekken vaak mee in levensverhalen, stellen zich open voor vragen en behoeften van mensen die zij ontmoeten, en zijn solidair. Ze zijn er in goede en in slechte tijden. Het netwerk werd in 1987 opgericht als een koepelorganisatie om nauwer samen te werken. Om de continuïteit van het Urban Missionwerk op langere termijn te garanderen zoekt het netwerk nu naar nieuwe middelen, onder meer door een donateursactie, zo blijkt uit een onlangs verschenen folder. Voor meer informatie kan men zich wenden tot bidriessen@hetnet.nl

— JB

Fraters van Malang

Afgelopen maart verhuisde het algemeen bestuur van de fraters van Utrecht vanuit De Bilt naar Malang in Indonesië. De congregatie, die in de negentiende eeuw werd opgericht voor onderwijs en vorming van rooms-katholieke jongeren in het aartsbisdom Utrecht, gaat verder in Indonesië, waar de fraters in de twintigste eeuw zijn gaan werken. De Nederlandse fraters zijn in de congregatie een minderheid geworden; de Indonesische hebben en zijn de toekomst. Binnenkort zullen de fraters van Utrecht dus fraters van Malang heten. Er werken er trouwens ook in Kenia. Samen maken ze zicht-

baar dat de kerk van God een veelkleurige kerk is, zo werd bij het afscheid gezegd.

— JB

Missie en Jongeren

Vorig jaar liepen elf Nederlandse en tien Keniaanse jongeren de tocht mee die (Nederlandse) missionarissen honderd jaar geleden vanuit Kampala in Uganda aflegden naar Kisumu in Kenia, 530 kilometer. Van die Afrikaanse pelgrimage is een verslagboek gemaakt onder de titel *Van Kampala naar Kisumu*. Daarin staan (persoonlijke) ervaringen van de voorbereidingen, de tocht zelf en de tijd erna.

Ook verscheen kortgeleden een nieuwe informatiebrochure over *Missie en Jongeren*. Daarin vertellen jongeren die via die organisatie enige tijd op een plek in Afrika, Azië of Latijns-Amerika verbleven, wat dat voor hen betekend heeft. De brochure heet *Iets dat je meeneemt*.

De brochure en het verslagboek zijn beide voor € 5,00 per stuk (inclusief verzendkosten) te bestellen bij Missie & Jongeren: door overschrijving van het bedrag op Postbankrekening 5931169, onder vermelding van 'Van Kampala naar Kisumu' of 'Iets dat je meeneemt' en uw naam, via e-mail (info@missieenjongeren.nl) of telefonisch op nummer (0485) 57 55 30.

— JB

Braziliaanse vastenactie

De Braziliaanse vastenactie *Campanha da Fraternidade* had in de afgelopen veertigdagentijd 'Water, bron van leven' als thema van de campagne. In bijna alle tweehonderd

bisdommen van het land werden acties georganiseerd om de mensen en vooral hun bestuurders duidelijk te maken dat veel Brazilianen geen toegang hebben tot schoon drinkwater, en dat water – als bron van leven – een mensenrecht is. Dat liet ook de paus de Braziliaanse bisschoppen weten: water is een gave Gods voor alle mensen, en dus hebben alle mensen er recht op, zo schreef hij. De Braziliaanse vastenactie werd dit jaar voor de veertigste keer georganiseerd.

— JB

Mondialisering

Het maandblad *Mondo e Missione* van de Italiaanse rooms-katholieke missiecongregatie PIMI roept zijn lezers op wereldwijd 'neen' te zeggen tegen het neoliberale mondialiseringsproces. Natuurlijk is mondialisering niet de oorzaak van alles wat er in deze wereld fout loopt, zo wordt gezegd, maar eerder dan aan meer markt, heeft de wereld behoefte aan meer politiek die deze markt regelt. Onze missionarissen weten hoeveel werk er voor politici te doen blijft, zo schrijft de redactie. Genoemd worden: de ondraaglijke armoede van driekwart van de wereldbevolking, de verloedering van het milieu, het westerse monopolie op informatie en de verspreiding ervan, de vernederende werkloosheid die jongeren tot geweld verleidt.

— ID

Medicijnen in de wereld

Dagelijks sterven 24.000 volwassenen en kinderen aan de gevolgen van ziekten als malaria, tuberculose en

AIDS, door gebrek aan voedsel of complicaties tijdens zwangerschap of geboorte. Dat zijn samen meer dan negen miljoen doden per jaar. De winsten van de grootste tien Amerikaanse farmaceutische bedrijven stegen in 2001 – ondanks de economische malaise – met 33 procent. In datzelfde jaar stond de geneesmiddelenindustrie voor de tiende keer aan de top van de meest winstgevendste industrieën. Tegelijkertijd had eenderde van de wereldbevolking geen toegang tot vaak levensnoodzakelijke medicijnen omdat deze mensen te arm zijn om de dure medicamenten te betalen.

Tussen 1975 en 1996 werden wereldwijd 1223 nieuwe medicijnen bedacht. Daarvan was slechts één procent bedoeld voor de bestrijding van tropische ziekten, namelijk elf medicijnen, waaronder vier voor de bestrijding van malaria en drie tegen slaapziekte. Naar onderzoek en ontwikkeling van geneesmiddelen tegen ziekten die wereldwijd negentig procent van de ziektenlast uitmaken, gaat nog geen tien procent van de budgetten, zo blijkt uit onderzoek.

De farmaceutische firma's produceren liever voor de rijken en de rijke landen: bijvoorbeeld cholesterol- en bloeddrukverlagers, potentie bevorderende middelen en vermageringsproducten. In de minstontwikkelde landen gaat jaarlijks elf dollar per inwoner op aan gezondheidszorg; in de rijke landen is dat 1.900 dollar.

Meer informatie over de toegang tot de gezondheidszorg in de wereld is te vinden in het themanummer 'Ieder-een gezond!' van het Noord-Zuid-ca-

hier, driemaandelijks tijdschrift over mondiale verhoudingen; e-mailadres: info@wereldmediahuis.be.

— JB

VN-rapport over drugs

Kortgeleden verscheen het jaarboek van het orgaan van de Verenigde Naties dat toeziet op de uitvoering van de conventies over drugs in de wereld. De productie van, en de handel in drugs nemen hand over hand toe. In Afrika valt de toenemende populariteit van de cannabisteelt op; reden is volgens de Verenigde Naties het inzakken van exportgewassen op de wereldmarkt. Steeds meer rebelbewegingen in het continent hebben hasj als handelswaar ontdekt. Ook in Latijns-Amerika stijgt de productie van drugs, daar vooral coca. Ook in dat continent is dat gebeurd omdat er meer mee te verdienen is dan met andere exportproducten. Afghanistan baart de VN de meeste zorgen. Daar is de opiumproductie de laatste jaren weer in opkomst. In de westerse landen ten slotte neemt de productie van synthetische drugs als XTC hand over hand toe.

— JB

Milieuvervuiling in Afrika

Milieuvervuiling wordt vaak gezien als een probleem van de rijke landen. Dat ook het Afrikaanse milieu zwaar verpest is, werd kortgeleden onder de aandacht gebracht in Zuid-Afrika. Het Afrikaanse continent blijkt ernstig vervuild door zware metalen. Het loodgehalte in de lucht boven de grote Afrikaanse steden is het hoogste ter wereld. Tien tot dertig procent van de kinderen lijdt er aan loodvergiftiging; hersenbeschadiging, ge-

dragsproblemen en depressies zijn er het gevolg van. Oorzaak is de mijnbouw in veel Afrikaanse landen. Een groot deel van de Afrikanen is erg kwetsbaar door het drinken van oppervlaktewater en/of het feit dat het immuunsysteem door AIDS is aange-tast. De zorg voor het milieu heeft in Afrika, zoals in veel arme Derde Wereld-landen, een lage prioriteit, na huisvesting, voedselvoorziening en dergelijke.

— JB

Dialogoog in Azië

Afgelopen voorjaar kwamen in Bangkok, Thailand, dertig leiders van dertig katholieke missiecongregaties die in Azië werkzaam zijn, bij elkaar. Dat doen ze bijna elke twee jaar. Ze vonden dat de dialoog met andere godsdiensten en culturen nu hun belangrijkste missie-opdracht is. Niet alleen op hoog niveau, maar ook de dag-in-dag-uit-dialoog met vrienden en buren; en niet alleen op dogmatisch en ethisch godsdienstig gebied, maar ook de dialoog tussen de verschillende culturen.

— JB

Europese Ontwikkelingssamenwerking

In 1990 ging 70 procent van het geld van de Europese ontwikkelingssamenwerking vooral naar arme lan-

den in Afrika. In 2000 was dat nog maar 38 procent, doordat een kwart van het budget naar Oost-Europa werd overgeheveld. Aldus meldt het Engelse ministerie van ontwikkelingssamenwerking. Hoewel de ontwikkelingshulp naar de armste landen intussen weer bijna de helft van het Europese budget uitmaakt, vinden de Engelsen dat toch schandelijk. Gemiddeld krijg een inwoner uit het straatarme Afrika drie dollar Europese ontwikkelingshulp per jaar, een Oost-Europeaan zeven.

— JB

Voedsel in de wereld

De FAO, de organisatie van de Verenigde Naties voor landbouw en voedsel, heeft op basis van de huidige voedselproductie in de wereld berekend hoeveel voedsel dagelijks per inwoner wereldwijd beschikbaar is. Dat is meer dan gedacht: bijna 2,4 kilo: 167 gram tarwe, ruim een kwart kilo rijst en evenveel maïs, 60 gram gerst, 95 gram overige granen, 135 gram aardappelen, 164 gram wortels en knolgewassen, 288 gram groenten, 164 gram fruit, een kwart kilo suiker, evenveel melk. De FAO schat dat de aarde genoeg opbrengt om twee keer zoveel mensen van voedsel te voorzien als er nu op aarde wonen, mits het eerlijk wordt verdeeld.

— JB

Silja Joneleit-Oesch en Miriam Neubert (redactie), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2002, ISBN 3-87476-408-7, 280 bladzijden, € 16,00.

Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular is uitgegeven als het 72e Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau*. Het bevat zes Duitstalige en vier Engelstalige artikelen, alsmede een Duitstalige inleiding. Het boek verdedigt de stelling dat *lectura popular* een goede methode is om de bijbelse teksten actueel te maken. *Lectura popular* wordt in het boek gebruikt als term voor het naïeve voorlezen van bijbelteksten in gelovige groepen. Volgens de inleiders behoort deze oorspronkelijke leeswijze voorrang te krijgen boven secundaire leeswijzen als die van de kritische exegese.

In het eerste deel van *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular* laten onder meer Hans de Wit, Wolfgang Schürger en Werner Kahl aan de hand van voorbeelden zien wat de opbrengst van *lectura popular* kan zijn. Het artikel van De Wit omvat bijna de helft van het eerste deel. Het is een (wat al te) uitgebreide presentatie van De Wits eigen interculturele bijbelleesproject *Through the Eyes of Another*.

Schürger doet een verrassende poging om een bevrijdingstheologische hermeneutiek toe te passen in een Europese context. Een dergelijke hermeneutiek is volgens hem in Europa geboden ter (her)ontwikkeling van een op het leven betrokken spiritualiteit. Volgens Schürger laten de *mainstream* kerken die ontwikkeling te zeer over aan 'evangelikalen und anderen konservativen Gruppen'.

Kahl presenteert tot slot van het eerste deel het Kasselse project *Bibel Teilen*. Volgens Kahl schieten Afrikaanse en westerse leeswijzen van de Schrift ieder op zichzelf tekort, maar kunnen die lezingen elkaar op een productieve manier corrigeren: de westerse behoedt de Afrikaanse ervoor haar eigen 'Enzyklopädie' met de bijbelse te identificeren, terwijl de Afrikaanse benoemt wat de westerse over het hoofd ziet. Zelf ziet Kahl helaas over het hoofd dat *Bibel Teilen* erg eenzijdige aandacht heeft voor de evangeliën.

In deel II, 'Interkulturelle Exegese', verbinden Gosbert Byamungu en Klaus Neumann de exegese met het actuele debat over het gebruik van interculturele communicatiemiddelen in multiculturele samenlevingen. Byamungu leidt de lezer op een heldere manier in de postkoloniale exegese in. Hij zegt dat de postkoloniale exegese de bevrijding van de koloniale onderdrukking tot doel heeft. Die bevrijding is volgens hem nog steeds nodig, omdat het kolonialisme en de hegemonie van het Westen nog altijd niet de wereld uit zijn. Ook de interpretatietraditie van de bijbel is volgens Byamungu nog altijd goeddeels in handen van het Westen.

Neumanns artikel geeft bovenal blijk van Duitse *Gründlichkeit*. Neumann reikt een geschiedenis van de hermeneutiek van het Nieuwe Testament aan en besteedt daarbinnen nadrukkelijk aandacht aan de cultureel-antropologische exegese. Die exegese wil volgens hem een interculturele dialoog met de tekst voeren: zij vraagt namelijk om een methodische analyse van het feit dat het Nieuwe Testament in een vreemde cultuur is geworteld. Als voorbeeld analyseert Neumann zelf het verschil tussen de westerse, romantische opvatting van seksualiteit en de antieke, gewelddadige visie op seksuele omgang. Aan het eind van zijn artikel doet Neumann voorstellen voor de vernieuwing van het nieuwtestamentische onderzoek. In toekomstige studies moet volgens Neumann zowel de vertrouwdheid als de vreemdheid van het Nieuwe Testament aandacht krijgen.

In het derde en laatste deel beschouwen Volker Küster en Rudolf von Sinner de huidige stand van de interculturele theologie. Küster geeft aan dat de interculturele theologie, wat hem betreft, een heuristische, een anamnetische, een fundamenteel-theologische en een ethische functie heeft. Von Sinner gebruikt de theologieën van Leonardo Boff en Raimon Panikkar om een voorstel te doen voor een oecumenische hermeneutiek. Hij noemt de Triniteit als een wereldwijde dimensie van het christelijk geloof. Opvallend genoeg strooit de protestant Von Sinner met termen als 'Katholizität'.

De becommentarieerde biografie van Ralf Huning, die het slot van deel III en van het boek vormt, smaakt naar meer.

Het boek *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular* bevat tien artikelen van zeer uiteenlopende aard. Naast de *lectura popular* komen veel andere leeswijzen van de bijbel aan bod. De schrijvers vertegenwoordigen niet alleen het Westen, maar tot op zekere hoogte ook het Zuiden en het Oosten. Spijtig genoeg komen redacteurs Silja Joneleit-Oesch en Miriam Neubert zelf niet aan het woord. Zij hadden de enige twee vrouwelijke auteurs kunnen zijn.

— *Wietske de Jong*

R. van der Woerdt, *Werken zolang het dag is. Jacqueline Cornélie van Andel-Rutgers (1874-1951), gereformeerd zendeling in Midden-Java*, Kampen: Kok 2004, ISBN 90-435-0820-9, 415 bladzijden.

In het voorjaar van 2004 verdedigde Rineke van der Woerdt in Amsterdam haar dissertatie *Werken zolang het dag is. Jacqueline Cornélie van Andel-Rutgers*. Van der Woerdt beschrijft in haar boek leven en werken van de gereformeerde zendeling Jacqueline van Andel, die in de eerste helft van de twintigste eeuw op Midden-Java werkte en tot

de invloedrijkste Nederlandse vrouwelijke zendelingen van haar tijd gerekend kan worden.

Van Anandel, toen nog Rutgers, werd in 1900 uitgezonden om als verpleegster in Yogyakarta te werken. Na haar huwelijk met Huibert Antonie van Anandel in 1912 werden zij beiden gestationeerd op Solo. Van Anandel richtte zich tijdens deze tweede werkperiode op evangelisatiewerk, bijbel- en leatuurverspreiding, onderwijs en vrouwenwerk. Vooral aan dit laatste besteedt Van der Woerdts ruim aandacht. De tweede werkperiode van de Van Anandels eindigde met de Japanse bezetting in de Tweede Wereldoorlog. Beiden werden geïnterneerd. Huibert van Anandel overleed in maart 1945 in het concentratiekamp, Jacqueline van Anandel keerde na de bevrijding terug naar Nederland en overleed daar in 1951.

Naast een historisch goed verantwoorde, maar toch ook wel wat hagiografische levensbeschrijving probeert Van der Woerdts ook een schets van de zendingstheologie van Van Anandel te geven. De basis hiervoor is wat mager en vooral gebaseerd op secundaire bronnen als de publicaties van Van Anandels vader en haar man. Alleen Van Anandels bewerking van een boekje van Temple Gairdner over de islam geeft echt iets van haar eigen standpunten weer. Van der Woerdts werkt dit alleen beschrijvend, maar niet analyserend uit. Ook tot een reflectie op Van Anandels ideeën over inculturatie – haar studie van de Javaanse cultuur en haar gebruik van Javaanse begrippen in haar gebedenboekje – komt het jammer genoeg niet.

Het boek is desalniettemin prettig leesbaar, alleszins lezenswaardig en mooi uitgevoerd. Toch blijft de lezer, deze lezer althans, met een ietwat dubbel gevoel achter: enerzijds roept de beschrijving van Jacqueline van Anandel respect en bewondering voor haar persoon op, anderzijds kan de lezer zich niet aan de indruk onttrekken dat Van Anandel bepaald geen gemakkelijk mens moet zijn geweest om mee samen te werken. In haar conclusie verwoordt Van der Woerdts het zo: 'Mevrouw Van Anandel dulde geen tegenspraak' (301).

— Martha Frederiks

Isidore Nwanaju, *Christian-Muslim Relations in Nigeria. A historical-theological reflection upon the mutual co-existence of Christians and Muslims*, Nijmegen: Uitgeverij Brakkenstein, 2004, ISBN 90-75496133, 446 bladzijden.

Isidore Uchechukwu Chibuzo Nwanaju is een Igbo van de Imo-staat (Nigeria), diocesaan priester met studie en onderzoek in Nigeria en Leuven achter de rug. Hij is een van de eerste studenten van de *Graduate School of Theology* van de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Het was niet moeilijk een promotie-

onderwerp te vinden. De actualiteit van de vaak spannende verhoudingen op religieus vlak in Nigeria dwingen er eigenlijk toe.

Nwanaju geeft een zeer uitgebreid ethnologisch beeld van Nigeria met de vele volken, talen, orale tradities, religies: de Hausa-Fulani, de Kanuri, de Nok, de Yoruba, de Edo, de Igbo, de Ijaw, de Ibibios en de Efik. Het beeld dat hij schetst, complementeert hij met de behandeling van de plurale religieuze situatie, de situatie van analfabetisme en onderwijs, en hij positioneert Nigeria in het geheel van Afrika, in het bijzonder in West-Afrika.

Dan gaat hij over op zijn specifieke onderwerp: de verspreiding van de islam in Nigeria en het begin en de uitbreiding van het christendom in Nigeria. Hij is daarin gedetailleerd en uitgebreid en bestrijkt het enorme land met 191 miljoen mensen. Hij komt daarna tot de behandeling van de relaties tussen moslims en christenen vanuit de historie vóór en na 1960, vervolgens tot de problemen rondom de onafhankelijkheid en de burgeroorlog tussen Gowon en Ojukwu, en ten slotte meer in het bijzonder tot de kwestie van de invoering van de *sjaria* bij wet. Invoering en hantering van de *sjaria* hebben grote spanningen veroorzaakt tussen groepen moslims en christenen, met aan beide zijden slachtoffers, maar ook met een groot aantal mogelijkheden tot dialoog en overleg. De behandeling van de initiatieven aan beide zijden is helder, uitgebreid en boeiend.

Het tweede deel van zijn studie bestaat uit een theologische reflectie op wat in het eerste deel is behandeld. Voor Nwanaju vormen het islamitische fundamentalisme en het – wat hij noemt – Afrikaanse revivalisme de gevaarlijkste elementen in deze kwestie. Hij kent een bijzondere plaats toe aan de lokale kerken, gezien de grote diversiteit in Nigeria, waarbij het verschil tussen het noorden en het zuiden van het land in het oog springen.

Hij gaat diep in op de praktijk van de religieuze dialoog op basis van de idee van dialoog als zending en de noodzaak van de interreligieuze dialoog in Nigeria. Nwanaju schenkt speciale aandacht aan de informele en de formele kant van de dialoog: de dialoog 'van beneden' en die 'van boven'. Als obstakels voor de dialoog noemt hij: de problemen omtrent identiteit, de gevaren van compromissen, het vraagstuk van syncretisme en de positie van de gesprekspartner in de dialoog. Nwanaju's suggesties voor verandering liggen op het vlak van tolerantie, respect voor godsdienstvrijheid, conflictvermijding en cultivering van geloof en hoop met een uitweiding over de bekende distincties in deze kwestie: inclusivisme, parallelisme, interpenetratie en pluralisme. Hij benadrukt het belang van religieuze experimenten en een ononderbroken voortzetting van de dialoog. Als centraal thema brengt hij barmhartigheid (*mercy*) naar voren, dat hij belicht vanuit zowel de bijbel als de koran.

Ten slotte besteedt hij aandacht aan de interreligieuze kwesties van het laatste decennium, in het bijzonder de Bauchi-pogrom, de Zango-Kataf-crisis, de Jaduna Sharia-crisis, de Zaki Biam, de islamitische solidariteit met Afghanistan en de Miss World-verkiezingen in 2002. Daarmee maakt hij zijn onderwerp wel heel actueel.

In de publicatie zijn enkele landkaarten opgenomen, en ook heel veel gegevens van volkstellingen, primair, secundair en tertiair onderwijs, de aartsbisdommen en bisdommen van Nigeria, de situatie met betrekking tot de islam in de verschillende landen van West-Afrika, getallen over de christelijke denominaties en de Afrikaanse inheemse kerken en bewegingen. Dat alles draagt bij tot een totaalbeeld.

Het kenmerkende van Nigeria is dat de interreligieuze dialoog er vier partners heeft: de staat, de islam, de Afrikaanse inheemse (traditionele) religies en het christendom. De auteur geeft een uitgebreide en goed gedocumenteerde historische terugblik, en zijn theologische reflectie is modern en gericht op verandering tot bevrijding, ontwikkeling en het welzijn van zijn land. Nwanaju schrijft zijn verhaal van binnenuit – hij groeide op tijdens de burgeroorlog van Biafra, die ook nog in ons geheugen leeft – en is toegewijd aan zijn onderwerp: de ontrafeling van de historische verhoudingen en suggesties tot verbetering en verandering. Deze publicatie geeft een gedetailleerd overzicht en geeft handvatten voor een nieuwe en aangepaste vorm van interreligieuze dialoog op de puinhopen van de vele mislukkingen op dat vlak tot op heden. In het studieveld van de interreligieuze dialoog is dit een standaardwerk.

Isidore Nwanaju promoveerde op 15 juni 2004 in Nijmegen op deze dissertatie. Peter Nissen was zijn promotor en de co-promotoren waren Frans Wijsen, directeur van de *Graduate School of Theology*, and Francis Oborji van het pauselijke Urbanianum te Rome.

— Joop Vernooij

Marius Noorloos, *Leven uit de Bron. Via geloofsopbouw naar gemeenteopbouw*, vijfde, bewerkte en geactualiseerde druk, Kampen: Kok, ISBN 90-435-0716-4, 168 bladzijden, € 14,90

Er bestaan veel afzonderlijke publicaties over geloofsopbouw en gemeenteopbouw. Over hun onderlinge samenhang is weinig gepubliceerd. Kerkelijke beleidsplannen schieten vaak tekort doordat men niet verder komt dan procedures en strategieën; gebrek aan inspiratie en betrokkenheid op de kern belemmert de groei van een attractieve kerk. Marius Noorloos, tot voor kort gemeenteadviseur bij het Regionaal Dienstencentrum Gelderland van de PKN, signaleerde dit vanuit een jarenlange praktijkervaring aan de basis. Hij ontwikkelde een concreet plan voor gemeenteopbouw via geloofsopbouw. In *Leven uit*

de Bron wordt de spirituele kant van gemeenteopbouw benadrukt: de gemeente of de kerk wordt gedefinieerd als een gemeenschap die herkenbaar is aan de drieslag hart voor de Heer, hart voor elkaar als zijn leerlingen en hart voor zijn werk voor en in de wereld. In een toenemend aantal plaatsen wordt op enthousiaste en creatieve wijze met deze vorm van gemeenteopbouw gewerkt. In de laatste herdruk zijn actuele voorbeelden uit uiteenlopende situaties opgenomen. Op het bezinnende element ligt niet de nadruk. De kracht van dit boek ligt in de praktische benadering vanuit een missionaire inzet. Blijkbaar bestaat bij het kader aan de basis van parochie en gemeente grote behoefte te worden toegerust om het goede nieuws vandaag door te geven. Het is goed dat Noorloos ons daaraan herinnert: anderen te drinken geven kan alleen als je deelt in een gemeenschap die je helpt zelf steeds weer de weg terug te vinden naar de bron.

— Wout van Laar

A.J. Donckers, *God bij het leger in de kolonie. Een geschiedenis van het pastoraat als geestelijke verzorging in Nederlandsch Indië, 1807-1950*, Budel: Damon, 2004, 512 bladzijden.

Donckers (geboren in 1936) studeerde Germaanse letteren, onderwijs, was rector van een middelbare school, maar begon na zijn pensionering aan een dissertatie over de activiteiten van legeraalmoezeniers in het koloniale leger in Oost-Indië. Dat leger bestond voor ruim de helft uit troepen die in de kolonie zelf werden geworven: Madoerezen, Javanen, nogal wat Ambonnezen en Menadonezen. Maar een kleine helft kwam uit allerlei Europese landen, vooral Duitsland en Frankrijk. Op een enkele uitzondering na was er geen geestelijke verzorging voor de moslim-soldaten. Voor de christenen waren er tot 1927 voornamelijk tijdelijk aangestelde dominees en priesters. Dat was al het geval met de eerste 'soldatenpastoor' J. Scholten, die onder de Belgische rooms-katholieke 'commissaris-generaal' meeging in de Java-oorlog (1825-1830). Een in Indië bekende priester was later de jezuïet Jan Baptist Palinkx en vooral pater Verbraak, die tussen 1874 en 1904 in de Atjeh-oorlogen geestelijke bijstand verleende. Vanaf 1927 kwamen er formeel enkele plaatsen in de legerrangen voor de priesters, in totaal nooit meer dan drie, tot aan de Japanse bezetting van 1942. In de periode van 1945 tot eind 1949, toen de jonge republiek Indonesië vocht tegen de herbezetting door de Nederlanders, was dat getal ineens veel groter: maar liefst 158 priesters uit 29 orden en congregaties gingen mee met wat nu verhullend de 'politieele acties' worden genoemd. Donckers geeft in dit boek, een dissertatie aan de Theologische Faculteit Tilburg, een groot aantal feitelijke gegevens over deze aalmoezeniers. De soldaten die bediend werden, komen er

minder in naar voren, en de omstandigheden waarin zij moesten vechten nog veel minder. Er wordt nog wel enige aandacht besteed aan de eigenaardige maatregel dat soldaten onder de rang van onder-officier niet mochten trouwen, maar wel een 'huishoudster' in de keuken en in bed konden hebben, een maatregel die pas omstreeks 1920 werd afgeschaft. Maar aan de politieke context heeft dit boek zich niet vertild. Het gaat dus vooral over de individuele relatie tussen pastor en soldaat, tenminste voorzover de archieven daar uitsluitsel over geven. Bij alle nieuwe aandacht voor het koloniale leger (zie onder meer het nieuwste nummer van het tijdschrift *Indische Letteren*) is dit een aanvullende bron van informatie.

— Karel Steenbrink

Frédéric Durand, *Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor 1556-2003. Construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporain*, Editions Arkuiris/IRASEC, 240 bladzijden (20 tekeningen en kaarten, 13 tabellen, foto's), ISBN 2-9520184-0-5, € 28,00

In 1975 vertrok het Portugese koloniale bestuur overhaast uit Dili, de hoofdstad van Oost-Timor. Op dat moment was nauwelijks 25 procent van de bevolking katholiek. Vijfentwintig jaar later was dat percentage gestegen tot 95, en toen Oost-Timor weer formeel afgescheiden werd van de republiek Indonesië, ging daarmee ook de nominaal grootste katholieke gemeenschap weg. Waarom heeft een lange Portugese overheersing zo weinig christendom gebracht? Waarom werd het katholicisme in die periode van 1975 tot 2000 zo populair? Durand, een sociaal-geograaf van de Universiteit van Toulouse, probeert in dit boek beide vragen te beantwoorden. Allereerst de geringe impact van de Portugezen op de religieuze verandering. Daartoe schetst hij de Portugese handel in deze streken (sandelhout en wat slaven, sinds omstreeks 1600), de aparte geschiedenis van 'katholieke' mestiezen, die het de Nederlanders lastig maakten in de zeventiende eeuw, zowel op Oost-Flores als op Timor, de komst van formeel koloniaal bestuur en leger in de loop van de achttiende eeuw, toen de Portugese staat een aantal perioden van scherp antiklerikalisme meemaakte. In die eerste handelsperiode waren het juist de dominicanen, die voor bekeringsacties, maar ook voor het bouwen van de vestingwerken zorgden. Maar in de achttiende-, negentiende- en zelfs twintigste-eeuwse antiklerikale perioden liep de invloed van de religie steeds weer terug. Na 1975 werd in de strijd tegen de Indonesische overheersing, die uitliep op het platbranden van het binnenland en gedwongen verhuizingen naar kustdorpen, het katholicisme juist tot een symbool van nationale eenheid. Met veel statistieken en mooi

kaartenmateriaal wordt hier een sympathiek beeld gegeven van de trieste koloniale geschiedenis van het nog steeds straatarme en politiek jonge Oost-Timor, Timor Lorosae, zoals het officieel heet. Jammer genoeg zijn er erg weinig Portugese bronnen gebruikt, zodat dit boek zeker nog niet als de definitieve beschrijving van dit eigenaardige stukje koloniale geschiedenis beschouwd kan worden.

— Karel Steenbrink

KORTE AANKONDIGINGEN

Jan Brock, *Geef ons heden ons dagelijks brood. Bidden met de armen, 's-Hertogenbosch: Nederlandse Missieraad in samenwerking met CMC, Missio, Solidaridad en de Week Nederlandse Missionaris*, 135 bladzijden, € 10,00

Jan Brock verzorgde deze bundel gebeden die hem werden verstrekt door missionarissen die over de gehele wereld werkzaam zijn. De uitgave is een vervolg op de bundels *Wereldwijd Brevier*, die in 1983 en 1986 werden gepubliceerd, waarvan de laatste ook door Jan Brock was verzorgd.

De ongeveer driehonderd korte teksten, gegroepeerd naar de beden van het *Onze Vader*, laten een grote verscheidenheid zien van gebeden en lofprijzingen van mannen en vrouwen, geestelijken en leken, uit meer dan vijftig landen. Er zijn zeer persoonlijke gebeden, en andere die door een grotere gemeenschap kunnen worden gebeden. Soms een schreeuw om kracht, maar opvallend dikwijls een vertrouwelijke omgang met God die nabij is. Soms verrassend en van grote zeggingskracht. Een fraai uitgegeven bundel met herkenbare woorden uit de kerk wereldwijd, die ook goed dienst kunnen doen in kerkelijke vieringen waarin zending en missie centraal staan.

De bundel is te bestellen door overmaking van € 10,00 op Postbankrekening 1474558 ten name van de Nederlandse Missieraad, onder vermelding van 'Gebedenbundel'.

— Gerard van 't Spijker

John Parratt (redactie), *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 189 bladzijden, £ 16,99

Derde-Wereldtheologie heeft op een aantal plaatsen een eigen plaats in het theologisch curriculum gekregen. Soms heeft het missiologie zelfs vervangen, meestal is het ernaast gekomen. Parratt, vooral Afrika-kenner, heeft in Birmingham een leerstoel Derde Wereld-theologie, en heeft een handzaam boek samengesteld waarin hij een goed

overzicht biedt van wat er de laatste eeuw op dit punt is bereikt. Hij plaatst het boek zelf in de demografische revolutie die van het christendom niet langer een Europees-Amerikaanse, maar een in meerderheid zuidelijke of niet-westerse religie heeft gemaakt. Van de zes grote hoofdstukken bespreken er twee Azië (Kirsteen Kim over India, Edmond Tang over China en Japan), gaan er twee over Afrika (Isabel Apawo Phiri over Zuid-Afrika, Diane Stinton over Oost- en West-Afrika) en twee over Amerika (George Mulrain over de Cariben, Jose Bonino over Latijns-Amerika). De hoofdstukken zijn niet allemaal evenwichtig. Bonino geeft eigenlijk een korte kerkgeschiedenis, met een beetje bevrijdingstheologie, tegenover de bekoring van de pinksterkerken, terwijl hij de inheemse Indiaanse theologie helemaal overslaat. Argentinië is nu eenmaal ver van Peru en Colombia verwijderd. Het kan niet allemaal even diep besproken worden: in dertig bladzijden geeft Edmond Tang een contextuele beschrijving van theologie in China, Japan en Korea, nog aangevuld met een stevige bibliografie. Veel zal lezers van *Wereld en Zending* wel bekend voorkomen, maar steeds komen er weer nieuwe auteurs en visies naar voren. In een afsluitend essay bespreekt Parratt de vraag in hoeverre deze theologieën tot een nieuwe wereldwijde synthese kunnen komen of minstens zo in het 'oude' christendom kunnen worden opgepikt dat dat ook werkelijk universeel gaat worden.

— Karel Steenbrink

Kä Mana, Jean-Blaise Kenmogne en Hélène Yinda, *Religion, culture et VIH/SIDA en Afrique. Un hommage au docteur Jaap Breetvelt*, Yaoundé: Editions Sherpa 2004, 125 bladzijden, ISBN 9956-32-010-23, € 10,00

Dit boekje verscheen als een vriendenbundel die dr. Jaap Breetvelt werd aangeboden op het colloquium dat gehouden werd bij zijn vertrek in juni 2004 als coördinator Afrika en Midden-Oosten van *Kerkinactie*. Verschillende Afrikaanse theologen hebben daarin bijdragen geschreven over het onderwerp waarmee Jaap Breetvelt zich de komende jaren in dienst van *Kerkinactie* zal verdiepen: de verbanden van religie, cultuur en AIDS. In de eerste bijdragen maken Kä Mana en Hélène Yinda duidelijk dat ze in hun strijd tegen AIDS rekening wensen te houden met culturele en religieuze factoren, en dat ze voor deze visie veel impulsen hebben gekregen van Jaap Breetvelt. Het gaat hun om een religieuze betrokkenheid die verder gaat dan een onvruchtbare concentratie op AIDS als straf voor een verdorven maatschappij of een opsomming van geboden en wetten. Hun religieuze betrokkenheid is een manier van leven die vervuld is van de liefde van God. Vanuit die betrokkenheid behandelen verschillende auteurs – Pascal Fos-

souo, Hendje Toya, Jean-Blaise Kenmogne, Kayoka-Luendu, Munda Tshibuabua en Odiak Matanda – de relatie tussen Afrikaanse cultuur en AIDS.

Kä Mana is daarin nog het duidelijkst. Hij spreekt van de grote kloof tussen de enorme publiciteitscampagnes tegen AIDS en de cultuur en de mentaliteit van de bevolking. In de strijd tegen AIDS houdt men geen rekening met het feit dat de drie klassieke voorbehoedmiddelen tegen AIDS niets uitrichten: onthouding, trouw en voorbehoedmiddelen. Voor veel mannen geldt immers: beter ondergang *met* alle mannelijkheid dan blijven overleven met een zwakke seksuele potentie. En vrouwen plegen zich aan deze mannen te onderwerpen als ze daarmee conflicten kunnen voorkomen. Deze oorzaken van AIDS moeten worden aangepakt. Daarin kunnen bij uitstek vrouwen het initiatief nemen. Afrika moet bovendien zien zijn eigen diepe gevoel van onmacht te boven te komen, die wordt uitgedrukt in de uitspraak van een prostituee dat ze liever sterft aan AIDS dan van de honger.

— Gerard van 't Spijker

Le Fait Missionnaire new style, LFM 13 (oktober 2003) – Een jaar of tien geleden begon Klauspeter Blaser, hoogleraar missiologie aan de Universiteit van Lausanne (Zwitserland), met de uitgave van *Le Fait Missionnaire*, waarin belangwekkend missiologisch onderzoek werd gepubliceerd dat anders in een bureaula zou blijven liggen. Na zijn tragische dood in 2002 – hij kwam om tijdens een excursie met studenten in de Alpen – dreigde de reeks op te houden te bestaan. Dankzij enkele royale giften kon zij echter worden voortgezet. Het resultaat is een geheel nieuw tijdschrift, met artikelen in het Engels en het Frans, en een rubriek boekbesprekingen. Een internationaal samengestelde redactieraad, bestaande uit Eric Morier-Genoud (State University of New York) en Didier Plécard (Universiteit van Basel) staat garant voor een hoog wetenschappelijk niveau.

Het is de bedoeling dat steeds themanummers worden uitgegeven. Het eerste nummer handelt over religie, oorlog en vrede. De antropoloog Matt Samson gaat na welke positieve rol het christendom en de islam spelen in Guatamala; Vincent Foucher laat zien dat conflicten in Senegal niet als religieuze conflicten kunnen worden bestempeld; de socioloog Christine Messiant legt uit waarom kerken in Angola slechts een beperkte rol kunnen spelen in de nationale verzoening. Ten slotte doet Eric Morier-Genoud verslag van een gesprek met Don Matteo Zuppi en Ricardo Cannelli, die als vertegenwoordigers van de Sant' Egidio-gemeenschap een belangrijke bijdrage hebben geleverd aan de verzoening in Mozambique.

Deze nieuwe uitgave laat zien dat in Franstalige landen op het gebied van missiologie nieuwe initiatieven worden ontplooid.

— GS

International Review of Mission van oktober 2003 is geheel gewijd aan de conferentie die in 2002 in het Duitse stadje Willingen werd gehouden ter herdenking van de acceptatie in 1952 van de formule *Missio Dei*. In plaats van als activiteit tot het stichten van overzeese kerken en het maken van bekeerlingen aldaar door missionaire genootschappen werd missie in Willingen gedefinieerd als een essentiële kerkelijke activiteit, gericht op de verwezenlijking van het rijk Gods. Jacques Matthey, Theo Sundermeier en Konrad Raiser hebben daar algemene theologische beschouwingen over, terwijl andere bijdragen zich meer richten op de invulling van het idee naar continenten. Paolo Suess spreekt dan over bevrijdingstheologie en Soo-il Chai over Korea, dat wel erg missionair is, maar een nogal laagkerkelijke praktijk heeft. Verder zijn er bijdragen over Europa, Afrika en de algemene trend bij de grote missionaire conferenties, die steeds weer een nieuw centraal thema op de agenda proberen te krijgen.

Missiology 2003/4 heeft na enkele algemene missiologische bijdragen (Hoe de bijbel missionair te lezen? De blijvende vraag naar de relatie tussen antropologie en zending) als meest praktische onderwerp: hoe kun je tijdens de korte contacten van snelle medische missies toch een blijvend geloofscontact zien op te bouwen? Het antwoord schijnt in goede administratie te liggen; die helpt in ieder geval wel. Er is een indringend artikel over Afro-Amerikaanse moslims, een fenomeen waarbij een etnische identiteit zich tegen het christendom keert, maar soms ook wel weer christenen in hun midden toelaat. De *University Bible Fellowship* (UBF) is in 1961 in Zuid-Korea ontstaan en heeft nu al vijftienhonderd zendingen over de hele wereld: de meest missionaire christenheid (na de Amerikaanse) in de hele wereld. Methoden en ontwikkeling worden beschreven.

Missiology 2004/2 begint met een bescheiden artikel van Livingstone Huff, die lang in Pakistan en Jordanië werkte. De kruistochten en het kolonialisme zijn donkere perioden voor het christelijke Westen en beïnvloeden nog steeds de verhouding met de moslims. Jean-Paul Heldt analyseert het begrip 'holistisch', vooral als medische missie. Echt Amerikaans is een bijdrage over de effectiviteit van middellang missionair werk (ongeveer drie tot zes maanden; de korte termijn houdt het op één of twee weken werk). J. Todd Billings heeft een aardige toepassing van het christologische model van Chalcedon: geen vermenging van goddelijke en menselijke natuur. Dus: goed charitatief werk en daarnaast een stevige boodschap over Jezus, die juist in de armen is geïncarneerd. Er is een bijdrage over het gebruik van trommels in Ghana bij mensen die daar nog echt de geesten in horen en die soms ook willen stoppen. Een andere bijdrage uit en over Afrika beschrijft de creativiteit van neo-charismatische kerken in Nigeria.

Perspectives missionnaires 2003/45-46 brengt een dossier over de zending van de theoloog in de verschillende continenten. Drie jonge theologen (uit Nigeria, Kongo en Tahiti) die in Europa doctoreren, gaan in op de these van de *Association francophone oecuménique de missiologie* (AFOM) dat theologie bedreven moet worden in dialoog met volkeren en theologen in andere delen van de wereld. Vervolgens zijn er drie bijdragen over verzoening: in Fiji, waar de kwestie van de grond en het nationalisme de situatie vertroebelt (I. Sevati Tuwere), in Rwanda, waar de kwestie van identiteit en etniciteit ravage aanrichtte (C.M. Overdulve), en in Zuid-Afrika, dat geteisterd werd door de apartheid (Jean-François Zorn).

In de missionaire praktijk lichten heel wat verschillende beelden van God op. Voldoende om *Spiritus* 174, maart 2004, te stofferen met een stevig dossier over godsbeelden en missie. Voor de psychologe Janeth Betancourt is duidelijk dat het verbod een beeld van God te maken door de mens bij voorkeur overschreden wordt. Ze maakt daarbij gebruik van diepe ervaringen uit interpersoonlijke relaties. Pierre Erny wijst erop dat de symboliek van Gods vaderschap daarbij niet alleen vaderlijk gezag gegenereerd heeft, maar het missionair elan ook wel eens met gewelddadigheid overladen heeft. Daar komt nu toch verandering in. Guy Lamousse gaat na wat de consequenties zouden zijn van het elimineren van het ambigue concept van Gods vaderschap. Volgens Marie-Hélène Robert opent de authentieke interreligieuze dialoog voor de missie nieuwe wegen om de beelden van God te transformeren. Elisabeth Parmentier verwacht hierbij veel van de theologieën in de Derde Wereld, en in het bijzonder van de feministische theologieën.

In *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2004/1 wordt de aandacht getrokken door het artikel over de missiologische ontwikkelingen in Bolivia, geschreven door de Duitse theoloog Stefan Silber, die in dat land werkzaam geweest is. Na een vrij uitvoerige inventarisatie van wat er momenteel in Bolivia aan missiologische initiatieven leeft op de verschillende niveaus van de katholieke kerk, biedt hij een systematische analyse van wat hij als een indigene missiologische stroming onderkent. Deze is veelbelovend, omdat zij op een innoverende manier de interculturele situatie van Bolivia in haar reflectie als voorwerp en gesprekspartner gemaakt heeft.

Exchange 2003/4 heeft een aantal reacties van westerse theologen op 'Derde Wereld-theologen' en omgekeerd. Susanne Hennecke bespreekt de invloed van bevrijdings-theologen (Latijns-Amerika en Korea) op Rudolf Bultmann, terwijl Dorothea Erbele Küster drie vrouwelijke theologen en haar gebruik van de bijbel kritisch benadert. Als deze theologen de bijbel selectief lezen, vrouwonvriendelijke passages zelfs helemaal weg willen hebben, moeten we dan de idee van de canon van de Schrift niet ter discussie stellen? Kehinde Olabimtan uit Ghana verdedigt de notie van Afrika als 'ongeneeslijk religieus', die betwijfeld werd door Platvoet en Van Rinsum in een vorig nummer. Henri Gooren bekijkt het groeiende marktaandeel van de protestanten in Nicaragua vanuit sociologisch perspectief, als marketingsaanbod en vooral vanuit de vraag van klanten. Ten slotte een Chinese historicus die ook antropologisch veldwerk deed in China, en archieven en interviews gebruikt voor de verklaring van bekering tot het christendom.

Exchange 2004/1 begint met de Engelse vertaling van de afscheidsrede van Jan Jongeneel over messiaanse oecumene, waarin een op Jezus en de toekomst gerichte visie op missie wordt gegeven. Dan is er een bijdrage van Eboussi Boulaga, die juist wil dat wij het Jezus-project steeds opnieuw ontwerpen voor de huidige tijd. Die bijdrage is geschreven als reactie op de commentaren op zijn bekende maar moeilijke boek *Christianity without Fetishes*. Minder revolutionair is de grote bijdrage van de Ghanees Elom Dovlo over Afrikaanse cultuur en christendom, onder het motto: als je iets van Afrika wilt begrijpen, moet je het christendom kennen! Lieve Troch publiceert hier een aantal observaties over het gedeeltelijke succes van de protestante beweging in Brazilië, die het land religieus nu zeer wisselend maakt. Ten slotte is er de inaugurele rede van Volker Küster in Kampen met een overzichtsstudie over de opvattingen over interreligieuze dialoog.

Journal of Interreligious Studies 2003/2 besteedt aandacht aan Latijns-Amerika. Roy May schrijft over de combinatie van evangelie en traditionele religie in Equator, Freek Bakker over de aanpassing van hindoeïsme in de Cariben aan de dominerende christelijke gewoonten aldaar. De Chinese staat erkent religies, maar wil ze dan ook wel controleren; Zhibin Xie beschrijft hoe dat gaat. Er zijn twee meer algemeen-filosofische bijdragen van Desiree Berendsen en Ilse Bulhof: kunnen wij de cultureel en religieus andere wel bereiken? Francis Oborji, van de Romeinse Urbaniana-universiteit, over pluralisme in Afrika. George Evers heeft een wat somber overzicht van de internationale conferenties. Sommigen spreken duidelijk van verharding of zelfs van 'het einde van de interreligieuze dialoog'.

International Bulletin of Missionary Research 2004/1 heeft als thema 'christelijke bekering en missie'. Door de artikelen heen loopt de lijn dat bekering iets heel anders is dan proselitisme: een persoonlijke beslissing. De twee basisartikelen worden afgesloten met de Helsinki 2003-verklaring van de Lausanne Consultation: een oproep tot het Joodse volk om Jezus als unieke messias te erkennen. Choo Lak Yeow heeft een overzicht van het academisch-kerkelijke experiment, de samenwerking op theologisch gebied tussen protestante kerken en theologische scholen in Zuidoost-Azië, 1957-2002. Er zijn twee levensverhalen van Amerikaanse zendelingen en de welbekende statistieken. Er zullen in 2004 naar verwachting 167.000 christelijke martelaren zijn, terwijl een nieuw-gedoopte 439.000 Amerikaanse dollars gaat kosten.

International Bulletin for Missionary Research 2004/2 heeft vijf artikelen over Latijns-Amerika. De dominicaanse priester Edward Cleary

noemt het daar *shopping around*: in plaats van bij een kerk of bedevaartplaats te blijven wordt er vaak van denominatie veranderd (zie Troch in *Exchange*). Miguel Palomino (een CAMA-missionaris) schrijft over de Latino's in Europa. Als ze immigreren, laten ze vaak grote families overkomen, en kunnen dan ook nieuwe kerken stichten. De Maryknoll-priester John Gorski schrijft over de indiaanse theologie: de Heilige Geest heeft al lang onder de inheemsen gewerkt, en die moeten we dus serieus nemen. Er is een historisch verhaal over de jezuïeten in Latijns-Amerika. Veel natuurlijk over de katholieke utopische republiekjes van Paraguay, de *reducciones*, maar ook over de moderne colleges. Ook hier statistieken, nogal optimistisch, met 87 procent van Zuid- en 90 procent van Midden-Amerika katholiek. Ten slotte drie portretten van missionaire werkers: de nog levende Andrew Kirk en zijn pelgrimstocht en twee uit het grote tijdperk 1880-1940.

Studies in World Christianity ligt nog steeds achter op schema. Begin 2004 verscheen nummer 2002/2. Dat zal wel liggen aan Andrew Walls, die gepensioneerd is en het tijdschrift heeft overgedragen aan anderen. Er is ook veel minder Afrika in het tijdschrift dan in de tijd van Walls. Heel veel Azië zelfs in dit speciale nummer over verhouding tussen kerk en staat: over kerk-staat in de periode van militaire dictatuur in de Filippijnen (1972-1986), over China, Maleisië, Korea, maar ook Engeland. Bob Robinson over de liefde van Newbiggin voor India en zijn cultuur, maar tegelijkertijd zijn ambivalentie over de mogelijke ontmoeting van christendom en hindoeïsme. Geen enkele religie is zonder cultuur verkrijgbaar of te begrijpen, ook het christendom niet.

Recentelijk ontvingen we *Studies in World Christianity* 2003/1, dat geheel gewijd is aan respect voor de voorouders. Met veel Azië: over voorouderverering bij Chinezen (moeten christenen die handhaven om Chinees te blijven?), Japan en Mongolië. Twee bijdragen over Afrika: Botswana en het tijd-verstaan van Mbiti. Eén bijdrage gaat over Argentijns volksgeloof, met zelfs een soort theologie van de tango: niet sensueel of vulgair, maar uiteindelijk verheven tot *de* Argentijnse culturele expressie, lichaam en ziel ineen. James Cox heeft een fascinerende studie over sjamanisme: als de mens aangeraakt wordt door het goddelijke. Hij verwijst dan vooral naar de oude en vernieuwde Keltische religieuze praktijken.

Voices from the Third World (december 2003) bespreekt de crisis van de oecumenische beweging (Julio de Santa Ana: wel sterk blijven in de analyse, maar niet verlangen naar één sterk centrum; oecumene betekent immers de hele wereld, niet alleen Genève) en een oecumeni-

sche sociale ethiek (Heidi Hadsell). Nico Botha geeft een levensgeschiedenis van een sterke vrouw uit Zuid-Afrika: Mina Tembeka Soga. De Indiër K.C. Abraham ziet het echt aanvaarden van religieus pluralisme als de beste verdediging tegen iedere vorm van absolutisme en dictatuur. Er zijn drie bijdragen over (of tegen) mondialisering. M.P. Joseph uit Bangalore heeft heimwee naar Bandung en de periode dat er nog een apart blok 'ongebonden' landen was: het is een bedreiging voor economie en democratie als de wereld slechts door één groot land wordt gedomineerd. Er zijn twee reacties op EATWOT, allebei overgenomen uit *Exchange*, een van Erik Borgmann (Schillebeeckx) en een van Joseph Estermann.

— *Frans Damen en Karel Steenbrink*

Nog verkrijgbare losse nummers

- 2004 | 2 Naar een nieuwe oecumene
2003 | 4 Door vreemde ogen bekeken
– De wisselwerking tussen
missiologie en antropologie
2003 | 3 Missionair mag weer

Thema's van geplande nummers

- 2004 | 4 Kunst als bron voor theologie
2005 | 1 Afrikaanse vrouwen en de
agenda van de kerken

UITGEVERIJ  KOK

Postbus 5018, 8260 GA Kampen,
fax +31 (0)38 331 17 76
e-mail abonnementen@kok.nl

Abonnementsprijzen per 1 januari 2004

Nederland € 29,50 per jaar
België € 30,50 per jaar
landen buiten de Benelux € 35,50 per jaar

Losse nummers

€ 7,95 (exclusief verzendkosten)

Het abonnementsjaar loopt van januari tot en met december.

Abonnementen worden stilzwijgend verlengd, tenzij minimaal zes weken voor het einde van de abonnementsperiode een schriftelijke opzegging ontvangen is. Adreswijzigingen graag drie weken vóór de ingangsdatum schriftelijk doorgeven.

Verzoening als missiestatement

Zoals het paradigma van zending als bevrijding ons aanzette tot grotere solidariteit met de onderdrukten, zo zet dat van zending als genezing en verzoening ons aan tot het vertellen van de waarheid omtrent wreedheden en het zoeken naar gerechtigheid die herstelt.

Robert Schreiter

Verzoening als spiritualiteit

Wat is de basis van onze spiritualiteit?

Het woord van God laten groeien in ons leven.

Dat doet onze harten leven en maakt ons grootmoediger in een wereld die geen hart heeft.

Claudio Betti (Sant' Egidio-beweging)

Scholen in verzoening

Op geïntegreerde scholen in Noord-Ierland is het gesprek over controversiële kwesties een van de bepalende doelstellingen.

Dat maakt ze tot scholen van verzoening.

Briam Lambkin

Verzoening: een lange weg

Verzoening vereist veiligheid.

Zolang het accent op overleven ligt, zal verzoening een abstract gegeven blijven.

Siegfried Arends