

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

4 | 2003

**DOOR VREEMDE OGEN BEKEKEN**  
De wisselwerking tussen  
missiologie en antropologie

## Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 32 | nummer 4 | december 2003  
ISSN 0165-988X

### DOOR VREEMDE OGEN BEKEKEN

De wisselwerking  
tussen missiologie en antropologie

#### *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 55 77 53  
e-mail [werenzen@planet.nl](mailto:werenzen@planet.nl)

## Directie

Wim Pepers  
Nico Vriend

## Copyright

© Uitgeverij Kok  
en de redactie van *Wereld en Zending*

Overname van artikelen is alleen toegestaan met bronvermelding en schriftelijke toestemming van de redactie.

## DOOR VREEMDE OGEN BEKEKEN

### De wisselwerking tussen missiologie en antropologie

- 1 Ten geleide / Editorial  
— *Gerard van 't Spijker*
- 4 Christelijke antropologie  
Een historisch overzicht  
— *Jacques Gadille*
- 14 De band tussen antropologie en christelijke missie  
Enkele theologische overwegingen  
— *Philippe Laburthe-Tolra*
- 23 Het einde van een *liaison impossible*?  
De visie van een antropoloog  
— *Wouter E.A. van Beek*
- 33 Fetisjisme en proselitisme  
Afrikaanse beschouwingen over missie en antropologie  
— *Fabien Eboussi Boulaga*
- 44 Verwantschap en religie, een gemene zaak  
— *Wiel Eggen*
- 53 Gefascineerd door de islam: Louis Massignon (1883-1962)  
— *Françoise Jacquin*
- 62 De zendelingen A.C. Kruyt en N. Adriani  
Antropologisch en missionair werk in Centraal-Celebes  
— *Jaap van Slageren*
- 75 Bekering als ontwaken van het zelfbewustzijn  
Maurice Leenhardt (1878-1954) als theoloog en antropoloog  
— *Jean-François Zorn*
- 88 Bibliografie  
In 2002 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur  
— *Peter van Rijn*
- 106 GEZICHTSPUNT – Pamperen  
— *Mechteld Jansen*
- 108 Kortweg / Boekbesprekingen / Internationale tijdschriften / Jaargang 32 (2003)

## Door vreemde ogen bekeken

*De wisselwerking tussen missiologie en antropologie*

---

In de afgelopen twee eeuwen hebben missiologen en antropologen elkaar om beurten bestreden en soms verguisd, maar er was ook veel wederzijds respect en bewondering. De artikelen in dit nummer brengen deze haat/liefde-verhouding in kaart.

Het nummer begint met een historische uiteenzetting van de hand van de kerkhistoricus *Jacques Gadille*, een aantal theologische overwegingen van de hand van *Philippe Laburthe-Tolra* en een verhandeling over de wisselende verhoudingen tussen missiologen en antropologen, geschreven door de antropoloog *Wouter van Beek*.

De bijdrage van de Kameroenese theoloog *Eboussi Boulaga* laat zien dat een steekhoudende discussie over het thema meer is dan een erudiete, wetenschappelijke gedachtewisseling. Hij schrijft over het verschil tussen proselitisme en de *missio* van de Kerk.

*Wiel Eggen* laat zien dat wie door de ogen van de ander naar de eigen traditie kijkt, de eenzijdigheden daarvan op het spoor kan komen.

Vervolgens worden enkele markante missionaire persoonlijkheden belicht: de Fransen Louis Massignon en Maurice Leenhardt, en de Nederlanders A.C. Kruyt en N. Adriani. Allen zijn door ervaring en antropologische studie tot een eigen, originele visie gekomen op missie.

Wie de artikelen op zich laat inwerken, vallen drie dingen op.

Veel zendelingen en missionarissen hebben zich serieus op de bestudering van de taal, gewoonten en gebruiken van andere volken gestort. Wellicht is in de presentatie daarvan te weinig de vraag aan de orde gesteld met welke bedoeling die ijverige studie is gedaan. Was het om de godsdienst van de ander beter te bestrijden, of om deze beter te begrijpen? Waar dit dilemma werd afgewezen, leidde dat tot kritische reflectie op de eigen missie. Dat bracht nieuwe theologische inzichten voort, waarin zowel begrip als kritiek een plaats heeft.

Verder: wie spreekt over missiologie en antropologie, riskeert te vervallen in beschouwingen over het verleden. Het scherpst is dit door *Wouter van Beek* verwoord.

Ten slotte: een stem die via het verleden naar voren wijst, is die van de

Afrikaan *Fabien Eboussi Boulaga*, die betoogt dat de met alle welwillendheid gedane studie van missiologen die tot antropologen werden, nog kan blijven steken in een door de ander niet te accepteren gedachtepatroon. De door de westerse missioloog bepleite inculturatie leidt nog niet zonder meer tot Afrikaanse, Aziatische of Indiaanse theologie. Daarvoor is een nog diepere reflectie nodig, in vergelijking waarmee alle etnologische studies nog maar voorstudies waren, louter ten dienste van de westerse zendeling en missionaris.

Wanneer bekering leidt tot nieuw zelfbewustzijn (Leenhardt) zal degene die tot bekering uitnodigt, dat nieuwe zelfbewustzijn niet kunnen formuleren. Dat komt slechts toe aan degene die, bezielde door de Geest van Pinksteren, van Gods daden in eigen taal leert spreken.

Wellicht kan de conclusie van dit nummer zijn dat tal van westerse antropologen en missiologen hebben geholpen uiteenlopende culturen te betrekken in de reflectie op de christelijke boodschap. Ze zijn daarmee een weg ingeslagen waarvan het einde nog niet in zicht is: die van de interculturele theologie.

De artikelen in dit nummer vormen een bloemlezing uit een twintigtal bijdragen aan het colloquium dat in augustus van dit jaar werd georganiseerd door de Franstalige organisaties CREDIC en AFOM. CREDIC staat voor *Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme* (Centrum voor onderzoek en uitwisseling op het gebied van verbreiding en inculturatie van het christendom), en AFOM voor *Association Francophone Oecuménique de Missiologie* (Franstalige oecumenische vereniging voor missiologie). Het jaarlijkse colloquium van CREDIC, waarbij zich deze keer ook AFOM had aangesloten, werd dit jaar op uitnodiging van het IIMO en het Nijmeegs Instituut voor Missiologie (NIM) gehouden op Hydepark te Doorn, het seminarie van de Samen op Weg-kerken. In de loop van 2004 zal bij de Franse uitgever Karthala een verslagbundel van het colloquium verschijnen waarin alle bijdragen integraal zullen zijn opgenomen.

*Mechteld Jansen* schreef voor dit nummer een terzijde. Het is de eerste in – naar we hopen – een reeks columns die vanaf nu in ons tijdschrift zullen worden opgenomen.

Peter van Rijn zoekt met grote nauwkeurigheid en vakbekwaamheid de in Nederland en Vlaanderen verschenen missionaire publicaties van 2002 voor ons op: een bibliografie met 191 titels.

Daarnaast zijn er weer boekbesprekingen, kort nieuws en een blik in de internationale tijdschriften.

— *Gerard van 't Spijker, eindredacteur*

## Through a stranger's eyes

### *The ambiguous relationship between Missiology and Anthropology*

This issue contains a number of articles in which the relation between missiology and anthropology is explored. In the course of the last two centuries these two disciplines have had an ambiguous relationship which sometimes led to mutual respect and recognition, and sometimes also to aversion and rejection. As if there was an insupportable interdependence at stake.

This love-hate relationship between the two disciplines is developed in a historical exposition presented by *Jacques Gadille*, and in a systematic exposure by *Philippe Laburthe-Tolra*, both from the missiologist point of view. The anthropologist *Wouter van Beek* qualifies the relationship as an 'impossible liaison', and explains why the personal relationship between missionaries and anthropologists, who often work on the basis of opposed principles, is in most of the cases a pretty good one.

The African scholar *Eboussi Boulaga* explains the impossible position in which Africans are placed when they are forced to see themselves through the eyes of the Westerner.

*Wiel Eggen* shows his fellow missiologists what traps are to be avoided when looking through an anthropologist's eye at the meaning of the family in Africa.

Three other articles present in depth studies on missiologists who have singularly and distinctly contributed to the field of missiology and anthropology: *Françoise Jacquin* on L. Massignon, *Jaap van Slageren* on the Dutch missionaries A.C. Kruyt and N. Adriani, and *Jean-François Zorn* on Maurice Leenhardt.

All the articles were presented at the Colloque of the French Associations for Missiology *Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme* (CREDIC) and *Association Francophone Oecuménique de Missiologie* (AFOM), which took place in August 2003 at Hydepark, Seminar of the United Protestant Church in the Netherlands, in Doorn (The Netherlands).

— *Gerard van 't Spijker*, editor

# Christelijke antropologie

*Een historisch overzicht*

Jacques Gadille

---

**In de ontmoeting met mensen van andere culturen leert men wederzijds zichzelf te ontdekken. De oude vraag in hoeverre die 'anderen' tot de soort van het *animal rationale* behoren, getuigt van een beschamende westerse ideologische vooringenomenheid.**

Wat is het voornaamste doel dat een antropoloog zich bij zijn waarnemingen dient te stellen? Niets mag zijn blik vertroebelen; zijn waarnemingen dienen helder en doorzichtig te zijn. Zoveel als in zijn vermogen ligt, moet de antropoloog de muur van het anders-zijn van de ander proberen te slechten om tot een getrouwe omschrijving van diens situatie te komen. Hij zal daarin kunnen slagen door zich aan te passen aan de levenswijze, de taal en de mentaliteit van hen die bereid zijn hem te ontmoeten, en door dezen toe te staan helemaal zichzelf te zijn. Hij moet vóór alles vermijden tussenbeide te komen met eigen constatering, gevoelens en voornemens die zijn blik zouden kunnen vertroebelen. Hij dient zich te houden aan de tweevoudige regel zichzelf niet te laten gelden en zijn eigen confessionele of politieke gezindheid tussen haakjes te zetten. Ik wil hierbij opmerken dat het hier gaat om een handelwijze die bij uitstek of misschien wel uitsluitend evangelisch te noemen is.

## **Missionarissen zijn verdacht**

Dat neemt niet weg dat antropologen die hun vak als wetenschap beoefenen, missionarissen en zendelingen er lang van verdacht hebben deze basisregels te schenden. Dezen zouden oneigenlijk gebruik hebben gemaakt van hun inzicht in het leven van 'ongelovigen' door onder hen missie en zending te bedrijven. Deze verdachtmaking heeft ervoor gezorgd dat het werk van antropologen enerzijds en missionarissen en zendelingen anderzijds heel lang een parallelle ontwikkeling heeft gekend. Wederzijdse contacten deden zich misschien heel toevallig en bovendien slechts uiterst zelden voor. Toch viel het begin van de ethnologie als wetenschap grotendeels samen met de periode waarin het georganiseerde missiewerk met haar ethnologische waar-

nemingen begon. We spreken dan over de periode van de grote ontdekkingen en de Renaissance. Het zou echter nog tot de vorige eeuw duren vooraleer de twee 'partijen' elkaar zouden vinden in een vorm van onderlinge samenwerking. Het is dus minder dan een eeuw geleden dat de zendeling-antropoloog, die tot dan toe in de zijlijn had geopereerd, door de wetenschappers als gelijke werd gezien. Dat deze samenwerking zo goed van de grond is gekomen, hangt waarschijnlijk samen met het feit dat de antropoloog verkoos voorrang te geven aan terreinonderzoek zonder theoretische bespiegeling vooraf, en dat de missionaris op zijn beurt tot verdieping kwam van eigen waarnemingen van wat 'de sociologie van de bekering' is gaan heten.

Na een paar historische opmerkingen over deze ontwikkelingen wil ik in een soort open debat de criteria voor een geheel eigen christelijke of missionaire antropologie proberen vast te stellen. In de ogen van de vak-antropoloog miste deze antropologie tot dan een wetenschappelijke status, wat niet wegneemt dat de vakman maar wat graag putte uit de 'waardevolle' gegevens die de missionaris aandroeg. Maar nu verkreeg zij de status van een menswetenschap die haar eigen originele bijdrage aan de wetenschap zou kunnen leveren.

### **Vijftiende eeuw: wilden met verschillende graden van beschaving**

De ontmoeting met 'een andere mensheid', begin vijftiende eeuw, was, om een formulering van Michel Mollat te gebruiken, 'de ontdekking van de ontdekkingen'. In 1537 had paus Paulus III reeds verklaard dat de indianen deel uitmaken van dezelfde mensheid als de onze, 'gezien het feit dat de indianen als echte mensen niet alleen de gave hebben het christelijk geloof te ontvangen, maar blijkens onze informatie blijk geven van een diep verlangen het geloof te omhelzen'. Keizer Karel V verzocht de paus van deze verklaring terug te komen, maar tijdens het beraad van Valladolid in 1550-1551 hebben de theologen naar voren gebracht dat 'alle menselijke wezens mensen zijn; dat zij allen over een goed verstand, een eigen wil en de vijf uiterlijke zintuigen en de vier innerlijke zintuigen beschikken'. De antropologie werd in die tijd evenwel gekenmerkt door de door Aristoteles aangehouden scheiding tussen mens en dier, waarbij de mens gekenmerkt werd door zijn *ratio*, en op grond van de ontwikkeling daarvan kon worden ingedeeld in verschillende 'klassen' van mens-zijn: 'wilden met verschillende graden van beschaving, waarvan de hoogste uiteraard behoorde tot volken die het verst waren voortgeschreden op de weg van rede en recht'.

### **Vanaf de zeventiende eeuw: missionaire etnografie via talenstudie**

In de zeventiende eeuw neemt Rome de missies opnieuw zelf ter hand vanwege de misstanden die door het patronaatsstelsel werden



veroorzaakt. Dit betekende een omslagpunt, met grote gevolgen voor de missionaire etnografie. Het besluit het stichten van kerken voortaan in handen te geven van de bisschoppen, respectievelijk apostolisch vicarissen, die diocesane synodes, seminaries en congregaties van zusters in het desbetreffende land moesten oprichten, was genomen op basis van enkele rapporten die geschreven waren door Alexander van Rhodes (1593-1660), een jezuïet uit Avignon. Deze was tussen 1624 en 1649 zo grondig ingevoerd geraakt in de situatie van de koninkrijken van Tonkin en Cochinchina, koninkrijken in Indo-China, dat hij zich dertien talen had weten eigen te maken en erin was geslaagd het Vietnamese schrift Quoc-Ngu vast te leggen. Hij schreef een beroemde tweetalige catechismus, die door Rome werd uitgegeven, en stelde tegelijkertijd zijn grote woordenboek Vietnamees-Portugees-Latijn samen. Hij toonde aan dat 'de weg van het boek' volgens de mandarijnen een 'verheven Vader' veronderstelt, en dat deze voorstelling in het verlengde ligt van de christelijke idee van de menswording van de Zoon. Verder kwam hij tot de slotsom dat 'de missionarissen inderdaad de nieuwe boodschap van armoede en goedheid uitdroegen' met veel respect voor het geheel eigen geestesklimaat ter plaatse.

In dezelfde tijd werd ook door de jezuïeten belangrijk etnografisch werk verricht. Het gaat hier om het werk van Chinese en Europese leerlingen van Matteo Ricci, van de Romein Roberto de Nobili uit Maduré, gevolgd door dat van Joseph-Constant Beschi (1680-1746) uit Mantua.

Maar ook en vooral in Noord-Amerika deden zich nieuwe ontwikkelingen voor. In 1632 verscheen op naam van pater Paul Lejeune de *Brieve Relation du voyage de la Nouvelle-France fait au mois d'avril dernier* (Kort relaas van de reis naar Nieuw-Frankrijk (Canada), gemaakt in de afgelopen maand april). Hiermee werd een begin gemaakt met de grote serie *Relations annuelles*, die liep van 1632 tot 1672. Op bevel van Lodewijk XIV werd deze helaas onderbroken, maar een heruitgave ervan tegen het eind van de negentiende eeuw in 73 delen onder redactie van R.G. Thwaites heeft deze een hoge status gegeven binnen de *monumenta amerindiana*. Gezien de invloed die zij uitgeoefend heeft op de cultuur van Europa in de tijd van de Verlichting, dient men haar te vergelijken met de beroemde serie van de jezuïeten uit China, de *Lettres édifiantes et curieuses*, die in 1702 werd gelanceerd door pater Le Gobien, en daarna werd voortgezet tot 1773, het jaar waarin de jezuïetenorde werd opgeheven.

Welke wetenschappelijke kwaliteit men ook aan dit geweldige corpus zou willen toeschrijven, men dient wel het apologetische motief ervan op de koop toe te nemen, zoals ook het geval is met de *Annales* van de *Congregatio de Propaganda Fide*, die haar op de voet volgden.

Dat motief stond voorop, en dat speelde een grote rol in de 'ritenstrijd'. Onder druk van de orde der franciscanen, met onder andere ook de met haar rivaliserende Franse orden, nam paus Benedictus XIV in 1742 een besluit dat in het nadeel uitviel van hen die de Chinese riten wilden volgen.

Sprekend over de achttiende eeuw mogen we de betekenis van het protestantse pionierswerk in de Golf van Bengalen beslist niet uit het oog verliezen, dat zowel linguïstisch als etnografisch van belang was. De stichter van dit werk was Barthelomeus Ziegenbalg (1683-1717), die zich had gevestigd in Tranquebar. Hij vertaalde de bijbel en de catechismus van Luther in het Tamil. Zijn contacten met hindoes deden hem vermoeden dat er gelijkenis bestond tussen Christus en de tweevoudige natuur van Krishna.

Ook moet hier het werk van de baptistenzending vermeld worden. Onder leiding van William Carey, de stichter van de *Baptist Missionary Society* (1792), nam deze zending het werk van Ziegenbalg in Tranquebar over. Terwijl hij de bijbel in een aantal streektalen vertaalde, stichtte hij ook nog een honderdtal jongens- en meisjesscholen. De kroon op dit schoolwerk was *Serampore College*, de eerste universiteit die in India functioneerde naar een westers onderwijsmodel, en die een grote economische en sociale bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van het land.

Maar laten we terugkeren naar werk van de 'filosofen' en hun voornemen een 'natuurlijke geschiedenis van de mens' te schrijven, een voornemen dat velen van hen deelden: Hume en Smith uit Groot-Brittannië, Linnaeus uit Zweden, Buffon, Rousseau en de encyclopedisten uit Frankrijk, Herder, Kant en Forster van de overzijde van de Rijn. Het gaat hier om een fundamenteel debat dat handelt over het conflict tussen geloof en rede. Dit conflict, dat ook binnen de jezuïetenorde tot grote spanningen leidde, kwam vooral naar voren door de geschriften van pater Jean-François Lafitau (1681-1746). Deze missionaris had verslag gedaan van zijn verblijf bij de Iroquois-indianen in *Nouvelle-France* (Canada) van 1711 tot 1717. Het gaat hier om een omvangrijke studie in twee delen die in 1724 in Parijs verscheen onder de titel *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (zeden en gewoonten van de wilde Amerikanen, vergeleken met die uit de primitieve tijden).

### **Een controverser: monogenisme tegenover polygenisme**

Onder auspiciën van de 'ideologen' Destutt de Tracy en Cabanis van het *Institut de France* nam Napoleon Bonaparte, als *Premier Consul* zijn besluit tot het zenden van wetenschappelijke expedities naar Egypte en de tropische gebieden. In 1800 werd de *Société des observateurs de l'homme* (Maatschappij ter bestudering van de mensheid) ge-

sticht, die in 1839 werd vervangen door de *Société ethnologique de Paris* (Etnologisch genootschap van Parijs), die werd voorgezeten door Léon de Rosny en vervolgens door Claude Bernard. Ten slotte ontstond in 1859 de *Société d'anthropologie* (Antropologisch genootschap), geleid door de arts Pierre Paul Broca. Al deze stichtingen hebben als voorbeeld gediend voor de ontwikkeling van de Londense instellingen *Ethnological Society* en *Royal Institute*. De eersten stelden zich op als 'monogenisten' (de mensheid is voortgekomen uit één menstype), de anderen kozen onder invloed van de evolutietheorieën van Darwin voor het 'polygenisme' (de mensheid is ontstaan op verschillende plaatsen op de aarde).

Van katholieke zijde noemen wij hier het optreden van Jéhan de Saint Clavier, trouw medewerker van pater Jacques-Paul Migne, die hem de leiding van twee van zijn encyclopedische werken toevertrouwde: de *Dictionnaire d'anthropologie* (1853) en de *Dictionnaire de linguistique et de philologie* (1858). In het eerste werk schreef Saint Clavier de opmerkelijke woorden: 'De Europese wetenschap die de intellectuele ongelijkheid van de menselijke rassen accepteert, maakt zich bondgenoot, en daarom slachtoffer, van een soort nationale trots, omdat daarmee immers het blanke ras zowel rechter als partij in eigen zaak is.' Zelf bepleit hij daartegenover de strategie van een wederkerige informatie van vertegenwoordigers van verschillende beschavingen, en hij bestrijdt de mening 'als zou de neger over een inferieure intelligentie beschikken', als zijnde 'voortgekomen uit de hebzucht en de barbaarsheid van de handelaren in menselijk vlees'. Dit werd geschreven één jaar voordat Joseph Arthur de Gobinau zijn beroemde *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Verhandeling over de ongelijkheid van de rassen der mensheid) publiceerde, waarop zeer veel racistische beschouwingen zich later zouden beroepen.

In deze tijd leed de officiële etnologie aan twee beperkingen, beide samenhangend met het filosofisch idealisme. Enerzijds zocht zij een vaststaand gegeven door de mens een plaats te geven in de keten van het evolutieproces van het dierlijke wezen, en legde zij het accent op de statistiek, op somatische kenmerken, op invloeden van de omgeving (Haeckel) en op de 'psychologie van volkeren' (A. Lebon); anderzijds presenteerde zij zich als studeerkamerwetenschap. Zij probeerde greep te krijgen op de evolutie door de categorie van 'de primitieve mens' te bedenken, waarvan de sporen tot in de prehistorie terug te vinden zijn. Aldus kwam zij tot geografische classificatie van beschavingen: 'De geschiedenis van de natuervolken, in Duitsland bestudeerd door Bastian, Lazarus en Steinthal, in Engeland door Tylor en Frazer, en door de Franse sociologische school van E. Durkheim tot L. Lévy-Bruhl, verschaft inzicht in het eerste stadium van de menselijke werkelijkheid', aldus G. Gusdorf.

### **Nederig veldwerk zonder ideologische ballast**

Vanaf het laatste decennium van de negentiende eeuw en de eerste decennia van de twintigste eeuw, op het hoogtepunt van de missionaire expansiebeweging, heeft een aantal missionarissen hun waarnemingen van mensen in hun samenleving helder in beeld gebracht. Het gaat hier om mensen die meestal als autodidact hun waarnemingen deden in een rurale omgeving. In contact met die omgeving, waarin zij geheel opgingen, deden zij hun werk in de grootst mogelijke bescheidenheid. Dat ging veelal zo ver dat zij, zoals Charles de Foucauld, zelfs weigerden hun naam aan hun onderzoek te verbinden. Zij achtten dat in strijd met hun missionaire roeping. Ze gaven voorrang aan de bestudering van de taal, en ze maakten daarbij gebruik van de methode van het vergelijkend filologisch en fonetisch onderzoek. Zo heeft Charles de Foucauld, naar Maurice Serpette heeft aangetoond, met de grootst mogelijke aandacht en zorgvuldigheid de mondelinge overlevering van de toeregs vastgelegd. Hij kwam deze op het spoor in sprookjes, gedichten en liederen, die werden voorgedragen op de binnenpleinen van de paleizen van de toereg-vorsten. Hij behandelde, zo schreef hij, geestelijk en wetenschappelijk onderzoek op voet van gelijkheid.

### **Bloei van de missionaire antropologie**

Er zijn op den duur vrij veel contacten gegroeid tussen dit onderzoek, dat min of meer in het verborgene werd gedaan, en de officiële katholieke etnologie. Deze kwam in 1906 tot grote bloei na de oprichting van het tijdschrift *Anthropos* te Mödling, bij Wenen. De leiding ervan berustte tot 1950 bij pater Wilhelm Schmidt. Een van de eerste publicaties betrof een onderzoek onder de aboriginals van Australië betreffende de voorstelling van een enige God bij mensen met een primitief wereldbeeld. Het onderzoek kreeg een imponerend vervolg, en al deze gegevens werden vastgelegd in een standaardwerk van twaalf delen, die tussen 1912 en 1954 zijn verschenen onder de titel *Der Ursprung der Gottesidee*.

Een ander initiatief was dat van de Belgische kardinaal Désiré Joseph Mercier, die grote belangstelling aan de dag legde voor de ontwikkeling van de menswetenschappen. Hij organiseerde vanuit Leuven zijn *Semaines d'ethnologie religieuses* (Godsdienstige etnologische studieweken), waarvan er tussen 1912 en 1929 een vijftal plaatsvond in verschillende Europese steden. De initiatiefnemers van deze studieweken voerden hiermee een polemiek tegen de officiële etnologie. Zij wisten zich daarin gesteund door de algemeen overste van de spiritijnen, pater Alexandre Le Roy, auteur van een boek uit 1908 met de titel *La religion des primitifs*, waarvoor hij een onderscheiding kreeg van de *Académie française*.

De school van pater Schmidt was een verklaard tegenstander van de etnologie als wetenschap, voorzover deze uitging van de zienswijze van het polygenisme, dat de stelling verdedigde dat de mens onder verschillende omstandigheden en op verschillende plaatsen zou zijn ontstaan. De genoemde school stelde daartegenover het oorspronkelijk geloof in een hoogste wezen (*être suprême*), dat niet alleen een wereldwijde verspreiding heeft gekend, maar ook teruggaat op de oorsprong der mensheid. Om dit aan te tonen ging men ertoe over gegevens te verzamelen van diverse gebruiken van rassen en volken die dicht bij de natuur leven. Hoe het ook zij, door de school van Schmidt is een indrukwekkende verzameling gegevens op het gebied van de geschiedenis en gewoonten van veel volken bijeengebracht. De school heeft een vervolg gekregen in het tijdschrift *Practical Anthropology* (1952-1972) en in de school van de missionarissen van Steyl, waarvan het hoge niveau werd aangetoond door één van hen, Louis Luzbetak, auteur van het boek *The Church and Cultures. An Applied Anthropology for the Religious Worker* (1977).

### **De twintigste eeuw: toenadering**

In de periode tussen de twee wereldoorlogen is het gelukt de verschillende manieren van waarnemen en de tegenstrijdige opvattingen over methoden op één lijn te krijgen. Twee factoren hebben daarbij een rol gespeeld. Ten eerste werd de voorkeur gegeven aan terreinonderzoek boven speculatie vanuit de studeerkamer. De tweede factor was de ontdekking van het grote belang van de zogeheten traditionele godsdiensten.

De eerstgenoemde factor is een steeds grotere rol gaan spelen in de verschillende 'nationale' scholen: in Groot-Brittannië die van Franz Boas, A.R. Radcliffe-Brown en het 'functionalisme' van B. Malinowski, met zijn onderzoek in het uitgestrekte bevolkingsgebied van Oceanië; in Duitsland Léo Frobenius, leerling van de geograaf Ratzel; in Frankrijk Emile Durkheim, 'uitvinder' van de sociologie. Deze vond voor zijn visie steun bij het onderzoek van Arnold van Gennep naar het totemisme in Madagascar (1904) en de overgangsruten aldaar (1909).

In het begin van de twintigste eeuw begon de protestant Marcel Mauss, een neef van Durkheim, met zijn colleges aan de *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE). Zijn eerste college ging over 'de geschiedenis van de niet-gecivileerde volken', dat hij begon met de opmerking: 'Er bestaan geen niet-gecivileerde volken; er bestaan slechts volken van verschillende culturen.' Tussen hem, Lucien Lévy-Bruhl en Paul Rivet, professor van het *Museum*, bestonden zulke nauwe betrekkingen dat door hun gezamenlijke inspanning in 1925 het Etnologisch instituut van de Sorbonne werd opgericht, en in 1938 het *Musée de l'homme* haar deuren kon openen. Hiermee was de toon

gezet voor de officiële Franse antropologische school, en deze traditie werd voortgezet door de opvolgers van Mauss aan het EPHE, te weten Maurice Leenhardt in 1942 en Claude Lévy-Strauss, stichter van de structuralistische of culturele antropologie, in 1954.

We willen in dit verband de rol onderstrepen die de Franse protestantse school voor etnologie heeft gespeeld bij het nader tot elkaar brengen van vak-etnologen en zendeling-antropologen, vooral in verband met de studie van de traditionele godsdiensten. Raoul Allier, destijds decaan van de Protestantse Faculteit van Parijs, is de auteur van twee belangrijke boeken die respectievelijk in 1925 en 1927 zijn verschenen<sup>1</sup>. Deze leidden tot een zeer levendig debat met Lévy-Bruhl, waaraan ook pater Francis Aupiais zijn steentje heeft bijgedragen. Dit debat draaide om de vraag naar het prelogische denkstadium (*la mentalité pré-logique*) waarin volgens Lévy-Bruhl deze schriftloze volken zouden verkeren. Uit de *Carnets* van Lévy-Bruhl blijkt dat deze auteur van *Mythologie primitive* (1935) na uitvoerige discussies met Leenhardt zijn standpunt over het prelogische denken naderhand heeft herzien.

Maar deze laatste kwalificatie werd reeds publiekelijk afgezworen bij gelegenheid van het congres van protestantse zendelingen in juni 1931 in Parijs. Na de loftrompet te hebben gestoken over de grote waarde van missionaire waarnemingen om de mens helder in het vizier te krijgen op wie het evangelie zich richt, verklaarde Paul Rivet, onder verwijzing naar het onderzoek van Henri Junod onder de Bantoes: 'Laten we nooit meer de term primitief in de mond nemen. De zogenaamde beschaafde volken hebben een andere ontwikkeling dan de zogenaamde minder beschaafde volken doorgemaakt. Maar deze hebben een niet minder complexe structuur.' De decaan Allier besloot het congres met een bijdrage over de bevrijdende werking van het evangelie, die het individu geschikt maakt om motor te zijn van sociale veranderingen. In dezelfde geest had het congres eerder M. Leenhardt een daarmee verwant thema horen behandelen: 'Het evangelische levenspatroon is van dezelfde orde als de moederlijke levenskracht, die een God, als een echte vader, zacht en sterk, naast zich weet, en de twee lijnen in zich verenigt.'

Dit alles is een uitgangspunt voor nader onderzoek naar de plaats van de religie in de samenleving, ook wel aangeduid met de term *sociologie de la conversion* (sociologie van de bekering). Ik noem in dit verband twee publicaties: die van René Bureau over de Douala-bevolking en die van Philippe Laburthe-Tolra over de Béti, volken die respectievelijk aan de kust en in het binnenland van Kameroen leven. Beide auteurs leggen de onzekerheden in het bekeringsproces van de massa

bloot, en wijzen op het verschijnsel van het ontstaan van een spontane godsdienstige beleving in de vorm van sektarisme en profetisme dat zich vervolgens manifesteert. Zij laten zien hoe vervolgens de overgang plaatsvindt van een nominale kerkbeleving naar een waarlijk trouw-zijn aan de kerk en een vorm van authentiek geloven. Dit alles blijkt de vrucht te zijn van de inspanning van een kleine maar trouwe en geëngageerde elite, die een eigen aanpassingsproces heeft doorgemaakt en vervolgens een voorbeeld wordt voor het volk, dat ten gevolge van de moderniteit haar godsdienstige zekerheden is kwijtgeraakt. Een belangrijk element om tot een nieuwe vorm van geloven te komen, is het besef tot een gemeenschap te behoren die de lokale beperkingen achter zich heeft gelaten en universele waarden laat gelden.

### **Is er een conclusie?**

Hiermee is het laatste woord nog niet gesproken over de ambivalente relatie tussen antropologie en theologie, en dus blijft de volgende vraag me nog bezighouden: als missie en zending niet langer verdacht worden van proselitisme en confessionalisme om haar eigen positie te verdedigen, welke rol blijft er dan over voor de theologie? Wellicht is het moment daar om haar onder te brengen bij de antropologie. De antropologische waarneming heeft immers aangetoond dat hetgeen zij in de sfeer van de onderlinge relaties heeft blootgelegd, zoals de vader-zoonverhouding, die op haar beurt verwijst naar het hoogste goddelijke wezen, de grondslag kan worden van de menselijke broederschap. Wij vinden eenzelfde soort accent bij Leenhardt, die de Melanesische naam *Do Kamo* op zijn eigen levenssituatie toepaste: 'de mens onderweg naar zijn voltooiing'. Hiermee typeerde zijn Kanaakse gespreksgenoot zijn bekeringsweg. Op dezelfde wijze sprak L. Massignon zijn verwondering uit over Charles de Foucauld omdat deze 'zijn eigen leven in de aanwezigheid van anderen had leren ontdekken, namelijk bij dezelfde berber-bevolkingsgroepen die hij nauwkeurig en zorgvuldig tot voorwerp van zijn studie had gemaakt'. Hiermee blijkt de verhouding tussen antropologie en theologie omgekeerd te worden, zoals Michel de Certeau al eerder had ontdekt bij Lafitau: 'De theologie verplaatst zich naar de antropologie, en beide disciplines hervinden hun evenwicht zonder elkaar tekort te doen.' Maar dat is slechts mogelijk als deze 'parameter' niet de lijn aangeeft van 'puur heldere en klare ideeën', maar veeleer het uitgangspunt is voor eerbied voor het goddelijk mysterie en het geheim van elk menselijk wezen. James Clifford brengt in dit verband 'de duistere en verwarrende redenering' van dezelfde Descartes in herinnering waarin zowel Leenhardt als Bastide zich herkende. Zij ontdekten in deze woorden het vrouwelijke geheim van de poëtische creativiteit die het

denken te boven gaat, maar die als een heilzame oerkracht werkt op iedere mens en zijn omgeving.

*Uit het Frans vertaald door Jaap van Slageren*

### Noot

- 1 Raoul Allier, *La psychologie de la conversion en Le non-civilisé et nous: différence irréductible ou identité foncière?*

### Literatuur

- R. Bureau, *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Parijs: Karthala, 1996.
- James Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley: University of California Press, 1982 (Franse vertaling: *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Parijs, 1987).
- G. Gusdorf, 'Ethnologie et métaphysique. L'unité des sciences humaines', in: J. Poirier (redactie), *Ethnologie générale*, Parijs, 1968, 1792.
- Ph. Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière ou le Désir d'Ariel. A propos des Béti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Parijs: Karthala, 1999.
- Br. Rupp-Eisenreich, 'Aux origines de la Völkerkunde allemande. De la Statistik à l'Anthropologie de Georg Forster', in: *Histoires de l'Anthropologie* (zes-tiende-negentiende eeuw), Parijs: Klincksieck, 1984, 89-116.
- M. Serpette, *Foucauld au désert*, Parijs, 1997.

∞ **Jacques Gadille (1927)**, is Fransman, katholiek, emeritus hoogleraar aan de Universiteit Jean-Moulin, ofwel Lyon-III, te Lyon, waar hij moderne kerkgeschiedenis doceerde. Hij was in 1979 een van de oprichters van het *Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme* (CREDIC), en is een van de redacteurs van de onlangs bekroonde *Dictionnaire oecuménique de la missiologie* (2001).

*Summary* – Jacques Gadille presents in this article an historical review of the way Christian anthropology distinguished itself in the field of missionary activities from the 15th century until present times. He stresses the importance of Roman Catholic scholars and schools as well as the role of Protestant missionaries. In this respect the amazing work of the Catholic scholar and priest Charles de Foucauld, is mirrored by the famous protestant missionary and anthropologist Maurice Leenhardt. Both of them stressed an anthropological view on man and the family of men, who looks for relationship with God, with his inner self, with his fellowmen, with the surrounding world and with the future ahead.



# De band tussen antropologie en christelijke missie

*Enkele theologische overwegingen*

Philippe Laburthe-Tolra

---

**Missionarissen hebben van nature een Jona-complex: ze willen wegvlugten voor de ander. Maar bij het gebod van de liefde hoort de ander in zijn anders-zijn aanvaarden. Hier ligt de sleutel voor de niet weg te vagen band tussen antropologie en christelijke missie. Drie voorbeelden maken dat duidelijk.**

Voorafgaand aan alle spreken over zending en missie moeten we de band benoemen tussen de godsdienst en de mens, die in het christelijk geloof als intrinsiek gezien wordt. Het christelijk geloof immers bestaat ten diepste uit de erkenning dat het absolute Zijn, voorwerp van verering en aanbedding, geïncarneerd is: God is mens geworden, en een mens werd God. Heeft dat geen grote gevolgen voor de kijk op de mens?

Het nieuwe gebod is: wil men God beminnen, dan moet men zijn naaste beminnen, dus door om te gaan met de andere mens het anders-zijn aanvaarden. We laten de studie van deze geestelijke afgrond aan de theologen over.

Paulus leidt er de missionaire consequentie uit af: het goede nieuws brengen wil zeggen: Jood worden met de Joden, maar ook Griek met de Grieken enzovoort, alles voor allen, evenzeer als God mens geworden is. Dat moet inhouden: het kennen, eerbiedigen, erkennen van het specifieke van de concrete mens, dat sociale wezen dat als sociaal wezen ingebed is in de gewoonten van een groep, en dat zich vooral laat zien als een wezen dat spreekt, een van de definities van mens-zijn. Een mens spreekt een taal die niet voor heel zijn soort geldt, maar eigen is aan een gemeenschap. We komen hierop terug.

## **De missionaris als tribalist**

Wie spreekt over de antropologie van de gemissioneerde, moet ook de antropologie van de missionaris ophalen. Wat dan spontaan blijft hangen, is het tribalisme. Elke missionaris deinst terug voor de vreemdheid van de ander, uitgedrukt in woorden als 'barbaars' of 'wild'. Daar komen de onderscheiden vormen van verwerping of vlucht uit voort.

De bijbel brengt ons met alle kracht van een karikatuur het herkenbare type van een dergelijke missionaris in het boek en de persoon van Jona, de profeet die ervan droomt aan zijn missie te ontkomen. Wanneer hij door de gebeurtenis met de walvis gedwongen wordt zijn missie aan te pakken, en het oordeel van God over Nineve, de grote stad die je in drie dagen nauwelijks kunt belopen, aan te kondigen, bekeert zich de massa, met inbegrip van het stadsbestuur. Jona, boos over Gods vergeving, is verontwaardigd: verdienen deze heidenen niet dat vuur uit de hemel dat hij hun had beloofd?

Listig tekent zich zo'n boos gevoel, zo'n Jona-complex, af in bepaalde gedragingen van missionarissen. Een voorbeeld: een priester die ik in het binnenland naar de plaatselijke gebruiken vroeg, antwoordt me op een toon die geen tegenspraak duldt: 'Ik doe niet aan etnologie.' Hij houdt zich aan de verkondiging van het *kerygma*, en het is aan de objecten van zijn missie zich daarnaar te voegen. In het algemeen bracht de koloniale missionaris, uitdrukkelijk of niet, de eis van aanpassing. Natuurlijk is het oproepen van een minimum aan beschaving legitiem. Dat was bijvoorbeeld voor de baptist William Carey, een groot missionaris in India, een onontbeerlijke voorwaarde voor bekering. Maar dan nog gaat het erom te weten wat men onder beschaving verstaat.

Hier ligt een weg open die nog maar weinig is onderzocht, en die ik slechts kan schetsen: de weg van de antropologie van de missionaris en zijn samenleving. Bepaalde milieus, bepaalde ideologieën, bepaalde wetenschappelijke studies of in de praktijk opgedane ontwikkelingen, bepaalde verenigingen of congregaties brengen een enorm verschil aan capaciteiten voor het verstaan van vreemde samenlevingen aan het licht.

### **Inculturatie begint bij Pinksteren**

Van de kant van de 'gemişioneerden' wordt de antropologische geschiedenis van de evangelisatie de geschiedenis van de incarnatie van het goede nieuws in de culturen: als eerste die van de antieke wereld (Aramees, Grieks, Romeins, Syrisch, Arabisch), vervolgens de incarnatie in de culturen van de barbaarse volken die het Westen domineren, en ten slotte die binnen de vreemde werelden die de christenen in de Nieuwe Tijd over heel de wereld ontdekken. Dat is, met andere woorden, de geschiedenis van de inculturatie. Al is dit woord nieuw, dat waarvoor het staat, is het niet. Daarvoor hoef je slechts te verwijzen naar de *Stromata* van Clemens van Alexandrië, en de wijze waarop de kerkvaders van Oost en West de wijsheden van de klassieken tot de hunne maakten. En als de geletterde geen maatschappelijke status meer heeft, wordt het niet minder belangrijk te onderzoeken hoe het

geloof omgaat met geweld en bijvoorbeeld de krijgsheer door het ridderideaal omvormt tot iets anders.

Om te laten zien wat hier op het spel staat, en als illustratie, breng ik drie gestalten uit de katholieke wereld voor het voetlicht die laten zien hoe men het Jona-complex meester kan worden. Zij zijn elk op hun eigen manier voorlopers van de moderne antropologie.

### **Jean de Brébeuf (1587-1649): incarnatie van moed**

Liever dan de beroemde jezuïeten die zich accultureerden in China en India, zoals de paters Ricci en De Nobili, brengen we Jean de Brébeuf voor het voetlicht. Hij immers komt in het Canada van de eerste helft van de zeventiende eeuw in echt contact met de radicaalste vorm van anders-zijn, die van de Noord-Amerikaanse indianen, beschouwd als de meest 'wilde' mensen. De Huronen, een dertigduizend mensen die woonden rondom het meer dat hun naam draagt, in het huidige Ontario, verplaatsten zich voortdurend te voet of met kano's. In de winter kleedden ze zich in huiden; in de zomer liepen ze naakt. Ze leefden van maïsmeel en vruchten, maar ook van wat jacht en visvangst opleverden. Ze kwamen over als knappe mensen, los van zeden, en vooral oersterk. Ze liepen makkelijk dertig tot veertig kilometer per dag. Onderlinge gelijkheid en warm overkomende solidariteit onder en voor elkaar waren regel. Met de buurvölker, vooral met de Irokezen, was het altijd oorlog. Vijanden werden behandeld met een verschrikkelijke wreedheid. Vrouwen en kinderen werden over de kling gejaagd, de mannen onderworpen aan een gruwelijk lijden: ze moesten, terwijl ze verminkt werden, gescalpeerd en verbrand, hun moed bewijzen. En als die moed opmerkelijk was, eigenden de beulen zich die moed toe door het hart van de vijand te verslinden.

Jean de Brébeuf, die afstamde van Normandische herenboeren, was lichamelijk een uitzonderlijke atleet. Op vierentwintigjarige leeftijd ingetreden bij de jezuïeten, was hij gestempeld door de strenge spiritualiteit die, geïnspireerd door Bérulle, zo veel Normandische tijdgenoten markeerde, zoals Jean de Bernières, Gaston de Renty, Marie de l'Incarnation. De opdracht van de christen is de navolging van de totale ontlediging van God in Jezus Christus. Hij stond tegenover een overste, pater Lejeune, die afstand hield van, en ook wrokkig stond tegenover de indianen uit de bergen ten zuiden van de Sint-Laurensrivier. Deze Lejeune was niet in staat hun taal te leren, en eiste dat zij zich zouden vestigen in vaste nederzettingen, wat hun ondergang inhield. Brébeuf, van wie we beschikken over zijn dagboek uit de jaren 1634 en 1635, deed net het tegenovergestelde door integraal deel te nemen aan het leven van de Huronen. Zo leerde hij geduldig hun taal, waarin hij voor hen de leer vertaalde, terwijl hij altijd welwillend bleef. En dat bij alle ontberingen, lange tochten, onophoudelijk ge-

sleep met kano's (vijfentachtig keer op één expeditie) en het zware roeien, altijd hetzelfde voedsel, de monotonie van het trekken, de kou, het telkens, elke avond, opbouwen van een hut van boomschors. Hij bewonderde de feesten van deze 'wilden', hun wellevendheid, hun dodencultus. Hij vertaalde hun lange redevoeringen, die hij 'Titus Livius waardig' keurde. En bij dat al was hij uitgesproken duidelijk jegens zijn medebroeders. 'Als jullie naakt zouden kunnen gaan en de lasten van een paard op je schouders zoudt kunnen nemen, dan zoudt ge in hun leer wijze mannen zijn, en als grote mannen erkend worden. Anders niet.'

Brébeuf gaat zonder twijfel als een dergelijk groot man erkenning krijgen wanneer de Irokezen besluiten de Huronen en hun missionarissen uit te roeien. Zij behandelen hem als een oorlogsheld, nemen hem op 17 maart 1649 gevangen, en binden hem naakt aan een paal. De priester ondergaat alle pijnningen. Zijn nagels worden uitgetrokken, zijn lichaam met zweepslagen gekastijd en vervolgens gedoopt in kokend water; hij wordt gebrandmerkt en gebeukt in zijn nek en nieren. Wanneer hij blijft preken, snijdt men zijn tong en lippen af, begint met zijn armen op te eten, scalpeert hem, en vanwege zijn heldhaftige kracht opent men ten slotte zijn borst, rukt zijn hart eruit en drinkt zijn bloed om zijn heldhaftige moed in zich op te nemen. Jean de Brébeuf drijft zo deze 'participerende observatie' tot iets onnavolgbaars, althans voor een etnoloog.

### **Hermann Nekes (1875-1948): incarnatie van de Geest die alle talen spreekt**

Elke christelijke missionaris wordt geconfronteerd met het probleem van de taal, onafwendbaar medium voor het doorgeven van de boodschap, als hij zich beijvert het voorbeeld te volgen dat de uitstorting van de Geest op de dag van Pinksteren gaf. Toen verstond, naar we lezen in Handelingen 2, 5-11, ieder de heilsaankondiging, afgegeven door de apostelen, in zijn eigen taal. Vandaar dat we vanaf dat moment bij de lezing van de heilige teksten van de bijbel stoten op de tijdelijke en formele verschillen in de overgang van het Hebreeuws naar het Grieks, van het Grieks naar het Latijn, van het Latijn naar de moderne talen. En zo wordt vanuit de onderscheidenheid van de levensbeschouwingen de vertalende linguïst noodgedwongen antropoloog. Voor de heilige Hieronymus reeds, maar zeker voor hen die staan op de voorrang van het Boek, is het werk van vertalen het *opus Dei* dat de identiteit van de boodschap moet eerbiedigen over alle verschillen heen. Daarvoor zet zich bijvoorbeeld de *Internationale Vereniging van Linguïsten* in.

De Duitse katholieke religieuzen van *la Pieuse Société des Missions* (het Vrome Genootschap van de Missies), ook wel pallottijnen, aan

wie de evangelisering van Kameroen eind 1890 werd toevertrouwd, zijn zich zeer bewust van deze eis. Wanneer Hermann Nekes, een briljant student van negentien jaar, neef van een kanunnik in Aken, zich bij hen aansluit, sturen ze hem voor zijn vorming naar Rome. Aan het Gregorianum verwerft hij een doctorstitel in de linguïstiek en de etnologie. In 1901 scheidt hij zich in om deel te nemen aan de stichting van de missie in Yaoundé. Daar zal hij, afgezien van een periode van ziekteverlof, tot 1909 de taal en de gewoonten blijven bestuderen. Vanwege zijn faam kiest men hem tot *Dozent* in Afrikaanse talen aan de Universiteit van Berlijn. In nauwe relatie met de grote taalkundige Meinhof zet hij zich aan het vertalen van de catechismus en het evangelie in het Ewondo, en legt zo de fonologie, de tonologie, de spraak-kunst en het woordenboek van die taal vast. Hij verzekert zich van de medewerking van de best opgeleide mensen, en ondanks de spot van zijn medebroeders, die juist een versimpeld Ewondo wensen, blijft hij werken aan zo nauwkeurig en elegant mogelijke vertalingen. Iets wat mogelijk wordt gemaakt door knappe jonge mensen die de vele stilistische hoogstandjes van hun taal kennen. Zo maakt hij openingen zowel voor de antropologie als de pastoraal. Als etnoloog leeft hij van het luisteren naar de Afrikanen door zich te beijveren om via het 'genie van de taal' grip te krijgen op typerende trekken; zeg maar: op de geheimen van hun sociale leven. Zo gingen zich zelfs toen al trekken openbaren die zich later aftekenen in bepaalde thema's van de *négritude*. Dat is voor de missionarissen een aansporing eerbied te hebben voor het *Volkstum* (de cultuur die eigen is aan het volk). En dit in een samenleving waarin de kunst van het woord op de eerste plaats komt. Daar leren de eerbiedwaardigste ongeletterden met belangstelling en plezier luisteren naar de gebeden van de eucharistie en de teksten van de Schrift, omdat ze zo mooi worden gebracht. De beruchte tegenstelling tussen evangelisatie van de massa en evangelisatie in de diepte wordt zo overstegeven of op z'n minst afgezwakt door de hoge eisen die aan de eerste vertalingen werden gesteld. En hier gaat dat terug op het oordeel dat de overdracht van het geloof allereerst bestaat uit de juiste vertaling ervan. Je kunt overigens niet zeggen dat de plotselinge bekering van de Béti alleen te danken is aan Nekes; wel dat zijn werk er een kerngegeven van vormt.

### **Alexandre Le Roy (1854-1936): incarnatie van de antropoloog**

Bepaalde Franse katholieke priesters bleven niet achter bij de wetenschappelijke eisen die hun Duitse collega's zich stelden. Als bewijs nemen we slechts de casus van monseigneur Alexandre Le Roy, die van 1896 tot 1926 algemeen overste was van de Congregatie van de Heilige Geest in Parijs. Hij was een Normandiër, die van moederskant afstamde van een slachtoffer van de Franse revolutie omwille van zijn

geloof, en van vaderskant juist van een erfgenaam van de vooruitgangsideeën van de Verlichting. Als achtentwintigjarige werd hij stichter van missies in Swahili-gebied, en was hij getekend door de stellingname van Leo XIII inzake de verzoening van geloof en rede. Ook – laten we Nederland eren – was hij getroffen door wat pater Arnold Jansen, die in 1875 in Steyl zijn Sociëteit van het goddelijk Woord (svd) had gesticht, bezighield: zijn leden moesten innoverend werken door van de wetenschappelijke studie van de mensheid een intergrend onderdeel van het missiewerk te maken.

Pater Le Roy redigeerde de spraakkunst en het eerste woordenboek in het Swahili, verlegde de loop van rivieren, besteed als eerste Fransman de Kilimandjaro, waar hij op 4800 meter de eucharistie vierde, en waar hij planten, insecten en onbekende slakken ontdekte die hij naar het Museum van Parijs bracht. Als botanicus, geoloog, goed tekenaar en schrijver publiceerde hij zijn dagboekantekeningen in een aantal delen. In 1892 benoemd tot apostolisch vicaris van Gabon, en in 1896 tot algemeen overste van zijn congregatie, blijft hij zijn onderzoek voortzetten, en publiceert hij in 1905 het eerste wetenschappelijke werk in het Frans over de pygmeeën en andere *negrillos* in Afrika en Azië. Dat werk werd uitgegeven door de *Société de Géographie* in Parijs. Later (1909) komt er nog een belangrijk boek uit over de 'godsdiens van de primitieven'. Wat ons directer treft, zijn de banden die hij smeedt met pater Wilhelm Schmidt (1868-1954). Deze had oosterse talen gestudeerd aan de Universiteit van Berlijn om zo taalwetenschap, volkenkunde en godsdienswetenschappen te kunnen doceren in Oostenrijk, eerst aan het grootseminarie van zijn congregatie in Sankt-Gabriel, later, van 1921 tot 1938, aan de Universiteit van Wenen. Weer later komt Fribourg in Zwitserland er nog bij. Zijn werk over de taal van de Kmer (1906) deed hem zowel in Oostenrijk als in Frankrijk in de prijzen vallen, en maakte hem beroemd. Hij stichtte toen het internationale tijdschrift *Anthropos*, gewijd aan taalwetenschappen en volkenkunde. Bij wijze van inwijding van het eerste nummer vroeg hij monseigneur Le Roy om een openingsartikel. Dat artikel, 'De wetenschappelijke rol van de missionaris', is gedurfd en actueel. De bisschop zegt, naar zijn wezen samengevat: de missionaris moet ook missionaris van de wetenschap zijn. Om een ongelovig volk omhoog te brengen naar de kerk moet men – en ik citeer – 'een werkplan maken dat voor alles de studie en de kennis inhoudt van het land en van zijn bewoners, van de inheemse zeden, wetten, godsdiens, talen, enzovoort. (...) Deze studie is voor de missionaris noodzakelijk. Zonder diepgaande kennis van de samenleving in al haar aspecten lijkt de mislukking van de missionaris onontkoombaar.'

En Le Roy verbijzondert deze kennis als onontbeerlijk bij zelfs de

keuze van de plek waar missies zich gaan vestigen: studie van de fysische aardrijkskunde, van de communicatiemogelijkheden, van de bronnen, van de dichtheid van de bevolking, van de betrekkingen die volken en families verbinden en scheiden. Hij insisteert op fouten die begaan zijn uit onwetendheid, op samenlevingen die overgelaten zijn aan de islam, of simpelweg op vergissingen in plaatsnamen bij vertalingen van gidsen op vragen als: 'Dit is een berg', 'U verveelt me' en 'Ik weet het niet'.

Om deze volken te kennen, gaat Le Roy verder, moet men zich vragen stellen als: Wat is hun geschiedenis? Van waar komen zij? Wat is hun verleden? Welke zijn hun zeden, hun gewoonten, hun wetten, hun eigen levensinstelling? En hij voegt eraan toe: 'Elk volk heeft zijn beschaving – zijn eigen kijk op het leven, zijn stellingnames, die dat volk het beste lijken. Daarom is er in deze wereld eigenlijk geen sprake van wilden, groepen mensen die geen enkele wet kennen, geen gezins- of sociaal verband: die wilden kom je alleen tegen in onze beschaafde samenlevingen, en het is de beschaving, die hen voortbrengt.'

De sleutel tot deze kennis ligt in de eerbiediging van twee voorwaarden: de eerste bestaat uit het zich blijvend oefenen in een positief vooroordeel, in empathie, in liefde en het 'zwart worden met de zwarten, geel met de gelen, rood met de roden'; en de tweede is nauwgezet en over een lange periode scrupuleus blijven observeren als antwoord op verworven vertrouwen. De simpelste kleinigheden in het leven zijn vaak van enorme betekenis, zoals elke hedendaagse antropologie bevestigt. 'Met deze zeden zijn de religieuze praktijken en gelovigheden totaal verbonden.' Le Roy wijst het verwijt van partijdigheid af dat de missionaris soms wordt aangewreven: 'Fanatici, voorzover ze bestaan, horen niet tot onze kant.' De ervaring waarover een christelijke missionaris beschikt, is van dezelfde orde als die van een Europese medicus die zich bedient van inheemse therapie.

'Wij zijn over deze kwesties beter geïnstrueerd, en wij begrijpen hen beter. Dat is ons aandeel.' Le Roy geeft een tegenvoorbeeld door de verblindings te beschrijven van een jonge positivistische geleerde die niets doorheeft van de herhaalde mystieke kaders van zijn roeiers uit Gabon. Overal vindt men een godsdienstig gemeenschappelijk mensheidsgegeven, met een metafysica, met een geloof in het voortbestaan van de menselijke ziel, met gebed en offer, met een tot rechtvaardigheid verplichtende moraal. Vooral op dit gebied is een zo diepgaand mogelijke kennis van de taal vereist, met de verplichting deze uit respect voor de inheemsen ook correct te spreken. En dan spreek ik nog niet van al die andere wetenschappen, van botanica tot wetgeving, die de missionaris kan oppakken en verrijken.

Maar, besluit Le Roy, het ontbreekt de missionaris nog te dikwijls aan wetenschappelijke vorming, aan kritisch inzicht, aan de houding die

aanzet tot onderzoek en wetenschappelijk werk, aan tijd en geld, aan noodzakelijke bemoedigingen, én aan het onontbeerlijke tijdschrift.' Welnu, besluit de prelaat het artikel: 'precies dit, dit tijdschrift, om daarin hun ontdekkingen te publiceren.' 'Veel succes en een lang leven voor *Anthropos!*', eindigt hij, blij dit blad, dit element van informatie, instructie en vooruitgang binnen het bereik van de missionarissen te zien. De Oostenrijkse, Nederlandse en Duitse grootseminaries namen antropologie op in hun curricula.

Zeker, de antropologie is in de laatste eeuw veranderd. Men trekt zijn ambitie elkaar als anders te kunnen verstaan, in twijfel. Men heeft alle methoden van kritiek voorzien. Maar als de menswetenschappen vroeger al noodzakelijk waren voor de vorming van de mens, dan lijkt het moderne humanisme, waarvan de christen de theologie niet kan losmaken, de etnologie te omvatten. Wat gedurende honderd jaar gebleken is, is de wording van de missionaris als beroepsetnoloog. Hier kan men wijzen op pater Francis Aupiais en op dominee Maurice Leenhardt. Ondertussen is het tijdschrift *Anthropos* nog altijd springlevend.

### Een vraag

Wat voegt het christelijk geloof – dat wil zeggen: de mysteries van de Drie-eenheid, van de incarnatie en van het heil – toe aan de wetenschap? Zeker de trinitaire onlosmakelijkheid van anders-zijn en op elkaar betrokken zijn, de vereniging van het zwakke en van het oneindige. Concreter: de strijd tegen de foutieve ideeën over een primitieve mentaliteit en het gewicht van de groep. De oneindige waarde van elke ziel brengt het respect mee voor de individuele vrijheid en de bevestiging van de individuele verantwoordelijkheid.

En wat biedt de antropologie het geloof? Op biologisch vlak de bevestiging van het monogenisme van de mens door DNA-studies. We zijn bijna even ver verwijderd van de Neanderthaler als van de chimpansee (98 procent van de genen hebben we gemeenschappelijk). Op spiritueel gebied: het universeel verlangen naar verlossing, dat een bepaald relativisme kent in zijn dialectische ommekeer; de behoefte aan bemiddelingen (*fétichisme*) keert terug in de behoefte van de Middelaar; de emotionele ervaring en ingewikkeldheid, inherent aan de heidense *mysteria*, worden heropgenomen door de *ritualia*, de gezangen en de teksten van de christelijke theologie.

En zeker weten, als wij ons geloof behouden dan is dat in de nederige én trotse zekerheid de genade te kennen tot een 'elite' te behoren die reikt naar meer waarheid, en daarom naar meer verantwoordelijkheid.

*Uit het Frans vertaald door Rogier van Rossum*



## Literatuur

- Jean de Brébeuf, *Ecrits en Huronie. Texte moderne établi et annoté par Gilles Thérien* (ISBN 2-89406-125-0), Québec: Bibliothèque Québécoise, 1996, 360 bladzijden.
- Philippe Laburthe-Tolra, *Critiques de la Raison Ethnologique* (ISBN 2-13-049100-6), Parijs: PUF, 1998, 125 bladzijden.
- Philippe Laburthe-Tolra, 'L'ethnologue Alexandre Le Roy (1854-1938)', in: *Mémoires spiritaines* 12 (2ème semestre 2000), 62-71.
- Mgr. Alexandre Le Roy, 'Le rôle scientifique des missionnaires', in: *Anthropos* 1, Wenen, 1906 (herdrukt in *Missions Spiritaines* 12 (tweede semester 2000), 72-80.
- Hermann Nekes, *Vier Jahre in Kameruner Hinterland*, Limburg an der Lahn: Verlag der Kongregation der Pallottiner, 1912, 76 bladzijden.
- Denise Pepin, *Le drame de la Huronie et Jean de Brébeuf* (ISBN 2-9803614-4-5), Montreal: Editions du Long Sault, 1999, 152 bladzijden.

∞ **Philippe Laburthe-Tolra**, emeritus hoogleraar aan de René Descartes Universiteit, Parijs V, Sorbonne, is president van de *Société des Africanistes*. Hij heeft veel etnologisch en antropologisch veldwerk verricht in Kameroen. De resultaten daarvan heeft hij neergelegd in een omvangrijke studie over de betekenis van het christendom voor de Béti in Kameroen: *Minlaaba III. Vers la Lumière? ou le Désir d'Ariel. A propos des Béti du Cameroun. Sociologie de la conversion* (1999). Tot zijn belangrijkste werken rekent hij verder de roman *Le tombeau du soleil*. Hem is de onderscheiding van de *Legion d'honneur* uitgereikt. E-mailadres: labt@wanadoo.fr.

*Summary* – In a systematic approach to the question of the relationship between anthropology and missiology, Philippe Laburthe-Tolra, emeritus professor at the Paris V University, starts with the statement that the doctrine of incarnation is a fruitful starting point: God has become man. This implied for Saint Paul to be a Jew with the Jews, and to become a Greek with the Greeks. How this approach was followed, may be illustrated by the activities of missionaries of different ages: Jean de Brébeuf (1587-1649), who worked among the Hurons, may be seen as a promoter of the method of participant observation. Hermann Nekes (1875-1948) is a protagonist of painful and respectful work of translation on the basis of his experiences in Cameroun, and Alexandre Le Roy (1854-1936) stated clearly that each missionary must first become a social anthropologist. A deep respect for the other may cure the anthropologist from a mere positivistic approach and open him to the mystical dimension of the African experience of life.

# Het einde van een *liaison impossible*?

*De visie van een antropoloog*

Wouter E.A. van Beek

---

**Antropologie en missiologie hebben vanuit hun epistemologie weinig gemeen. Het lijkt fundamenteel onmogelijk dat ze ooit een vruchtbare relatie zouden aangaan. Verrassend genoeg kan dat toch wel, want in feite hebben de beide disciplines altijd veel aan elkaar gehad.**

Culturele antropologie is een empirisch vak, dat de bestudering van de mens als cultuurdrager in alle maatschappijen ter wereld beoogt. Dat sluit niet alleen de cultuur van missiologen in, het sluit elke transcendent boodschap in van enige groep op aarde. Missiologie is de wetenschap die zich bezighoudt met de wijze waarop een specifieke boodschap die transcendent wordt geacht, geënt kan worden in culturen waaruit die boodschap niet voortkomt. Voor de missiologie is niet die boodschap zelf onderwerp van kritische studie, maar wel de *fit* van de ontvangende cultuur met zowel de boodschap als de institutionele vorm die zij in de loop van de (Atlantische) geschiedenis heeft gekregen.

## **Antropologie als empirische wetenschap**

Antropologie is principieel een beschrijvende en verklarende wetenschap, gericht op observatie en een reductionistische, non-ideologische verklaringsstrategie. De algemene houding is die van een agnostische benadering, zoals elke empirische wetenschap. Er zijn in principe geen a priori-aannamen over de aard van de te bestuderen werkelijkheid, anders dan dat die werkelijkheid bestaat, onafhankelijk van onze zintuigen, dat wij daar een beperkte, maar intersubjectief valide toegang toe hebben, en dat wij daar intersubjectief begrijpelijk verslag van kunnen doen. Het postmodernisme in de antropologie heeft wat deuken geslagen in deze positivistische grondhouding van de sociale wetenschappen; meer dan vroeger zijn antropologen zich bewust van de rol van de eigen persoon van de onderzoeker als participant, observator en verteller, en debatten over verschillende interpretaties van dezelfde cultuur door verschillende antropologen behoren tot het vaste goed van de antropologie. Zelf ben ik daar mede

debet aan in de discussie over de Dogon-etnografie. Maar de hoogtijdagen van het extreem cognitief relativisme liggen inmiddels achter ons, en de empirische basis van de antropologie is uiterst solide gebleken. Antropologie is nog steeds een *field science*, waarin de empirie de theorievorming stuurt, waarin de fascinatie met 'het andere' de kernmotivatie vormt, en waarin zowel theorie als herkomst van de onderzoeker ondergeschikt is aan de ervaringen en observaties in het empirische veld: een 'theoretisch ondergedetermineerd' vak.

Het basisproject van de antropologie is de etnografie, het beschrijven en *Verstehen* van alle culturen ter wereld, zowel op de klassieke wijze geografisch gedefinieerd (de Nederlanders, de Dogon, de Masai, de Saramaka enzovoort) als sociaal gedefinieerd (culturen van specifieke beroepsgroepen, politieke culturen, organisatieculturen, *tourist culture*). De theoretische fundering is eclectisch, waar sinds de jaren tachtig geen dominant theoretisch paradigma het antropologische onderzoek stuurt. Antropologen werken met *middle range theories*, en zijn over het algemeen matig geïnteresseerd in theoretische noties en conceptuele netwerken. Woorden als 'hypothese' en 'toetsing' zijn schaars in antropologische literatuur. Onderzoek wordt veeleer geselecteerd op sociale problemen, hier en elders in de wereld. Zo houden antropologen in Zuid-Afrika zich momenteel bijna allen bezig met de AIDS-problematiek, bestuderen Sahel-onderzoekers de effecten van droogte, en analyseren collega's in Latijns-Amerika de gevolgen van 'Lichtend Pad' voor indianengroepen in Peru. Probleemgerichte studies domineren de discipline, niet als contrast met, maar als rechtstreekse voortzetting van het basisproject van de etnografie. Hoewel in het verleden al vele malen de 'crisis van de antropologie' is uitgeroepen, wegens het 'verdwijnen' van lokale culturen, is er eigenlijk geen sprake van een echte crisis, dankzij een diversificatie en verbreding van het onderzoeksterrein. Ontwikkelingsvraagstukken zijn een constante aanwezigheid in zo goed als alle antropologische onderzoeken, zonder dat enige antropoloog hieraan een identiteitscrisis overhoudt.

### **Observatie van de ander**

Zoals gesteld, is de antropologie een 'gematigd positieve' wetenschap: er is een te bestuderen wereld, met als centrale fascinatie de ander, een medemens die gekend kan worden, via flexibele maar herhaalbare observatiemethoden, en wiens handelen en denken valt te kennen. Het centrale uitgangspunt is dat de context waarin die ander leeft, een belangrijke factor is in de verklaring van handelen en denken: antropologie is een contextuele wetenschap. Cultuur, subcultuur, groep, samenleving, collectieve voorstellingen, traditie, geschiedenis, gebruik, concepten – alle termen die aangeven wat mensen

aan voorstellingen en handelwijzen delen in hun respectieve groep of categorie, dienen als centraal apparaat ter begrip en duiding van die ander. Antropologie is de wetenschap van de collectieve variatie in menselijk handelen.

Als methode staat voorop dat die ander *als medemens* gekend kan worden, als collega-mens: slechts het toeval der geboorte scheidt de antropoloog van zijn onderzoeksobject. Vandaar dat de centrale methode niet de observatie is, maar de *participerende* observatie: het zo ver mogelijk delen van de existentiële werkelijkheid is de enige wijze waarop volgens antropologen werkelijk valide gegevens (vaak in tegenstelling tot statistisch 'betrouwbare' data) kunnen worden verkregen. Een typisch *verstehend* vak, dat in zijn analyse uitgaat van het tweede cruciale methodische principe, dat van het 'cultureel relativisme': elke cultuur dient in eigen termen te worden beschreven en begrepen, en enig oordeel vanuit een andere cultuur (die van de beschrijver doorgaans) dient opgeschort te worden, zo mogelijk geheel vermeden. De *epochè* (opschorting van het waardeoordeel) van de godsdienstwetenschappen dus. Voor de antropologen is dit relativisme de basis voor zowel beschrijving als vergelijking: elke beschrijving van een groep of cultuur is tevens impliciet of expliciet een vergelijking, en alle culturen worden daarbij als evenwaardig beschouwd. Vergelijking van culturen – en vergelijking is de onscheidbare andere zijde van het basisproject van de etnografie – dient open en zonder *a priori*-oordelen te geschieden.

### **De humanistische inslag van de antropologie**

Op zichzelf is dit relativisme een methodische stellingname, het opschorten van een oordeel totdat de algemene, crosscultureel valide criteria voor oordelen duidelijk zullen zijn. Het heeft echter ethische implicaties, doordat het zich makkelijk laat vertalen naar een algemeen, ethisch-existentieel relativisme, dat een oordeel als niet mogelijk of absoluut onwenselijk ziet. Voor antropologen is dit een stap te ver, al hebben velen hem wel impliciet gemaakt. Vanaf het begin van het vak hebben zij geijverd tegen misvattingen, en gestreden tegen politieke uitwassen. Racisme is daarvan het duidelijkste voorbeeld, en antropologen hebben (op enkele betreurenswaardige uitzonderingen na) zowel individueel als collectief gestreden tegen alle vormen van racisme. Strikt relativistisch is de 'mythe van het racisme' uiteraard slechts een object van studie, maar zo is het nooit gezien. Dat debat ligt achter ons, maar andere culturele praktijken die over de grens van het relativisme gaan, zijn nog zeer actueel: van onderdrukking, uitbuiting, foltering en genocide tot vrouwenbesnijdenis, verlies van habitat en rechten op eigen cultuur.

Het methodisch relativisme kent zijn ethische begrenzing, maar wat zijn dan de criteria voor die grens? Ethisch kan de antropologie gezien worden als een project van de Verlichting, met een sterk humanistische inslag: de waarde en de waardigheid van de mens worden vertaald in de waarde en de waardigheid van zijn cultuur, en de *Declaration of Human Rights* kan vertaald worden in een collectieve vorm (de verklaring is naar de smaak van veel antropologen te individueel geformuleerd), en de religieuze keuze van de doorsnee-antropoloog is die van een 'vanzelfsprekend atheïsme'.

Kortom, antropologie is een humanistisch project ter kennis van de collectieve ander, met collegiale methoden van onderzoek en non-evaluatieve interpretatiekaders. Het relativisme van de antropologie is tevens een tolerantie, die als alle tolerantie haar grenzen dient te bewaken tegen vormen van intolerantie en *a priori*-oordelen. Daarmee verhoudt de antropologie zich moeizaam tot alle wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke interpretaties die deze collegiaal-menselijke grondhouding niet delen. Alle absolute ideologieën, politiek of religieus, alle systemen waarin fundamentele menselijke waarden worden geschaad, en alle claims op unieke waarheid worden dus met groot wantrouwen bezien, als die verder gaan dan alleen de definitie van de eigen leefwereld. Zo is de basis gelegd voor een moeizame relatie met missie en zending. Theïstische en fideïstische argumenten roepen diep wantrouwen op bij de meeste antropologen, want elke claim op 'absoluut gelijk' is een aantasting van de epistemologie van de antropologie: geloof is iets om te bestuderen, niet om uit te dragen.

### **Missiologische epistemologie**

Waar voor antropologen het christendom een aspect van cultuur is, te bestuderen als een van de vele culturele varianten in religie, is de centrale vraag van de missiologie die naar de verhouding tussen christendom en lokale cultuur. Missiologie baseert zich op een openbaringswaarheid die in detail ter discussie mag staan, maar niet in grote lijnen, en die geënt moet worden in een maatschappij waarin deze openbaring niet is geschied. Het voornaamste verschil is er dus een van autoriteit: antropologen erkennen geen externe autoriteit; missiologen opereren met een argument van autoriteit die onafhankelijk is van de cultuur of de onderzoeker, en die haar oorsprong vindt in de teksten, de institutionele traditie en de persoon van de boodschapper. De missiologische analyseproblematiek heeft daardoor altijd een dominante kleur, een onontkoombaar discours in termen van de openbaring, en is daardoor gedwongen tot oordeelsvorming. Deze kleuring betekent tevens een beperking van de analyse, aangezien sommige vragen – bijvoorbeeld over de wenselijkheid van de predi-

king en de missionering – niet gesteld kunnen worden of een vast antwoord kennen. In een missiologisch discours is de uiteindelijke conclusie al een gegevenheid, want de discipline is dienstbaar aan een groter belang: het verspreiden van een christelijke heilsleer.

Dat impliceert een aantal tegenstellingen waarvoor de missiologie zich gesteld ziet. Ook missiologen benaderen de ander als een medemens, gescheiden door het toeval der geboorteplaats, maar hun opdracht is het zoeken van een ingang voor de boodschap, niet alleen het *Verstehen*. Dit kan de observaties kleuren, en in de praktijk zijn veel missiologische observaties inderdaad makkelijk herkenbaar als snelle oordelen over andere gebruiken, gebaseerd op het eigen gelijk. Een voorbeeld: in de standaardmissie-interpretatie zijn schriftloze religies doortrokken van vrees, en bevrijdt de christelijke boodschap van die angst voor boze krachten in de natuur en de medemens. Voor een antropoloog is dat zeer discutabel, want er zijn nogal wat christelijke boodschappen die bol staan van vrees, waar het laatste oordeel domineert over de notie van bevrijding.

### **Missiologie en methodisch relativisme**

Voor de missiologie zijn er dus inherente spanningen in de verhouding met de empirie. Zo is de boodschap der geschiedenis niet noodzakelijk die van de theologie, en is de praktijk van het christendom niet altijd gelijk aan haar ideologie. Dat betekent dat de missiologie onderscheid moet maken tussen de *Geschiedte* en de *Heilsgeschiedte*, en de raakvlakken tussen beide zijn niet zonder problemen. De rol van de waarnemer is namelijk moeilijk af te bakenen of af te grenzen; de waarnemer is immers tevens getuige van een waarheid buiten hem en boven hem. Die waarheid vergt geen fundamentele twijfel of kritiek, maar vergt overgave, *islam* in de oorspronkelijke betekenis, aanvaarding en internalisatie. De validiteit van de boodschap is geen probleem, maar een gegevenheid. Verder is de boodschap er een van individuele bevrijding van de kluisters waarin men opgroeit, van de lokale cultuur (althans aspecten ervan) en van de veranderingen die een moderniserende wereld haar oplegt. Ontwikkeling, vroeger een ambivalentie voor de antropoloog, maar sindsdien volledig omhelsd, is voor de missiologie een project dat met reserve tegemoet wordt getreden.

### **Missiologie als anti-humanistisch project**

Kortom, de missiologie is een anti-humanistisch project, met een *verstehende* methode die geen doel in zichzelf is, maar die het participeren in het bestaan van de ander ziet als een eerste fase in wat uiteindelijk een selectieve participatie van de ander beoogt in de existentie van de zender. In feite is dit een omgekeerde participatie: men

participeert (gedeeltelijk), maar als eerste fase, ter selectie, adaptatie en reconstructie van de cultuur in kwestie. In tegenstelling tot de antropologie is hier de persoon van de zender geen barrière, maar middel, geen onderzoeksinstrument, maar overtuigingsinstrument. Dit betekent een selectieve houding tegenover de gastculturen. Culturen zijn in feite obstakels, een houding die de missiologie deelt met een goed deel van het ontwikkelingsdiscours. Culturen zijn ook niet de onscheidbare gehele waarvoor de klassieke antropologie ze lang gehouden heeft: zij bestaan voor de missiologie uit gewoonten, gebruiken, rituelen en voorstellingen, organisatievormen en middelen van bestaan die elk op hun merites kunnen en moeten worden bekeken. Doorgaans zijn daarin de religieuze elementen meer onderhevig aan een selectieve kritiek dan de andere, maar dat ligt voor de hand. De kerstening selecteert, herdefinieert en introduceert cultuurelementen om uiteindelijk te komen tot wat in de koloniale tijd de *blending of cultures* genoemd werd. Niet een nieuwe cultuur, niet een westerse cultuur, overgeplant in vreemde bodem, maar een christelijk Afrikaanse, een christelijk Melanesische cultuur is de bedoeling. Het basisideaal van de *blending of cultures* was een optimaal mengsel van traditie en moderniteit, waarin de menselijke relaties van de gastcultuur verenigd zouden worden met de christelijke waarden – en kerkelijke organisatie – van de missionaire prediking.

Een dergelijk voortschrijdend proces van geleide cultuurverandering vergt niet alleen een reeks oordelen, het vergt ook de mogelijkheid van selectie, van exclusie en inclusie, en daarmee van autoriteit; bij vestiging van kerken en christelijke organisaties genereert het deze autoriteit tevens. Een proces van culturele *métissage* (vermenging) brengt onderscheid voort, tussen de *cultural brokers* (handelaars in cultuur) en degenen voor wie de hybride cultuur bedoeld is. Het duidelijkste voorbeeld hiervan vormen wellicht de onafhankelijke kerken in Afrika, waar de boodschap succesvol is overgebracht, is geworteld in de traditionele maatschappijen, en waar de beweging een vorm heeft gekregen die niet alleen heel succesvol is, maar die ook nieuwe vormen van organisatie, van ongelijkheid en beheersing heeft voortgebracht. Het grootste succes van de missiologie, wellicht.

### **Missiologie en antropologie, een *liaison impossible*?**

Het voorafgaande laat zich lezen als een fundamentele onmogelijkheid dat antropologie en missiologie ooit een vruchtbare relatie zouden aangaan. Verrassend genoeg kan dat toch wel, want in feite hebben de beide disciplines altijd veel aan elkaar gehad. Hoe kan dat? In de formatieve jaren van de antropologie, tussen de twee wereldoorlogen, kwamen antropologen en missionarissen elkaar in het veld tegen; antropologen maakten altijd graag gebruik van de infrastruc-

tuur van de zending, en veel vriendschappen kwamen eruit voort. Missionarissen lieten de gegevens van de antropologen kritisch passeren, selectief en kritisch als ze waren tegenover de gehele lokale cultuur. Van hun kant waren antropologen niet scheutig met het noemen van missionarissen in hun geschriften; in feite is de missionaris of zendeling 'de meest weggezwegen personage in etnografieën' (Van der Geest), bijvoorbeeld in het klassieke werk van B. Malinowski.

De ironie van de relatie tussen missie en antropologie is dat beide lang tot elkaar veroordeeld zijn geweest, waardoor die merkwaardige ambivalentie tussen goede persoonlijke relaties en moeilijke beroepsverhoudingen is ontstaan. Want wat is de gang van de geschiedenis hierin? Historisch gezien begon het met de missie: in de negentiende eeuw was de missionaris een voorname bron voor de antropoloog. E.B. Tylor en J.G. Frazer baseerden veel van hun werk op verslagen en rapporten van missionarissen. Lewis Henry Morgan ging een stuk verder, en stuurde hun vragenlijsten; zijn beroemde boek over verwantschap is in wezen gebaseerd op antwoorden van missionarissen. In feite waren de missionarissen daarmee de voornaamste onderzoeksassistenten van de antropologie. Dat veranderde tijdens de Eerste Wereldoorlog, toen het antropologische veldwerk de studeerkamergeleerde ging vervangen. Malinowski was niet de eerste, maar wel de beroemdste van de veldwerkers, en vermoedelijk de beste. Vanaf dat moment tot in de jaren zestig kwamen antropologen en missionarissen elkaar in het veld tegen: de missionaris werd in eerste instantie de gids van de antropoloog. Veel van de vroege veldantropologen werden door missionarissen geïntroduceerd, gebruikten tweetalige assistenten die door de missie waren geschoold, gebruikten *syllabaires* (elementaire leesboeken) en bijbelvertalingen als eerste introductie in de lokale taal, gebruikten de etnografische aantekeningen van de missie, en maakten dankbaar gebruik van uitnodigingen van de missie om eens lekker te eten, te douchen of anderszins op cultureel verhaal te komen. Goede veldrelaties met missie of zending waren trouwens in sommige delen van de wereld essentieel om entree te vinden bij de lokale bevolking; in het toenmalige Nederlands Nieuw-Guinea had een antropoloog geen andere keus dan goede maatjes met de zending te zijn. In een situatie waarin de missionaris/zendeling het voornaamste gezag vertegenwoordigt, opereert de antropoloog voorzichtig. Ook waar dat niet het geval was, waren de relaties meestal best. Zelf heb ik uit een iets latere periode, de jaren zeventig in Kameroen, de beste herinneringen aan de avonden op de zendingspost, vlak om de hoek van mijn *field station*. Maar ook nog tijdens mijn onderzoek in Mali, in 1980, was mijn relatie met de zending in het Dogon-gebied prima en productief.

In die tijd was de missionaris echter al geen gids meer, maar meer een



cliënt: de missiologie gebruikte en gebruikt de resultaten van antropologisch onderzoek voor eigen doeleinden; zo beschrijft Christan Duriez zijn pastorale ervaringen met de Kapsiki tegen de voortdurende achtergrond van mijn beschrijving van die cultuur: de missiologie is cliënt geworden van de antropologie. Maar tegelijkertijd is de beroepsgroep een rivaal geworden, die zich op geheel andere wijze met de lokale cultuur bezighoudt, en een lichte bedreiging vormt voor de integriteit van de lokale cultuur.

In de laatste, post-koloniale periode is de missionaris niet meer de prediker van het goede nieuws, maar meer een ontwikkelingswerker, bezig in gezondheidszorg, alfabetisering of regionale ontwikkeling. Voor de antropoloog betekent dit dat hij 'een van de anderen' is geworden onder de *expatriates*, iemand die net als hij geïnteresseerd is in ontwikkelingsproblemen, maar meer aan de praktische kant dan aan die van het onderzoek.

De ontwikkeling van de bijdrage van de missiologie aan de etnografie loopt parallel aan deze ontwikkelingen. In de negentiende eeuw zetten de missionarissen de toon in de primaire data, met enkele hoogtepunten van klassieke monografieën. Met de intrede van de antropologen in het veld verdween geleidelijk de rol van de missionaris als etnograaf, hoewel tot aan de Tweede Wereldoorlog veel voorbeelden zijn te noemen van belangrijke bijdragen aan de etnografie. En zelfs heden ten dage dragen missionarissen nog hun steentje bij. Zo verscheen recentelijk van pater M. Kervran een beschrijving van de Dogon-rituelen in het kader van de dood. In de jaren zestig echter verlegde de antropologie zijn optiek geleidelijk van het puur etnografische project naar een probleemgestuurde definitie van onderwerpen, en raakten beide disciplines meer uit elkaar. Theoretisch begon de missionaire etnografie ook achter te lopen. Tot en met het paradigma van het structureel-functionalisme heeft de missiologie de aansluiting bij de theorievorming behouden, maar toen dat in de jaren zestig begon te verbrokkelen, marginaliseerde de bijdrage van de missiologie aan de antropologie. De stromingen van de netwerkbenadering, de marxistische antropologie, het cultureel materialisme, de interpretatieve en de kritische antropologie en vooral de introspectieve jaren tachtig, met de reflexieve antropologie en haar flirt met het postmodernisme, schiepen steeds meer afstand tussen beide veldpartners. Nog steeds vinden antropoloog en missionaris elkaar in het veld, maar voor de antropologie zijn de dagen van de missiologie voorbij.

### **Waar komt het wederzijds begrip vandaan?**

Dat laat nog één vraag onbeantwoord, en wel hoe het mogelijk is dat twee disciplines die zo haaks op elkaar staan, toch zo nauw hebben

samengewerkt, en elkaar ook tegenwoordig nog zo goed begrijpen. Naar mijn overtuiging waren die tegenstellingen makkelijk te overbruggen door wat ik de 'tussencultuur' noem die antropologen en missionarissen deelden. Beiden wonen in een vreemd gebied, maar hebben daarin hun eigen *niche* geschapen, de missiepost groter dan het antropologenhuis, maar toch. Beiden staan ze tussen twee culturen in: de lokale en een academische of kerkelijke. Beiden zijn zij *professional strangers*. In beide gevallen hebben zij de grootste emotionele problemen bij terugkeer naar huis. Beiden vinden in het veld hun voornaamste ontspanning bij de leden van de eigen cultuur, in dit geval de tussencultuur: boeken lezen, bijpraten enzovoort. In die tussencultuur selecteert men uit de gastcultuur die voedings- en omgangsgewoonten die het beste passen. Beiden gaan op eigen voorwaarden om met de lokale cultuur, en beiden verdedigen de lokale cultuur tegen vertegenwoordigers van het 'thuisfront'. In beide gevallen verandert men door de veldervaring. Missionarissen komen moeilijk weer naar huis; antropologen kennen de secundaire cultuurshock: bij terugkomst na lang en intensief veldwerk is de eigen cultuur tijdelijk erg vreemd geworden. Beiden rechtvaardigen hun aanwezigheid in de lokale cultuur vanuit de belangen van die cultuur zelf, en het belang van althans elementen van die cultuur staat niet ter discussie. Beiden, missionaris en antropoloog, hebben 'vertaling' als het hart van hun werk gedefinieerd: de missionaris die van het evangelie naar de lokale cultuur, de antropoloog die van de lokale naar de academische cultuur, maar in wezen komt het vaak op hetzelfde neer. Beiden hebben een groot *commitment* aan de lokale cultuur, en zien zichzelf als sluiswachters tussen de lokale samenleving en de buitenwereld, zowel de missie en academia als ook vaak de wijdere samenleving waarin de lokale groep woont. Dat houdt in dat beiden, antropoloog en missionaris, selecteren uit de lokale cultuur naar buiten toe, waardoor ze vaak als partizaan fungeren voor de lokale cultuur (Ploeg). Beiden, antropoloog en missionaris, hebben doorgaans een hoge status in de ogen van de informanten, en zijn voor hen niet altijd goed uit elkaar te houden.

Wat ook de doelen zijn en de inherente tegenstellingen tussen missiologie en antropologie, beide disciplines vertonen een *Schicksalsgeworfenheit* die de tegenstellingen makkelijk overbrugt. De grondhouding van 'collegiale benadering' van de ander, waarbij behoren het respect voor de andere cultuur en de neiging tot enige conservering van de lokale cultuur – en daarmee marginalisering (Ploeg) –, voegt zich gemakkelijk bij de persoonlijke ervaring van een gedeelde cultuur, waarin men niet alleen van elkaar afhankelijk was, maar ook een klein cultureel eilandje deelde. Tegenwoordig is dat eiland ver-

splinterd, opgenomen in een archipel van andere *expatriates*, en is de wederzijdse afhankelijkheid verdwenen. Wat rest, zijn goede herinneringen aan een onmogelijke relatie.

### Literatuur

- W.E.A. van Beek, 'The culture in-between. Anthropologist and missionary as partners', in: R. Bonsen, H. Marks en J. Miedema (redactie), *The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries*, Focaal/NSAV, 1990, 101-121.
- W.E.A. van Beek, 'Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule', in: *Current Anthropology* 32 (1991) 2, 139-167.
- C. Duriez, *A la rencontre des Kapsiki du Nord-Cameroun. Regard d'un missionnaire d'après Vatican II (1961-1980)*. Parijs: Karthala, 2002.
- S. van der Geest, 'Antropologen en missionarissen: verborgen gelijkenissen', in: *Antropologische Verkenningen* 6 (1987) 4, 1-18.
- M. Kervran, *La vie et la mort en Pays Dogon. Rites et célébrations chez les Donnon*, 1999 (niet uitgegeven).
- P. Pels, 'Anthropology and mission. Towards a historical analysis of professional identity', in: R. Bonsen, H. Marks en J. Miedema (redactie), *The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries*, Focaal/NSAV, 1990, 77-101.

☞ **Wouter E.A. van Beek** is docent antropologie aan de Universiteit van Utrecht, en is als onderzoeker verbonden aan het Afrika Studiecentrum te Leiden. Hij deed antropologisch onderzoek in Mali, Kameroen, Namibië en Zuid-Afrika.

E-mailadres: w.vanbeek@fss.uu.nl.

*Summary* – The Dutch anthropologist Wouter van Beek sketches first the epistemological differences between Anthropology and Missiology. Anthropology is principally a descriptive and reductionist, non-ideological strategy of explanation. Missiology is principally different: how to 'fit' a transcendent message into the culture different from the one where this message has taken shape. But, miraculously, the relativistic anthropologist and the principal missiologist have had for years a good relationship with each other. In the first half of the twentieth century anthropologists and missiologists met each other 'in the field'. In the beginning the missiologist often served as the guide, where the anthropologist was often a newcomer. Later on, the anthropologist was the guide of the missiologist, who became a 'client'. Both are 'professional strangers' who meet each other abroad. Both are 'translators': the missionary of the Gospel into a local culture, the anthropologist of the local culture into an academic culture.

# Fetisjisme en proselitisme

## *Afrikaanse beschouwingen over missie en antropologie*

Fabien Eboussi Boulaga

---

**Wie zich door vreemde ogen bekeken weet, gaat zichzelf kennen als de 'ander'. Wie zich genoodzaakt ziet dat beeld als 'de andere' over te nemen, weet zich ten prooi gevallen aan proselitisme. Dit gegeven is een uitgangspunt voor heilzame kritiek op zending en missie. Deze kritiek is zelfs de 'moeder van alle kritiek'.**

### Ter inleiding

*De Afrikaanse theoloog Fabien Eboussi Boulaga schreef in 1981 Christianisme sans Fétiche, dat het christelijk geloof in Afrika en de wijze waarop het naar Afrika is gebracht aan een zeer kritisch onderzoek onderwerpt'. Zijn kritiek gaat uit van een grondige antropologische analyse van zending en missie in Afrika. Het is een moeilijk geschreven boek, dat zowel grote bewondering als felle kritiek opriep. Gevraagd een bijdrage te leveren op het Colloquium van CREDIC en AFOM, waar de verhouding tussen antropologie en theologie centraal zou staan, verkoos Eboussi Boulaga dit te doen in de vorm van een terugblik op zijn boek. Het onderstaande artikel is een vertaling van de tekst van deze bijdrage. Het laat zich lezen als een inleiding op het boek. — GS*

Het thema van het colloquium – het analyseren van de verhouding tussen antropologie en missiologie – behandel ik door in te gaan op de voornaamste drie punten van kritiek op mijn boek *Christendom zonder fetisj*. Dat betekent dat ik achtereenvolgens behandel de kritiek op de stijl van het boek, mijn kritiek op de praktijk van missie en zending, en ten slotte de onduidelijkheid die ik zou hebben laten bestaan omtrent de uiteindelijke bedoeling van dit boek. Het gaat me er niet om een verdediging te leveren van dit boek, maar het boek te plaatsen in de context van wat ons heden ten dage bezighoudt. Met een knipoog naar de kritiek van Marx op het Duitsland van zijn tijd kunnen we over de actualiteit van nu opmerken: *Wat Afrika betreft, is de kritiek op de missie van destijds grotendeels verstomd, maar blijft de kritiek op de zending voorwaarde voor alle kritiek.*

Ik houd dit vast als een stelling die vruchtbaar is voor alle methodologie en epistemologie.

Zending en missie kunnen ten diepste gezien worden als proselitisme. Dat wil zeggen: ze beogen dat wat verschilt, om te vormen tot wat gelijk is, dat wat veraf is, te veranderen in het nabije, en omgekeerd. Als zodanig verschaffen zending en missie de politieke, economische en sociale kritiek de ideologische sleutel tot het verstaan van wat als rechtvaardiging wordt aangevoerd van de instandhouding van symbolische en materiële verschillen en ongelijke machtsverhoudingen.

De kritiek op de missie was en blijft een schoolvoorbeeld van, en tegelijkertijd een propedeuse tot, de antropologie van de Afrikaanse mens die over zichzelf nadenkt, die zich voor zijn eigen situatie opent en die zo toetreedt tot zijn eigen waarheid. Want deze kritiek op de zending ziet de Afrikaan op een wijze waarop deze zichzelf nooit bekijkt, en maakt een voorstelling van hem zoals deze zichzelf niet spontaan voorstelt, namelijk: van buitenaf, als een projectie van anderen, als object van hun kennis, en als onderdeel van hun macht en voorwerp van hun medeleven.

Het spreken in termen van proselitisme kan helpen te omschrijven wat missiologie en etnologie gemeenschappelijk hebben: een familief sfeer die de missionaris en de antropoloog tot broers uit eenzelfde nest maakt, ook als zij zich als elkaars vijanden gedragen.

Ik begin mijn bijdrage met enkele punten die voortkomen uit een herlezing van *Christianisme sans Fétiche*. Ik doe dat onder de noemer 'zelfkritiek'.

Wanneer ik dit werk interpreteer als een poging om het fenomeen christen en christelijkheid te begrijpen op een wijze die het niet terugbrengt tot proselitisme, stuit ik vervolgens op een proces van fetisjisme dat voedingsbodem is voor een ideologische vervreemding van de ander, dat leidt tot verlies van eigen identiteit, en dat dit alles rechtvaardigt.

Ik trek uit dit alles de conclusie dat kritiek op de missie en de antropologie een voorwaarde is, nog steeds hoogst actueel, voor het kunnen ontdekken en ontmaskeren van alle soorten profane blijde boodschappen en wat die voor gevolgen hebben op het gebied van economie, politiek en cultuur. Zo spreek ik van het verband tussen proselitisme en ideologische fetisjen.

### **Zelfkritiek**

Velen hebben geklaagd over de stijl waarin het boek geschreven is. Het boek zou moeilijk zijn en inspanning vergen, helderheid missen, en te veel vragen van het begripsvermogen van de lezer. Maar, geven

sommigen toe, wie zich erdoorheen worstelt, wordt wel beloofd; hij krijgt in elk geval een voorgevoel van een fijnzinnige wijze van denken, niet verstoken van scherpzinnigheid die ter zake is. Er wordt dus niet ontkend dat de vorm de zaak kan dienen, en er deel van kan uitmaken. Wie een eigen mentaal en spiritueel landschap wil laten zien, moet opboksen tegen gangbare opvattingen, denkwijzen en vormen van argumenteren die in de gangbare wijze van redeneren stilzwijgend als juist worden verondersteld.

Daarom: er is alle reden voor om het gezegde 'de mens is wat zijn stijl is' (*le style, c'est l'homme*) zijn volle antropologische gewicht te verlenen. Iemands stijl van schrijven laat hem zien als iemand die behoort tot een bepaalde generatie, met de ervaringen die bepalend waren voor zijn tijd, en daarom ook voor hemzelf. Het is in mijn geval de mens die getekend is door de ontmoeting met de missie, de mens van de schokkende ervaringen van het kolonialisme en de naweeën daarvan. Het is de mens die zichzelf opnieuw ontdekt, na eerst 'ontdekt' te zijn geweest, gezien in het perspectief van de heerser, en die als zodanig getekend was vanuit een etnologisch perspectief. Vanaf dat moment moet deze persoon een ingewikkelde correctie aanbrenge op de beelden die hij van binnenuit als subject heeft verworven van zichzelf en van de wereld, want hij gaat vergelijken met het beeld dat anderen van hem hebben, die hem van buitenaf gezien hebben, en hem als object hebben beschouwd.

Wat door missie, kolonisatie en etnologie teweeg wordt gebracht, is van hetzelfde soortelijk gewicht als wat gebeurde bij de ontdekking van Amerika. Een citaat van Arthur C. Dante geeft dit goed weer: 'Wat Columbus deed, was als het ware een ondoorschijnende en beschermende koepel oplichten waaronder zich sinds onheuglijke tijden een manier van leven had afgespeeld. Zo werd datgene wat voor de mensen die daar woonden, heel eenvoudig 'het leven' was, voor Europese ogen tentoongesteld als een levend museum van curiositeiten en zonderlinge aangelegenheden. Maar dan: de inlander van Amerika komt zo ver dat hij dat leven van buitenaf kan zien. Hij ziet dan zichzelf zoals hij werd geïnterpreteerd vanuit het perspectief van degene die voor hem een vreemdeling was. Dat bood een perspectief waarop hij uit zichzelf nooit gekomen was. Tot het moment waarop hem die openbaring ten deel gevallen was, had hij nooit het gevoel kunnen hebben, een ander te zijn.' Wanneer eenmaal de barrière doorbroken is tussen het leven zoals wij het beleven en hetzelfde leven in de bewustwording en de gedachte van buiten, gebeurt er iets, wat wordt uitgedrukt in: 'de ontdekking van onszelf als een ander voor anderen, is letterlijk wat in de taal van het stierengevecht *el momento de verdad* genoemd wordt, het uur van de waarheid'.

Voor wie eenmaal die verborgen dimensie verlaten heeft, kan niets meer zijn wat het voorheen was. De nieuwe waarheid achtervolgt voortaan de werkelijkheid, en geeft een nieuwe definitie van onze identiteit, hoe groot het verlangen ook is terug te keren, bescherming te zoeken tegen een gelukkige onkunde van de simpele tegenstelling van blank en zwart, christen en heiden.

Hoe zouden we ooit kunnen vergeten dat wij onszelf nooit als de Afrikaan beschreven zouden hebben zonder de ontdekking dat er een Europa is, en een Azië en een Amerika waarvan wij geen deel uitmaken? De stijl waarin het boek geschreven is, geeft uitdrukking aan de complexiteit van die identiteit, die noch door de antropoloog noch door de missioloog in zijn netten zou kunnen worden gevangen. Ze kunnen die identiteit niet vatten vanwege het simpele feit dat die identiteit te zien is als een strategisch en dialectisch antwoord op de ontmoeting met hen, antropoloog en missioloog. Die identiteit is als een transformatie van hun object dat niet meer daar is waar men het gedeponereerd heeft, daar waar ze het zoeken, maar dat veeleer hier en nu is, en hun lachend recht in het gezicht kijkt.

De relatie van de Afrikaan tot stijl, tot taal, is vergelijkbaar met de verhouding van een hele generatie geassimileerde joden tot het Gothische schrift en de Duitse taal. Ze loopt op tegen wat Kafka 'de vier onmogelijkheden' noemde: 'de onmogelijkheid niet te schrijven, het onvermogen in het Duits te schrijven, de onmogelijkheid in een andere taal te schrijven, en de onmogelijkheid die men daaraan nog zou kunnen toevoegen: helemaal maar niet te schrijven'. Als we dit naar onze situatie overzetten en toepassen op wat schrijven überhaupt veronderstelt, zouden we kunnen zeggen: we belichamen aldus een drievoudige onmogelijkheid: de onmogelijkheid niet tot ons volk te behoren, de onmogelijkheid daar toch nog toe te behoren, de onmogelijkheid opnieuw op authentieke wijze van ons volk deel uit te maken en de onmogelijkheid die men daaraan als vierde zou kunnen toevoegen: een ander volk te zijn<sup>2</sup>.

Ziehier het type mens dat zich door zijn stijl openbaart: 'Dit is de reden waarom een grote mobiliteit ons voortdurend doet reizen in "landen" die niet onze eigen "landen" zijn, zonder vaste woon- of verblijfplaats, zonder duurzaam te investeren in een wel besloten en onvervangbaar domein, onbekend met heilige en onaantastbare grenzen. Losgemaakt van alles waaraan we geheel en al toebehoren, overal uitgegoid, mensen zonder bezit, gaan wij van de ene "plaats" naar een andere, trekkend door vele en veelsoortige streken. Wij gaan relaties aan en we maken ons daaruit los. We trekken van het ene naar het andere kruispunt van wegen.'<sup>3</sup>

Het is aan ons dit soort valkuilen te trotseren en ons van zulke vormen van 'identiteitsfetisjisme' (*fétichismes identitaires*) te bevrijden.

### **De denkwijze van de zending**

Het eerste deel van mijn boek *Christianisme sans fétiche* werd gelezen als een pamflet, als een ongenueanceerd verwerpen van zending en missie. Sommigen hebben het gezien als een kwaadwillige en venijnige veroordeling, schamper en zonder het veelvormige historische karakter van dit zendingswerk te erkennen. De missie – zo luidt de rede-nering – is een onderneming geweest met weliswaar de meest uiteenlopende resultaten, maar daaronder werden toch ook duurzame successen geboekt. En het valt niet te ontkennen dat door talrijke geleerden, heiligen en heldhaftige figuren in dienst van de missie een onmiskenbare bijdrage werd geleverd in het brengen van menselijkheid en beschaving. Dat ik dit alles niet heb geplaatst in een historisch perspectief, wordt als een onhoudbaar onrecht verweten jegens degenen die op zoek waren naar een nieuwe gestalte van de kerk, jegens mensen die zich een grote kennis eigen hadden gemaakt omtrent het gebied waarin ze werkten. Onrecht ook jegens die missiologen die voortdurend leer en leven van de kerk opnieuw hebben doordacht, en die hun eigen activiteiten hebben herzien om de boodschap beter te laten aansluiten, en die gezocht hebben naar incarnatie en inculturatie van die boodschap. Kortom, ik zou onrecht hebben gedaan aan allen die gestreefd hebben naar dieper respect van de ander in alle opzichten.

In naam van wie en van welke wetenschap, en uit hoofde van welk gezag en welke positie met mogelijk transcendente bevoegdheden kan men zulke 'laatste oordelen' als hierboven uitspreken? Ik zou het niet weten. Ik zie ook niet hoe ik ze me zou moeten aantrekken of ze zou kunnen verdedigen. Toch blijft het verontrustend dat eerzame en aanzienlijke mensen en toegewijde personen de tekst van mijn boek dit soort verwijten hebben gemaakt en zich eraan hebben gestoten.

Het is niet erg waarschijnlijk dat men dit alles met een enkele verontschuldiging zou kunnen rechtzetten. Ik zou bijvoorbeeld kunnen zeggen dat al die oordelen ongegrond zijn, of dat ze in feite op een enorm misverstand berusten. En het zou al te gemakkelijk zijn te zeggen dat die misverstanden veroorzaakt zouden zijn door de manier van schrijven, waar dan de specifieke problemen van de vertaling in het Engels ook nog aan toegevoegd zouden kunnen worden.

Mij komt slechts toe me opnieuw uit te drukken, door nogmaals zo goed mogelijk te verhelderen wat naar mijn inzicht de zin en de functie zijn van de kritiek in het licht van de algemene strekking van het boek.



Om dat te doen stel ik voor de titels van de sterk bekritiseerde hoofdstukken in het boek serieus te nemen. Deze titels zijn de intentieverklaringen die het aangeduide onderwerp ondubbelzinnig willen ontwikkelen. Samen behandelen zij de situatie die geleid heeft tot de presenties van de functionarissen van de missie: hun rechten en plichten, hun taken en voorrechten, hun sancties en hun juridische onkwetsbaarheid, heel hun optreden en de rechtvaardiging daarvan.

In het bijzonder worden in deze hoofdstukken de ideeën ontwikkeld die geleid hebben tot de formele structuur van de missie. Ik bedoel de missie als de wijze van denken binnen 'een drievoudig relatiepatroon': de relatie tussen de ene groep mensen, de evangelisatoren, en de andere groep mensen, de objecten van de verkondiging, die beide in relatie staan tot wat ik noem: een object of 'ruimte' (*domain*), die meestal aangeduid wordt met woorden als 'openbaring', 'evangelie' of 'kerk'. Die laatste grootheid, deze 'ruimte', constitueert de aard van de relatie van die verschillende groepen tot elkaar, en van elke persoon tot die ruimte. De missionaire wijze van denken is aldus een op een samenhangende manier opgebouwde taalconstructie, die berust op enkele onbetwistbare axioma's, die onaantastbaar zijn, omdat ze verwijzen, direct of indirect, naar de 'ruimte'. Die axioma's zijn als eigennamen: ze kunnen niet meer verder worden herleid. Het gaat om de volgende hoofdstukken:

- 1 God (zijn woord, zijn wil, zijn waarheid) is het principe (begin en bestemming).
- 2 Hij wordt gekend en erkend in waarheid, zoals Hij zichzelf openbaart.
- 3 De ware kennis van God – dat wil zeggen: zoals Hij zich manifesteert – is de grondslag voor alle ware kennis van de werkelijkheid waarvan Hij de schepper is, en voor de kennis van de echte werkelijkheid en van het goede handelen dat zich daarbij aansluit.
- 4 Onwetendheid en miskennis van de ware God (de verering van afgoden) zijn principe, oorzaak en grondslag van alle kwaad.
- 5 De ware God te doen kennen, en daarmee het vernietigen van het kwaad aan de wortel, en de mensen van dat kwaad bevrijden, is tegelijk hoogste opgave en voorrecht.

Door deze axioma's als premissen te nemen kan een samenhangende gedachtegang worden ontwikkeld. Deze gedachtegang beoogt allereerst te komen tot een logische structuur van de ideeën, de woorden en de handelingen die met zending te maken hebben. Vooral tracht ze te komen tot een rechtvaardiging van de ideeën en handelingen die ten grondslag liggen aan het missionaire proselitisme. Volgens dit proselitisme wordt de goddelijke waarheid of de ware God erkend in

het geloof en door instemming te betuigen met de unieke wijze waarop deze zich heeft bekendgemaakt. Deze goddelijke waarheid is de weg die de mens leidt naar het heil; dat wil zeggen: naar uiteindelijke verwerkelijking, waarbuiten hij slechts zijn ondergang tegemoet gaat. Deze logische structuur, die zich als specifiek en uniek aandient, houdt tegelijkertijd in dat alles wat daarvan afwijkt, als ontkenning dient te worden opgevat, overeenkomstig het beginsel van het exclusivisme. Dit houdt in dat de ander en alles wat anders is, geduid wordt als ontkenning, afwezigheid, ontzegging van de waarheid, of hooguit als voorbereiding, kiem of aanleg daarvan. Dit proselitisme is een vorm van reductionistisch denken dat leidt tot uitsluiting en tot het klasseren in een ondergeschikte positie van alles wat er niet mee in overeenstemming is.

Een dergelijke 'formele rechtvaardigingsleer' (*discours de justification formelle*) is een vorm van denken die zijn eigen logica heeft. Het gaat er niet om te zeggen dat alle missionarissen bewust of onbewust spreken en handelen overeenkomstig deze logica. Maar deze logica is doorslaggevend voor het veld van mogelijkheden waarbinnen de zienswijze en de handelingen van deze missionarissen worden geboren. Deze logica is een kader waarbinnen hun goede bedoelingen opkomen, en waarbinnen hun oprechtheid en persoonlijke toewijding gestalte aannemen.

De ontdekking van de ander als anders, als object van heil en van eerherstel, straalt ook af op de missionaris, die op zijn beurt ook zelf gezien wordt als de ander, als de vreemdeling; en dat is anders dan hij zichzelf ziet. Hij is in een dimensie geraakt die voor hemzelf verborgen blijft, en die niet anders dan in een persoonlijke ontmoeting kan worden ontsluit. Hij zal zijn eigen innerlijke waarneming in overeenstemming moeten brengen met de uiterlijke waarneming van hemzelf die de ander hem als een spiegel voorhoudt. Zo heeft hij op onontkoombare wijze te maken met de ondoorzichtigheid van wat echt is. Hij moet zijn zelfinterpretatie steeds weer bijstellen en toetsen aan de interpretatie van de ander, die zich steeds weer als nieuw voor doet, meervoudig en veelzijdig is.

Iemand bouwt zijn identiteit van binnenuit op, en ontvangt die tegelijkertijd van buiten: hij ziet 'zichzelf als een ander', naar de uitdrukking van Paul Ricoeur. Het ontrafelen van de logica van dit denken in eenrichtingsverkeer heeft als negatief effect het proselitisme te verzwakken en af te breken. De positieve kant ervan is dat het een ommekeer of omkering kan voorbereiden die kan leiden tot een geheel andere manier van denken.

## De uiteindelijke doelstelling

De lezers van mijn boek hebben allerlei vragen gesteld. Met wie heeft de auteur het slecht voor, en met wie goed? Is hij nog wel te beschouwen als een gelovige? Gelooft hij alleen maar in God? Of ook in de godheid van Christus en de bijbelse openbaring? En verder: straalt hij niet een duidelijke afkeer uit jegens het Westen, en is zijn afkeer van de waarden van het Westen niet omgekeerd evenredig met een bepaald soort Afrikaans chauvinisme? Wat is eigenlijk de bedoeling van dit boek? Waar staat het voor? Aan welke kant staat het uiteindelijk? Zo werd de waarde van mijn boek bepaald, en zocht men naar de 'uiteindelijke intentie' van het boek, zoals een auteur het uitdrukte.

Het is een banale waarheid dat dit soort boeken niet slechts een eenrichtingsverkeer vertegenwoordigt, en dat het verstaan van de ware, de diepste betekenis, niet het privilege van de auteur is. Deze is ook niet de meest aangewezen scheidsrechter om bij het staken der stemmen de beslissende stem te laten horen. Hij kan echter wel deelnemen aan een discussie die gevoerd wordt volgens een algemeen aanvaarde methode. Zo kan hij een bepaald gegeven bevestigen of ontkennen. Hij kan al of niet instemmen met een bepaalde stellingname of mening, of met wat niet met evenzoveel woorden is gezegd, maar logisch volgt uit wat is geschreven. Ook kan de auteur laten zien wat al of niet strijdt met zijn methoden, en wat als zijn uitgangspunten mag worden aangemerkt.

Op basis van de gangbare methodische uitgangspunten kan men begrijpen waarom alle hierboven gestelde vragen niet beantwoord kunnen worden, noch in de ene richting noch in de andere. Waar het in dit alles ten diepste om gaat, is niet het uitspreken van bepaalde voorkeuren of het aanvaarden of verwerpen van bepaalde oordelen. Het zal moeten gaan om een gebeuren dat een transformatie bewerkstelligt, van buiten naar binnen, een beweging van zichzelf naar de ander toe, en omgekeerd. Het gaat om een communicatie van taalgebieden (*communications des idiomes*) die een levensvorm of levensstijl kan worden, die zich uit in woorden of in het beleven van vrijheid. Die communicatie kan tot stand komen in iemands specifieke maatschappelijke en historische omstandigheden, in iemand die als een levende persoon door de integratie van een veelvoud van 'naturen' het enige beeld en de gelijkenis is van God die niet een afgod is. Aan de orde is niet dit en niet iets anders te geloven, maar het ene én het andere te denken, maar dan op een geheel andere manier. Het gaat om een denken binnen geheel nieuwe kaders, die het unieke van die elkaar uitsluitende tweevoudige opposities wegnemen, omdat die alleen maar tot onuitputtelijke twisten leiden. Het gaat om het overwinnen van een vorm van denken waarbij één van de mogelijkheden

altijd tot rechtvaardiging dient van bepaalde voorrechten of voordelen ten nadele van anderen, en een vorm van denken die zelfs kan leiden tot macht en geweld jegens de ander.

### **Proselitisme en fetisjisme**

Het fetisjisme is dus, als het erop aankomt, de cultus die op een bepaald moment geldig is, of die een verplichting wordt voor zichzelf of voor anderen. Dit kan gebeuren wanneer de één zijn eigen toevallige bestaan tot noodzaak of norm maakt voor anderen. Dat gebeurt vooral in zaken die te maken hebben met iemands verwantschap of betrokkenheid, zaken waaraan iemand zijn identiteit ontleent, of zaken die onherleidbaar zijn.

Fetisjisme is dus het tot heilig verklaren van een feitelijkheid door er een uiterste waarde aan toe te kennen, of het tot iets goddelijks te verheffen. Daardoor wordt God begrensd en ingesloten in iets tijdelijks. God wordt dan beperkt in een ruimte die men omschrijft, omkadert, en zo wordt Hij gereduceerd tot een stukje of moment uit de geschiedenis. Of Hij wordt begrensd in een tempel, in een heilig land, in een persoon waarmee anderen een directe, onbemiddelde relatie aangaan. Dat is wat volgens Kierkegaard nu precies fetisjisme is. Het fetisjisme bereikt zo zijn hoogtepunt in de cultus van iemands eigen maaksel, hetzij materieel of ideologisch.

Het boek valt te zien als een poging om de gevaren te onderkennen van de neiging het specifiek christelijke zo te omschrijven dat het samenvalt met datgene wat is benoemd vanuit een reductionistisch denken dat altijd het principe van het exclusivisme volgt. Iets wat eigenlijk van ondergeschikt belang is, wordt met dat christendom geassimileerd, en daardoor geannexeerd. Soms gebeurt dit door zaken of mensen zonder meer daaraan dienstbaar te maken.

Het inzicht in het proselitisme dient men te verdiepen door na te gaan hoe het met het fetisjisme verbonden is. Dat kan door ernstig te bestuderen op welke wijze men kan vermijden dat kennis van de ander leidt tot het gelijk maken van de ander aan zichzelf. Deze visie op proselitisme kan ook brengen tot de vraag hoe men kan vermijden dat de kennis van de ander samenvalt met de assimilatie van de ander aan zichzelf, waardoor die ander zijn waardigheid verliest, en waardoor verschillen worden uitgebuit, en de ander tot middel wordt gemaakt voor het verkrijgen van eigen heil en vervulling.

Ik ben van mening dat het nog steeds een vruchtbare weg is de kritiek op de religie te beschouwen als noodzakelijk begin van alle kritiek. In onze context betekent dat, volgens de parafrase van de uitspraak van

Marx waarmee ik begon: wat Afrika betreft, is de kritiek op zending en missie in wezen verleden tijd, maar desondanks is de kritiek op missie absolute voorwaarde voor alle kritiek.

*Uit het Frans vertaald door Jan Heijke*

### Noten

1 F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans Fétiche. Révélation et domination*, Parijs: Karthala, 1981. Een Engelse vertaling verscheen enkele jaren daarna: *Christianity without Fetishes. An African critique and recapture of Christianity* (ISBN 3-8258-5077-3), Maryknoll: Orbis, 1984. Deze Engelse vertaling werd in 2002 opnieuw uitgegeven bij Lit Verlag, Hamburg, voorzien van een voorwoord van V.Y. Mudimbe en een postscriptum van de auteur zelf. Zie over het werk van Eboussi Boulaga: Jan Heijke, 'Fabien Eboussi Boulaga's Fight against Fetishism', *Exchange* 30 (2001) 4, 300-327.

2 Zie wat ik daarover schreef in: *À Contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Parijs: Karthala, 1991, 246-247.

3 Ibidem, 247.

☞ **Fabien Eboussi Boulaga** (1934) is geboren in Kameroen. Hij behoorde gedurende twintig jaar tot de orde der jezuïeten, was katholiek priester, en doceerde theologie in Kameroen en verschillende andere landen in West-Afrika. Ontevreden met het academisch milieu trok hij zich in 1980 in zijn geboortedorp terug om de gestalte van het christelijk geloof in Afrika grondig en kritisch te overdenken. In 1981 verscheen *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Eerder had hij al een boek gepubliceerd met de titel *La crise de Muntu. Authenticité africaine et philosophie* (1977). Hij schreef talrijke artikelen, waarvan de voornaamste werden gebundeld in *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique* (1991). Hij gaf gastcolleges in de Verenigde Staten en in Duitsland. Vanaf 1991 staat voor hem de sociale en politieke werkelijkheid van Afrika meer in de belangstelling. Hij woont in Yaoundé (Kameroen), waar hij aan verschillende onderwijsinstellingen doceert.

*Summary* – Fabien Eboussi Boulaga presents his contribution to the theme of mission and anthropology in the form of a clarification of three points of his book *Christianity without Fetishes*: the style, the criticism of Christian Mission and the ambiguity of the final intention of the book. Attempts to change paradigm result in wrestling with readily available concepts, assumptions and modes of argument. The style is actually a 'disclosure' of a different mental and spiritual landscape. The criticism of Christian Missions is that the missionary discourse is a construct displaying the matrix

of self-assertation with its in-built rejection of the other or reduction to itself. The positive side of the critique is that it may function as preparation for a discourse quite different from the proselytising type, of which the matrix is to be found in the 'Christic Model' turning inside out the language of a domineering Christianity. The critique is an attempt to 'build and plant' otherwise. The intention is to set free our own experience and to unleash the creative potency of the Christic Model from the bounds of Christian vocabulary, system of concepts, types of explanation, as they can shield recoiling individuals and communities against the Other and the God of Reality.

# Verwantschap en religie, een gemene zaak

Wiel Eggen

---

**Hoe zowel christenen als moslims de verwantschapsorde geweld aandoen en baat hebben bij Afrika's visie hierop, kan, omwille van een juiste dialoog, onderzocht worden via de antropologie.**

Voor zowel de missionering als de antropologie is de rol van de verwantschapsorde een moeilijk thema gebleken. Ik wil dat thema hier bespreken in het licht van de verhouding tussen islam en christendom in het huidige Afrika, omdat dit artikel bestemd was voor een vorig nummer van *Wereld en Zending*<sup>1</sup>, maar ook omdat de verschillen van mening over de verwantschap tussen die twee religies inzicht geven in hoe diep conflicten wortelen. Waar christenen gruwelen van de moslimvisie op de vrouw en polygamie, leeft onder moslims de mening dat de seksuele chaos – die resulteert in epidemieën als AIDS – vooral aan het westerse christendom te wijten is. Wanneer een imam anti-homo-preken houdt, protesteren er christenen, terwijl de bijbel de imam gelijk schijnt te geven. En op de bevolkingsconferentie van de Verenigde Naties in Beijing heet het een monsterverbond wanneer het Vaticaan met islamistische regimes samenspannt tegen liberalisering van abortus. De emoties lopen hierbij hoog op, omdat verwantschap en religie bijna niet in rationele termen te vangen lijken. Ook de antropologie kent dit probleem al vanaf haar begin.

Mijn artikel wil een aanzet zijn tot een nieuw debat over wat vaak een vermaledijde thema is gebleken, en daartoe opper ik de stelling dat de twee genoemde religies, alle diepgaande verschillen ten spijt, op het punt van verwantschap toch eenzelfde blinde vlek hebben, waarop Afrika een antwoord kan bieden.

## **Mohammed rivaal van Jezus?**

Hoe konden de twee zusterreligies zo uit elkaar groeien, hoewel Jezus een grote inspiratie was voor Mohammed, die het joodse en christelijke monotheïsme in Mekka en op Syrische handelsreizen had leren waarderen, ondanks de felle conflicten die tussen de rivaliserende sekten woedden? In Mohammeds eigen traditie van elkaar beconcurrerende nomadengroepen was de sociale druk hoog opgelopen door

de toenemende handel die in handen was van die familiegroepen met hun onderscheiden goden. Via visioenen raakt hij ervan overtuigd dat alleen het geloof in de ene bijbelse God daarbij uitkomst kan bieden. Mekka verwerpt dit, maar hij kan het in Medina gestalte gaan geven, waar hem door 'de mensen van het boek' en andere inwoners gevraagd wordt zijn bestuurlijke gaven te gebruiken en die omslag vorm te geven. Maar de integratie komt niet echt van de grond, mede omdat hij zijn aandacht sterk op de verovering van Mekka gericht houdt.

Wanneer na zijn dood de omwenteling zich langs diplomatieke en militaire weg snel verspreidt naar Syrië, Egypte en elders in de sterk verdeelde christenheid, ontstaat al vlug een scherpe tegenstelling.

Waar liggen de conflictpunten dan? Christenen moeten erkennen dat de koran de kern van hun geloof vrij goed weergeeft. Wie meent dat de twistpunten toen in theologie of moraal lagen, zal al snel ontdekken dat het vooral om de personen van Jezus en Mohammed zelf draaide. Men deed veel moeite om die twee in reliëf te zetten. Op dat punt had het christendom een grote voorsprong, vanwege de eeuwenlange discussies over Jezus als goddelijke redder. Mohammed, die de koran alleen de profeet en bode Gods noemde, verscheen nu als Jezus' tegenhanger, wat al snel in morele kleuren werd gezet. Christenen zagen Jezus niet meer als helende wonderdoener, maar vooral als Gods zichtbare gestalte. Kruisdood en opstanding – die later vooral juridisch verwoord werden als losprijs voor de zonde – golden toen meer als blijk van zijn morele gestalte en de geest van heiligheid (zoals ook de koran, soera 2:87 het noemde). In die sfeer ontstond de gewoonte Mohammeds morele leven te vergelijken met dat van Jezus. Mohammeds gebrek aan vergevensgezindheid en zijn militaire neigingen werden afgezet tegen de man uit de evangeliën, de zichzelf offerende en vergevensgezinde dienaar Gods. Toen de moslims hoog opgaven van de man, die – anders dan de wat idealistische Jezus – bestuurszaken ter hand wilde nemen, raakte men al snel een gevoelig thema. Want tegenover een Mohammed die lokaal familierecht benutte om religieus-politieke doelen te bereiken via huwelijken, zag men een Jezus die zich niet inliet met een dergelijke politiek. Zo kwam de celibataire Jezus tegenover de polygame Mohammed te staan, die al snel getypeerd werd als een seksuele wellusteling. Beiden werden door hun leven tot model voor hun maatschappij. Door wet en voorbeeld riep Mohammed de mensen op verantwoord met de huwelijks- en famileregels om te gaan, terwijl Jezus steeds meer gezien werd als de man die huis en haard verliet omwille van Gods zaak.

Deze beeldvorming is geen bijkomstigheid. Omdat er zo'n crisis ontstaan is in het familiedenken, en vanwege de rol die dit in Afrika speelt, heeft het zin latere spanningen tussen deze religies in dit licht



te plaatsen. Want de afkeer van de islam draait bij christenen veelal om het familierecht en *vice versa*. Als men thans spottend naar zelfmoordaanslagplegers wijst die na hun martelaarsdood een hemel vol maagden hopen te vinden, klinken daarin emoties door die antropologische en missionaire vragen stellen die aan beide kanten ideologisch terug te voeren zijn op het leven van de stichters.

### **Christelijke 'bandeloosheid'**

Er is hier geen plaats om de moslimse familieer te bespreken. Wel wil ik hun kritiek op de christelijke moraal gebruiken om te onderzoeken hoe de afkeer van de verwantschapsorde het westerse wereldbeeld is gaan beheersen, en waarom dit tot een conflict moest leiden. Het standaardverwijt van moslims heb ik in talloze variaties gehoord, zelfs uit de mond van Afrikanen die verder geen moslimbanden hadden en zich veeleer aangetrokken voelden tot de oosterse of oud-Egyptische denkbeelden. In de kern zegt het dat het geloof in een verlosser die op het kruis vergeving van zonden heeft bewerkt, onvermijdelijk een funeste uitwerking had op het normbesef en op elke binding met het familierecht. Want wie laat zich nog iets gelegen liggen aan zulke regels als het geloof in Jezus voldoende is om van elke zonde verlost te worden? Dit wordt verder toegespitst in het verwijt dat het christendom op extreem individualistische wijze alleen iemands relatie tot die verlosser beschouwt, en het oog van het aardse afleidt naar het hemelse. Dat is vooral funest voor de sociale verplichtingen, maar zal via die minachting voor het materiële ook een ambigue houding jegens de seksualiteit bewerken. Deze verarmt dan ofwel tot een vrijetijdsbesteding, ofwel tot een ongewenste afleiding die de geest vergiftigt.

Over de dualistische vijandigheid jegens de seksualiteit is veel gezegd. Maar men vergeet te vragen waarom de christenheid die liet gebeuren of zelfs zo wilde. Was het een vorm van ontarding, of was het deel van een collectief ideaal, en dus een maatschappijvorm die men nastreefde? De bandeloosheid die moslims het Westen verwijten, en die terug te voeren zou zijn op de theologie van Christus' zoenoffer, krijgt in dat laatste geval een andere betekenis. Wat de humanisten en reformatoren in de zestiende eeuw ook tegen middeleeuwse kerkstructuren hebben aangevoerd, we constateren dat in het Westen vanaf Augustinus, en zeker sinds de sociaal-economische omslag van de elfde eeuw, een tweezijdige weg is gegaan. Enerzijds is om evangelische reden alle nadruk gelegd op het individu en de persoonlijke band met God, wat tot een enorme groei van het celibataire kloosterideaal heeft geleid, en naast die religieuze ook grote demografische en economische effecten heeft gehad, zoals blijkt uit de wetenschappelijk-technologische bloei waartoe monniken zo veel hebben bijgedragen.

Anderzijds werd door deze nadruk op de individuele redding een sfeer van 'bandeloosheid' bewerkt. Oude verwantschapsbindingen werden steeds verder uitgehold, en dit niet het minst doordat de seksualiteit via de regels van het huwelijks sacrament onder kerkelijk beheer werd gebracht, en de seksuele moraal de sacramentele toegang tot de heilsorde als geheel ging reguleren.

Dit kan op tweeërlei wijze bekeken worden. De bestrijders van kerkelijke en aristocratische machtstructuren hebben terecht kritiek op de klerken – kerkelijke en politieke ambtenaren – die zo hun macht vergrootten. Maar feit blijft dat er langs die weg veel bijgedragen is aan de notie 'individu', omdat men gedwongen werd zich op transcendentale waarheden te richten, die in de eeuwige openbaring, en later in de rede gesitueerd werden. In beide gevallen gold dat argumenten uit het sociale leven en het gewoonterecht terzijde moesten blijven. Alvorens over het effect hiervan op seksuele zaken te spreken, moeten we vaststellen dat de samenleving als geheel dit zo wilde. Terwijl het bijna overal vrij gewoon is je verwanten als eersten te laten meedelen wanneer een voordeel of belangrijke post je deel wordt, zien we dat het bevoordelen van de familie in het Westen een zwaar vergrijp van nepotisme en corruptie is. Want in wezen vroeg het christenideaal de familie te verlaten en je te wijden aan het universele rijk Gods (alias: de staat). God en de staat werden steeds meer entiteiten waarbij de clanorde niets te zoeken had. Het overstijgen van bloedbanden en 'bandeloos' leven werden tot plicht, een absolute norm die sterk gerationaliseerd werd.

### **Het (ir)rationele vaderschap**

Het is begrijpelijk dat die kerkelijke greep op huwelijk en seksualiteit verzet opriep. Zo verwierpen de reformatoren het huwelijk als sacrament, terwijl de filosofen de onderdrukkende werking ervan aan de kaak stelden<sup>2</sup>. Maar beide groepen gingen aan de echte effecten voorbij. Immers, door het huwelijk los te weken van familiebanden en steeds meer tot een verbond met God te maken had de kerk wel haar eigen rol opgevijseld (wat tot onmiskenbare misstanden heeft geleid), maar dit droeg ook veel bij aan de emancipatie van het individu. Het ideale individu was dan wel de celibataire asceet, maar de gehuwden konden dit ideaal ook bereiken door hun huwelijk te beleven vanuit de kerkelijke genadeorde. De reformatoren sneden het klerikale deel uit dit model weg. Maar voor hen waren de seksuele tucht en de afhankelijkheid van de kerkelijke genadeorde niet minder belangrijk. En wanneer – na de godsdienstoorlogen met hun etnische furies – politieke overheden de ordening van het huwelijk gaan overnemen, ontstaat er een rationele staat die op dit punt de kerkelijke orde in stand houdt, en bewaker wordt van de unieke positie van monogamie en

het kerngezin. Huwelijksbeletsels en erfrecht geven de familieverbanden nog wel een plek, maar die is nu voorgoed aangetast. Elke bevoordeling van verwanten in welk openbaar kader ook is voortaan ten strengste verboden, en de sociale rol van de grootfamilie wordt nu sterk uitgehold en naar de privé-sfeer geschoven.

De rationele samenleving wilde af van de idee dat biologische verwantschap mensen verplichtingen oplegt, omdat dat een overblijfsel uit primitieve tijden zou zijn. Antropologie en zending deelden in wezen die visie, en dan liet men tegenstrijdigheden onopgemerkt. Wat nu emancipatie was gaan heten, en de vrouw als individu gelijkheid moest geven, bleef meestal uitgaan van ideeën die het erotische verbinden met het vrouwelijke en irrationele in de mens. Vrouwen moesten kunnen gaan deelnemen aan 'rationeel mannelijke' productiestelsels, en haar seksueel-reproductieve rol werd omgevormd. Erotiek werd een emotionele (economisch interessante) vrijetijdsbesteding, en voortplanting werd een biomedisch-technische aangelegenheid. Gynaecologie en vruchtbaarheidsregulering beheersten de voortplanting nu zo dat de rol van de verwantschapsorde bijna verdween. Alle babysit-afspraken en website-genealogie ten spijt, moeten we dan ook vaststellen dat die dimensie sociaal geen rol meer speelt, tenzij bij DNA-testen.

Dit is geen toeval, want in de laatste twee eeuwen hebben ook grote filosofen laten zien hoezeer de rol van familierelaties in een kwade geur was komen te staan. Dat biologie en seksualiteit sinds de oude gnostiek steeds weer alle rationaliteit ontzegd werd, nam uiteindelijk vreemde kanten aan. Niet alleen werd de erfzonde gemakkelijk als seksuele misstap geduid – zoals de Verlichting maar al te graag verkondigde, van A. Beverland in 1678 tot de bizarre theorieën van W. Reich (in *Christusmord*, 1952). Maar wat vooral opvalt, is dat de bevrijding in twee tegengestelde richtingen gezocht werd. Enerzijds heette elke regel die de erotische vrijheid indamde, onredelijk, zeker als zij door de kerk en het 'irrationele geloof' opgelegd was. Maar tegelijkertijd noemden filosofen als Marx, Schopenhauer en vooral Nietzsche de erotiek en haar voortplantingsdrang de bron van alle ellende in 's mensen geschiedenis, juist omdat ze tot de *ratio* en meester-slaafrelaties heeft geleid, vooral in de onderdrukkende familieverbanden. Waarin die twee visies samenkomen, zoals Freud aantoonde, is dat beide te hoop lopen tegen de greep van familiebanden op het individu en op diens zelfontplooiing. Natuurlijk niet tegen de erotiek als zodanig. Het individu moest via de rede boven groepsdenken uitstijgen, maar tegelijkertijd moest de rede zelf onderkend worden als het instrument dat de mens ontwikkeld had om individuele driften onderworpen te houden aan het groepsbelang. Op het hoogtepunt van de koloniale en missionaire tijd werd het westerse ideaal

omstreeks 1900 in Nietzsches *Ueberschensch* omschreven als: ruimte geven aan de individuele vitaliteit voorbij elke betuttelende band die als overblijfsel uit de periode van groepslogica was blijven hangen. In die tijd kreeg de antropologie tot taak die primitieve wortels in kaart te brengen, terwijl de zending ze moest helpen uitbannen.

Vanuit missionair standpunt laat zich nu de vraag stellen hoe twee zo tegengestelde visies uit het christendom konden voortkomen. In de ene is de rede onze hoop, die ons helpt de familiebanden te overstijgen. De andere ziet de rede als het instrument van de onderwerping aan (familie)groepsbelangen, en dus als kern van het probleem. Rede en libido werden geuzentermen in de strijd tegen een patriarchaal bestel, dat zijn sluitstuk vond in de goddelijke vaderfiguur. Dat het hier vaak atheïstische auteurs betrof, ontkracht dit niet, want zij baseerden zich op thema's die duidelijk uit het christendom zelf kwamen, en vooral uit de 'geloofsplicht' de natuurlijke banden te overstijgen en God te zien als de Vader, de 'uitvergrote' patriarch. Waar het individu werd aangemoedigd een aversie te ontwikkelen tegen de familiebanden, keerde zich dit uiteindelijk ook tegen elke autoriteit die daaruit naar een hogere orde was overgeheveld. Zo ontstond een tegenstrijdige houding die zou uitlopen op wat nu de revolte tegen de vader heet, en wat zowel rationaliteit als irrationaliteit als ideaal aanhoudt. Elke samenhangende band – de God die alles bijeenhoudt zowel als de alomvattende ratio – viel nu ten prooi aan de strijd tegen wat als oerkwaad gold: bloedbanden. In ideale vorm is het nieuwe individu alleen nog een knooppunt van ongebonden krachten die als discolichten door elkaar flitsen: een samentreffen van pulsen in een wereld waarin realiteit en virtualiteit in elkaar vervloeien.

### **Afrika's roep**

Imams die christenen verwijten door hun verlossingsgeloof een libertijns nihilisme te hebben uitgelokt waarin geen waarde meer telt en alle sturing op seksueel vlak wegvalt, waardoor de homo-revolutie onvermijdelijk werd, huiveren van individualistisch denken over seksualiteit als privé-zaak. Maar toch ben ik met de filosoof J.-L. Nancy en zijn project *déconstruction du christianisme* van mening dat er niet van nihilisme gesproken mag worden. Immers, missionair is het boeiend te zien hoe het westerse christendom aansluiting vindt bij Afrikaanse patronen die indirect doorwerken en – met een boektitel van Nancy – 'leven in enkelvoudig meervoud' genoemd kunnen worden<sup>3</sup>. Al vaak is opgemerkt dat de recente ontwikkelingen in het Westen niet te begrijpen zijn zonder de invloeden uit andere continenten, en de *feedback* via missionering heeft daaraan zeker zo veel bijgedragen als de antropologie, al leek ze vaak slechts éénrichtingverkeer te zijn. Toen A. Hastings in een studie over het huwelijk in christelijk Afrika

(1974) alarm sloeg over de ontredde in lokale familiepatronen en de ontworteling die die bewerkte, gaf hij een (overigens ambigue) missionaire zorg weer. Want de sociale rol van Afrikaanse familieverbanden was niet onbekend, al werd tegelijkertijd ook vanuit christelijk oogpunt verkondigd dat dit bestel haaks stond op de evangelische roep huis en familie te verlaten omwille van de Heer. Hoe was dat dilemma op te lossen?

Terwijl zo'n christelijk ideaal een onbevangen visie op Afrika's orde belette, en men met westerse termen alleen over gesloten clanbanden bleef spreken, wilde men wel met die elementen het leven herinrichten. Al werd dit op westerse wijze vorm gegeven – net als bij het omschrijven van de Afrikaanse oppergod – toch leefde het besef dat Afrika iets eigens had dat aandacht verdiende. Helaas schoot het filosofische kader tekort, en bleef men denken dat alles bestond uit welomschreven wezenheden: God en mensen met hun ziel, geesten ... en families, die golden als corporatieve eenheden. Men besepte wel vage-lijk dat dit praten over substanties en bijkomstige relaties niet correspondeerde met de Afrikaanse visie, dat er iets waardevols vergeten werd, en dat het een tijdbom onder het bestel plaatste als men individu en groep als twee rivaliserende grootheden bleef benaderen, waarbij aan de eerste op religieuze gronden prioriteit gegeven zou worden. Maar al kon men dit aanvoelen niet in beleid vertalen, het werd wel deel van een bredere openheid, die een culturele *feedback* naar het Westen mogelijk maakte, zeker toen de kerken Afrikaanse belevingsvormen ruimte gingen geven. Langzaam begon men inzake verwantschapspatronen te begrijpen dat het Afrikaans bestel niet zomaar een brouwsel van grootfamilies en clans was dat via goden onder de controle van een vaag opperwezen stond, en waaraan individuen onderworpen waren. Die idee was in feite een boze droom uit het westerse collectieve geheugen. Maar kon de ware toedracht herontdekt worden?

Het Ewe-systeem in Togo en Ghana, dat al vrij vroeg uitvoerig opgetekend is, heeft kanten die te weinig opgemerkt zijn. Veel is gezegd over hun god Mawu, hun idee van ziel en hun clansysteem. Maar als men op hun beeldcultuur had gelet, was duidelijk geworden dat de kern van dit bestel ligt in *se*. Weergegeven in kleine beeldjes drukt die notie de levenstaak uit die mensen zelf vastleggen in een 'prenataal gesprek' met de onzichtbare wereld *bome*, en die hen als een 'dubbeltanger' heel hun leven begeleidt. De wereld zelf met zijn dubbele kant heeft ook een eigen *se*, bekend als de grote *se* (Segbo), een andere naam voor Mawu, die men het best kan zien als het ultieme klankbord voor ieders eigen *se*. De mens moet de levensopdracht *se* uitvoeren met behulp van 'instrumenten' als het lichaam, geestelijke vermogens en de sociale banden met verwanten en naasten. Tot ieders

eigen taak behoort dus wezenlijk anderen te helpen hun *se* te realiseren. Wie dit verzuimt, zal getroffen worden door ziekten of tegenslag, die door de eigen *se* veroorzaakt worden. Elke Ewe-huisvader maakt dus een offertafel voor zowel de eigen *se* als die van zijn vrouw(en), om daar regelmatig te offeren voor de *se*-beeldjes. Iedereen heeft dus een eigen *se*, en de familiebanden zijn de eerste proefgrond voor de zelfgekozen levensopdracht. Zonder op de details van deze levensvisie in te gaan kunnen we gemakkelijk inzien dat de familie dus een veel dynamischer, opener begrip is dan wat westers juridisch denken ervan gemaakt heeft, en dat Segbo niet correspondeert met de patriarchale godsmacht die zo veel wrevel oproept. We merken ook op dat ondanks de Ewe-patrilineaire erfregels de vrouwen in het huwelijk de eigen *se*-beeldjes behouden. Zulke details doen denken aan wat bij Nancy 'leven in enkelvoudig meervoud' heet, van individuen en hun aandacht voor de nabije ander, onder wie vooral de verwanten. Via Ewe-theologen als Penoukou is dit model bij de Afrika-synode van de katholieke kerk in 1994 scherp in het vizier gekomen, en de kerk is toen omschreven als *family of God*. In het Westen is daar nogal koel afwijzend op gereageerd, alsof het een terugkeer naar oude patriarchale clanstructuren betrof. En Afrikaanse theologen hebben ook toegegeven dat zo'n patriarchaal denken Afrika niet vreemd was, in het bijzonder in de kerk zelf. Toch sprak men terecht van een misverstand, en vroeg de antropologie dit aan het licht te brengen.

Die roep om een theologie van de godsfamilie klinkt te midden van een chaos die de hele wereld, maar vooral Afrika, treft, en die de noties 'God' en 'individu' gelijkelijk doet verdampen. Maar ik meen dat de *déconstruction du christianisme* positief kan uitwerken als naar de Afrikaanse benadering serieus wordt geluisterd, en de voortgaande centralisatie in kerk en staat aan de kaak wordt gesteld als gebaseerd zijnde op afkeer van verwantschapsdenken. Hoewel ik in het midden laat welke rol de moslimuitdaging hierin kan spelen, valt wel te prijzen wat de koran zegt over 's mensen levenstaak binnen de geloofs-gemeente (*ummah*). Maar waar over een eeuwige, van buitenaf opgelegde wet (*sjaria*) gesproken wordt, komt dat ook voor kritiek op het gods- en wereldbeeld in aanmerking, op basis van een serieus antropologisch onderzoek van Afrikaanse tradities. Kan de idee van God als Heer en Meester de toets doorstaan van *Segbo* als steun voor mensen die hun eigen levenswet (*se*) voltrekken door elkaar als naaste verwanten op het eigen pad te sterken en te steunen? Niet de wet van opperwezens of absolute machten is de basis van de sociale orde, maar de roep van hen die ons nabij zijn, *relative* zijn (Levinas, Nancy).

Verwantschap is volgens mij de ware inzet van de veten tussen de genoemde zusterreligies, die beide de interpersoonlijke relaties met een soortgelijke perspectiefvernaauwing benaderen, en uit Afrika eenzelf-

de correctie kunnen verwachten, mits een nieuw respect voor de verwantschapsorde kan worden bewerkt via antropologische openheid. Dat Afrika dit nu moet presenteren als 'lijdende dienaar' die de last van de ontsporing (geweld, AIDS, milieuschade) het diepst ondergaat, zou de missionering tot een bijzonder respect moeten brengen voor de naaste die juist zó meester en leraar is.

### Noten

- 1 *Wereld en Zending* 2003/2.
- 2 J. Israël's recente studie over de radicale Verlichting en de invloed van de Nederlandse Spinoza-traditie in het Westen wijdt hieraan een boeiend hoofdstuk: *Radical Enlightenment, Philosophy and the making of Modernity*, Oxford: OUP, 2001.
- 3 Zie J.-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, Parijs: Galilee, 1996.

⇒ **Wiel M.G. Eggen**, geboren in 1942, studeerde theologie en antropologie in Nederland, Vancouver en Parijs. Hij deed antropologisch veldwerk met het oog op pastoraal werk in de Centraal-Afrikaanse Republiek en in Ghana. Hij doceerde religieuze antropologie in Heerlen en Londen, en is thans pastor voor buitenlandse studenten in Nederland. E-mailadres: [wieleggen@hetnet.nl](mailto:wieleggen@hetnet.nl).

*Summary* – Anthropology can help Christians and Muslims alike to grasp how they distort the kinship order and how Africa's religion can help to redress this, so as to foster a healthy dialogue.

# Gefascineerd door de islam: Louis Massignon (1883-1962)<sup>1</sup>

Françoise Jacquin

---

**'De echte missioloog is de experimentele ontdekker van het heilige bij de ander', aldus Massignon, die getekend is door een diepe kennis van de moslim-mens. 'De moslims wachten erop dat we hen aanspreken als broeders in Abraham.' Françoise Jacquin concludeert: Massignon heeft zich echt begeven op de zware weg van het kennen van de ander.**

Eigenlijk was Louis Massignon (1883-1962) geen antropoloog. Zijn werk echter als historicus, archeoloog, taalkundige, socioloog en vooral islamoloog geeft hem het recht onder de antropologen aangehaald te worden als antropoloog van de islam-mens. Jacques Berque sprak zo over zijn vriend tijdens een colloquium bij gelegenheid van Massignons honderdste geboortedag, in 1983, op het *Collège de France*.

De roeping van Massignon kent haar begin in een zeer bijzondere stap: hij is niet uitgegaan naar de islam-mens, deze mens heeft hem gegrepen. In een beslissend gebeuren dat hem heel zijn leven als zoeke en als christen heeft getekend, openbaarde zich die mens aan hem. Hij is dan vijftientwintig jaar; het is 1908. Luisteren we naar hem:

In Bagdad, leider van een officiële archeologische missie, maar een karig leven, een leven in het verborgen, onder bescherming van een Arabische familie uit moslim-adel, een onduidelijk militair klofje van een Turkse officier op verlof, losgelaten op de woestijn, op zoek naar een ruïne, aangehouden als spion, geslagen, bedreigd met executie, poging tot zelfmoord met een heilige afkeer zelf tot zoiets te komen, plotseling rust bij mezelf, de ogen gesloten voor een innerlijk vuur dat me oordeelde, mijn hart in brand zette, zekerheid van een zuivere, onuitsprekelijke, scheppende Aanwezigheid, mijn straf omzettend in gebed van onzichtbare wezens. (...) Gered door mijn gastheren, riskant voor hen, echter niet alleen gered door de levenden (een dode al-Halladj, de mysticus-martelaar van de islam, gekruisigd gestorven uit zuivere liefde voor de ontoegankelijke God)<sup>1</sup>. Mijn eerste trillende gebed, in het Arabisch, in de gevangenis, opgedragen vanwege de heilswens van een islamitische vriend, wanhopige



afvallige, en via Halladj en hem, vanwege al mijn islamitische vrienden; degene die bemint, schreef Péguy, treedt in de afhankelijkheid van degene die bemind wordt.

Van hieruit draaien al zijn studies rond drie polen, rond drie typen die elkaar niet uitsluiten: we kunnen Massignon zien als de Semitische mens, als de mysticus en als de vernederde mens.

### **Enkele biografische seinpalen**

Louis Massignon werd in 1883 geboren in een familie van rijke kunstenaars in Parijs. Zijn letterenstudie beëindigt hij met het schrijven van zijn *Mémoire* over Léon l'Africain (1904). Dit doet hem in zijn eenjarige Marokko bereizen. Hij draagt daar zijn werk op aan pater Charles de Foucauld, en zo begint hun contact. In 1905 slaagt hij er niet in zich in de geschiedenisfaculteit te laten inschrijven. In 1906 is hij gediplomeerd in Arabische talen. In 1907 en 1908 doet hij archeologisch onderzoek in Mesopotamië. Toen deed zich het hierboven aangeduide gebeuren voor, in de woorden van M. de Certeau 'een herstellende breuk'. In 1908 heeft hij de eerste persoonlijke ontmoeting met Charles de Foucauld: het is nacht van aanbidding in Montmartre. In 1909 laat hij zich inschrijven als student wijsbegeerte aan de islamitische universiteit Al-Azhar in Cairo. In 1911 is er een tweede ontmoeting met De Foucauld. Hij wil hem eigenlijk volgen. Hij gaat echter in op de uitnodiging van de universiteit van Cairo daar een serie lessen te geven. In 1913 is de laatste ontmoeting met De Foucauld in Parijs. In 1914, aan het begin van de Eerste Wereldoorlog, treedt Massignon in het huwelijk. Hij wordt naar het front aan de Dardanellen gestuurd, en blijft daar tot 1918. In 1919 vervoegt hij zich bij de Hoge Commissaris voor het Nabije Oosten, Georges Picot, en bij die gelegenheid ontmoet hij in Jeruzalem Lawrence of Arabia. In 1919 wordt hij benoemd tot plaatsvervangend hoogleraar sociologie van de islam aan het *Collège de France*. In 1922 verdedigt hij zijn proefschrift *La Passion de Hussayn Ibn-mansur Hallâj*.

Massignon is steeds geboeid geweest door Gandhi. Hij had vanaf 1921 het beroemde appèl *Satyagraha* (geweldloze strijd voor de waarheid) opgenomen in zijn tijdschrift *Le monde musulman*. In 1931 ontmoet hij Gandhi in Parijs. In 1933 wordt hij benoemd tot lid van de Academie voor Arabische talen in Cairo. Dat wordt hij trouwens van tal van academies en universiteiten in Europa, en ook in Rusland en Amerika. Vanaf 1934 ontstaat nauwe samenwerking met Mary Kahil, een Egyptische, melkitische christin, in een Arabisch-christelijk gebedsgenootschap, de *Badaliya*, dat bidt in een geest van plaatsvervangende. Met Mary Kahil sticht hij in 1940 in Cairo het *Centre de Dar*

*es-salam*, gericht op de dialoog tussen moslims en christenen. De *Cahiers de Dar-es-salam* verschijnen van 1951 tot 1960.

Generaal De Gaulle stuurt Massignon van 1945 tot 1946 naar het Nabije Oosten om de culturele banden aan te halen. In 1948 verbindt Massignon zich met het deel van de melkitische kerk dat geünieerd is met Rome, en hij krijgt in 1950 bijzonder verlof om priester van die kerk te worden. Tot zijn dood in 1962 is hij betrokken bij de conflicten in het Nabije Oosten en die bij de dekolonisatieprocessen in Madagascar, Marokko en Algerije.

### **De Semitische mens**

Massignon heeft de Semitische mens te velde ontdekt. Hij heeft het reusachtige werk opgepakt van de periodieke uitgave van de *Annales du monde musulman* (1922, 1926, 1929, 1955). Bijna heel zijn leven leidde hij de uitgave van *La revue du monde musulman*. De titel echter waaraan hij het meest hechtte, was die van hoofd van de examencommissie Arabische talen. Zijn nadenken over deze taal dreef hem zeer ver. Hij zag er meer in dan een instrument in handen van handelslui. Het was een springplank die ons naar het Werkelijke doet opveren, een harpoen die de ziel naar God optrekt, naar waarden van gastvrijheid en pelgrimage.

De Semitische talen, gebouwd op drieletterige wortels, 'vaste sterren aan de linguïstische hemel van de dolende mensheid', brengen een semantische polyvalentie voort die Massignon fascineerde. Bovendien deed de zinsbouw, met als eerste uitverkoren woord het werkwoord, en niet het onderwerp, zoals de Arische talen doen ('onze afgodentalen'), de taalkundige zowel in het Hebreeuws van de bijbel als in het Arabisch van de koran een specifieke God openbarende draagwijdte ontcijferen. En zo hebben die talen een uitnemende liturgische missie. Hij vindt daar bovendien het geniale van het onderscheid zien tussen godsdienstige openbaring en dichterlijke inspiratie. Massignon zag evenwel ook dat het Arabisch, meer dan andere Semitische talen, mogelijkheden had tot 'samentrekking en verharding in de abstractie'. Hij vond dat de nadruk op belettering, zo typisch voor de arabesk, geroepen was tot meer openheid.

Heel zijn leven zal Massignon terugkomen op de schuld die hij opliep bij zijn moslim-vrienden die hem in Irak het leven reddden. Tijdens zijn vele reizen door de wereld van de islam is hij altijd gezegend geweest met de gastvrijheid van de islam. Hij klaagde over het feit dat het Westen deze waarde volledig verloren had. De gastvrijheid ging bij hem boven een broederlijk welkom, want hij zag in de gastvrijheid uitdrukking van een geestelijk verlangen naar wederkerigheid: de gastheer die zich verenigt met de gast, van hem die ontvangt met hem die ontvangen wordt. Niet voor niets zijn de woorden hetzelfde. Het

model van de gastheer is Abraham die de drie engelen te gast kreeg. Louis Massignon maakt van aartsvader Abraham, vereerd door joden, christenen en moslims, de pool van ontmoeting tussen de drie takken van het monotheïsme. Hij is meer dan dertig keer gaan bidden bij het graf van Abraham in Hebron. Hij mediteerde er over waarheid en gerechtigheid als hart van de boodschap die de drie monotheïsmen uitdragen. 'De gastvrijheid van Abraham is een aankondigend teken van de eindvoltooiing van alle naties, gezegend in Abraham, in dit heilige Land dat door niemand alleen voor zichzelf moet worden opgeëist.' De nadruk die de islamoloog legde op dit gemeenschappelijke erfgoed was een manier om – in de ogen van de westerlingen – aan de islam een religieuze statuus te geven als die van jodendom en christendom. Hij is wellicht de eerste christen geweest die de kinderen van Abraham in eenzelfde nakomelingschap samenbracht en kwalificeerde als 'gescheiden broeders'. Ieder van hen heeft de specifieke opdracht eer te brengen aan één van de drie kardinale deugden: de moslims dienden – tegen elke neiging tot afgodendienst en tot compromissen – steeds meer getuigenis te geven van het geloof, de christenen van de liefde en de joden van de verwachting.

In beroemd geworden bladzijden heeft Massignon de drie gebeden van Abraham van commentaar voorzien: zijn gebed over Sodom (de verraden gastvrijheid), zijn gebed over Ismaël (de naar de woestijn verbannen zoon van Hagar) en zijn gebed over Isaak, de zoon van de belofte die zijn messias zou vervloeken. Merleau-Ponty heeft onderstreept dat de stoutmoedige voorspraak voor de Sodomieten datgene aanduidde 'wat een open antropologie zou moeten zijn'.

'De islam is de enige monotheïstische gemeenschap die sinds dertien eeuwen de pelgrimage verplicht voorschrijft. Ze verwezenlijkt zichtbaar en symbolisch het samenkomen van alle gelovigen in de ene God van Abraham rondom een centraal punt waarin vijfmaal per dag de gebeden samenkomen. De ene pelgrim is de boodschapper van een hele groep gelovigen, hun voorsprekende getuige. (...) De pelgrimage is het enige collectieve instrument van heiliging, ontzegging en voorspraak binnen het handbereik van de kleinsten.' Bovendien tekent de geografische ontheemding een geestelijk je losmaken: 'Je steekt de rivier over om je aan de overkant te vervoegen bij onze voorgangers, die ontdekkers van de heilbrengende weg; hun verlangens doordenk je op bepaalde uitverkoren plaatsen.' En de uitverkoren plaats bij uitnemendheid is Jeruzalem, 'epicentrum van onze eerste en onze laatste ontmoeting', zoals André Chouraqui het graag zei, die Massignon goed kende. Massignon heeft dan ook vreselijk geleden onder de opdeling van Jeruzalem, 'kleed zonder naden, uit elkaar getrokken, ver-

beurd verklaard'. Tal van teksten zouden te citeren zijn over de heilige plaatsen die hij opeiste als 'broedkamers van de mensheid'. Herinneren we er nog aan dat Massignon, toen hij ermee werd belast het stadsplan van Bagdad op z'n 'middeleeuws' te reconstrueren, een bepaalde vorm van geestelijke stadsplanning uitvond. Hij hechtte er niet aan een reconstructie te maken 'van onbeweeglijke monumenten die geen functie meer hadden', maar van 'ontmoetingsplaatsen, bedevaartsplaatsen, wegen waar orale getuigenissen werden opgepakt en in circulatie gebracht'. Men zou dit antropologisch overzicht van de Semitische mens nog kunnen vervolledigen door een studie over de praktijk van het vasten. Daar komen we in het derde punt op terug.

### **De mystieke mens**

Massignon heeft het Westen de grote Irakese mysticus al-Halladj leren kennen. Al-Halladj werd in 922 in Bagdad door zijn gemeenschap gekruisigd, omdat hij zijn vereniging met God-Liefde had uitgezegd. Massignon vertaalde tal van zijn gedichten, de *diwan*, maar ook het tragisch proces dat hem werd aangedaan. Hij heeft hem altijd als een heilige beschouwd, een universele voorspreker, iemand die een soort boven-islam heeft bereikt, zijn juridische en dogmatische kaders overstijgend. Zijn martelaarschap 'overstijgt de kerk zelf'. Zo sluit Massignon aan bij een andere grote mysticus van de elfde eeuw, al-Ghazali, die zei: 'In alle tijden bestaan er mensen die neigen naar God, en God maakt ze niet los van de wereld, want zij zijn de palen die de aardse tent overeind houden.' Ze tonen ons de weg van de vrijheid 'door het beoefenen van de dialectische dramatiek die ons de tijdelijke en ruimtelijke wereld van de symbolen doet doorlopen om een eenmakende Aanwezigheid te bereiken, die te voelen en te proeven, die zichzelf vorm geeft naarmate ze zich verwerkelijkt'.

In het *Essai sur les origines techniques de la mystique musulman* heeft Massignon hartstochtelijk gezocht naar het lokaliseren van de gangbare thema's van de mystiek: de liefde, de schoonheid, het verlangen, de woestijn. Hij laat niet na ook de ambiguïteit daarvan te onderstrepen, die 'glimlach, versluierd door teleurstellingen, waar de vergelijkbare schoonheid van de wereld slechts een sluier is van de goddelijke genade'. De Semitische wereld stelt zich voortdurend in betrekking met de woestijn, herhaalt Massignon graag: 'Daar ben ik geboren, uit mezelf getrokken door de schoonheid waartoe ik binnentrad. Denkt u dat er op het niveau van vormgegeven schoonheid op onze aarde voor God een uitgesprokener, overtuigender, klankrijker schoonheid was dan de woestijn?' Ofschoon tal van thema's in de meeste godsdiensten teruggevonden kunnen worden, releveert Mas-

signon als eigen aan de Semitische wereld zijn eschatologische gerichtheid: 'Binnen de Semitische apocalypsen is het begrip van de mens-in-voltooiing geboren, niet binnen de hellenistische wijsbegeerte.'

Massignon voegt aan al-Halladj en andere soefi-mystici dikwijls meer hedendaagse 'voorsprekers' toe als Huysmans, Bloy, Foucauld en een heel leger 'mede-lijdenden'. Dezen hebben de roeping ontvangen voor ons te bidden en te lijden. Hij was ervan overtuigd dat daar 'de laatste toevlucht van de mensheid' ligt, en wist uit ervaring dat 'ascese geen solitaire luxe is die ons plaatst voor God, maar het diepste werk van barmhartigheid, dat wat gekwetste harten geneest door de eigen wonden en kwetsbaarheid'. Daarom was voor Massignon de martelaar het mooiste voorbeeld van barmhartigheid.

### **De gekwetste mens**

Vanuit het voorafgaande begrijpt men Massignons voorliefde voor het onschuldige slachtoffer. Daarom lette hij bijzonder op wat hij noemde de 'exploitatie van de islam ... de bovenmenselijke exploitatie die drukt op benadeelde moslims, gekoloniseerd, veracht: versteend geloof, onheuglijk door een duizendjarige goddelijke beproeving die van tijd tot tijd uitbarst tegen de afgoderij van de beschaafden, die in mij sedert veertig jaar de christen oproept'. Met een vooruitziende blik die verwonderen doet, zag Massignon de botsende beschavingen (waarover in de jaren dertig niemand sprak) en had hij een scherp gevoel voor de verantwoordelijkheid van het christelijke Frankrijk tegenover de slachtoffers van deze clash, 'de meest verwaarloosden en de ongelukkigste van de mensen in wie mensen als Halladj en Gandhi een beeld van God hebben geëerbiedigd, transparanter dan dat van de bezitters van hersens, macht en fortuin'.

Massignon zou niet ophouden de misbruiken van de kolonisering aan te klagen. Die waren voor hem 'als de vernedering, de schaamteloze beroving van de pelgrimage: men haalt de mijnen leeg, men put de plantage uit, de voedzame grond, de moeder-aarde en met een beledigende ontsporing wordt de eigenlandse mens in een dwangbuis gestopt. Men dwingt hem tot rondzwerven, verbant hem, als het zo uitkomt, forceert hem tot produceren. En dit terwijl op de etappes van de pelgrimage de vreemde gast ons uitnodigt voor een maaltijd, voor de agapè van de goddelijke liefde, waar onze moeheid rust vindt in de vrede van God; zo wordt hij voor ons als een broeder.'

Waar zijn kijk op de kolonisten beslist niet lief was, was die dat evenmin voor bepaalde missionaire strategieën in moslimlanden: 'Het is

duidelijk dat, als de missionaris zich verbeeldt het geloof in de God van Abraham te moeten brengen als waren de mensen ongelovige afgodendienaars, als het geloof in het mysterie van God wordt ingeperkt tot het optelbare geloof van een wiskundige in de Eenheid, als de missionaris zich voorstelt hun de Geest van de liefde te moeten brengen, niet in hun hart, maar vanuit zijn koffer, zoals goedkope bonbons voor mensen van een lagere klasse, dat hij dan totaal verkeerd is op moslimterritorium. De moslims wachten erop dat wij hen aanspreken als broeders in Abraham, geboren – niet uit hetzelfde bloed, maar uit dezelfde geest van geloof en zelfopoffering.' Zijn eis maakte hem streng: 'Zolang we de eer van de niet-christelijke gelovigen niet respecteren, en de missiologen de bekering mechanisch ondernemen, verraden we God, en bevinden we ons niet in de waarheid. Bekering is geen bewijs van overgang dat we vastbinden op het geweten van de anderen. Bekering is een uitdieping van datgene wat het beste is in hun huidige religieuze loyaliteit. Wij kunnen katalysator zijn van dat beste in een gezamenlijke inzet.' Want voor Massignon 'is de echte missioloog de experimentele ontdekker van het heilige bij de ander en, als antwoord daarop, van de heiligheid in eigen persoon'. Iets begrijpen houdt niet in dat men dat iets annexeert. Men brengt het over van de buitenkant naar de kern van de ander. Men begrijpt de ander door zich geestelijk in de ander te verplaatsen, door binnen te treden in het bereik van de ander, door in zichzelf de mentale structuur en het denksysteem van de ander te reflecteren.

Massignon stelt zich niet tevreden met aanklagen en afkeuren. Hij heeft zich echt begeven op de zware weg van het kennen van de ander. Als jong hoogleraar aan het *Collège de France* ging hij de Noord-Afrikaanse werknemers van Genevilliers alfabetiseren in het kader van de *Equipes Sociales* van Robert Garric. Later wordt hij vaste bezoeker van de gevangenis en het daarbij behorende ziekenhuis voor mensen uit de Maghreb en van Madagascar. Later zal hij in het openbaar reageren tegen de Franse politiek in Algerije, die volgens zijn opvattingen het gegeven woord met voeten trad. Hij zou verschillende comités oprichten om dit woord te doen eerbiedigen en waarheid en recht dichterbij te brengen. Massignon zat vastencampagnes voor om te komen tot gelijkberechtigde behandeling van moslims en Fransen in Noord-Afrika. Daarbij liet hij zich inspireren door de werkwijze van Gandhi; het voorzitterschap van de vereniging *Amis de Gandhi* bekleedde hij vanaf 1954 tot aan zijn dood. Hij legde immer de nadruk op 'de arme middelen' van geweldloosheid, vasten, gebed, offers, op de weg gaan zitten. Want 'het is niet geoorloofd het pacifisme te verspreiden als simpel neutraliteitsdenken binnen een sceptische onverschilligheid, binnen een soort evenwichtigheid van niet

op waarheid getoetste subjectieve en objectieve beweringen. Dat leidt slechts tot valse vrede die negatief is, niets doet en in twijfel wordt opgeslikt.'

### **Besluit**

Massignon heeft de islam-mens bestudeerd naar zijn cultuur, zijn mystici en zijn sociaal-politiek statuut in het spoor van drie grote figuren, allen voor hem tijdgenoten: Abraham, al-Halladj, Gandhi. Als men de antropologie van Massignon in één woord moet samenvatten, dan moet men terugkomen bij zijn benadering van de mystiek, en dan vooral bij zijn studie over het wezen van het verlangen. Dat bouwt heel de mens op rondom zijn maagdelijk punt dat onschendbaar is en heel het leven betekenis geeft. Deze zekerheid laat Massignon voortreffelijk zeggen: 'De echte en enige geschiedenis van een menselijke persoon, dat is de graduele ontvouwing van iemands geheime willen doorheen zijn openbare leven.'

Als groot humanist, geleerde, als spirituele mens met een hoge vlucht, voor wie elke ontheiliging een ont-schepping was, leert Massignon over de ander denken buiten de modellen van exclusivisme en inclusivisme. Deze -ismen vond hij vernietigend voor de een en voor de ander. In zijn spoor zegt zijn leerling Louis Gardet dat er geen echte wetenschappelijke objectiviteit is in de bestudering van een vreemde cultuur zonder een echte en felle zorg om recht te doen aan de authentieke waarden van die cultuur. 'Deze sympathie in de sterke zin van het woord, dit "met je mee dragen", laat feitelijk de eerste voorwaarde naar boven komen van een werkelijke objectiviteit.' Moet dat ons antropologisch onderzoek niet leiden? Het behoeft geen twijfel dat dat 'mee-dragen' bij Massignon een bovenmatige plek gekregen heeft. Toch moet men zijn pet afnemen voor zijn participerende benadering, die volkomen afwezig was in de islamologie van zijn tijd. Het is algemeen bekend dat zijn invloed bepalend is geweest bij de spectaculaire wendingen die de kerk tijdens het Tweede Vaticaans Concilie in haar verklaringen over de niet-christelijke religies zou nemen.

*Uit het Frans vertaald door Rogier van Rossum*

### **Noten**

- 1 De oorspronkelijke, Franse tekst bevat 45 voetnoten; men kan deze bij de eindredacteur opvragen.

☞ **Françoise Jacquin** heeft na haar studie geschiedenis zes kinderen opgevoed en een groot aantal activiteiten ontplooid als eindredacteur van diverse tijdschriften, waaronder *Axes* en *Les IV Fleuves*, en van

boeken op het gebied van de missiologie, waaronder uitgaven van CREDIC. Ze heeft de correspondentie uitgegeven van Abbé Monchanin, verschenen bij Cerf (1990, 1995), en schreef enkele monografieën over hem: *Jules Monchanin prêtre 1895-1957* (1996), en *Une amitié sacerdotale* (2003). Ze is bestuurslid van de *Association des Amis de Louis Massignon*, en hield voordrachten over Massignon op enkele door de UNESCO georganiseerde colloquia: *Louis Massignon et le dialogue des cultures* (Cerf, 1996) en *The vocation of a scholar* (Notre Dame University, Verenigde Staten 1997).

*Summary* – Françoise Jacquin portrays the French arabist Louis Massignon (1883-1962), great scholar of Islam, who became a priest in the Greek Catholic Melkite Church in 1950, as a Semite, a Mystic and a wounded man. A Semite, as he admired the possibilities of clear expression of Arabic and Hebrew, as he held the hospitality of Abraham in high esteem, and also the value of the muslim tradition of pilgrimage. A Mystic, as he considered the Iraqi martyr al-Halladj as a Muslim saint, and witnesser of God's mercy. Wounded, as he suffered as a French Christian because of the contempt of Muslim faith and culture. His spiritual sources, Abraham, al-Halladj and Gandhi, inspired him to a way of thinking beyond exclusivism and inclusivism, and to criticise colonialism and mis-siology. His writings had a positive influence on the declarations of the Second Vatican Council on the meaning of non-christian religions.



# De zendelingen A.C. Kruyt en N. Adriani

## *Antropologisch en missionair werk in Centraal-Celebes*

Jaap van Slageren

---

**De zendelingen Kruyt en Adriani waren door hun etnologische kennis in staat de Toradja's van Sulawesi sociaal weerbaar te maken tegenover de ingrijpende veranderingen die door het Nederlandse koloniale gezag werden opgelegd.**

De betrekkingen tussen het Nederlands-Indisch gouvernement en de kerken, of de zending, waren doorgaans gebaseerd op wederzijds vertrouwen. Zo legde het koloniaal bestuur grote belangstelling aan de dag voor het in 1797 opgerichte Nederlandsch Zending Genootschap (NZG), hetgeen onder meer bleek uit het verstrekken van subsidies voor het onderwijs en het medisch werk van de zending<sup>1</sup>. De zending op haar beurt was gaarne bereid haar onderwijsprogramma's af te stemmen op de eisen van de regering om de jeugd de beginselen van het Nederlandse bewind bij te brengen. Zo maakten de leerlingen op de zendingsscholen gemakkelijk de eerste stap om 'Nederlander' te worden. Het christendom dat hieruit ontstond, kreeg onvermijdelijk een westers karakter, en dreigde op de lange duur te worden ingebed in een westers leef- en denksysteem<sup>2</sup>.

Het zendingswerk waarmee A.C. Kruyt en N. Adriani vanaf 1892 in Midden-Celebes (Sulawesi) begonnen, had een geheel ander karakter. Dat centrale bergland was tot dan toe een blinde vlek op de kaart van Nederlands Oost-Indië en vormde een afgesloten gebied, buiten de invloedssfeer van het koloniale gezag. Kennelijk nodigde dit voornamelijk met oerbos bedekte gebied, dunbevolkt door een volk van kopensnellers – er woonden ongeveer vijftigduizend mensen –, niet uit tot een koloniale bezetting. Later sprak men van honderdtachtigduizend christenen in dit kleine gebied, dat in vogelvlucht van noord tot zuid en oost tot west, ongeveer honderdvijftig kilometer meet<sup>3</sup>. Tot dit gebied voelden de twee jonge mannen, de zending Kruyt en de taalkundige Adriani, zich juist wel aangetrokken, en ze blijken daar een nieuw spoor van missionaire beïnvloeding te hebben getrokken. Wie waren die mensen? En wat hebben ze daar kunnen doen?

### **Missionaire opleiding**

Albertus Christiaan Kruyt<sup>4</sup> behoorde tot een grote zendingsfamilie. Hij werd geboren als zesde kind en jongste zoon van het zendings-echtpaar Johannes Kruyt en Door van der Linden, werkzaam als zendelingen op Oost-Java, in Modjowarno. Als kind leerde hij uiteraard Maleis spreken, maar voor zijn vorming ging hij al op zevenjarige leeftijd naar Nederland, naar het zendingskosthuis, later naar de zendingskweekschool in Rotterdam. Reeds in 1890 had hij zijn studie voltooid en werd hij als eenentwintigjarige bevestigd (geordineerd) als zending-leraar. In datzelfde jaar trouwde hij met Johanna Moulijn. Hij was als zending goed opgeleid. Naast de theologische vorming had hij, zoals alle zendelingen van die tijd, ook een medische opleiding gevolgd. Hij had bij een arts stage gelopen en kon zelfstandig bevallingen begeleiden. Bovendien had hij zich grondig verdiept in de gangbare etnologische studiemodellen en was hij behoorlijk op de hoogte van de theologische stromingen van die tijd.

Zijn naaste collega was Nicolaas Adriani<sup>5</sup>, in 1865 geboren in Oud-Loosdrecht als zoon van Marten Adriaan Adriani, predikant-directeur van de *Utrechtse Zendingsvereniging*, en Margaretha Gunning van het theologengeslacht van de Gunnings. In die kringen heerste een hooggestemde levensopvatting, strenge plichtsbetrachting, grote werkinzet en een hoopvol gericht zijn op de toekomst van Christus. De jonge Nicolaas muntte uit door zijn grote intelligentie en studiezijn, en hij kon bovendien heel goed met mensen omgaan. Hij hield van hun gezichten en van hun stemmen, en was in staat hen perfect na te doen. Zo kreeg hij het voor elkaar na een korte vakantie, in Friesland doorgebracht, accentloos Fries te spreken, en ook slaagde hij erin een twintigtal van de toen nog bestaande Amsterdamse dialecten te spreken. Later lukte het hem in snel tempo de vele talen van de verschillende clans en dorpsgemeenschappen Pamona, Mori, Todjo, Bapa, Napu, samengevat onder de naam Toradja's, te leren spreken. Hij leed vanaf zijn jeugd aan een chronische longaandoening. Ondanks zijn zwakke gestel was hij in Utrecht theologie gaan studeren, maar hij verhuisde al spoedig met een beurs van het Nederlands Bijbelgenootschap (NBG) naar de faculteit van Indische Taal- en Letterkunde in Leiden. Omdat het NBG voornemens was Adriani uit te zenden naar Midden-Celebes, begon hij zich tijdens zijn studie al voor te bereiden op de problemen en mogelijkheden in dat gebied. Na zijn promotie, *cum laude*, in Leiden, op de 'Sangireesche spraakkunst', vertrok hij met Maria Lambertha Gunning, zijn bruid, een dochter van professor J.H. Gunning jr., in 1894 naar Poso. Hier werkte hij naast en samen met zijn goede vriend Albert C. Kruyt. De twee kenden elkaar nog van de middelbare school, en hadden zich samen op hun

taak in Sulawesi voorbereid. Beiden kregen grote bekendheid in missionair Nederland en zelfs in het buitenland.

### **Het etnografisch werk van A.C. Kruyt en N. Adriani**

Het echtpaar Kruyt was al in 1890 begonnen zich in Gorontalo, Noord-Celebes, te vestigen, waar de mensen Maleis spraken. Maar het was niet hun bedoeling daar te blijven. Het Nederlandsch Zending Genootschap en het Nederlands Bijbelgenootschap hadden kort daarvoor een nieuwe voorzitter gekregen in de persoon van de ethische theoloog P.H. Chantepie de la Saussaye. Chantepie was hoogleraar in de vergelijkende godsdienstwetenschap te Amsterdam, en gaf het NZG belangrijke impulsen voor etnografische verkenningen en een missionair werkprogramma vanuit een ethisch bewustzijn. In samenwerking met G.W.W.C. Baren van Hoëvell, assistent-resident van Noord-Celebes, die het NZG wees op de dringende wenselijkheid zendingswerk in Midden-Celebes te beginnen, besloot hij daar met nieuwe mensen een nieuw gebied te openen. Kruyt werd ondanks zijn wel zeer jeugdige leeftijd belast met de taak namens het NZG dit werk aan te pakken. Zo vertrok hij in 1892 in z'n eentje naar Poso om de situatie te verkennen. Hij ging op het strand wonen in een hut die een Chinese handelaar voor hem inrichtte, en maakte van daaruit als een Robinson Crusoe contact met de bevolking.

Al spoedig bleek hem dat hij van de koppensnellers niets te vrezen had. Koppensnellen was immers een rituele handeling om met de schedel van een lid van een vijandig dorp gezondheid en kracht voor de toekomst van de eigen gemeenschap te verwerven. Kruyt gebruikte al zijn tijd om de taal van de mensen te leren, het gebied geografisch in kaart te brengen, etnologische waarnemingen te doen en deze schriftelijk vast te leggen. Zijn aantekeningen bewaarde hij in lege petroleumvaten, en op basis van die goed geconserveerde gegevens heeft hij later zijn vele volkenkundige artikelen en boeken kunnen schrijven. Voor dit werk had hij veel profijt van zijn medische kennis. Die hielp hem met de mensen in contact te komen en hen aan het praten te krijgen. Zijn medische werk zag hij overigens niet als een hulpdienst om het evangelie aan de mensen te brengen. 'De Toradja', zo schrijft hij, 'is doordrongen van de stelregel: stof geneest stof, en hiermee hebben de goden niets te maken. Dit is waarom onze ziekenbehandeling de Toradja's zo weinig nader brengt tot God, omdat God geheel buiten dit proces staat.' Om God ter sprake te brengen achtte hij andere middelen nodig: gewoon met de mensen verkeren, hun verhalen aanhoren en de verhalen van de bijbel aan hen doorgeven. Het viel hem op dat zijn toehoorders bij de bijbelverhalen gemakkelijk in slaap vielen. En hij vroeg zich af: had dat ermee te maken

dat zij deze verhalen nog niet wisten te plaatsen binnen hun, voor andere ervaringen afgesloten, verstaanshorizon? Veel later, in een brief van 3 juni 1914, bracht hij die negatieve ervaring als volgt onder woorden:

Ik kan nog steeds navoelen welke onaangename drukkende gewaarwording zich in de eerste jaren van mijn verblijf in Poso dikwijls van mij meester maakte. Dit was het gevoel niet begeerd te worden, absoluut niet mee te tellen in het leven van de mensen voor wie wij ons land hadden verlaten. Wanneer wij de mensen een en ander vertelden van God, dan werd dit op zijn hoogst aangehoord als een bijzonderheid, onze eigen Hollandse landsgod betreffende, en verder schonk men daaraan geen aandacht. Dat achter hetgeen wij vertelden, een zedelijke of godsdienstige waarheid kon schuilen, daarvan had men geen begrip; de Posoërs hebben immers zelf betreffende hun goden veel verhalen, die zij elkaar alleen vertellen uit tijdverdrijf<sup>6</sup>.

In 1894 was het zo ver dat Kruyt zijn vrouw en kinderen kon laten overkomen, en een jaar later voegde het echtpaar Adriani zich bij hen. De twee echtparen konden het uitstekend met elkaar vinden. Ook de karakters van de mannen bleken goed op elkaar aan te sluiten: Kruyt was een man met uitgesproken organisatorische talenten, een doener en planner, Adriani een nederig en aimabel mens, fijnbesnaard en met een mystieke inslag. Ze trokken samen rond en doorkruisten te voet het ondoordringbare bosgebied, leerden de verschillende talen beheersen die er gesproken werden, en leerden van elkaar disciplinair te leven. Elke dag een portie lichaamsbeweging, tijd besteden aan de mensen om hen heen, en elke dag vele uren studeren en schrijven: opstaan om vier uur in de nacht, doorwerken tot na zonsopgang, daarna ontbijt met een ochtendwijding, aan het werk in de dorpen en vervolgens weer schrijven, altijd maar schrijven. En vergeet de vrouwen niet. Zonder hun vrouwen hadden ze het daar in dat werktempo nooit kunnen volhouden. De vrouwen hielden de moed erin en stonden hun mannen terzijde. Zonder hen zou het niet tot publicaties zijn gekomen. De vrouw van Adriani was onderwijzeres geweest in Zuid-Afrika, en was taalkundig even begaafd als haar man. Het echtpaar Kruyt heeft het daar tot 1932, dat is veertig jaar, kunnen volhouden. De Adriani's (het echtpaar had geen kinderen) hielden het minder lang vol: hij overleed in 1926, en werd in Poso begraven. Er wordt wel gezegd dat door Kruyt en Adriani de eenvoudige Toradja's een van de bekendste volken van Indonesië zijn geworden, en dat zij van de zending in Poso het troetelkind van christelijk Nederland hebben gemaakt<sup>7</sup>.

Ik ga nog even door met Adriani. Zijn vertaling van het Nieuwe Testament in de Bare'e-taal, die door veertigduizend mensen werd gesproken, gold als voorbeeld hoe je woorden van de bijbel kunt smeden tot woorden van de mensen zelf. Adriani verbond vertaalwerk nadrukkelijk met linguïstische studie van de taal waarin vertaald moest worden, en verdiepte zich ook in het leven, denken, voelen, en de cultuur en godsdienst van het desbetreffende volk. J.H. Schwellengrebel noemde hem de nestor van de twintigste-eeuwse bijbelvertalers in voormalig Nederlands Oost-Indië<sup>8</sup>. Adriani registreerde ook de litanieën van priesterzangen, waarin hij de klanken hoorde van verlangende verlossing, vernieuwing en levenskracht. Ik geef het volgende voorbeeld van een toverwens die een priesteres over zichzelf uitspreekt:

Moge ik priesteresse blijven  
tot mijn leden gaan verstijven,  
tot mijn haren gaan verbleken  
en de tanden mij ontbreken.  
Laat 't mijn leven niet verkorten,  
laat 't mij niet in 't onheil storten.  
Moge ik levenskracht vergaren  
voor nog vele, vele jaren;  
laat mijn sarong zijn versleten,  
eer ik waarlijk oud mag heten;  
zij mijn toverkruid verdord  
eer ik oud van jaren word.  
Laat mijn einde nog niet komen,  
vloei mij 't leven toe in stromen<sup>9</sup>.

Adriani heeft nadien veel aankomende Poso-zendingen les gegeven in de verschillende talen die in Centraal-Sulawesi worden gesproken, en daarbij nooit nagelaten inzichten omtrent de Toradja's over te dragen die hij zich samen met Kruyt eigen had gemaakt. Hetzelfde deed hij voor een breed publiek door middel van boeken en artikelen. In zijn literaire arbeid is hij nooit vervreemd geraakt van de mensen om hem heen. Integendeel, in heel zijn wezen, in eten en drinken, in slapen en ontwaken, in lachen en huilen voelde hij zich één met Toradja's, en probeerde hij een plaats in hun hart te krijgen. Bij hem kwam het op de persoon aan. Maar zolang hun handen bezoedeld waren door koppensnellen, wilde hij hen liever niet ontvangen. Hij maakte zich zorgen over de sociale neergang van de bevolking ten gevolge van onderlinge veten, voedseltekort en ziekten, en vreesde dat heel dat volk zou uitsterven. Maar, zo schrijft hij: 'Mochten de Toradja's uitsterven, dan hebben we toch nog hun laatste klanken opgevangen.'<sup>10</sup>

Maar nu terug naar Kruyt. Hij maakte eerst alleen de overtocht via de Tomini-bocht naar Poso, de plaats waar toentertijd Chinezen en Indonesiërs uit andere delen van Celebes woonden. Meer landinwaarts, binnen een beschermende ring van oerwoud, woonde een twintigtal stammen, waaronder de stam To Pamona, aangeduid als de Baré'e. Deze brede bosgordel sloot deze bevolking af van de islam, die door de bewoners van de kust werd aangehangen. Een onderzoek van het gebied in het binnenland gaf Kruyt de overtuiging dat de bevolking door de epidemieën sterk achteruitging. Dat bracht hem ertoe de sociale en educatieve aspecten van het zendingswerk sterk te benadrukken. Maar voorsnog hield hij het bij het doen van etnologische waarnemingen en het op schrift stellen daarvan. Zo werd Kruyt een buitengewoon vruchtbaar auteur. Hij schreef lijvige boeken en artikelen, ook een serie boeken die de brieven van hem en zijn echtgenote aan hun vrienden bevat. Verder hield hij zijn leven lang een met de hand geschreven dagboek bij. In 1906 publiceerde hij *Het animisme in de Indische Archipel*<sup>11</sup>, en in 1912 verschenen de samen met Adriani geschreven drie delen van *De Baré'e sprekende Toradja's en enkele omliggende volken*<sup>12</sup>.

### Lof en kritiek op de antropologie van A.C. Kruyt

Met deze boeken heeft Kruyt naam gemaakt als gezaghebbend etnograaf. In brede kringen genoot hij aanzien, ook buiten Nederland. Zo trad hij op tijdens een aantal buitenlandse congressen. In 1898 werd hij correspondent, en in 1933 lid van het Koninklijk Genootschap van Academische Wetenschappen, en later tevens bestuurslid van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. In 1913 werd hem, uit erkenning voor zijn wetenschappelijke verdiensten, door de Utrechtse universiteit een eredoctoraat in de theologie (niet de etnologie dus) verleend. Zijn in een helder Nederlands geschreven boeken laten zien dat hij zelfstandig kon waarnemen, analyseren en tot conclusies komen. Zijn beschrijving van de dodenfeesten is nog steeds actueel. Hij had een groot bewonderaar in de persoon van J. Warneck, die onder de Bataks rondom het Toba-meer op Sumatra werkte<sup>13</sup>.

Ook de bekende Franse protestantse antropoloog aan de Sorbonne te Parijs, Marcel Mauss, volgde in grote lijnen de zienswijze van Kruyt betreffende het begrip 'zielenstof'. Hiermee toonde Kruyt aan dat er drie fasen in de evolutie van de godsdienst zijn te onderscheiden. Allereerst het *dynamisme*, dat hij omschreef als een vorm van religie waarbij het gaat om onpersoonlijke machten die via de magie mechanisch functioneren. Als tweede onderscheidde Kruyt het *animisme*, waarin de onpersoonlijke machten tot persoonlijke, aanspreekbare machten zijn geworden. In de derde fase, het *theïsme*, is

het geloof in meer goden opgekomen, en dit godsbesef zal uiteindelijk uitmonden in het geloof in één God. Het vertrouwen op eigen krachten en middelen heeft in die fase plaatsgemaakt voor vertrouwen op hogere machten, die buiten de controle van de mens staan. Mauss stemde als antropoloog in met dit gezichtspunt, maar als oudzendingman en theoloog vond hij dat Kruyt hiermee de betekenis van de openbaring volgens de bijbel niet helemaal recht deed<sup>14</sup>.

Maar Kruyt heeft ook kritiek ontmoet: hij was nogal breedsprakig, en schreef meer dan een ander kon lezen. Hij bood veel wetenswaardigheden, en gaf boeiende inkijkjes in de wereld van ritensymbolen, maar hij verzuimde veelal een structurele samenhang van de beschreven godsdienstige voorstellingen, handelingen en historische gebeurtenissen aan te geven<sup>15</sup>. Een ander punt van kritiek was dat hij meer keek naar verschijnselen en ontwikkelingen in de mannenwereld dan naar die welke zich voordeden in de vrouwenwereld. En anders dan Adriani had hij bijvoorbeeld een blinde vlek voor de betekenis van priesteressen, vrouwelijke sjamanen, die met hun zangen via verborgen codes de essentie van het leven van de Toradja's en het wezen van de godsdienst – laten we zeggen: de 'theologische godsdienst' – tot uitdrukking brachten. Het was dan ook pas na A.C. Kruyt, dat vrouwen in de kerk van Poso een belangrijke rol zouden spelen.

### **Zending als evolutionair proces**

Kruyt was niet alleen etnograaf, maar ook zendingman. Misschien was hij in de eerste plaats zendeling, en vervolgens ook etnoloog, of omgekeerd. Laten we zeggen dat het door hem en zijn collega en vriend verrichte onderzoek naar de lokale godsdiensten en gewoonten een dusdanig wezenlijk onderdeel van zijn missionaire werk was dat hij beide in één kon zijn<sup>16</sup>. Zijn zendingsactiviteit bestond immers uit aandacht besteden aan de mensen. Juister gezegd: zich inleven in de gedachtewereld van zijn medemensen om zich de juiste verhaaltrant van zijn gesprekspartners eigen te maken en vervolgens te proberen met zijn verhalen, in het bijzonder bijbelse verhalen, in hun wereld binnen te komen. Hij maakte daarbij ook gebruik van onderwijsprogramma's die door goeroes uit de Minahassa, die hem in zijn werk ter zijde stonden, werden verzorgd. Dit waren tevens evangelisten, en voortdurend moest hij hen manen met het evangelie niet te voortvarend te werk te gaan. Geen gedwongen bekeringen en geen haastdopen om mensen de christelijke geloofsgemeenschap binnen te loodsen, zoals gebruikelijk was in andere zendingsgebieden, bijvoorbeeld in de Minahassa, op Halmahera en in zijn geboortestreek Soerabaja.

Waaruit blijkt dat Kruyt, ondanks zijn antropologische belangstelling, in de eerste plaats zendingsman is geweest? Dat heeft allereerst te maken met de invloed van de Verlichting binnen het NZG, waar Kruyt zich heel goed in kon vinden. Hij was vertrouwd met de geschriften van Petrus Hofstede de Groot. De betekenis van de evangelische boodschap lag volgens hem in het verlengde van de cultuur. Voortdurend was hij op zoek naar elementen die wezen op een evolutionistisch proces, een voortgaande ontwikkeling in de richting van het koninkrijk van God. Dit proces moet, volgens Kruyt, door de missionaire verkondiging worden aangestuurd. Daarbij past de verkondiger grote bescheidenheid. Zeker, soms deed zich een intens luisteren naar de bijbelse boodschap voor, maar veelal gebeurde dit niet uit pure belangstelling voor de boodschap, maar omdat men meende dat dit bij de nieuwe toestand hoorde. Daarom, zo zegt hij, is het zo belangrijk dat er een ontwikkeling van binnenuit plaatsvindt, en dat je niet uit bent op veranderingsprocessen die slechts de buitenkant raken. Met andere woorden: er is in de Toradja-cultuur een stijgende lijn te ontdekken, en de zending is er om de mensen nog hoger te tillen, naar een nieuw stadium van kennis en de gemeenschap van Christus. Daarom vond hij het niet nodig de godsdienst van de Toradja's te bestrijden. Integendeel, hij probeerde het grotere nut van het christendom, de grotere macht van de christelijke God aan te tonen. Om Kruyt nogmaals rechtstreeks te citeren:

De religie zal nu geen remmende macht meer zijn voor de sociale ontwikkeling: het christelijk geloof is een kracht die voorwaarts drijft. Door christen te worden komt de animist dadelijk op een ander plan te staan. Door de zending wordt de sociaal-religieuze ondergrond van de heidense maatschappij veranderd, zodat de uiterlijke vooruitgang in overeenstemming is met de innerlijke vooruitgang. (...) Hoe veel er nog aan het volksonderwijs van de zending mag ontbreken, het bedoelt opvoedend te zijn. Het bedoelt niet alleen kennis van lezen, schrijven en rekenen aan de kinderen bij te brengen, maar het bedoelt het karakter van de kinderen te vormen, leerlingen tot denkende wezens op te leiden, zodat zij het dorpsleven meer bewust kunnen meeleven en dit economisch en maatschappelijk en geestelijk op een hoger peil gaan brengen<sup>17</sup>.

### **Inzet tegen psychische ondergang**

De hierboven geschetste zendingsvisie strookte helemaal niet met massale bekering en collectieve doop. Toch heeft zich juist dat nadien op wonderlijke wijze in Poso voorgedaan. Kruyt en Adriani hebben ruim zeventien jaren geduld moeten hebben voordat ze hun eerste bekeerling konden verwelkomen. Het betrof de Toradja-vorst oftewel het dorpshoofd *Papa i Woente*, die zich vrijwillig samen met meer dan



tweehonderd mensen liet dopen. In de tijd die aan de bekering voorafging, stonden Kruyt en Adriani onder grote druk. Bij gebrek aan inkomsten voor de zending was de leiding van het NZG geneigd de zendingspost in Midden-Celebes te sluiten en Kruyt naar een ander gebied over te plaatsen. Hij verdedigde zijn positie door te zeggen:

Je kunt een volk er best toe brengen zich te laten dopen. Er zijn immers zo veel middelen om het volk de overgang naar het christendom te laten meemaken. Maar wat richt het uit? We moeten niet in de verleiding komen de zending voor te stellen als een succesverhaal, mits de juiste methode maar wordt gehanteerd. Overal waar het christendom door Indonesiërs is aangenomen, wordt het naar beneden getrokken, bij het ene volk meer dan het andere, wederom naar gelang van de meerdere of mindere geestelijke godsdienstige voorbereiding die zij hebben gehad<sup>18</sup>.

Toen vervolgens nagenoeg de hele bevolking van Midden-Celebes tot het christendom overging, sloeg uiteraard de stemming bij het zendingshoofdbestuur om, en konden Kruyt en Adriani sindsdien geen kwaad meer doen. Maar dat het er nu op aankwam het werk in goede banen te leiden, heeft Kruyt duidelijk gemaakt in veel artikelen, waarvan de belangrijkste gebundeld zijn in de twee nog steeds zeer lezenswaardige geschriften *Van heiden tot christen* (1925) en *Zending als volkskracht* (1936). Vanaf het moment dat de Toradja's massaal tot het christendom overgingen, waren uiteraard ook meer zendelingen nodig. Kruyts zoon Jan schreef aan het eind van zijn missionaire tijd een prachtig boek over de Toradja's: *Het zendingsveld Poso*<sup>19</sup>. Deze zendelingen zag Kruyt als procesbegeleiders. Zij moesten ervoor zorgen dat de Toradja's het magische stadium zouden doorlopen. Om Christus in hun denkkring te aanvaarden moesten ze verschillende fasen van evangelische scholing doorlopen. Vandaar de noodzaak van gemeenteopbouwwerk, die voor Kruyt een hoge prioriteit had. Daarbij hoorde uiteraard ook een wijdvertakte educatieve inzet van scholen en opleidingen voor onderwijzers en evangelisten als toekomstige gemeentevoorgangers.

Een belangrijke factor bij dit alles was de houding van Kruyt tegenover het Nederlandse gouvernement. Hij maakte eensdeels dankbaar gebruik van de ruggensteun die de overheid hem bood om zijn werk te doen, maar was anderzijds uiterst kritisch over de overheidsbemoeienis met de bevolking van Midden-Celebes. In de eerste jaren van het verblijf van Kruyt en Adriani in Poso werd het gebied op afstand bestuurd. In 1905-1906 – Kruyt was toen met verlof in Nederland – werden de zogenoemde bovenlanden gepacificeerd. Onder de Toradja's zouden enkele honderden slachtoffers zijn gevallen, onder

wie een aantal dorpschouwen. Vanaf dat moment werd de 'civilisatie' voortvarend ter hand genomen, en werden het koppensnellen en andere rituele handelingen verboden. Met het binnendringen van de westerse cultuur ging de hele Toradja-cultuur op de schop, en Kruyt waarschuwde tegen de culturele ontwrichting, die, zoals hij schreef, 'wordt veroorzaakt door de met kracht binnendringende westerse cultuur'. Door het koloniale gezag kwam de samenleving van de Toradja's zo onder druk te staan dat gevreesd werd voor een psychische ondergang van het volk.

De regering dwong bijvoorbeeld de mensen hun op de bergtoppen gelegen dorpen te verlaten en zich naar de dalen te verplaatsen en met natte rijstbouw te beginnen, waarmee ze niet vertrouwd waren. Hiermee dwong het gouvernement hen ook tot een persoonlijke inzet en een eigen, individuele bedrijfsvoering, hetgeen zich slecht verdroeg met de *adat*, waarin juist de hegemonie van de gemeenschap vooropgesteld werd. Om erger te voorkomen stelde Kruyt zich vaak op als bemiddelaar tussen het volk en het koloniale gezag. Hij sprak de taal en had het vertrouwen van de bevolking. Zelfs in oorlogssituaties wist hij te bemiddelen. Op basis van zijn etnologische kennis voorzag hij bovendien de ambtenaren en militairen van de nodige informatie over historische achtergronden en de geestelijke leefwereld van de Toradja's.

Kruyt had goed begrepen dat de mensen zich door de overheidsmaatregelen afgesneden zouden voelen van hun religieuze bron, steun zouden zoeken bij de zendelingen, en christen zouden worden. Zo gebeurde het ook. De kerstening vond plaats onder acculturatieve druk. De inculturatie van het evangelie was onlosmakelijk verbonden met de kolonisatie. Maar Kruyt en Adriani lieten de mensen niet aan hun lot over. Integendeel, ze stelden alles in het werk om de mensen de weg te wijzen in het labyrint van onbegrepen overheidsvoorschriften, en om hen te helpen hun identiteit te hervinden. Met hun antropologisch inzicht en hun kennis van de taal, de mythen en de leefwijze van het volk wisten zij een brug te slaan van de oude naar de nieuwe wereld, en de Toradja's met hun toerustingprogramma's sociaal weerbaar te maken.

Maar wat was de rol van het gouvernement in het missionaire proces? Kruyt begreep heel goed dat het zonder de pacificering nog jaren had kunnen duren vooraleer de mensen tot het christendom zouden zijn overgegaan. Maar hij accepteerde niet dat daardoor hun keuze voor Christus minder serieus moest worden genomen. Hun God was de God van de christenen. De overgang achtte hij niet alleen het gevolg

van aardse factoren; daarin heeft God een hand gehad. Verder zag hij de koloniale impact als een van vele etappes die het Toradja-volk bezig was af te leggen op de weg van vertrouwen op God. Het bijgeloof zou op den duur gewoon verdwijnen. Maar, zo merkte hij in *Zending als volkskracht* op:

Er mogen geen normen verloren gaan die behoren tot het wezen van het volk. (...) Adat zijn geen loze vormen, die zonder meer veranderd kunnen worden, maar uitingen van een levensstadium die slechts heel langzaam kunnen veranderen. (...) Het evangelie heeft wel degelijk gewerkt, en de oude adat, die de gedoopten in acht nemen, is gewoonlijk niet ongewijzigd gebleven. Maar uiteindelijk zullen zij onder de invloed van het evangelie zelf de adat moeten wijzigen. (...) Waar het om gaat, is de school van binnen in de adat laten functioneren in de volkstaal. Ja, de school moet tot adat, tot eigendom van het volk worden, voor welks bestaan zij zelf de verantwoording dragen: de school moet in de eerste plaats de kinderen klaar maken voor het leven, dat hen in hun dorp wacht<sup>20</sup>.

Rest ons nog te vermelden dat het christendom van Midden-Celebes (nu: Midden-Sulawesi) sedert A.C. Kruyt en N. Adriani perioden van grote geestelijke, sociale en culturele vooruitgang heeft gekend, maar dat de bevolking tevens onder de druk heeft gestaan van politieke ontwikkelingen die haar vijandig gezind waren. Te noemen zijn de moeilijke jaren van de Japanse bezetting tijdens de Tweede Wereldoorlog, de vrijheidsstrijd van de *Permesta* (afscheidingsbeweging tegen het centrale Indonesische gezag) in de jaren vijftig en zestig, de transmigratiebeweging van de jaren zeventig en tachtig, en ten slotte de recente bloedige rellen tussen moslims en christenen, die het welzijn van de Toradja's tot op de bodem hebben aangetast. Bij de wederopbouw die intussen ter hand wordt genomen, wordt ook van buitenaf hulp geboden. Zou het zo kunnen zijn dat de antropologische en missionaire inzichten van Kruyt en Adriani de Toradja's kunnen helpen aan hun psychische ondergang te ontkomen, geestelijk en sociaal op de been te blijven en een nieuwe ontwikkeling door te maken?

## Noten

- 1 S.C. Graaf van Randwijck, 'Gouvernement et Mission aux Indes néerlandais', *Cahier de Foi et de Vie. Le Monde non-Chretien* 4, december 1932, 21-37.
- 2 Albert Schrauwers, *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, Toronto/Buffalo/Londen: University of Toronto Press, 1999, 172.

- 3 W.J.L. Dake, *Het medische werk van de zending in Nederlands-Indië*, deel I, Kampen: J.H. Kok b.v., 1972, 140.
- 4 K.J. Brouwer, *Dr. Alb.C. Kruyt, Dienaar der Toradjahs*, Den Haag, J.N. Voorhoeve, 1951.
- 5 H. Kraemer en A.E. Adriani, *Dr. N. Adriani*, Amsterdam: H.J. Paris, 1935, 1-18.
- 6 Dr. Alb.C. Kruyt en zijne Echtgenote, *Brieven aan hun vrienden* 21, zesde jaargang, 3 juni 1914, uitgegeven door de onderafdeling Leeuwarden van het Nederlandsch Zendeling Genootschap.
- 7 S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst van de zending*, Oegstgeest: Boekencentrum, 1936, 65-72.
- 8 J.L. Swellengrebel, *In Leydekkers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen*, deel 2, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1978, 55-67.
- 9 Dr. N. Adriani, *Verzamelde Geschriften* I, Haarlem: Erven F. Bohn n.v., 1932, 20.
- 10 H. Kraemer en A.E. Adriani, aangehaald werk, 168.
- 11 Alb.C. Kruyt, *Het animisme in de Indische Archipel*, [Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde], 's-Gravenhage: Martin Nijhof, 1906.
- 12 N. Adriani et Alb.C. Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, deel 1, 's-Gravenhage: Martin Nijhof, 1912, 145.
- 13 Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia. A bibliographical review*, [Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde], 's-Gravenhage: Martin Nijhof, 1975, 48, 62.
- 14 Marcel Mauss, *Le sens commun*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1969, 171-175.
- 15 Albert Schrauwers, *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi*, 57, 183.
- 16 Gerrit Noort, 'Kruyt, Albertus Christian', in: Gerald H. Anderson (redactie), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Grand Rapids: William Eerdmans publishing company, 1998, 376-377; G. Noort, 'Albert C. Kruyt (1869-1949). Schets van een missionaire benadering', in: *Kerk en Theologie*, april 1995, 120-136; 'De inculturatie van het evangelie in Centraal-Sulawesi', in: *Soteria* 1994/4, 13-25; 'Bibliografisch overzicht van het werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar van het NZG in Midden-Celebes', in: *Documentatieblad voor de geschiedenis van de zending en overzeese kerken* 2002/1, 19-49; 'Van oorspronkelijke religie tot christelijk geloof', in: *Wereld en Zending* 1992/2, 24-29.
- 17 Alb.C. Kruyt, *Zending als volkskracht*, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1936, 65-72.
- 18 Alb.C. Kruyt, *Van heiden tot christen*, Oegstgeest: Zendingsbureau, 1925, 21.
- 19 J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, Kampen: J.H. Kok, 1970.
- 20 Alb.C. Kruyt, *Zending als volkskracht*, 43-55.

∞ **Jaap van Slageren** was van 1963 tot 1974 missionair predikant in Kameroen. Hij promoveerde in 1972 in Leiden op *Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*. Daarna was hij onder meer predikant in Amsterdam, doceerde hij missiologie aan de Protestantse Universitaire Faculteit te Brussel en was hij secretaris Binnenland van de Nederlandse Zendingsraad. E-mailadres: j.slageren@wxs.nl.

*Summary* – This article reports about the amazing history of Albertus Christian Kruyt and Nicolaus Adriani who were the actors of the ever-growing meaning of the Christian mission among the Toradja people in Central Sulawesi, Indonesia. Kruyt, who was trained as a missionary, and Adriani, a bible translator, entered this field in 1892, long before the Dutch colonial government occupied the area. Both of them developed an ethnological approach, which resulted in writing many articles and books about the spiritual and social life of the Toradja's. By this approach they managed to get familiar with the thinking of the people who finally opened their hearts for the preaching of the gospel. Their missionary presence is a testimony of missionary tolerance about animistic practices and beliefs and how to sustain people who are physically and mentally suffering from a rapid social and economic change.

# Bekering als ontwaken van het zelfbewustzijn

Maurice Leenhardt (1878-1954)  
als theoloog en antropoloog

Jean-François Zorn

---

**'Waarom zijn jullie christen geworden?', vroeg de zendeling Maurice Leenhardt aan een van de oudsten van de Kanaken in Nieuw-Caledonië. 'Omdat we stevige hekken nodig hebben zodat het vee van de kolonisten onze oogst niet opvreet', was het antwoord. Dit antwoord bracht Leenhardt tot diepgaande beschouwingen over 'bekering', zowel vanuit theologisch als vanuit antropologisch gezichtspunt.**

Wie zich wil verdiepen in de theologische en antropologische kruisverbanden in de denkbeelden van de Franse protestantse zendeling Maurice Leenhardt, ziet zich voor een opgave gesteld die tegelijk gemakkelijk en gecompliceerd is. Wat de gemakkelijke kant betreft: zijn biografie is overzichtelijk.

We hebben te maken met een man die eerst, gedurende vierentwintig jaar, van 1902 tot 1926, zendeling was in Nieuw-Caledonië (om precies te zijn: in Grande Terre), verbonden aan de *Société des Missions Évangéliques de Paris* (SMEP). Vervolgens was hij, na zijn terugkeer naar Frankrijk in 1926, missioloog, dankzij zijn talrijke publicaties in tijdschriften die vandaag niet meer verschijnen, maar die destijds zeer vooraanstaand waren, namelijk *Le Monde non-chrétien* en *Propos Missionnaires*. Ten slotte was hij etnoloog, uit hoofde van zijn publicaties, waarvan de bekendste is *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Do Kamo. De persoon en de mythe in de Melanesische wereld), gepubliceerd in 1947, heruitgegeven in 1971, en ook uit hoofde van zijn onderricht, in het bijzonder aan de *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), waar hij in 1942 Marcel Mauss opvolgde op de leerstoel *Religions des peuples non civilisés* (godsdiens van de niet-beschaafde volkeren). Maar de complexe kant van zijn persoon noodzaakt mij de achtereenvolgende fasen van zijn loopbaan te vermengen: Leenhardt was tegelijkertijd etnograaf en zendeling, aangezien hij alle gegevens van zijn toekomstige etnologische studies gedurende de eerste fase van zijn leven verzamelde, terwijl zijn eerste etnologische werk in 1930 verscheen, dus vier jaar na zijn terugkeer in Frankrijk. Gedurende de volgende periode, waar-

in Leenhardt zich doet kennen als missioloog, blijft hij zendeling, aangezien hij van 1926 tot 1934 deel uitmaakt van het team van de protestantse volkszending (*Mission populaire évangélique*) in Frankrijk, ook de periode waarin hij, in 1937, *Gens de la Grande Terre* (Mensen uit Grande Terre) schrijft, waarin het latere werk *Do Kamo* reeds wordt aangekondigd, en de periode waarin hij, in 1938, in Nouméa *La Société d'Études Mélanésiennes* opricht. Wanneer Leenhardt op zestigjarige leeftijd een vaste aanstelling krijgt als etnoloog aan de zeer geseculariseerde school EPHE, geeft hij de historische missiologie niet op. Een jaar voor zijn dood immers publiceert hij in *Le Monde non-chrétien* een serie artikelen over de toestand van de zending, waarin hij opnieuw de 'buitengewone opdracht' van het apostolische ambt van zendeling, naar de formulering van Calvijn, bevestigt.

### **Wisselwerking van antropologie en theologie**

Het kruisverband bij Leenhardt tussen theologie en antropologie is zijn universitaire medewerkers noch zijn biograaf ontgaan. Georges Gusdorf schrijft: 'De zendeling Leenhardt denkt er niet aan de vooronderstelde christen buiten beschouwing te laten. Hij zou dit trouwens ook niet kunnen, aangezien die vooronderstelde christen hem naar die afgelegene landstrekken heeft geleid. Bij hem blijft intelligentie ten dienste van de naastenliefde. Zijn etnologie is een zoeken naar de levende waarheid, in dialoog met de Kanaak, dat is het ontdekken van de naaste, in het licht van de verlangens en de zekerheden die de zending bezielen. Het resultaat zou natuurlijk een van die stichtelijke boeken hebben kunnen zijn, die bloeien in een bepaalde apologetische literatuur. Maar in het geval van Leenhardt was het resultaat *Do Kamo*.'<sup>1</sup> Zijn biograaf James Clifford bevestigt dit standpunt: 'Men kan zich niet voorstellen dat Leenhardt ooit met de zendingsbeweging zou breken. (...) Om nu te zeggen dat Leenhardt geloofde dat het christendom de enige echte godsdienst was, zou te ver gaan. Maar hij geloofde dat zij de meest ware was voor de moderne wereld. In al zijn onderzoeken en zijn uitdiepen van andere mythische systemen bleef het christendom de mythologie waarin zijn geloof en zijn persoonlijke ervaring hun uitdrukking vonden. (...) De conclusie van *Do Kamo* bijvoorbeeld verdedigt het christendom niet, maar verdedigt eenvoudig het bestaan van de mythe als een permanente structuur van het menselijk denken.' En Clifford vervolgt met de opmerking, dat Leenhardt de theologie 'vermeed', waarmee hij ongetwijfeld een speculatieve theologie bedoelt, afgesneden van de existentiële ervaring, een theologie die door Leenhardt verafschuwd werd. Clifford concludeert vervolgens: 'Zijn ultieme doel was, door vergelijkende analyse, de essentiële vormen van de religieuze ervaring te ontdekken, op welk ogenblik of welke plaats ze zich maar voordoen.'<sup>2</sup>

Wij zullen later op de betekenis, de plaats en de rol van de mythe in de denkbeelden van Leenhardt terugkomen. Laten we intussen van die paar biografische aantekeningen vasthouden dat de theologische en antropologische kruisverbanden in de denkbeelden van de zendeling Maurice Leenhardt wel degelijk opgemerkt zijn door waarnemers buiten het protestantse en missionaire milieu waaruit hij afkomstig is. De vraag die ik wil proberen te beantwoorden, is de volgende: als er bij Leenhardt sprake is van een kruisverband van de theologie en de antropologie, is er dan een centraal punt aan te geven waar de gebieden van deze twee disciplines elkaar kruisen? Mijn antwoord is positief, maar het is in dit stadium van mijn verhaal slechts een hypothese die nog bewezen moet worden. Dit centrale punt wordt bij Leenhardt in de theologie 'bekering', en in de antropologie 'individuatie' genoemd.<sup>3</sup> Wat deze twee gebieden verbindt, is een proces van naar voren komen van de Kanaak, van een zelfbewustwording die deze persoon de moderne wereld doet binnentreden zonder dat hij de mythische wereld geheel verlaat. Maar de beschouwing van Leenhardt over de ontmoeting van deze twee werelden is niet in zijn studeerkamer uitgebreed. Dat onderscheidt hem van zijn oude meester Lévy-Bruhl, die zelf het Westen nooit heeft verlaten. Leenhardt maakt deel uit van de nieuwe, veelomvattende ethnologische school van Malinowski, Griaule, Bastide, die de methodologische werktuigen op eigen terrein heeft gesmeed. In dit perspectief is de ontmoeting van twee werelden, modern en mythisch, in een koloniale tijd eerst een 'cultuurschok', en vanuit die schok heeft Leenhardt zijn overweging opgebouwd. Maar daar hij eerst zendeling was, betekent dat in theologische termen dat hij allereerst heeft geprobeerd de Kanaak te begrijpen: wij moeten bij Leenhardt dus allereerst de bekering zien als een centraal punt van het kruisverband tussen de theologie en de antropologie, voordat wij toekomen aan het punt van de individuatie.

### **Bekering en sociale verheffing van de Kanaken**

Wanneer Maurice Leenhardt, de eerste protestantse zendeling in Grande Terre, eind 1902 in Nouméa van boord komt, wordt hij ontvangen door de burgemeester van de stad, die tegen hem zegt: 'Wat komt u hier doen, meneer Leenhardt? Over tien jaar zal er geen Kanaak meer zijn.' Zo wordt hij, de zendeling van vierentwintig jaar, afkomstig uit de burgerlijke protestantse kringen van de evangelische vleugel van de *Église réformée* van Montpellier, lid van de beweging van het sociaal christendom, geconfronteerd met de catastrofale sociale situatie van de Kanaken. Een situatie die zijn beweegredenen op de proef stelt. Tijdens de dienst waarin hij enkele dagen voor zijn vertrek naar Nieuw-Caledonië als predikant werd bevestigd, had hij verklaard: 'Ik behoor tot een generatie die het seculaire egoïsme zou wil-



len bestrijden in naam van een sociale droom. Maar van de beproefde methoden daartoe heeft er in de geschiedenis één nooit gefaald. Deze laat zich samenvatten in twee woorden: "Kennis van de zonde en van verlossing", en wordt in twee woorden samengevat: dat van de profeet Johannes de Doper: "Bekeert u!" en dat van de meester, Christus: "Geloof en u zult behouden worden". Om te voorkomen dat ik vruchteloze inspanningen zal verrichten, moet ik, om doeltreffend te zijn, in dienst van God treden.'

Die 'christelijke sociale droom' moest toen de schok van de werkelijkheid doorstaan: het ongebreidelde alcoholisme van de Kanaken en hun strikte afzondering in de reservaten, twee omstandigheden die oorzaak waren van een grote gewelddadigheid en een verontrustende ontvolking. Met betrekking tot de kwestie van het alcoholisme was Leenhardt doordrenkt met de moraliserende opvattingen van het Blauwe Kruis. Over het vraagstuk van de afzondering van de Kanaken deelde hij de ideeën van een comité ter bescherming en verdediging van de inheemse bevolking, die in Frankrijk de opeenvolgende besluiten van de gouverneurs van de kolonie veroordeelde. Deze gouverneurs beroofden sinds 1855 de Kanaken van hun grond ten voordele van de kolonisten-planters, bevrijde dwangarbeiders of door de regering aangetrokken planters. De Kanaken werden afgezonderd in reservaten en moesten een hoofdgeldbelasting betalen. Welnu, over de afzondering, die hij vóór zijn vertrek naar Nieuw-Caledonië nog veroordeeld had, schreef Leenhardt zes maanden na zijn aankomst aan het comité van de SMEP, dat deze het voor het ogenblik de inlandse reservaten mogelijk maakte de Kanaken te beveiligen tegen onrechtmatige toe-eigening van vee door de kolonisten en dat het, rekening houdend met de verdorvenheid van die kolonisten, beter was dat niemand van hen tot de reservaten zou worden toegelaten.

Hoe ging Leenhardt in deze wrange context zijn verlangen naar verandering en bekering, de kern van het zendingsproject, gestalte geven? Direct na aankomst organiseert Leenhardt bijeenkomsten voor de autochtone predikanten van de Loyauté-eilanden – de *natas* – de enigen die toen sedert enkele jaren in Grande Terre aan het werk waren, en hij stuurt vervolgens de verslagen van die bijeenkomsten aan de directie van de SMEP. In dat van 1904 schrijft hij het volgende: 'Zonder het gebrek aan energie te ontkennen van dit volk dat vergiftigd is door alcohol, uitgemoord is of sedert vijftig jaar onderdrukt door een veel sterkere macht, denk ik dat de traagheid van onze christenen voortkomt uit hun gebrek aan kennis en beleving van het christelijk geloof, en ik verdenk de *natas* ervan dat zij minder de nadruk hebben gelegd op de noodzaak van dat geloof dan op de nood-

zaak van de sociale verheffing van de stam. Het zou hard zijn te veel te generaliseren, maar de uitzonderingen zijn niet zo talrijk dat het juist lijkt te beweren dat bekering niet de basis is geweest van de zending in Nieuw-Caledonië. Daaruit ontstaan de misverstanden tussen heidenen, christenen en *natas*, en dat is een oorzaak van toenemende zwakheid. Daarom keren allen die niet begrijpen dat God slechts leeft waar energie ontplooid wordt, terug naar de heidense en roomse dienstbaarheid.

Deze overweging van de zending is op het eerste gezicht pastoraal: hij vraagt zich af waaruit de traagheid voortkomt van zowel de *natas* als de leden van de jonge protestantse kerk, een traagheid die de *natas* ontmoedigt en het vertrek van gemeenteleden tot gevolg heeft. Toch gaf het feit lid te zijn van de kerk – *ekalesia*, zei men – en bovendien *nata* te zijn, deze mensen een nieuwe sociale status, die synoniem was aan vooruitgang, en die respect afdwong. En Leenhardt sprak over hetgeen de zending reeds voor het land had opgeleverd: de gezinnen hadden weer kinderen, die kinderen gingen naar school, het sociale niveau was omhooggegaan, de grond werd weer bebouwd enzovoort. Voor de christelijke sociale zending betekende dit: 'alles wat het ontwakken van een volk inhield door de sociale doorwerking van het zuurdesem van het evangelie' (1920). Maar als die vooruitgang zich losmaakt van zijn bron, geeft dat slechts een verandering van de toestand, en geen werkelijke bekering. Om dit te illustreren neemt Leenhardt juist het voorbeeld van het alcoholisme: van de staat van drinker – schrijft hij – gaat de alcoholist over naar de staat van niet-drinker. Tenzij iemand, gedreven door zijn geweten, zelf het besluit neemt te veranderen, zal hij in de toestand blijven van drinker of niet-drinker. Wil Leenhardt zeggen dat het voor hem van weinig belang is of de drinker geheelonthouder wordt? Nee zeker niet, maar er zijn situaties waarin onthouding alleen met sociale dwang wordt verkregen, en daarom zal er in 1916 een officieel bevel worden uitgevaardigd dat de verkoop van wijn aan Kanaken verbiedt, dankzij de verzoeken van enkele stamhoofden die geheelonthouders waren geworden.

Maar er zijn, volgens Leenhardt, andere vormen van geheelonthouding die voortkomen uit het morele geweten (*conscience morale*). Wat moeten we verstaan onder het morele geweten? Het gaat noch om het geweten als innerlijke stem die de mens zijn psychologische toestand doet kennen, zelfs niet om het geweten als het vermogen zich goed te gedragen, maar om het eigen geweten als uiting van de persoon die in staat is zich niet te laten beknotten door de omstandigheden waarin hij terechtgekomen is.

Dat ontwakken van het geweten houdt in een afstand nemen van de werkelijkheid, en het verkrijgen van de mogelijkheid die werkelijkheid hoe dan ook zelf te bepalen door zichzelf te beschouwen als een ac-

tief subject van zijn toekomst. Maar dat is slechts een etappe, want door dit afstand nemen zou men het gevaar lopen een onhoudbare situatie van acculturatie, een cultuurschok te creëren, als tegenover een zeker verlies van culturele verbondenheid en sociale identiteit niet tegelijkertijd een winst van identiteit op een ander vlak stond. Het geweten wordt dan – mogelijkterwijs en niet automatisch – dat saillante punt waar geluisterd wordt naar een woord van buiten dat die mens in zijn bestaan oordeelt en hem doet opstaan als een uniek persoon. De verandering van houding zou dan halverwege tot stilstand kunnen komen, als er geen catechetisch onderwijs zou zijn om het evangelie te leren. Die catechese laat zich volgens Leenhardt in een enkele doelstelling samenvatten: de catechisanten laten ontdekken dat hun in God een nieuwe symbolische identiteit wordt aangeboden: 'Dan worden de lessen voor hen als een openbaring van God', schrijft hij, 'en zo manifesteert zich een nieuw gevoel: in de geestkracht en de ijver van de catechisant treedt een ontspanning op, en een onmetelijke vreugde maakt zich van hem meester. Vreugde van eindelijk begrijpen, van niet meer op goed geluk handelen, van bespeuren wat hij eigenlijk is, een eenvoudig kind van de hemelse Vader.' Elders schrijft hij nog: 'De *natas* brengen niets in van buiten, zij hebben niets te bieden, zij zijn bijna net zo dom als degenen die zij les komen geven; (...) zij handelen door hun leven als kind van God, en wanneer de heidenen hen horen zeggen dat zij een Vader hebben die in de hemelen is, hebben ze niets te antwoorden, want zij ervaren reeds in zich dat een gevoel van kinschap hun een nieuwe waardigheid verleent die zij zomaar vrij verkrijgen, het is hun geweten dat zich opent. En alleen daaruit zullen, naarmate het zich zal openen, verschillende daden van het nieuwe bestaan van de Kanaak voortvloeien.'<sup>4</sup>

### **'Omdat wij hekken willen'**

In het laatste gedeelte van deze formulering vindt men het sociale christendom terug dat het ethische arbeidsveld nooit vergeet. De formulering is trouwens ontleend aan een artikel uit 1921, getiteld *Expériences sociales en terre canaque* (Sociale ervaringen op Kanaakse grond), opnieuw gepubliceerd in 1963 onder de titel *De la gangue tribale à la conscience morale* (Van de tribale bolster naar het morele geweten). In dat artikel komt Leenhardt terug op de redenen voor de bekering van de Kanaken en op de gevolgen van die bekering. Hij herinnert zich dat hij, toen hij een jonge zendeling was, vaak in de dorpen geroepen werd om in een grondconflict te bemiddelen tussen een Kanaak en een kolonist. Geprikkeld door het feit dat hij voor een belangrijke handhaver van het recht werd gezien, had hij aan de oudste van het dorp gevraagd: 'Wat heeft u er dan toe gebracht het evangelie te willen?', en als antwoord gekregen: 'Omdat wij hekken willen!'

– die beruchte hekken die de gewassen van de Kanaken moesten beschermen tegen het binnendringen van het vee van de kolonisten. Leenhardt had zich toen opgewonden, omdat hij van mening was dat de religieuze motieven van de Kanaken op een misverstand berustten. Vervolgens heeft hij zich bedacht. Klopt dit, vroeg hij zich af. Zij willen het evangelie om hekken te krijgen. Dit blijft me bezighouden. Niet dat er een verdedigingsplan tegen de koloniale onrechtvaardigheid moest komen, maar juist dat de Kanaak het precies benoemde. Ik wist uit ervaring dat geen enkele Kanaak, zonder het evangelie in het hart, de kracht zou hebben niet alleen om zijn hart te richten op God, maar zelfs om een stevig hek te bouwen. Een sterke omheining zou een verandering teweegbrengen in het bestaan in dat dorp. De doorsnee-Kanaak zal slechts een kinderhekje bouwen. Maar als hij ertoe komt het beter te willen doen, zal hij die vooruitgang niet in zijn werk, maar in zichzelf zoeken. Hij zal erover denken zich anders op te stellen teneinde nieuwe dingen te doen. Of dat werk bewust is of niet, of er een dwaze relatie is tussen het beoogde doel en het middel, dat is niet belangrijk. Het doel, een paal, is het probleem. De wet kan zelfs de realisering ervan in de weg staan. Het middel, het verlangen naar het evangelie, is een beweging van het geweten. Dat alleen is zeker en doet ertoe.<sup>15</sup>

Dit is, in het kort weergegeven, het ontwakingsproces van het Kanaakse zelfbewustzijn zoals de theoloog Leenhardt het beschreef gedurende zijn zendingsperiode, de eerste periode van zijn leven. Maar dat ontwaken vond plaats in een denkwereld en een culturele traditionele context die Leenhardt als etnoloog reeds aan het begin van de jaren 1920 waarnam. Zo zou ik nu willen laten zien hoe hij van het theologische naar het antropologische vlak kon overgaan. Het gaat om de overgang van het ene epistemologische veld naar het andere, die ik ontdek door een semantische verandering: het is niet meer de religieuze taal van de bekering, die gebezigd wordt, maar de profane van de individuatie. Mijn betoog berust op de woorden van Georges Gusdorf met betrekking tot een onderhoud met Leenhardt waarin hij het heeft over deze mogelijke interpretatie van de theologische en antropologische wijze van benaderen, en accenten legt die fundamentele gevolgen zullen hebben: hij distantieert zich van zijn leermeester Lucien Lévy-Bruhl, en bewerkstelligt dat de Franse etnologie een aanzienlijke epistemologische sprong maakt.

### **Overgang van de mythische naar de moderne wereld**

In het hierboven aangehaalde artikel uit 1921 schrijft Leenhardt dat men bij de Kanaken nergens situaties vindt waarin de mens, wanneer hij afstand neemt van wat hij waarneemt, zich er geheel van losmaakt.

Hij is één met de dingen en met de natuur. Hij leeft in een wereld van machten die deel van hemzelf uitmaken via het voorouderlijk geslacht, machten die worden overgebracht door het contact met tastbare voorwerpen. Hij voelt de werking van die machten en dat wordt vooral duidelijk in de taal, waarin stelselmatig de passieve vorm wordt gebruikt om het kunnen en willen van de Kanaakse mens uit te drukken. Tot zo ver niets echt nieuws. Leenhardt schijnt de ideeën van de Franse geleerden weer op te pakken, van wie in de jaren twintig van de vorige eeuw Lévy-Bruhl de voornaamste figuur was. Deze had in 1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (De geestelijke functies in de lagere samenlevingen) gepubliceerd, en in 1922 stond hij op het punt *La mentalité primitive* (De primitieve geestgesteldheid) uit te geven. Na een uitgebreide studie van het gedachtegoed van Auguste Comte, maar zonder veldwerk, had Lévy-Bruhl uitgelegd waarin en waarom de primitieve mens zich onderscheidde van de beschaafde mens. De primitieve geestgesteldheid bevond zich in een soort prehistorie van de rede – een prelogische geestgesteldheid –, hetgeen Lévy-Bruhl als goede positivist niet als een vooringegenomenheid beschouwde, maar als een standpunt dat de primitieve mens in de ontwikkelingsbeweging van het denken der mensheid plaatste. Maar wij weten dat deze theorie in onbruik raakte op een moment dat dit ‘denken der mensheid’ leidde tot het kolonialisme. Dit gedachtegoed van Lévy-Bruhl kon niet langer als verheven en onafhankelijk worden gezien, omdat het de aldus op afstand geanalyseerde volken slechts kon zien vanuit een proces van overheersing van één kant, en niet in het perspectief van bevrijding in wederkerigheid. Dit denken kwam tot ontbinding zoals in een zuiver chemisch proces de ene stof door een ander product wordt ontbonden.

Het geluk van Leenhardt is dat hij dit type denken in het veld heeft kunnen testen, waardoor hij tegelijkertijd de sterkte en de zwakte ervan kon aangeven. Aan het begin van *Do Kamo* schrijft hij: ‘(...) de primitieve mens van de filosofen (...) heeft een theoretische waarde: als demontabele mensen in de laboratoria van de anatomie is hij nuttig voor het demonstreren van de mentale mechaniek, maar in werkelijkheid komt deze primitieve mens niet voor. Lévy-Bruhl heeft getracht de gevaren van die analyse te ondervangen door zijn waarneming te beperken tot twee of drie groepen, en zo aan de mens die hij ontrafelt, de grootst mogelijk homogeniteit te geven. Wanneer wij echter een mens uit die groepen ontmoeten, of wanneer wij in hem bepaalde van die door de filosofie op de voorgrond gestelde aspecten waarnemen, komt de analytische uitleg niet geheel overeen met de ervaring. Want deze analyse plaatst die mens op een afstand van ons, classificeert hem en zondert hem af door benamingen die hem in een isolement plaatsen: mythisch, prelogisch, magisch enzovoort. Maar

in de praktijk, voelen we, als we in zijn nabijheid wonen en zijn taal spreken, ons niet zo ver van hem verwijderd. Ons contact met de ander komt niet tot stand door analyse; wij kunnen hem pas vatten als we hem in zijn geheel zien. Door een afschaduwing of een symbolisch detail dat een geheel in zich draagt en de werkelijke vorm van zijn wezen oproept, kunnen we onze manier van denken in juiste banen leiden. Zoiets ontgaat ons wanneer wij die naaste slechts benaderen via de categorieën van ons verstand.<sup>6</sup>

Wat verwerpt Leenhardt van Lévy-Bruhl, en wat bewaart hij? Hij verwerpt de scheiding, eigen aan het positivisme, tussen verstand en gevoel (*affectivité*), die van het gevoel de plaats van donkere en regressieve machten maakt, die door de rationele gedachte zouden moeten worden uitgebannen. Hij verwerpt daarmee ook de overtuiging van Lévy-Bruhl volgens welke de mythische methode plaats moet maken voor de triomferende rede. Daarentegen bestaat er zowel voor Leenhardt als voor Lévy-Bruhl wel degelijk een menselijke orde die voorafgaat aan de tussenkomst van de beredenerende rede. Maar die orde zou slechts bekritiseerd worden en vervangen door de rede, uit hoofde van een soort verkeerd dualisme, opgelegd door een rationeel vooroordeel dat de elementen van de werkelijkheid scheidt zonder hen te verbinden. 'In de geschiedenis van het denken is vanaf het begin de rationaliteit evenzeer aanwezig als de mythe. Maar het element rationaliteit, versterkt door de door de techniek ingegeven logica, heeft, om in staat te zijn deze rol volledig te spelen, een tijd van rondtasten en rijpwording nodig gehad die voor de mythe niet vereist is.'<sup>7</sup> Wat is toch de mythe volgens Leenhardt? In gezelschap van geleerden als A. van Gennep, G. van der Leeuw en B. Malinowski beschouwt Leenhardt de mythe vanuit drie fundamentele aspecten: een gebeurtenis van het woord dat een fundamentele gebeurtenis beschrijft (een bijzondere geboorte of de schepping van de wereld in het algemeen), een ritueel dat die gebeurtenis weer actueel maakt en opneemt in een door ieder gekend verhaal dat in herinnering gebracht wordt tijdens grote feesten, en ten slotte een wijze van vorm geven die de mens en de gemeenschap plaatst in een ruimtelijk verband, voorgesteld in het bijzonder in Melanesië door het traditionele beeldhouwwerk en de woonplaats.

Toch denkt en argumenteert Leenhardt, zoals wij al hebben aangegeven, vanuit een gegeven situatie: de koloniale context waarin de schok van twee gedachtewerelden hevig is, en het resultaat van die schok uitvalt ten nadele van de mythische methode. Maar, zoals Jean Poirier, die in 1946 aan het EPHE assistent werd van Leenhardt, onderstreept, is zijn meester nooit gezwicht voor het pessimisme dat

gangbaar was wat betreft het lot van de Kanaken. Hij heeft altijd geweigerd te aanvaarden dat ze zouden verdwijnen, heeft gestreden voor hun voortbestaan en hun waardigheid, daartoe gedreven door de overtuiging dat hij als zendeling en als etnoloog vertrouwen moest stellen in de Kanaakse mens, diens persoonlijkheid moest versterken, kortom, dat hij moest bijdragen aan het ontwaken van het Kanaakse individu.

Op het gebied van de zending werd zijn pedagogie die van het ontwaken en de verbeelding, maar ook van inspanning en wilskracht, een pedagogie van vertrouwen en verantwoordelijkheid, een pedagogie van verandering en onderscheidingsvermogen, die eenieder transformeert, maar ook voorbereidt op broederschap, een pedagogie van de continuïteit, zelfs als er onontkoombare breuken zijn. In het artikel *Expériences sociales en terre canaque* (Sociale ervaringen in Kanaaks gebied) van 1921 vermeldt Leenhardt de twee pedagogische methoden die zich aan hem voordoen: 'De pedagogie die geprobeerd heeft de Kanaak te onderwijzen door scholing of catechese, heeft geen diepgaand sociaal resultaat gehad. Ze heeft geresulteerd in mensen die niet in staat waren zich te assimileren. De pedagogie die heeft geprobeerd hem bewust te maken van de openbaring van zijn Vader, zag zijn leerling bevrijd worden van de voorouderlijke bolster, zich openstellen voor alle individuele en sociale innerlijke krachten. De Kanaak, die niet gecompliceerd is, heeft deze verschillende methoden al heel lang waargenomen, en daarom gaat zijn sympathie uit naar de pedagogie die hem bevrijding brengt.

Op het gebied van de etnologie heeft zijn benadering van het mythische denken hem ertoe in staat gesteld de weg van de individuatie van de Kanaak te vinden. In *Do Kamo* gaat hij in op de ontwrichting van het mythische universum waaruit de moderne Kanaakse persoonlijkheid voortkomt. Er is sprake van twee gelijktijdige processen: die van de individuatie, die de persoon uit de tijd en uit de mythische ruimte ruikt, en die hem van zichzelf bewust maakt; daaruit komt het psychologische ik voort waarin de bewustwording van het lichaam van groot belang is. Maar deze individuatie geschiedt ondoordacht. Dat wil zeggen dat het vervangen van de Kanaak van de traditie door de Kanaak van de kolonisatie (goede burger, goede christen, goede arbeider) tot een catastrofe leidt. Daarom moet de individuatie plaatsvinden in het binnenste van de Kanaakse menselijke realiteit. De individuatie van de Kanaakse mens is, zoals voor iedere mens, een kwestie van taal. Vooral door de mythische taal identificeert en begrijpt de Kanaak een gebeurtenis, zoals de westerse mens via de rationale taal een gebeurtenis aanduidt en uitlegt. Maar terwijl de Kanaak

meent door die gebeurtenis gegrepen te zijn, meent de westerling deze te kunnen (be)grijpen. Beiden hebben dus de illusie meester te zijn van de taal.

Op de laatste bladzijden van *Do Kamo* vraagt Leenhardt zich af hoe de Kanaak, 'gezien de dorheid van de christelijke dogma's', ooit de christelijke godsdienst heeft kunnen aannemen. En zijn antwoord luidt aldus: 'Hij doet dit omdat hij de religieuze werkelijkheid mythisch beziet in plaats van filosofisch, zoals wij doen met onze van logica doordrenkte mentaliteit. Met andere woorden: of het nu gaat om de cultuur van de blanke, of iets heel anders, of om het evangelie, al deze werkelijkheden zijn voor hem vóór alles woord. En dit woord, als manifestatie van het zijn, staat niet los van hem; het werkt juist helemaal door in zijn vertrouwen en trouw, net zoals in de tijd waarin zijn totemistische overtuiging zijn gedrag voorschreef.' Maar, vraagt Leenhardt zich in een laatste zin van *Do Kamo* af, behoort die mythische vorm alleen bij de Melanesische wereld?<sup>8</sup> Het antwoord wordt aan de lezer overgelaten, maar wij kunnen ons gemakkelijk het zijne voorstellen.

### Ten slotte

Men kan niet anders dan getroffen worden door de coherentie en een zekere stoutmoedigheid in de stellingname van Leenhardt. Het is in feite zeldzaam dat het eigen recht van theologie en antropologie zo coherent overeind blijft bij iemand wiens gedachten zich uitstrekken over een eeuw waarin zonder ophouden de missionaire theologie is gemarginaliseerd in naam van een humanistische antropologie. Weinigen die van het missionaire terrein zijn overgegaan naar het universitaire kamp, in het bijzonder in Frankrijk, zijn, zoals hij, theoloog gebleven. Leenhardt is niet ontkomen aan een zekere niet-religieuze manier van uitdrukken, gegeven het universitaire milieu waarin hij zich aan het eind van zijn leven ontwikkeld heeft, en waarin hij door een kleine deur naar binnen kwam. Twee elementen naast de reeds eerder genoemde – zijn mythische benadering en zijn pedagogie van het ontwaken – hebben het hem volgens Jean Massé mogelijk gemaakt zendeling te blijven terwijl hij etnoloog is geworden: zijn aanklacht tegen onrecht vanuit de beleving van zijn geloof, en zijn strijd voor de waarheid, die voor hem meer was dan een filosofie van de religie.<sup>10</sup>

Aan het eind van zijn leven vindt men zeker nog dezelfde overtuiging die hij als sociaal christen vlak vóór zijn vertrek naar Nieuw-Caledonië beleed. Vanaf het begin van zijn beschouwingen over de kolonisatie is zijn aanklacht tegen onrecht constant gebleven, hetgeen hem heeft geholpen zijn leerlingen het hart van de blanken en de situatie in Nieuw-Caledonië te leren kennen. In een brochure uit 1929 onder



de titel *Le prestige du Blanc menacé* (Het bedreigde prestige van de blanken) schrijft hij: 'Heel de geschiedenis van de kolonisatie is ver- valst doordat de aandacht voor de economische orde voorrang kreeg boven die van de moraal (hier bedoeld als principe van rechtvaardig- heid en vrijheid). Dit zal zo blijven totdat het Europese geweten totaal failliet zal zijn of weer gezond geworden is.'<sup>11</sup> Wat betreft zijn uit- gangspunt in de beleving van zijn geloof en de strijd voor de waar- heid, zij vormen de basis van zijn centrum voor pastorale vorming van *Do Neva*, een term die 'het vrije land' betekent. In *La Grande Terre*, het eerste werk dat hij in 1909 aan de vrienden van de zending aanbiedt, schrijft hij: 'O weldadige uitwerking van de waarheid! De waarheid in zwakheid is kracht; in rechtvaardigheid: overwinning; in liefde: luisterrijk.'<sup>12</sup>

*Uit het Frans vertaald door P. Klaren-Lagerwerf en L. Lagerwerf*

### Noten

- 1 Georges Gusdorf, 'La situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss', *Le Monde non-chrétien*, 71-72 (1964), 150.
- 2 James Clifford, *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle Calédo- nie*, Parijs: Jean-Michel Place, 1987.
- 3 Dit begrip 'individuatie' is niet een woord dat Maurice Leenhardt zelf ge- bruikte. Het begrip komt van Gottfried Wilhelm Leibniz, die het gebruikt om aan te geven dat een persoon zich onderscheidt van zijn groep. Het begrip moet niet worden verward met individualisering. In de context van de Kanaken betekent de individuatie enerzijds dat een persoon zich dui- delijk kenbaar maakt in een bepaalde groep, en anderzijds dat hij zich onderscheidt van de andere personen in de groep.
- 4 Maurice Leenhardt, *Le catéchumène canaque*, Parijs: SMEP, 24 en 30.
- 5 Maurice Leenhardt, 'Expériences sociales en terre canaque', *Revue du Christianisme social*, Nouvelle série 9 (1921), 797 en 788.
- 6 *Do Kamo*, 41-42.
- 7 *Do Kamo*, 294-295.
- 8 *Do Kamo*, 308-309.
- 9 Jean Massé, 'Maurice Leenhardt (1858-1954) une pédagogie libératrice', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 60 (1980) 1, 67-80.
- 10 Maurice Leenhardt, *Le prestige du Blanc menacé* (Pages documentaires 2), Parijs: SMEP, 1929, 15.
- 11 Maurice Leenhardt, *La Grande Terre*, Parijs: SMEP, 1909, 100.

∞ **Jean-François Zorn** (1946), Fransman en Zwitser, was jaren lang verbonden aan DEFAP, de Franse protestantse zendingsorganisatie. Hij promoveerde op een onderzoek naar de geschiedenis van de Mis-

*sion de Paris* (1993). Hij is hoogleraar praktische theologie aan het *Institut Protestant de Théologie* van de universiteit van Montpellier (Frankrijk). E-mailadres: jean-francois.zorn@univ-montp3.fr.

*Summary* – Maurice Leenhardt (1878-1954) started his career as a protestant missionary in Nouméa (Melanesia) in 1902, where he stayed until 1926, in the service of the Paris Mission. In 1942 he was given the chair of 'Religions of the non-civilised Peoples' (*Religions des peuples non civilisés*), as successor of the famous anthropologist Marcel Mauss, which places him in the school of Malinowski, Griaule and Bastide. Notwithstanding his brilliant academic career in an outspoken non-religious institute of higher education, Leenhardt kept seeing himself as a missionary and missiologist. Jean-François Zorn sees the point where the missionary and the anthropologist meet each other in Leenhardt's particular concept of conversion, which has remained a constant during his lifetime. For Leenhardt conversion to the Christian faith means, in anthropological terms: *individuation*, the awakening through a new self-consciousness of the individual person and the resurgence of a people by the social action of the ferment of the Gospel. This basic concept gave the thinking of Leenhardt an impressive coherence where the missiologist and the anthropologist converged.

# Bibliografie

## *In 2002 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur*

Peter van Rijn

---

Deze bibliografie is, net als in eerdere jaren, vooral gericht op Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Oceanië. Daarnaast is een aantal titels over missionaire situaties in Europa, in het bijzonder Nederland en België verwerkt. Helaas is geen systematisch overzicht (meer) beschikbaar van doctoraalscripties en proefschriften, noch in Nederland, noch in België. Navraag bij de diverse universiteiten leverde nog wel een aantal titels op, vooral veel dissertaties van de Katholieke Universiteit (KU) Leuven.

In het algemeen gelden de volgende regels: van publicaties die niet in de handel zijn, komen in principe alleen doctoraalscripties in aanmerking. In het Nederlands vertaalde boeken en artikelen zijn eveneens opgenomen, omdat deze van belang worden geacht als indicatie van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van Nederlandse en Vlaamse auteurs die in het buitenland gepubliceerd zijn, zijn buiten beschouwing gelaten.

Enkele in 2001 verschenen titels die niet in de bibliografie over 2001 waren opgenomen, zijn alsnog in deze bibliografie verwerkt.

Graag bedank ik Leny Lagerwerf, Karel Steenbrink en Gerard van 't Spijker voor hun waardevolle suggesties.

Nadere informatie is in te winnen bij Peter van Rijn, sinds 1 augustus 2000 werkzaam als bibliothecaris/documentalist bij het Centrum IIMO, Heidelberglaan 2 (Willem C. van Unnikgebouw, kamer 827), 3584 CS Utrecht, telefoon (030) 253 94 13 of (via het secretariaat) (030) 253 20 79, e-mail [pvrijn@theo.uu.nl](mailto:pvrijn@theo.uu.nl).

### Inhoud

nummers

#### Algemeen

- |   |        |
|---|--------|
| – Bibliografie en studie van missiologie            | 1      |
| – Geschiedenis en theologie van zending             | 2-48   |
| – Religies/dialogoog                                | 49-78  |
| – Politieke, culturele en socio-economische context | 79-93  |
| – Vormen van getuigenis en dienst                   | 94-122 |

Afrika	123-144
Azië	145-171
Oceanië	172
Amerika	173-181
Europa	182-191

## Tijdschriften

naam	eventuele afkorting	plaats van verschijnen	uitgever/ administratieadres
Begrip Moslims/Christenen	<i>Begrip</i>	Den Bosch	Luybenstraat 17
Communicatie	<i>Comm</i>	Oegstgeest	CMC, Postbus 75
Concilium	<i>Conc</i>	Kampen	Postbus 5018
Documentatieblad Geschied. Ned. Zend. en Overz. Kerken	<i>DGNZOK</i>	Kampen	TUK, Postbus 5021
Erasmusplein	<i>Erasm</i>	Nijmegen	KDC
Exchange	<i>Exch</i>	Utrecht	IIMO, Heidelberglaan 2
ID-informatiedienst	<i>ID</i>	Den Bosch	Postbus 750
Itinerario	<i>Itin</i>	Leiden	Univ. Leiden, Hist. dep., Postbus 9515
Kerk en Theologie	<i>K&amp;T</i>	Den Haag	Boekencentrum
Kerkelijke Documentatie 121	<i>Kdoc</i>	Utrecht	Postbus 13049
Missie inter Aktie	<i>MiA</i>	Den Haag	Laan v. N.O. Indië 191
Practische theologie	<i>PT</i>	Zwolle	Waanders
Roodkoper	<i>Roodkoper</i>	Amsterdam	De Rode Hoed
Soteria	<i>Soteria</i>	Sliedrecht	De Eenhoorn, Postbus 217
Stud. in Interrel. Dial.	<i>SID</i>	Kampen	Postbus 130
Verbiest Koerier	<i>Verbiest K</i>	Leuven	KU, Naamse straatweg 63
Wereld en Zending	<i>W&amp;Z</i>	Kampen	Postbus 5018
Wereldwijd Magazine	<i>WM</i>	Antwerpen (B)	A. Goemaerlei 69

## Algemeen

### BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

- 1 Rijn, Peter van. Bibliografie van in 2001 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur, in: *W&Z* 31 (2002) 4, 87-106.

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

#### Missionaire geschiedschrijving / niet-westerse kerkgeschiedenis

- 2 Brakel, Johan van. Missiehuis Cadier en Keer. Geulle: DrukVorm, 2002. 132 p., ill. (Missiehuis O.L. Vrouw van Lourdes Cadier en Keer) (ISBN 9070807653).
- 3 Brakel, Johan van. The SMA missionary presence in the Volta Region of the Gold Coast/Ghana since 1923. [Oosterbeek]: [Van Brakel], 2002. 224 p., foto's (ISBN 9070807637).
- 4 Eijt, José M.A. en Suzanne Hautvast. Een missie in de marge. Dochters van Onze Lieve Vrouw van het Heilig Hart in Nederland en Indonesië, 1911-2000. Hilversum: Verloren, 340 p., lit. opg., ill. (ISBN 90650690X).
- 5 Janse, C., et al.; Jaap Kramer (ill.). Stenen in de vijver. Zendingsverhalen. Houten: Den Hertog, 2002. 162 p., ill. (Uitg. i.s.m. Zending Gereformeerde Gemeenten [ZGG] in het kader van het 40-jarig bestaan van ZGG) (ISBN 9033116979).
- 6 Luyten, Jo. 'Ja, Zonhoven gaat vooruit ...' 150 zusters van Liefde van O.L. Vrouw, Moeder van Barmhartigheid, in Zonhoven (1851-2001). Zonhoven: Zusters van Liefde, 2001, 261 p., ill.

- 7 Okkenhaug, Inger Marie. The quality of heroic living, of high endeavour and adventure. Anglican mission, women and education in Palestine, 1888-1948. Leiden: Brill, 2002. XXXVII, 357 p., lit.opg., index, ill. (Reeks: Studies in Christian Mission - ISSN 09249389; 27).
- 8 Purba, Mida. Actualization of Vincent's spirituality. A comparative study of the congregation of the Sisters of Charity of Jesus and Mary, Mother of Good Succour in the Netherlands and Indonesia. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
- 9 Schaaf, Ype. De blanke is gek. Kampen: Kok, 2002. 320 p., lit.opg., ill. (Bew. van 75 autobiografische artikelen die eerder o.d.t. "Rekenschap" zijn verschenen in het Friesch Dagblad 1999-2001) (ISBN 9043506109).
- 10 Schutte, Gerrit Jan (red). Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie. Hilversum: Verloren, 2002. 254 p., lit.opg., index, ill. (Reeks: Serta historica; 7) (Artikelen over de activiteiten van de Gereformeerde Kerk in de 17<sup>e</sup> en de 18<sup>e</sup> eeuw in gebieden in Azië en Zuid-Afrika die door de VOC werden beheerst). (ISBN 9065507221).
- 11 Steenbrink, Karel. Missionary relations between the Dutch East Indies and China: 1807-1942. In: *DGNZOK* 9 (2002) 1, 1-18.
- 12 Verstraelen, Frans J. History of christianity in Africa in the context of African history. Four recent contributions compared. In: *Exch* 31 (2002) 2, 171-199.
- 13 Vogelaar-van Amersfoort, Alie. Van zendingen, pausen en keizers. Houten: Den Hertog, 2002. 118 p., ill. (Ill.: Rino Visser). (Reeks: Vertellingen bij de kerkgeschiedenis; 2) (ISBN 9033115689).

Zie ook: 6, 14, 15, 27, 86, 115, 124, 138, 140, 149, 150, 156, 157, 160, 161, 164, 165, 166, 179 en 180.

### Biografie

- 14 Corstjens, Jo J. 'Ik wil als martelaar sterven'. Het tragische levensverhaal van scheutist Hendrik Bongaerts (1874-1901). [Bree]: Geschied- en Heemkundige Kring Groot-Bree, 2002. 96 p., lit.opg., ill.
- 15 Finnie, Kellsye M. William Carey: 'Verwacht grote dingen van God. Onderneem grote dingen voor God.' Emmeloord/Apeldoorn: Operatie Mobilisatie/Pro Mission, 2002. 156 p. [Vert.: Marleen Peeters; red: Gerrit Hoekstra]. [Levensbeschrijving van de Britse zending en bijbelvertaler (1761-1834), die lange tijd werkzaam was in India]. (ISBN 9063310099).
- 16 Oskamp, P.G. Allen, alles, geheel en al. Leven en werk van Jan Marinus van der Linde. [Utrecht]: [z.u.], 2002. 109 p. (Doct. scr. Univ. Utrecht).
- 17 Overduin, Jan [tekst]. Graaf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Een Hernhutter in Holland. Zeist, Zeister Zendingsgenootschap, [2002]. 24 p. (Brochure t.g.v. de 300<sup>e</sup> geboortedag van Von Zinzendorf in 1700).
- 18 Spanhove, Joris. Pater Alfons Walschap: missionaris, componist en literator. [1730] Assen: Ascania-bibliotheek [Mollestraat 2], 2002. 302 p., ill.
- 19 Visser, J.J. Introductie [leven en werken van Hendrik Kraemer bij speciaal nummer gewijd aan Kraemer]. In: *DGNZOK* 9 (2002) 2, 1-5.
- 20 Wessels, Anton. In memoriam Johannes Verkuyt. In: *Exch* 31 (2002) 1, 81-93. (Academic memorial lecture held in Amsterdam 28 May 2001).

Zie ook: 26 en 165.

### Bijbels perspectief

- 21 Schaaf, Ype. Gjin oare goaden. [Oudehaske]: KFFB, 2002. 100 p. (Reeks: Kristlik Fryske FolksBibleteek; 422) (Uitg. i.s.m. de Bibelferkeapkommisje 'Net fan brea allinne') (ISBN 9074918425).

Zie ook: 101.

### Theologie van missie en zending / interculturele theologie

- 22 Brussee-van der Zee, Elisabeth I.T. et al. (red). Balanceren op de smalle weg. Opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 486 p., ill. (ISBN 9023913310) Gedeelte "Missiologie" bevat: Martien E. Brinkman: Messiaans besef bij Shusaku Endo en Jetty Hillesum; Bert A. Hoedemaker: Radicale reformatie en christelijke pluraliteit; Chris G.F. de Jong: Kerk, adat en theologie. Een korte geschiedenis van Amahai, een christelijke negorij op Ceram,

- 1600-1935; Jan A.B. Jongeneel: *Beschouwingen van de wereldgeschiedenis: de visies van Karl Jaspers en J.E. Lesslie Newbigin; Zakaria J. Ngelow: De rol van de kerken in Indonesië opnieuw doordacht* (Reinvent the roles of Indonesian Churches).
- 23 Capucao, Dave D. *Soteriology. A multicultural approach*. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
  - 24 Dacillo, Jesus E. *The creation mysticism of Hildegard of Bingen and the 'Babylons'. An intercultural/interreligious spirituality for the third millennium*. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
  - 25 Haak, Cornelis J. *Metamorfose. Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving*. [Schema's: B.P. Wierenga]. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 319 p., lit. opg., ill. (Handboek voor orthodox-protestantse zending en evangelisatie) (ISBN 9023911717).
  - 26 Jong, Chr.G.F. de. *Beredeneerde bibliografie betreffende Hendrik Kraemer sinds 1988*. In: *DGNZOK 9* (2002) 2, 61-81. (In speciaal nummer over Hendrik Kraemer).
  - 27 Jongeneel, Jan A.B. *De U.S.A. na 11 september 2001 – De zending van migrantenkerken – Christelijke meerderheden in Azië*. (Rubriek: Kroniek). In: *K&T 53* (2002) 4 (okt), 347-349.
  - 28 Jongeneel, J.A.B. *Ontwikkelingen in het zendingsdenken van Hendrik Kraemer (1888-1965). De drie grote werken*. In: *DGNZOK 9* (2002) 2, 30-44. (In speciaal nummer over Hendrik Kraemer).
  - 29 Nieuwenhove, Jacques van. *Missie volgens 'Redemptoris Missio': visie en programma*. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie, 2002, 64 p. (Occasional papers, Nijmegen Institute for Missiology; 5) (ISBN 9080620351).
  - 30 Petter, Frank A. *Profanum et Promissio. Het begrip wereld in de missionaire ecclesiologieën van Hans Hoekendijk, Hans Jochen Margull en Ernst Lange*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 264 p., lit. opg., bibliogr., Nederl. samenv. (Ook verschenen als proefschr. Univ. Groningen) (ISBN 9023911776).
  - 31 Klopstra, K. *De visie van Hendrik Kraemer op de islam en zijn ontmoetingen met moslims*. In: *DGNZOK 9* (2002) 2, 45-60 (in speciaal nummer over Hendrik Kraemer).
  - 32 Ratwasih, Maria Margaretha Cicih. *The spirituality of mission of the Congregation of the Sisters of Charity of St. Charles Borromeo in Indonesia today*. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
  - 33 Trouwborst, G.A. *Ontwikkelingen in het denken van Kraemer over de zelfverwerkelijking: syncretisme*. In: *DGNZOK 9* (2002) 2, 16-29 (in speciaal nummer over Hendrik Kraemer).
  - 34 Ustorf, Werner and Martha Frederiks. *Mission and missionary historiography in intercultural perspective: ten preliminary statements*. In: *Exch 31* (2002) 3, 210-218.
  - 35 Wijsen, Frans J.S. *Missie en multiculturaliteit. Communicatie tussen Europeanen en Afrikanen in Afrika en Europa*. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie, 2002. 32 p. (Inaugurale rede Katholieke Universiteit Nijmegen) (Reeks: Occasional papers – Nijmeegs Instituut voor Missiologie; 6) (ISBN 908062036X).
  - 36 Widjajanti, Bernadette Maria Hetty Sri. *The meaning of the mystery of Jesus Christ crucified for the Sisters of Charity of St. Charles Borromeo in Indonesia*. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
  - 37 Witvliet, Theo. *De missie van de kerk na 11 september 2001. Notities over de actuele betekenis van de theologische inzichten van Hendrik Kraemer*. In: *DGNZOK 9* (2002) 2, 6-15. (In speciaal nummer over Hendrik Kraemer).
  - 38 Wijsen, Frans J.S. en Peter J.A. Nissen (ed). *'Mission is a must'. Intercultural theology and the mission of the church*. Amsterdam: Rodopi, 2002. 258 p., lit. opg., index. (Vol. dedicated to Rogier van Rossum on the occasion of his 65th birthday) (Reeks: Church and theology in context – ISSN 09229086; 40) (ISBN 9042010819).

Zie ook: 40 en 133

### Theologie in context

- 39 Lin, Jan J.E. van. *Shaking the fundamentals. Religious plurality and ecumenical movement*. [Transl. from the Dutch]. Amsterdam [etc.]: Rodopi, 2002. XV, 308 p., lit. opg., index. (Reeks: Church and theology in context – ISSN 09229086; 36) (Publ. of the Nijmegen Institute for Missiology) (Vert. van: Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938). Assen: Van Gorcum, 1974) (ISBN 9042011831).
- 40 Neckebrouck, Valeer J.M.G. *De stomme duivelen. Het antimissionaire syndroom in de westerse kerk*. Leuven: Acco, 2002. 263 p., lit. opg. (2<sup>e</sup> uitg.) (Nike-reeks; 46) (ISBN 9033450542).

Zie ook: 107, 130, 142, 154, 158, 163, 170, 172 en 178.

### **Afrikaanse theologie**

- 41 Brand, Gerrit. Witchcraft and spirit beliefs in African christian theology. In: *Exch* 31 (2002) 1, 36-50. (Auteur komt ook voor onder de naam Gerrit van Wyk Brand.)
- 42 Kenzo, Mabila Justin-Robert. Thinking otherwise about Africa: postcolonialism, postmodernism and the future of African theology. In: *Exch* 31 (2002) 4, 323-341.
- 43 Muwonge-Yiga, Gerald Majella. A study and evaluation of the Assembly for Africa of the Synod of Bishops 1994 in relation with the post-synod document: *Ecclesia in Africa*. Leuven: [z.u.], 2002. XVIII, 56 p. (Diss. Lic. KU Leuven).
- 44 Wyk Brand, Gerrit van. Speaking of a fabulous ghost. In search of theological criteria, with special reference to the debate on salvation in African christian theology. Frankfurt am Main: Lang, 2002. 267 p., lit.opg., index. Nederl. samenv. (Tevens proefschr. Univ. Utrecht) (reeks: Contributions to philosophical theology – ISSN 1433643X; 7) (ISBN 3631501668).

Zie ook: 12 en 142.

### **Aziatische theologie**

- 45 Park, Kyung-Sun. Universality and particularity in the interpretation of revelation. The principle of contextualization of theology in Asia. Leuven: [z.u.], 2002. XII, 12 p. (Diss. M.D. KU Leuven).
- 46 Wijaya, Andreas. The Indonesian model of liberation theology in the work of Johannes Baptista Banawiratma and Johannes Müller. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).

Zie ook: 22, 83 en 171.

### **Feministische theologie**

- 47 Hyon-Dok Choe. Missie een samenlevingsproces. In: *ID* 34 (2002) 5, 2-3. [Verslag van het Derde Congres van de Aziatische Theologen in Yogyakarta 2001].

Zie ook: 171.

### **Latijns-Amerikaanse theologie**

- 48 Vernooij, Joop (red). Libi nanga bribi. Enkele aanzetten tot Surinaamse theologie. Feestbundel ter ere van Hein Eersel. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie, 2002. 93 p. (Occasional papers, Nijmegen Institute for Missiology; 7) (ISBN 9080620386).

Zie ook: 173 en 174.

## **RELIGIES/DIALOG**

### **Algemeen**

- 49 Camps, Arnulf. Mensen van goede wil. In: *Mediant, tijdschrift Nederlandse franciscanen*, 9 (2002) 2, 55-58.
- 50 Evers, George. Trends and developments in the field of interreligious pluralism. In: *SID* 12 (2002) 2, 232-247.
- 51 Gort, Jerald D., Henry Jansen en Hendrik Vroom (ed). Religion, conflict and reconciliation. Multifaith ideals and realities. Amsterdam [etc]: Rodopi, 2002. 405 p., lit.opg., index. (Serie: Currents of encounter – ISSN 09236201; 17) (ISBN 9042014601).
- 52 Pastorale Raad voor de Interreligieuze Dialoog. Christenen en moslims en de wegen naar vrede. Boodschap voor het einde van de Ramadan, Id al-Fitr 1423/2002. In: *Kdoc* 30 (2002) 8 (6 dec), 33-34

- 53 Minnema, Lourens. Polytheistic and monotheistic patterns for dealing with religious pluralism. In: *SID* 12 (2002) 1, 63-74.
- 54 Steenbrink, Karel. The mission of dialogue after 11 September 2001. In: *Exch* 31 (2002) 2, 110-135.

*Zie ook:* 39, 46, 98.

### Oosterse religies

*Zie:* 96.

### Boeddhisme

- 55 Bragt, Jan van. Reflections on Zen and Ethics. In: *SID* 12 (2002) 2, 133-147 (Bewerking van paper uit 2001 voor het seminar: 'Zen zonder vuile handen')
- 56 Henry, Patrick (samenst.), D. Steindl-Rast (nawoord). De Dharma van Benedictus. Boeddhisme, christendom en de spirituele zoektocht. Met een volledige vertaling van de Regel van Sint-Benedictus. Schoten: Kunchab, 2001, 254 p. (ISBN 9074815693).
- 57 Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog. Boeddhisten en christenen. Werken aan een cultuur van leven voor de toekomst. Boodschap aan de boeddhisten voor het Vesakh-feest 2002. In *Kdoc* 30 (2002) 5 (5 juli), 13-14.
- 58 West, Elizabeth. Gelukkig zijn, hier en nu. Het achtvoudige pad van Jezus in boeddhistisch licht. Gent: Carmelitana, 2002. 132 p., lit.opg. (Vert. van: Happiness here and now; vert.: Paul Delmé) (ISBN 9076671281).

### Hindoeïsme

- 59 Dhavamony, Mariasusi. Hindu-christian dialogue. Theological soundings and perspectives. Amsterdam [etc]: Rodopi, 2002. 220 p., lit.opg., index. (Serie: Currents of encounter – ISSN 09236201; 18) (ISBN 9042015101).

*Zie ook:* 97.

### Islam

- 60 Al-Sain (pseudon.) en Ernst Schrupp. Mijn strijd voor Allah. Een vrouw op zoek naar de waarheid. [Vert. uit het Duits: Geraldine Juursema]. Heerenveen: Barnabas, 2002. 220 p. (verhaal van bekeerde moslim-vrouw) (ISBN 9058292673).
- 61 Armstrong, Karen. Faith after September 11th. Maastricht: Studium generale Maastricht, 2002. 20 p. (11th Dr. J. Tanslecture 2002) (ISBN 9080719110).
- 62 Bommel, Abdul Wahid van, A.W.J. Houtepen, G.G. de Kruijf, A Wessels, et al. De islam en het Westen. Botsende religies, theologische visies op macht in islam en christendom. Kampen: Kok, 2002. 191 p., lit.opg. (Bevat lezingen gehouden op de 12e studiedag van de Stichting Leidse Lezingen, 11 november 2002 in Leiden) (ISBN 9043505900).
- 63 Mallouhi, Christine A. Verklaar moslims de vrede. Amsterdam: Ark Boeken, 2002, 317 p., lit.opg. (Uitg. i.s.m. Medema) (Vert.: Carla Kwakel; herz. en geaut. red: Paul Abspoel) (ISBN 9033818086).
- 64 Moorman, Gerard. Een dagje interreligieuze ontmoeting. In: *ID* 34 (2002) 3, 10-11.
- 65 Moslims, omheen gaan? Mee omgaan! Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2002. 64 p., lit.opg. (Uitgave: Stichting Evangelie en Moslims) (Reeks: Telos) (ISBN 9058810968).
- 66 Overbeeke-Rippen, Francien van. Over en weer. 25 vragen van christenen en moslims. Zoetermeer: Meinema, 2002. 80 p., lit.opg., ill., foto's. (ISBN 9021138913).
- 67 Shadid, W.A.R. and P.S. van Koningsveld (ed). Intercultural relations and religious authorities. Muslims in the European Union. Leuven: Peeters, 2002. 242 p., lit.opg., ill. (Second vol. of the proceedings of the [LICOR/CNWS] congress Religious freedom and the neutrality of the state: the position of the islam. Leiden, December 14-15 2000) (ISBN 9042911573).
- 68 Safa, Reza F. Binnenin de islam. De ontmaskering en het bereiken van de wereld van de islam. Vlissingen/[Aalsmeer]: Bread of Life Uitgeverij/Charisma Nederland, 2002. 200 p., lit.opg. (Vert.: Henk de Jonge van: Inside Islam. Exposing and reaching the world of Islam). (Bekeerde moslim verhaalt hoe moslims met het evangelie kunnen worden bereikt) (ISBN 9075226497).



- 69 Samen vieren. *Begrip* 28 (2002) 2, 46-84. (Themanummer). Bevat o.a.: Karel Steenbrink: Samen vieren. Momenten van een voortgaande discussie. 48-56; Corry Nicolay: Bouwen aan vrede door het interreligieus vieren. 57-61.
- 70 Steenbrink, Karel A. De korte hoofdstukken van de koran. Commentaar op koran, soera 78-114. Zoetermeer: Meinema, 2002. 189 p., lit.opg., krt., reg.. (Reeks: IIMO research publication; 59) (ISBN 9021170280).
- 71 Takken, H.J. en N.M. Tramper (red). *Vreemde gasten. Dromen en wonderen in het contact van christenen met moslims*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 80 p., lit.opg. (Uitg. i.s.m. de Gereformeerde Zendingsbond in de Nederlandse Hervormde Kerk en de Stichting Evangelie & Moslims) (ISBN 9023909925).
- 72 Tcherniaeva, Maria V. The drasha of the Catholicos Timothy I and the caliph Al-Madhi (781 A.D.) as an example of the interreligious dialogue between Christianity and Islam. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
- 73 Van de Weyer, Robert. *De islam en het Westen*. Aartselaar: Deltas, 2002. 126 p. (Vert. van: *Islam and the West. A new political and religious order post September 11*; vert.: Katrien Bruyland) (ISBN 9024382521).
- 74 Veer, Pieter Tjitse van der. *Islam en het 'beschaafde' Westen. Essays over de 'achterlijkheid' van religies*. Amsterdam: Meulenhof, 2002. 204 p., lit.opg. (Herz. ed. van: *Modern orientalisme. Essays over de westerse beschavingsdrang*; Uitgave: Meulenhof 1995). (ISBN 9029071338).
- 75 Wessels, Antonie. *Moslim in Mokum*. Tranen van Hagar. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2002. 54 p., lit. opg., ill. [Fotogr.: Peter Valckx]. (rede dies natalis VU Amsterdam) (ISBN 9053838368).

*Zie ook: 27, 31, 76, 80, 81, 183, 185 en 189.*

### **Jodendom**

- 76 Dieker, Ben, et al. *Met hart & ziel*. Werkboekje. Den Haag: Missio (werkgroep Scholenprogramma), 2002. 84 p., ill. [Eindred: Bernice Nikijuluw, et al.; foto's: Martin Kemperman] (ISBN 9080396346)

*Zie ook: 129.*

### **Traditionele religies/volksreligie**

- 77 Korse, Piet. *Afrikaanse religie is een wereldgodsdienst*. In: *ID* 34 (2002) 6, 4-5.
- 78 Mukadi, Marcel. *L'église-famille face au tribalisme en Afrique. Une ecclesologie de rencontre*. Leuven: [z.u.], 2002. XVIII, 100 p. (Diss. Lic. KU Leuven).

*Zie ook: 41, 107, 129 en 178.*

## **POLITIEKE, CULTURELE, SOCIO-ECONOMISCHE CONTEXT**

### **Algemeen**

- 79 Branger, Arjan L.J. *Pursuing peace in the midst of conflict. An analysis and comparison of David Hartman, Naim Ateek and Mitri Raheb*. [Utrecht]: [z.u.], 2002. (Doct.scr. Univ. Utr.).
- 80 Schaaf, Ype en Jan Jongeneel. *De andere wereld na 11 september. De politieke correctheid voorbij*. Kampen: Kok, 2002. 62 p., lit.opg. (Beschouwing vanuit christelijk perspectief van de wereldpolitiek na de aanslagen van 11 sept. 2001). (ISBN 9043505439).
- 81 Takken, Herman J. en Wim Hoogendijk. *Vriend of vijand. In de schaduw van de Twin Towers*. Vaassen: Medema, 2002. 76 p., lit.opg., ill. (Beschouwing vanuit christelijk perspectief over [met name de politieke variant van] de islam) (Midden-Oosten reeks; 28) (Uitg. i.s.m. Near East Ministry (NEM) en Evangelie & Moslims) (ISBN 9063533918).
- 82 Vankrunkelsven, Luc. *En toch ... Een andere wereld is mogelijk*. Porto Alegre: de basis in beweging. Heeswijk: Dabar-Luyten, 2002. 192 p.

*Zie ook: 131, 143 en 158.*

## Globalisering

- 83 Globalisatie en contextualisering. In: *W&Z* 31 (2002) 1, 1-112. (Themanummer). (Red: Gerard van 't Spijker).  
Bevat: Ko Heins: Mondialisering: een terreinverkenning. 4-16; Jean-François Zorn: Contextualisatie als theologisch paradigma. 17-30; Frans Damen: Het subject van de inculturatie. 31-39; Valeer Neckebrouck: De grenzen van de inculturatie volgens de Rooms-Katholieke Kerk. Een pluralistische gemeenschap. 40-46; Teresa Okure: De visie van de Journal of Inculturation Theology. 47-53; Laurenti Magesa: Het veranderende Afrika en de grenzen van de contextualisatie. 54-63; Diego Irarrazaval: Inheemse spiritualiteit in de kerk. Een stem uit Latijns-Amerika. 64-72; James Massey: Actuele thema's in de Dalit-theologie. 73-82; Sadayandi Batumalai: Maakt vrienden! Een Maleisische theologie van vriendschap. 83-92; Lieve Troch: Het midden van de wereld. De vijfde algemene vergadering van de EATWOT. 93-99; Dossier I. Slotverklaring EATWOT assemblee. 100-101; Hinne Wagenaar: Contextuele theologie in Europa. Autobiografische aantekeningen van een Fries in Afrika. 102-110; Ype Schaaf: Dossier II. De bijbel vertalen in je eigen taal. 111-112.
- 84 Kaestner, Elizabeth Clifford. Globalization and its repercussions. Leuven: [z.u.], 2002. 55 p. (M.A.-thesis KU Leuven).
- 85 Moorman, Gerard. De optie voor de armen in een globaliserende wereld. [N.a.v. bezoek EATWOT-voorzitter Diego Irarrazaval aan CMC]. In: *Comm* (2002) 185, 7-9.

Zie ook: 143.

## Mensenrechten/racisme/kasten

- 86 Kahindo Kighoma, Jean-Marie. La question congolaise du père Arthur Vermeersch. Analyse du livre et son contexte historique. Leuven: [z.u.], 2002. VI, 78 p.
- 87 Otonko, Jake Omang. Human rights, democracy and religion. A clash of paradigms in the quest for a global ethic and religious co-existence in Nigeria. Leuven: [z.u.], 2002. XLI, 392 p. (Diss. doct. KU Leuven).
- 88 Slavernij en racisme. In: *W&Z* 31 (2002) 4, 1-86. (Themanummer). (Red: Gerard van 't Spijker).  
Bevat: P.C. Emmer: Dominee of koopman? 4-11; Wim François: Stilzwijgen of protest? 12-20; R.F. Polanen: Omgaan met het slavernijverleden. 21-26; Michael Jagessar: Philip A. Potter. Een zwarte dominee in de blanke wereld van de oecumene. 32-40; James Cochrane: Het verborgen geweld van racisme. 41-50; Theo Saleminck: Het verlangen superieur te zijn. 51-58; Ineke Bakker: Slavernij op de agenda van de Raad van Kerken. 59-63; Rita Vandeloos: Op de bres voor buitenlands personeel. 64-70; Tom Marfo: 'Wie geboeid zijn, Hij bevrijdt ze ...'. 71-78; César T. Taguba: Filippino's in Fort Europa.

Zie ook: 158, 167 en 176.

## Positie van de vrouw/huwelijk/juugd

- 89 Shanti Stephens, Margaret. Interreligieus en intercultureel werk voor vrouwenrechten. In: *Conc* 38 (2002) 5, 101-109. (In themanummer Vrouwenrechten).

Zie ook: 7, 123 en 127.

## Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

- 90 Berger, Barbara en Johan van Workum (red). Donateurs, dadendrang, dilemma's. Achter de schermen van Cordaid. Den Haag: Cordaid, 2002. 53 p., ill.
- 91 Onderwijskloof, De. In: *WW* (2002) 318, 22-53. Themagedeelte.  
Bevat o.a.: Soaade Messoudi: Vastgelopen ontwikkeling in de Arabische wereld, onderwijs is een deel van het probleem. 30-31; Khadija Magardie: De brutale realiteit van zwarte scholen in Zuid-Afrika. Seks & drugs & onverschilligheid. 32-35; Wim Gijsbers: Intercultureel onderwijs in Mexico. De eerste taal van de toekomst. 51-53.
- 92 Totale inzet. In: *W&Z* 31 (2002) 2, 1-92. (Themanummer). (Red: Gerard van 't Spijker).  
Bevat: John Veldman: Dromen reiken verder. Over de rol van spiritualiteit, filosofie en religie in de relaties Noord-Zuid. 4-13; Karl Golser: Ethische dimensies van duurzame ontwikkeling.

- 13-20; Greetje Witte-Rang. 'Responsible Society' en verder. Het sociale denken van de protestantse oecumene. 21-29; Lieve Troch: Wat het Noorden en het Zuiden verbindt. Is versterking van christelijk geïnspireerde ontwikkelingsamenwerking uit de tijd? 30-38; Hans van der Lee: Religie en het werken aan ontwikkeling. 39-47; Wim Dierckxsens: Het neoliberalisme is een doodlopende weg. De gegronde hoop van de antiglobalisten. 48-56; Agnes Pas: Dagboeknotities van een reis naar Kameroen. 57-61; Jan Hartman: Handel en heil. Ervaringen van een koffieboer in Chajul. 62-69; Mario Coolen: Spiritualiteit onmisbaar voor Fair Trade. Over heilige maïs en zuivere koffie. 70-76; Dossier II. Boodschap aan de kerken in het Noorden. WARC 1999. Economie een zaak van geloof. 77-78; Russel Botman: Luister naar ons in het Zuiden! 79-81; Kim Yong-Bock: Religie als creatieve macht tegenover de dictatuur van de markt. 82-86; Menno Kamminga: Bezieling in internationale samenwerking. Slotbeschouwing. 87-91.
- 93 Mestrum, Francine. Globalisering en armoede. Over het nut van armoede in de nieuwe wereldorde. Berchem: EPO, 2002. 271 p., lit.opg., tab. (Studie naar oorzaken en mogelijke oplossingen van het armoedevraagstuk in de wereld) (ISBN 9064452555).

*Zie ook: 114.*

## VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

### Vernieuwing kerkelijke structuren

- 94 Liebergen, Violette M.A.J. van. De zending van de vrouw. Een ecclesiologisch, antropologisch en mariaal onderzoek. Utrecht: [z.u.], 2002. (Doct. scr. Kath. Theol. Universiteit Utrecht).

*Zie ook: 43, 78, 139 en 170.*

### Spiritualiteit/liturgie

- 95 Mooij, J.D. de. 'De godsdienst geeft ons waar geluk'. Een vergelijking van de verhandelingen voor de 'gemene man' over huisgodsdienst van het Haagsch Genootschap, het Nederlandsch Zendingsgenootschap en de Maatschappij tot Nut van het Algemeen. Leiden: [z.u.], 2002. 105 p. (Doct. scr. Univ. Leiden).
- 96 Singh, Sundar. Woorden van de sadhu. Sundar Singh, een oosterse volgeling van Jezus. Samenst. en red: Kim Comer. Amsterdam: Ark Boeken, 2002. 172 p., lit.opg., ill. (Bloemlezing uit het werk van de Indiase sikh Sundar Singh, die eerst fel tegen het christendom was, maar zich later bekeerde) (Vert. van: Wisdom of the sadhu; vert.: Sylvia Vanden Heede) (ISBN 9033818019).
- 97 Thomas, Kuriakose Nanjilathu. Spirituality beyond boundaries. Based on Swami Vivekananda's concept of universal religion. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).

*Zie ook: 8, 24, 32, 69, 92, 123, 127, 128, 132, 133, 159 en 176.*

### Pastoralia/diaconaat

- 98 Anbeek, Christa, Cok Bakker, Lourens Minnema en Corja Menken-Bekius (red). Geloven in de interreligieuze dialoog. In: *PT* 29 (2002) 1, 1-124 (Themanummer).
- 99 Seiffert, C.C.L.H. Intercultureel pastoraat. Leiden: [z.u.], 2002. 135 p. (Doct. scr. Univ. Leiden).

*Zie ook: 94.*

### Evangelisatie/apostolaat

- 100 Blanken, W. Kleur bekennen in een kleurrijke Europese samenleving. Een postmoderne visie op apostolaat in een adembenemende tijd. Kampen: [z.u.], 2002. 106 p. (Doct. scr. Theologische Universiteit Kampen).
- 101 Dekker, W. en P.J. Visser (red). Om de verstaanbaarheid. Over bijbel, geloof en kerk in een postmoderne samenleving. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 272 p., lit. opg. (Omslag vermeldt: IZB [Hervormde Bond voor Inwendige Zending]) (ISBN 9023913159).

- 102 Essen, Rob van. Geloof in de stad. Impressies van de Urban Mission sectie. In: *Soteria* 19 (2002) 3, 34-38. (Betreft: HOPE '21, Budapest 2002).
- 103 Evangelist, De. Kwartaalblad namens het Deputaatschap voor Evangelisatie van de Gereformeerde Gemeenten. Waddinxveen: Deputaatschap voor Evangelisatie van de Gereformeerde Gemeenten, 2002 - ... (jrg. 1, nr. 1: mei 2002; verschijnt 4x p.j.) (ISSN 15711315).
- 104 Johannes Paulus II. Boodschap voor Wereldmissiezondag 2002. In: *Kdoc* 30 (2002) 8 (6 dec), 29-32.
- 105 Laar, Wout van. 'Kom ons helpen!' Impressies van HOPE '21: Mission to Europe. In: *Soteria* 19 (2002) 3, 27-33.
- 106 Lukasse, Johan. Niemand kan het alleen. Vaassen: Medema, 2002. 272 p., lit.opg. (Reeks: Telos) (ISBN 9063533802).
- 107 Mattam SJ, Joseph. Inculturated evangelization and conversion. In: *Exch* 31 (2002) 4, 306-322.
- 108 Meroff, Deborah. De meester aan zet. Emmeloord/Apeldoorn: Operatie Mobilisatie/Pro Mission, 2002, 188 p. (Vert.: Martha Thieme; vertaling van: The touch of the master) (ISBN 9063310080).
- 109 Meroff, Deborah. Voetstappen in de zee. Emmeloord/Apeldoorn: Operatie Mobilisatie/Pro Mission, 2002. 238 p. (Vert. van: Footsteps in the sea). [Verslag evangeliste over het zendingswerk met de Amerikaanse evangelisatieschepen Doulos en Logos]. (ISBN 9063310072).
- 110 Meurs, Jacqueline van. 'Wij moeten nu iets doen.' Woonwagenbewoners in kerk en samenleving. Een casestudy in het Heuvelland, Zuid-Limburg. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie, 2002, 128 p. (Occasional papers, Nijmegen Institute for Missiology; 4) (ISBN 9080620343).
- 111 Paas, Stefan. Een lage drempel en een hoog doel. Missionaire opmerkingen n.a.v. de eerste Korintebrief. In: *Soteria* 19 (2002) 3, 2-14.
- 112 [Paas, Stefan]. Thuiskomen: gesprekken met toetreders. Veendaal: Bureau Evangelisatie, 2002. 64 p. (Brochurereeks Deputaten Evangelisatie van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland; 4).
- 113 Rodenburg, K.J. Missionair met Alpha. Over de werking van de Alpha-cursus in de SoW-gemeente Nieuwe Kerk Utrecht. [Eindred.: H van IJken]. Utrecht: Kerkinactie, 2002. 65 p., bijl. (Uitg. i.s.m. IZB en SoW-gemeente Utrecht).

*Zie ook: 63, 71, 156, 187 en 191.*

### **Onderwijs / Theologische opleiding**

*Zie: 183.*

### **Medisch werk/agrarische zending**

- 114 Albert Schweitzer magazine. Utrecht: Stichting Nederlands Albert Schweitzer Fonds, mei 2002 - ... (Voortz. van: Albert Schweitzer krant (ISSN 15705307)).
- 115 Jansen, Gerard. The ink of medical doctors as footprints in the LMS mission field of Central Africa, 1878-1900. (Private ed.). [z.pl.]:[z.u.], 2002, 55 p.

### **Communicatie / Kunst**

- 116 Bendyk, Halyna. Christian sacred art. Nijmegen: [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
- 117 Griffioen, Werend. 'Bijeen' de laatste tien jaar zorgenkind. Hoofdredacteur Marina Zwaan maakt doorstart. In: *MiA* 57 (2002) 4, 4-7
- 118 Swerts, Lorry en Koen de Ridder. Mon Van Genechten (1903-1974). Flemish missionary and Chinese painter. Inculturation of Chinese Christian art. Leuven: Leuven University Press/Ferdinand Verbiest Foundation, K.U Leuven, 2002. 188 p., lit.opg., bibliogr., ill. (Reeks: Leuven Chinese studies; 11) (Vert. van: Mon van Genechten. Vlaming en Chinees kunstenaar - 1994) (ISBN 9058672220).

*Zie ook: 15, 18, 35, 150, 152, 153 en 182.*

## **Kerkelijke relatiepatronen**

*Zie: 43.*

## **Missionaire werkers**

- 119 Oosterhout, Michiel van, et al. Op vaste grond. Den Haag: Week Nederlandse Missionaris, 2002. 79, [8] p., foto's, portr. (red: Centraal Missie Commissariaat, afd. Communicatie) (Reeks: Mensen met een missie) (ISBN 9072954238).
- 120 Pirolo, Neal. Enkeltje thuis. Wat het thuisfront moet weten als een zendeling terugkeert. Amersfoort: Interserve Nederland, 2002. 164 p. (ISBN 9080646024).
- 121 Segers, Gert-Jan. Een vreemdeling in Egypte. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 71 p. (Belevissen van de auteur, die door de GZB werd uitgezonden, en van zijn gezin) (ISBN 9023911733).
- 122 Sullivan, Gracia M.C. De dolende monnik. Enkele momenten uit het leven van de gelukkige trappist en missionaris pater Robert Callaars. Apeldoorn: Sullivan, 2002. 71 p., lit.opg., ill. (ISBN 9090158901).

*Zie ook: 137.*

## **AFRIKA**

### **Algemeen**

*Zie: 2, 35, 42, 51, 78 en 83.*

### **Centraal Afrika**

*Zie: 115.*

### **Congo**

- 123 Burke, Joan F. These catholic sisters are all mamas! Towards the inculturation of the sisterhood in Africa, an ethnographic study. Leiden: Brill, 2001, 259 p. (Reeks: Studies of religion in Africa; 22) (ISBN 9004119302).
- 124 Neckebrouck, Valeer J.M.G. How the Congo was converted. Belgian Missionary work in Central Africa. In: The Low Countries (2002), dl. 10, pp. 105-111 (The Low Countries: arts and society in Flanders and the Netherlands: a yearbook) (Rekkem: Stichting Ons Erfdeel, 1993-...) (ISSN 0779-5815).

*Zie ook: 86.*

### **Ethiopië**

- 125 Sorballa, Petros Berga. What happened to the original Christian unity in Ethiopia? Towards the restoration of our original Unity in Christ. Utrecht: [z.u.], 2002. (Doct. scr. Kath. Theol. Universiteit Utrecht).

### **Gambia**

- 126 Frederiks, Martha. The krio in The Gambia and the concept of inculturation. In: *Exch* 31 (2002) 3, 219-229.

### **Ghana**

- 127 Angsotinge, Fidelis. The traditional widowhood ritual among the Dagaaba of Northwestern Ghana. Towards a christian widowhood ritual for the diocese of Wa. Leuven: [z.u.], 2002. XVII, 57 p. (Diss. Lic. KU Leuven).
- 128 Ayinbora Atinga, Samuel. A study of traditional funeral rite of the Frafra of Northern Ghana in

- the light of the christian funeral liturgy. An attempt at inculturation. Leuven: [z.u.], 2002. XVI, 62 p. (Diss. Lic. KU Leuven).
- 129 Dovlo, Elom. Rastafari, African hebrews & black muslims: return 'home' movements in Ghana. In: *Exch* 31 (2002) 1, 2-22.
- 130 Eggen, Wiel. Mawu does not kill. On Ewe kinship-focused religion. In: *Exch* 31 (2002) 4, 342-361.
- 131 Kessel, I. (W.M.J.) van (ed). Merchants, missionaries & migrants. 300 years of Dutch-Ghanaian diplomatic relations. Amsterdam/Accra: KIT Publishers/Sub-Saharan Publishers, 2002, 159 p., foto's, lit.opg., ill. (Published on occasion of the tercentenary of Dutch-Ghanaian diplomatic relations. Outcome of the conference 'Past and Present of Dutch Ghanaian Relations', organized by the Africa Studies Centre (Leiden) held on 7 November 2001) (ISBN 906832523X).  
Part 2: Missionaries, bevat: Henri van der Zee. Jacobus Capitein: a tragic life; David Kpobi. Free to be a slave: Capitein's theology of convenient slavery; Rijk van Dijk. Ghanaian churches in the Netherlands: religion mediating a tense relationship.
- 132 Omenyo, Cephas N. Charismatic churches in Ghana and contextualization. In: *Exch* 31 (2002) 3, 252-277.
- 133 Omenyo, Cephas N. Pentecost outside pentecostalism. A study of the development of charismatic renewal in the mainline churches in Ghana. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. XXI, 345 p., lit.opg., index, Nederl. samenv. (Ook verschenen als proefschr. Univ. Utrecht) (ISBN 9023913450).
- 134 (vervalt)

*Zie ook:* 3.

### **Kameroen**

*Zie:* 92.

### **Kenia**

- 135 Kwimba, Silas Cyprian. Fundamentalism in the new religious movements in Kenya. It's implication for inculturation in the catholic church. Nijmegen, [z.u.], 2002. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
- 136 Schilder, Kees. De kracht van Afrika. De arme kant van Nairobi. In: *Comm* (2002) 186, 14-17. Deel 2: Kenia. Evangelisatie ten voeten uit. In: *Comm* (2002) 187, 14-16.

### **Mali**

- 137 Afrika van binnenuit. Piet Terhal in gesprek met Johan Wachters. In *Roodkoper* 7 (2002) 7 (dec), 23-30. (Interview)

### **Nigeria**

- 138 Aguwuom, Innocent O. A historical survey of pentecostal/charismatic christianity. Introducing the background of the emergency of new christian movements in Nigeria. Leuven: [z.u.], 2002. XVIII, 94 p. (Diss. M.D. KU Leuven).
- 139 Okochi, Augustine. Strengthening clergy-laity co-operation in the Igbo Church of Eastern Nigeria through priestly formation in the light of Pope John Paul II's Pastores Dabo Vobis. Leuven: [z.u.], 2002. XXV, 133 p. (Diss. Lic. KU Leuven).

*Zie ook:* 187.

### **Oost-Afrika**

- 140 Neckebrouck, Valeer J.M.G. Les Maasai et le christianisme. Le temps du grand refus. Leuven: Peeters, 2002. IX, 108 p., lit.opg. (Annua nuntia lovaniensia; 41) (ISBN 9042910836)

### **Rwanda**

- 141 Stam, Jeroen. 'De Rwandezes hebben mij missie teruggegeven'. [Interview van Jeroen Stam met missiezuster Anne-Katrien van Ool]. In: *ID* 34 (2002) 8, 6-7.

## **Tanzania**

- 142 Wijsen, Frans J.S. and Ralph E.S. Tanner. 'I am just a Sukuma'. Globalization and identity construction in northwest Tanzania. Amsterdam: Rodopi, 2002. XII, 232 p., lit.opg., index. (Reeks: Church and theology in context – ISSN 09229086; 41) (ISBN 9042015888).

## **West Afrika**

*Zie: 3 en 126.*

## **Zuid(elijk) Afrika**

- 143 Ikechukwu, Elegonye D. The truth and reconciliation commission in South Africa. Evaluation in light of relevant literature. Leuven: [z.u.], 2002. XIV, 75 p. + app. (Diss. M.D. KU Leuven).

*Zie ook: 10, 88 en 91.*

## **MIDDEN-OOSTEN**

*Zie: 7, 79 en 91.*

## **Egypte**

*Zie: 121.*

## **Libanon**

- 144 Saane, W. van. Plants on foreign soil. Migrant communities and the churches in Lebanon. Utrecht: Hendrik Kraemer Instituut, 2002. 29 p., lit.opg. (Scriptie HKI Libanon 1).

## **AZIË**

### **Algemeen**

- 145 Chia, Edmund. Wanted: interreligious dialogue in Asia. In *SID* 12 (2002) 1, 101-110.  
146 (vervalt)  
147 (vervalt)

*Zie ook: 10 en 51.*

### **China**

- 148 Camps, Arnulf. De Chinese Kerk van het Oosten. Bespreking van Tjalling Halbertsma. 'De verloren lotuskruisen, [...] (2002) en van Martin Palmer. 'De Tao van Christus, [...] (2001). In: *Verbiest K* 14 (2002) sept., 25-26.  
149 Halbertsma, Tjalling. De verloren lotuskruisen. Een zoektocht naar de steden, graven en kerken van vroege christenen in China. Haarlem: Altamira-Becht, 2002. 164 p., lit.opg. krt., reg., [12 p.] foto's. (ISBN 9069635364).  
150 Golvers, Noël. F Verbiest en de 'public relations' van de China missie  
151 Heyndrickx, Jeroom. Geen 'reizigers in God' wel partners in dialoog en samenwerking. De taak van de Verbieststichting. In: *Verbiest K* 14 (2002) sept., 2-6.  
152 Van Dijk, Leo. Het Evangelie in beeld. In: *Verbiest K* 14 (2002) maart, 2-4.

*Zie ook: 11, 14 en 118.*

## India

- 153 Belderbos, Stefan. Jyoti Sahi's synthesis between western christianity and traditional Indian art. In: *Exch* 31 (2002) 2, 157-170.
- 154 Lin, Jan J.E. van. Christian faith re-interpreted in India. Theologizing contextually-intercontextually. Nijmegen: Nijmegen Institute for Missiology, 2002. 28 p., lit. opg. (Occasional Papers, Nijmegen Institute for Missiology; 3) (ISBN 9080620335).
- 155 Lin, Jan J.E. van. India. Op zoek naar nieuwe perspectieven voor theologie. In: *Erasm* 13 (2002) 1, 5-7. [Samenv. afscheidrede 'Reïnterpretatie van het christelijk geloof in India', Nijmeegs Instituut voor Missiologie].
- 156 Mudakodil, James Cherian. The CBCI and evangelization in India. A historico-theological study based on the documents of the CBCI from 1944-1994. Leuven: [z.u.], 2002. LIII, 310 p. (Diss. Doct. KU Leuven).
- 157 Vink, Markus P.M. Between the devil and the deep blue sea. The christian Paravas. A 'client community' in seventeenth-century Southeast India. In: *Itin* 26 (2002) 2, 64-98.

Zie ook: 15, 83, 89, 96 en 97.

## Indonesië

- 158 Binawan, Alexius Andang L. Religious freedom in Indonesia during the New Order Era (1966-1998). An analyses of the Indonesian State Regulations and the declarations of the Indonesian Bishops' conference. Leuven: [z.u.], 2002. (Diss. Doct. KU Leuven).
- 159 Bupu, Osfrida. The journey of the contemplative vocation. The mysticism of contemplative solitude according to Thérèse of Lisieux and the Javanese-Indonesian indigenous. (Masterthesis Nijmegen graduate school of theology).
- 160 Hummel, Uwe. Sirihpruim en kruis. Het Luthers genootschap en het zendingswerk op Sumatra. Den Haag: Stichting Lutherse Uitgeverij en Boekhandel, 2002. 112 p., ill. (Gedenkboek bij het 150 jarig jubileum van Het Nederlandsch-Luthersch Genootschap voor in- en uitwendige Zending (1852-2002) (ISBN 9076093253).
- 161 Jong, Chr.G.F. de (bew). Uit de dagboeken 3, 4 en 5 van H.A.F. Wieënkotter, zendeling van het NZG op Ambon en Leti (een der Zuidwester-Eilanden), 1826-1828. In: *DGNZOK* 9 (2002) 1, 50-80.
- 162 Keuchenius, Frans D. Herwonnen jaren. Terug naar 1942-1946. [Zutphen]: [Grafitel], [2002]. 144 p. (ISBN 9075561067).
- 163 Kooy, R.A. van. Praktische theologie in Indonesië. [Utrecht]: [z.u.], 2001. 36 p. (Scr. HKI Indonesië 96).
- 164 Korvinus, Tineke. Een contextualisatie van het christendom in de Javaanse cultuur en samenleving op Midden-Java in de 19<sup>e</sup> eeuw. [Leiden]: z.u., 2001. 174 p., ill., krt, tab.
- 165 Kranendonk, W.B. en A.F. van Toor. 'Al 't heidendom zijn lof getuigen!' Ds. G. Kuijt, een pionier onder de Papoea's. Houten: Den Hertog, 2002. 324 p., lit.opg., ill. (ISBN 9033116944).
- 166 Noort, G. Bibliografisch overzicht van het werk van Albert C. Kruyt (1869-1849), zendeling-leraar van het NZG in Midden-Celebes. In: *DGNZOK* 9 (2002) 1, 19-49.
- 167 Tebay, Neles K. The role of the catholic church in defending and promoting human rights in West-Papua. In: *Exch* 31 (2002) 4, 362-372.
- 168 Tuuk, Herman Neubronner van der, Kees Groeneboer (samenst). Een vorst onder de taalgeleerden. Herman Neubronner van der Tuuk, taalafgevaardigde voor Indië van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1847-1873. Een bronnenpublicatie / bezorgd door Kees Groeneboer. Leiden: KITLV Uitgeverij, 2002. 965 p., ill. (Bevat hoofdzakelijk correspondentie en artikelen van Van der Tuuk). (ISBN 9067181560).

Zie ook: 4, 8, 11, 22, 32, 36 en 46.

## Japan

Zie: 22.

## Laos

- 169 Pit, Jan. Sterren onder de wolken. Hoornaar: Gideon, 2002. 158 p. (Geschiedenis van christenen



in Laos die onder de communistische overheersing trouw bleven aan hun geloof) (ISBN 9060679733).

### **Sri Lanka**

- 170 Dias, Francis Xavier. The origins and growth of christian communities in the Catholic church in Sri Lanka and the relevance of small christian communities in the present context of ethnic conflict in Sri Lanka. Leuven: [z.u.], 2002. XIII, 59 p. (Diss. M.D. KU Leuven).

### **Zuid-Korea**

- 171 Een boodschap uit Azië. Missionaire ontwikkelingen in Zuid-Korea. In: *W&Z* 31 (2002) 3, 1-70. (Themanummer). (Red: Gerard van 't Spijker).  
Bevat: Antonio Eguiguren Iraola: Koreaans christendom. Een typering. 6-17; Kang Young-Ahn: Christelijk geloof en andere godsdiensten in Korea. 19-27; Volker Küster: Minjungtheologie. 29-37; Park Hun-Youn: De katholieken en Minjungtheologie. 40-45; Meehyun Chung: Feministische theologie in Korea. 46-53; Shin Kuk-Won: Koreaanse aanwezigheid wereldwijd. 54-62; Karel Steenbrink: Chinezen in Zuidoost-Azië tussen confucianisme en christendom. 63-71.

## **OCEANIË**

### **Melanesië**

- 172 Ahrens, Theodor. Melanesian christianity between the local and the global. In: *Exch* 31 (2002) 3, 239-251.

## **AMERIKA**

### **Latijns-Amerika en Zuid-Amerika**

#### **Algemeen**

Zie: 83.

#### **Brazilië**

- 173 Beozzo, José en Luiz Carlos Susin (red). Brazilië, volk en kerk(en). In: *Conc* 38 (2002) 3, 1-132. (Themanummer).  
Bevat o.a.: Aloisio kardinaal Lorscheider: Vijftig jaar CNBB, een bisschoppenconferentie op conciliaire voet. Projecten van evangelisatie – politieke en kerkelijke spanningen – uitdagingen. 25-30; Paulo Suess: De strijd om moderne en oude rechten. De dertig jaar van de Missionaire raad voor inheemse volken (CIMI). 47-53; Agenor Brighenti: De mondialisering van uitdagingen die eerst continentaal waren. Interpellaties voor het christelijke geloofsverstaan vanuit Brazilië. 85-92; Brenda Maribel Carranza Dávila: Vuren van pentecostalisme in het Brazilië van vandaag. 93-102.
- 174 Martins, Andrea Damacena and Lucia Pedrosa de Pádua. The option for the poor and pentecostalism. In: *Exch* 31 (2002) 2, 136-156.

#### **Chili**

- 175 Vreugdenhil, Gerrit C. In het krachtenveld van Woord en Geest. Gedachten over relevantie van een pinksterhermeneutiek in de Chileense context. In: *Soteria* 19 (2002) 4, 30-44.

### **Caraïbisch gebied en Midden-Amerika**

#### **Guatemala**

- 176 Coolen, Mario. Hart voor de aarde. Cultuur, spiritualiteit en mensenrechten van Maya's in Gua-

temala. Utrecht: Solidaridad, 2002. 240 p., ill., krt. (Uitg. i.s.m. de Bisschoppelijke Adviescommissie voor Latijns-Amerika) (ISBN 9070526158).

177 (vervalt)

*Zie ook: 92.*

### **Honduras**

178 Neckebrouck, Valeer J.M.G. Zwarte indianen en hun symbolen. Het magisch-religieuze systeem van de Garifuna van de Baai van Tela, Honduras. Leuven: Peeters, 2002. XXV, 915 p., lit. opg. ill., bibl. ref. (Annua nuntia Lovaniensia: 45) (ISBN 9042912456).

### **Mexico**

*Zie: 91.*

### **Paraguay**

179 Hogenkamp, Haron. Een hemel op aarde? De jezuïetenmissies in Paraguay (1610-1768). Amsterdam: [z.u.], 2002. (Doct. scr. Univ. van Amsterdam).

### **Suriname**

180 Bernhard, Assol. Tussen wal en schip. De problemen van de Herrnhutter zendelingen in het Suriname van de 19<sup>e</sup> eeuw. [Leiden]: [z.u.], 2002. 89 p. (Doct. scr. Univ. Leiden).

181 Vernooij, Joop. Mapping religious Suriname. In: *Exch* 31 (2002) 3, 230-238.

*Zie ook: 16, 48 en 88.*

## **EUROPA**

### **Algemeen**

*Zie: 35, 60, 67, 83, 88, 100 en 105.*

### **België**

182 Dockx, Beena. Volksgeloof, bijgeloof en magie in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw. Een lectruur van Averbodes tijdschriften (1879-1945). Leuven: [z.u.], 2002. XI, 90 p. (Diss. Lic. KU Leuven).

183 Hitchinson, Frans. Ontmoeting. De islam binnen de katholieke godsdienstlessen in het basis-onderwijs. Belsele: De Katholieke Schoolgids, 2002. 127 p., ill.

184 Islamitische koepels in België. In: *Begrip* 28 (2002) 5, 174-201. (Themanummer).

Bevat o.a.: S. Lambregs: Katholieke Universiteit Leuven en de Executieve. 185-190; Simon Lambregs: De Executieve. Belgisch model van integratie islam. 191-201.

185 Van den Broeck, Omar Luc. De islam in België. Bedreiging of verrijking? Antwerpen: Standaard Uitgeverij, 2002. 240 p. (ISBN 9022317307).

*Zie ook: 6, 18, 86, 106 en 124.*

### **Duitsland**

186 Simon, Benjamin. African Christians in the German diaspora. In: *Exch* 31 (2002) 1, 23-35.

### **Nederland**

187 Beukema, Jaap. Een kerk bekend kleur. Gemeente-zijn te midden van minima, moslims en migrantenkerken. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 94 p., lit.opg. (ISBN 9023913248).

188 Deputaten Toerusting Evangeliserende Gemeente van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

Zout ... Over evangelisatie. Zwolle: Deputaten Toerusting Evangeliserende Gemeente van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 2002. ([jrg.] 1, [nr.] 1 (sept. 2002) - ... - verschijnt 4x p.j.) (Voorz. van: Opdracht) (ISSN 15714632).

- 189 Harthoorn, H.C. Beking van islam tot christendom in Nederland in actueel perspectief. Leiden: [z.u.], 2002. 169 p. (Doct. scr. Univ. Leiden).
- 190 Nix, Nanneke en Wim van Kempen (samenst.). 'Ieder tot recht'. Migrantenweek 10 t/m 17 november 2002. [Z.pl.]: Raad van Kerken in Nederland, 2002, [12] p., ill. (Omslagtitel: Uitg. i.s.m. Missionair Centrum en Oikos).
- 191 Verboom, Willem. De Alpha-cursus onderzocht. Een onderzoek naar hedendaagse missionaire catechese. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. 201 p., lit. opg., ill. (Onderzoek naar evangeliserende cursussen en leerkringen die zijn gericht op rand- en buitenkerkelijken) (ISBN 9023913221).

*Zie ook: 4, 8, 25, 75, 76, 95, 99, 103, 110, 112, 113 en 120.*

**Dominee Willem Johannes Bouw**

geboren 20 februari 1940, overleden 5 september 2003

Wim Bouw, predikantszoon, is na zijn theologische studie te Utrecht Nederlands hervormd zendingspredikant geweest: eerst voor de Gereformeerde Zendingsbond in Kenia (Reformed Church of East Africa), daarna voor de Hervormde Bond voor Inwendige Zending in Nederland. Vervolgens was hij gemeentepredikant in Oud-Loosdrecht en in Utrecht (wijkgemeente Nieuwe Kerk/Tuindorpkkerk). Tegelijkertijd verrichtte hij veel werk voor zendingsorganisaties, in het bijzonder voor Interserve.

Vanuit zijn hervormd-gereformeerde achtergrond heeft Bouw bruggen geslagen naar de evangelische beweging. Zo was hij onder meer stimulator van gemeentevernieuwing, medeoprichter en secretaris van de Evangelische Alliantie en oprichter en coördinator van de stichting Huis van Gebed Domino. Bovendien heeft hij nationale bekendheid gekregen door publicaties als *Evangelisatie: wat verstaan we eronder?* (1981, eindredactie) en *Evangelisatie in de tachtiger jaren* (1982; monografie na het evangelicale congres over wereldevangelisatie in Pattaya, Thailand, in 1980). In de laatstgenoemde publicatie schreef hij dat de zendingsconferentie van de Wereldraad van Kerken te Melbourne (1980) 'de aanvulling behoeft van het Pattaya-beraad' (bladzijde 99).

Kenmerkend voor Bouw als mens en als predikant waren een intensief gebedsleven (begonnen in Afrika), gedrevenheid (een 'heilig moeten'), tomeloze inzet voor jeugdwerk, kerk, zending en evangelisatie, en ook sociale bewogenheid. Hij diende blijmoedig 'de gehele gemeente om het gehele evangelie in de gehele wereld' (Pattaya) in woord en daad te (laten) verkondigen. Als 'Pinksterbonder' heeft hij steeds gepoogd geestelijke diepgang en actie (*ora et labora*) kerkelijk en/of genootschappelijk in te bedden ten behoeve van de komst van Gods koninkrijk op aarde.

— Jan A.B. Jongeneel

## PAMPEREN

*Mij moet iets van het hart. Sinds een aantal weken zijn de colleges weer bezig. Nieuwe studenten zoeken in de eindeloze gangen schuifelend hun weg. Waar is het lokaal van religiestudies? Hoe kom ik aan een bibliotheekpas? Hoe log ik in in het digitale leersysteem? En vooral: waar kan ik mijn fles water vullen? (Het is u waarschijnlijk ook opgevallen dat studenten tegenwoordig permanent met een fles water sjouwen: ik ben geneigd dat zeer spiritueel te benaderen als symbolische dorst naar ware kennis.)*

*Qua gelaatskleuren zijn er weer veel schakeringen dit jaar: inwitte van studenten die hertentamens moesten doen, zongebruinde van optimisten, en vele zwartvarianten. Dat gaat dus voor problemen zorgen. Je wilt het niet, je verzet je ertegen, maar het is onvermijdelijk.*

*Bij de eerste ingevulde opdrachten vangt het zuchten aan. Het Engels is belabberd, en zelfs na drie correctieronden staan nog niet alle lidwoorden op de juiste plaats. Braaf houd ik mezelf voor dat in de moedertaal van deze studenten geen enkel lidwoord voorkomt. Maar zij moeten toch gewoon goed kunnen schrijven om ooit een bachelor of master te kunnen halen?*

*Andere anderlandssprekenden hebben intussen om een aangepast tentamen gevraagd. Hun schriftelijke uitdrukkingsvaardigheid laat inderdaad te wensen over. Met een mondeling tentamen hebben zij meer kans van slagen, ook al omdat ik het natuurlijk veel moeilijker zal vinden iemand te laten zakken die recht en trouwhartig tegenover mij zit. Maar hoe zit het dan met de objectiviteit?*

*Nog weer anderen vallen bijbels-theologisch geheel van hun stokje wanneer zij vernemen dat Jezus misschien niet alles letterlijk zo heeft uitgesproken als het in de evangeliën terechtgekomen is. Je kunt je als universitaire opleiding toch niet veroorloven hen maar op hun stokje te laten zitten, onder het mom dat zulks beter bij hun cultuur past?*

*Hier en daar begint een collega te murmureren: het niveau daalt. Helemaal niet, opponeer ik, het is gewoon een kwestie van jezelf openstellen voor andere manieren van denken en voelen. Maar mijn oppositie klinkt mijzelf ook tamelijk zwak in de oren. Immers, die andere manier van denken en voelen zal toch ook in behoorlijk duidelijke taal en met verantwoording neergezet moeten worden. Zo niet, dan daagt het onze Noord-Atlantische manier van denken ook niet echt uit. Dan dreigt het gevaar dat we gebrekkige informatie verslijten voor cultuureigen opvattingen. Aldus nestelt zich de ambivalentie in mijn gemoed.*

*Leden van het kabinet doen er in diverse speeches bij de opening van het academisch jaar nog een schepje bovenop. Prestatiebeloning op de universiteiten! Flink zo! Zullen zij ooit de prestatie naar waarde schatten van iemand die in braille theologie studeert? Zullen zij een bruik-*

baar meetinstrument ontwikkelen voor de student die al jaren twee volle kerkelijke gemeenten 'bedient', maar in een these nog niet het zilver wetenschappelijke jargon gebruikt?

Daar komt nog bij dat je tegenwoordig nergens zo veel last van hebt als van het verwijt van 'pamperen'. Dat betekent zoveel als mensen gevraagd of ongevraagd verzorgen en in de watten leggen. De overheid gebruikt volgaarne het etiket 'pamperen' als het erom gaat dat mensen niet te afhankelijk moeten worden van financiële ondersteuning. Buitenlanders en vooral asielzoekers moeten vooral niet gepamperd worden. Pamperen is soft en laat mensen in de peuterfase hangen. En voordat je het weet, wordt deze terminologie toegepast op alle vormen van mededogen, extra begeleiding of aandacht voor verzachtende omstandigheden.

Met dat verwijt blaas ik in mijn eigen nek als ik maar iets te veel dreig over te hellen in de richting van het tonen van begrip en het laten meewegen van de achtergrond.

Pamper ik de buitenlandse studenten al wanneer ik een klein beetje invoelingsvermogen vraag voor hun situatie? Dan pamper ik helemaal met grote pampers als ik een jaar lang bezig ben mensen uit te leggen hoe je met citaten omgaat in de heersende en in de niet-heersende wetenschapscultuur. Steeds weer blijkt namelijk dat sommige studenten uit andere culturen ofwel alleen maar citeren en tot geen enkele eigen afweging komen – uit bescheidenheid in de meeste gevallen –, ofwel helemaal niet citeren, en al het gelezene als eigen visie weergeven. Het zijn ook vaak heel praktische zaken, waarin ik geneigd ben tot pamperen. Zo weet ik van enkele studenten dat zij in hun land van herkomst nog nooit een internetverbinding hebben gehad. Er was op het instituut waar zij hun eerste schreden op het theologische pad zetten, nu eenmaal geen enkele goed werkende pc te vinden. Of er waren te veel storingen in het elektriek. Hoe hebben zij dan toch zo keurig hun curriculum en hun onderzoeksaanvraag naar de universiteit gemaïld? Simpel: door naar een computerwinkel in de grote stad te reizen en hun handgeschreven versie daar te laten uittypen en opsturen. Maar de medewerkers van zo'n computerwinkel hebben natuurlijk geen rijstkorrel verstand van theologie. En dus kom je soms bizarre uitspraken tegen. Bij mondelinge navraag – waarin deze studenten zich dan vaak verbluffend goed weten te weren, zo goed zelfs dat je je afvraagt wie nu wie zand in de ogen strooit – blijkt dat zij heus wel weten wat het verschil is tussen contextueel en contactueel, of tussen logisch en lokaal, of zelfs tussen transcendent en transcendentiaal.

Kortom, ik pamper niks en niemand. En ik weiger het zo te noemen als ik gewoon probeer mensen er een beetje bij te houden.

— Mechteld Jansen

## Conferentie van Europese kerken bijeen in Noorwegen

Van 25 juni tot 2 juli 2003 vond in Trondheim de twaalfde vergadering plaats van de Conferentie van Europese Kerken (CEC). Bij de CEC zijn ongeveer honderddertig kerken aangesloten: orthodoxe, protestantse, anglicaanse, oud-katholieke en 'vrije' kerken. De Rooms-Katholieke Kerk maakt geen deel uit van de CEC. Het thema in Noorwegen was 'Jezus Christus geneest en verzoent. Ons getuigenis in Europa'. Dit thema vloeide voort uit de wens met deze eerste assemblee in het nieuwe millennium een missionaire toon te zetten. Kerken willen Jezus Christus als gekruisigde genezer, verzezen verzoener en redder van de kosmos aan het Europa van vandaag voorhouden. Nog niet eerder kende een Europese Assemblee zo'n christocentrisch thema. Het motief verzoening continueerde de inzet van de Tweede Oecumenische Assemblee van Graz in 1997, terwijl het motief genezing een nieuw element vormde. Eigenlijk speelden er twee componenten: naast een theologische of belijdende basis staat steeds een praktisch of getuigend element. Belangrijke vraag was daarom: wat kunnen kerken concreet aan het nieuwe Europa bijdragen?

De CEC stelt drie prioriteiten: dialoog, maatschappij en solidariteit.

Bij kerken in dialoog gaat het om onderwerpen als het gezamenlijk optrekken van kerken (er zijn de laatste jaren tal van akkoorden afgesloten tussen kerken uit verschillende tradities), de vaak gespannen verhoudingen in diverse landen tussen

meerderheidskerken en minderheidskerken, missie in Europa en het helen van pijnlijke herinneringen uit het verre en meer nabije verleden. Verzoening in Europa heeft nu eenmaal ook te maken met bijvoorbeeld het verwerken van de Koude Oorlog of de oorlog in het vroegere Joegoslavië. De CEC wordt opgeroepen actiever te bemiddelen bij conflictsituaties tussen ledenkerken of tussen kerken en regeringen van een bepaald land. Nadrukkelijk wordt bij de dialoog de Charta Oecumenica, het oecumenisch handvest uit 2001, genoemd.

Bij kerken in de maatschappij gaat het om de Europese integratie als verzoenend project, de uitbreiding van de Europese Unie en het waarderen van de verscheidenheid in Europa. Zo kan de leefstijl van bijvoorbeeld West-Europa niet als basis dienen voor een gemeenschappelijk Europa. Vanuit Brussel en Straatsburg volgt de CEC heel nauwgezet de ontwikkelingen in de EU.

Bij kerken in solidariteit spelen onderwerpen als de kerk als een inclusieve gemeenschap, de relaties tussen vrouwen en mannen en de generaties, geweld tegen, en uitbuiting van vrouwen, en de plaats van migranten en migrantenkerken in de Europese samenleving.

De vergadering in Noorwegen kende naast de gebruikelijke plenaire zittingen talloze hearings, workshops en ontmoetingen op de Torg, een overdekt marktplein, met bekende persoonlijkheden als oud-president Kenneth Kaunda van Zambia, aartsbisschop Rowan Williams van Canterbury en aartsbisschop Anastasios

van Albanië. Trondheim was eveneens sterk liturgisch, en klerikaal qua verschijning was het zeker ook. De vele ontmoetingen met mensen uit heel Europa maakten het bijwonen van deze twaalfde assemblee tot een verrijkende en inspirerende gebeurtenis. Nu is het wachten op de uitwerking van de concrete aanbevelingen van Trondheim door de kerken en de Raden van Kerken in België en Nederland.

— *Huub Vogelaar, IIMO*

### **Afrikaanse diaspora in Europa**

Van 11 tot en met 15 september 2003 vond in Hirschluch nabij Berlijn een conferentie plaats waarin de consequenties van het van november 1884 tot februari 1885 gehouden Congres van Berlijn voor de Afrikaanse christenen van onze tijd centraal stonden. Tijdens dat congres werd Afrika verdeeld onder de heersende grootmachten van Europa.

De conferentie in Hirschluch diende verschillende doelen. Enerzijds werd een groot aantal (populair-)wetenschappelijke papers gelezen en besproken waarin de positie van de christenen in Afrika én in de huidige Europese diaspora aan de orde kwamen. Anderzijds kwam de in 2001 officieel opgerichte *Council of Christian Communities of an African Approach in Europe* in vergadering bijeen. Uiteraard hoorden ook uitbundige kerkdiensten tot het programma.

Het wetenschappelijke programma was wel erg vol met zes *key-note* lezingen in vier dagdelen, en daarnaast, in telkens vijf parallelsessies, bijna veertig kortere referaten. Jam-

mer genoeg kwam de directe politieke en sociale impact van het genoemde Berlijnse Congres onvoldoende uit de verf. Wel werd gezegd dat dit congres tot gevolg heeft gehad dat zendingsorganisaties minder internationaal, en meer langs lijnen van denominatie (en taal!) gingen opereren, en in verschillende opzichten aan de leiband van nationale politieke belangen gingen lopen. Dat leidde onherroepelijk tot een versplintering, die nog doorwerkt in de huidige situatie, zowel in Afrika zelf als in de Europese diaspora. Tegelijkertijd werd in een van de papers aangetoond dat sommige onafhankelijke kerken, bijvoorbeeld in Nigeria, momenteel bewust transnationaal willen zijn in hun missionaire opdracht.

Er waren verschillende interessante *case studies*, bijvoorbeeld over *gender*-ongelijkheid in de Aladura-kerk, over de positie van de Kimbangisten in Europa (en de actuele leerstellige crisis binnen deze kerk) en over de groeiende rol van pentecostale kerken in Kenia. Zuid-Afrika was kwalitatief goed vertegenwoordigd met onder meer een bewogen bijdrage van Nico Botha over de hiv-problematiek in zijn land en een paper van Betty Govinden over de eerste Afrikaanse vrouw die zich, in het gevolg van Jan van Riebeeck, tot het christendom bekeerde.

Het was voorts nuttig te horen dat de verscherping van migratiewetten en toenemend racisme de ontplooiing van het leven van Afrikaanse christenen en moslims in toenemende mate belemmert. In Bayreuth (Bayern) en in Rheinland-Westfalen is men bezig



de *African Churches* in deze Duitse deelstaten (digitaal) in kaart te brengen; zie [www.uni.bayreuth.de/sfbs/sfb-fk560](http://www.uni.bayreuth.de/sfbs/sfb-fk560).

Ten slotte werd een mooie, door Roswith Gerloff geredigeerde bundel gepresenteerd met maar liefst vijftwintig bijdragen ter gedachtenis van de Zuid-Afrikaanse theoloog Bongani A. Mazibuko: *Mission is Crossing Frontiers* (Pietermaritzburg, Zuid-Afrika: Cluster Publications, 2003, ISBN 1-875053-37-9).

— *Alle Hoekema*

### **Leuvenbergse leergesprekken over zending**

Van 27 tot 30 september 2003 vonden in Praag voor de derde maal de Leuvenbergse leergesprekken over de missionaire taak van de kerken in Europa plaats. Doel van de studiegroep, waaraan 23 vertegenwoordigers uit tien landen deelnemen, is in een periode van drie jaar te komen tot een document dat de missionaire taak van de kerken in de context van Europa beschrijft, en aandacht heeft voor de specifieke bijdrage die de protestantse kerken aan zending in Europa kunnen leveren. De studiegroep wil in het bijzonder aandacht besteden aan evangelisatie, omdat daar, naar algemeen gevoelen, de grootste verlegenheid ligt.

De zitting leverde een aantal goede discussies op over de huidige situatie in Europa en haar verschillende contexten (West-, Midden- en Oost-Europa) en wil zo veel mogelijk contextueel gerichte aanbevelingen doen. Het document zal inzetten bij *Gottes Lust an Menschen*. De volgen-

de zitting zal in maart 2004 in Hamburg zijn.

— *Martha Frederiks, IIMO*

### **Nieuwe naam voor het IIMO**

Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) te Utrecht heeft een nieuwe naam gekregen: Centrum voor Interreligieuze dialoog, Interculturele theologie, Missiologie en Oecumenica, kortweg Centrum IIMO, verbonden aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Utrecht.

Sinds 1969 heeft het IIMO gefunctioneerd als een interuniversitair instituut voor onderzoek en documentatie op het gebied van missiologie en oecumenica, bestuurd door vertegenwoordigers van de katholieke en protestantse theologische faculteiten in Nederland, de Nederlandse Zendingsraad, de Nederlandse Missieraad, de Raad van Kerken, de Sint-Willibrordvereniging en het Protestants Convent – een unieke oecumenische samenwerking. De afdeling Missiologie was jaren lang in Leiden gevestigd, de afdeling Oecumenica in Utrecht.

In de loop der jaren werd een uitgebreide documentatie opgebouwd omtrent ontwikkelingen op de beide vakgebieden. Voortdurend zijn studenten uit verschillende werelddelen op het IIMO aanwezig voor het voorbereiden van hun dissertatie.

In 1995 werd besloten de beide afdelingen in Utrecht samen te voegen om een grotere integratie van het onderzoek te waarborgen.

De veranderde Wet op het Hoger Onderwijs van 1986 maakte in feite een einde aan het bestaan van inter-

universitaire instituten. Het voortbestaan van het IIMO kon echter worden gewaarborgd door een nieuwe samenwerkingsovereenkomst met de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Utrecht. Stafleden van het IIMO hadden van toen af ook een aanzienlijke onderwijsopdracht aan deze faculteit.

Vooraf in verband met het aandeel van het IIMO in de nieuwe Bachelors/Masters-opzet van de universitaire opleiding werd in 2003 besloten het instituut verder te integreren in de theologische faculteit. Het IIMO maakt thans als Centrum voor Interreligieuze Dialoog, Interculturele Theologie, Missiologie en Oecumena deel uit van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Utrecht. In de nieuwe naam wordt tot uitdrukking gebracht dat de wisselwerking van christelijk geloof en andere religies en culturen explicieter binnen de aandacht van het onderzoek is komen te liggen. Binnen het IIMO zijn studiegroepen opgericht voor het volgen van religieuze ontwikkelingen in verschillende werelddelen: een Studie- en Adviesgroep Afrika (SAGA), een Studie- en Adviesgroep voor Latijns-Amerika (SALA) en soortgelijke groepen voor ontwikkelingen in Azië (ASIA) en de oecumene in Europa en Noord-Amerika (SENA). Een academische adviesraad, breed samengesteld uit personen die betrokken zijn bij onderzoek in België, Duitsland en Nederland, zet de lijnen uit voor het wetenschappelijk onderzoek.

— GS

### **Archieven Vincent Lebbe op Internet**

De archieven van Vincent Lebbe zijn sinds kort via internet te raadplegen. Men vindt de toegang daartoe via [www.knowhowsphere.net](http://www.knowhowsphere.net).

Vincent Lebbe (1877-1940) was een katholieke missionaris in China uit de orde der lazaristen. Van huis uit Belg nam hij de Chinese nationaliteit aan. Hij stichtte verschillende congregaties. In de Japans-Chinese oorlog pleitte hij voor een Chinees zelfbewustzijn.

Naast informatie over Vincent Lebbe en diens archief, vindt men op de website ook fotomateriaal uit het leven van deze missionaris.

— GS

### **Ype Schaaf herdacht in Kameroen**

Vrienden en bekenden van Ype Schaaf hebben met eerbied gereageerd op het plotseling overlijden van Ype Schaaf op 16 augustus 2003. Het dagblad *Mutation* en het tijdschrift *Patrimoine* schonken uitgebreid aandacht aan wat Ype Schaaf betekend heeft voor kerken en kerkelijk organisaties in Kameroen.

Op 28 augustus 2003 sprak de directeur van de christelijke uitgeverij CLÉ op een drukbezochte persconferentie over de betekenis van Ype Schaaf als stichter van twee belangrijke organisaties: het Kameroenese Bijbelgenootschap en de uitgeverij CLÉ, en als stimulator van de organisatie CIPCRE.

Op dezelfde dag werd 's middags een herdenkingsbijeenkomst gehouden, waar het woord gevoerd werd door onder anderen Joseph Tsama Awono, Tharcisse Gatwa, Fabien Eboussi

Boulaga en Jean Blaise Kenmogne. Men sprak over Ype Schaaf als *notre grand frère*. Met grote erkentelijkheid werden de boeken genoemd die Ype Schaaf heeft geschreven over de geschiedenis van de bijbel in Afrika en het ontstaan van de uitgeverij CLÉ.

Bij deze gelegenheid werd boven de ingang naar de grote vergaderzaal van CLÉ plechtig een (nieuw aangebracht) opschrift onthuld met de naam *Salle Ype Schaaf*, waarna een dankgebed werd uitgesproken.

Op 29 augustus werd om 16.00 uur in de protestantse kerk van Nlongkak een speciale dienst gehouden ter nagedachtenis van Ype Schaaf, waarin onder anderen voorgingen de predikanten Jean Emile Ngue en Jean Libôm Li Likéng.

Op zondag 31 augustus werd door radio FEMEC tweemaal een meditatie herhaald die Ype Schaaf in de jaren zeventig via dit radiostation had uitgesproken.

— GS

### **Boekje ter herdenking van Ype Schaaf**

Een kleine commissie bestudeert de mogelijkheid een geschrift samen te

stellen waarin op het leven van Ype Schaaf wordt teruggezien, en waarin enkele nog niet gepubliceerde artikelen van zijn hand worden opgenomen. Het boekje zal begin 2004 moeten verschijnen. In *Wereld en Zending* 2004/1 volgen hierover nadere mededelingen.

— GS

### **Openbaar gastcollege van Jürgen Moltmann in Utrecht**

De Duitse theoloog professor dr. Jürgen Moltmann uit Tübingen zal op 18 februari 2004 op uitnodiging van het Centrum IIMO en de vakgroep godsdienstwijsbegeerte van de faculteit der godgeleerdheid een openbaar gastcollege geven aan de Universiteit van Utrecht over *Theologie der Hoffnung: gestern und heute (1964-2004)*. Het college wordt van 10.00 tot 12.00 uur gehouden in het Van Unnikgebouw van de Universiteit van Utrecht, Heidelberglaan 2. Voor opgave en nadere informatie kan men zich wenden tot het secretariaat van het Centrum IIMO, telefoon (030) 253 20 79, e-mailadres [iimo@theo.uu.nl](mailto:iimo@theo.uu.nl).

— GS

**P. Solomon Raj, *The New Wine-Skins. The story of the indigenous missions in coastal Andhra Pradesh, India*, Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 2003, 176 bladzijden, ISBN 81-7214-730-9**

Dit boek gaat over Andhra Pradesh, een Indiase deelstaat, in 1956 gevormd langs taalkundige grenzen, met een in meerderheid hindoebevolking. De afgelopen jaren heeft deze deelstaat een opmerkelijke opkomst te zien gegeven van onafhankelijke christelijke groepen. Solomon Raj is luthers predikant en kunstenaar, en heeft dit interessante boek fraai geïllustreerd met zes houtblokkleurendrukken. Voor dit boek deed hij onderzoek naar niet minder dan 73 inheemse zendingskerken in Andhra. Hij spreekt van 'inheems', omdat ze niet door een buitenlandse zending zijn gesticht, en van 'zending', omdat ze grote aantrekkingskracht uitoefenen op de plaatselijke bevolking. De meeste groepen zijn van recente datum en vertonen nog steeds een explosieve groei, terwijl de groei van de grote en gevestigde kerken stagneert.

Natuurlijk is de groei van deze groepen niet helemaal spontaan. Sommige zijn begonnen door leiders die uit een bestaande kerk zijn gestapt, of komen voort uit een opwekkingsbeweging. Andere zijn opgekomen buiten de kerk, en de aanhangers zien zich wel als volgelingen van Jezus, maar zonder doop of ritueel. Veel nadruk ligt op gebed en genezing, en er is onmiskenbare invloed van de pinksterbeweging. Een belangrijke verklaring voor deze groei ligt in de genezingen. De auteur verwijst naar het evangelie volgens Matteüs, waarin Jezus de apostelen opdraagt in zijn naam zieken te genezen, geesten uit te drijven en doden op te wekken. Die tekst maakt ons tamelijk verlegen. Met die andere opdracht – het evangelie te verkondigen aan alle mensen – hebben we het al moeilijk genoeg. Maar Solomon beklemtoont dat genezingen een belangrijke plaats innemen in het optreden van Jezus. Hij wijst er ook op dat India veel lammen en blinden kent, en dat er weinig doktoren zijn, vooral op het platteland. Dat verklaart de enorme aantrekkingskracht van gebedsgenezingen.

Bovendien bestaat in Andhra nog steeds veel geloof in geesten en demonen. Die worden vereerd en gevreesd, omdat de mensen bang zijn door die geesten belaagd te zullen worden. De schrijver vertelt dat hij in zijn eigen jeugd een vrouw zag die door een boze geest bezeten was. Hoewel zij klein en breekbaar was, moest zij door twee sterke mannen in bedwang worden gehouden, en werden er talloze potten water over haar uitgestort om de hitte van de bezetenheid af te koelen. Deze en andere beelden uit de jeugd van de auteur zijn hem bijgebleven.

De gebrekkige gezondheidsvoorzieningen en de lokale traditie van

geestuitdrijving verklaren veel van de groei van de inheemse christelijke groepen. Toch zou je als westerse lezer meer willen horen over die gebedsgenezingen en hun effecten op de aanwezigen. Solomon verwijst uitvoerig naar de 26 wonderen die beschreven staan in het Nieuwe Testament, kennelijk om zijn Indiase lezers te wijzen op de bijbelse parallellen. Maar de lezer die vertrouwd is met die verhalen, zou nader geïnformeerd willen worden over de hedendaagse wonderen op het platteland van Andhra. Daarover is het boek echter teleurstellend kort. Blijkbaar worden die bekend verondersteld.

— Dick Kooiman

**Frans. J. Verstraelen, *History of Christianity in Africa in the context of African History. A comparative assessment of four historiographical contributions* (Religious and Theological Studies Series 4), Gheru (Zimbabwe): Mambo Press, 2002, 46 bladzijden (ook gepubliceerd in *Exchange* 31 (2002), 171-199).**

Frans Verstraelen geeft in deze publicatie inzicht in de betekenis van vier recente grote historische studies over de geschiedenis van kerken en christendom in Afrika. Het gaat om de werken van John Baur (1994), Elisabeth Isichei (1995), Adrian Hastings (1997), Bengt Sundkler en Christopher Steed (2000), die samen bijna drieduizend pagina's tekst beslaan. Alle genoemde auteurs zijn blanken (*caucasians*), en zijn als historici werkzaam geweest in Afrika, waar ze hebben gedieneerd aan universitaire instellingen in Zimbabwe en Kenia. Ze zijn geëindigd als hoogleraar in Engeland, Zweden en Nieuw-Zeeland. Hun werk toont aan dat de glorie van de Europese christelijke geschiedschrijving van Afrika (denk aan het monumentale oeuvre van Charles Groves) nog geenszins voorbij is. Maar de vraag is wel of ze wellicht hun boekje te buiten zijn gegaan.

Verstraelen begint met te herinneren aan de afspraak die in oktober 1965 tijdens een internationaal congres van Afrikaanse historici in Dar-es-Salaam werd gemaakt: van nu af zouden Afrikaanse historici aan de slag moeten en de geschiedenis vanuit Afrikaans perspectief gaan beschrijven. Vanaf 1970 kwamen, met steun en onder supervisie van de Unesco, inderdaad de eerste delen uit van een historische reeks met uitstekende bijdragen van onder anderen J. Ki-Zerbo uit Burkina Faso. Al eerder hadden de Nigeriaanse historici J.F. Ada Ayayi en E.A. Ayandele zich gezet tot het schrijven van de geschiedenis van kerkelijke separatistische bewegingen, waarin deze auteurs meer dan in de *mainline*-kerken authentieke vormen van het Afrikaanse christendom meenden te ontdekken. En in Sierra Leone was in 1962 een gemengd gezelschap van blanke en zwarte onderzoekers als C.G. Baëta en J.S. Mbiti aan het werk getogen om een Afrikaans kerk-

historisch tijdschrift uit te geven, dat echter na zeven delen in 1970 ophield te bestaan. Inmiddels ging ook binnen EATWOT, het Oecumenische Genootschap van Derde Wereld-theologen, een werkgroep kerkgeschiedenis aan de slag. De winst van dit alles was dat meer dan voorheen de eigen Afrikaanse bijdrage in het proces van de uitbreiding van het christendom in Afrika werd onderstreept. Ook wat onderzoeksmethoden betreft, werd vooruitgang geboekt: mondelinge geschiedenis en tradities werden gebruikt als aanvulling op schriftelijke verifieerbare data. Verder werden veel meer dan voorheen godsdienstige, sociaal-economische, politieke en koloniale factoren meegenomen om de betekenis van het Afrikaanse christendom te duiden. Toch was er ook sprake van een betrekkelijke windstilte, en daarvan maakten de al eerder genoemde blanke auteurs gebruik om met hun visie op de geschiedenis van de kerken en het christendom internationaal en in Afrika zelf aan de weg te timmeren. Uit hun bijdragen valt op te maken dat zij in het algemeen goed gebruik hebben gemaakt van de Afrikaanse historische inzichten, maar dat ze toch ook geheel eigen wegen zijn gegaan. Verstraelen zet al hun zienswijzen op een rijtje, geeft de onderlinge verschillen aan, en voorziet het geheel van een aantal kritische kanttekeningen. Waar Bauer bijvoorbeeld een ruime blik heeft voor de hele kerkgeschiedenis vanuit rooms-katholiek perspectief, hebben de anderen zonder enige confessionele vooringenomenheid oog voor het geheel. Op haar beurt besteedt Isichei aandacht aan geloofsvormen en de ontwikkeling van geloofsgemeenschappen, terwijl de anderen de sociale en economische context hiervan veel duidelijker laten uitkomen. De inzet van Sundkler is weer een heel ander verhaal: hij laat meer dan de anderen de geschiedenis van Afrika voortkomen uit de geschiedenis van Israël, en laat met zijn overdreven aandacht voor de Afrikaanse werkers de blanke missie en zendingspioniers niet scherp genoeg in beeld komen. Hastings ten slotte is zo gefascineerd door de dynamiek van de zwarte kerkgeschiedenis (vooral van Ethiopië) tot 1960 dat hij nauwelijks toekomt aan een historische evaluatie van de nieuwste geschiedenis van de kerk in Afrika.

Bepaald kritisch is Verstraelen over het gemis aan illustraties, foto's, duidelijke overzichtskaarten, statistieken en voorbeelden van Afrikaanse muziek, liturgie en architectuur. Verder vindt hij thema's als slavernij, imperialisme, neokolonialisme, gezondheid, onderwijs, inheemse religies en islam niet voldoende uitgediept. Overigens is Verstraelen van mening dat alle vier de auteurs wel degelijk getracht hebben vanuit Afrikaans perspectief te schrijven, maar dat die inzet beter tot haar recht was gekomen als zij hadden samengewerkt met Afrikaanse historici als medeauteurs. Wellicht was dan ook uit de verf gekomen waar de grote keerpunten liggen in het kerkhistorisch proces,

zoals de zendingsconferentie van 1926 in Le Zoute (België), de invasie van fascistische troepen in 1935 in Ethiopië, de groei van de kerken na hun ontstaan in de jaren 1960, en de opmars van zwarte geloofsvormen in de westerse landen.

Ten slotte pleit Verstraelen voor een voortgaande beschrijving en interpretatie van Afrikanen en westerlingen samen. Wellicht dat hijzelf daar een bijdrage toe zou kunnen leveren? Maar dan ook graag de oogst van francofoon historisch materiaal daarin meegenomen. Hoe het ook zij, wie geïnteresseerd is in de kerkgeschiedenis van Afrika, zal om te beginnen dit beknopte werk niet ongelezen mogen laten.

— Jaap van Slageren

**John C. England, Jose Kuttianimattathil s.d.b., John Mansford Prior s.v.d., Lily A. Quintos r.c., David Suh Kwang-sun en Janice Wickeri (redactie), *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources. Volume I: Asia Region, South Asia, Austral Asia, Delhi/Quezon City/Maryknoll NY: ISPCK/Claudian Publishers/Orbis Books, 2002, 679 bladzijden, ISBN 1-57075-481-0.***

De publicatie van het eerste deel van de belangwekkende *Research Guide* voor contextuele Aziatische theologie mag met recht een mijlpaal worden genoemd. Nooit tevoren is zo'n uitvoerige verzameling bi(bli)ografische gegevens op dit gebied bijeengebracht. Het moet voor de redacteurs een waar monnikenwerk geweest zijn duizenden titels van boeken en artikelen alsmede biografische gegevens van honderden theologen uit Azië systematisch te verwerken. En dit is pas het eerste deel van drie geplande delen; deel twee zal de ontwikkelingen in Zuidoost-Azië bestrijken, en deel drie die in Noordoost-Azië. Wanneer ze eenmaal alle drie beschikbaar zijn, zullen westerse theologen van verschillende disciplines niet langer de ogen kunnen sluiten voor het feit dat theologische reflectie in feite reeds eeuwen lang globaal en contextueel genoemd kan worden. Het centrale doel van dit handboek is volgens de inleiding dan ook *to introduce and chart the range and significance of contextual Asian Christian theologies in historical setting, and to provide the resources and tools for their study* (xxxvii).

De *Research Guide* begint met een uitvoerig hoofdstuk over Azië als regio, en schetst dan in de twee volgende capita, respectievelijk over Zuid-Azië en *Austral Asia*, per land de situatie, en bundelt de gegevens. Daarbij hanteren de redacteurs een ruime definitie van *theologies*. Het gaat om *life-oriented critical reflection and insight which discerns and responds to the presence of God's spirit in one's time and place* (xxxvii, noot 2). Dat wil zeggen: ook inscripties, hymnen,

annalen, gebeden, commentaren, homilieën en brieven, alsmede vormen van christelijke kunst horen tot de bronnen, en vallen binnen het geschetste gebied.

Het eerste, algemene hoofdstuk is meteen al uiterst belangwekkend, omdat daarin niet alleen actuele regionale en oecumenische theologieën in Azië worden geschetst, maar ook in een bestek van 75 pagina's het *Groundwork for Asian Christian Theologies* van de zevende tot de achttiende eeuw wordt gegeven. John England en Samuel Hugh Moffett hadden de ('hidden') geschiedenis van de Aziatische kerken tot de zestiende eeuw al eerder in hun boeken vastgelegd, en het tweede deel van Moffetts *History of Christianity in Asia* (vanaf 1500) verschijnt dezer dagen. In de bibliografische *Research Guide* zijn uitvoerige verwijzingen naar alle mogelijke bronnen bijeengebracht, met de benodigde toelichtingen. Daartoe horen bijvoorbeeld de inscriptie op de 'Nestoriaanse' stele in Sian-fu (uit 781) en de *sutra's* van Alopen en anderen uit de zevende tot negende eeuw die in een boeddhistisch klooster nabij Dunhuang bewaard zijn.

In het tweede en meest uitvoerige deel van de *Research Guide* worden de ontwikkelingen vanaf de achttiende en de negentiende eeuw per land geschetst. Telkens volgt na een korte algemene historische inleiding een introductie van het christendom in dat land. Vervolgens wordt de theologische reflectie thematisch weergegeven (met telkens ook aandacht voor feministische theologie), en dan volgen, in chronologische volgorde, biografische en bibliografische gegevens van een aantal theologen in dat land. Ten slotte volgen informatie over instituties en centra voor reflectie en een additionele bibliografie. Dat alles levert ook voor gebieden die weinig in de schijnwerpers staan, zoals Bangladesh, Nepal en Pakistan, een verrassende hoeveelheid materiaal op. Zoals verwacht mocht worden, gaat verreweg de grootste aandacht uit naar India, waaraan ruim 210 bladzijden worden gewijd (189-401). Hoewel in totaal nog veel meer namen worden genoemd, zijn van niet minder dan honderd Indiase theologen, van Roberto De Nobili in de zeventiende eeuw tot en met Monica Melancthon (geboren in 1962), gegevens bijeengebracht. Het doet goed daarbij ook namen te vinden van theologen die voornamelijk voor een lezerspubliek in eigen land schrijven of ten onzent in ieder geval weinig bekendheid genieten, zoals Somen Das, Origen Vasantha Jathanna, K.P. Aleaz en de dalit-theoloog James Massey. Dat geldt ook voor de andere hier behandelde landen. Het zal bijvoorbeeld niet eenvoudig zijn elders zo veel gegevens te vinden over de Sri-Lankaanse bisschop Sabapathy Kulandran, vriend van D.T. Niles, die nog met Karl Barth gecorrespondeerd heeft.

Het laatste deel, over ontwikkelingen in Nieuw-Zeeland (Aotearoa) en Australië heeft in zoverre een andere opzet dat hier geen bi(bli)ogra-



fische gegevens van individuele theologen zijn opgenomen. England verantwoordt dat, ten aanzien van Nieuw-Zeeland althans, door te zeggen dat de contextuele theologie daar niet bepaald wordt door *influential individual theologians*, maar door bepaalde culturele perspectieven en door drie belangrijke aandachtsvelden: *issues in society, church/mission and prayer/liturgy* (547). Niettemin worden zowel voor Nieuw-Zeeland als voor Australië gegevens van vele afzonderlijke theologen vermeld naast een aantal belangwekkende thema's.

De grootste problemen van een dergelijk naslagwerk zijn de begrenzing, de indeling en de definiëring. Niet altijd wordt duidelijk wat de redacteuren onder 'contextueel' verstaan. In het (eerste) voorwoord, van de hand van Michael Amaladoss, lijkt contextueel synoniem te zijn met *liberation theology*. Maar de *Research Guide* zelf heeft een veel ruimere grens getrokken, en in de titel van het naslagwerk zelf ontbreekt trouwens de term *contextual*. En wat behoort tot *theologies*? Alleen geschreven bronnen (en niet: dans, sculpturen, schilderkunst als uitingen van reflectie) konden worden opgenomen. Ook hier echter is de cirkel zo ruim mogelijk getrokken, en is het werk opzettelijk anders dan wat in het Westen gangbaar is. Soms kon ik door de vele literatuur bij de vele subcategorieën van dit naslagwerk door de bomen het bos bijna niet meer zien. Zo heb ik lang moeten zoeken voordat ik de *Association of Christian Art in Asia* vond. Er zit altijd een element van subjectiviteit in de keuze van auteurs aan wie een afzonderlijk lemma wordt gewijd. Waarom is aan Yoti Sahi wel, maar aan Solomon Raj geen aandacht besteed, en wordt Vinay Samuel alleen kort genoemd in de rubriek *Ecumenical, Society-related Theologies* (360)? Ten slotte, Duitstalige literatuur ontbreekt goeddeels. Die had wel voor waardevolle aanvullingen kunnen zorgen.

Het zijn niet te vermijden kleinigheden bij een uitstekend referentiewerk van een grootse omvang. We mogen de redacteuren werkelijk hartelijk dank zeggen, en kijken gespannen uit naar de beide vervolgdelen.

— *Alle Hoekema*

**Dale Bisnauth, *The Settlement of Indians in Guyana 1890-1930*, Leeds: Peepal Tree, 2000, 296 bladzijden, ISBN 1 000715 16 3, £ 14.00**

Dale Bisnauth Dale Bisnauth is een Hindoestaan die is opgegroeid in Guyana, het buurland ten westen van Suriname. Lange tijd bekleedde hij een vooraanstaande positie in zijn eigen kerk, de *Guyana Presbyterian Church*. Daarna was hij een aantal jaren docent godsdienstwetenschap en kerkgeschiedenis aan het *United Theological College of*

*the West Indies* in Kingston, Jamaica. Tegenwoordig is hij minister van arbeid van Guyana.

In dit boek geeft Bisnauth een grondige en interessante analyse van de situatie van de Hindoestanen die in de loop van de negentiende eeuw als contractarbeider naar Brits-Guyana kwamen. Hij vergelijkt hun omstandigheden met die van de voormalige slaven. Maar hij probeert eveneens aan te tonen dat de religie die zij aanhingen, veel met deze omstandigheden te maken had. Bisnauth beweert dat deze godsdienst in de tijd dat de Hindoestanen in de barakken op de plantages woonden, de trekken bezat van de religie van de *chamars*, de leden van de laagste kasten in India. Nadat zij de termijn van het contract dat zij hadden afgesloten, hadden uitgediend, ontwikkelde hun godsdienst zich in de richting van die van de hogere kasten. Want in de dorpen waar de Hindoestanen na hun contracttijd terechtkwamen, traden de brahmanen en de leden van de tweede kaste, de *chatri's*, op de voorgrond. Als gevolg daarvan veranderden de rituelen, en namen zij een meer brahmaanse vorm aan.

Voor de lezers van dit tijdschrift is van belang dat Bisnauth ook beschrijft hoe de Canadese Presbyteriaanse Kerk aan de Hindoestanen van Guyana, en waarschijnlijk ook aan die van Trinidad, het evangelie probeerde te brengen. De zending van de Canadese presbyterianen was in 1867 begonnen in Trinidad, maar had aan het begin van de jaren negentig van de negentiende eeuw haar activiteiten uitgebreid naar Brits-Guyana. Omdat de grote meerderheid van de Hindoe-staanse hindoes vurige vereerders waren van Rama, een van de belangrijkste *avatara's* (incarnaties) van de grote god Vishnu, trachtten de presbyteriaanse zendelingen hun boodschap aan te passen aan deze *bhakti*-vorm van het hindoeïsme. Daarom presenteerden de evangelisten en zelfs sommige zendelingen *Yisu Masih* (Jezus Christus) als de *nishkalanki avatara* (vlekkeloze incarnatie) van het *Brahman*, in het hindoeïsme de naam voor de absolute God. Jezus was *Ishvara* (de Heer), de verpersoonlijkte manifestatie daarvan. De hindoes geloven dat de *nishkalanki avatara* de laatste is in een reeks waarin Rama en Krishna de belangrijkste zijn. Bovendien maakte de zending nieuwe liederen in de vorm van de *bhajans* die in het *bhakti*-hindoeïsme zo populair zijn. De evangelisten en de predikanten gebruikten citaten van het Bhagavad Gita om hun beweringen over Jezus Christus extra gezag te verlenen. Als gevolg daarvan begonnen velen te geloven dat Yisu Masih een *avatara* was van het *Brahman*. In een ander boek, *History of Religions in The Caribbean*, dat verscheen in 1996, geeft Bisnauth hierover nog meer bijzonderheden.

Dale Bisnauth heeft een interessant boek geschreven met nieuwe inzichten in het Caribische hindoeïsme en in de zendingsactiviteiten

onder de Hindoestanen in dit gebied. Ook voor mensen die zich bezighouden met Suriname, kan dit boek belangrijk zijn.

– *Freek L. Bakker*

## KORTE NOTITIES

**Gerard Jansen, *The Ink of Medical Doctors as Footprints in the LMS Mission Field of Central Africa*, Zeist, 2002, 55 bladzijden; te bestellen per e-mail: [ger.jansen@wxs.nl](mailto:ger.jansen@wxs.nl).**

Nadat Livingstone in 1971 het Tanganyika-meer bereikt had, begon de London Missionary Society (Londens Zendinggenootschap) zendelingen uit te zenden naar deze regio. Tussen de aankomst van de eerste zendeling in 1878 en de overdracht van de zendingspost op de zuidelijke oever van het meer aan de Duitse Moraviërs in 1897 werden er dertig zendelingen heen gezonden, onder wie zeven artsen. Zij waren echte pioniers: van de dertig zijn er in de eerste jaren vijftien overleden tijdens hun werk aldaar. De medische staf moest allereerst een overlevingspakket en -methode ontwikkelen voor de uitgezonden zendelingen en tegelijkertijd de verschillende talen en culturen leren. De eerste en meest succesvolle arts was E.J. Southon, dankzij zijn grote vriendschap met de plaatselijke vorst, die zijn bloedbroeder was geworden na een medische behandeling. Medische werkzaamheden waren in die eerste periode veel belangrijker dan onderwijs, hoewel ook voor de medische zendelingen het maken van ontdekkingstochten en evangelisatie hun primaire taak was. Wanneer het ook maar enigszins mogelijk was, probeerden ze onmiddellijk met hun zendingstaak en bekeringswerk te beginnen. Zij beschreven in ruime mate hun Afrikaanse heidense 'collega's', de traditionele genezers of medicijnmannen. Hoewel zij de ideeën van hekselij en tovenarij, deel van hun genezingsmethoden, verafschuwden, konden zij zich soms toch vereenzelvigen met aspecten van de traditionele geneeswijzen. Gerard Jansen, zelf arts met een lange ervaring in Oost- en Zuid-Afrika, merkt op dat 'de culturele afstand tussen de pionier-arts en de Afrikaanse medicijnmannen misschien kleiner was dan we nu in ons nieuwe millennium gewend zijn' (46). Speciaal door de medische details en ruime citaten uit de LMS-archieven is het een boeiend verslag van het praktische werk van de pioniersgeneratie.

**Lesslie Newbigin, *Signs amid the Rubble. The Purposes of God in Human History* (geregideerd en ingeleid door Geoffrey Wainwright), Grand Rapids: Eerdmans, 2003, 121 bladzijden, ISBN 08028-0989-8; US \$ 15,00**

Wainwright publiceert hier drie manuscripten, gevonden nadat Newbigin, 'de reus uit de geschiedenis van de oecumenische kerk' (vii) in 1998 was overleden. Het eerste manuscript bestaat uit vier Bangalore-lezingen, gehouden in 1941. Het tweede bestaat uit de Henry Martin-lezingen van 1986, gehouden aan de Universiteit van Cambridge. Het derde manuscript is een korte toespraak van Newbigin voor de WCME tijdens de bijeenkomst van de Wereldconferentie over Missie, Zending en Evangelisatie, gehouden in december 1996 te Salvador de Bahia (Brazilië). De laatste tekst was geen geschreven manuscript, maar is overgenomen van een bandopname. Er zijn reeds diverse commentaren gegeven op deze toespraak. Wainwright schrijft over deze bijeenkomst: 'De bisschop werd feitelijk als eregast uit een recent verleden behandeld. De organisatoren echter lijken er niet aan gedacht te hebben dat hij wellicht veel zou kunnen zeggen' (xiii). Dit is een geheel ander commentaar dan dat van een goed geïnformeerde insider, S. Wesley Ariarajah, die over een eerdere toespraak, gehouden tijdens de conferentie van San Antonio van 1989, schreef: 'De bisschop ... was voor een paar dagen overgevlogen om te helpen voorkomen dat er compromissen gesloten zouden worden over een van de stromingen van de missionaire theologie, die "de onmiddellijke evangelisatie en bekering verlangde van diegenen die niet in Christus geloven", zoals gezegd werd door een van de deelnemers van de discussie' (*Not Without my Neighbour*, Genève: WCC, 1999, 110). Tijdens de bijeenkomst van Salvador de Bahia zijn er soortgelijke commentaren. Of men het eens is met het standpunt van Newbigin of niet, deze kleine publicatie is een welkome bijdrage aan de reeds indrukwekkende bibliografie van deze prominente leider van de missionaire en oecumenische beweging van de twintigste eeuw.

**Lynne Price, *Theology out of Place. A Theological Biography of Walter J. Hollenweger* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 23), Londen: Continuum & Sheffield Academic Press, 2002, 169 bladzijden, ISBN 08264-60283, UK £ 18,99**

De in Zwitserland geboren theoloog Hollenweger groeide op als lid van een pinksterkerk en was al op jonge leeftijd voorganger, maar hij gaf zijn ambt op om aan de universiteit reformatorische theologie te gaan studeren. Hij werkte als staflid voor de Wereldraad van Kerken, en hij was van 1971 tot 1989 hoogleraar missionaire studies in Birmingham. Na zijn pensionering ging hij terug naar Zwitserland. Hij was niet alleen een *expat* in Engeland, hij was ook op de universiteit enigszins 'misplaatst' als schrijver van toneelstukken en als kritisch theoloog wat betreft studies over de pinksterbeweging.

Price heeft een prachtig intellectueel portret van deze grote man ge-

schreven. Dit boek lijkt erg veel op de levendige en pittige stijl van Hollenweger. Hier volgt slechts een voorbeeld met betrekking tot bisschop Newbigin: 'Het evangelie is als een ui, niet een vrucht met een harde kern.' De mysterieuze 'Professor Unrat', onderwerp van diverse kolommen en van een volledig boek van Hollenweger, is niet Beyerhaus, maar is gebaseerd op een romanfiguur van Thomas Mann. Het is de gebruikelijke bijnaam voor de oudtestamentische geleerde Gerhard von Rad (24, 88-90). Price benadrukt het feit dat Hollenweger veel meer kritische vragen stelde dan systematische antwoorden gaf. Zijn stijl leek op 'een bombardement van ideeën' (134). Het hoofdstuk over pneumatologie (doctrine van de Heilige Geest) geeft een consistent beeld van Hollenwegers uiteenzetting van deze leerstelling, niet beschouwd als komend van de Christus, maar van de ene God, hetgeen dichter bij de oosterse orthodoxie komt dan bij het westerse christendom. Price citeert uitgebreid uit de besprekingen van andere theologen die over Hollenwegers werken geschreven hebben. Op deze wijze wordt een evenwichtig beeld gegeven van diens standpunten binnen de academische theologie. Er wordt ruimschoots aandacht besteed aan de toneelstukken en andere niet-academische werken van Hollenweger, evenals aan zijn speciale studies over Zwingli. Dit beknopte boek is een uitstekend geschreven portret van een buitengewoon origineel en creatief theoloog.

**Peter Storey, *With God in the Crucible* (= smeltkroes, vuurproef/zware beproeving). *Preaching Costly Discipleship*, Nashville: Abingdon Press, 2002, 175 bladzijden, ISBN 0687-5253-X, US \$ 15,00**

Onder de verschillende dramatische politieke ontwikkelingen van de laatste decennia, zoals de val van het communisme, de Rwandese genocide, de religieus-rationale zuiveringen in Joegoslavië en de terroristische aanval op New York van 11 september 2001, is de afbrokkeling en ten slotte de afschaffing van de apartheid in Zuid-Afrika een van de belangrijkste bladzijden uit de geschiedenis van het christelijk-sociale activisme.

Peter Storey, de vroegere president van de methodistenkerk van Zuid-Afrika en van de Zuid-Afrikaanse Raad van Kerken, geeft in dit boek een overzicht van de religieus geïnspireerde protesten tegen de apartheid door middel van een herdruk van 23 preken, gehouden tussen 1966 en 1992. Hiervoor werden nieuwe inleidingen geschreven en een aantal voetnoten toegevoegd ten behoeve van lezers die niet bekend zijn met de bijzonderheden van deze lange strijd. Storey benadrukt steeds weer het belang van de internationale steun voor hun strijd, hoewel destijds het effect niet zichtbaar was. Deze steun was een

grote stimulans en hulp voor de Zuid-Afrikaanse oppositie. Het is nu niet allemaal probleemloos geluk en opluchting, wanneer men terugkijkt op die periode. In dit boek wordt herinnerd aan de pakjesbom die de vrouw van een activist doodde, evenals haar jonge dochter; daarbij wordt ook de organisator van deze bom genoemd, majoor Craig Williamson, die amnestie vroeg en kreeg dankzij de Waarheids- en Verzoeningscommissie. Storey moet toegeven: 'De aan Williamson verleende amnestie heeft mijn inzet voor, en vrouwen in de voortgang van de Waarheids- en Verzoeningscommissie meer dan iets anders op de proef gesteld' (62).

Een deelnemer aan deze pijnlijke voortgang geeft hier een selectie fragmenten die de dramatische gebeurtenissen van die periode op realistische wijze oproepen, maar doet dat met voldoende distantie en objectiviteit om het voor andere mensen begrijpelijk te maken.

**Richard Howell (redactie), *Free to Choose. Issues in Conversion, Freedom of Religion and Social Engagement*, New Delhi: Evangelical Fellowship of India, 2002, 229 bladzijden**

De zeventien korte artikelen en veertien documenten die dit boek bevat, verwijzen allemaal naar de verhitte discussie over bekering die de laatste tijd zo veel commotie in India veroorzaakt. De in dit boek opgenomen documentatie bewijst dat deze discussie niet slechts de laatste jaren de nodige aandacht heeft gevraagd.

De wet op de vrijheid van godsdienst, in Orissa aangenomen in 1967, bevat al verschillende artikelen die 'gedwongen bekering' moeten voorkomen (203-205). De definitie van bekering volgens deze wet – 'het opgeven van de ene godsdienst en het aannemen van een andere godsdienst' – beheerst dit boek. In 1968 werd Orissa gevolgd door Madhya Pradesh, en in 1978 door Arunachal Pradesh. Onlangs hebben de staten Madras en Gujerat wetten geformuleerd die religieuze bekering steeds moeilijker maken. Er is slechts één bijdrage die een pleidooi houdt voor de erkenning van de 'fundamentele waarden die gemeenschappelijk zijn tussen Vedanta (het wijsgerig systeem van de oude Indiërs, berustend op de Upanisjaden, de Bhagavadgita en de Vedantasutra van Badaryana) en de Bijbel' (Acharya Daya Prakash, een christen ondanks zijn titel van *acharya*; 89-92).

Voor het overige schommelen de bijdragen tussen woede over de door de hindoemeerderheid opgeworpen obstakels om tot christen bekeerd te kunnen worden én het verlangen het gehele evangelie van Jezus te kunnen verkondigen.

Er is geen verwijzing naar de andere belangrijke minderheid in India, de moslims, die eveneens de bedreiging ervaren die gevormd wordt door de groeiende sociale en politieke opleving van het hindoeïsme.

*Missiology* (juli 2003) heeft een vraag in het editorial: moeten missiologen commentaar geven op de belangrijke wereldgebeurtenissen? Zeker! Zij hebben – of moeten minstens ontwikkelen – een combinatie van een spirituele en een seculiere lens. De missionaire strategie moet dus gerelateerd worden aan een reële kijk op de wereld: 'Als wij niet meer spreken over wat God nu in de wereld doet, wie doet het dan wel?' Toch blijkt dat lastig te zijn. Er is een bijdrage aan de discussie over de vraag of de bekeerlingen van Ricci in China (omstreeks 1600) wel echte bekeerlingen waren. In ieder geval bleven zij het christendom bekijken vanuit een confucianistische wereldvisie. Een andere lastige combinatie is die van oud-Molukse mythen en het evangelie: er wordt een mogelijkheid aangegeven. Er is een portret van (over)ijverig missionair organisator Fredrik Franson (Zweden, 1852-1908), die in Scandinavië, Zwitserland en Duitsland zendingsorganisaties oprichtte. Francis Oborji, docent op de pauselijke Urbana Universitaas in Rome, pleit voor een nieuwe taal voor Afrikaanse contextuele theologie. William Wagner vergeleek christelijke missie met islamitische *dakwah* vooral in formele aspecten. Zo gaan christenen er eerder op af, terwijl *dakwah* passiever uitnodigt en afwacht. Aan christelijke zijde is er ook een strakkere organisatie, terwijl bij moslims de *dakwah* van toevallige initiatieven van leden van de gemeenschap afhangt.

*Missionalia* (april 2003) heeft een stevig speciaal nummer, 235 bladzijden, over de Afrikaanse Initiatieven in Christendom (AIC): een inleiding (Dana L. Robert) en negen bijdragen over 'stenen die de bouwlieden verwierpen': de onafhankelijke Afrikaanse bewegingen naar christendom toe, vaak van vrouwen, soms ook wel van afgewezen evangelisten of randfiguren in bepaalde kerken. Zo schrijft Tabona Shoko over gebedsgenezers in een anglicaanse en een rooms-katholieke kerk in Zimbabwe. Joan Miljard vond materiaal over zendelingen die Afrikaanse vrouwen huwden. Tintiko Maluleke herneemt een wat ouder debat (met onder anderen Jan van Butselaar). Het debat ging toen over de rol van de Zwitserse zendelingen versus Xitsonga-evangelisten en enkele kleurlingen bij het werk in de missiepost Valdezia. Nu beschrijft Maluleke een veldonderzoek naar de huidige missiepost Valdezia: de zwarte predikanten en vooral leiders van zionistische kerken hebben het hier nog steeds moeilijk, in hun leer, maar ook in hun poging om van de grootgrondbezitter (de missiepost!) hun eigen grond te krijgen.

*Spiritus* (2003/171) sluit de cyclus over *l'alterité* met een dossier over de fundamentalistische verleiding. Elf bijdragen om op het spoor te komen waar de zucht naar zekerheid en vaste fundamenten vandaan

komt, vanuit historisch, sociologisch, psychologisch en theologisch perspectief. Ook enkele bijdragen over de impact van het fundamentalisme in het Afrikaanse Benin, in India en op officiële documenten van de Rooms-Katholieke Kerk. De problematiek wordt behoorlijk opengetrokken, met het gevolg dat daarmee ook het begrip fundamentalisme de mist dreigt in de gaan.

Onder de titel *L'Esprit en liberté* begint *Spiritus* (2003/172) een nieuwe reeks waarin de mogelijke pistes voor de missie in de eenentwintigste eeuw worden afgetast. De soevereine vrijheid van de geest blijkt overal ter wereld de grenzen van religies en kerken telkens weer te doorbreken, daar waar mensen solidair samenwerken en op de bres staan voor de verdediging en het herstel van menselijke waardigheid. Dat blijkt uit de uitgebreide rubriek 'missionnaire actualiteit', waarin een zestal vrijplaatsen in Noord en Zuid worden aangedaan. Het dossier is vooral exegetisch van aard: Jacques Vermeylen, Jacques Nieuwants en Walter Vogel gaan in op centrale bijbelse begrippen als verbond, de naties, volk Gods, heidenmissie. De Geest blijkt er te waaien waar hij wil.

In *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (2003/3) probeert Ogbu U. Kalu de bijdrage op waarde te schatten van twee Afrikaans-Amerikaanse zendelingen in Sierra Leone, en wel vanuit het specifieke perspectief van de Afrikaanse bevolking. Olga Tamburini analyseert de Vaticaanse missionaire politiek in de jaren 1823-1830. Bij nader toezien blijkt deze korte periode belangrijker te zijn dan tot nu toe werd aangenomen. F. Mwanama Galumbulula van zijn kant doet, vanuit missierechtelijk standpunt, enkele voorstellen voor de afbakening van nieuwe kerkelijke entiteiten. Ten slotte brengt Stefan Silber een uitvoerig analytisch verslag van de vierde Latijns-Amerikaanse bijeenkomst voor 'Teología india' of indigene theologie, in Asunción. Deze keer werd vooral gewerkt rondom eeuwenoude mythen en rituelen en de bedreiging van de inheemse culturen vandaag, en werden strategieën voor de toekomst besproken.

— *Frans Damen en Karel Steenbrink*



# Inhoudsopgave jaargang 32 (2003)

## Titels

2003 / 1	Veelkleurig christendom. Het Caribisch model
2003 / 2	11 september 2001: einde van de dialoog?
2003 / 3	Missionair mag weer
2003 / 4	Door vreemde ogen. De wisselwerking tussen antropologie en missiologie

## Artikelen

Beek, Wouter E.A. van,	Het einde van een <i>liaison impossible</i> ? De visie van een antropoloog	4	23-32
Brinkman, Martien E.,	Een zendingsstrategie voor de westerse kerk. Reflecties op de studiedag van de Vrije Universiteit	3	55-65
Chanson, Philippe, Damas, Anna,	Creoliteit en theologie. Theologie van de creoliteit Citypastoraat. Impressies van een nieuw missionair initiatief in Duitsland	1	88-99
Delisle, Philippe, Eboussi Boulaga, Fabien,	Franse katholieken in het Caribisch gebied Fetisjisme en proselitisme. Afrikaanse beschouwingen over missie en antropologie	3	78-80
Eggen, Wiel,	Verwantschap en religie, een gemene zaak	1	18-28
Engineer, Ashgar Ali, Gadille, Jacques, Gort, Jerry,	Fundamentalisme en terrorisme. Een seculair perspectief Christelijke antropologie. Een historisch overzicht Een nimmer eindigende opgave. De missionaire opdracht van de kerk	4	33-43
Guerra, Jorge Castillo, Henau, Ernst, Ijzerman, Herman, Jabini, Franklin, Jacquin, Jacqueline, Jap-A-Joe, Harold, John, Clement, Jong, Kees de,	Dialogo tussen het christendom en Afro-Cubaanse religies Parochie en missionaire presentie Al doende leert men Een nieuwe bijbelvertaling in het Sranantongo Gefascineerd door de islam: Louis Massignon (1883-1962) Hernhutters in Suriname en de overige Cariben Christendom, de islam en het Westen. Een visie uit Pakistan 'Reformatie'. Veranderde verhoudingen tussen moslims en christenen in Indonesië	4	44-52
Kooij, Rijn van, Laar, Wout van,	De Geest: bruggenbouwer tussen verschillende contexten Naar een missionaire kerk in Nederland. De Beraads-groep Missionaire Presentie	1	75-87
Laburthe-Tolra, Philippe,	Antropologie en missiologie. Enkele theologische overwegingen	3	36-44
Lampe, Armando, Lampe, Stefan, Mbila, Johnson A.,	Naar een geschiedenis van de Caribische theologie Bezoek onze website Funcity! Pastoraat op internet Wantrouwen en voortgang. Relaties tussen christenen en moslims in Afrika	3	85-95
		1	61-63
		4	53-61
		1	29-37
		2	44-52
		2	53-62
		3	66-77
		3	15-27
		4	14-22
		1	64-74
		3	81-84
		2	63-70

Milton, Albert George,	Pastoraal pleidooi voor het Afro-Caribisch concubinaat	1	100-109
Paas, Stefan,	Hoe kan een reformatorische kerk missionair zijn?	3	45-54
Ramsoedh, Hans,	Hindoïsme en islam in het Caribisch gebied en in Nederland	1	38-46
Saane, Wilbert van,	Tussen dhimma en dialoog. Moslims en christenen in het Midden-Oosten na 11 september	2	78-85
Sahi, Jyoti,	Terrorisme en botsing van beschavingen	2	4-17
Schaaf, Ype,	De wereld is veranderd	2	36-43
Slageren, Jaap van,	De zendelingen A.C. Kruyt en N. Adriani. Antropologisch en missionair werk in Midden-Celebes	4	62-74
Steenbrink, Karel,	Het einde of een nieuwe fase in een familieruzie? Islam en christendom aan het begin van de eenentwintigste eeuw	2	24-35
Verduijn, Kees,	Het Forum van Nationale Verzoening in Ivoorkust	2	71-77
Vernooy, Joop,	Veelkleurige religie in het Caribische gebied	1	4-17
Werner, Dietrich,	Nieuw missionair elan in Europa	3	28-35
Ziel, Kees van der,	Door het oog van de naald	1	47-60
Zorn, Jean-François,	Bekering als ontwaken van het zelfbewustzijn. Theologie en antropologie bij Maurice Leenhardt (1878-1954)	4	75-87
Zwan, Rob van der,	Missionaire presentie anno 2003. Een signalement	3	96-108

## Column

Jansen, Machteld,	Pamperen	4	106-107
-------------------	----------	---	---------

## Bibliografie

Rijn, Peter van,	Bibliografie van de in 2002 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur	4	88-104
------------------	---	---	--------

## Boekbesprekingen

- Anbeek, Christa; Bakker, Cok B; Minnema, Lourens en Menken-Bekius, Corja (redactie): Ge-loven in de interreligieuze dialoog, *Praktische Theologie*. Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen 2002/1, *Hans Visser* - 1 / 122-123
- Bame Bame, Michael: La sagesse cachée de Dieu. Une justification de la foi chrétienne, *Gerard van 't Spijker* - 2 / 100-101
- Becker, Dieter (redactie): Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen, *Karel Steenbrink* - 2 / 101-102
- Becker, Dieter (redactie): Mission, Kommunikation, Medien, *Karel Steenbrink* - 2 / 101
- Bisnauth, Dale: The Settlement of Indians in Guyana 1890-1930, *Freek L. Bakker* - 4 / 118-119
- Bommel, Abdul Wahid van; Houtepen, A.W.J.; Kruijff, G.G. de; en Wessels, A.: De Islam en het Westen; botsende religies - theologische visies op macht in Islam en Christendom. Leidse lezingen, *Ane Mulder* - 2 / 95-98
- Bria, Ion; Chanson, Philippe; Gadille, Jacques; Spindler, Marc (redactie): Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission, *Gerard van 't Spijker* - 2 / 105-106
- Brussee-van der Zee, Lies, en anderen (redactie): Balanceren op de smalle weg. Opstellen aan-geboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doops-gezind Seminarium, *Karel Steenbrink* - 2 / 108
- Colon, Paul (redactie): François Libermann d'hier à aujourd'hui 1802-1852-2002, *Jaap van Sla-geren* - 2 / 106-108
- England, John C.; Kuttianimattathil, Jose s.d.b.; Mansford Prior, John s.v.d.; Quintos, Lily A. r.c.; Suh Kwang-sun, David; en Janice, Wickeri (redactie): Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources. Volume I: Asia Region, South Asia, Austral Asia, *Alle Hoekema* - 4 / 116-118
- Feldtkeller, Andreas: Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang, *Karel Steenbrink* - 3 / 118
- Howarth, Toby: The Pulpit of Tears. Shi'I Muslim Preaching in India, *Jan Slomp* - 1 / 118-120

- Howell, Richard (redactie): Free to Choose. Issues in Conversion, Freedom of Religion and Social Engagement, *Karel Steenbrink* - 4 / 123
- Jansen, Gerard: The Ink of Medical Doctors as Footprints in the LMS Mission Field of Central Africa, *Karel Steenbrink* - 4 / 118-119
- Jansen, Mechteld M.: Talen naar God. Wegwijzers naar Paul Ricoeur, *Dr. J.L.M. Vis* - 1 / 124-125
- Kalu, Ogbu U.: Power, Poverty and Prayer. The challenges of poverty and pluralism in African Christianity, 1960-1996, *Gerard van 't Spijker* - 2 / 98-100
- Kessel, Ineke van (redactie): Merchants, Missionaries & Migrants. 300 years of Dutch-Ghanaian relations, *Jaap van Slageren* - 2 / 102-103
- Kolm, Gerrit-Jan van der: De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie, *John Veldman* - 1 / 120-122
- Küster, Volker: The Many Faces of Jesus Christ. Intercultural Christology, *Jan van Lin* - 1 / 124
- Laburthe-Tolra, Philippe: Minlaaba III, Vers la Lumière? ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun, Sociologie de la conversion, *Jaap van Slageren* - 3 / 121-122
- Luneau, René: Comprendre l'Afrique. Evangile, modernité, mangeurs d'âmes, *Wiel Eggen* - 2 / 104-105
- Masamba Ma Mpolo, Jean: Le Saint-Esprit interroge les esprits. Essai de relecture et pistes psychopastorales de la spiritualité en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo, *Gerard van 't Spijker* - 3 / 122-124
- Newbiggin, Leslie: Signs amid the Rubble. The Purposes of God in Human History (geredigeerd en ingeleid door Geoffrey Wainwright), *Karel Steenbrink* - 4 / 121-122
- Oduyoye, Mercy Amba: Beads and strands, reflections of an african woman on christianity in Africa (Engelse editie), Les colliers et les perles, réflexions d'une femme africaine sur le christianisme africain (Franse editie), *Jaap van Slageren* - 3 / 118-119
- Pairault, Claude; en Benoist, Jean: Portrait d'un jésuite en anthropologue. Entretiens, *Jaap van Slageren* - 3 / 119-120
- Price, Lynne: Theology out of Place. A Theological Biography of Walter J. Hollenweger, *Karel Steenbrink* - 4 / 120-121
- Raj, Solomon P: The New Wine-Skins. The story of the indigenous missions in coastal Andhra Pradesh, India, *Dick Kooiman* - 4 / 113-114
- Shorter, Aylward; en Njiru, Joseph N.: New Religious Movements in Africa, *Gerard van 't Spijker* - 3 / 122-124
- Storey, Peter: With God in the Crucible. Preaching Costly Discipleship, *Karel Steenbrink* - 4 / 122-123
- Verstraelen, Frans. J.: History of Christianity in Africa in the context of African History. A comparative assessment of four historiographical contributions, *Jaap van Slageren* - 4 / 114-116
- Zingel, W.P.; en anderen: Pakistan. Länderheft, Weltmission Heute 44, *Jan Slomp* - 2 / 98

## Nog verkrijgbare losse nummers

- 2003 | 3 Missionair mag weer  
2003 | 2 11 september 2001:  
einde van de dialoog?  
2003 | 1 Veelkleurig christendom  
– Het Caribisch model

## Thema's van geplande nummers

- 2004 | 1 Missie in alle staten  
2004 | 2 Nieuw elan voor de oecumene?  
2004 | 3 Helen wat gebroken is  
2004 | 4 Kunst als bron van theologie

## 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)

Voor abonnementen en bestellingen van losse nummers kan men zich *schriftelijk* wenden tot

UITGEVERIJ  KOK

Postbus 5018, 8260 GA Kampen,  
per fax onder nummer  
+31 (0)38 331 17 76  
of via e-mail aan [abonnementen@kok.nl](mailto:abonnementen@kok.nl)

Voor abonnementen in België kan men zich wenden tot  
Missio, Vorstlaan 199, 1160 Brussel,  
PR 000-0042110-12



### Eberhard Bethge **Dietrich Bonhoeffer** *De biografie*

Een van de meest indrukwekkende biografieën over het leven en denken van de befaamde theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).


**€ 55,-** Geb., 1000 blz.



### Hans Küng **Bevochten vrijheid**

Een hartverwarmend pleidooi voor een leven in de stijl van Christus.

**€ 39,90** Geb., 564 blz.

UITGEVERIJ  Ten Have