

# WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

1 | 2003

**VEELKLEURIG CHRISTENDOM**  
**Het Caribisch model**

## Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 31 | nummer 1 | maart 2003

ISSN 0165-988X

### VEELKLEURIG CHRISTENDOM Het Caribisch model

#### *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 Brok  
prof. dr. Bert Broeckaert  
drs. Anna Damas  
drs. Jan Dumon  
drs. Kathleen Ferrier  
Jaap Hansum  
prof. dr. Volker Küster  
drs. Wout van Laar  
drs. Cokkie van 't Leven  
ds. Ype Schaaf  
dr. Karel Steenbrink  
drs. Johan Temmerman  
dr. Jeroen Vis  
dr. Hans de Wit  
dr. Rob van der Zwan

## Redactieadres

dr. Gerard van 't Spijker  
Interuniversitair Instituut voor 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.

## VEELKLEURIG CHRISTENDOM

### Het Caribisch model

- 1 Ten geleide / Editorial  
— *Gerard van 't Spijker*
- 4 Veelkleurige religie in het Caribisch gebied  
— *Joop Vernooij*
- 18 Franse katholieken in het Caribisch gebied  
— *Philippe Delisle*
- 29 Hernhutters in Suriname en de overige Cariben  
— *Harold Jap-A-Joe*
- 38 Hindoeïsme en islam in het Caribisch gebied en in Nederland  
— *Hans Ramsoedh*
- 47 Door het oog van de naald  
— *Kees van der Ziel*
- 61 DOSSIER: Een nieuwe bijbelvertaling in het Sranantongo  
— *Franklin Jabini*
- 64 Naar een geschiedenis van de Caribische theologie  
— *Armando Lampe*
- 75 Dialoog tussen het christendom en de Afro-Cubaanse religies  
— *Jorge Castillo Guerra*
- 88 Creoliteit en theologie. Theologie van de creoliteit  
— *Philippe Chanson*
- 100 Pastoraal pleidooi voor het Afro-Caribisch concubinaat  
— *Milton Albert George*
- 110 In memoriam
- 111 Kortweg
- 118 Boekbesprekingen
- 126 Internationale tijdschriften

# Veelkleurig christendom

## *Het Caribisch model*

Met ingang van de nieuwe jaargang komt *Wereld en Zending* uit in een nieuw jasje. De bladspiegel is wat groter, en ook de opmaak is op een aantal punten gewijzigd. De redactie hoopt dat daarmee de teksten prettiger leesbaar en toegankelijker zijn geworden.

Nieuw is ook de toevoeging *Tijdschrift voor interculturele theologie* op het omslag. Wat wil de redactie daarmee aangeven?

In het afgelopen decennium is aan de universiteiten de belangstelling voor de missiologie als discipline stelselmatig afgenomen. In de theologische bezinning op het karakter van de kerk, ook haar missionaire karakter, is evenwel de vraag naar de plaatsbepaling te midden van een steeds beter onderkende onderlinge beïnvloeding van godsdiensten en culturen centraal komen te staan. Het tijdschrift *Wereld en Zending* wil deze vraag honoreren als de kernvraag van een kerk die als missionaire kerk in de wereld staat. De interactie van ervaringen en visies van de kerken in de verschillende delen van de wereld is daarbij een belangrijke factor. *Wereld en Zending* legt zich erop toe die interactie te beschrijven, te analyseren en zich daardoor te laten appelleren. Steeds zal blijken dat de kerk bepaald is door de cultuur en de context waarin ze gestalte aanneemt. Als zodanig maakt ze deel uit van een plurale werkelijkheid, waarin ze haar eigen stem mag laten horen.

De bezinning zal ook haar weerslag hebben op de missionaire praktijk. Ook de beschrijving van, en de reflectie op de missionaire praktijk zal in de toekomst ruime aandacht blijven houden van de redactie.

Daarbij zal *Wereld en Zending* als tijdschrift voor interculturele theologie alert moeten blijven op verschillende vormen van westers superioriteitsdenken, met de intentie aan het dialogisch karakter van elke missionaire presentie alle kansen te geven.

In dit licht hebben we doelstellingen van ons tijdschrift opnieuw geformuleerd.

Dit nummer biedt een aantal artikelen over het Caribisch gebied, waar het christendom gekenmerkt wordt door de twijfelachtige be-

trokkenheid bij kolonialisme en slavernij. *Joop Vernooij* beschrijft de veelkleurigheid en diversiteit van kerken en religies in het gebied. *Philippe Delisle* laat zien welke erfenis Franse katholieken in het gebied hebben achtergelaten. *Harold Jap-A-Joe* tekent het specifieke van de hernhutters in – vooral – Suriname. *Hans Ramsoedh* beschrijft hoe hindoes en moslims in het gebied terechtgekomen zijn en hoe ze zich hebben ontwikkeld. *Kees van der Ziel* geeft enkele dieptepeilingen in de religie van de oorspronkelijke bewoners, de Karibs, noodzakelijk voor een relevante bijbelvertaling. *Franklin Jabini* vertelt hoe onlangs een nieuwe bijbelvertaling in het Surinaams tot stand gekomen is. Ook de ‘tweede vertaling’ van de boodschap, de ontwikkeling van een Caribische theologie, krijgt veel aandacht. *Jorge Castillo Guerra* en *Philippe Chanson* houden beiden, elk op eigen wijze, een pleidooi voor een Caribische theologie waarin het begrip creoliteit een positieve lading krijgt. *Milton George* vraagt om erkenning van het concubinaat als legitieme samenlevingsvorm in de catholica, en vindt daarvoor goede gronden in de kerkgeschiedenis. Verder zijn er de gebruikelijke rubrieken *In memoriam*, *Kortweg*, *Boekbesprekingen* en *Internationale tijdschriften*.

Dit nummer kwam tot stand in nauwe samenwerking met Joop Vernooij en Jorge Castillo Guerra.

— Gerard van 't Spijker, eindredacteur

## Multicoloured Christianity

### *Churches and religions in the Caribbean*

---

The editorial committee has added to its main title: *Journal for inter-cultural theology*. For what reason? In the past ten years the interest in Missiology as an academic discipline at the universities has diminished considerably. However, in the theological reflection on the character of the Church, also its missionary character, the question about the position of the Church in the midst of an always clearer consciousness of the complicated mutual effects and relationships of religions and cultures, has taken a central place. The Journal *Wereld en Zending* (World and Mission) recognizes this problem as the central quest for a Church that attempts to be a missionary Church. Our Journal fosters it, and sees the interaction of churches and their theologies in the different parts of the world as a necessary condition of its mission. Therefore these questions will take a central part in editorial policy. The reflection on these questions will also have its effects on the missionary practice of the Church and its members. Description and analyses of this missionary practice will continue to be given serious attention by the editorial committee.

This issue offers a number of articles on Christianity in the Caribbean, where the Church is characterized by a history of colonialism and slavery. *Joop Vernooij* opens with a general introduction to churches and religion in all its diversity. In several articles the heritage of Catholic and Moravian missionaries, the history and development of Hindus and Muslims and specific problems of Bible translation in the region are highlighted. Two authors, *Jorge Castillo Guerra* and *Philip Chan-son*, plead for a Caribbean theology where 'creolism' is seen as a sign of hope, inviting to a theology of creolisation, which is most promising as a new model of humanity in the third millennium.

— *Gerard van 't Spijker, editor*

# Veelkleurige religie in het Caribisch gebied

Joop Vernooij

---

**Het Caribisch gebied is een ontmoetingsplaats van religies uit Oost en West, en biedt hoopvolle perspectieven voor interreligieuze dialoog.**

Het gebied dat we willen bespreken, heeft verschillende namen. Bartolomé de las Casas (1484-1566) – de eerste die fel over de verwoesting door de Spanjaarden van het gebied geschreven heeft, en daartegen geageerd heeft – gebruikt het begrip ‘West-Indiën’, omdat er nu eenmaal ook een Oost-Indisch gebied was. Ook is het gebied ‘Antillen’ genoemd: *anti islas*, de eilanden voor het vasteland, het *tierra firme*. Wij gebruiken de term ‘Caribisch gebied’, in het Engels *Caribbean*, verwijzend naar het inheemse volk der *Kaliña*, die door de Europese machten abusievelijk Cariben werden genoemd, weleens vereenzelvigd met kannibalen. De term verwijst naar een gebied dat door de plantage-economie gekenmerkt is, of door de zwarte (en soms ook rode of inheemse) slavernij, of door de geopolitiek tussen Noord- en Zuid-Amerika. Het gebied is dan groter dan alleen de eilanden, omdat sociaal-cultureel grote delen van Brazilië, Venezuela en de Verenigde Staten erbij horen. Die landen houden regelmatig *Carifesta* of *Caribbean Festival* om zich aan elkaar bekend te maken en zich te profileren. De *Caribbean Community* (Caricom) poogt een economische vuist te maken om als voormalige Engelse kolonies met de vaart der volken mee te kunnen doen; ook Suriname, Haïti en de Dominicaanse Republiek maken deel uit van deze organisatie. Etnisch, cultureel en historisch is het gebied dus te onderscheiden, en is het op zoek naar een eigen identiteit. Bij de Verenigde Naties rekent men de Guyana's tot Zuid-Amerika.

## **Zeer gemengde bevolking**

Het gebied was aanvankelijk niet erg interessant voor de Europeanen; die gingen liever naar wat nu Mexico, Peru en Brazilië heet. Toen Columbus op 12 oktober 1492 landde op het tot de Bahama's behorende eiland dat nu San Salvador heet (ook wel *Watling Island*, naar de Amerikaan die het eiland ooit heeft gekocht), begon ‘de verwoesting’,

zoals Bartolomé de las Casas het noemt vanwege de hebzucht, de ongebreidelde schending van mensenrechten en de moordende strijd tussen de Europese machten. Na de toekenning van land en eiland aan Europese machten door de paus van Rome, via de bullen *Inter cetera* van 3 mei 1493 en *Eximiae devotionis* van juli 1493, kwamen de eilanden en het vasteland als wingewesten in Europees bezit. Ze waren aanvankelijk in Spaanse en Portugese handen, maar ook Engelsen, Fransen, Denen en Hollanders wilden meeprofiteren van de Nieuwe Wereld.

Sindsdien heeft het begrip 'Cariben' ook een ideologische betekenis. Het heeft betrekking op mensen die zichzelf bevrijden en vrijvechten van de onderdrukking, de miskennis, het racisme en de achterstelling van vroeger en nu.

Het aantal slaven dat vanaf het eind van de vijftiende eeuw tot het begin van de negentiende eeuw werd ingevoerd, wordt geschat op tien miljoen<sup>1</sup>. Er zijn in de laatste anderhalve eeuw bijna twintigduizend Chinezen voor plantagewerk binnengekomen<sup>2</sup>. Na de afschaffing van de slavernij in de Engelse, Franse en Nederlandse gebieden – respectievelijk in 1834, 1848 en 1863 – zijn ongeveer een half miljoen contractarbeiders uit India ingevoerd voor de voortgang van de plantage-economie.

### **Rijke en arme landen**

Het huidige bevolkingsaantal wordt op omstreeks vijfendertig miljoen geschat, met grote gebieden als Cuba en hele kleine als Grenada en St. Vincent. De afdeling Economische en sociale zaken van de Verenigde Naties voorziet in 2030 een bevolking van ongeveer veertig miljoen. Kleur, economie, de historie van slavernij en kolonialisme, cultuur en toerisme zijn belangrijke thema's voor onderzoek en studie. In het *Human Development Report 2001* staan onder het kopje 'hoogstontwikkelde landen' Barbados op de eenendertigste, en de Bahama's op de tweeënveertigste plaats. Het zijn de enige twee van de regio die onder dat kopje vallen<sup>3</sup>. Onder de 162 'gemiddeld ontwikkelde landen' staan Trinidad op plaats 44, Cuba op 55, Suriname op 64, Jamaica op 78, de Dominicaanse Republiek op 86 en Guyana op 93. Haïti valt onder de laagste categorie, en staat daarin op plaats 134. In het *Human Development Report 2002* staat Barbados op plaats 31, en staan de Bahama's op 41, Trinidad op 50, Cuba op 55, Suriname op 78, Jamaica op 86, de Dominicaanse Republiek op 94, Guyana op 103, Haïti op 146 van de nu 173 landen<sup>4</sup>. De armere landen zakken op de lijst, en worden armer. De gemiddelde leeftijd op Haïti is 52,4 en op Barbados 76,6.

De Caribbean kunnen we niet uitsluitend als een gebied van afstam-



melingen van slaven beschouwen. Er is in de loop van de tijd meer variatie gegroeid. De bevolking van de regio is constant bezig geweest met processen om zich een thuis te maken (*home making*). Velen zijn doorgetrokken naar de landen van de vroegere kolonistoren of naar de Verenigde Staten van Amerika en Canada.

### **Religie**

Onze invalshoek is religie. De historie heeft, wat dat betreft, veel aangedragen. In de loop der tijd zijn nieuwe bewegingen in confrontatie met andere religieuze instituties opgekomen. Er zijn ook recente uitschieters: van de *Verklaring van Barbados* van 1971, waarin de rechten van de inheemsen en andere volken onderstreept werden, of het fenomeen *Jim Jones*, die in 1978 met 900 volgelingen in het bosland van Guyana voor een gezamenlijke religieuze dood koos, tot de *Rastafaria* met tegendraadse gedachten en expressie, in het bijzonder in de reggaemuziek. In 1990 werd de rooms-katholieke priester *Jean Bertrand Aristide* tot president van de Republiek Haïti gekozen. In 1992 vond in Santo Domingo, de hoofdstad van de Dominicaanse Republiek en de plaats van het primaatschap van de katholieke kerk van het continent – hier was de eerste door Rome erkende en geïnstalleerde kerk van het hele westelijk halfrond! –, de vijfde algemene vergadering van de Latijns-Amerikaanse bisschoppenconferentie plaats, waar de katholieke kerk voor het eerst de positie van de inheemsen en Afro-Amerikanen analyseerde en onder de aandacht van de hele wereld bracht.

De Amerikaanse antropoloog G. Simpson heeft, wat religie in de regio betreft, verschillende typen 'culten' onderscheiden. Hij spreekt van: neo-Afrikaanse, voorouder-, revival-, spiritualistische en religio-politieke culten. De term 'cult' is een oude sociologische term, gebruikt in onderscheid met termen als 'denominatie' en 'kerk'<sup>5</sup>. Hij maakt, wat Zuid-Amerika betreft, onderscheidingen als neo-Afrikaanse, uit Afrika afkomstige, spiritualistische en onafhankelijke cultussen<sup>6</sup>. We gebruiken de notie 'cult(us)' thans niet meer, omdat die term afbreuk doet aan de eigenheid van het desbetreffende religieus authentieke fenomeen, dat niet met andere fenomenen vergeleken behoeft te worden. Bovendien is het religieuze veld in de regio groter en gevarieerder dan Simpson overziet. Hij noemt de Surinaamse *winti* een neo-Afrikaanse cult, een term die in Suriname nooit gebruikt is of wordt. De Guyanese theoloog Dale Bisnauth spreekt in zijn overzicht van de religies over afrikanisme in de Caribbean<sup>7</sup>. Maar er is meer waarop hij de aandacht vestigt: vormen van hindoeïsme, van de islam, van javanisme<sup>8</sup>.

Hiermee willen we aangeven hoe moeilijk het is een goed uitgangspunt of criterium voor indelingen en onderscheidingen te hanteren.

Het lijkt ons goed allereerst de historische lagen van religie aan te geven om daarna enkele karakteristieken naar voren te kunnen brengen.

### **Historische lagen in de religies**

We wijzen er kort op dat de mensen van de regio in diverse religieuze 'settings' kunnen leven, en dat veel mensen met meer dan één set erfgoed te maken hebben. Wat gemakshalve 'volksreligie' genoemd wordt, is ruimschoots aanwezig, ook bij de mensen met een oorsprong in India, China of Indonesië. Deze volksreligie werd destijds totaal afgewezen door later gekomen, aan de kolonistoren gelieerde religieuze groepen, die ook nog de status van staatskerk kregen. Religie heeft in de regio alles te maken gehad met macht en totaal misbruik ervan.

In de regio is een onverwachte verscheidenheid gegroeid. Zo zijn de Nederlandse Antillen, hoewel onder calvinistische macht, voornamelijk katholiek, terwijl de vroegere Nederlandse kolonie Suriname dat niet is. In Jamaica, onder het Engelse bewind verbonden met het anglicanisme, vormden de baptisten op den duur de meerderheid. Guyana, tot het begin van de negentiende eeuw bijna geheel Nederlands, is nauwelijks calvinistisch. De historie spot dus met allerlei generalisering.

We bedoelen met dit paragraafje aan te geven dat er historisch diverse onderscheiden religieuze bewegingen en instituties gegroeid zijn, die toch steeds met elkaar verbonden bleven, al even verscheiden als de talen, de muziek, de historie en de politieke organisatie, de natuurlijke hulpbronnen en de toegankelijkheid.

De inheemsen zijn de oorspronkelijke bevolking. De eerste rapporten over hen – van de priesters Ramon Pane, Breton, De las Casas, Du Tertre en Labat – verhalen ons over de *Tainos*, de *Lokonon* en de *Kaliña*. Uitgeweken *Black Caribs* of *Garifuna* zijn nu op de kusten van Midden-Amerika gehuisvest. In de Guyana's en elders leven ze nog, en hebben ze, voorzover ze geen christen zijn geworden – of ook: *althoe-wel* ze christen zijn geworden –, een eigen wereldbeschouwing en religie behouden. Ontwikkelingen op het punt van autonomie, grondenrechten en instroom in de wereld van ontwikkeling via eigen taal en cultuur hebben binnen eigen gelederen hoge prioriteit. In Guyana is aan het eind van de negentiende eeuw de *Alleluia-beweging*, analoog aan de *Great Awakening* onder de oorspronkelijke bevolking in de Verenigde Staten van Amerika, een voorbeeld van reactie, behoud van eigen identiteit en expressie van zelfgekozen oriëntatie. Archeologisch onderzoek is nauwelijks van de grond gekomen; vandaar dat veel van de historie en religie onbekend is. In Suriname hebben di-

verse organisaties van inheemsen, zoals *Epakadono*, via theater en zang oude mythen weer tot leven gebracht. Zendingsorganisaties van Amerikaanse makelij vernietigden (en vernietigen nog steeds) religieuze waarden en normen, culturele elementen, werkverdeling, geldbesteding en spiritualiteit.

### **Vele vormen van christendom**

De inheemsen hebben vanaf 1492 kennisgemaakt met vele vormen van christendom. Met de handelskerken kwamen verschillende typen christendom in het gebied. Zo waren er Nederlanders, getypeerd door het calvinisme, en het Spaanse en Franse katholicisme, het anglicanisme en het presbyterianisme. Dat christendom is met onderlinge ruzie aan het werk gegaan. Enerzijds werden gelijkheid en broederschap aan de mensen verkondigd, maar van de andere kant werd ruimschoots aan slavenhandel gedaan, ook van kerkelijke zijde.

Dit meten met twee maten werd heel plastisch aan de kaak gesteld toen activisten op Trinidad potten zwarte verf over de heiligenbeelden gooiden in de katholieke kathedraal van de hoofdstad Port of Spain. De elite was in paniek, maar de metafoor werkte door, zeker ook naar de andere voormalige Engelse gebieden. Bovendien diende het christendom zich in onderlinge vijandigheid en verkettering aan de slaven aan, dus in haar destructieve ambities. Van de weeromstuit moesten mensen die daarmee niet vertrouwd waren, zich ertegen verweren door eigen vormen van cohesie of eenheid te bevorderen.

Niettemin groeiden er vormen van Caribisch christendom, waarin bijvoorbeeld vormen van concubinaat of lossere man/vrouw-Verhoudingen gedoogd werden, waarin gemengde huwelijken gevierd kunnen worden in hindoe-stijl of op de *adat*-manier van de Javanen. Christelijke kerken gebruiken vormen van calypsomuziek of *maisakaseko* (in Suriname), en houden vieringen met *steelbands*. De christelijke kerken hebben onder dwang van de leden veel gedoogd, en langzaam aan de levensstijl van de mensen uit Afrika en elders leren waarderen. Een kerkdienst in Suriname kan plaatsvinden met muziek en zang van *Kaliña* en *Lokonon*. Nieuwe vormen van rouw en het beëindigen van de rouw ontwikkelen zich binnen de kerken op grond van het erfgoed der vaders. Deze adaptatie en inculturatie geven de kerken een gezicht dat anders is dan dat van de vroegere koloniale kerken.

Hoe ingewikkeld de contacten en verhoudingen zijn, blijkt bijvoorbeeld uit de samenstelling van de rooms-katholieke Antilliaanse bisschoppenconferentie, met bisdommen als Belize, Bermuda en de Caymaneilanden. Kerkrechtelijk behoren ook de bisdommen van de

Franse gebieden in de regio ertoe, maar die doen nauwelijks mee, omdat ze ook verbonden zijn met de Franse bisschoppenconferentie.

### **Afrikaanse invloeden**

Hierop moesten de nieuwkomers van West-Afrika reageren of ermee leren leven. In West-Afrika, in de slavendepots en onderweg, de *Middle Passage*, moesten de diverse religieuze inzichten en praktijken met elkaar gaan accorderen omwille van de leefbaarheid en overleving. Eenmaal op de plantages moesten leden van *Asanti*, *Yoruba* en *Congo* met elkaar sterk staan tegenover de vijand: de eigenaar, de Europeaan, de christen. Er groeiden allicht mengvormen. *Voodoo* kreeg een steeds duidelijker gezicht, en het Frans-katholieke aanbod kwam van religieuze leiders van het platteland, die er niet erg voor uitgerust waren. Dezen maakten van het katholicisme een potje, en vulden het volksreligieus in, zodat de slaven er vanzelf een heel verkeerd beeld van kregen. Op Cuba groeide een ander model, de *sante-ría*, vanuit de confrontatie met het Spaanse katholicisme, zoiets als *orisa* op Trinidad. In Suriname stonden calvinisme en het Afrikaans religieuze leven ver van elkaar, zowel fysiek als logistiek. In de Franse gebieden is de *quimbois* of *kembwa* ontstaan als een eigen vorm van samengaan van Afrikaanse en katholieke elementen. 'Kembwa' is het Creoolse woord voor 'quimbois', en niemand weet waar dat woord vandaan komt of waar het op slaat.

Er groeide niet altijd een mengvorm: tot op heden staat de *winti* in Suriname op zichzelf. In wat we gemakshalve protestantse gebieden noemen, groeiden andersoortige mengvormen met als voorbeelden *Shouters Baptists*, *Pocomania* en *Myalism*. Hierin spelen wisseling van rollen en functies van christelijke heiligen en Afrikaanse symbolen en religieuze figuren niet samen. In deze gebieden manifesteert de vermenging zich meer in de uitingen van mystiek, in hiërarchische organisatiestructuren, in zang en in taalgebruik.

### **Aziatische godsdiensten**

Na de afschaffing van de slavernij kwamen mensen van India, hindoes en moslims, als *indentured laborers*, de koelies in de vanouds Engelse, Franse en Nederlandse gebieden van de regio. Deze hindoes en moslims zagen in dat cohesie op het terrein van de religie van groot belang zou zijn voor de strijd tegen de achterstelling en vóór een betere positie van de voormalige slaven. Natuurlijk waren de hindoes en moslims onderling ook verdeeld, onder meer in orthodoxen en hervormingsgezinden. In Suriname kwam er in die periode een nieuw fenomeen vanuit Java, namelijk een andere islam, met veel pre-islamitische elementen. De Indiërs kwamen van Zuid- en Midden-India (Bihar en Uttar Pradesh) en dat bepaalde het eigen karakter van hun

hindoeïsme, met bijvoorbeeld uitgebreide verering voor Kali Mai. Op Trinidad bestaat vanuit de hindoes een verering voor Maria (*La Divina Pastora van Siparia*) op Goede Vrijdag. Op Guadeloupe en Martinique vond een vermenging plaats van Kali Mai, Marianman en Maria.

### **Zwarte predikers**

In de negentiende eeuw zijn vooral zwarte predikers, profeten en religieuze leiders naar de regio afgereisd, zelfs tot in Suriname. De baptisten, de adventisten en de *African Methodist Episcopal Church* van Amerikaanse makelij waren een correctie op de koloniale kerken die met geld en personeel uit Europa werkten. De nieuwe zwarte kerken sloten meer aan bij de gevoelens van de bevolking, en werkten in geen geval samen met de overheid. Deze zwarte kerken kregen enige groei-ruimte. In sommige gebieden ging het goed: de baptisten in Noord-Caribbean breidden zich sterk uit; op Saba en Sint Eustatius, tot op heden Nederlands gebied, is het methodisme overwegend. Deze kerken hebben een eigen leven weten te organiseren zonder te wrikken aan de politieke en sociale verhoudingen. J. Smith van het Londense Zendingsgenootschap werd er in 1823 door de koloniale overheid van beschuldigd dat hij slaven van zijn gemeente aangezet zou hebben tot opstand, en in 1865 vond in Jamaica de *Baptist War* plaats, waar voormalige slaven in opstand kwamen tegen hun minderwaardige behandeling. Dat zijn voorbeelden van gerichte actie vanuit de nieuwe, kleine zwarte kerken. Maar deze acties waren niet van lange duur.

### **Nieuwe religieuze bewegingen**

Halverwege de vorige eeuw zijn diverse nieuwe christelijke religieuze bewegingen gekomen, samen te vatten onder de brede noemer *evangelicals*, met fundamentalistische tendensen, niet erg bereid tot samenwerking met oudere christelijke groepen en enigszins geïsoleerd, maar door hun gebruik van de massamedia opvallend aanwezig. Sommige van deze nieuwe groepen komen uit Europa, andere uit de Verenigde Staten van Amerika. Ook deze groepen dragen bij aan de grote verdeeldheid en concurrentie binnen het christendom.

Een nieuwe religieuze impuls kwam ook van de *Hare Krishna*-beweging, de *Brahma Kumari's*, *new age*, *scientology*, de katholieke charismatische vernieuwing, het *Baha'i*-geloof, Jehova's getuigen, Heiligen der laatste dagen, en de aanhangers van Moon. Maar de meest sprekende beweging is de *Rastafaria*, een terug-naar-de-bijbel, een strijd-met-Babylon (in het bijzonder tegen het rooms-katholicisme), met geloof in Haile Selassie, de Rastaman bij uitstek. Indrukwekkende liederen als *Redemption Song*, *No Woman no Cry* en *Stand up*, zijn

aanwijzingen voor de religieuze, culturele en politieke keuzen van deze nieuwe, originele beweging van Caribische oorsprong, die zich in gradaties in de regio en onder mensen van de Caribbean elders in de wereld heeft verspreid.

### **Creolisatie**

Lange tijd hebben wetenschappers onderzoek gedaan naar de Afrikaanse, eventueel Indiase 'retenties' in de regio, die gekenmerkt was door de zwarte slavernij. De onderzoekers speurden naar 'survivals', elementen uit de Afrikaanse cultuur die behouden waren gebleven. Sinds enkele decennia echter ligt het accent bij het onderzoek op de creolisering; dat wil zeggen: op de wijze waarop mensen thuiskomen, zich een huis maken. Deze nadruk op creolisatieprocessen heeft het voordeel dat er meer aandacht is voor creativiteit en vernieuwing. Vanuit die hoek is de mate van creolisatie een criterium voor studie en waardering.

Het is niet meer dan normaal dat groepen, culturen en samenlevingen die vrij of gedwongen bijeen zijn, naar een nieuwe levensstijl zoeken. Dat is ook in de Caribbean gebeurd, ook wat religie betreft. We zien dat aanvankelijk de confrontatie aan de orde was tussen wat we gemakshalve het Afrikaanse religieuze erfgoed noemen en vormen van rooms-katholicisme: in Cuba, op Hispaniola, later met het Franse catholicisme. Dit creoliseringsproces betreft ook het hindoeïsme. Zoals we al gemeld hebben, vereren in Trinidad hindoes de zwarte Maria te Siparia, en op de Franse eilanden zijn Marianman, Maria en Kali Mai samengebracht. In Suriname zijn gebeden tot de heilige Clara vereenzelvigd met gebeden uit de *Hanuman Chalisa*. In de *winti*-cultuur spelen de geesten van de inheemsen een belangrijke rol, evenwel altijd als dienaars.

Dus ook hier zien we dat mensen zich een eigen vorm hebben aangemeten, geheel in de context van het leven. Het meest frappant is dat het geval bij de Surinaamse Javanen, die onderling verdeeld zijn naar gebedsrichting. De ene groep, de oude groep, blijft als vanouds naar het westen, richting Mekka, bidden, en de andere groep, die heeft ingezien dat Suriname aan de andere kant van de wereld ligt, is naar het oosten gaan bidden.

### **Karakter**

Spreeken over religie in de Caribbean is spreken over een veelvoud van elementen, accenten en oriëntaties, die in de loop van vijf eeuwen vaste voet aan de grond hebben gekregen, door mensen voortgebracht en beleefd. Religie is een element van emancipatie en overleven geworden. Het is een kanaal voor overleven in de warrige wereld van politiek, kolonialisme en religie. De Nobelprijswinnaar voor lite-

ratuur 2002, de van oorsprong Trinidadiaan Vidya Naipaul, heeft het over *achievement*: met succes aan de slag zijn, een prestatie, een voorstelling, een luide en kleurige manifestatie van gekozen eigenheid te midden van tegenstrevers (*Middle Passage*).

### **De oude christelijke kerken**

De oude christelijke kerken dragen met zich mee dat ze nauwelijks iets gedaan hebben tegen de slavenhandel en de slavernij. In de strijd tegen de slavernij is in de regio zelf weinig gepresteerd, en eveneens kan gezegd worden dat de kerken hun betrokkenheid bij het lot van de contractarbeiders nauwelijks hebben kunnen vertalen in zorg. De nieuwkomers moesten christen worden door bekering. Onderwijs en sociale opvang waren indirecte methoden om leden te werven. Momenteel gaat de belangstelling in de richting van respect en samenwerking, maar nog steeds met mondjesmaat, omdat religie sterk te maken heeft met identiteit, en doorgetrokken wordt naar politieke partijvorming.

De Caribische contacten tussen Europa en later de Verenigde Staten van Amerika manifesteren zich vooral binnen het kader van het toerisme, op de stranden van de eilanden in de zon. In die zin is er belangstelling voor de eigen religies die in de regio ontstaan zijn. Veel is *fake* en dus niet echt levend, maar het brengt wel geld op. Dat schept verkeerde opvattingen, bederft de eigen waarde, en geeft identiteit een karakter van marktwaarde.

De oudere kerken hebben nog steeds een missie- en zendingskarakter. Vroeger werden deze kerken verweerd met personeel, geld en hulpmiddelen, maar nu moet alles op eigen houtje gebeuren, en dat betekent ook wel ontwenningsskuren laten begaan. De periode van indigeniseren is nog steeds niet voorbij. De hoogste kerkelijke leiders zijn niet allemaal uit de regio zelf afkomstig, en het personeel zeker niet. In Suriname zijn van de twintig katholieke priesters er negen van Surinaamse afkomst; de rest komt van elders. Nu komen missionarissen uit Canada, Argentinië, Polen en de Filippijnen de Caribbean binnen.

Nu de kerken zelf het geld moeten opbrengen, zingen ze begrijpelijk een toontje lager, aangezien de achterban eraan gewend is geraakt dat alles door anderen geregeld werd. Nu zijn er goede en succesvolle pogingen tot een inhaalmanoeuvre, zoals in Suriname met de zelfredzaamheidsbeurzen.

### **Oecumenische verbanden**

In 1973 werd te Kingston op Jamaica de oecumenische *Caribbean Conference of Churches* (CCC) opgericht om in gehoorzaamheid aan God te werken aan gerechtigheid en vrede, in het bijzonder ten bate

van de armen. Het was de glorietijd van de bevrijdingstheologie op het continent, en ook van de zwarte theologie. Het voorbereidingsrapport van 1971 draagt de veelzeggende titel: *Called to be*. Dat was het basisgegeven voor de Caribische mens, maar ook voor de christen van die tijd. De CCC telde in 1996 drieëndertig lidkerken, afkomstig uit vele landen en van diverse pluimage, zoals de katholieke, de anglicaanse en de moravische kerken, het Leger des Heils, de presbyteriaanen, de Ethiopisch Orthodoxe Kerk, de hervormde en lutherse kerken, de methodisten, de *Disciples of Christ*, de *Church of God*, de *Iglesia Cristiana Pentecostal* van Cuba, en voorts uit grote lichamen als de katholieke Antilliaanse bisschoppenconferentie (waarbij overigens die van Puerto Rico, Haïti, de Dominicaanse Republiek en Cuba weer niet vertegenwoordigd waren). Ze legde veel nadruk op sociaal-culturele projecten en op vernieuwing van de kerken zelf. Veel donoren waren daarin geïnteresseerd.

Ook de ontwikkeling van een eigen theologie en een eigen invulling van de ambten waren prioriteiten. Niettemin stagneerden de activiteiten door de afname van de inbreng van de geldschieters, maar ook door de etnische kwestie. De kerken van de vroegere Engelse gebieden bleven sterk hun eigen dingen doen, in plaats van minstens aandacht te geven aan de vierslag Spaans, Engels, Nederlands en Frans. Dit alles leidde tot conflicten over taal en logistiek, en momenteel is de enthousiast begonnen CCC op sterven na dood.

Een oecumenisch overblijfsel is wel de *Collaboration for Ecumenical Planning and Action in the Caribbean* (Cepac), in de jaren negentig van de vorige eeuw op zoek naar identiteit, ook in religieuze en theologische zaken. Deze Cepac kon enkele publicaties verzorgen en had een netwerk over het hele continent. Cepac doet moeite om de eigen theologie te bevorderen, maar dit proces verloopt moeizaam. De katholieke theologen hebben hun eigen bijeenkomsten, georganiseerd in de *Catholic Conference on Theology in the Caribbean Today*. Begin 2003 werd de tiende bijeenkomst gehouden, met de bedoeling de achterban te interesseren voor eigen denken, reflectie en de verwoording daarvan voor anderen.

De ontwikkeling van een eigen theologie is van groot belang om de mensen een stem te geven en om zo te bevorderen dat zij gehoord worden.

De regio bestaat uit 'samenlevingen in een grensgebied', zoals R. van Lier het in zijn sociaal-historische studie over Suriname in 1949 noemde. De vele talen van de regio worden vaak als een belemmering voor communicatie gezien, maar er zijn ook serieuze pogingen om bruggen te slaan. De uitwisseling, duur en tijdrovend, is noodzakelijk om de ziekte van *islandism* te bestrijden: te nauwe begrenzing in



woord en daad, economie en politiek, de beperking tot het eigen eiland.

De religies, van welke richting dan ook, hebben het moeilijk met de sociaal-economische context: de armoede, de zwart/wit-verhoudingen, de nog steeds broodnodige opruiming van de koloniale relictten. De grote verscheidenheid in taal en cultuur, nauw verbonden met afkomst en zelfexpressie, zorgt ervoor dat religie een *civil religion* is, waarvan de sociale relevantie echter op dat niveau geïsoleerd blijft.

### **Etniciteit en identiteit**

De begrippen etniciteit en identiteit zijn in de regio heel moeilijk uit elkaar te halen. Daarbij is de verbondenheid van etniciteit met een bepaalde religie kenmerkend. Mensen die uit India afkomstig zijn, zijn hindoe en moslim, mensen uit Afrika zijn over het algemeen christen, en die van Java zijn moslim. Zending en missie hebben zeker duizenden mensen uit die groepen gedoopt, maar dat verhinderde niet dat religie een etnisch karakter heeft behouden, nog eens onderstreept door de vorming van politieke partijen op basis van afkomst en religie. In Guyana en Trinidad speelt dat heel sterk tussen de *East Indians* en de *Africans*, in Suriname iets minder, omdat de derde groep, die van de Javanen, voor enige balans zorgt.

Religie is dus instrumentaal, en tot op heden zijn er geen grote overbruggingspogingen. In Trinidad en Suriname leeft de idee van de dialoog tussen de godsdiensten. In Trinidad werd in de jaren zeventig van de vorige eeuw een interreligieuze raad opgericht, in Suriname in 1989 de Interreligieuze Raad in Suriname (IRIS). Er groeien nieuwe identiteiten, wat dat betreft. Begrippen als *moksi*, *dogla* (vermenging in de Surinaamse talen Sranantongo en Sarnami) en *callaloo* (een mengsoep in de regio) wijzen op een nieuwe groep mensen: de gemengden die in allerlei netwerken zitten en vanzelfsprekend weggroeien van de behoefte aan eigen raciale identiteit en religie. Deze groep groeit vanzelfsprekend ook in de landen waarheen de mensen van de regio wegtrekken. Op die manier is de idee van identiteit en etniciteit steeds verschuivend en dynamisch. Dat is nodig, maar ook prettig.

### **Cariben in Europa**

De aanwezigheid van mensen van de Caribbean in Europa is vanzelfsprekend. Nog steeds zijn sommige gebieden afhankelijk van Europese landen, en kunnen mensen over en weer bij elkaar terecht. De metropolen trekken bijzonder. Men schat dat in Frankrijk, Engeland en Nederland enkele miljoenen Afro- en Indo-Caribbean leven. In Frankrijk bestaat de bevolking voor 3,3 miljoen uit immigranten, dat is zeven procent van het totaal. In Duitsland is dat 7,3 miljoen of 6,9

procent van het totaal, in Luxemburg is het percentage immigranten dertig procent, en in Zwitserland negentien. De bevolking van Brussel is voor 28,5 procent immigrant<sup>9</sup>. Van de ongeveer tien miljoen moslims in West-Europa, zijn velen afkomstig van de Caribbean.

Daarnaast heeft Europa te maken met grote aantallen politieke en economische vluchtelingen, met wie het veelal geen raad weet of voor wie ongunstige en vaak onrechtvaardige maatregelen worden getroffen. Dat maakt Europa veelkleurig, meerstemmig, maar ook erg kwetsbaar. Christelijke kerken in Europa onderkennen de kwestie. De Nederlandse katholieke kerkprovincie heeft een organisatie *Cura Migratorum*, en er zijn speciale parochies voor Surinamers en Antillianen. De protestantse migrantenkerken hebben zich verenigd in de organisatie *Samen Kerk in Nederland* (SKIN). De Samen-op-Weg-kerken besteden aandacht aan de relaties met migranten, evenals verschillende gereformeerde groepen. De problematiek van integratie of segregatie in de multiculturele en multireligieuze samenleving leeft niet binnen die gelederen. Zonder er moeilijk over te doen gaat ieder zijn gang in wat hem of haar te doen staat. De kerken zoeken rechtvaardige verhoudingen. De Nederlandse kerken zijn hoogdrempelig door hoog taalgebruik, stijve rubrieken, kille omgeving. En dat is wel iets anders dan in het land van herkomst. Er is in de Nederlandse omstandigheden nauwelijks aandacht voor volksreligieuze elementen en praktijken, zoals in de landen van herkomst van de migranten. Dat maakt de kerk niet kleurrijker, en het woord niet meerstemmiger. En dat terwijl er volop kansen liggen voor overleg, samenwerking, begrip en wederzijds dienstwerk. Mensen van de Caribische regio hebben vanaf het ontstaan van de kolonies altijd al met multiculturele en multireligieuze verhoudingen moeten leven, zij het altijd in een ondergeschikte positie, en het is niet meer dan billijk dat ze menswaardig en stimulerend opgevangen worden, en als partners met veel ervaring op dit vlak erkend worden.

Er liggen heel veel kansen voor interculturele en interreligieuze theologie, waarbij de westerse theologie lessen kan leren van de religies van de Caribbean. Via uitzuiveren, uitspitten, uitsplitsen en verwoorden kan wederzijdse verrijking plaatsvinden. Ook in Europa kan de theologie er haar voordeel mee doen, gebaseerd op een pastoraal van ontmoeting, interculturele communicatie en religieuze dialoog. De kerken en de religieuze organisaties, ook die van hindoes en moslims en van de Afro-Caribische religies, kunnen de meerwaarde aangeven voor de samenleving die behoefte heeft aan een nieuw gezicht van waarden en normen.

## Noten

- 1 Franklin Knight, *The Carribean. The Genesis of a Fragmented Nationalism*, New York: Oxford University Press, 1990, 364.
- 2 Walton Look Lai, *The Chinese in the West Indies 1806-1995*, Kingston: The University of the West Indies Press, 1996, 279-280. (In 1990 bedroeg het aantal Chineseën voor Jamaica 5.372, voor Trinidad 4.314, voor Guyana 1.338, voor Suriname 3.048 en voor Cuba 7.000. Zie Look Lai, aangehaald werk, 20).
- 3 *Human Development Report 2001*, New York: Oxford University Press, index, 141-144.
- 4 *Human Development Report 2002*, New York: Oxford University Press, index, 149-152.
- 5 George E. Simpson, *Black religions in the New World*, New York: Columbia University Press, 1978, 14.
- 6 G.E. Simpson, aangehaald werk, 15.
- 7 Dale Bisnauth, *History of religions in the Caribbean*, Kingston: Kingston Publishers, 1989, 80-100.
- 8 Joop Vernooij en Freek Bakker, 'Javanisme in Suriname', *OSO 21/2* (november 2002), 318-337.
- 9 *Mission de l'Église* 137 (oktober-december 2002).

## Literatuur

- Lisa Bessil-Watson, *Handbook of Churches in the Caribbean*, Bridgeton (Barbados): Cedar Press, 1982.
- Barry Chevannes (redactie), *Rastafari and other African-Caribbean Worldviews*, Macmillan/Institute of Social Studies, 1996.
- Hemchand Gossai en Nathaniel Murrell, *Religion, Culture, and Tradition in the Caribbean*, New York: St. Martin's Press, 2000.
- Anja van Heelsum en Eske Voorthuysen, *Surinaamse organisaties in Nederland. Een netwerkanalyse*, Amsterdam: Aksant, 2002.
- Manfred Kremser (redactie), *Ay Bobo. African-Caribbean Religions/Afro-Karibische Religionen*, Wenen, 1996 (Rastafari/voodoo enzovoort).
- Armando Lampe (redactie), *Christianity in the Caribbean. Essays on church history*, Kingston: University of the West Indies Press, 2001.
- Vidya Naipaul, *The Middle Passage*, Penguin Books, 1962, 197; *achievement* vertaald als prestatie in *Caribische Reis*, Pandora, 2002, 206.
- Ralph Premdas, *Identity, ethnicity and culture in the Caribbean*, St. Augustine (Trinidad): UWI/School of Continuing Studies, 1999 (typology of identity).
- Burton Sankeralli (redactie), *At the crossroads. African Caribbean Religion and Christianity*, St. James (Trinidad): Caribbean Conference of Churches, 1995.

– *Wereld en Zending* 2002/4: ‘Slavernij en racisme. Waar waren en waar zijn de kerken?’.

⇒ **J. Vernooij** (1940) studeerde missiologie in Nijmegen. Van 1969 tot 2001 was hij werkzaam in het rooms-katholieke bisdom Paramaribo (Suriname). Hij is thans universitair docent missiologie aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, en heeft een deeltijdfunctie als pastor.

*Summary* – Religion in the Caribbean is very varied because the peoples of the Caribbean are very varied. The process of creolisation caused new religions to come to life, and old colonial religions to change. The Caribbean is a melting pot of religions of Europe, Africa and India, and is a place of hope and experience from the dialogue of religions, with connections with the Caribbean people in Europe and the United States of America.

# Franse katholieken in het Caribisch gebied

*Korte geschiedenis van twee eeuwen missie:  
zeventiende tot negentiende eeuw*

Philippe Delisle

---

## **Bij de missionerende Franse rooms-katholieken was verzet tegen het instituut slavernij nauwelijks aan de orde.**

Meer dan een eeuw na de komst van de Spanjaarden op het eiland Santa Christophe hebben de Fransen zich in het Caribisch gebied gevestigd. In 1630 zijn zij vanuit dit eiland begonnen met de kolonisatie van Martinique en Guadeloupe. Daarna namen ze bezit van San Domingo<sup>1</sup>. De verovering van dit eiland ging gepaard met maatregelen om de bevolking tot het christendom te bekeren. Zo zegt de *Code Noir* van 1685 dat de uit Afrika afkomstige slaven tot het rooms-katholicisme moeten worden bekeerd. Maar de gevestigde orde stond de missiearbeid danig in de weg. Pas na de afschaffing van de slavernij in 1848 begon een proces van verandering op gang te komen, en kon de missie enig succes boeken. Toen intussen San Domingo onder de naam Haïti een onafhankelijke staat was geworden, werd hiermee het Franse gezag aanzienlijk ingeperkt. Op godsdienstig gebied werden de banden tussen de jonge 'zwarte republiek' en haar oude 'metro-pool' niet verbroken. In de negentiende eeuw was de invloed van het Franse rooms-katholicisme in het Caribisch gebied zelfs aanzienlijk groter dan gedurende het koloniale gezag.

## **Slaven bekeren is moeilijk**

Van de zeventiende tot de achttiende eeuw waren drie religieuze orden op de Franse eilanden werkzaam: de jezuïeten, de dominicanen en de kapucijnen. Zij verdeelden onderling het spiritueel toezicht op elk van de eilanden. Een overzichtskaart van Martinique van Matthieu Seutter van het eind van de zeventiende eeuw geeft met hulp van verschillende kleuren aan waar de orden hebben gewerkt: de kapucijnen in het zuiden, de dominicanen in het noordoosten en de jezuïeten in het noordwesten<sup>2</sup>. De geestelijken waren gehouden de geestelijke belangen van hun blanke landgenoten te dienen, maar hadden tevens tot taak de niet-christelijke bevolkingsgroepen in de christelijke leer te onderwijzen; dat wil zeggen: de eerste bewoners, van wie als gevolg van besmettelijke ziekten maar een gering aantal

was overgebleven, en vooral de vele nieuwkomers, slaven uit Afrika. Een aantal geestelijken werd er door landgenoten van beschuldigd weinig missionaire ijver aan de dag te leggen en er vooral op uit te zijn zich te verrijken. Maar dat gold zeker niet voor de jezuïeten, die dynamisch bezig waren en een duidelijk missionair doel nastreefden: zij volstonden niet met de bediening van de doop aan zwarten, maar probeerden hun de ware betekenis van het evangelie uit te leggen. Zij bedienden zich van het Creools, de gangbare taal op die eilanden, zochten de slaven op in de plantages, en maakten speciale liturgieën, negermissen genoemd<sup>3</sup>.

### **Slavernij nauwelijks ter discussie**

De missionarissen stelden de slavernij zelf niet ter discussie. De weg die een zekere Epiphanius de Moirans, een kapucijn, ging, bleef een uitzondering. Hij bracht aan het eind van de zeventiende eeuw een kort bezoek aan Martinique, en schreef naar aanleiding van wat hij daar zag, een pamflet waarin hij de zwarten opriep de plantages te ontvluchten<sup>4</sup>. Aangezien de Heilige Stoel zich niet duidelijk uitsprak tegen de slavenhandel, neigde de plaatselijke geestelijkheid er steeds meer toe zich bij de bestaande toestand neer te leggen. Geestelijken namen zelf suikerplantages in beheer om hun missionaire arbeid te financieren. Zo beschikten de jezuïeten van Martinique aan het begin van de achttiende eeuw over ongeveer tweehonderd slaven om hun landerijen te verzorgen<sup>5</sup>. De missionarissen hebben getracht de koloniale orde van binnenuit te veranderen door aan de zwarten onderwerping, en aan de blanken verdraagzaamheid te prediken. Maar deze strategie verschaftte de predikers een moeilijk te handhaven positie, omdat de slavenmeesters zich veelal zeer gekwetst toonden over wat hun vanuit het evangelie werd voorgehouden. Binnen een op racisme gegrondvest koloniaal systeem zwarten elementaire geloofskennis bijbrengen met gebruik van de catechismus, een aantal van hen bevoordelen wegens deugdzaam gedrag en vervolgens zeggen dat alle mensen kinderen van Adam zijn, voerde tot tegenstrijdigheden waarin de missionarissen uiteindelijk ook zelf diep verstrikt raakten.

### **Oppervlakkigheid**

Ondanks inspanningen van een aantal geestelijken bleef de invloed van het rooms-katholicisme aan de oppervlakkige kant. Daarbij komt de libertijnse gedachte die koloniale heren ertoe bracht zich hoe langer hoe meer aan toezicht van de geestelijkheid te onttrekken. Intussen waren de slaven voor het merendeel gedoopt, maar kregen zij slechts bij hoge uitzondering toegang tot de andere sacramenten. Vastgehouden op de plantages, die vaak ver verwijderd waren van de

parochiecentra, waren zij nagenoeg niet in staat aan de verschillende liturgische vieringen deel te nemen. In de parochie van *Case-Pilote* op Martinique, die werd bediend door de jezuiten, heeft Bernard David tussen 1760 en 1769 slechts acht huwelijken van slaven kunnen registreren op een groep van ongeveer zestienhonderd personen<sup>6</sup>. De mate waarin het acculturatieproces was voortgeschreden, verschilde ongetwijfeld per gebiedsdeel. Zo toonde San Domingo, dat veel groter is dan Martinique of Guadeloupe, maar dat vooral de plaats was waar aan het eind van de achttiende eeuw veel in Afrika geboren slaven werden ingevoerd, zich blijkbaar minder toegankelijk voor kerkelijke leefregels. De godsdienstige structuren van Afrika zijn er beter bewaard gebleven, hetgeen de nadien steeds verder groeiende betekenis van de *voodoo*-godsdienst in Haïti zou kunnen verklaren.

### **De revolutie en haar verwarrende gevolgen**

De Franse Revolutie veroorzaakte aan het eind van de achttiende eeuw een ingrijpende breuk met het verleden. Allereerst waren de gebeurtenissen in Parijs niet vreemd aan de weg naar nationale zelfstandigheid van San Domingo. De gistende werking van de revolutie op de vrije geesten van dit eiland schiep een gunstig klimaat voor een slavenopstand die de blanke overheersing in één keer wegvaagde. Pogingen om de macht terug te veroveren liepen op niets uit, en in 1804 proclameerde het oude Franse bezitsdeel haar onafhankelijkheid. De revolutie bracht aanzienlijke wijzigingen met zich mee waar het de organisatie van de koloniale geestelijkheid aangaat. Toen de geestelijke orden in de metropool waren opgeheven, werd ook de pastorale verzorging van de parochie een groot probleem. De regering van Lodewijk XVIII richtte zich tot de Franse diocesane priesters die werkloos waren geworden, met de vraag of zij misschien de kerk overzee wilden dienen. Dezen konden in theorie een opleiding volgen aan het Parijse seminarie van de orde van de Heilige Geest. Maar de algehele verzwakking van de Franse geestelijkheid tegen het einde van de revolutie maakte het niet mogelijk onmiddellijk over voldoende menskracht te beschikken. Aan het eind van het jaar 1817 telden Guadeloupe en de omringende eilanden slecht veertien priesters om tweeëndertig parochies te besturen. Het was dus wachten op de grote golf priesterroepingen die in de jaren daarna over Frankrijk zou gaan voordat in de pastorale behoeften op de Antillen kon worden voorzien.

Overigens hadden de revolutionaire gebeurtenissen de houding van de geestelijkheid ten aanzien van de slavernij niet wezenlijk veranderd. De nationalisatie van geestelijke goederen was vanuit Frankrijk gedecreteerd, en de priesters mochten niet langer plantages besturen. Ze namen hiermee meer afstand van het bestaande systeem

zonder het principe van de gedwongen arbeid te veroordelen. Ze gingen gedurende de eerste decennia van de achttiende eeuw gewoon door met slaven als huisknechten te gebruiken. In San Domingo heeft een aantal kapucijnen de zijde van opstandige zwarten gekozen, en in Frankrijk was het abbé Grégoire, die tegen de bestaande orde in de koloniën fulmineerde. Maar net als voorheen ging het hier om uitzonderingen. Tegen het einde van de revolutie waren de rooms-katholieken overigens nog zo getraumatiseerd door de antiklerikale uitingen en het verlies van San Domingo dat zij priesters die voor afschaffing van slavernij streden, als gevaarlijke ophitsers van het volk gingen beschouwen<sup>7</sup>.

### **Versterking van het rooms-katholicisme**

In de jaren 1840-1870 gaven de eilanden die onder Frans toezicht waren gebleven, een aanzienlijke voortgang in het acculturatieproces te zien. Nu Groot-Brittannië zich in 1833 had uitgesproken vóór de afschaffing van de slavernij, kon de Franse regering de situatie van de slaven niet ongewijzigd laten voortbestaan. Daarom nam zij het besluit programma's op te zetten om de slavenbevolking op hun vrijheid voor te bereiden en de geestelijken in te schakelen om de zwarten 'menselijke waarden' bij te brengen. De invoering van een arbeids-ethos en een gezinsmoraal diende ervoor te zorgen dat dezen op weg naar hun vrijheid niet over de schreef zouden gaan. Financiële middelen kwamen beschikbaar om het aantal geestelijken te vergroten en kapellen te bouwen, en de priesters werden geacht zich regelmatig op de plantages te vertonen. Er gingen zich nu ook congregaties die zich op onderwijstaken hadden toegelegd, op de twee eilanden vestigen. De orde van de Broeders van Ploëmel, die een nieuw missionair roepingsbesef beproefden, waren stellig dynamisch bezig. In hun doelstelling lagere scholen te stichten voor vrijen, lag hun voorkeur vooral bij de slaven. Zij wisten zich te verstaan met de gegoede plantage-eigenaren, en belegden op de plantages regelmatig bijeenkomsten over de catechismus. Maar de broeders lieten zich op den duur hoe langer hoe meer ontmoedigen door de omstandigheden waaronder zij moesten werken. Zij kwamen tot de ontdekking dat de toestand waarin de slaven verkeerden, niet in overeenstemming was te brengen met een leven van een oprecht gelovige christen. Ook gingen zij inzien dat het een valse illusie was te menen dat de godsdienst de beleidsplannen van de overheid voorzichtig zou kunnen ombuigen.

### **Controle over lichaam en ziel**

De gehele bevrijding van de slaven in 1848 had inmiddels de context waarin gewerkt moest worden, radicaal gewijzigd, en bracht de rooms-katholieke kerk in een positie waarmee zij haar voordeel kon



doen. Het burgerlijk gezag ging er nog steeds van uit dat de geestelijken wel zouden helpen de plantage-economie intact te houden. Dus stond het toe dat de jurisdictie van de geestelijkheid werd versterkt. In 1850 vond de installatie plaats van twee bisschoppen op Martinique en Guadeloupe. In de jaren daarop nam het aantal priesters voortdurend toe, en werden nieuwe parochies ingericht. Ook kwamen kloostergemeenschappen tot ontwikkeling, en werden er pelgrimages gehouden. Verder werd er een priesterseminarie op elk van de eilanden geopend, en verwierf de rooms-katholieke kerk het monopolie op het voortgezet onderwijs. De overgang van de slaven naar een leven in vrijheid en de toename van geestelijke begeleiding gingen zich vertalen in een spectaculaire toename van de christelijke levenspraktijk. Echtparen die tot dan toe niet kerkelijk hadden kunnen huwen, omdat hun meesters het hun hadden verboden, brachten nu hun situatie op orde. Kerken en kapellen bleken veelal te klein om alle mensen die zich vrij konden bewegen, te verwelkomen. En wanneer slaven hun vrijheid hadden gekregen, stuurden ze hun kinderen massaal naar de lagere scholen van de verschillende congregaties<sup>8</sup>. De Europese waarnemers stonden versteld van deze klaarblijkelijke invloed van het rooms-katholicisme. Zo schreef een zekere Monchoisy in een artikel dat in september 1893 in *Revue des deux mondes* werd gepubliceerd, 'dat nergens in Frankrijk de godsdienstige praktijk zo ver ontwikkeld is als op Guadeloupe en op Martinique'. Hij voegde eraan toe 'dat de rooms-katholieke geestelijkheid zich weinig inliet met de politieke strijd, maar dat zij in alle opzichten fungeerde als een politiemacht die controle had over de lichamen en de zielen van de voormalige slaven'<sup>9</sup>.

### **Haïti, de eerste zwarte republiek**

Haïti was de eerste 'zwarte republiek' in de wereld, en had dientengevolge veel aanvallen te verduren. Europese waarnemers, die deze onafhankelijke republiek niet zagen zitten, deden de voorspelling dat het grote eiland onvermijdelijk zou vervallen tot een 'Afrikaanse wildernis'. Hun mikpunt was vooral de *voodoo*, die zij kenmerkten als een bloeddorstig en kannibalistisch ritueel. De Haïtiaanse elite trachtte deze aanvallen te pareren door te wijzen op haar afhankelijkheid aan de Franse cultuur en het rooms-katholicisme<sup>10</sup>. Mede in verband met de strijd voor onafhankelijkheid verloor de kerk op Haïti meer dan op Martinique en op Guadeloupe haar greep op de bevolking. In het begin van de negentiende eeuw kwamen per toeval enige Franse paters op het grote eiland terecht. Ze waren weinig talrijk, en hun bekwaamheid liet te wensen over. Vervolgens voltrok zich een reorganisatie van de rooms-katholieke geestelijkheid op basis van een akkoord tussen Rome en de nieuwe staat. Na verschillende vergeefse

pogingen om tot overeenstemming te komen werd het concordaat ten slotte in 1860 getekend door Geffard, de president van Haïti, en de Heilige Stoel. De Haïtiaanse republiek erkende hiermee de bevoorrechte positie van de rooms-katholieke godsdienst, accepteerde de vestiging van verscheidene nieuwe diocesen, en verplichtte zich tot een financiële ondersteuning van de clerus.

### **Blijvende invloed**

In de daaropvolgende decennia kreeg het rooms-katholicisme duidelijk meer greep op de situatie. Om haast te maken wendde zowel de burgerlijke autoriteit als de geestelijkheid zich tot de diocesen in Frankrijk, die in die tijd een teveel aan roepingen te verwerken kregen. Vooral Bretagne, bakermat van het Franse christendom, bleek bereid in de behoefte te voorzien. Daartoe werd het grootseminarie van Haïti eerst overgebracht naar de priesters van het Heilig Hart in Parijs, en werd het in 1872 gevestigd in het bisdom Nantes<sup>11</sup>. De volgens afspraak nieuw geworven geestelijkheid was hoofdzakelijk Frans, en in meerderheid Bretons. In het begin van het jaar 1890 waren er in Haïti 107 pastores en vicarissen in de parochies werkzaam, van wie 81 afkomstig uit Bretagne; dat is niet minder dan 76 procent. En net zoals eerder op Martinique en Guadeloupe zetten nu ook de Franse onderwijscongregaties voet aan wal op het grote eiland. Vanwege een schreeuwend gebrek aan leken-onderwijzers, vertrouwde de Haïtiaanse regering hun de zorg van de stichting en het beheer van de openbare scholen toe. In hetzelfde jaar 1890, hadden de Broeders van Ploëmel de zorg voor veertien jongensscholen, terwijl de Zusters van de heilige Jozef van Cluny leiding gaven aan dertien scholen voor meisjes<sup>12</sup>.

Hoe het ook zij, de situatie van de 'zwarte republiek' verschilde aanmerkelijk van die op Martinique en Guadeloupe. Geestelijke controle, die tussen 1804 en 1860 duidelijk te wensen over liet, bleef ook daarna min of meer gebrekkig. Financiële problemen van de jonge natie remden de ontwikkeling van de geestelijkheid. In een boek uit 1885 schreef de tweede aartsbisschop van Port-au-Prince dat de Haïtiaanse republiek één priester telde voor tienduizend inwoners, terwijl op de Franse eilanden de verhouding één priester op tweeduizend inwoners was<sup>13</sup>. De missionarissen hadden op het grote eiland eveneens te maken met goed georganiseerde Afrikaanse godsdienstige erfenissen. Terwijl zij er aanvankelijk nog van uitgingen dat de voortgang van het evangelisatieproces het einde van de *voodoo* zou betekenen, bleek al spoedig hoezeer zij zich daarin hadden vergist. De aartsbisschop van Cap-Haïtien besloot in 1896 een kruistocht tegen de *voodoo* te beginnen. Hij vond 'dat de voodoo geheel open kaart speelde, en dat zelfs

personen die zich christen noemden en de sacramenten van de kerk ontvingen, er niet voor terugschrokken daaraan deel te nemen'. Ten slotte deed deze prelaat een oproep aan de oprechte gelovigen 'de *voodoo*-priesters te ontmaskeren en aan te klagen'<sup>14</sup>.

### **Franse missionarissen op Trinidad**

De invloed van het Franse rooms-katholicisme breidde zich ook uit naar landen die nooit Frans bezit waren geweest, in het bijzonder naar Trinidad. Dit eiland was eerst een Spaanse bezitting, en werd vervolgens Brits. Trinidad herbergde evenwel sedert het eind van de achttiende eeuw een grote Franse bevolkingsgroep, zowel kolonisten als slaven, die zich op verzoek van de plaatselijke autoriteiten daar hadden gevestigd. Blijkbaar lag het in de rede de Franse geestelijken op de geestelijke behoeften van hun vroegere landgenoten te laten inspelen. Maar hun positie was niet duidelijk, omdat het bestuur van het eiland in protestantse handen was, en slechts een deel van de bevolking gerekend kon worden tot de Franstalige groepering. Maar het Britse bestuur stemde in met financiële steun voor het werk van de Franse missionarissen.

Daarbij komt dat de tweede helft van de negentiende eeuw werd gekenmerkt door versterking van bestaande structuren. Franse priesters, zowel wereldheren als leden van congregaties, gingen zich nu op Trinidad vestigen. Paters van de orde van de Heilige Geest en Zusters van Sint Jozef van Cluny namen, net als op andere eilanden, de taak van het onderwijs op zich. In 1864 ging de nieuwe aartsbisschop van Port Espagne, een Franse dominicaan die de Britse nationaliteit had aangenomen, zijn aandacht speciaal richten op zijn vroegere gemeenschap. De onderlinge samenwerking werd steeds intensiever. In het begin van de jaren zeventig van de negentiende eeuw namen de dominicanen van de kerkprovincie van Lyon inderdaad op zich voortaan de parochies van Port of Spain pastoraal te bewerken. Zij bouwden er kerken, stichtten kloostergemeenschappen en ondernamen evangelisatiecampagnes onder het grote aantal Indiërs, de nieuwe arbeidersklasse, die de rol van het zwarte werkvolk begon over te nemen<sup>16</sup>.

### **Nog een importartikel: het antiklerikalisme**

Gedurende de jaren tachtig van de negentiende eeuw volgde de regering van Frankrijk, inmiddels een republiek geworden, de politiek steeds meer sectoren aan de invloed van de kerk te onttrekken. Dit sloeg snel over naar de kolonies in het Caribisch gebied. De zwarte elite begon zich te beroepen op de invoering van het algemeen kiesrecht om de politieke macht van de blanken in handen te krijgen. Zij kwamen overeen alle waarden over te nemen die op dat moment in

Frankrijk prevaleerden, inzonderheid het ideaal van een seculiere staat. De geestelijkheid raakte ontregeld en trachtte zich op de blanke minderheid terug te trekken, hetgeen de spanningen nog deed toenemen. De republikeinse pers van de Antillen schaarde zich geheel achter de argumenten van de Franse antikerkelijken, en voegde daaraan toe dat de geestelijkheid verdacht werd van racisme. Op Martinique, waar de gekleurde elite er snel in slaagde de plaatselijke gemeenschappen onder hun gezag te krijgen, liep de antikerkelijke beweging vooruit op de beslissingen in Frankrijk. De Broeders van Floëmel, die het openbare lager onderwijs verzorgden, werden in 1882 door leken-onderwijzers vervangen. In Frankrijk gebeurde dat pas vier jaar later, toen bij de invoering van de wet-Goblet het vertrek van het onderwijzend personeel van de congregaties uit het onderwijs werd aanbevolen<sup>17</sup>.

De Franse kolonies waren trouwens niet de enige eilanden waar het antikerikalisme zich deed gelden. In Haïti, waar toch minder vijandige gevoelens jegens de blanke kolonisten vielen waar te nemen, liet in de jaren tachtig van de negentiende eeuw een deel van de elite zich door seculiere waarden leiden. De argumenten die zij daarvoor gebruikten, verschilden weinig van die welke opgeld deden op Martinique of op Guadeloupe. In beide gevallen verweten de intellectuelen de rooms-katholieke clerus dat zij uit waren op een herinvoering van een buitenlands gezag. Het waren de antikerikale Haïtianen, die zich diepgaand lieten inspireren door de republikeinen uit Frankrijk. Zo ging Louis Jozef Janvier geweldig tekeer tegen de macht van de rooms-katholieken door zich openlijk uit te spreken voor Jules Simon, Louis Blanc en ook Victor Schoelcher<sup>18</sup>.

### **Frans of Creools katholicisme?**

Uiteindelijk bleef op Martinique en Guadeloupe, en ook op Haïti, het rooms-katholieke bestuur tot het eind van de negentiende eeuw nog bijna geheel in Franse handen. De werving van kleurlingen voor het priesterschap, iets waarop de Heilige Stoel sterk aandrong, was meer wens dan werkelijkheid. Martinique was het enige eiland waar men gedurende een aantal decennia nog de beschikking had over een grootseminarie. In 1888 telde men daar zestien Creoolse priesters op een totaal aantal van negenenvijftig<sup>19</sup>. Dit aantal is zeker niet te verwaarlozen, maar na tweeënhalve eeuw Franse aanwezigheid vormde de geestelijkheid van Martinique dus nog steeds een minderheid. Bovendien betekende de term 'Creoolse priester' geenszins dat het om een zwarte priester ging, maar alleen om een priester die daar geboren was. Een niet te verwaarlozen deel van de geestelijken van Martinique behoorde tot de kleine blanke elite, die gemakkelijk toegang had tot de structuren van opleiding, en die bevoorrechte banden

onderhield met de clerus. De republiek Haïti, die toch vanwege haar concordaat met Rome in een voordelige positie verkeerde, is hiervan een nog sprekender voorbeeld. In 1890 was van de 107 priesters slechts een drietal afkomstig uit eigen land<sup>20</sup>.

Ook de evangelisatiemiddelen en -methoden bleven grotendeels dezelfde als die in Frankrijk. Er waren slechts enkele geïsoleerde en aarzelende pogingen gedaan om teksten die naar de bijbel verwezen, in het Creools te vertalen, de taal die door de meerderheid van de bevolking werd gesproken. In Haïti publiceerde monseigneur Kersuzan pas in 1910 een Creoolse catechismus<sup>21</sup>. De Franse geestelijken brachten de gebruiken die in hun vaderland gangbaar waren, onveranderd over naar hun missiegebieden. Pater Massé, missionaris op Trinidad, gaf hiervan een duidelijk voorbeeld. In december 1880 noteerde hij dat hij voor de bijeenkomsten voor de eerste communie dezelfde regels had toegepast als hij had ingesteld in de Vendée. Op de dag van de plechtigheid ging hij de gelovigen en de postulanten 'volgens dezelfde orde' voor als in zijn geboortestreek, en liet hij liederen zingen die in Frankrijk werden gebruikt<sup>22</sup>.

Toch mag uit het bovenstaande niet geconcludeerd worden dat het rooms-katholicisme zoals het op de Franse eilanden werd beleefd, een rechtstreekse kopie was van het Europese christendom. De plaatselijke bevolking paste het kerkelijk onderricht vrijelijk toe op de eigen situatie. Zo was in die gemeenschappen het verschijnsel van een wettig huwelijk nauwelijks in zwang. Dat kwam doordat het huwelijk lange tijd alleen een aangelegenheid voor de blanken en de kolonisten was, die er bovendien relaties met zwarte vrouwen op nahielden. De partners die in concubinaat leefden, en de kinderen die daaruit geboren waren, hadden in geen enkel opzicht discriminatie te duchten. Verder: in een wereld waar groepen elkaar dicht naderen en elkaar vervolgens weer afstoten, en waar de natuur zich vaak van haar wreedste kant laat zien, zijn de bewoners gemakkelijk geneigd godsdienst en magie met elkaar te vermengen. Belust op bovennatuurlijke bescherming zijn zij dan ook geneigd de rooms-katholieke rituelen en sacramenten te beschouwen als middelen die effectieve hulp garanderen. Sommige gelovigen vragen om een mis en branden kaarsen om zich te verweren tegen een tovenaar of om een geliefde die ervan door is gegaan, bij zich terug te laten keren. De priesters zelf worden vaak beschouwd als magiërs, die eenvoudigweg zowel voorspoed als tegenslag kunnen veroorzaken<sup>23</sup>.

*Uit het Frans vertaald door Jaap van Slageren*

## Noten

- 1 Zie voor meer bijzonderheden over de algemene geschiedenis van de Franse Antillen Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises XVIIe-XXe siècle*, Parijs: Perrin, 2002.
- 2 Departementale archieven van Martinique, *Représentation la plus nouvelle et exacte de l'île Martinique (...) aux dépens de Matthieu Seutter, graveur de cartes géographiques de SMI à Augsburg* (eind zeventiende eeuw).
- 3 Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs, de Saint-Domingue à Haïti*, Parijs: Karthala, 1987, 35-40.
- 4 Epiphane de Moirans, *La liberté des esclaves ou défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, Société d'Histoire de la Martinique, 199.
- 5 Bernard David, 'L'histoire religieuse de la Martinique au XVIIe siècle', *Annales des Antilles* 27 (1988-1991), 35-36.
- 6 Bernard David, *La paroisse de Case-Pilote (1760-1848). Notes d'histoire sociale*, Société d'Histoire de la Martinique, 1975, 60-63.
- 7 Philippe Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane française. Des chrétientés sous les tropiques? 1815-1911*, Parijs: Karthala, 2000, 29-37.
- 8 Aangehaald werk, 75-253.
- 9 Monchoisy, 'Les Antilles françaises en 1893', in: *Revue des deux mondes*, 15 september 1893, 441-447.
- 10 Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Parijs: Cerf, 1988, 53-67.
- 11 Zie voor meer bijzonderheden bijvoorbeeld Paul Robert, *L'Église et la première République noire*, Reims: Imprimerie Simon, 1964.
- 12 *Bulletin religieux d'Haïti* 1, (januari 1890), 6-11.
- 13 Alexis Jean-Marie Guilloux, *Le Concordat d'Haïti. Ses résultats*, Reims: Oberthur, 1885, 24.
- 14 Archieven van de Paters van Saint-Jacques, 1MC4-2, *Lettre pastorale de Mgr. François Marie Kersuzan (...) contre la superstition et les unions illégitimes*, 6 januari 1896.
- 15 Archieven van de Heilige Congregatie van de Propaganda Fide, Scrittura Riferite nei Congressi, America-Antille, deel 9, Mémoire de M. Verteuil sur l'état religieux des Antilles Britanniques, Rome, 10 februari 1858.
- 16 Jean Donatien Levesque, 'Les dominicains de Lyon aux îles de Trinidad, Tobago, Cuba', in: *Mémoire dominicaine* 6, 1995, 34-35.
- 17 Philippe Delisle, aangehaald werk, 265-285.
- 18 Louis Joseph Janvier, *Un peuple noir devant les peuples blancs (...). La République d'Haïti et ses visiteurs (...)*, Parijs: Marpon et Flammarion, 1883, 369-380.
- 19 Archieven van de Congregatie van de Paters van de Heilige Geest, 204 A II, Etat Trimestriel du Clergé de la Martinique, Saint-Pierre, 18 september 1898.
- 20 *Bulletin religieux d'Haïti* 1, 6-11.
- 21 François Marie Kersuzan, *Catéchisme créole*, Vannes: Lafolye frères, 1910.
- 22 Dominique en Pierre Rézeau, *De la Vendée aux Caraïbes. Le journal*

(1878-1884) *d'Armand Massé, missionnaire apostolique*, Parijs: l'Harmattan, 1995, deel I, 446-448.

23 Philippe Delisle, aangehaald werk, 253-264.

☞ **Philippe Delisle** is doctor in de geschiedeniswetenschap, gespecialiseerd in de godsdienstige ontwikkeling van de Creoolse gemeenschappen. Hij doceerde vijf jaar op het eiland Réunion, en verbleef nadien nog veelvuldig in het Caribisch gebied. Hij is thans universitair hoofddocent aan de Universiteit van Lyon III. Delisle is voorzitter van het *Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme* (CREDIC).

*Summary* – The author gives a critical overview of the history of the French Roman Catholic Church and Missions in the Caribbean islands Haiti, Martinique and Guadeloupe. The article, covering the period from 1630 to the end of the 19th century, deals with the work of secular priests in the colonial system and the pioneering days of missionaries after the abolition of slavery. They worked mainly in schools, but their massive presence scarcely brought about a change in the church and the beliefs of the people, which was strongly marked by voodoo.

# Hernhutters in Suriname en de overige Cariben

Harold Jap-A-Joe

---

**De hernhutter broederschap heeft in haar geschiedenis van 270 jaar in het Caribisch gebied een niet te onderschatten bijdrage geleverd aan de emancipatie van slaven en hun nazaten, al was het vaak ondanks zichzelf.**

In 1457 wordt in Moravië en Bohemen door volgelingen van de in 1415 op de brandstapel gestorven Johannes Hus, de *Unitas Fratrum* gesticht. Na de Dertigjarige Oorlog is daarvan vrijwel niets over, en de weinige standvastigen worden aan vervolging blootgesteld. Dat leidt tot emigratie en het zoeken van asiel onder meer in het naburige Saksen. Op het landgoed van Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf vestigt zich in 1721 een aantal van deze asielzoekers. Ze stichten de nederzetting Herrnhut en daarmee in feite de nieuwe *Unitas Fratrum* (Broedergemeente), de officiële naam van hen die vandaag bekend staan als de hernhutters.

De piëtistische invloed van Von Zinzendorf op deze nieuwe gemeenschap heeft geleid tot een grote zendingsdrang, en reeds in 1732 vertrokken hernhutter zendelingen naar het toen Deense eiland St. Thomas. In 1735 gingen hernhutters naar Suriname, en daarna naar een groot aantal eilanden in de Caribische Zee.

## **Onderdanen van een vreemde mogendheid**

Door de Saksisch-Duitse achtergrond van de hernhutters – van een Duits staatsburgerschap was op dat moment nog geen sprake – waren ze overal waar ze zich in het Caribisch gebied vestigden, ‘onderdanen van een vreemde mogendheid’. Duitsland bestond (nog) niet, en had dus tot het vierde kwart van de negentiende eeuw geen kolonies. Nergens waren ze dus deel van een staatskerk, waardoor ze zich met hun boodschap nauwelijks tot een andere doelgroep konden richten dan tot de in slavernij gebrachte zwarte Afrikanen en hun nakomelingen. Zij worden dan ook de eerste zendelingen onder de slaven, de meerderheid van de bevolking in de kolonies. Toch zijn de hernhutters alleen in Suriname een meerderheidskerk geworden die haar stempel in grote mate op de samenleving gedrukt heeft. Overal elders in het



Caribisch gebied zijn het minderheidskerken, en de verklaring daarvoor is te vinden in het feit dat alle overige 'protestantse' kolonies in de Caribische Zee, met uitzondering van de Maagdeneilanden, behoorden tot het Britse rijk, waarbinnen baptisten en methodisten uit Groot-Brittannië en uit het gebied dat later de Verenigde Staten ging heten, toegang hadden. Baptisten en methodisten waren in deze kolonies – in tegenstelling tot de hernhutters – 'onderdanen van de koloniserende mogendheid', en hadden, hoewel ook geen deel van de staatskerk, daardoor meer bewegingsvrijheid. Onderdanen van een vreemde mogendheid konden en kunnen te allen tijde uit het land gezet worden, en dat betekende dat voorzichtigheid geboden was bij het prediken van afwijkende opvattingen, zeker waar het ging om de in slavernij gebrachten.

Reeds in 1738 werd door de classis Amsterdam een onderzoek naar hun aanwezigheid ingesteld, waarvan de resultaten aanleiding waren om een 'Herderlijke en Vaderlijke brief' te doen uitgaan waarin werd gewaarschuwd tegen de 'dwalingen der hernhutter ketters'.

En in een brief van de kerkenraad van de Gereformeerde Kerk in Paramaribo aan de classis Amsterdam werd gevraagd niet meer 'sulke onrustige geesten' te sturen<sup>1</sup>.

Dat de hernhutters zich daarvan zeer bewust waren, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat, wanneer ze in 1793 in een antwoordschrijven op een verzoek van hen aan het Surinaamse koloniaal bestuur met de term 'sekte' worden aangeduid, broeder Wied – de dan optredende 'hoofdvoorzitter' – zeer verontwaardigd reageert en de gouverneur vraagt dat woord te veranderen 'omdat zulk een benaming in strijd is met onze confessie, en voor ons nadelig zou kunnen zijn'. De gouverneur probeert de zaak te sussen, maar broeder Wied 'bleef echter erbij, dat men alleen zulke gezindten met de naam aanduidt die afwijken van de ware leer van het goddelijke Woord, dat zou ons echter niet ten laste gelegd kunnen worden, ook wilden wij op generlei wijze van de Evangelische Kerk afgescheiden zijn en bekennen ons tot de onveranderde Augsburgse Confessie'<sup>2</sup>. Het is deze voorzichtigheid, die ertoe heeft bijgedragen dat de hernhutters zich niet openlijk hebben verzet tegen de slavernij.

### **Ambivalent tegenover de slavernij**

De houding van de hernhutters tegenover het verschijnsel slavernij was ambivalent. Zij waren niet principieel tegen slavernij, en Zinzendorf kon dan ook in 1738 bij zijn afscheid na een bezoek aan het eiland St. Thomas, waar hernhutters in 1732 waren begonnen te missioneren, zeggen: 'U moet trouw blijven aan uw meesters en meesteressen, uw blanke en zwarte opzichters, en u moet uw werk doen met evenveel zorgvuldigheid alsof u voor uzelf werkte. U moet weten dat

Christus zelf elk van zijn kinderen aan het werken zet: koningen, meesters, dienaren en slaven. En zolang we in deze wereld leven, moet iedereen de staat aanvaarden waarin God hem geplaatst heeft<sup>3</sup>. Eerder, in 1736, had Spangenberg, een der naaste medewerkers van Zinzendorf, echter, eveneens na een bezoek aan de – toentertijd Deense – Maagdeneilanden, geschreven dat 'slavernij in West-Indië zo onmenselijk [was], dat, als je de zaak wel beschouwt, je de haren te berge rijzen'. Hij ried vertrekkende zendelingen dan ook aan goede slavenmeesters te zijn: 'Wij moeten óf de negers en negerinnen als schepselen van God behandelen óf geen negers en negerinnen houden'<sup>4</sup>.

Dezelfde ambivalentie is ruim honderd jaar later nog steeds terug te vinden bij Otto Tank, die naam heeft gemaakt als de 'pleiter voor vrijheid'. In zijn *Circulaire: Aan de Heeren Eigenaars en Administrateurs van plantaadjes in de kolonie Suriname* bekritiseerde Tank niet de slavernij als instituut, maar de wijze waarop de slaven behandeld werden, en het feit dat in zijn ogen de planters de zending slechts als pacificatie- en domesticatie-instrument beschouwden.

Tank zelf had in 1844 in een brief aan de zendingsleiding in Herrnhut, die onder druk stond van Britse abolitionisten om hun slaven vrij te laten, gezegd: 'Plotseling allen vrij te laten zou ons ogenblikkelijk uit het land doen jagen'<sup>5</sup>.

De hernhutters waren dus zeker geen radicalen in het afwijzen van de slavernij. Maar zelfs als ze dat zouden hebben willen zijn, en ze de slavernij in Suriname openlijk zouden hebben afgewezen, waren ze in grote problemen gekomen. Overigens geldt dat ook voor andere denominaties in het toenmalige Britse Caribisch gebied, die bovendien het probleem van 'onderdaan van een vreemde mogendheid' te zijn niet hadden. Na in het begin zeer tegen de slavernij geweest te zijn konden baptisten en methodisten ook niet anders dan 'inbinden'. De abolitionistische actie van methodisten en baptisten speelde zich voornamelijk in Londen af, niet in de kolonies<sup>6</sup>.

De hernhutters legden zich echter wel toe op het leren van de gecreoliseerde talen van de in slavernij gebrachten, het 'Neger-Engels' in Suriname en het 'Neger-Hollands' op de Maagdeneilanden, en ze gebruikten die talen zowel mondeling als schriftelijk in hun verkondiging. Het is dan ook niet zonder reden dat geen hedendaagse taalkundige die de ontwikkeling van het Sranan, de Surinaamse taal, wil bestuderen, om de geschriften van de hernhutters heen kan. En typerend is dat de schaarse gegevens over de gecreoliseerde slavencultuur meestentijds te vinden zijn in de verslagen van de hernhutter zendelingen, hoe vreemd en moeilijk te vatten die cultuur voor hen ook moet zijn geweest. Het is niet zonder reden, dat de hernhutters weleens zijn aangeduid als de *ethnologues de la condition esclave*.

## Taal en wereldbeeld

De in slavernij gebrachte Afrikanen hadden verschillende culturele achtergronden, en werden bijeengebracht in depots aan de West-Afrikaanse kust in afwachting van verscheping naar de andere zijde van de Atlantische Oceaan. Om met elkaar te communiceren gebruikten zij een Afro-Portugese contacttaal, die sinds de vijftiende eeuw in het contact met Portugese zeevaarders was ontstaan. Het is deze taal, die meegaat naar de overkant en de basis wordt voor vrijwel alle gecreoliseerde talen in het Caribisch gebied. Twee daarvan zijn het Neger-Engels – zoals het Sranan toentertijd werd genoemd – in Suriname, en het Neger-Hollands op de Maagdeneilanden, een taal die vrijwel is uitgestorven. In de Nieuwe Wereld vond door het cultuurcontact tussen Europa en Afrika (en later Azië) een verdergaand creoliseringproces plaats waaruit *nieuwe* talen en culturen ontstonden, een proces dat nog steeds voortduurt<sup>8</sup>.

Spangenberg wees de hernhutter zendelingen er systematisch op dat zij de talen van de volken waar zij naar toe gingen, dienden te leren, en zelf woordenboeken en grammatica's moesten samenstellen. Hij waarschuwde hen voorzichtig te zijn 'met een tolk uit de heidenen', omdat die uit de Europese talen meestal alleen maar datgene kent wat met de handel en het leven van alledag samenhangt, maar 'dat is ... niet voldoende als men datgene moet uitdrukken waar het in het evangelie om gaat. Dan zou het kunnen gebeuren dat zij uit onbekendheid met de taal zich heel wat anders voorstellen dan wat ze gehoord hebben'<sup>9</sup>.

Voorzover ik heb kunnen nagaan, zijn de hernhutters de enigen onder de missionarissen in het Caribisch gebied die zowel in Suriname als op de Deense Maagdeneilanden de lokale Creoolse taal gebruikten, en het blijkt dat daar vrijwel dezelfde lectuur in het 'Creolsk' of Neger-Hollands werd gebruikt als in Suriname in het Sranan. Dat dit niet gebruikelijk was, blijkt uit een dispuut in Groot-Brittannië in 1829/1830. In 1829 was in Engeland een Sranan-vertaling van het Nieuwe Testament gedrukt ten behoeve van de hernhutters in Suriname. Er werd daarop kritiek geleverd, in die zin dat men er beter aan zou hebben gedaan een vertaling te leveren in 'good English' in plaats van 'broken English'<sup>10</sup>.

In een taal komt ook het wereldbeeld van de sprekers daarvan tot uiting, en wanneer dan ook de gecreoliseerde taal werd gebruikt, is het welhaast onvermijdelijk dat er ook – maar zeker niet intentioneel – een vertolking van het christendom plaatsvond vanuit het gecreoliseerde Afro-Caribische wereldbeeld. Zeker wanneer voor die vertolking voornamelijk gebruik gemaakt werd van 'helpers' uit de sprekers van die taal, wat bij de hernhutters het geval was.

Het is opmerkelijk dat in de andere 'slavenkerken', van de metho-

disten en de baptisten, in het Caribisch gebied heftige meningsverschillen optraden langs de lijnen van huidskleur en interpretatie van het christendom, die leidden tot afsplitsingen. In Jamaica bijvoorbeeld ontstonden daardoor de *Native Baptists*, in wier interpretatie van het christendom heel duidelijk het Afrikaanse erfgoed doorklonk. Onder de hernhutters bleven dergelijke splitsingen echter uit, ondanks aanwijzingen dat er sprake was van ernstige spanningen tussen leiding en leden. Hall vindt het bijvoorbeeld 'opmerkelijk, gegeven de significante respons op de religie van de Europeanen, dat de slaven van de Deense Maagdeneilanden geen enkele neiging vertoonden om hun Afrikaanse geloofsvoorstellingen en praktijken te verbinden aan het christendom, om een eigen syncretistische religie te doen ontstaan en het christendom te indigeniseren' en dat er geen sprake was van 'het ontstaan van enige sekte zoals de *Native Baptists* in Jamaica'. In zijn ogen is de verklaring hiervoor te vinden in 'het feit dat de missionaire penetratie zeer grondig was, in het bijzonder van de kant van de hernhutters'<sup>11</sup>.

Ook in Suriname en in het overige Caribisch gebied waar herrnhutters missioneerden, zijn er geen gebeurtenissen bekend die als afsplitsingen kunnen worden beschouwd. Pas in de jaren twintig van de twintigste eeuw is er in Suriname een tendens in die richting te bespeuren, die echter na enige tijd doodbloedt. En in Jamaica ontstaat in de jaren vijftig van de negentiende eeuw een beweging die in de hernhutter kerk begint en uitwaaiert naar methodisten en baptisten, die aangeduid wordt met de *Great Revival*, en waarin duidelijk het Afrikaanse erfgoed grote invloed heeft. Deze beweging leidt echter niet tot afsplitsing<sup>12</sup>.

Het is niet onwaarschijnlijk dat de 'grondigheid van de missionaire penetratie' waar Hall het over heeft, zijn oorzaak vindt in het gebruik van de gecreoliseerde taal in beide gebieden, en dat het niet voorkomen van afsplitsingen een indicatie is dat de 'hernhutter variant' van het christendom onder meer daardoor – weliswaar niet intentioneel maar wel als neveneffect – qua wereldbeeld verder was gecreoliseerd dan elders. Enigszins gesimplificeerd zou gezegd kunnen worden dat de verpakking hetzelfde bleef, maar de inhoud creoliseerde.

### **Hernhutter opvattingen en creolisering**

Het is zeer waarschijnlijk dat in de specifieke geloofsopvattingen van de herrnhutters elementen doorklonken welke door Afro-Caribische mensen vanuit hun wereldbeeld konden worden herkend en geïnterpreteerd, zeker wanneer die opvattingen in hun gecreoliseerde taal werden gepresenteerd. Zinzendorf was bijvoorbeeld van mening dat de zendingen zich niet moesten laten verblinden door de gedachte dat de mensen eerst aan God zouden moeten leren geloven en pas

daarna aan Jezus. 'Het is onjuist, want dat er een God is, is hun duidelijk. Over de Zoon moeten ze onderwezen worden'. En bij een andere gelegenheid noemt hij het een 'goddeloze methode' de mensen eerst tot God de Vader te bekeren en daarna 'de absurde kruisleer' daaraan toe te voegen. En wanneer dan een van de zendelingen in Suriname Jezus Christus vergelijkt met *Grangado*, de oppergod in het pantheon der goden en geesten, legt hij daarmee onbedoeld het zaad van de creolisering.<sup>13</sup>

Reiniging van kwade invloeden door wassingsrituelen is in het Afrikaanse erfgoed een niet onbelangrijk element. In de opvattingen van de hernhutters wordt sterk benadrukt dat 'het bloed van Jezus' een reinigende, schoonwassende werking heeft. In één van de boekjes die in het hele Caribisch gebied gebruikt werden bij de catechisatie, vinden we dat door de zendelingen geleerd werd dat 'de doop die door Jezus Christus is ingesteld, ... een bad [is] dat ons reinigt van ongerechtigheid door het bloed van Jezus'. In hetzelfde boekje komt de opvatting voor dat 'engelen zijn geschapen door Jezus Christus. Zij zijn dienaren van Hem en worden ten dienste gesteld van gelovigen en in het bijzonder van de jonge kinderen. De satan is een engel die tegen God in opstand kwam en die nu probeert de mensen aan Christus te ontfutselen. De duivel en zijn engelen hebben slechts het oordeel te verwachten'. Een betere verwoording – en dan nog wel in het Sranan! – van het geloof in mystieke krachten en tussenwezens die sociaal of antisociaal gebruikt kunnen worden, is nauwelijks denkbaar.

Wanneer dan in het eerste hoofdstuk van hetzelfde boekje geleerd wordt: 'De God die alles gemaakt heeft, [is] Jezus Christus ... God is Geest: Hij is eeuwig, almachtig, alomtegenwoordig; Hij is de waarheid en tevens de onderhouder en bestuurder van alle dingen', dan is de cirkel bijna rond. Er rest dan nog maar een kleine stap om te komen tot de opvatting die in 1979 nog werd aangetroffen onder nakomelingen van de slaven in het Para-gebied, dat 'Jezus de hoogste winti' is. Een opvatting die ze zeker van hun ouders en grootouders hebben meegekregen<sup>14</sup>.

Opmerkelijk is ook de grote belangstelling die de kerkdiensten van de herrnhutters op Goede Vrijdag en op de paasochtend in het hele Caribisch gebied genieten. Op Goede Vrijdag 's middags vindt de 'herdenking van het sterfuur' plaats, waarin veel nadruk wordt gelegd op het schoonwassende bloed van Jezus. En vooral de liturgie op de vroege paasmorgen – de opstandingsliturgie –, waarvan een deel zich voltrekt op een kerkhof, en waarin een onderdeel voorkomt waarin de namen van alle overleden gemeenteleden vanaf Pasen het jaar daarvoor worden voorgelezen, zou zonder veel moeite kunnen worden

geïnterpreteerd als het voorlezen van de namen van 'geschoonde vooroudergeesten'.

Ook in de liederen die de hernhutters vertaalden of zelf dichtten in het Sranan, komen we het thema van de schoonwassende werking van Jezus' bloed met grote regelmaat tegen, waardoor die zonder veel moeite kunnen worden geherinterpreteerd vanuit het Afro-Surinaamse wereldbeeld. En hoewel de hernhutters 'bij de vertaling van de bijbel in het Surinaams ... geen moment de mogelijkheid overwogen [hebben] voor het bijbelse *ruach* en *pneuma* het Surinaamse *winti* te gebruiken, hoewel dat woord, naar de connotaties te oordelen, hiervoor het meest geschikt lijkt', komen we toch in sommige liederen uit het Surinaamstalige gezangboek verbindingen tegen tussen *Santa Jeje* (Heilige Geest) en *Gadowinti* (Gods wind)<sup>15</sup>. Wellicht konden ze er niet onderuit of waren ze toch minder oplettend dan wel gedacht wordt. Het is bekend dat in de Afro-Surinaamse cultuur liederen een zeer belangrijke plaats innemen. Ook in het seculiere leven van de Afro-Surinamers worden deze hernhutter liederen regelmatig gebruikt, en zelfs in politieke bijeenkomsten kunnen ze worden gehoord<sup>16</sup>.

### **'Klein, maar rein'?**

De hernhutters toonden, overeenkomstig Zinzendorfs instructie, 'een voorkeur voor een kleine, maar reine gemeente boven een schare die niets meer was dan dat'<sup>17</sup>. Deze voorkeur heeft er mede toe bijgedragen dat zij overal in het Caribisch gebied, met uitzondering van Suriname, minderheidskerken zijn gebleven. Nergens anders dan in Suriname, waar zij tot 1866 vrijwel de enige zendelingen onder de slaven waren, zijn zij uitgroeid tot een volkserk<sup>18</sup>. Spanningen en conflicten die vrijwel overal ontstonden over de strakke tucht, konden elders worden gekanaliseerd door 'over te stappen' naar een andere kerk. Zo niet in Suriname, waar in de hervormde en de lutherse kerk slaven en hun nakomelingen niet bepaald hartelijk welkom werden geheten. De zwarte kerkelijke elite die door het hernhutter onderwijs was ontstaan, had geen enkel belang bij een 'kleine, maar reine' gemeente met weinig invloed. Die had veel meer belang bij een 'zwarte volkserk', waarin zij posities kon innemen die hun recht gaven op respect in de wijdere samenleving. 'Eerst in de kerk tot gelding komen, dan in de staat aan invloed winnen', zo verwoordde één van hen dit streven in 1884<sup>19</sup>. En die inschatting van de situatie klopte, want de hernhutter zending heeft in haar geschiedenis van 270 jaar in het Caribisch gebied een niet te onderschatten bijdrage geleverd aan de emancipatie van slaven en hun nazaten, al was het vaak ondanks zichzelf.

## Noten

- 1 J.M. van der Linde, *Het visioen van Herrnhut en het apostolaat der Moravische broeders in Suriname*, Paramaribo, 1956, 36, noot 21.
- 2 F. Staehelin, *Die Mission der Brüdergemeinde in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*, deel III, Herrnhut, 1918, 3 en 69.
- 3 C.G.A. Oldendorp, *History of the mission of the Evangelical Brethren on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Croix, and St. John* (edited by Johann Jakob Bossard), Ann Arbor, 1987, 363.
- 4 Maria Lenders, *Strijders voor het lam: leven en werk van Herrnhutter broeders en zusters in Suriname*, Leiden, 1996, 122-134.
- 5 Armando Lampe, *Mission or Submission? Moravian and Catholic missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th Century*, Göttingen, 2001, 71, noot 18.
- 6 Robert J. Stewart, *Religion and society in post-emancipation Jamaica*, Knoxville, 1992; Dale Bisnauth, *A history of religions in the Caribbean*, Kingston (Jamaica), 1989.
- 7 Rupp-Eisenreich, zoals geciteerd door Richard Price, *Alabi's world*, Baltimore/Londen, 1990.
- 8 Frank Efraïm Martinus, *The kiss of a slave. Papiamentu's West-African connections* (dissertatie Universiteit van Amsterdam), 1996; Alex van Stipriaan Luiscius, *Creolisering, vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin* (oratie Erasmus Universiteit Rotterdam), 6 januari 2000.
- 9 J.M. van der Linde, aangehaald werk, 157.
- 10 N.A.T. Hall, 'Slaves' use of their "free time" in the Danish Virgin Islands in the later eighteenth and early nineteenth century', in: Hilary Beckles and Sheperd Verene, *Caribbean Slave Society and Economy*, Kingston/Londen, 1991, 337; Hein Eersel, 'Creolistiek en de creolentalen van Suriname', in: *Taal en mensen in de Surinaamse samenleving. Verzamelde artikelen over taal, geschiedenis en identiteit 1985-2000*, Paramaribo: SWI, 2002, 73 en verder.
- 11 N.A.T. Hall, aangehaald werk, 336.
- 12 Harold Jap-A-Joe, Peter Sjak Shie en Joop Vernooij, 'The quest for respect, religion and emancipation in 20th century Suriname', in: Rosemarijn Hoefte en Meel Peter (redactie), *20th century Suriname. Continuities and discontinuities in a New World society*, Kingston/Jamaica, 2001, 199-219; Monica Schuler, 'Myalism and the African Religious Tradition in Jamaica', in: Margaret E. Crahan en Franklin W. Knight (redactie), *Africa and the Caribbean. The legacies of a link*, Baltimore, 1979, 65-77 (74).
- 13 J.M. van der Linde, aangehaald werk, 155.
- 14 Hesdie Zamuel, *Johannes King, apostel en profeet van het Surinaamse bosland*, Zoetermeer, 1994, 85; Peter E. Schoonheyne, *Je geld of ... je leven. Een*

*sociaal-economische benadering van de religie der Para-creolen in Suriname*, Utrecht, 1980, 78.

- 15 Hesdie Samuel, 'Winti en de christelijke kerk in Suriname', *Wereld en Zending* 28/2 (1999); *Singiboeke vo da Evangelische Broedergemeente na Suriname*, Paramaribo: Stadszending, 1989, 90.
- 16 Jan Voorhoeve en Jan en Ursie M. Lichtveld (redactie), *Creole Drum. An anthology of Creole literature in Surinam*, New Haven/London, 1975, 52.
- 17 J.M. van der Linde, aangehaald werk, 170.
- 18 In 1866 wordt de missie van de Rooms-Katholieke Kerk opgedragen aan de congregatie der redemptoristen; zie Joop Vernooij, 'De Rooms-Katholieke gemeente in Suriname' in: *Handboek van de geschiedenis van de Rooms-Katholieke Kerk in Suriname*, Paramaribo: Leo Victor, 1998.
- 19 Harold Jap-A-Joe en anderen, aangehaald werk, en 'Nationalism and Pentecostalism in Suriname: two sides of the same coin?' (Paper presented at the symposium *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities*, University of Pretoria, 3-7 juli 2001.

☞ **Drs. H. Jap-A-Joe** (1947) studeerde sociologie der niet-westerse volken in Leiden. Hij vervulde verschillende functies op het gebied van publiek bestuur en onderwijs in Suriname. Hij is thans docent aan het Theologisch Seminarie van de Evangelische Broedergemeente en aan het Instituut voor opleiding van leraren in Suriname. Hij is bestuurslid van CEPACASA, een regionaal netwerk voor oecumenische educatie in het Caribisch gebied, en is lid van het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken. E-mailadres: cynhar@sr.net.

*Summary* – The mission of the Herrnhut community, which has been active in the Caribbean since 1732 and in Surinam since 1735, has for several reasons taken an ambivalent position unto the institution of slavery: its missionaries pleaded for a good treatment of the slaves, but never resisted the institution of slavery itself. Nevertheless, these Moravians have contributed greatly to the emancipation of slaves and their descendants. One of the reasons for this is that the Moravians have always preached the Gospel in the language of the slaves, the Sranan, in which, often unconsciously, the Christian message was translated into representations of African religion and culture.



# Hindoeïsme en islam in het Caribisch gebied en in Nederland

Hans Ramsoedh

---

**De contractarbeiders uit Azië die in de tweede helft van de negentiende eeuw naar het Caribisch gebied kwamen, hebben een belangrijk stempel gedrukt op de bevolking en de religies van dit gebied.**

De vestiging van het hindoeïsme en de islam in het Caribisch gebied hangt direct samen met afschaffing van de slavernij in deze regio. In de Engelse, Franse en Nederlandse koloniën werd de slavernij respectievelijk in 1834, 1848 en 1863 afgeschaft. Contractarbeid verving het arbeidssysteem dat gebaseerd was op slavernij. Tussen 1838 en 1916 zijn in totaal meer dan een half miljoen contractarbeiders uit het vroegere Brits-Indië, het huidige India, hier aangevoerd. Ruim een derde deel keerde terug. Circa tachtig procent van de contractarbeiders was hindoe, de overige twintig procent moslim. In Suriname zijn tussen 1873 en 1916 in totaal plusminus 34.000 Brits-Indiërs, en tussen 1890 en 1939 ook nog eens circa 33.000 Javanen als contractarbeiders uit Java aangevoerd.

In landen met een grote concentratie Hindostanen, zoals Trinidad, Guyana en Suriname, hebben het hindoeïsme en de islam zich weten te handhaven. Samen met het christendom vormen zij de belangrijkste drie religies in deze regio. Binnen de Caribische samenleving kan tot op zekere hoogte worden gesproken van een eigen hindoeïstische of islamitische zuil, die een van de pijlers vormt van de culturele identiteit van Hindostanen. Van belang is hierbij op te merken dat we de cultuur van de Hindostaanse groep in het Caribisch gebied moeten zien tegen de achtergrond van het feit dat het hier gaat om een immigrantencultuur. Met andere woorden: er is geen sprake van een kopie van de Indiase cultuur, maar van een zeer gedeeltelijke reconstructie.

## **De Caribische context**

Het hindoeïsme heeft in het Caribisch gebied onder het systeem van contractarbeid een bescheiden reconstructie ondergaan die mogelijk werd door een aantal omstandigheden. De plantage-eigenaren stonden de contractanten buiten werktijd een grote mate van vrijheid toe

om de eigen gewoonten te behouden, zolang de arbeidsdiscipline maar geen gevaar liep. Tevens zorgde de reguliere aanvoer van contractarbeiders ervoor dat de band met India bewaard bleef. Eveneens bepalend voor de reconstructie was de aanwezigheid van de leden van de hoogste kaste, de brahmanen, wier aandeel in de contractimmigratie vijf procent bedroeg, en die ondanks de verdwijning van het kastensysteem als priesters (*pandits*) een belangrijke positie wisten in te nemen bij het herstel van bepaalde oude gewoonten en religieuze gebruiken.

Voor de immigrantengemeenschap was het niet mogelijk het rigoureuze kastensysteem uit India te handhaven. De strikte beperking van sociaal contact tussen de diverse kastenleden kon tijdens de overtocht onmogelijk worden gehandhaafd. Ook op de plantages speelde kaste een ondergeschikte rol; allen waren plantagearbeider, en van een sociaal-economische interdependentie van de kasten bleef niets over. Ook de kastenendogamie kon, mede door het grote vrouwen tekort, niet worden gehandhaafd. Hoewel kastenafkomst als sociale determinant van het handelen in feite weinig belang meer had, is zij als notie tot op de dag van vandaag blijven bestaan. Langzaam aan ontstond in het Caribisch gebied één nationale hindoe-gemeenschap<sup>1</sup>.

### **Een Caribische variant van het hindoeïsme**

Doordat de voor het Indiase hindoeïsme kenmerkende relatie tussen religie en kastensysteem werd losgelaten, is er een Caribische variant van het hindoeïsme ontstaan, waarin godenverering en overgangsrituelen centraal staan. De accentuering in de Indiase cultuur van de oppositie tussen rein en onrein speelt in de Hindostaanse samenlevingen in het Caribisch gebied nauwelijks een rol.

In het Caribisch gebied kent men naast de drie-eenheid Brahma, Vishnu en Shiva het bekende hindoe-pantheon en de daaraan verbonden erediensten. Caribische hindoes zijn in hoofdzaak vishnuïeten; dat wil zeggen dat van de drie-eenheid vooral Vishnu wordt vereerd. Deze oriëntatie binnen het Caribische hindoeïsme hangt samen met de geografische afkomst van de hindoes onder de contractarbeiders. De *United Provinces* (thans Uttar Pradesh), het stamland van het overgrote deel van de hindoes in het Caribisch gebied, zijn het klassieke land van verering van Rama en Krishna, de populairste twee afdelingen (*avatara's*) van Vishnu.

Door de monopoliepositie die de brahmanen wisten te verwerven, vond een ontwikkeling plaats naar brahmanisering van het hindoeïsme in Suriname en elders in de regio. De brahmanen werden hier voor de gelovigen de rituele experts. De brahmaanse *pandits* zijn, als gevolg van het feit dat tempeldiensten geen centrale rol vervullen in

de godsdienstbeleving van de meeste Surinaamse hindoes, vooral huispriesters. Zij hebben een belangrijke bijdrage geleverd aan de culturele heroriëntatie van hindoes hier, en werden bewaarders van de oude cultuur. Het hindoeïsme in het Caribisch gebied vertoont veel overeenkomsten met het gepopulariseerde hindoeïsme in India. Het houdt in dat de cultus veel sterker is ontwikkeld dan de theologie en de theoretische godsdienstkennis.

Binnen het hindoeïsme kent men twee hoofdstromingen: de *Sanatan Dharm* (eeuwige religie) en de *Arya Samaj*. Ongeveer tachtig procent van de hindoes in het Caribisch gebied behoort tot de Sanatan Dharm (*sanatans*). De orthodoxe Sanatan Dharm is de oudste richting binnen het hindoeïsme, en belijdt de klassieke vorm van het volkshindoeïsme. Tot de religieuze praktijk van de *sanatans* behoren de verering van de diverse incarnaties van Brahma, *avatara's*, het reciteren uit de heilige geschriften bij offerhandelingen en het verichten van vuuroffers. Deze orthodoxe stroming staat beeldenverering toe, en kent een grote verscheidenheid van verering en offerhandelingen.

De Arya Samaj is een in 1875 opgerichte hindoeïstische hervormingsbeweging in India met de leuze: terug naar de Veda's, de oudste heilige geschriften. Zij bestreed een aantal hindoe-gebruiken als beeldenverering, het kastenstelsel, weduwenverbranding, kinderhuwelijken en de suprematie van de hoogste kaste, de brahmanen. De activiteiten van deze hervormingsbeweging leidden tot een versterking van het etnisch zelfbewustzijn en een culturele renaissance. Vooral onder Hindostaanse intellectuelen vond de Arya Samaj aanhang<sup>2</sup>.

### **Surinaamse islam**

Binnen de Caribische en de Surinaamse islam is de controversie tussen *soennieten* en *sji'ieten* afwezig. Wel ontstond binnen de islam in het Caribisch gebied een andere richtingenstrijd: die tussen reformisten (*ahmadijja's*) en traditionelen (*soennieten*). Ongeveer zeventig procent van de moslims hier is soenniet, terwijl dertig procent zich rekent tot de ahmadijja<sup>3</sup>. De ahmadijja-beweging vindt zijn oorsprong in India in de negentiende eeuw. Haar stichter Mirza Ghulam Ahmad (1839-1908) beweerde door God gezonden te zijn om de islam in zijn oorspronkelijke zuiverheid te herstellen, en maakte daarom aanspraak op titels als profeet en messias. De ahmadijja-beweging geldt binnen de islam als een liberale stroming. Zij kent een soepele hantering van islamitische voorschriften, en erkent dat godsdienstige tradities een ontwikkeling kunnen doormaken.

Hoewel de overgrote meerderheid van de Javaanse contractarbeiders een islamitische achtergrond had, stoelt de islam bij deze bevolkingsgroep op een fundament van pre-islamitische geloofsvoorstelling (*ke-*

*jawèn*), zoals de *slametan* (heilsmaaltijd voor de geesten) en het plaatsen van *sadjen* (offers aan de geestenwereld). Men rekent zichzelf tot de islamitische geloofsgemeenschap, maar bekommert zich minder om het naleven van de plichten die het geloof hun oplegt.

Onder de Javanen ontstond in de jaren dertig van de vorige eeuw een schisma, niet op religieuze, maar op geografische interpretatieverschillen ten aanzien van de ligging van Mekka. In Suriname bleven de Javanen hun islamitische gebeden verrichten zoals zij dat op Java gewend waren, namelijk in westelijke richting. Vanuit Suriname gezien ligt Mekka echter in het oosten. Een deel van de Javanen stelde voor de gebedsrichting in oostelijke richting te veranderen, terwijl het overgrote deel vanwege de traditie daar weinig voor voelde. Voor de meerderheid lag Mekka óók in het westen, alleen een beetje verder weg. De minderheid, die zich als zuivere islamieten beschouwde, veranderde zijn gebedsrichting in oostelijke richting. Sindsdien kent men onder Javaanse islamieten in Suriname oost- en westbidders<sup>4</sup>.

### **Missie en zending**

Onder de Hindostanen in Trinidad en Guyana bekeerde zich respectievelijk ongeveer negentien procent en zes procent tot het christendom. In Suriname ging nog geen vijf procent van de Hindostanen en Javanen over tot het christendom. Er was een belangrijk verschil in aanpak in enerzijds de Engelse koloniën en anderzijds Suriname. In de Engelstalige koloniën was de Canadese presbyteriaanse zending de belangrijkste. Zij was veel agressiever en dogmatischer in haar aanpak. In haar visie waren de Hindostanen barbaren, die door middel van het Engelse onderwijs en de Engelse taal en cultuur moesten worden geciviliseerd<sup>5</sup>. Zij had bovendien een monopoliepositie op onderwijsterrein, hetgeen zeer zeker het proces van bekering tot het christendom in deze gebieden heeft bevorderd.

In tegenstelling tot de presbyteriaanse zending werd de houding van de Nederlandse missie en zending in Suriname jegens de Aziatische bevolkingsgroepen gekenmerkt door een liberale opstelling. Zowel de missie als de zending hanteerde een categorale benaderingswijze bij de evangelisatie onder de contractarbeiders om zo het christendom zo aantrekkelijk mogelijk te maken, en om mogelijke weerstanden bij de Hindostanen en Javanen te ondervangen. Iedere groep had in hun visie recht op een eigen identiteit. Zo ontstond vanuit missie en zending de categorale zielszorg op basis van taal en bevolkingsgroep. Het gevolg was wel dat de christelijke kerken hiermee het stramien van de verscheidenheid volgden en versterkten die het kolonialisme in Suriname had aangebracht<sup>6</sup>. De katholieke kerk brak eind jaren zestig van de vorige eeuw met de categorale benadering, terwijl de Evangelische Broedergemeente dit voorbeeld pas in de jaren negentig zou volgen.

Totale bevolking Suriname	400.000 (schatting, 2002)
rooms-katholiek	23%
protestant	29%
hindoe	26%
moslim	20%

### De Nederlandse context

Het aantal Surinaamse hindoes en (Hindostaanse) moslims in Nederland wordt geschat op respectievelijk honderdduizend en tweehonderdduizend. Het aantal Javanen wordt geschat op 13.500.

In Nederland moest een institutionele structuur zoals die in Suriname was gecreëerd, opnieuw worden opgebouwd<sup>7</sup>. Op plaatselijk niveau opereren thans ruim vierhonderd Hindostaanse sociaal-culturele organisaties. Het zijn vrijwilligersorganisaties en beroepsinstellingen waarvan er ruim driehonderd kunnen worden getypeerd als hindoe-organisaties. Onder Hindostaanse moslims komen we circa zestig religieuze organisaties tegen. Onder de Javanen opereren circa vijftien-veertig organisaties, waarvan er vijftien strikt religieus zijn.

Hindoe-organisaties hebben inmiddels in veel steden in oude gebouwen een eigen tempelruimte. Deze organisaties ontberen de steun van buitenlandse weldoeners bij de bouw van tempels; dit in tegenstelling tot veel islamitische organisaties, die bij de bouw van onder meer moskeeën financiële steun uit de Arabische wereld krijgen.

De stichting *Shri Sanatan Dharm* in Amsterdam bouwde als eerste een eigen tempel, de Radha-Krishna-tempel in Amsterdam-Osdorp. Door samenwerking vond een verdere institutionalisering van het hindoeïsme plaats. Er zijn vier hindoe-basisscholen opgericht; er kwam zendtijd voor hindoes op de landelijke radio en televisie (Omroep Hindoe Media, OHM). In de vier grote steden kreeg geestelijke verzorging van hindoes in het gevangeniswezen vorm. Een stichting voor maatschappelijk activeringswerk voor hindoes werd opgericht. In enkele steden zijn specifieke voorzieningen voor Hindostaanse ouderen (hindoes en moslims). In september 2001 startte de *Stichting Nederlandse Opleiding Hindoe Geestelijke* (NOGH) in samenwerking met de *Haagse Hogeschool* een driejarige opleiding tot hindoe-geestelijke. Deze opleiding moet een aanvulling worden op de 'reguliere' pandit-opleiding, waarna de officieel opgeleide hindoe-geestelijke een functie kan gaan bekleden als geestelijk verzorger in het leger, in ziekenhuizen en andere overheidsinstellingen. Na jarenlange strijd zijn de verschillende landelijke hindoe-koepels er in juni 2001 in geslaagd de *Hindoe Raad Nederland* te formeren die als spreekbuis moet dienen voor hindoes in Nederland<sup>8</sup>.

Hebben hindoe-instituten in Nederland in de regel een Surinaamse

achtergrond, Surinaamse moslims in Nederland daarentegen vormen slechts een kleine minderheid in de grote groep van circa achthonderdduizend moslims, van wie het overgrote deel afkomstig is uit Turkije en Marokko. De institutionalisering onder Surinaamse moslims met een duidelijke signatuur van het herkomstland is beperkt tot de oprichting van gebedshuizen, moskeeën, sociaal-culturele verenigingen en een drietal (Hindostaans-)islamitische basisscholen. Wel kunnen we zeggen dat Hindostaanse moslims in Nederland een belangrijk stempel hebben gedrukt op de institutionalisering van de islam in Nederland op gemeentelijk en nationaal niveau: de islamitische scholen in het voortgezet onderwijs (in Amsterdam en Rotterdam), de Nederlandse Muslim Omroep (NMO) en de landelijke islamitische koepels. De (vooralsnog) grote invloed van Hindostaanse moslims hangt samen met hun goede startpositie om de organisatievorming in Nederland van de grond te krijgen. Zij beheersten de Nederlandse taal, en hadden reeds ervaring met de opbouw van een islamitische institutionele infrastructuur in een christelijke omgeving<sup>9</sup>. De Hindostaans-islamitische koepelorganisaties hebben Pakistaanse geestelijke leiders, met als gevolg dat de meeste Surinaamse islamitische organisaties onder invloed van Pakistaanse voorgangers zijn gekomen<sup>10</sup>. Hindostaanse moslims bouwden in 1985 hun eerste 'echte' eigen moskee, de *Taibah-moskee* in de Bijlmer. Later volgde de bouw van moskeeën in een aantal andere steden.

Het institutionaliseringsproces onder Javaanse moslims is niet in die mate ontwikkeld als bij de hindoes en Hindostaanse moslims het geval is. De Javaanse migratie naar Nederland is van latere datum (1973-1975); de omvang is ook beperkter geweest, en de groep is zwak georganiseerd, hetgeen samenhangt met de verspreiding van Javaanse moslims over Nederland. Er bestaat geen koepelorganisatie van Javaanse moslimorganisaties. Binnen islamitisch Nederland nemen de Javaanse religieuze organisaties een geïsoleerde positie in<sup>11</sup>. Zij participeren niet of nauwelijks in de landelijke islamitische infrastructuur, zoals de Nederlandse Muslim Raad. De circa vijftien Javaans-islamitische organisaties in Nederland hebben een gebedsruimte die behoort tot de categorie 'voorkamer-moskee'<sup>12</sup>.

### **Integratie en sociale cohesie**

In de nieuwjaarstoespraak in januari en bij de Cleveringa-lezing in november 2002 riep burgemeester Cohen van Amsterdam de overheid op beter gebruik te maken van de religieuze infrastructuur om allochtonen te integreren in de Nederlandse samenleving, zonder daarbij echter te willen tornen aan de doctrine van de scheiding van kerk en staat. Volgens hem zal het zonder moskeeën, tempels, kerken

en synagogen niet lukken met de integratie. Maar over het algemeen is de invloed van eigen organisaties en voorzieningen op processen van integratie van individuen en groepen moeilijk vast te stellen. Het al dan niet geïntegreerd zijn kan ook aan andere factoren worden toegeschreven. Er kunnen geen algemene uitspraken worden gedaan over de gevolgen van de eigen etnische instituties onder Surinaamse hindoes en moslims voor de integratie. Deze gevolgen zijn namelijk sterk afhankelijk van de doelen en activiteiten van de organisaties en de mogelijkheden die leiders hebben om hun achterban te stimuleren of te hinderen in hun integratie. Over het algemeen echter zijn deze organisaties nauwelijks bij machte de achterban aan zich te binden en hun integratie daadwerkelijk te bewerkstelligen. Dit betekent tegelijkertijd dat zij er niet toe in staat zijn integratie te belemmeren<sup>13</sup>. Interne en externe ontwikkelingen kunnen integratie voor kortere of langere tijd tegengaan, zoals de homofobe uitspraken van een tweetal imams in 2002 en de terroristische aanslagen van moslim-extremisten in de Verenigde Staten op 11 september 2001. Uit de reacties van veel moslims in de media viel af te leiden dat zij het gevoel hadden beschouwd te worden als één monolithisch fundamentalistisch blok, en dat ze keer op keer de verzekering moesten geven dat ze de aanslagen afkeurden. Moslims werden aangesproken op hun moslim-zijn, ongeacht de mate waarin zij de islam praktiseren.

Betekenen deze etnische instituties een ondermijning van de sociale cohesie in de Nederlandse samenleving? Onder sociale cohesie moet worden verstaan: een gevoel van solidariteit en saamhorigheid op basis van gedeelde waarden en normen. Gelet op de aard van de eigen instituties (behoud van de culturele identiteit) moet deze vraag ontkenkend worden beantwoord. Dit institutionaliseringproces is bij Surinaamse hindoes en moslims beperkt van aard, en de religie vormt nog steeds de belangrijkste basis voor organisatievorming. Het heeft zich tot nu toe vooral voltrokken op religieus, sociaal-cultureel en educatief terrein. Het laatste was slechts mogelijk door de ruimte en de mogelijkheden die de Nederlandse wetgeving bood en (nog) biedt. Met betrekking tot Surinaamse hindoes kunnen we met enige voorzichtigheid zeggen dat er onder hen sprake is van een gerichtheid op Nederland, en dat er een proces in gang lijkt te zijn gezet naar de ontwikkeling van een Nederlandse variant van het hindoeïsme. Belangrijkste factoren hierbij zijn de opleiding van eigen priesters en de afwezigheid van financiële en geestelijke ondersteuning vanuit het buitenland (India). Ook met betrekking tot Surinaamse moslims kunnen we met dezelfde voorzichtigheid als bij Surinaamse hindoes spreken van een gerichtheid op de Nederlandse samenleving. Belemmerende factoren voor hun verdergaande integratie en de sociale cohesie in de

Nederlandse samenleving (in vergelijking met Surinaamse hindoes) zijn wellicht de grote invloed van Pakistaanse geestelijke voorgangers (uit Engeland en Pakistan) op de Surinaams-islamitische gemeenschap in Nederland, de financiële ondersteuning vanuit het Midden-Oosten bij de bouw van sommige moskeeën en de gerichtheid op de *umma*, de islamitische wereldgemeenschap van gelovigen.

Op de vragen welke rol de eigen instituties met betrekking tot integratie onder Surinaamse hindoes en moslims in Nederland op lange termijn zullen spelen, en hoe deze etnische instituties zich tot de sociale cohesie zullen verhouden, zijn geen eenduidige antwoorden mogelijk. Op deze processen zijn diverse factoren van invloed, zoals sociaal-economische en politieke ontwikkelingen aan de kant van de omringende samenleving. Processen van etnisering zijn, zoals elders in de wereld blijkt, niet altijd te voorspellen.

### Noten

- 1 C. van der Burg en P. van der Veer, 'Pandits, power and profit: religious organization and the construction of identity among Surinamese Hindus', in: *Ethnic and Racial Studies* 9 (1986), 514-528; S. Vertovec, *Hindu Trinidad. Religion, ethnicity and socio-economic change* (Warwick University Caribbean Studies) Londen, 1992, 21-63; J.D. Speckmann, *Marriage and Kinship among the Indians in Surinam*, Assen: Van Gorcum, 1965, 33; H. Ramsoedh en L. Bloemberg, *The institutionalization of Hinduism in Suriname and Guyana*, Paramaribo/Amsterdam: Leo Victor, 1995.
- 2 Zie voor de ontwikkelingen tussen 1873 en 1945: C.J.M. de Klerk 1998, *Cultus en ritueel van het orthodoxe Hindoeïsme in Suriname*, Den Haag: Amrit, 1998 (eerste druk 1951). Zie voor de actuele ontwikkelingen de bijdragen van Freek Bakker en Hans Ramsoedh, 'Religieus Suriname. Ala kerki bun', in: *OSO* (Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis) 21/1 (2002), mei 2002, 58-76 en 135-153.
- 3 N. Landman, *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam: VU-uitgeverij, Amsterdam 1992, 24-25.
- 4 A. De Waal Malefijt, *The Javanese of Suriname. Segment of a plural society*, Assen: Van Gorcum, 1963; G.D. van Wengen, *The cultural inheritance of the Javanese in Suriname*, Leiden: E.J. Brill, 1975.
- 5 H. Ramsoedh en L. Bloemberg, *The institutionalization of Hinduism in Suriname and Guyana*, 1995, 20 en verder.
- 6 J. Vernooij, *De Rooms-Katholieke gemeente van Suriname vanaf 1866*, Paramaribo: Westfort, 1974, 76 en verder; zie voor de zending Jan M.W. Schalkwijk, *Een eeuw Hindoeïstische zending. De Hindoeïstische Broedergemeente in Suriname 1901-2001*, Paramaribo: Theologisch Seminarie der EBG, 2001.



- 7 Deze gegevens zijn ontleend aan A.E. van Heelsum en E. Voorthuysen, *Surinaamse organisaties in Nederland. Een netwerkanalyse*, Amsterdam: Ak-sant, 2002.
- 8 L. Bloemberg, *Tussen traditie en verandering. Hindostaanse zelforganisaties in Nederland*, Amsterdam: NGS, 1995; L. Bloemberg en H. Ramsoedh, 'Institutionalisering van het hindoeïsme in Suriname en Nederland', in: M. 't Hart, J. Lucassen en H. Schmal (redactie), *Nieuwe Nederlanders. Vestiging van migranten door de eeuwen heen*, Amsterdam: Siswo, 1996, 203-217; A.M.G. van Dijk, H. Rambaran en Ch. Venema (redactie), *Hindoeïsme in Nederland. Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*, Best: Damon, 1999; H. Ramsoedh, 'Surinaamse Hindoes en moslims in Nederland', in: *OSO. Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 21/1 (2002), 135-154.
- 9 N. Landman, *Van mat tot minaret*, 1992, 205-206.
- 10 W. Shadid en P.S. Koningsveld, *Moslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving*, Alphen aan den Rijn: Samson/Stafleu, 1999, 69-70.
- 11 Y. Towikromo, *De islam van de Javaanse Surinamers. Een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Javanen in Suriname en Nederland*, Den Haag: Amrit, 1997, 87.
- 12 N. Landman, aangehaald werk, 234.
- 13 H. Ramsoedh, 'Surinaamse Hindoes en moslims in Nederland', 144-147.

∞ **Dr. Hans Ramsoedh** (1954) is redacteur van *OSO – Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis*, en is in Arnhem werkzaam aan de lerarenopleiding van de Hogeschool van Arnhem en Nijmegen (HAN). In 1990 promoveerde hij aan de Rijksuniversiteit Utrecht op het onderwerp 'Suriname 1933-1944. Koloniale politiek en beleid onder gouverneur Kielstra'.

*Summary* – The first part of this article deals with the development of Hinduism and Islam in the Caribbean. This development was strongly influenced by the system of indentured labor in the 19th and the first part of the 20th century. The Hindu and Islam institutions here are Caribbean versions and differ from Hinduism and Islam in India. The second part of this article deals with the development of Hindu and Islam institutions in The Netherlands. These institutions are related to the process of integration and social cohesion in Dutch society.

# Door het oog van de naald

## *Cultuur, context en bijbelvertaling bij de Karaïben*

Kees van der Ziel

---

**Het vertalen van de bijbel vereist een grondige kennis van cultuur en religie die in de 'ontvangende' taal worden uitgedrukt. Dat veronderstelt kennis en bewustzijn van de hermeneutische vragen omtrent de verhouding tussen evangelie en cultuur.**

In het begin van de twintigste eeuw spraken missiologen over de noodzaak van een sterkere gerichtheid op de niet-westerse cultuur bij het verwoorden en verbeelden van de christelijke boodschap. Rooms-katholieken spraken van accommodatie en adaptatie, protestanten van indigenisatie. De missionarissen zagen zichzelf als wachters van *het* universele evangelie zonder zich er voldoende van bewust te zijn dat hun begrip van het evangelie ook cultureel bepaald was. Men kwam veelal niet verder dan cosmetische aanpassingen in liturgie of kerkbouw, die het universele *depositum fidei*, de schat des geloofs, aantrekkelijk moesten maken. *J. Verkuyl* noemt voor deze benadering als representant de Oostenrijkse pater *J. Thaurén*, die in Belgisch Congo werkte en daarover schreef: *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat* (1927)<sup>1</sup>. In dit kader was de vertaler bereid 'aanpassingen aan de lokale cultuur' te accepteren in zoverre die zouden helpen over te brengen wat hij begreep als de universele boodschap. Men ging nog stilzwijgend uit van het primaat van de westerse cultuur. Deze situatie is nu radicaal veranderd. Na een periode van heen en weer gaan tussen het omhelzen en het verwerpen van lokale culturen, kozen leidende missiologen, zowel katholieke als protestantse, uiteindelijk voor het idee van de inculturatie.

Dit had ook gevolgen voor de principes van waaruit de bijbelvertalers te werk gingen. Aanvankelijk kozen dezen voor het begrip 'dynamische equivalentie' als model van inculturatie. Sindsdien hebben de benaderingen zich verdiept en verfijnd. Antropologie, semiotiek en de vereisten van een dienende praxis kregen meer aandacht. De kerk in de Derde Wereld werd zich er meer van bewust dat de Heilige Geest niet alleen spreekt tot de buitenlandse zendelingen. Voor de reflectie op de transculturele communicatie bleven dezen uiteraard welkom, maar dan als medeleerlingen en gesprekspartners, naast de gemeen-

schap ter plaatse, aldus *Schreiter*<sup>2</sup>. Ook aan *René Padilla*, *Samuel Escobar* en *Orlando Costas*<sup>3</sup> valt hier te denken. Costas ontwierp een theologie van contextuele evangelisatie, gebaseerd op het evangelie naar Marcus. Hij benadrukte daarin de keuze voor het marginale Galilea als de plaats waar Jezus het koninkrijk van God proclameerde. De bewustwording van het bovengenoemde leidde onder bijbelvertalers tot het concept 'cultuur- en context-specifiek vertalen'. Het is een vertaalstrategie die gevoelig is in drie richtingen. De vertaler is zich allereerst bewust van zijn eigen culturele bagage, zijn waarden en vooringenomenheden. Ten tweede weet hij dat de bijbeltalen en bijbelse auteurs ook hun eigen context en kleur hebben. Ten derde wordt rekening gehouden met de specifieke eisen van de gemeenschap van de doeltaal, zowel in engere zin (de 'huiscultuur') als in bredere zin (de socio-politieke context). In het bestek van dit artikel zal dit derde aspect de meeste aandacht krijgen.

### **Karaïbse context**

De Karaïben vormen een autochtone gemeenschap van ongeveer 21.000 mensen, die verspreid langs de noordkust van Zuid-Amerika wonen, van Brazilië tot aan het oostelijk deel van Venezuela.

De Karaïben aan de Marowijne, zowel in Suriname als in Frans-Guyana, beschouwen zichzelf – cultureel gezien – als het hart van de stam. In de dorpen voedt men zich traditioneel met cassavebrood, aangevuld met vis, jachtbuit en vruchten. Het overschot hiervan levert, samen met de verkoop van vlecht- en aardewerk, inkomsten op die nodig zijn voor aanvullende behoeften, zoals kleding en scholing van kinderen. Het maken van eigen boten en andere vaardigheden laten nog iets van de oude glorie zien<sup>4</sup>. Het eigene koesteren zij in traditionele klederdracht, orale traditie, liederen, feesten, muziek en dans. Het zelfgemaakte cassavebier en andere alcoholische dranken spelen een grote rol. De familieleden die in de stad of op zee meer geld verdienen, geven westerse leefpatronen bekendheid in de dorpen, maar toch worden het leven in stamverband en de eigen taal nog steeds hoog gehouden.

Sinds de eerste contacten met de Spaanse, Engelse, Hollandse en Franse kolonisten – die zich nauwelijks onderscheidden van zeerovers – kenden de Karaïben een traumatische geschiedenis. De koloniale heersers hadden personeel nodig, maar de indringers werden bestreden. Hun gebied werd daarom *Caribana* genoemd; dat wil zeggen: gebied van 'wilde Karaïben' en verwante stammen, waar op slaven gejaagd mocht worden. Afbeeldingen van gruwelijke situaties, verklaarbaar uit hun mythologie, gaven aanleiding tot hardnekkige stereotypen. Vijandige projecties na mislukte expedities en de be-

kende zeemansfantasie zorgden ervoor dat de *Caribana* al gauw tot 'kannibalen' gedoopt werden, een stigma dat hen zou blijven achtervolgen<sup>5</sup>.

Om te overleven werden al snel allianties gesloten met de koloniale machten van de dag. Deze wierpen zich om strijd op als 'vrienden van de indianen', daarbij gestimuleerd door hun droom ooit nog eens het legendarische goud van Eldorado te vinden. Zolang dat op zich liet wachten, werden tabak en kostbaar tropisch hardhout<sup>6</sup> verhandeld voor bijlen, kapmessen en waardeloze prullaria.

Georganiseerd zendingswerk onder de Karaïben begon in Suriname omstreeks 1740, wat eerder in Frans-Guyana en Venezuela<sup>7</sup>.

De Karaïben van nu zijn goed bekend met het christelijk geloof. De Moravische Broeders en de rooms-katholieke kerk, de baptisten en andere vrije kerken droegen ertoe bij dat de God van de bijbel en Jezus Christus geen vreemden meer zijn. Veel inculturatie van het evangelie vond al plaats. Dit blijkt uit een hartveroverende vroomheid en uit de bijbelse sleutelwoorden, die al ontstonden voordat er bijbelvertalers verschenen<sup>8</sup>.

Maar nu de keerzijde: dwingende vormen van evangelisatie, zonder diep meelevens, zorgden ervoor dat het sjamanisme voortleefde als een 'achtertuinreligie'. Het christelijk geloof wordt nog vaak gezien als iets van de westerse cultuur, dat botst op het Karaïbs eigene. Toch zijn er ook groeiende kerken en toegewijde christenen, die proberen hun geloof gestalte te geven binnen de eigen context. Vertalingen van bijbelgedeelten, liederen in inheemse stijl en vooral de dialoog ter plaatse kunnen deze beweging ondersteunen. Dat is althans de verwachting.

In 1979 raakten mijn vrouw en ondergetekende betrokken bij het vertaalproject bij de Karaïben, een project van *Wycliffe Bijbelvertalers*. We probeerden het hart van de Karaïben te bereiken. Na een poosje begon ik deze zoektocht te benoemen als 'spreken tot het hart van het Karaïbse Jeruzalem'<sup>9</sup>.

### **Cultuur als tekstboek**

Het begin van het vertaalwerk bestond uit het opbouwen van relaties en het opnemen en opschrijven van Karaïbse verhalen: mythen, legenden en andere genres. Deze 'teksten' werden ons *language learning and culture-book*, naar het voorbeeld van pater *Ahlbrinck*<sup>10</sup>, die de taal in samenhang met de culturele context bestudeerde. Dit 'boek' hielp ons de Karaïben en hun cultuur te leren 'lezen' en aan te spreken.

*Start where the people are!* Dit devies bracht ons ertoe aan te sluiten bij de visserij, hun belangrijkste bestaansmiddel. Als eerste werd de

perikoop over de wonderbare visvangst (Lucas 5, 1-11) vertaald. Gelegenheidsvertalingen voor de tijd van Kerstmis en Pasen leidden toen tot de keuze voor Lucas als eerste evangelie. Collega's raadden ons aan met oudtestamentische verhalen te beginnen, wat resulteerde in startvertalingen van onder meer de boeken *Jona* en *Ruth*. De vormgeving hiervan tot leesboekjes genereerde enig enthousiasme, ook al omdat de inhoud van deze boeken aansluit op de Karaïbse leefwereld.

Later vertaalden we in groepsverband tijdens *exegetische workshops*. Hier groeiden volwassen relaties tussen de inheemse vertalers, de Surinaamse collega's en buitenlandse kenners van de grondtalen. Zo werd de interactie met de bredere context gestimuleerd. Vóór publicatie werd het Lucas-evangelie door een kring van proeflezers – uit verschillende kerken – bestudeerd, wat de gewenste participatie weer deed groeien. Later werden vertalingen voorgelegd aan een Karaïbse adviesraad.

We hielden dus rekening met drie contexten, die van de bron- en die van de doeltaal, en die van de nationale cultuur. Dit raakt alle taalniveaus. Een analogie kan dat verduidelijken. Bij een goed schilderij zullen zowel details als compositorische lijnen als de totaalindruk samenwerken om de boodschap van de schilder over te brengen en de toeschouwer te overtuigen<sup>11</sup>. Zo werken in een geslaagde vertaling alle taalniveaus samen, en dat binnen de socio-linguïstieke context. Concreet wil ik het vertaalwerk nu illustreren met enkele centrale begrippen. De contextuele en culturele factoren komen daarbij volop in beeld.

### **Het evangelie als 'blijmakend nieuws'**

Het evangelie – *euangelion* – duidt, zoals bekend, op een vroegdevolle proclamatie, bijvoorbeeld bij een overwinning of bij de installatie van een nieuwe keizer. De brenger ervan wil – in Jesaja en in de evangeliën – een mentaliteitsverandering teweegbrengen, alsook een hoopvol perspectief en troost bieden, in het bijzonder aan armen en gemarginaliseerden.

Neutrale uitdrukkingen als 'goed verhaal' of 'goed nieuws' (*irupyn auranano / oka*, op basis van het Surinaamse *bun njunsu*) zijn, contextueel bekeken, mijns inziens minder gelukkig. Dat bleek vooral na verkiezingscampagnes. Wat politici met veel tamtam aanprezen als 'goed nieuws', bleek naderhand niet veel meer dan een lege dop. Dezelfde indruk lieten korte evangelisatiecampagnes achter. Brengers van 'goed nieuws' worden dan ook vaak sceptisch bekeken. Waarom *euangelion* dan niet vertalen als 'blijdschap *gevend* verhaal'? Dat bleek veel meer aan te spreken. Het evangelie als *oorzaak* van blijdschap reflecteert bovendien een authentiek bijbels accent. Echt goed

nieuws leidt tot blijdschap<sup>12</sup>. Dat begreep Jesaja. Dat begrepen Paulus en de eerste christenen. En dat begreep ook graaf Zinzendorf, toen hij zijn medewerkers *Hilfer der Freude* noemde.

### **Het koninkrijk van God**

Voor 'koninkrijk van God' kozen we *Tamusi Nundymary* oftewel 'het bestuur van God'. Dat was een godsgeschenk, gevonden met de hulp van de missionaire antropologie. Deze vertaling is volop 'in gesprek' met het symbolische universum van de Karaïben.

De kern van het begrip is *undy*, dat allereerst naar de *tronk* van een boom verwijst. Het verschijnt als kern van dorpsnamen: de dorpsruimte ontstond rondom een omgehakte boom<sup>13</sup>. Dit gaf *undy* de klank van 'plek waar je thuis bent'. Ook het achtereind van de boot, dat voor het omhakken van de boom vlakbij de tronk was, heet *undy*. De stuurman zit dus aan de 'tronk-kant' en 'aan de tronk zitten' (*undymary*) kreeg zo de betekenis 'besturen'. Dit werkwoord kan alle vormen van leiderschap aanduiden, het ultieme leiderschap van God inclusief<sup>14</sup>. Daarmee overstijgt het de tribale horizon. Om het plaatje te completeren: *undy* wordt gebruikt om *het oosten* aan te duiden. En deze windstreek is in Karaïbse ogen niet alleen het gebied waar de zon opkomt, maar ook het gebied van oorsprong en hoop. De overledenen worden geacht terug te keren naar het oosten, waar de toegangspoort tot de hemel gesitueerd wordt.

Het zou mij niet verbazen als komende generaties de combinatie *Tamusi nundymary* gaan contrasteren met het in voetnoot 6 genoemde monster *Paira Undy'po* of letterhout-stomp.

Conclusie: de vertaling resoneert zo binnen het hele Karaïbse symbolische universum. Zo kan dit centrale begrip in de bediening van Jezus in gesprek komen met de Karaïbse cultuur als geheel, en deze tegelijkertijd uitdagen: niet de machten van de dag hebben het laatste woord, maar *Tamusi*.

### **Zonde, bevrijding en genezing**

Een drietal woorden die een spanningsveld vertegenwoordigen: 'zonde', 'bevrijding' en 'genezing'. In onze zoektocht naar een equivalent voor 'zonde' kozen wij *bewust niet* voor het veel gebruikte 'sondu'. Dit leenwoord bleek beladen met storende 'ruis'. Ervan uitgaande dat de mens tot eer van God geschapen is, kwamen wij tot een relationeel getinte vertaling van zonde als 'God schande aandoen'. Dit herkent de Karaïb van huis uit: je ouders te schande zetten is een taboe van de hoogste orde. Zo vertaald snijdt het begrip diep in, en laat het zien dat juist cultuur- en context-specifiek vertalen confronterend kan zijn.

Aantrekkelijk, met wortels in de Karaïbse mythologie, leek *ajomary*,

'bevrijden, in de bres springen voor'. Op aandringen van onze Karaïbse collega's vermeden we dit woord, omdat het een te politiek beeld van de verlossing (*sootèria*) geeft, en de geadresseerde van het evangelie te veel als *slachtoffer* afschildert. Het evangelie is meer dan bevrijding van uiterlijke machten, zo reageerde men. Elders beschreef ik hoe dit woord toch zijn passende plaats kreeg<sup>15</sup>.

Uiterst gevoelig zijn termen uit het sjamanisme. Enerzijds is er overeenkomst: ook Jezus was exorcist. De Karaïbse *pyjai* of 'volksgenezer' roept, aan het begin van zijn werk, ook de God van het christendom aan. Maar het genezende werk wordt primair toegeschreven aan zijn hulpgeesten (*akuwa's*), met wie hij op magische wijze omgaat. Te nauwe aansluiting bij de wereld van het sjamanisme zou onzes inziens verwarrende tonen in de vertaling introduceren. Over de mogelijkheid dat deze termen in bijbelse context een andere inhoud krijgen, ben ik niet optimistisch. De dialoog met het inheemse religieuze erfgoed is er mijns inziens bij gebaat dat de bijbel zijn eigen geluid mag blijven spreken.

### **Jaguar voor leeuw?**

In 1 Petrus 5, 8 is sprake van een brullende leeuw, die rondgaat om te verslinden. Het woord *kaikusi* ('jaguar') zal hier wel passen. In de Karaïbse folklore is de jaguar de domme en onsympathieke vijand van *Wajamu* ('de schildpad'), de *underdog*-held met wie de Karaïben zich identificeren. Deze schildpad trekt, tegen de verwachting in, steeds aan het langste eind.

In de Openbaring van Johannes (5, 5-6) wordt Christus echter beschreven als de leeuw uit de stam van Juda, en blijkt Hij kort daarna het overwinnende lam te zijn. De bovengenoemde associaties maken het dus bezwaarlijk hier *kaikusi* te gebruiken. Dat er ooit een Karaïbse *warlord* met de naam *Kaikusi* was, een heroïsche figuur, die bij enkelen wellicht nog tot de verbeelding spreekt, pleit evenmin voor *kaikusi*. We willen Christus niet voorstellen als een vroege Che Guevara. Een legende en de rouwcultuur kwamen ons hier te hulp. Het verhaal over de langharige *Tykoky* wijst erop dat lang haar teken is van waardigheid en macht. In rituelen rond rouwverwerking is het haar de zetel van geestelijke vitaliteit. Op basis hiervan stelde ik voor de leeuw aan te duiden als *Tu'seken kaikusi*, 'de jaguar met de haardos'. Een alternatief is wellicht *Tapiren kaikusi*, 'rode jaguar'<sup>16</sup>.

### **Umari and pemyndy, verenkroon en diadeem**

Wie wil inhaken op kernwaarden binnen de Karaïbse gemeenschap, zal de *umari* of verenkroon niet kunnen omzeilen. Overal waar 'kroon' stond, was het de natuurlijke keuze van de inheemse vertalers. Er is een verband met de bredere context, zoals blijkt uit een fabel met

een prinses met gouden *umari*. Ook het feit dat een culturele vereniging van Karaïben in Paramaribo zichzelf profileert met de naam *Umari* laat dit uitkomen. Het begrip werd symbool van kostbare idealen, en kreeg een universele toepassing. Een neutrale omschrijving zou afwijzing betekenen, niet alleen van de Karaïbse culturele erfenis, maar ook van het streven de bredere context vanuit het eigene te benoemen.

Als vrouwelijke tegenhanger tegenover *umari* kozen we voor *pemyndy*, de 'haarbinder' of 'diadeem' in Kolossenzen 3, 14: 'Doe aan de *pemyndy* van de liefde om alles bijeen te houden'.

### **Reflectie op contextualisering**

Een schilderij van een sereen landschap in een Chinees restaurant krijgt in Zuid-Amerika niet opeens meer overtuigingskracht door een Zuid-Amerikaanse lijst. De boodschap van het schilderij mag universeel zijn, maar de culturele 'ruis' zal volledige communicatie in de weg staan. Het gaat dus niet om een lokale franje aan de buitenkant. Ik citeer professor A. van de Beek: 'De commercials van de multinationals mogen een lokale tint hebben. Maar iedere contextualisatie neemt niet weg dat ze alle slechts één doel dienen: het voordeel van de aandeelhouders'. Hij doelde hier op contextualisering (door *Kentucky Fried Chicken*) als lokmiddel dat een kapitalistisch doel moet dienen<sup>17</sup>. Ook onze contextualisering dient één verhaal, maar zij hangt samen met de aard van dat verhaal. En met de opdracht de inhoud van dat verhaal getrouw over te brengen. Zij is er inherent mee verbonden! Vergelijk de verschillen in toespitsing op hun tijd bij profeten, apostelen en evangelisten. Uiteraard zal een beroep op bijbelse precedënten de manier van contextualiseren nog niet automatisch legitimeren. Het blijft actueel ons af te vragen hoe en in hoeverre wij contextuele informatie in de vertolking betrekken.

### **Meer dan een randversiering**

De bepleite openheid voor cultuur en context betreft niet alleen kernbegrippen als zonde, genade en koninkrijk van God en dergelijke, ook al zullen die het verstaan van het evangelie in hoge mate bepalen. De methode raakt alle taalniveaus: van woorden en metaforen tot zinsbouw en verhaalstructuur. Alleen zo zal de bijbelse boodschap een dialoog aangaan met de cultuur, zonder de schaduw van bevoogding. Om te bepalen waar 'cultureel geladen' idioom in de vertaling gebruikt kan worden, moeten bijbelexegese en cultuurexegese hand in hand gaan. Twee valkuilen moeten daarbij vermeden worden. Enerzijds leidt een krampachtig vermijden van cultureel geladen idioom tot 'neutrale' omschrijvingen of leenwoorden. Dit maakt niet alleen dat de vertaalde tekst vreemd overkomt. De ervaring leert dat dan



juist hele of halve leenwoorden een kapstok worden voor het inlezen van eigen voorstellingen in de tekst. Anderzijds zal, ook als cultureel geladen idioom klakkeloos en zonder gedegen cultuurexegese toegepast wordt, de boodschap niet goed landen. Kortom, zowel zorgvuldige bijbel- als cultuurexegese is nodig om te voorkomen dat de boodschap gedomesticeerd of vervormd wordt.

Maar, zo zal iemand vragen, wordt het evangelie zo niet veranderd in een injectie voor het lokale zelfbewustzijn? En zal de methode 'een tekst, bedoeld voor duizend preken, versmallen tot één preek'?<sup>18</sup> Dat is inderdaad een risico. De culturele 'ruis' die veel westerse theologie aankleeft, en die de methode wil uitfilteren, moet niet door een andere 'ruis' vervangen worden. Als niet gepoogd wordt storende 'ruis' te vermijden, blijft de tekst nietszeggend, en zal zij tot geen enkele preek inspireren.

Wie de bepleite gevoeligheid voor de context plaatst in het kader van de zogeheten bevrijdingstheologie en de daarmee samenhangende hermeneutieken, kan gauw klaar zijn met wat ik hier verdedig. *Anthony Thiselton*<sup>19</sup> bespreekt in dit kader zo'n veelheid aan methoden dat de indruk van versnippering al meteen tot een negatief oordeel leidt. Al die methodieken moeten wel, zegt men dan, uit verdachte bron komen: historisch-kritische benaderingen, gestuurd door een liberale ideologie. Maar aan de andere kant: we kunnen niet terug naar een *hermeneutics of innocence*.

### **Ontmaskering van de cultuur**

Een rem op de methode, vanuit onze Nederlandse context, is het gegeven dat de contextualisering van het evangelie, sinds de jaren zestig van de vorige eeuw, vaak aangestuurd werd door het liberale verlichtingsparadigma, dat de stem van de Andere het zwijgen oplegt. Ik ben daarom blij dat er met *A. van de Beek* een tegenbeweging op gang lijkt te komen. Hij pleit ervoor dat de theologie zich weer concentreert op haar oorspronkelijke terrein. 'De [...] sociale wetenschappen moeten hun grenzen kennen en niet doordraven naar de theologie', zo zegt hij. In aansluiting op de praktijk van de kerk van de eerste drie eeuwen (met name Origenes, Justinus, Tertullianus en Athanasius) neemt hij een antithetische houding tot de cultuur aan. Zo voert hij bijvoorbeeld Justinus en Origenes ten tonele als mensen die wel in gesprek waren met hun heidense cultuurgenoten, maar dan *juist om hun cultuur te ontmaskeren*. Die stellingname is mij sympathiek. Onze pluralistische tijd komt volgens hem in veel overeen met de hellenistische tijd. Die overeenkomst motiveert hem om zich voor zijn gesprek met onze tijd te oriënteren op de eerste drie eeuwen. Toch

meen ik dat Van de Beek een (begrijpelijke) reactiehouding vertegenwoordigt. Het is waar dat reflectie op de gang van het evangelie in de vroege kerkgeschiedenis ons kan behoeden voor een onkritisch omgaan met vragen omtrent inculturatie. Maar ontsparingen, zoals in de gnostiek, moeten ons ook weer niet zo kopschuw maken dat we de uitdagingen op dit gebied uit de weg gaan, zeker niet in de missiologie. Een beroep op vreemdelingschap ontslaat ons niet van de opdracht tot echt communiceren. Het zal waar zijn dat de apologeten, zoals Van de Beek zegt, een duidelijk verschil maken tussen 'wij' en 'zij'; toch lijkt het onmiskenbaar dat zij, in hun doel hun ontwikkelde tijdgenoten te winnen, de boodschap afstemden op de geadresseerden. 'Men gaat in op de denkgewoonten van "de Grieken", zoekt naar middelen om juist hun het evangelie duidelijk te maken, probeert te spreken op dezelfde golflengte en in de hun vertrouwde taal'<sup>20</sup>.

Niettemin blijft de vraag reëel of de besproken voorbeelden het evangelie niet te veel in de etnische sfeer trekken. Overmatige aandacht voor de stamcultuur zou het evangelie kunnen inkapselen in het natuurlijke denken, zo is een veelgehoord bezwaar. Daarom pleit ik, behalve voor aandacht voor de bredere context, voor voortgaand bijbels onderricht, in een stijl die bij de Karaïben past. Anderzijds vermoed ik dat verregaande vervormingen in het verleden eerder ontstonden uit reactie tegen een presentatie van het evangelie in een bevoogdende, westerse stijl, dan door een teveel aan aanpassing<sup>21</sup>.

### **Kan het evangelie ergens thuisraken?**

Als bijbelse verhalen op herkenbare wijze gecommuniceerd worden, met 'open vensters' naar de context, is er minder aanleiding tot afweer en vervorming. Dan kan het echte gesprek beginnen. En dan wordt het woord van *Leslie Newbigin* actueel, dat de ware contextualisering plaatsvindt in het leven van de gemeenschap die het Woord zelf overdenkt, en het gestalte geeft in haar omgeving. Dan houden de vragen niet op. Zo kan men vragen of de besproken voorbeelden en de daarin gemaakte keuzen niet te veel inhaken op een subjectief religiebesef<sup>22</sup>. Benadrukt moet worden dat ware contextualisering niet slechts een kwestie is van taalgebruik, maar vooral van liefdevol gebaar vanuit een christelijke gemeenschap, die de boodschap ermee onderstreept. Vergelijk dit met de tekenen die de prediking in Handelingen begeleidden.

De discussie over ware en valse contextualisering, aldus Newbigin, wordt bemoeilijkt door emotionele gevoeligheden vanuit de koloniale periode. Hij erkent het belang van theologiebeoefening vanuit de Derde Wereld, omdat het evangelie in het Westen ook veelal gedomes-

ticeerd is. Maar we moeten niet vervallen in dezelfde fout die in het verleden gemaakt is. De vraag blijft: in hoeverre kan het evangelie ergens echt thuis raken, en in hoeverre moet het zich verzetten tegen domesticering? Waar theologie bedreven wordt ter bevestiging van lokale aspiraties, geeft Newbiggin zelfs wel ruimte aan een *hermeneutics of suspicion*. Hij zegt: 'To understand how things are, one must stand with the oppressed. The oppressed have an epistemological privilege'<sup>23</sup>. Deze positie mag echter niet gaan heersen over het gezag van de Schrift. En dat gebeurt wanneer wij *the cause of the oppressed* gelijkstellen met de kern van de Schrift. Newbiggin waarschuwt terecht 'that the cross cannot be converted into the banner of a fight for some against others'. Ik kan daarom wel instemmen met zijn conclusie: de suggestie van de Boze om stenen tot brood te maken en het daarin besloten advies 'Begin aandacht te geven aan de aspiraties van het volk' moeten ons voorzichtig maken.

### **Transformatie**

Bij A. van de Beek vonden we een nadruk op ontmaskering. Uitgaande van Johannes 16, 8, het woord over de andere Trooster, die de wereld zal overtuigen van zonde, gerechtigheid en oordeel, komt hij tot een antithetische positie ten aanzien van de verhouding tussen Christus en de cultuur. Zijn duiding van *elenchoo* als ontmaskeren (als schuldig) vindt steun in het commentaar op Johannes van Brown. De Geest voert een geding met deze wereld. Maar hij doet dat via de gemeente waarin het heil gestalte krijgt. Dat ontmaskerende werk kan de vertaler niet overnemen, hooguit ondersteunen of belemmeren. Het evangelie zelf laat zich ten diepste niet aannemelijk maken. Juist waar bijbelwoorden in kerkelijke 'stamtaal' gedomesticeerd zijn, kozen wij voor een vertaling die inspeelt op de cultuur of de context of op beide. Dus in zekere zin sloten wij toch weer aan bij Van de Beeks accent op ontmaskering, zij het dat het mes hier ook snijdt in westerse theologische voorstellingen.

Uiteindelijk blijft juist cultuur- en context-specifiek vertalen gericht op transformatie. Het wil de spiegel van het evangelie voorhouden. En dat roept alle culturen op 'hervormd te worden door de vernieuwing van ons denken'. De Geest van God moet de christenen binnen die culturen zelf tot een metamorfose brengen, en hun de weg wijzen naar 'het goede, welgevallige en volkomene' (Romeinen 12, 1-2).

Het deed mij goed te lezen dat *Stefan Paas* dit inzicht vruchtbaar maakt voor de Nederlandse situatie<sup>24</sup>. Hij pleit voor een frisse vertolking van het evangelie, die ter wille van een goede communicatie durft af te wijken van het vertrouwde jargon, ofwel de 'kerkelijke stamtaal'. In zijn optiek hoeft een contextgevoelige vertolking de bij-

belse diagnose van het evangelie niet aan te tasten. Bij Paas zien we een gezond evenwicht tussen de noodzaak van contextualiseren enerzijds en een bewustzijn van de valkuilen anderzijds.

### **De inzichten van Reinhold Niebuhr**

Ik besluit met de bijzonder evenwichtige benadering van *Reinhold Niebuhr*<sup>25</sup>. Hij onderscheidde in de kerkgeschiedenis vijf mogelijke relaties tussen Christus en de cultuur:

- 1 Christus tegen de cultuur;
- 2 Christus van de cultuur;
- 3 Christus boven de cultuur;
- 4 Christus en de cultuur in paradoxale verhouding;
- 5 Christus als de transformeerder van de cultuur.

Net als Van de Beek had Niebuhr grote waardering voor de eerste benadering.

Het radicalisme waarmee haar vertegenwoordigers, bijvoorbeeld Tertullianus, vasthielden aan het rijk van Christus tegenover dat van Caesar, leidde vaak tot hervormingen van de samenleving die zij bestreden. Hij noemt haar echter ook onhoudbaar. Zij leidt uiteindelijk tot een onderwaardering van de historische Jezus en een spirituaalistisch Christusbeeld.

De tweede positie staat hier diametraal tegenover. Zij wordt vertegenwoordigd door enkele apologeten, door de gnostici, de constantijnse identificatie van kerk en staat, en door het liberale cultuurprotestantisme van de negentiende eeuw. In deze benadering is Christus de vervuller van de beste aspiraties in een bepaalde cultuur.

De laatste drie benaderingen ('boven' – 'in paradox' – 'transformerend') hebben volgens Niebuhr de voorkeur, omdat die de cultuur zowel onder het oordeel brengen als bevestigen. Deze benaderingen bevorderen alle een min of meer kritische dialoog met de ontvangende cultuur.

De derde benadering, Christus boven de cultuur, kan gecommuniceerd worden door een a-contextuele en formele hantering van de dynamisch-equivalente vertaaltheorie, in het bijzonder wanneer men metaforen in vertaling reduceert tot abstracties, die het gesprek met de ontvangende cultuur niet stimuleren.

De vijfde positie, Christus als transformeerder van de cultuur, zoekt een kritisch en luisterend gesprek met de ontvangende cultuur.

De vertalers die het volle pond geven aan zowel bijbelexegese als cultuurexegese, en die die twee in balans houden, bewegen zich nog het meest in de vierde benadering, die van de paradox. Zij beseffen dat

Christus enerzijds tegenover een cultuur staat, dat Hij er zich niet door laat inkapselen, en anderzijds het (taal)gewaad van deze cultuur aanneemt. Het blijft een zaaien in hoop. De paradoxale verhouding tussen evangelie en cultuur is het oog van de naald waar iedere vertaler doorheen moet.

### Noten

- 1 J. Verkuy, 'Evangelie en cultuur – Enkele overwegingen over de beïnvloeding van de culturen der volken door het evangelie en de missionaire activiteiten der kerken', in: *Kontekstueel* 6 (1992) 6.
- 2 Zie zijn *Constructing local theologies*, Orbis, Maryknoll 1984.
- 3 Orlando E. Costas, *Liberating News. A Theology of Contextual Evangelization*, Grand Rapids/Michigan 1989.
- 4 De reizen met de legendarische *kanawa* – via het Spaans *canoa* oorsprong van onze kano – worden in mythe en lied nog graag bezongen. Men wordt er door het populaire televisieprogramma *Carib Scope* nog wekelijks aan herinnerd dat het hele Caribisch gebied vroeger thuisbasis was.
- 5 Voorbeelden hiervan zijn te vinden in Albert Helman, *Avonturen aan de Wilde Kust*, Alphen aan den Rijn 1982, 68-69; 76-77; 81.
- 6 Het extreem harde 'letterhout' (*paira*) werd een symbool voor de harde koloniale regimes, zoals blijkt uit de mythe over het verraderlijke monster *Paira Undypo* (= letterhoutstomp), met de mond in de borststreek, afgebeeld op bladzijde 81 van het in noot 5 aangehaalde werk. Ik noem het omdat de stijl van *Paira Undypo* een contrast vormt met die van het koninkrijk van God. Dit verhaal verscheen onder de titel *Ononen* (= menseneter) in: Charles Maleko en Henk Courtz, *Kari'na nekarity'san* [Karaïbse verhalen], Paramaribo 1999.
- 7 Uitvoerig schreef ik hierover in mijn doctoraalscriptie *Hoe kwam het Woord dichtbij*, Utrecht 1997.
- 8 Als illustratie van het eerste noem ik het gemak waarmee men moeiten, *Tamusi ainaka*, in Gods hand legt; het tweede blijkt uit *Tamusi turupupory*, letterlijk 'de zoete geur van Gods hart' als inheemse vertaling voor het begrip genade. Deze vertaling spreekt des te meer omdat zij contrasteert met *iturupo'pa aino*, de (bekende) harteloosheid en hardvochtigheid.
- 9 Zinspeling op Jesaja 40. De situatie van de Karaïben komt wel overeen met die van Juda aan het eind van de Babylonische ballingschap.
- 10 W. Ahlbrinck, *Encyclopaedie der Karaïben. Behelzend Taal, Zeden en Gewoonten dezer Indianen*, Amsterdam 1931.
- 11 Met deze 'schildering' doel ik op de taalbeschouwing van K.L. Pike, die het samenspel van verschillende taalniveaus ergens beschrijft als een samenspel van *particle*, *wave* en *field*.
- 12 Interessant is dat vriendelijkheid en blijdschap in het Karaïbs door één en

hetzelfde woord worden uitgedrukt: *awa'ponano*. Deze vriendelijke blijdschap staat als deugd hoog aangeschreven. Dus met het oog op de sociolinguïstieke context lijkt ons het genoemde voorstel nog steeds bijzonder geslaagd.

- 13 Zoals in Suriname de dorpen *Karawasi-undy* en *Kupari-undy*, beter bekend als *Galibi*.
- 14 Op basis van het woord voor leider *jopoto* (meerdere, dorps hoofd), werd ook *jopotomary* gevormd, maar dit betekent vooral heerszuchtig optreden.
- 15 Zie Kees van der Ziel, *Kom uit je wigwam. In de kraamkamer van een bijbelvertaalproject bij de Karaïben*, Heerenveen 2000, 80.
- 16 Zie aangehaald werk, 86. Hoofdstuk 18 'En de dieren dan?' over het belang van het 'proeven' van de verhouding tot het dier in mythe en dagelijks leven.
- 17 Zie dr. A. van de Beek, *Ontmaskering. Christelijk geloof en cultuur*, Zoetermeer 2001, 61.
- 18 Met dank aan G. Vleugels, die tijdens de presentatie van een eerdere versie met de bovenstaande kritiek kwam.
- 19 Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Londen 1992.
- 20 Zie J. van Oort, 'Van Paulus tot Augustinus. Aspecten van evangelisatie, cultuur en vreemdelingschap in de eerste eeuwen', in: *Met het Woord in de tijd*, Den Haag 1985, 85.
- 21 Ik denk hier aan een vroege messianistische reactie op evangelisatie in Frans-Guyanese missiereducties. Bij Iracoubo, zo ging het verhaal, was een ladder tot in de hemel waarlangs hemelwezens afdaalden. Ik vermoed dat deze vertelling reageert op het verhaal over Jakobs droom te Betel, waar hij een ladder zag die tot in de hemel reikte. In de Karaïbse versie brachten de hemelwezens al de typerende attributen van het stamleven naar de aarde, zoals drank, drinkschalen, muziekinstrumenten, enzovoort. Zie B.J. Hoff, *The Carib Language*, Den Haag 1968, 332-333. Mijns inziens werd hier de wens tot bevestiging van het Karaïbse eigene opgehangen aan een bijbelverhaal in antwoord op bevoogding.
- 22 Zie H. van den Belt, 'Wat ginds gezocht wordt, is hier te vinden. Religie en algemene openbaring bij Herman Bavinck', in: *Uitgedaagd door de tijd. Christelijke zending in een postmoderne samenleving*, Zoetermeer 2000, 139-155.
- 23 H. van den Belt, aangehaald werk, 149.
- 24 Stefan Paas, *Jesus als Heer in een plat land*, Zoetermeer 2001.
- 25 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951.

☞ **Drs. Kees van der Ziel** is missioloog. Hij werkte twintig jaar mee aan een bijbelvertaalproject bij de Karaïben in Suriname en omstreken. Dit project werd mogelijk gemaakt door Wycliffe Bijbelverta-

lers in samenwerking met enkele Nederlandse gereformeerde kerken. Hij studeerde theologie aan de Universiteit van Utrecht, en specialiseerde zich in missiologie, Nieuwe Testament en vertaalkunde.

*Summary* – Practical experience in translating the Bible in the language of the Karibs, the original population of the Northern coast of the Caribbean Sea, leads to new insights: truefully translating the message presupposes a real knowledge of the symbolic universe of the people, and this leads to a sincere dialogue with their religious basic notions. The translator is therefore forced to be conscious of his position in questions regarding the relation of Gospel and Culture.

## Een nieuwe bijbelvertaling in het Sranantongo

Franklin Jabini

---

**In 2002 gaf de Stichting Surinaams Bijbelgenootschap een nieuwe vertaling uit van het *Nieuwe Testament* in het Sranantongo, ook wel kortweg Sranan.**

De eerste vertaling van het Nieuwe Testament in het Sranan werd in de periode 1781-1783 door de Duitse zendeling en taalgeleerde *Christiaan Ludwig Schumann* gemaakt. In 1816 heeft het Nederlands Bijbelgenootschap het eerste deel van deze vertaling, een samenvatting van de evangeliën, uitgegeven: *Da Torri va wi Massra en Helpiman Jesus Christus, so leki wi findi datti na inni dem fo Evangeliste: Mattheus, Marcus, Lucas en Johannes*. Na een paar revisies werd het hele Nieuwe Testament uiteindelijk in 1829 door het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap gedrukt. Die vertaling heeft veel tegenstand ondervonden. Iemand was van oordeel dat het Sranan niet goed genoeg was om het Woord van God in te vertalen. De zendingen moesten de mensen Engels leren, en ze dan een bijbel in het Engels geven. Die criticus heeft de plank volledig misgeslagen, want de vertaling zou een belangrijke rol gaan spelen in het werk van de zending en de waardering van het Sranan. Tot op dit moment wordt deze vertaling, in een revisie uit 1901, gebruikt. De invloed van die vertaling is nu nog te merken bij sommigen. Sommigen spreken nog steeds over 'dem soema', 'da gnade', 'evangelium' enzovoort.

In 1949 heeft het Nederlands Bijbelgenootschap een herdruk gemaakt van deze vertaling. De toenmalige leiding van de Evangelische Broedergemeente in Suriname was van oordeel dat er een revisie van de vertaling moest plaatsvinden. De nieuwe vertaling moest ergens tussen de taal van de kansel en die van de straat in staan. Voor dit werk heeft het Nederlands Bijbelgenootschap in 1956 de taalgeleerde *dr. Jan Voorhoeve* naar Suriname afgevaardigd. Hij moest samen met anderen werken aan een revisie van het Nieuwe Testament. Om verschillende redenen is het werk niet verder gekomen dan de twee boeken van Lucas (het evangelie volgens Lucas en de Handelingen der apostelen) en de bergrede. Wij moeten in dit verband ook het werk



van de Amerikaanse zendeling *Robert Patton* noemen. Patton heeft in zeven jaar tijd het Oude en het Nieuwe Testament in het Sranantongo vertaald. Deze bijbel werd in 1998 uitgegeven. Zijn taalgebruik echter komt overeen met dat van de 1901-vertaling. De vertaling is daarom voor velen niet bruikbaar.

### **Een nieuwe vertaling**

Een nieuw initiatief voor een nieuwe vertaling werd in 1972 genomen, mede door het werk van *dr. George Huttar* van het *Summer Institute of Linguistic International*. In samenwerking met het Surinaams Bijbelgenootschap werd er een aanvang gemaakt met de vertaling van het boek Genesis in het Sranantongo. Het was de bedoeling het hele Oude Testament te vertalen en daarna het Nieuwe Testament te reviseren. Het vertaalteam dat aan dit project verbonden was, bestond uit *Frits Mastenbroek*, *Hetty C. Tiendalie*, *ds. Rasmus Schmidt*, die eerder met *dr. Jan Voorhoeve* had gewerkt, en *Florry Brul*.

Vlak voordat het boek Genesis was afgerond, werd op advies van *Ernest Migliazza*, vertegenwoordiger van de Wereldbond van Bijbelgenootschappen, gekeken naar de mogelijkheid in plaats van aan het Oude Testament te werken aan een nieuwe vertaling van het Nieuwe Testament. Het werk werd na enige organisatorische problemen ten slotte opgedragen aan de Surinaamse *Florry Brul*. *Brul* heeft tot en met 1992 het grootste deel van het Nieuwe Testament vertaald. Daarna werd zij bijgestaan door *Robby Anijs*.

In 1997 werd een begin gemaakt met een grondige revisie van deze vertaling, waarbij naast een vertaalteam, bestaande uit *John Wilner*, *Norbert Rennert*, *Lucien Donk*, *Hertog Linger* en *Florry Brul*, ook een groep meelezers (*reviewers*) betrokken was. Naast het vertaalteam en de meelezers was er een adviesraad, bestaande uit bisschop *Achmed Rickets*, apostel *Irma Gimmith-Woerdings*, pater *Toon ter Dorsthorst*, zuster *Joan Macnack* en *dr. Johan Jones*, die allen verschillende kerken vertegenwoordigen. Zij hebben vooral een bijdrage geleverd op het gebied van voor het geloof belangrijke termen en teksten, zoals het 'Onze Vader' en de nieuwtestamentische zegenbede.

Aan het project hebben verschillende deskundigen meegewerkt op het gebied van het Grieks, van computerchecks en van het Sranan. Deze laatste groep bestond uit Surinamers van verschillende etnische achtergronden en twee buitenlanders.

In 2001 werd tussen het Surinaams Bijbelgenootschap en *SIL International* afgesproken dat de vertaling onder leiding van het Surinaams Bijbelgenootschap zou worden afgerond en uitgegeven.

Nu, dertig jaar na het initiatief van 1972, is het eindelijk zo ver. In overleg met de kerken is gepoogd een taal te hanteren die voor de ge-

middelste Srananspreker en -lezer makkelijk te verstaan moet zijn. Ook is de Griekse tekst niet 'woord voor woord' vertaald. Dat zou op een aantal plaatsen een verkeerde betekenis overdragen. In Johannes 1, 14 bijvoorbeeld lezen we: 'Het Woord is vlees geworden'. In Sranan kunnen wij dat niet vertalen met: 'A wortu tron meti' (het woord is hier geworden). Het Griekse woord *sarx* (vlees) moet hier met 'mens' en niet met 'meti' (vlees, dier) vertaald worden. In Lucas 24, 32 bijvoorbeeld lezen we: 'Was ons hart niet brandende?'; dat kan onmogelijk worden weergegeven met 'Wi ati no ben bron?'; letterlijk betekent dit: 'Waren wij niet zeer boos?'. Zij waren niet boos, maar waren juist blij; hun hart was zeer tevreden. De vertaling zegt dan: 'Un ben abi so wan switi firi' (we hadden een heerlijk gevoel). Maar ook typisch Surinaamse uitdrukkingen werden gebruikt. Het Griekse woord *dikaiooo* (rechtvaardigen) bijvoorbeeld is in Lucas 10, 29, waar een man zich wou rechtvaardigen, vertaald met 'A man ben wan krin en fesi' (de man wilde zijn gezicht schoonmaken). Griekse woorden werden zo weinig mogelijk getranscribeerd. *Apostolos* (apostel) werd 'boskopu-man' (boodschapper), *euangelion* (evangelie) werd 'bun nyunsu' (goed nieuws).

Naast dit Nieuwe Testament zal het Surinaams Bijbelgenootschap het Marcus- en het Johannes-evangelie ook in het Sranan uitgeven, maar dan in een andere vertaalstijl. Deze vertaling probeert veel dichter bij de Griekse tekst te blijven, zonder het Sranan geweld aan te doen. Het Bijbelgenootschap hoopt reacties te krijgen op beide vertalingen omdat er plannen zijn om dit jaar een begin te maken met de vertaling van het Oude Testament.

Het Surinaamse volk heeft nu een nieuwe vertaling van het Nieuwe Testament in de taal die al de bevolkingsgroepen bindt, het Sranantongo. Deze vertaling zal zeker bijdragen tot de ontwikkeling van de taal.

☞ **Dr. Franklin Jabini** is hoofd van de vertaalafdeling van het Surinaams Bijbelgenootschap.

*Summary* – Franklin Jabini, head of the translation department of the Surinam Bible Society, tells the story of the brand-new translation of the New Testament into Sranan, the everyday language of Surinam.

# Naar een geschiedenis van de Caribische theologie

Armando Lampe

---

**Sinds de kritische beschouwingen van Bartolomé de las Casas in de zestiende eeuw is er een veelbelovende Caribische theologie ontstaan.**

Bestaat er naast de Latijns-Amerikaanse theologie een Caribische theologie? Doorgaans verwijst men onder de term Latijns-Amerikaanse theologie ook naar het Caribisch gebied<sup>1</sup>. Dat er echter grote verschillen zijn tussen het Caribisch gebied en Latijns-Amerika, blijkt alleen al wanneer men bedenkt dat er in het eerste gebied nog steeds, anno 2003, Engelse, Nederlandse, Franse en Amerikaanse kolonies zijn<sup>2</sup>. Ook op religieus gebied zijn er hemelsbrede verschillen: in verschillende landen in het Caribisch gebied vormt het christendom een minderheid, en in andere vertegenwoordigen de katholieken een zeer kleine minderheid, terwijl in de Latijns-Amerikaanse landen de meerderheid van de bevolking katholiek is<sup>3</sup>.

## **Definities van het Caribisch gebied**

Het Caribisch gebied wordt verschillend gedefinieerd, en afhankelijk van de definitie worden bepaalde landen al of niet bij het gebied betrokken. Wijdverbreid is de geografische definitie die het Caribisch gebied beperkt tot de eilanden in de Caribische Zee. De geopolitieke definitie van de regio is ruimer, en is gebaseerd op het strategisch belang dat de Caribische Zee heeft gehad voor de verschillende imperia. Het imperium dat de zee beheerste, beheerste ook de internationale handel op het Amerikaanse continent. Het Caribisch gebied werd overeenkomstig gedefinieerd als de imperiale grens, aldus de woorden van *Juan Bosch*, ex-president van de Dominicaanse Republiek<sup>4</sup>. Naast de eilanden behoren dan ook alle landen die aan de Caribische Zee grenzen, tot het gebied, dus ook de Centraal-Amerikaanse landen, alsmede Mexico, Venezuela en Colombia.

De meer historische definitie, verwoord door de historicus *Eric Williams* van Trinidad, staat daartussenin. Uit historisch oogpunt behoren alleen de niet-Spaanssprekende continentale landen (de Guyana's en Belize) erbij, alsook de eilanden in de Caribische Zee, inclusief

de Spaanssprekende eilanden als Porto Rico, Cuba en de Dominicaanse Republiek<sup>5</sup>.

De antropologische definitie is de ruimste: de gehele regio vanaf het zuiden van de Verenigde Staten tot en met het noorden van Brazilië is Caribisch. Deze behoort tot eenzelfde culturele sfeer, door de cultureel antropoloog *Charles Wagley* betiteld als *Plantation America*<sup>6</sup>. Gemeenschappelijk voor de regio was de plantage-economie, gebaseerd op de uitbuiting van de Afrikaanse slavenarbeid. Deze plantage-economie bracht een grote culturele bijdrage van Afrika met zich mee, en deze werd het meest karakteristieke van deze regio.

Het onderscheid tussen het Caribisch gebied en Latijns-Amerika is eigenlijk een intellectuele ontdekking van de twintigste eeuw, vooral na de publicatie van Wagley. Niet altijd werd dit gebied als Caribisch bestempeld<sup>7</sup>. De Spaanse dominicaan *Bartolomé de las Casas* (1474-1566), op wie we later terugkomen, wordt beschouwd als de eerste historicus van dit gebied, maar zijn werk droeg als titel *Historia de las Indias*, en hij maakte geen onderscheid tussen het Caribisch gebied en Latijns-Amerika. De Engelsen spraken van de 'West Indies', de Hollanders hadden dan ook een West-Indische Compagnie, en de Fransen schreven over *les Antilles*. Vanuit de Verenigde Staten, na de verovering van Puerto Rico en Cuba in 1898, werd langzamerhand meer onderscheid gemaakt tussen Latijns-Amerika en het Caribisch gebied. De eerste die over een *caraibische See* en *caraibische Inseln* sprak, was echter *Christian Oldendorp*, een Duitse zendeling van de herrnhutter gemeente, en wel in zijn publicatie uit 1777<sup>8</sup>. Deze naam, verwijzend naar de Cariben, de bewoners van de eilanden vóór de komst van de Spanjaarden, werd in de twintigste eeuw de definitieve om dit gebied aan te duiden.

### **Geschiedenis van de theologie in Latijns-Amerika**

*Enrique Dussel* heeft zijn hypothesen voor een geschiedenis van de theologie in Latijns-Amerika vurig verdedigd<sup>9</sup>. Volgens Dussel wordt voor het eerst op de theologische faculteiten over de hele wereld gediscussieerd over de Latijns-Amerikaanse theologie, en daarmee bedoelt men de bevrijdingstheologie, een authentieke en originele vorm van theologie van Latijns-Amerika. Hij onderscheidt drie historische momenten, en hij maakt daarbij geen onderscheid tussen Latijns-Amerika en het Caribisch gebied.

Het eerste moment is dat van *Antonio Montesinos* en *Bartolomé de las Casas*, die de onderdrukking van de indianen door de Spanjaarden aan het begin van de *Conquista* (de Spaanse verovering van het Latijns-Amerikaanse continent) als theologisch onderwerp hadden ont-

wikkeld. Deze eerste bevrijdingstheologie wordt een profetische theologie genoemd, als reactie op de zogenaamde ontdekking van Amerika in 1492 en de eerste evangelisatie van dit continent.

De tweede vorm van bevrijdingstheologie wordt gekarakteriseerd als een praktisch-politieke theologie, in reactie op de politieke emancipatie vanaf 1804. In het bijzonder wordt gedacht aan de priesters *Hidalgo* en *Morelos*, die beschouwd worden als de vaders van de Mexicaanse onafhankelijkheid. Het betreft hier de eerste emancipatie van Spanje en Portugal.

De derde bevrijdingstheologie betreft de tweede emancipatie, nu van 'het internationaal imperialisme van het geld' (Paulus VI). Dit derde moment wordt geassocieerd met de namen van *Gustavo Gutiérrez* en *Leonardo Boff*, en begint in 1959, toen het Tweede Vaticaans concilie werd aangekondigd.

Deze drie momenten in de geschiedenis van de theologie in Latijns-Amerika kan men echter niet los zien van het Caribisch gebied. De confrontatie tussen twee culturen in 1492 vond voor het eerst plaats in het Caribisch gebied, namelijk in Santo Domingo. Ook Montesinos begon zijn profetische activiteit in 1511 in Santo Domingo. Hij werd later gevolgd door De las Casas. In 1804 werd Haïti onafhankelijk; verschillende priesters deden mee aan de onafhankelijkheidsbeweging. De eerste emancipatiebeweging begon dus in het Caribisch gebied. Ook het derde moment begon in het Caribisch gebied. Dat was in 1959, toen de Cubaanse revolutie triomfeerde. Leaders van verschillende Cubaanse kerken, zoals *Rafael Cepeda* en *Sergio Arce*, waren actief betrokken bij het revolutionaire proces. In deze zin kan men geen geschiedenis van de Caribische theologie schrijven onafhankelijk van de Latijns-Amerikaanse theologie. Vooral in het Spaanssprekende Caribisch gebied is de invloed van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie merkbaar.

### **Een eigen Caribische theologie**

Toch zijn er stemmen opgegaan om een onderscheid te maken tussen de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie en de Caribische bevrijdingstheologie. Volgens de Portoricaanse theoloog *Luis Rivera* is de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie niet voldoende voor de Caribische context, omdat deze de conceptuele instrumenten niet heeft om de problemen van raciale discriminatie en van onderdrukking van het zwarte volk te analyseren<sup>10</sup>. De theoloog *Noel Erskine*, afkomstig van Jamaica, heeft ook gewaarschuwd tegen het imiteren van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. Men kan volgens hem de Ca-

ribische ervaring niet lezen met een Latijns-Amerikaanse bril<sup>11</sup>. In het Caribisch gebied is de slavernij van de Afrikaan dermate bepalend geweest dat sociologen spreken van plantagemaaatschappijen. Daarbij moet in het oog gehouden worden dat in bepaalde landen van het Caribisch gebied de islam, het hindoeïsme of Afro-Antilliaanse godsdiensten even belangrijk zijn als het christendom. Specifiek voor de Caribische theologie zijn de context van onderdrukking van vooral de zwarten en de dialoog met verschillende godsdiensten, in het bijzonder de Afro-Amerikaanse godsdiensten.

### **Slavernij in Amerika**

De eerste Caribische theoloog was de reeds genoemde Bartolomé de las Casas. Hij heeft als eerste de slavernij van de zwarten bekritiseerd en wel op theologische gronden. Hem als zodanig te noemen druist in tegen de gangbare mening, die De las Casas beschouwt als pro-indiaan maar anti-zwart. Ik kan hier volstaan met te verwijzen naar het werk van *Isacio Pérez Fernández*, die op magistrale wijze heeft aangetoond dat de legende van De las Casas als anti-zwart op niets gebaseerd is<sup>12</sup>. De las Casas verantwoordelijk maken voor de import van Afrikaanse slaven in het Caribisch gebied is historisch onhoudbaar. In 1516 en in 1518 was hij wel voorstander van de export van slaven van Castilla en van Guinea. Hij vond dat zij in een rechtvaardige oorlog gevangengenomen waren. Dat had dus niets te maken met de Atlantische slavenhandel die onafhankelijk van de interventie van De las Casas werd georganiseerd. Later veroordeelde De las Casas het zelfs krijgsgevangenen uit de zogenoemde rechtvaardige oorlogen als slaven te behandelen. De las Casas veroordeelde alle *conquistas* in Afrika en ook van de Canarische eilanden met het doel slaven te verwerken. Die betekenden immers de miskennis van de ander als mens. In de *Historia de las Indias*, die De las Casas in 1527 begon te schrijven, stelt hij de vraag: 'Wat voor recht hadden ze om de bewoners te tiranniseren en tot slaaf te maken, zij die niemand beledigd hadden?'

### **De las Casas tegen de slavernij**

De las Casas was de eerste die de slavernij van de zwarten heeft veroordeeld. Hij schreef dat zijn raad (*aviso*) aan de Spaanse koning om zwarten van Castilla en Guinea te importeren in het Caribisch gebied, geen enkele verlichting betekende voor de indianen; de uitbuiting en uitroeiing van de indianen bleven immers gewoon doorgaan. Maar ook werd de zwarten onrecht gedaan, aldus De las Casas. De zwarten moesten te zwaar werk doen op de suikerplantages, waardoor elke dag velen stierven. De zwarten werden onmenselijk behandeld, en dat was al reden genoeg om de slavernij van de zwarten te veroordelen. Dit kwam nog bij de andere door De las Casas gebruikte argu-

menten, dat er onrechtvaardige oorlogen werden gevoerd in Afrika teneinde zo veel mogelijk zwarten als slaven gevangen te nemen, of dat zwarten werden gekocht die op onrechtvaardige wijze gevangen genomen waren. Ook legitimeerde hij het verzet van de slaven in het Caribisch gebied. Hij noemde hun vluchtpogingen of gruweldaden tegen de Spanjaarden een 'plaag'; dat wil zeggen: een oordeel Gods over de Europeanen wegens hun misdaden tegen de zwarten. De las Casas zag dus uiteindelijk in dat de slavernij van de zwarten tegen Gods heilsplan was. Dit was de eerste en tegelijkertijd de meest radicale kritiek die ooit is uitgebracht tegen de slavernij van de zwarten. Desondanks is het volgens Gustavo Gutiérrez niet correct De las Casas een bevrijdingstheoloog te noemen, want de sociale en theologische context is in de zestiende eeuw zeer verschillend van die van de twintigste eeuw<sup>13</sup>. Maar zowel De las Casas als de bevrijdingstheologen putten uit de evangelische bronnen, aldus Gutiérrez. Inderdaad, voor De las Casas gaat de onderdrukking van de zwarte in tegen 'de intentie van Jezus Christus', want God wenst 'de bevrijding van de onderdrukten'. De las Casas was een roepende stem in de woestijn van de zestiende eeuw.

### **Meer verzet tegen slavernij**

In de zeventiende eeuw hebben twee kapucijner priesters, werkzaam in het Caribisch gebied (Venezuela en Cuba), de bevrijding van de slaven geëist. *Epifanio de Moirans* schreef een verhandeling onder de titel *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* (Vrije slaven of de rechtvaardige verdediging van de natuurlijke vrijheid van de slaven), waarin hij met filosofische en theologische argumenten de legitimiteit zelf van de slavernij van de zwarten ter discussie stelde. *Francisco de Jaca* schreef zijn *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y despues ya christianos* (Resolutie over de vrijheid van de zwarten en hun voorouders in de staat van heidenen en daarna reeds christenen), waarin hij op basis van filosofisch-theologisch thomistische argumenten protesteerde tegen de slavenhandel, en koos voor de bevrijding van de zwarte die op onrechtvaardige wijze van zijn vrijheid was beroofd<sup>14</sup>.

### **Slavernij verdedigd**

Verder was er in de zeventiende eeuw geen stem in de kerk die het principe van de slavernij van de zwarten ter discussie stelde. De jezuïet *Alonso de Sandoval* (1576-1651), die in Cartagena de las Indias (Colombia) werkzaam was, publiceerde in 1627 *De instauranda Aethiopia Salute. El mundo de la esclavitud negra en América* (Hoe kan men de verlossing van de zwarten herstellen? De wereld van de zwart-

te slavernij in Amerika)<sup>15</sup>. Daarin bekritiseerde hij wel de wrede behandeling van de zwarten tijdens het transport van de slaven naar het Caribisch gebied, alsook de onmenselijke behandeling van de slaven in Amerika, maar het instituut van de slavernij zelf stelde hij niet ter discussie. Men moet daarbij de beperkingen van die tijd niet vergeten. Beide eerdergenoemde kapucijner priesters werden vanwege hun ideeën gevangengezet en uit het Caribisch gebied verbannen.

Evenals De las Casas zei Sandoval dat alle mensen gelijk zijn, en ook voor hem vertegenwoordigden de slaven Christus zelf. Daarom moest de kerk hen op een bijzondere manier dienen. Maar in tegenstelling tot De las Casas had Sandoval geen positief beeld van de zwarte cultuur, hoewel zijn boek een schat aan informatie bevat over de verschillende volkeren van Afrika. Terwijl De las Casas de slavenhandel had veroordeeld, was Sandoval geen voorstander van de afschaffing van de slavenhandel. Zijn boek was meer een pastorale handleiding om de zwarten op een waardige wijze tot de kerk te kunnen laten behoren, en hen de sacramenten op bewuste wijze te kunnen laten ontvangen om hun zielen zo het eeuwige te laten bereiken.

Met dit laatste noemde hij een van de gedachten die zo bepalend zouden worden voor de volgende eeuwen. De slavernij van de zwarten was onmenselijk, maar dankzij dit instituut was de bevrijding van hun zielen mogelijk. De paters *Dutertre* en *Labat*, beiden in de zeventiende eeuw werkzaam in het Franse Caribisch gebied, onderstreepten precies deze gedachte. Dutertre schreef dat 'hun slavernij de basis (is) van hun geluk; hun ongeluk is de oorzaak van hun verlossing', maar tegelijkertijd had hij diepe sympathie voor de zwarte slaven<sup>16</sup>. Labat was de zaak van de bekering van de slaven tot het christendom zeer toegewijd, maar tegelijkertijd schreef hij dat de slaveneigenaars 'verder (zouden) moeten gaan dan het toelaatbare bij het bestraffen van de slaven'<sup>17</sup>.

In de achttiende eeuw werd een theologie ontwikkeld die de slavernij van de zwarten verdedigde, en deze theologie werd onder meer vanuit Holland gepropageerd. In 1630 veroverden de Hollanders Pernambuco (Brazilië), in 1637 Elmina (in Ghana), dat in Hollandse handen bleef tot 1782. De West-Indische Compagnie verzorgde de slavenvoorziening voor het Caribisch gebied, en had tot 1735 daarvan het monopolie in handen. De theoloog *Jacobus Elisa Johannes Capitein* (1717-1747) had zijn kinderjaren als slaaf doorgebracht in Elmina<sup>18</sup>. In Holland aangekomen werd hij vrijgelaten, en hij kreeg de kans om theologie te studeren aan de universiteit van Leiden. In 1742 verdedigde hij zijn beroemde stellingen over de slavernij, waarin hij bijbelse gronden gaf om de slavernij te legitimeren. Zijn werk werd zeer populair, en de christelijke houding tegenover de slavernij bleef tot



ver in de negentiende eeuw, de eeuw van de afschaffing van de slavernij, de discussie binnen de kerken in het Caribisch gebied bepalen.

In de niet-gevestigde protestantse kerken kregen de slaven meer ruimte om op te komen voor hun mensenrechten. Daar hadden ze immers gemakkelijker toegang tot de bijbel. In de *Baptist Church* van Jamaica kwam pastor *William Knibb* naar voren, die in 1832 tijdens de jaarvergadering van de *Baptist Missionary Society* in Londen een uitermate vurig pleidooi hield voor de zwarte: 'God is de verdediger van de onderdrukten, en Hij zal de Afrikaan niet vergeten [...]. Ik bid voor mijn broeders in Jamaica [...]. Als ik sterf zonder de emancipatie van mijn broeders en zusters in Christus te bereiken, dan [...] zal ik neerknielen voor de Eeuwige en zal ik schreeuwen: Heer, open de ogen van de christenen in Engeland opdat zij het kwaad van de slavernij inzien'<sup>19</sup>. Een jaar later was de afschaffing van de slavernij in de Engelse kolonies een feit.

### **Afro-Amerikaanse godsdiensten in de Caribische theologie**

De zwarten werden praktisch gedwongen in hun eigen cultuur en in hun eigen religieuze systeem hun verloren menselijke waardigheid te herontdekken. Ze waren in staat bepaalde katholieke elementen te integreren in hun nieuwe religieuze creaties, en zo ontstonden de *voodoo* (in Haïti en in de Dominicaanse Republiek), de *santeria* (in Cuba), *obeisme* (in Jamaica), *candomble* en *umbanda* (in Brazilië), en *winti* (in Suriname), die tot op de dag van vandaag nog springlevend zijn. In de twintigste eeuw kwam de belangrijkste theologische bijdrage van het Caribisch gebied voort uit de dialoog met deze Afro-Amerikaanse godsdiensten. Het betreft het werk van de Haïtiaanse theoloog-antropoloog *Laënnec Hurbon*, die in 1972 het baanbrekende werk *God in de voodoo* publiceerde<sup>20</sup>. In hetzelfde jaar publiceerde Gustavo Gutiérrez zijn klassiek geworden werk *Theologie van de bevrijding*, dat de doorbraak betekende van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, met een indringende sociaal-economische analyse van de situatie van onmenselijke armoede. Het Caribisch gebied verrijkte de theologische wereld met een meer culturele analyse van dialoog met een godsdienst van de zwarten, de *voodoo*, de godsdienst van de meerderheid van het armste land van het Amerikaanse continent.

Hurbon spreekt niet over syncretisme, hoewel hij erkent dat er een soort samensmelting heeft plaatsgevonden tussen het christendom en de Afrikaanse religies. Veel elementen van het katholicisme werden geïntegreerd, waardoor er voor de Caribische mens geen tegenstelling bestaat tussen het katholiek-zijn en de Afrikaanse religieuze praktijk. Hurbon benadrukt de culturele creativiteit van de Caribische volke-

ren, waardoor beide religieuze systemen onderhevig zijn aan een permanente herinterpretatie. Voor Hurbon blijft het monotheïsme de essentiële kern van de Afro-Amerikaanse godsdiensten, ondanks het feit dat de volgelingen geloven in een pluraliteit van geesten. Er bestaat weliswaar geen cultus jegens God, maar zonder God zou aan de verering van de geesten ieder fundament ontbreken. De relatie van God met deze diversiteit aan geesten sluit iedere dogmatische definitie van God uit. Dit monotheïsme leidt niet tot een ideologie van verovering, fanatisme en zending, en daarom is tolerantie een van de grote kenmerken van deze religies. God blijft de onkenbare, en manifesteert zich alleen via de geesten, de enige mogelijke bemiddelaars tussen God en de mens; alleen via deze kan men iets van het mysterie ontcijferen. Men moet dan in contact treden met de wereld van de geesten, die van de doden en de voorouders. De relatie met de geesten is van een symbolische orde, waardoor het individu verenigd wordt met zijn familie, gemeenschap en geschiedenis. Dus vormt deze de basis van zijn identiteit. Dit betekent volgens Hurbon dat een op bevrijding gericht christendom dat gezuiverd is van de Afro-Amerikaanse religiositeit, in het Caribisch gebied tot mislukking gedoemd is.

### **Invloed van Harvey**

Een andere stroming die in de twintigste eeuw veel invloed heeft gehad, is de zwarte theologie. *Marcus Garvey*, van Jamaica, die beschouwd wordt als een van de ideologen van de *rastafari*, formuleerde reeds in de jaren dertig dat God zwart is, en dat de zwarten het uitverkoren volk van God zijn<sup>21</sup>. God bestrafte de zwarten met de slavernij en onderdrukking, maar hun bevrijding is nabij. Garvey las de bijbel vanuit dit perspectief, de exodus, en verwijst naar het proces van bevrijding van de zwarten die als slaven leefden in de wereld van de blanken, het nieuwe Egypte. Zij zijn op weg naar Zion, dat is Afrika, en daarom organiseerde Garvey de *back-to-Africa*-beweging. De *rastafari* ziet Zion in Ethiopië, het beloofde land, waar rechtvaardigheid zal heersen, en geen vervreemding meer zal zijn van de zwarte. Deze religieuze beweging, die in de jaren dertig ontstond onder de armen van Kingston, draagt de naam van *Haile Selassie*, die deze droeg voordat hij tot keizer van Ethiopië werd gekroond: Ras, zijn titel van de adelstand, en Tafari, zijn familienaam. Haile Selassie werd gezien als de zwarte messias, die de bevrijding van de zwarten aankondigde<sup>22</sup>. Bob Marley, de schepper van de *reggae*, werd de wereldberoemde exponent van deze religieuze beweging, die via zijn liederen Babylon bekritiseerde, daarmee verwijzend naar het kapitalistische systeem en de raciale discriminatie van de zwarte, en tegelijkertijd ook de mentale slavernij van de zwarte aanklaagde.

## Dekolonisatie van de theologie

In de tweede helft van de twintigste eeuw werden vanuit het Caribisch gebied enkele creatieve geluiden voor de missiologie aangedragen. In geen ander gebied dan het Caribische waren de christelijke kerken zo sterk afhankelijk van de kerken van het moederland. In een groot gedeelte van dit gebied kwam het dekolonisatieproces immers pas echt op gang in de tweede helft van de twintigste eeuw, inderdaad zeer laat in vergelijking met de rest van de Derde Wereld. De meeste Engelse eilanden kregen hun onafhankelijkheid in de jaren zestig en zeventig. Suriname werd in 1975 onafhankelijk. Vanuit deze voormalige Engelse en Nederlandse sub-regio kwam scherpe kritiek op het koloniale christendom als product van de zendingsactiviteiten van de kerken van de Noord-Atlantische gemeenschappen<sup>23</sup>. Vanuit deze kritiek op de koloniale kerk werden richtlijnen ontworpen voor een nieuwe missiologie, waarbij het accent vooral kwam te liggen op de herinterpretatie van de geschiedenis van het christendom in het Caribisch gebied. Ook werd een integrale visie op 'zending' geformuleerd, waarbij thema's als sociale rechtvaardigheid en mensenrechten centraal stonden. Ook de koloniale kerkelijke structuren werden bekritiseerd, en nieuwe structuren van eredienst, organisatie en getuigenis ontworpen. De dialoog met de andere godsdiensten die aanwezig zijn in dit gebied, in het bijzonder in Trinidad, Guyana en Suriname, zoals de islam, het hindoeïsme en de joodse godsdienst, staat ook centraal in de Caribische theologie van deze sub-regio.

### Noten

- 1 Zie het recente project van het Instituut voor Kerkgeschiedenis van de Universiteit van Navarra onder leiding van Josep Ignasi Saranyana: *Historia de la Teología Latinoamericana* (verschillende delen, gepubliceerd in Pamplona sinds 1996).
- 2 Zie Aaron Gamaliel Ramos en Angel Israel Rivera (redactie), *Islands at the Crossroads. Politics in the Non-Independent Caribbean*, Kingston: Ian Randle Publishers, 2001.
- 3 Dale Bisnauth, *A History of Religions in the Caribbean*, Kingston: Kingston Publishers Limited, 1996.
- 4 Juan Bosch, *De Cristobal Colón a Fidel Castro. El Caribe: frontera imperial*, Havana, 1983.
- 5 Eric Williams, *From Columbus to Castro. The History of the Caribbean, 1492-1969*, Londen, 1970.
- 6 Charles Wagley, 'Plantation America: a Culture Sphere', in: Vera Rubin (redactie), *Caribbean Studies: a Symposium*, Seattle, 1960.
- 7 Antonio Gaztambide-Geigel, 'La invención del Caribe en el siglo XX. Las

- definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico', *Revista Mexicana del Caribe* 1 (1996), 74-96.
- 8 Christian Georg Andreas Oldendorp, *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraibischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan*, Hildesheim/Zürich/New York, 1995, I, 44.
  - 9 Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Bogota: Indo-American Press Service, 1986.
  - 10 Luis Rivera, 'The Mission of the Church and the Development of a Caribbean Theology of Liberation', in: I. Hamid (redactie), *Out of the Depths*, Trinidad, 1977, 258.
  - 11 Noel L. Erskine, *Decolonizing Theology. A Caribbean Perspective*, New York, 1981, 118.
  - 12 Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de las Casas contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid: Editorial Mundo Negro, 1991.
  - 13 Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1992, 21.
  - 14 Jose Tomás López García, *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Caracas: Universidad Católica Andres Bellos, 1982.
  - 15 Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Sevilla, 1627 (herdruk Bogota, 1956).
  - 16 J.-B. Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitués par les français*, Parijs, 1666, II, 502.
  - 17 Pere Labat, *Voyage aux Iles d'Amérique, 1693-1705*, Parijs (zonder jaartal), II, 134-135.
  - 18 The Agony of Asar, *A Thesis on Slavery by the Former Slave, Jacobus Elisa Johannes Capitein, 1717-1747. Translated with commentary by Grant Parker*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001. Zie ook David Nii Anum Kpobi, *Mission in Chains: the life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747) with a translation of his major publications*. (Missiologisch onderzoek in Nederland 3), Zoetermeer: Boekencentrum, 1993. En voor de Nederlandse lezer de biografie van Capitein: Henri van der Zee, 's Heeren slaaf, *Het dramatische leven van Jacobus Capitein*, Amsterdam: Balans, 2000.
  - 19 Geciteerd door E. Williams, *Some Historical Reflections on the Church in the Caribbean. An Address to the Synod of the South Caribbean District of Methodist Church at the Tranquility Church on 24 January 1973*, Port-of-Spain, 1973.
  - 20 Laënnec Hurbon, *Dieu dans le vodou haïtien*, Parijs: Payot, 1972.
  - 21 Rupert Lewis, *Marcus Garvey, Paladín anticolonialista*, Havana: Casa de las Americas, 1988.
  - 22 J. Owens, *Dread, The Rastafarians of Jamaica*, Kingston, 1979.
  - 23 Idris Hamid (redactie), *Out of the Depths. A collection of papers presented at four Missiology Conferences held in Antigua, Guyana, Jamaica and Tri-*

nidad in 1975, Trinidad, 1977; Michael Ramchadan (redactie), *Into the Deep. Towards a Caribbean Theology*, Trinidad: CEPAC, 1995 (met onder meer bijdragen vanuit Suriname).

☞ **Dr. Armando Lampe**, geboren op Aruba in 1958, studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, en promoveerde in 1988 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op een proefschrift over kerk en staat op Curaçao in de negentiende eeuw. Hij is thans als docent werkzaam bij het Pedagogisch Instituut van Aruba. Van zijn talrijke publicaties vallen te vermelden: *História do Cristianismo no Caribe* (Petrópolis: Ed. Vozes, 1995), *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the Nineteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), *Christianity in the Caribbean. Essays on Church History* (Kingston: University of the West Indies Press, 2001). E-mailadres: arlampe@yahoo.com.

*Summary* – The article presents a brief historical overview of original theological contributions in the Caribbean. First the author analyses the invention of the Caribbean as a concept to describe a specific region. Then the article deals with two important moments in the history of the Caribbean theology. In the sixteenth century the work of De las Casas was the first to present a theological critique of the transatlantic slave trade and slavery. From the seventeenth to the nineteenth centuries the theme of slavery continued to dominate the theological debate. In the twentieth century Hurbon's *God in the Voodoo* placed the theological dialogue with Afro-American religions at the forefront. The author also states that the Latin-American liberation theology has quite an influence in the Spanish speaking Caribbean, while the English-Dutch Caribbean faces the challenge of decolonisation of theology.

# Dialogo tussen het christendom en de Afro-Cubaanse religies

Jorge Castillo Guerra

---

**De Afro-Cubaanse religies verdienen te worden bestudeerd, en vertegenwoordigers van het christendom dienen daarmee in dialoog te treden.**

De Afro-Cubaanse religies staan bekend onder de naam *santería*. *Santería*, waarin het woord *santo* (heilige) terug te vinden is, ontleent zijn naam aan de – in katholieke ogen vaak als overdreven beschouwde – verering van heiligen. In Spaans Latijns-Amerika is *santería* wijdverbreid, waarbij iedere vorm zijn eigen ontwikkeling heeft doorgemaakt, en van andere vormen verschilt. De Afro-Cubaanse is de toonaangevende variant van de *santería*. Deze werd na de revolutie van Castro op grote schaal verspreid door Cubanen in ballingschap, vooral naar de Verenigde Staten, en is op dit moment immens populair. *Santería* ontstond binnen het proces van de gedwongen socio-culturele heroriëntatie van Afrikaanse slaven in Cuba. Vooral onbekendheid met de religieuze inhoud van de *santería*, heersende misvattingen over de bijbehorende rituelen en het katholieke exclusivisme ('buiten de kerk geen heil') leidden tot een veroordeling van Afro-Cubaanse religies als idolatrie, bijgeloof of syncretisme. Dit artikel biedt een introductie in Afro-Cubaanse religies en een aanzet om te zoeken naar een gelijkwaardige dialoog tussen deze religies en het christendom. In het bijzonder besteed ik aandacht aan het standpunt van *Orlando Espín* omtrent een interreligieuze dialoog met de Afro-Cubaanse religies.

## **De komst van Afrikanen naar de Spaanse Cariben**

Nog geen honderd jaar na de komst van Columbus naar *Abya Yala* (inheemse benaming voor het continent dat de veroveraars omdoopten tot Amerika) in 1492 was de bevolking gereduceerd van zestig miljoen tot twaalf à veertien miljoen<sup>1</sup>. Om deze tragedie te relativeren hanteren Europeanen vaak de verklaring dat de oorspronkelijke bewoners zijn omgekomen door de ziekten die de kolonistoren meebrachten. Getuigen uit die tijd zagen dat anders. Reeds 1511 lanceerde *Antonio Montesinos* vanuit de Cariben drie profetische vragen:

- Met welk recht en met welke rechtvaardiging houden jullie de indianen zo gruwelijk onderdanig?
- Met welke autoriteit hebben jullie walgelijke oorlogen gevoerd tegen deze mensen [...]?
- Waarom houden jullie hen onderdrukt en moe, zonder hun eten te geven en zonder hun ziekten te behandelen, zodat ze sterven door het excessieve werk dat jullie opleggen [...] en waarom dood je hen om steeds meer goud te winnen?<sup>2</sup>

Weinigen trokken zich iets aan van de bulle *Sublimis Deus* (1537), waarin paus Paulus III het tot slaaf maken van de indianen verbiedt, evenals de inbeslagneming van het eigendom van indianen en van 'al de andere volkeren die in de toekomst ontdekt worden door de christenen<sup>3</sup>. Vertegenwoordigers van de *esclavistas*, de voorstanders van de slavernij, wisten te voorkomen dat *Sublimis Deus* van kracht werd, een bulle die anders zou hebben geleid tot juridische en religieuze maatregelen (zoals excommunicatie) tegen de *esclavistas*.

Een direct gevolg van het uitblijven van die maatregelen was de massale dood van indianen door het zware werk in Cubaanse goudmijnen. Het werk kwam hierdoor echter niet stil te liggen. De continuïteit in de exploitatie van de mijn werd gegarandeerd door het systeem van de *repartimientos* (verdeelsysteem), een legaal instrument om aan nieuwe slaven te komen. Door de jacht op nieuwe indiaanse slaven raakten na Cuba vervolgens ook de omringende eilanden leeg<sup>4</sup>. Aan het begin van de zeventiende eeuw waren de oorspronkelijke bewoners van de grote en de kleine Antillen bijna allemaal getransporteerd en omgekomen. De exploitanten van de mijnen compenseerden vervolgens het gebrek aan indianen door de aanvoer van slaven uit Afrika. Dat betekende een intensivering van een praktijk die al aan het begin van de zestiende eeuw ontstond, toen de Spanjaarden de eerste Afrikaanse slaven meenamen naar de Caribische eilanden. De grote vraag naar Afrikaanse slaven maakte van slavernij een lucratieve economische bezigheid. Door afspraken met vertegenwoordigers van de Spaanse kroon hadden de Portugezen aanvankelijk het monopolie op die lugubere handel. Later, toen de vraag naar Caribische suiker steeg, volgden de Nederlanders, de Engelsen en de Fransen.

Midden in de negentiende eeuw (1841) werden de Afrikanen en hun afstammelingen de grootste etnische groep in Cuba: 58,49 procent van de totale bevolking. In Cuba waren toen 589.333 Afrikanen (waarvan er 152.838 vrij waren, en 436.495 slaven) tegenover 418.202 blanken<sup>5</sup>. In 1867 arriveerden de laatste slaven. In 1878 werd de slavernij in Cuba afgeschaft.

## **Ontstaan van Afro-Amerikaanse religies**

De Afrikanen die naar Cuba werden verscheept, waren grotendeels afkomstig uit het rijk van *Yoruba*, het huidige Nigeria en Benin. Dit volk kende een hoogontwikkelde cultuur, en bestond uit verschillende sub-rijken. Een serie oorlogen met omringende volkeren leidde tot verval van het rijk van de Yoruba, waarna ze als slaaf werden verkocht. Meer dan andere Afrikaanse groepen beïnvloedden zij dan ook de religie, de muziek, de dans, de gastronomie en de taal in Cuba. Ze worden *Lukumi* genoemd naar hun groet, die 'mijn vriend' betekent.

In de oorspronkelijke kosmologie van de Yoruba was een diversiteit aan geestenkrachten of *orishas* aanwezig, die verbonden waren met natuurkrachten en met eigenschappen die het leven van mensen beïnvloedden. Deze krachten en eigenschappen stonden aan de basis van een religie die een eigen ontwikkeling doormaakte in de context van slavernij, gedwongen bekering tot het katholicisme en omgang met voor hen nieuwe referentiekaders, zoals leven in een andere samenleving, een ander politiek systeem en een onbekende flora en fauna. Deze ontwikkeling werd bovendien afgedwongen door het feit dat hun religie bekende dragers kwijtraakte, zoals priesters, wijze ouderen en voorouders die door het verlies van de cultus niet langer aanspreekbaar waren.

Een grote rol in de ontwikkeling van de Afro-Cubaanse religies speelden de Afrikanen die in de stad werkten. Ze hadden meer vrijheid dan slaven op het platteland. In de stad konden ze deelnemen aan de *cabildos negros*, een organisatie waarin ze met elkaar discussieerden over sociale thema's. Tijdens deze ontmoetingen met Afrikanen uit andere Yoruba-rijken vermengden zich de verschillende Yoruba-tradities en -dialecten. Dit was voor de Yoruba in de stad tevens de enige gelegenheid om hun religie te beleven, onder de 'dekmantel' van een dansfeest met trommels. Met deze bijeenkomsten werden de eerste stappen gezet naar de latere Afro-Cubaanse religies: *palo de monte*, *vudú cubano*, *regla de Ocha*.

In de tijd van de neokoloniale republiek Cuba werden deze religieuze vieringen verplaatst naar de huizen (*casas de santo*) van de nieuwe religieuze leiders (*madrinas o padrinos*). Daar werd de nadruk gelegd op familiebanden, terwijl de nadruk voorheen meer op het verbonden volk lag<sup>6</sup>.

## **Evangelisatie en syncretisme**

Vanaf het moment waarop de Afrikanen slaven werden, ondergingen ze een gedwongen evangelisatie, die met veel problemen gepaard ging, taalproblemen bijvoorbeeld. Het grootste bezwaar echter was dat de toestand van slavernij de christelijke boodschap ongeloofwaardig maakte. De Lukumi konden de scheiding tussen de christe-



lijke leer en hun onmenselijke dagelijkse realiteit niet aanvaarden. Daar komt bij dat veel slavenhouders nauwelijks geïnteresseerd waren in de doop van de Lukumi. Hun heidendom was immers een belangrijke rechtvaardiging voor de slavernij.

De evangelisatie stond onder invloed van het katholieke antwoord op de protestantse Reformatie, de zogeheten Contrareformatie. Het Spaanse katholicisme was daardoor ambivalent geworden. Terwijl aan de ene kant een soort formalistisch katholicisme ontstond, met grote zorg voor het bewaren van doctrines en met rigoureuze vastlegging van liturgische praktijken, werd er aan de andere kant ruimte gegeven aan de volksreligie van de barokke tijd: processies, heiligenverering, wonderen, kaarsen, bloemen, sacramenten, broederschappen, gebeden voor gestorvenen, relikwieën en – niet te vergeten – de bestrijding van hekserij en exorcisme. In deze Spaanse volksreligie herkennen de Lukumi veel van hun religie. De taalbarrières die er waren om bijvoorbeeld de mis in het Latijn te volgen, werden overbrugd door de aandacht die tijdens die mis geschonken werd aan riten, die de Lukumi vanuit hun eigen levenssituatie en religieuze achtergrond herinterpreteerden. De Lukumi wisten de vrije ruimte van de (Spaanse) volksreligie te gebruiken om de ontmanteling van hun religie te voorkomen. Ze bleven trouw aan hun geloof, en ontleenden er zowel zingeving voor hun gevangenschap aan als een verzetsstrategie tegen die situatie.

Binnen deze strategie van herinterpretatie paste de openheid naar de katholieke iconografie. De Lukumi kenden een kosmologische openheid voor andere religieuze wegen naar het goddelijke. Religieuze openheid was belangrijker dan religieus particularisme. Een katholieke heilige werd geïdentificeerd met een *orisha*, omdat ze twee verschijningen konden zijn van dezelfde geestkracht. Vandaar dat katholieke heiligen soepel een plaats verwierven in hun religiositeit. De identificatie van hun *orishas* met de heiligen loste twee problemen op: ze konden het verbod op religieuze praktijken uit Afrika omzeilen en gaven de indruk dat ze zich bekeerden tot het christendom. De Lukumi-religie die zich aldus ontwikkelde, wordt tot op de dag van vandaag door veel christenen gebagatelliseerd tot een primitief syncretisme.

### ***De regla de Ocha***

Om een beeld te geven van de inhoud en complexiteit van de Afro-Cubaanse religies ga ik op één daarvan, te weten de *regla de Ocha*, hieronder dieper in. De *regla de Ocha* is de populairste van de Afro-Cubaanse religies. *Ocha* is een afkorting van *orisha*. De *regla de Ocha* is een complex religieus systeem, dat uitgaat van één goddelijkheid die verschillende namen kent: Olofi, Olorum en *Olodumare* (omwille

van de duidelijkheid gebruik ik in dit artikel alleen de naam Olodumare). De goddelijkheid is de oorsprong van elke existentie, de oorsprong van de schepping. Olodumare is de wetmatigheid van alles wat bestaat, en van de *ashe*, de geestelijke en materiële energie, en regeert de wereld. Hij genereert alles en staat boven alles. Olodumare scheidt de dingen met zijn macht.

Olodumare treedt in contact met de mensheid door zijn *orishas* (geestelijke krachten). Ze passen op de mensen, en openbaren hun de waarheden over Olodumare en zijn bestemming voor de wereld. De *orishas* hebben de macht gekregen om het lot van de mensen te beïnvloeden doordat ze de mensen helpen het rechte pad te volgen. Daarom interveniëren de *orishas* in de loop van de geschiedenis: ze beïnvloeden het menselijk handelen en de natuurkrachten. Elke *orisha* is uniek, en heeft specifieke eigenschappen en machten. Zoals de mensen, hebben de *orishas* een voorkeur voor bepaalde gerechten, dranken, percussieritmes, liederen, kleuren, bloemen, dansen, kaarsen enzovoort. De *orishas* krijgen *ebo* (offers) van de gelovigen. Zo'n offer is niet te reduceren tot een religieuze transactie waarmee een gunstige interventie van de *orishas* wordt gevraagd. De beweegredenen voor de *ebo* liggen veel dieper. Als schepsel is de *orisha* sterfelijk. Om verder te bestaan, voeden de *orishas* zich met *ebo* en menselijke dankbaarheid. Anders houdt hun bestaan op, en verliezen de mensen de persoonlijke relatie met Olodumare die via deze *orisha* mogelijk was.

### **Katholieke heiligen als orishas**

De eigenschappen en voorkeuren van de *orishas* onderscheiden de ene *orisha* van de andere. De eerste Lukumi herkenden veel eigenschappen van hun religie in de katholieke heiligen, en in de devoties en feesten rondom hen. Ook de katholieke heiligen dragen bepaalde kleuren, zijn met een seizoen verbonden, verrichten wonderen, bemiddelen bij God. En omdat op deze katholieke devoties geen verdenking van bijgeloof rustte, boden ze een veilige plaats voor het praktiseren en bewaren van de Lukumi-religie. Bij het herkennen van de *orishas* in de katholieke heiligen was het voor de Lukumi geen enkel probleem de mannelijke *orishas* te herkennen in vrouwelijke heiligen of Mariabeelden, en andersom, vrouwelijke *orishas* te herkennen in mannelijke heiligen. Zo werd de heilige Barbara bijvoorbeeld geïdentificeerd als Changó, een mannelijke *orisha* die de macht heeft over donder, trommels, feesten en dans.

De communicatie tussen mensen en *orishas* werd bemiddeld door de *santero* of *omo-orisha* of *Iworo* (kind van de *orisha*, priester) en *babalao*s (hogepriesters). De *santeros* zijn verantwoordelijk voor de cere-

monies, en hebben algemene functies. Ze verwijzen de mensen naar de babalaos voor bijzondere hulp. Babalao betekent letterlijk 'be-waarders en tolken van het orakel van Ifá'. Ze zijn gewijd om geheimen over het verleden, het heden en de toekomst te openbaren aan de gelovigen, zodat deze hun leven beteren. De babalaos zijn een creatieve institutionalisering van de religie van de orishas in Cuba. Dit in antwoord op de situatie van slavernij.

Oorspronkelijk was het lidmaatschap van de klasse van de babalaos in Nigeria en Benin voorbehouden aan leden van de politieke en economische elite. De slavernij maakte een einde aan deze verschillende klassen: als slaaf was iedereen ondergeschikt. Zo werd het voor gewone Lukumi mogelijk babalao te worden: ook zij kregen toegang tot de geheimen van de geestenkrachten, en konden het bord van Ifá interpreteren, een ritueel dat verderop wordt uitgelegd.

## Rituelen van de *regla de Ocha*

### Inwijding

Elke mens heeft een persoonlijke orisha. Pas met de inwijding in de *regla de Ocha* treden beiden met elkaar in contact. De tijd van voorbereiding op de inwijding is een jaar. In dat jaar leidt de kandidaat een sober leven, en leert hij de inhoud van de *regla de Ocha*. Tijdens de wijding wordt de persoon bezocht door zijn of haar orisha. De orisha treedt in de persoon in (*monta*), waarop hij of zij een *iyawo* wordt, bruid of bruidegom van de orisha.

### Offers (*ebo*)

Tot de offers aan de orishas behoren onder meer ritueel geslachte kippen. Het bloed van het dier symboliseert het vloeien van het leven. De offers hebben alleen plaats als daar een dringende aanleiding toe is, bijvoorbeeld in geval van levensgevaar door ziekte of een levensbedreigende vloek. Ook de ceremonie van de inwijding in de *regla de Ocha* of de wijding van een babalao gaat gepaard met een dierenoffer. Buitenstaanders bekritisieren deze praktijken. In de Verenigde Staten hebben dierenbeschermers processen aangespannen tegen santeros wegens dierenmis-handeling. De santeros antwoorden dat deze aanklachten hypocriet zijn: er worden dagelijks meer kippen geslacht in slachterijen dan in de gehele geschiedenis van de santeria bij elkaar<sup>7</sup>. Het rituele slachten gebeurt bovendien altijd met respect voor het dier, en het is niet buitengewoon dat tijdens de ceremonie een orisha het leven van het dier spaart. In het algemeen verschillen de offers aan de orishas naar gelang van de smaak van de orisha: vruchten, rijst, bonen, gedroogde bladeren en grassen, bloemen enzovoort. Aan het eind van de ceremonie worden de gerechten op-

gegeten door alle deelnemers, behalve de gerechten die waren geofferd om ziekte en onheil tegen te gaan.

### **Possessie**

Heilige trommels spelen een grote rol in de ceremonie. Zij verwoorden de stemmen van de gelovigen om de orishas te roepen zodat ze naar beneden komen en de gelovigen zegenen. Het zingen van liederen en het uitvoeren van dansen horen daar ook bij. Het centrale moment is de komst van de orisha (de *monta*) in een volgeling, die daar met een intense dans op reageert. Op dat moment is deze persoon het medium geworden waardoor de orisha een boodschap bekendmaakt. Doel van de boodschap van de orisha is het leven van de leden van de gemeenschap beter te laten verlopen, bijvoorbeeld waar het gaat om de opvoeding van kinderen, het omgaan met drankverslaving en ziekte, en goede relaties met burens en familie. De aanwezigheid van de orisha wordt met dankbaarheid ontvangen, want deze aanwezigheid zegent en reinigt de aanwezigen.

### **Waarzeggen**

Het exclusieve domein van de hogepriesters, de babalaos, is het waarzeggen. Ze zijn de enigen die de geheimen van het orakel van Ifá kunnen ontfaan. Dit orakel bestaat uit een bord waarop slakkenhuizen, kleine boten of stenen worden gegooid (sommigen beweren dat de heilige stenen door de slaven uit Nigeria zijn gesmokkeld). De positie van de geworpen voorwerpen refereert aan een situatie van alledag. Aan iedere situatie is een vaste interpretatie gekoppeld, die van babalao op babalao wordt doorgegeven. Deze interpretaties worden door de volgelingen zeer serieus genomen, in de overtuiging dat ze goddelijk zijn.

### **Interreligieuze dialoog met Afro-Cubaanse religies**

In de jaren zeventig van de vorige eeuw groeit in de katholieke kerk in Latijns-Amerika en de Cariben de aandacht voor specifieke socio-culturele problemen van Afro-Amerikanen<sup>8</sup>. Ten gevolge daarvan ontstaan ook binnen de Latijns-Amerikaanse bisschoppenconferentie (CELAM) werkgroepen en secties die zich richten op de Afro-Amerikanen. Een kenmerk van de benadering van de CELAM is dat erkend wordt dat de gevolgen van het verleden nog zichtbaar zijn in de vorm van racisme en armoede. Integrale bevrijding en evangelisatie zijn noodzakelijk. Toch wordt er in de benadering van de Afro-Amerikanen uitgegaan van de veronderstelling dat ze allemaal christen zijn. Slechts enkelen onder hen, zo stelt de CELAM vast zonder zich te verdiepen in inhoud of betekenis van de Afro-Amerikaanse religies, zijn volgelingen van syncretistische culten.

Het proces binnen de theologie dat leidde tot een dialoog tussen christenen en volgelingen van Afro-Amerikaanse religies, kreeg een

grote impuls in 1988, toen in Brazilië de afschaffing van de slavernij, honderd jaar daarvoor, werd herdacht.

Belangrijk voor deze dialoog was ook het eerste werkcongres (hier 'consult' genoemd) 'Zwarte Identiteit en Religie. Consult over zwarte cultuur en theologie in Latijns-Amerika' (Rio de Janeiro, 1985). Tijdens dit consult werd de weg vrijgemaakt voor een dialoog met Afro-Antilliaanse culturen, net name 'het voodoo van Haïti, de xangô van Trinidad, de santería van Cuba en de religies van de Cimarrôs van Suriname'. Bovendien werd hier onderstreept dat 'de herkenning van de autonomie van de Afrikaanse religies een bestanddeel van de mensenrechten' is<sup>9</sup>. In 1994 kreeg dit een vervolg in een tweede consult over Afro-Amerikaanse en Caribische theologie en cultuur (São Paulo). Onder invloed van de inculturatietheologie werd hier gepleit voor een theologische erkenning van de cultuur en religies van de Afro-Amerikanen<sup>10</sup>. Dezen zijn 'diep verbonden met de God van het leven, en tegen de afgoden die dood veroorzaken'<sup>11</sup>. De bereidheid tot interreligieuze dialoog met de Afro-Amerikaanse religies geniet ook een niet te onderschatten steun in Afro-Amerikaanse kerkelijke basisgemeenschappen, verenigingen van Afro-Amerikaanse pastores en het pastoraal beleid van Afro-Amerikaanse bisschoppen, in het bijzonder in Brazilië<sup>12</sup>.

### **Naar een gelijkwaardige dogmatische dialoog tussen christendom en Afro-Cubaanse religies**

De Cubaanse theoloog *Orlando Espín*, hoogleraar theologie aan de *University of San Diego*, is één van de pioniers van een serieuze poging tot dialoog met de Afro-Amerikaanse religies, in het bijzonder de *regla de Ocha* in Cuba. In 1986 publiceerde hij een exegetisch commentaar op een Afro-Cubaanse mythe. Daarmee waagde hij het de *regla de Ocha* te behandelen als een serieuze gesprekspartner, en niet als een pastorale uitdaging om hun volgelingen te bekeren. In het werk van Espín werd vastgesteld dat de declaratie *Nostra aetate*, een van de kerkelijke documenten van het Tweede Vaticaanse concilie over de verhouding tussen de kerk en niet-christelijke religies, zonder gevolgen was gebleven voor de dialoog met niet-christelijke religies in Latijns-Amerika.

Een verklaring voor het uitblijven van die dialoog is dat Latijns-Amerikaanse theologen andere continentale religies afdoen als volksreligiositeit, en ze niet kwalificeren als een volwaardige religie. Met andere woorden: de Latijns-Amerikaanse theologie lijdt onder de last van het koloniale verleden, toen de Afrikaanse religies werden verboden en tot bijgeloof, hekserij, polytheïsme, onkunde of banaal syncretisme werden gereduceerd.

Een andere reden voor het uitblijven van een interreligieuze dialoog is

het 'historisch racisme van de Cubaanse cultuur'<sup>13</sup>. De gevolgen van dit racisme treffen ook wetenschappers van andere disciplines: óf ze stellen vragen waarin de Europese cultuur superieur blijft, óf ze beperken zich tot de fenomenologie van de Afro-Cubaanse religies, en verdiepen zich niet in de inhoud daarvan.

De invalshoek van Espín verschilt van andere katholieke theologen in Cuba. Ter illustratie wijs ik op de positie van de Cubaanse monseigneur De Céspedes. Deze probeert de Afro-Cubaanse religies op een pastorale manier te benaderen: om de Afro-Cubanen te evangeliseren, moet er kennis over hun cultus worden opgebouwd. Vervolgens kan de Afro-Cubaanse cultus worden 'gereinigd' van het 'paganisme', met gebruikmaking van het 'zaad van het Woord', dat overblijft na de 'reiniging', voor hun evangelisatie. In een recente tekst schrijft monseigneur De Céspedes dat hij betreurt dat het Afro-Cubaanse syncretisme gelijkgeschakeld wordt met de religie van het Cubaanse volk. Het standpunt van monseigneur De Céspedes komt ook overeen met de benadering van de Lukumi-religie door andere katholieke Cubaanse denkers<sup>14</sup>.

### **Bijdrage tot een dialoog met de Afro-Cubaanse religies**

Volgens Espín moet in een interreligieuze dialoog met de Afro-Cubaanse religies ook de dogmatische inhoud worden waargenomen. Daarom begint zijn poging tot een interreligieuze dialoog met een zoektocht naar vaste (dogmatische) aanknopingspunten in de Afro-Cubaanse religies, en hij vindt deze in de mythologie. De Afro-Amerikaanse religies kennen een traditie van orale overlevering van mythen, en sinds een eeuw worden vele daarvan opgeschreven. Vervolgens onderwerpt hij één mythe aan een exegetische analyse. In deze analyse onderscheid ik de volgende stappen:

#### **Geschiedenis van de vorm**

Espín gaat niet uit van de tekst op zichzelf. Zijn eerste vraag richt zich op de identificatie van de tradities die de mythe hebben beïnvloed. Volgens Espín is het veel eenvoudiger elementen van katholieke tradities te traceren dan van afzonderlijke Afrikaanse tradities. De reden daarvan is dat zowel in Afrika als later in Cuba een intra-Afrikaans syncretisme ontstond, waardoor mythen vermengd raakten. Het identificeren van afzonderlijke tradities ziet Espín als een grote uitdaging, en het betekent voor hem een intensief onderzoek met behulp van de antropologie, de geschiedenis, de sociologie, de literatuurwetenschappen enzovoort.

#### **De nieuwe betekenis van Afro-Amerikaanse mythen in Latijns-Amerika**

In de tweede stap analyseert Espín het proces van de ontwikkeling van de Lukumi-religie (en bijbehorende mythen) in Cuba als antwoord op de si-

tuatie van slavernij en discriminatie en een andere geografische en socio-politieke context.

### **Weergave van de tekst van de mythe**

Espín schreef de Lukumi-mythe op, en maakte een onderverdeling in verzen. De mythe vertelt dat de arrogantie van de aarde tegenover de hemel de bestraffing door *Obá Olórun* (de god van de Yoruba) tot gevolg had. Om die reden leden de schepselen op aarde totdat zij vergiffenis zou vragen. Toen ze dat ten slotte deed, keerde de regen uit de hemel terug.

### **Thematische onderverdeling en commentaar**

Espín beschouwt de tekst op gedetailleerde wijze vanuit verschillende invalshoeken, namelijk de Afrikaanse en Afro-Cubaanse kosmologie, etymologie en geschiedenis.

### **Systematische uitleg van de tekst**

Volgens Espín legt deze mythe het ontstaan van goed en kwaad uit; en meer dan dat: ze introduceert fundamentele reflecties op een Afro-Cubaanse soteriologie, 'een impliciete Yoruba-theologie van heil'<sup>14</sup>.

Vanuit de analyse concludeert Espín dat deze mythe zowel de verschillen als de overeenkomsten tussen het christendom en de Afro-Cubaanse religies onderstreept. Vooral de waarneming van gezamenlijke waarden als 'de noodzaak van oprecht berouw, de afhankelijkheid van God, de dapperheid, de wijsheid en het solidaire medelijden'<sup>15</sup>. Deze gemeenschappelijke waarden helpen een basis te leggen voor een echte interreligieuze dialoog, waarvoor de oprichting van een Latijns-Amerikaanse theologie van de religies het meest passende antwoord is.

### **Tot slot**

De betrekkingen tussen christenen en leden van Afro-Cubaanse religies beperken zich nu nog grotendeels tot het pastoraat, waarbij de eerste groep geneigd is te denken dat het evangelisatieproces van de Afro-Cubanen nog niet beëindigd is, terwijl veel studies bewijzen dat Afro-Cubaanse religies volwaardige religies zijn. In dit artikel besprak ik twee redenen om de Afro-Cubaanse religies hoger te waarderen. Ten eerste ontstonden ze als een creatieve vorm van zingeving in een situatie van slavernij. Ten tweede getuigt (bijvoorbeeld) de *regla de Ocha* van een eigen religieus systeem dat openstaat voor de aanwezigheid van het goddelijke in andere religies, hier het christendom. Verder toonde ik aan de hand van de bijdragen van Espín aan dat een interreligieuze dialoog tussen christenen en leden van Afro-Cubaanse religies mogelijk is. Volgens Espín moeten Afro-Cubaanse religies

niet worden gezien als een probleem voor de expansie van het christendom, maar als een theologische uitdaging tot een gelijkwaardige dialoog. Op deze manier kan kennis worden opgebouwd over de inhoud en waarde van deze religies. Hij introduceert een systematische methode voor een interreligieuze dialoog op dogmatisch niveau. Jammer genoeg is vijftien jaar na zijn vernieuwende poging aan die oproep nog steeds geen gevolg gegeven. Zo'n dialoog is mijns inziens echter onontbeerlijk, vooral ook omdat deze zou bijdragen tot een waardering van de Afro-Cubanen, die nog steeds een marginaal bestaan leiden. Er zijn nog andere argumenten die spreken voor een interreligieuze dialoog, namelijk het feit dat een groeiend aantal Cubanen, ook veel mestiezen en blanken, deelneemt aan deze religie, en het feit dat ze een grote opmars doormaakt in de Verenigde Staten, Europa en Zuid-Amerika (in het bijzonder Argentinië, Paraguay en Uruguay) net zoals trouwens andere Afro-Amerikaanse religies. De (Latijns-)Amerikaanse theologie zou er dan ook goed aan doen deze realiteit van de Afro-Cubaanse religies en de verklaring *Nostra aetate* niet langer te ontwijken.

### Noten

- 1 H.-J. Priem, *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Studien zu Theologie, Gesellschaft und Geschichte*, Frankfurt am Main, 2000, 101.
- 2 Geciteerd volgens J. Sobrino, 'Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural', in: J. Sobrino, *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos oprimidos. Reflexiones para Europa desde América Latina*, Santander, 1992, 113-132 (117).
- 3 L. Boff, *La nueva evangelización: perspectiva de los oprimidos*, Santander, 1992, 142-144.
- 4 Deze praktijk vond ook elders in Latijns-Amerika plaats. Het transport van goud en zilver vanuit Zuid-Amerika via de beruchte Panamese *camino de Cruces* (de verbinding tussen de Stille Zee en de Caribische Zee) betekende het einde van veel Midden-Amerikaanse volkeren die daar te werk werden gesteld.
- 5 M. Masferrer en C. Mesa-Lago, 'The gradual integration of black in Cuba: under the colony, the republic, and the revolution', in: R.B. Toplin (redactie), *Slavery and race relations in Latin America*, 1974, 348-384 (356).
- 6 In het candomblé van Brazilië vond een soortgelijke ontwikkeling plaats. De *casas de santo* heetten daar *terreiros* en de *madrinas* en *padrinos* heetten *mãe* of *paè do santo*; zij waren verantwoordelijk voor de *filhos* en *filhas do santo* (de volgelingen).
- 7 Vanaf 1992 heeft de santería in de Verenigde Staten het constitutionele recht dieren te offeren in hun ceremoniën, en is ze door de overheid er-



- kend als religie. Vergelijk M.A. De La Torre, 'Ochún: (N)Either the (M)Other of All Cubans (n)or the Bleached Virgin', *AAR (Journal of the American Academy of Religion)* 69 (2001), 837-861 (840).
- 8 Vergelijk IIIa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, 34, 365, 419 en 415.
  - 9 Associação Ecuménica de Teólogos do Terceiro Mondo (ASETT), *Identidade Negra e Religião: Consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*, Rio de Janeiro, 1986, 42 en 47.
  - 10 Vergelijk IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 20, 30, 36 en 136.
  - 11 Aangehaald werk, Oficina 3.
  - 12 P. Sanchis, 'Sincretismo e pastoral: o caso dos agentes de pastoral negros no seu meio', in: C. Caroso en J. Bacelar (redactie), *Faces da tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro, 1999, 171-210.
  - 13 O. Espín, 'Primeros pasos de una teología católica de las religiones afrocubanas', in: R. Fornet-Betancourt (redactie), *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aken, 1999, 212-229 (214).
  - 14 O. Espín, aangehaald werk, 219-225.
  - 15 O. Espín, 'Iroko e Ará-Kolé: comentário exegético a um mito ioruba-lucumi. Contribuição ao diálogo as religiões afro-americanas', *Perspectiva Teológica* 18 (1986), 29-61 (56).
  - 16 O. Espín, aangehaald werk, 58.

### Literatuur

- S. Caunedo, 'Sincretismo y religiosidad en la santería cubana', *Cuadernos Hispanoamericanos* 1995, 7-18.
- C.M. de Céspedes, 'Teología y tradiciones nacionales: una visión católica', in: R. Fornet-Betancourt (redactie), *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aken, 1999, 137-154.
- C.M. de Céspedes, 'Pluralismo religioso e increencia en la Cuba republicana', *La Habana* 2002 ([www.pde-cuba.org/increencia](http://www.pde-cuba.org/increencia)).
- V. Gonçalves da Silva, *Candombé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, São Paulo, 1994.
- F.W. Knight, 'Slavery, race, and social structure in Cuba during the nineteenth century', in: R.B. Toplin (redactie), *Slavery and race relations in Latin America*, Westport (Connecticut), 1974, 204-227.
- J.M. Pires en anderen, *II. Consulta de Teologia e Culturas Afro-Americanas e Caribenhas*, São Paulo, 1994.
- R. Prandi, *Herdeiras do Axé: sociologia da religiões afro-brasileiras*, São Paulo, 1996.
- A. Rodríguez Reyes, 'La lengua ritual de la regla de Ocha', *Del Caribe* (Santiago de Cuba) (2001) 35.

- G. Sierra Torres, 'La fiesta de San Lázaro: variaciones, adaptación y popularidad', *Caribbean Studies* 28 (1995), 404-413.
- A.M. Stevens-Arroyo, 'The contribution of catholic orthodoxy to Caribbean syncretism: the case of la Virgen del Cobre in Cuba', *Archives de Sciences Sociales des Religions* 47 (2002), 37-58.
- J.-P. Tardieu, 'El esclavo como valor en las Américas españolas', *Iberoamericana* 2 (2002), 59-71.

☞ **Jorge Castillo Guerra** is geboren in 1967 in Panama. Hij studeerde theologie in Chur (Zwitserland), Tübingen (Duitsland) en Nijmegen (Nederland), en promoveerde op de bevrijdingsecclesiologie van Jon Sobrino. Castillo Guerra was enige jaren werkzaam als pastoraal werker onder Spaanstaligen in Utrecht en Amsterdam, en is momenteel werkzaam als docent en onderzoeker missiologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen (KUN) en het Nijmeegs Instituut voor Missiologie (NIM).

*Summary* – This article offers an introduction to the Afro-Cuban religions and discusses some fundamental questions regarding a dialogue on an equal basis between the Christian faith and these Afro-Cuban religions. It analyses one of the most important Cuban religions, the *regla de Ocha*, as a religious system which is open to other religions, for instance Christianity. On the basis of the studies of O. Espín the author shows that an interreligious dialogue between Christians and adherents of Afro-Cuban religions is a real and promising possibility.

# Creoliteit en theologie. Theologie van de creoliteit

Philippe Chanson

---

**Het verzet tegen kolonialisme en christendom bracht een nieuw bewustzijn van 'creoliteit' voort, die een vruchtbaar uitgangspunt bleek te zijn voor een Caribische vorm van theologie, wellicht zelfs baanbrekend voor een nieuwe vorm van oecumenische theologie.**

De asymmetrische titel van deze bijdrage geeft precies de twee polen aan, en tegelijkertijd bijna letterlijk hun verbinding en perspectief: creoliteit en theologie stonden in het verleden negatief tegenover elkaar, maar ze beïnvloedden elkaar wederzijds positief als men ze ziet in het licht van de toekomst.

Toch roept het maken van dit onderscheid in de paradijselijke wereld van de Antillen en Frans-Guyana – de plaats waar dit alles speelt – allereerst de herinnering op van de toevallige historische omstandigheden van het duo creoliteit en theologie, die beide hun stempel gedrukt hebben op deze gebieden. Het gaat om te beginnen om een haat/liefde-relatie. Creoliteit en theologie hebben elkaar altijd gezien als twee porseleinen hondjes, die tegelijk hun overeenkomsten en verschillen wegen naarmate ze elkaar aantrekken en afstoten in hun onderlinge strijd, die verbazing oproept over de wederzijdse agressiviteit en onwetendheid. Want gesitueerd en verklaard binnen hun Caribische kader hebben beide gestalte gekregen in eenzelfde verleden van kwetsuren, eenzelfde geschiedenis van de harde hand die de kolonisatie en de christianisering van deze gebieden is geweest, die thans een Frans overzees departement vormen.

De tweede constatering is dat dit politieke statuut de problemen niet heeft opgelost. Een subtiel spel van mystificaties heeft de mengeling van waandenkbeelden veeleer versterkt. Zwart werd verbonden met creoliteit, en blank met theologie. Zo kwam het tot een dualiteit, die jammer genoeg gegroeid is en versterkt is door een gemeenschappelijke erfenis, die door de paradoxale wederzijdse beïnvloeding het onderlinge wantrouwen alleen maar heeft doen toenemen. Want, om het maar meteen te zeggen, en zoals ik nog zal aantonen: opvallend is de wederzijdse imitatie. Uit het antagonisme tussen creoliteit en

theologie is de theologie van de creoliteit voortgekomen. En de daaruit voortkomende potentiële beloften zouden best wel eens de weg kunnen vrijmaken naar een echte Creoolse theologie.

### **Creoliteit en theologie als een conflictueuze relatie**

Bespreking van de conflictueuze relatie tussen de twee begrippen vraagt allereerst om een verduidelijking van de term 'creoliteit'. Dit begrip roept in herinnering wat zich heeft afgespeeld in de loop van vier eeuwen, die begonnen met het bij elkaar roven van mensen op de kusten van Afrika, en die via een vermenging naar alle kanten resulteerden in het naar voren komen van een heel nieuw en onverwacht volk, dat herkend wordt en figureert als model van de komende mensheid, die typerend zal zijn voor het derde millennium: een Creoolse mengbevolking<sup>1</sup>. Want dat is de creoliteit: de ineens duidelijk en direct en onontkoombaar zo niet onweerstaanbaar naar voren gekomen gemeenschappelijke identiteit als *Tout-monde*, heel de wereld, om de beroemd geworden kwalificatie van de filosoof van Martinique *Edouard Glissant* te citeren<sup>2</sup>.

Deze identiteit is in het Caribisch gebied naar voren gekomen als gevolg van het verleden van kolonialisme en slavernij, en tegelijkertijd ondanks deze twee. Een nog nooit vertoonde en vruchtbare vermenging van gebieden, talen, culturen, religies, mensen, visies, volken. Afro-Amerikaans, Europees, Afrikaans, Aziatisch, Arabisch, Amerikaans. Een werveling van onontwarbare identiteiten, geplaatst voor de bijzondere kans om – ondanks de complexiteit en de ondoorzichtigheid – voortaan in uitgebreider relaties samen te leven, in een rijkdom van mogelijkheden, omdat velerlei grenzen afgeschaft zijn. Met daarbij als belangrijkste uitdaging wat de ontdekkers van deze veranderingen noemen: 'de diversiteit' als de 'bewuste harmonisatie van de verschillen uit het verleden'. Want de creoliteit als beweging, die tegelijk literair, esthetisch, filosofisch, politiek en humanistisch is, werd in 1989 gepresenteerd in een briljante *Eloge* (lofrede) door de Martinikanen *Jean Barnabé*, *Patrick Chamoiseau* en *Raphaël Confiant*, als in de eerste plaats een verzet tegen de dubbele historische erfenis van overheersing en assimilatie, opgelegd door de 'kolonie' op alle terreinen, dus administratief, economisch, linguïstisch, intellectueel, cultureel, sociaal, familiaal en natuurlijk via de koloniale christianisering ook religieus en daarmee theologisch<sup>3</sup>. Het doel van de beweging was: het Creoolse individu naar voren halen, bevrijden dan wel het opnieuw een plaats geven in de eigen specifieke geschiedenis, als mens van gemengd ras, met een eigen plaats en een eigen identiteit. Dat impliceerde praktisch afstand nemen van het dogma van de eenheid door analyse, door zelf weer het woord te nemen, door dingen recht te zetten, te beteugelen, door te ontwrichten, door

bruggen te slaan en eigen wegen in te slaan zonder te vervallen in de voorbije sleur van ideologieën en totalitair denken die de kolonialisten eindeloos herhaald hadden.

Hier hebben de rancunes en het argwaan jegens het christendom zich in eerste instantie gemanifesteerd, en hier is de grote kloof gegroeid tussen creoliteit en theologie.

In het bijzonder de dichters van de *négritude* en vervolgens van het Antilliaan-zijn – deze bewegingen van precreeoliteit die intellectueel en literair de aandacht kregen in de jaren 1930-1980 – hebben het vuur geopend. Dichters, essayisten en romanschrijvers van de Antillen en uit Guyana hebben allemaal, een paar zeldzame uitzonderingen daargelaten, getuigenis afgelegd van conflictueuze relaties met het christendom, getypeerd door het brandijzer van de slavernij. Zonder omwegen hebben zij het populaire gevoel naar voren gebracht van de god van de vooringenomenheid, die helemaal kolonialistisch blank was, niet anders dan de opgelegde en imponerende goddelijke macht in wiens naam de zwarten achteruitgezet werden als mensen die geboren zijn om te dienen. Via de fameuze mythen, die overigens nog steeds doorwerken, van de vervloeking van Cham en van de zonde van het zwart-zijn, blijft God in het Creoolse denken inderdaad sterk bepaald door het beeld van de gevreesde en strenge slavenmeester, precies zoals de concrete pogingen tot verandering van deze beeldvorming strandden op de diepgewortelde wrevel, het fatale lijden en de bittere klachten die worden opgeroepen door een populaire uitdrukking als 'pech voor de neger'<sup>5</sup>.

### **Een 'theologie van de pech van de neger'**

Hier ligt de oorzaak van wat een logische consequentie genoemd mag worden, een 'theologie van de pech van de neger'<sup>6</sup>. Het is niet nodig hier opnieuw de talrijke teksten te citeren waarin Creoolse schrijvers 'Jezus de crimineel' hekelen, en 'het lijden zonder goede God', over een God die niet goed was, maar de negers liet sterven in 'de hel van de suikerplantage' en 'wiens bleke smoel men zou willen dichttrappen'. Deze collectieve klachten sluiten in feite aan bij een hele serie orale tradities, die van generatie op generatie overgeleverd zijn. Eigenlijk presenteren de Creoolse verhalenvertellers de schepping en het leven van de zwarten als een soort straf van een God die sprekend lijkt op de meesters die in de koloniale huizen wonen, net zo goed als de talrijke uitroepen, raadsels, gezegden en spreekwoorden in de Creoolse taal getuigen van die moeilijke relatie met de christelijke God. Het is verhelderend enige voorbeelden daarvan in vertaling te citeren: 'Wij zitten achter Gods rug', 'De wet van de meester is de wet van God', 'God ligt in bed, maar hij slaapt niet. Hij blijft je in de gaten houden', 'Aan het potlood van God zit geen gummetje', 'Wij zijn onechte kinde-

ren van God', 'God straft niet gauw, maar als Hij het doet, is Hij hard', 'Goed doen aan een neger betekent God slaan'. De pijn van de wonden zelf, geslagen door de bewoordingen van de officiële verklaring van de afschaffing van de slavernij, die in 1848 overal op de Franse Antillen en in Frans-Guyana aangeplakt werden, kon nooit worden weggenomen. In vrome bewoordingen en op basis van een goedkoop moralisme, waarin meneer pastoor het belang van werk en huwelijk onderstreepte, presenteerde men 'het goede nieuws' van de bevrijding als resultaat van een verzoenend gebaar en een vrijlating die verkregen was, gebaseerd op goddelijk recht op basis van genade naar twee kanten: enerzijds de dienstbare onderwerping en anderzijds de goedheid van de blanke<sup>7</sup>.

### **Een theologie van de creoliteit via het gebruiken van het christendom**

Toch veranderde de situatie door de opkomst van de beweging van de creoliteit. Na de breuk van het verleden tussen creoliteit en theologie, groeide er stap voor stap een verbazingwekkende weg van een theologie van de creoliteit. Naast het doorgaande sarcastische spoor in boeken van Creoolse romanciers van de populaire gevoelens aangaande de 'goede God' op basis van de verhalen uit de koloniale geschiedenis kan men inderdaad een anders getoonzette teneur ontdekken bij de aanhangers van de creoliteit. Deze teneur viel al te onderkennen in sommige uitspraken van *Aimé Césaire* – ondanks zijn hevige kritiek op het christendom – en bovenal bij de katholiek *Léopold Sédar Senghor*. Het zijn de denkers van de creoliteit, die ten slotte de theologie van de 'God van de vooringenomenheid' lieten schieten om te komen tot een herontdekking van het christendom. Brekend met de weinig vruchtbare anti-evangelische verbetering, versterkten zij – en daar gaan ze mee door – hun eigen identiteit en overtuiging door het hele vocabulaire en de bijbels-theologische concepten van het christendom opnieuw te gebruiken en te interpreteren. Ze doen dat in een soort onschuld zonder het als zodanig te benoemen.

Als bewijs hiervoor is een eenvoudig overzicht en een doorbladeren van hun literaire werk al overtuigend genoeg. Hun teksten vol verwijzingen, citaten, reminiscenties en parodieën, die uit bijbelse bronnen, geschriften en dogmata komen, laten inderdaad een verbazingwekkende theologie van de creoliteit zien.

Deze constatering wordt indrukwekkend wanneer men, wat genoemd wordt de 'bijbel van het Creoolse denken', die al aan de orde geweest is, nader bestudeert: *L'Eloge de la Créolité* (de lofredde op de creoliteit).

Alles komt daarin in literaire termen aan de orde, zoals vasten, reini-

ging, boze geesten uitdrijven, knielen, incarnatie, bekering, wonder, zending, het zaaien, de oogst, de communie, de prefiguratie, de verlossing van de oude wereld, de nieuwe mensheid, de anticipatie op de komende wereld, openbaring, profetie. Men zegt ergens dat Césaire erin geslaagd is 'de zwarte te laten opstaan door de operatieve macht van het woord', dat zijn *négritude* (zijn neger-zijn) een 'doop' is, dat de creoliteit voortaan niet meer opereert krachtens 'een wetstafel met tien geboden'. Ook komt aan de orde 'de metamorfe transformatie van de realiteit' en als apotheose de proclamatie van een 'koninklijke weg van de tenhemelopneming van onszelf', die tot stand komt door een 'visie van binnenuit'.

### Creoliteit in de literatuur

Ook een nalopen van enige voorbeelden uit de literatuur van de creoliteit is een openbaring. *Bertène Juminer* uit Guyana zegt: 'In den beginne was de neger', en hij kwalificeert het transport van de slaven als 'de Amerikaanse hel'. De Haïtiaanse dichter *René Depestre* ziet in Césaire een 'parakleet', en laat ons dromen van een wereldwijde burgerzin op basis van de evangelische waarden van solidariteit en zorg en van schoonheid, als 'geloofsbelijdenis van de creoliteit', die volgens de precisering van *Raphaël Confiant* in zijn dissertatie over de Creoolse verscheidenheid 'zelfs tot een religie kan uitgroeien'<sup>8</sup>. De laatstgenoemde auteur kwalificeert trouwens de komst van de slaven naar de Antillen als een 'wedergeboorte', en hij hekelt het principe van assimilatie in de geest van het moederland als 'erfzonde', terwijl hij somber vaststelt dat het Antilliaanse geweten 'gekocht werd voor een schotel linzen'<sup>9</sup>.

En er is meer. Als een opzienbarend plagiaat levert Confiant ons zijn schilderachtig realistische verhaal met als titel *La vierge du grand retour* (de maagd van de grote wederkomst), dat in 1948 op Martinique veel opzien baarde<sup>10</sup>. In dit geromantiseerde verhaal, opgezet als een niet-exacte canon door de boeken van Genesis tot Openbaring te noemen, zweeft tegen een achtergrond van bedrog en zelfspot van de Creoolse mens, de grote schaduw van het christendom.

Wat Patrick Chamoiseau betreft, moet zijn *Texaco* vermeld worden, waarvoor hij de Prix Goncourt 1992 kreeg<sup>11</sup>. In dit opvallende en exemplarische boek van de creoliteit wordt Christus geplaatst tegenover de ballingen van de Creoolse akkers, als een stedenbouwkundige van het gemeentehuis van Fort de France, die door 'papa Césaire' is uitgezonden om de verzameling opgestapelde krotten te verwijderen die men aan de rand van de stad heeft gebouwd. Eerst ervaren als een 'plaag', als 'de engel van de destructie', als één van de ruiters uit de Openbaring van Johannes, zal hij gestenigd worden door hen die

hopen dat hij een 'messias' is, voordat hij, toegejuicht als een 'heiland', onderworpen aan de bergrede, maar met daarbij oude rum, die door de heldin geserveerd wordt, als de Christus zich bekeert tot de creoliteit en plotseling komt met het goede nieuws van heil uit de wijk Texaco.

Het is een sprankelende roman, opgezet als een evangelie, zoals de titels van de hoofdstukken laten zien: annunciatie, de bergrede (overigens niet op de berg) van Marie Sophie Laborieux, dus van de 'hardwerkende', de opstanding ( maar niet in het licht van Pasen). Bij het lezen van dit boek ontdekt men snel dat dit op z'n kop gezette lenen onbekommerd en vredelievend irenisch gebeurt, zoals Patrick Chamoiseau ons op een dag zelf heeft verklaard, terwijl hij in feite op een zeer natuurlijke wijze een evangelie verkondigt, dat herzien en gecorrigeerd is met hulp van een Creoolse Christus, die, als het erop aankomt, opvallend goed geïncultuureerd is in zijn Antilliaanse geboortegrond<sup>12</sup>. Een Christus die eigenlijk profetisch is, en tegelijk de gids voor zijn broeders ten aanzien van de weg die gevolgd moet worden om over te gaan van de *négritude* op de creoliteit; anders gezegd: van de beelden van een mythisch Afrika naar de aanvaarding van de eigen gemengde Caribische identiteit. Een Christus die verkondiger is van 'de val van het Beest', die elk totalitarisme en alle vernietigers van de verscheidenheid van mensen en van volken beteugelt naar het beeld van het kolonialistische verleden<sup>13</sup>.

### **Het werk van Edouard Glissant**

Ten slotte mag bij dit overzicht van creoliteit die zich manifesteert via categorieën van het christendom, niet voorbijgegaan worden aan degene die de sleutelfiguur in het Creoolse denken is, namelijk die andere, reeds eerder genoemde intellectueel van Martinique: Edouard Glissant.

In de vaak niet gemakkelijke bladzijden van zijn werk ontdekt men naar onze overtuiging op de meest fundamentele wijze een theologie van de creoliteit. Alles wat Glissant geschreven heeft, heeft ermee te maken. Hierbij gaat het niet om veelvuldig gebruik van bijbelse termen en noties, zoals bij de schrijvers die we tot nu toe geciteerd hebben, maar meer om de betekenis, gegroepeerd op verschillende niveaus en kundig opgebouwd vanuit het thema *poétique de la relation* (dichterschap van de relatie), de algemene titel van zijn visie<sup>14</sup>. Alles wordt samengebracht op basis van een echte behoefte aan een oecumenische en profetische gemeenschap. De moed opbrengen om de vele pagina's van Glissant vanuit dit perspectief te lezen, wordt beloond<sup>15</sup>. Het is de gave van deze Antilliaanse filosoof droom en werkelijkheid te verbinden in een harmonie waarbij veel mensen en hun opvattingen worden vastgehouden bij hun vermenging in de wereld



van vandaag met als consequentie verbazingwekkende theologische analogieën. En volgens Glissant ligt bij het principe van de *relation* (de relatie) als gemeenschap, de oorsprong van alles. Het is een gemeenschap die geen enkele oecumenische breuk toestaat, omdat elke relatie bestaat bij de gratie van een onontwarbare verstrengeling van vele gegevens.

Of wat hij zegt over *la poétique* (het poëtische), dat hij kwalificeert als het inspirerende 'verzachtende middel van de eeuwigheid', dat net als de Geest in het christendom de behoefte aan 'relatie' maakt tot een oecumenische aspiratie, die, als vervanging van een ideologie, het denken stimuleert en handelen inspireert tot respect, tot waardigheid en tot het besef dat het goed doen aan de naaste belangrijker is dan dat aan jezelf. Glissant definieert 'Credo' aldus: 'Ik geloof dat de poëzie als oefening in het voorstelbare, als profetische visie tegelijk van het verleden en van wijde verten, overal de enige manier is die we hebben om de wereldwijde relatie te verwoorden'<sup>16</sup>.

### **Creoliteit en theologie als op hetzelfde doel gericht**

Dit overzicht maakt zaken duidelijk en roept vragen op. Er is het verbazingwekkende proces van het bijna onbewust gebruikmaken van het christendom. Ten slotte worden de verbindingen tussen creoliteit en theologie zo nauw dat ze, zoals we hebben gezien, uitlopen op een theologie van de creoliteit. Daarin zit iets paradoxaals, omdat uitgegaan wordt van een humanistisch Creools denken dat niet christelijk is en zelfs kritisch staat tegenover het christelijk erfgoed.

Er worden ook vragen opgeroepen over het scheppend vermogen van denken dat zich heeft weten los te maken van de ongezonde scheefgroei van het verleden door het isolement van de wereld van de slavernij af te breken; maar ook over de impact van datzelfde denken, dat erin geslaagd is een bevrijdende, profetisch en therapeutisch werkende Creoolse identiteit te formuleren. De Antilliaanse creoliteit biedt immers de mogelijkheid voortaan op een andere wijze de grote antropologische en culturele vermenging van onze wereld te benaderen. Daarbij demonstreert die creoliteit welke wonderen er mogelijk zijn als men de barrières afbreekt die mensen tussen elkaar hebben opgericht: barrières van ongelijkheid, van ras, maar ook sociaal en geografisch.

En deze afbraak is zeer bijbels, want het Creoolse 'woord' deelt met het christendom de oproep tot werkelijke bekering. Zo bepleit Glissant, wanneer hij spreekt over de 'creolisatie', vaak 'veranderen door naar elkaar te luisteren'<sup>17</sup>. Ook getuigt hij van een 'werkelijke bekering van de mens', die nodig is om de eigen wijze van zien en van denken en van handelen weer tevoorschijn te laten komen en bovenal om de oude syndromen van de kolonisatie te overwinnen en te vervangen

door een eigen plaats met contacten als Creool uit een gemengde cultuur met de wereld<sup>18</sup>.

Als het gaat om de 'relatie', wordt gewoon het ideaal van broederschap gevolgd dat door een christendom dat bevrijd is van het 'slijk' van het kolonialisme, wordt gekwalificeerd als 'gemeenschap' of zelfs 'incarnatie'. Hoe die vermenging werkt, kan men leren uit de woorden van de dichter *Guy Tirolien* in zijn bundel *Balles d'or*: 'Zeker ik zing de lof van de mens, van alle mensen. Ik ga naar hen toe met het hart vol liederen, de handen vol vriendschap, want ze zijn naar mijn beeld gemaakt'<sup>19</sup>. Opvallend is hier de analogie met de apostel Paulus, die immers spreekt van een nieuwe mensheid van mannen en vrouwen 'waarbij geen onderscheid is tussen Griek en jood, besneden en onbesneden, barbaar en Skyth, slaaf en vrije, maar alles en in allen is Christus' (Kolossenzen 3, 11). Net als de antropologische benadering van de schrijvers van de *Eloge sur la Créolité*, die een nieuwe mensheid proclameren van mannen en vrouwen die 'geen Europeanen, geen Afrikanen, geen Aziaten zijn, maar voortaan Creolen'<sup>20</sup>. Deze voorbeelden tonen een andere benadering dan de houding van het verleden. Maar de wijze waarop teksten uit de bijbel gebruikt worden, laat zien dat in plaats van een nieuwe eenheidsidentiteit te proclameren, gebaseerd op een verticale verbinding (dus via *révélation*, openbaring), de benadering van Paulus – net als trouwens die van Lucas in het verhaal over Pinksteren in Handelingen 2 – ook leidt tot het meer horizontale Creoolse idee van groepen mensen die, om zo te zeggen, 'verworteld' zijn door middel van de *relation*, de relaties. Daarbij gaat het dus om iedereen als consequentie van een God die zich al geheel heeft gegeven aan heel de wereld<sup>21</sup>. In het licht van deze bijbelcitataten, komt daar het evangelisch karakter van de creoliteit al naar voren: als een nieuwe antropologische benadering, die het menselijke vrijmaakt midden in de eigen geschiedenis. Dat gebeurt door het humane naar eigen aard serieus te nemen in het geheel van de vermengingen, toevoegingen en inperkingen die men heeft toegepast, en het de eigen plaats terug te geven.

Is niet de consequentie van deze convergerende visies aangaande creoliteit en evangelie dat ze met hetzelfde elan bijdragen aan spectaculaire vooruitgang die mogelijk is doordat men verder is gegaan dan de oude thema's van ras, kleur, woongebied en natie? Wordt het niet tegelijk op alle niveaus van het leven de mogelijkheid tot diepgaande veranderingen, die uitgebuit kunnen worden dankzij het inslaan van wederzijdse nieuwe wegen<sup>22</sup>. Wordt hier niet het geloof in een nieuwe menselijke dimensie verkondigd? Worden hier niet de convergerende wegen gepresenteerd van gemeenschap/relatie die de iden-

titeit, de cultuur en de solidariteit vernieuwen? Immers, poëtisch en geestelijk waait er dezelfde oecumenische wind.

### **Een echte Creoolse theologie vraagt onontkoombare dialoog**

Als het erop aankomt, kan het debat tussen creoliteit en theologie een nieuwe weg inslaan via een soort uitwisseling van hun heilbrengende visies. Alleen uitgaande van de overeenkomsten die we genoemd hebben, kan men zich de voordelen voorstellen van een dialoog die verder gaat dan het simpelweg elkaar citeren. Op dit punt moeten de passieve effecten van intellectuele beleefdheid vermeden worden. Gezien de grote veranderingen van onze dagen is dat dringend nodig. Wanneer de pleiters voor de creoliteit en voor het christendom om de tafel zouden kunnen gaan zitten, de knellende greep van het verleden en de geprikkeldheid jegens elkaar loslatend, om hun relaties opnieuw te doordenken, dan zou een dergelijk gebaar zeker constructief, bevrijdend en verzoenend uitwerken. En dat zou des te meer het geval zijn in de miniwereld van de Antilliaanse archipel, waar creoliteit en theologie elkaar niet kunnen vermijden of aan elkaar voorbij kunnen gaan. Na kortere of langere tijd immers zal hun confrontatie onvermijdelijk zijn. Ze zouden er dus verstandig aan doen zonder aarzeling elkaar te bevragen en wederzijds te interpreteren, wat alleen maar voordelen kan opleveren, hoewel wij geloven dat het christendom het initiatief zou moeten nemen. En dat niet alleen omdat het christendom historisch de eerste bestrijder van het evangelie is geweest, en dus schuldig aan de periode van onderdrukking, maar – om nog verder te gaan – omdat wij denken dat het nadenken over de creoliteit in onze dagen onvermijdelijk is met oog op de noodzakelijke inculturatie die bij het evangelie hoort in de Creoolse wereld<sup>23</sup>.

### **Het Woord als verbindende factor**

Wanneer de mensen van de creoliteit zeggen: 'Wij zijn woorden onder het Woord', dienen de aanhangers van een Creoolse theologie zich inderdaad als eersten te laten bevragen aangaande de echte betekenis van dat Woord, dat herinnert aan de samenzwering en de onderwerping op basis van de christelijke koloniale bijbel (logboeken, decreten ten aanzien van huisvesting, kronieken, catechismus ...) die tot dan de stemmen van hen van wie 'de waarheid vergrendeld is op het laagste niveau van onszelf', zoals de schrijvers van de *Eloge* het verwoord hebben, hebben beteugeld en uitgewist in naam van de Koning, in naam van God, in naam van de Suiker, van de Koffie en van de Kolonie<sup>24</sup>. Dat thema van 'het Woord' zou zonder twijfel als het eerste gemeenschappelijke onderwerp dat hen moet bezighouden, de hermeneutische as moeten zijn van hun verzoening.

Maar het probleem blijft dat de kerken van de Antillen en Guyana bij gebrek aan openheid en door gemis aan intellectueel voorbereide en objectieve theologen en hermeneutici die Creools willen denken, nog lang niet toe zijn aan het luisteren naar verkondigers van de creoliteit. Zonder te willen vervallen in een requisitoir tegen de Creoolse kerken moet toch duidelijk toegegeven worden dat deze kerken, achter een façade van uiterlijke schijn van volle en jubelende kerkdiensten, nog veel te veel gestructureerd zijn in de geest van oude koloniale gebouwen. Hun voorgangers zijn gevangenen van het schrikbeeld van de macht, van de kloof tussen lidmaatschap en concurrentie, legalistisch, moralistisch, rigoureuus en vol onrust proselieten makend en sektarisch. En dan is nog niets gezegd over dwang die opgeroepen wordt door de scherpe principes van diabolisering en radicale scheiding van 'de wereld' en de klassieke pretentie de waarheid in pacht te hebben.

Men moet zich niet verbazen dat men, als logisch gevolg, in de tang van vrees en achterdocht, niets wil weten van enige theologische intellectuele en culturele – zeg maar: meervoudige – reflectie of van enige oecumenische, laat staan van interreligieuze dialoog. Daar ligt tot op de dag van vandaag de oorzaak van de onwetendheid en van desinteresse en afweer die aan de dag gelegd wordt tegenover de beweging van de creoliteit en wat die te melden heeft, wat die beweegt en wat die teweegbrengt en verkondigt. Alsof de kerk iets anders is dan een beweging met vele uitdrukkingsvormen, belijdenissen, confrontaties, ontmoetingen en getuigenissen waardoor het woord een wereldwijde meervoudige expressie wordt van het evangelie.

Natuurlijk is het duidelijk dat het aspect angst een rol speelt. Alleen is de breuk in de Creoolse situatie veel dieper, omdat die samenhangt met de geschiedenis van de verkondiging en de wijze waarop het evangelie is gebracht.

Op dit punt is er nog een lange weg te gaan van positieve introspectie, van genezing, scholing en vorming. In de spiegel gezien gaat het hier om wegen die de creoliteit heeft moeten gaan, hoewel ze gedurende lange tijd afgesloten en ondenkbaar waren. Er is dus niets onmogelijk. En het is echt nodig dat de kerken van de Antillen en Guyana op een dag iets gaan doen aan de troebele sporen van hun culturele en sociale gebreken en een verleden dat zwaar weegt en tot nu toe niet verwerkt is, niet voorbij is. Die lange wegen zullen moeten worden betreden opdat de theologie en de creoliteit eindelijk samen de verzoening van culturen anticiperen en ondersteunen die nu al in een onvermijdelijk proces van vermenging verkeren, en van opgaan in het geheel van de gemeenschappen van alle humaniteit. En opdat daar-

mee door wederzijdse creolisatie niet een theologie van de creoliteit ontstaat, maar een echte Creoolse theologie.

*Uit het Frans vertaald door Ype Schaaf*

### Noten

- 1 Zie Philippe Chanson, 'Les Antilles françaises, lieu d'émergence d'une Parole vers demain? Tracées inédites d'une diaspora d'origine africaine', *Afrique en diasporas; la force de penser demain* (rapport d'un colloque à l'Institut de Développement et d'Echanges Endogènes de Ouidah (Benin), Juillet 2002), Genève/Ouidah: Ired-Idee, 2003.
- 2 Edouard Glissant, *Tout-Monde*, Parijs: Gallimard, 1993; *Traité du Tout-monde*, Parijs: Gallimard, 1997.
- 3 Zie *Eloge de la Créolité*, Parijs: Gallimard, 1997.
- 4 Philippe Chanson, 'Esclavage, Négritude et Créolité', in: *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 3 (1996), 5-38.
- 5 Philippe Chanson, 'Corps et mémoire: la maléficite de la couleur', *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 1/2 (2001), 5-47; 'Péché et innocence en culture créole', *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 1/2 (2002), 3-40.
- 6 Zie ook Philippe Chanson, 'Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane', in: Françoise Jacquin en Jean-François Zorn (redactie), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII-XX siècles* (Actes du Colloque 1999 de l'AFOM et du CREDIC), Parijs: Karthala, 2001, 209-239.
- 7 De tekst van de verklaring over de afschaffing van de slavernij vindt men in Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Parijs: Seuil, 1981.
- 8 Bertène Juminer, 'La parole de nuit', in: *Ecrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise*, Parijs: Gallimard, 1994, 131-149; René Depestre, 'Les aventures de la créolité. Lettre à Ralph Ludwig', in: Bertène Juminer, aangehaald werk, 159-170.
- 9 Bertène Juminer, aangehaald werk, 27-57, 130-131.
- 10 Raphaël Confiant, *La vierge de grand retour*, Parijs: Grasset, 1996.
- 11 Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Parijs: Gallimard, 1992. Hierover: Philippe Chanson, 'Le Christ de Texaco' in: *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale* 30, Lausanne 1998, 3-17.
- 12 Tijdens een ontmoeting in Genève in 1995.
- 13 Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Gallimard, Parijs 1997, 58.
- 14 Zie hiervoor Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Gallimard, Parijs 1990; 'Le chaos monde, oral et écrit', in: *Ecrire la Parole de nuit. Introduction à une Poétique du Divers*, Parijs: Gallimard, 1996, 112-129.
- 15 Zie over Glissant ook Philippe Chanson: 'La Créolité Antillaise, avéne-

- ment de la Parole métisse', *Ethnographie prospective* 3, Louvain la Neuve: Université Catholique de Louvain, 2002.
- 16 In: *Introduction d'une Poétique du Divers*, 89-90.
- 17 Zie bijvoorbeeld in *Poétique de la Relation*, 155.
- 18 *Introduction d'une Poétique du Divers*, 15.
- 19 Guy Tirolien in: *Balles d'or*, Parijs/Dakar: Présence Africaine, 1961, 75.
- 20 De eerste regel van *Éloge de la Créolité*.
- 21 Zie *Identité et Diversalité. Complexité anthropologique et complice christologique. L'apport créole*, Céligny: Institut de Bossey, 1997, 39-46; 'Pentecôte. Universalité et diversité de la Parole', *Perspectives Missionnaires* 36, Genève, 1998, 66-71.
- 22 Zie de twee boeken van René Depestre: *Le métier à métisser*, (Parijs: Stock, 1998) en *Ainsi parle la fleuve noir* (Grigny: Paroles d'Aube, 1998).
- 23 Zie Philippe Chanson: 'L'émergence de la créolité. Une nouvelle d'appréhension religieuse, ecclésiale, oecuménique et missiologique pour les églises antillaises contemporaines', in: Gilles Routhier en Frédéric Laugrand (redactie), *L'espace missionnaire, lieu d'innovations et de rencontres interculturelles* (Actes du colloque de CREDIC et du Centre Vincent Lebbe, Quebec, Canada 2001), Parijs: Karthala, 2002, 411-434.
- 24 *Eloge de la Créolité*, 38 en 14.

☞ **Philippe Chanson** (1950) is protestants theoloog en studenten-predikant aan de Universiteit van Genève. Hij heeft zich gespecialiseerd in de culturele en religieuze antropologie van de bevolking van de Antillen, waar hij van 1987 tot 1994 directeur was van het *Atelier Guyanais de Théologie*. Hij heeft veel gepubliceerd over de creoliteit. E-mailadres: philippe.chanson@adm.unige.ch.

*Summary* – The mixture of languages, cultures and religions and of all sort of men, peoples and visions in the Caribbean, results in a fruitful mishmash of complex relations and a new richness in living together, and ultimately in the emergence of a new model of humanity. This creolisation, as a syncretistic phenomenon, has often been considered as being in opposition to the principles of Christianity. But a closer look at it leads to the conclusion that this new culture and its religious values may present, sometimes unconsciously, the stepping stones for a new form of Christianity as well. This invites to a reflection on a theology of creolisation, which is most promising for the new identity of man in the third millennium.

# Pastoraal pleidooi voor het Afro-Caribisch concubinaat

Milton Albert George

---

**De slaven op de plantages, die, als slaven, niet mochten huwen, brachten een eigen samenlevingsvorm van man en vrouw voort. De kerk dient dit concubinaat te erkennen naar het voorbeeld van de kerk in de eerste paar eeuwen.**

Tijdens de opening van de *Antillean Canon Law Society Convention* in 1993 riep bisschop Anthony Dickson van Barbados, nu emeritus, haar leden op tot een zodanige instelling dat men het kerkelijk recht leert toe te passen en gebruiken ten dienste van de regionale kerk in heel haar sociale en culturele bestaan<sup>1</sup>. Ze werden tevens uitgenodigd in dialoog te gaan met de Heilige Stoel, opdat 'de Heilige Stoel zich bewust wordt van onze specifieke culturele en sociale werkelijkheid'<sup>2</sup>. In deze geest uiten wij hier ons pastoraal pleidooi. Doel van dit artikel is de leer van de kerk over het concubinaat en haar wetgeving over het huwelijk in een notendop te presenteren en deze te confronteren met het Afro-Caribisch concubinaat. Hetgeen nu volgt, is gebaseerd op een eerdere studie van mij over dit onderwerp<sup>3</sup>. De kern van mijn suggesties berust op twee overtuigingen: ten eerste dat het Afro-Caribisch instituut van het *purposive* of *faithful* concubinaat niet gelijkgesteld kan worden met wat de latere kerkelijke leer verstaat onder 'concubinaat', en ten tweede dat het geïnstitutionaliseerde Afro-Caribisch *purposive* of *faithful* concubinaat aangemerkt kan worden als een regionaal gebruik, dan wel een gewoonte waarvoor een sacramentale (afgeleid van 'sacramentaliën', niet te verwarren met 'sacramenteel') viering voor de partners gecreëerd zou kunnen worden. Wij trachten dus een uitgangspunt te zoeken waarin het concubinaat als een met het huwelijk vergelijkbaar (doch niet gelijk) teken van genade beschouwd kan worden.

## Het huwelijk volgens het Wetboek van Kerkelijk Recht

Naast haar heilige Schrift, haar dogma's en haar sociale leer heeft de Katholieke Kerk ook nog haar eigen wetten, die gebundeld zijn in het *Wetboek van Kerkelijk Recht*, ook wel de *Codex van Canoniek Recht* genoemd. De 1752 canons van de codex, afgekondigd in 1983, regu-

leren het hele leven en functioneren van de katholieke kerk van de Latijnse ritus.

Het woord 'huwelijk' is theologisch veelzijdig. De codex van 1983 heeft meer dan honderd canons gewijd aan het huwelijk (canons 1055-1165). Canon 1055 omschrijft het huwelijk als een verbond waardoor man en vrouw met elkaar een algehele levensgemeenschap vormen, die uit haar natuurlijke aard gericht is op het welzijn van de echtgenoten en op het voortbrengen en opvoeden van kinderen. Dit verbond is tevens een sacrament. Canon 1056 definieert de kern-eigenschappen van het huwelijk: eenheid en onontbindbaarheid. Dit betekent dat het katholieke huwelijk, opgevat volgens de codex, zowel polygamie als echtscheiding uitsluit.

Een huwelijk begint met de uiting van het consent of wilsinstemming tot een gemeenschappelijk levenspartnerschap. Dit betekent dat de geldigheid van het huwelijk staat of valt met de inhoudelijke kwaliteit van hun jawoord (canon 1101), dat zowel een intern aspect (wederzijdse wilsinstemming) als een extern aspect (canonieke vorm en consummatie) heeft. De interne wilsinstemming verwijst naar de intentie van de partners. Dit betekent dat ze volledig en vrijwillig de *tria bona matrimonialia* accepteren (trouw, openstaan voor het voortbrengen van kinderen en onlosmakelijk verbonden). Hun wilsinstemming moet dan tot uitdrukking komen ten overstaan van de gemeenschap, volgens de canonieke vorm en vervolgens in de intimiteit van de seksuele daad (consummatie; canon 1108). Leken kunnen ook gedelegeerd worden om te assisteren bij de wederzijdse uiting van het huwelijksconsent (canon 1112, §1). Ingeval de canonieke vorm niet kan worden gehandhaafd, staat de codex een *matrimonium sine forma* (een huwelijk zonder de vorm) toe in tegenwoordigheid van de getuigen alleen, in stervensgevaar (canon 1116, § 1.1) of wanneer naar wijs oordeel voorzien wordt dat de omstandigheden een maand zullen duren (canon 1116, §1.2).

Volgens het huidige katholiek kerkelijk recht wordt het huwelijk dus beschouwd als de paradigmatische relatievorm tussen een man en een vrouw, inhoudende seksuele intimiteit en het voortbrengen van kinderen.

### **Relatievormen in het Caribisch gebied**

De relatievormen die in het Caribisch gebied voorkomen, en de benamingen hiervan, zijn niet anders dan die in de rest van de wereld. Hun inhoud is echter cultureel bepaald. De man/vrouw-relaties die in het Caribisch gebied voorkomen en die een meer dan toevallige of eenmalige ontmoeting en samenzijn tussen een man en een vrouw impliceren, zijn: het huwelijk, het concubinaat en de bezoeksrelatie.



## Bezoeksrelatie

De bezoeksrelatie houdt in dat meestal de man de vrouw bezoekt in haar huis, in het huis van haar moeder of in een huis dat daartoe gehuurd wordt. Daarom worden ze ook *extra-residential unions*<sup>4</sup> genoemd of *extra-residential mating*<sup>5</sup> of *casual mating*<sup>6</sup>. Het belangrijke element van de bezoeksrelatie is dat het gaat om een seksuele verbintenis zonder de verplichting samen te gaan wonen of tot een permanente relatie te komen<sup>7</sup>. Aan de ene kant onderscheidt deze relatievorm zich door het seksuele element van een louter vriendschappelijke relatie, en aan de andere kant maakt het ontbreken van de intentie samen te gaan wonen duidelijk dat het niet gaat om een concubinaatsrelatie. Dit betekent dat dit type relatievorm instabiel is, en dat er een sociale binding ontbreekt ten opzichte van de ander, hoewel bezoeksrelaties soms als echte relaties worden erkend binnen de sociale structuren. De families van beide partijen of van een der partijen kan op de hoogte zijn van deze relatie<sup>8</sup>. Het kan zelfs zo zijn dat deze bezoeksrelatie plaatsvindt terwijl de ene partij tegelijkertijd getrouwd is of in concubinaat leeft (de zogeheten buitenman/buitenvrouw-relatie).

## Concubinaat

Het concubinaat wordt in de Engelse literatuur ook wel *common law marriage* of *non-legal union of living* genoemd. In de praktijk beschouwt men het concubinaat als een normaal relatiepatroon. De notie van het concubinaat heeft zich in de 'West Indies' sterk ontwikkeld in de tijd waarin het voor slaven moeilijk of zelfs onmogelijk was te huwen<sup>9</sup>. Mensen kiezen voor een concubinaatsrelatie om financiële, structurele en/of psychologische redenen. De vaak niet-stabiele economische positie van de man is in sommige gevallen de belangrijkste reden om een concubinaat aan te gaan. Een huwelijk is voor velen te duur. Er is ook groot wantrouwen en aversie jegens de bureaucratie. Volgens de Afro-Caribische mensen oordeelt de wet niet altijd even rechtvaardig in familieaangelegenheden. In andere gevallen gaat de loyaliteit van de man allereerst uit naar zijn moeder en zusters. Hij is psychologisch sterk gebonden aan zijn ouderlijk (moederlijk) huis. Je kunt maar één moeder hebben, maar wel verschillende vrouwen, is de redenering hierachter. Velen trouwen dan ook pas nadat hun eigen moeder is overleden<sup>10</sup>.

Er zijn grofweg twee soorten concubinaat: *consensual* of *non-purposive unions* en *faithful* of *purposive concubinage*<sup>11</sup>. De *consensuals* zijn relaties die meestal niet langer dan drie jaar duren. Hun positieve element is dat zij een echte relatie van liefde en leven tussen een man en een vrouw constitueren. Hun tekortkomingen worden duidelijk als ze vergeleken worden met de *faithful*, de relaties die wel een zekere per-

manentie genieten<sup>12</sup>. Merkwaardig is dat sommige van deze *consensual* of *non-purposive unions* het begin zijn van langere en serieuzere relaties<sup>13</sup>. In het geval van de zogeheten *faithful* of *purposive concubinage* hebben de partners de intentie permanent samen te blijven, en hun families weten hiervan. De gemeenschap ziet hen alsof ze getrouwd zijn, en heeft dezelfde verwachtingen als van een gehuwd paar. Op een of andere manier wordt het daadwerkelijke consent van de ouders gevraagd<sup>14</sup>.

Het feit dat de wetgeving van verschillende Caribische landen, waaronder Suriname, het concubinaat in bepaalde opzichten met een huwelijk gelijkstelt, omdat het de uiterlijke kenmerken van een huwelijk vertoont, is in het voordeel van het sociale en institutionele karakter van het *faithful* of *purposive* concubinaat<sup>15</sup>.

### **Huwelijk**

Het huwelijk is geen onbekend sociaal verschijnsel onder Afro-Caribische groepen. In feite komt het huwelijk wel voor, maar vaak wordt het voorafgegaan door bezoeksrelaties of het concubinaat. Het huwelijk is echter niet de norm binnen de Afro-Caribische gemeenschap. Het instituut huwelijk heeft in het Caribisch gebied haar eigen culturele en socio-historische connotaties, die teruggaan tot de plantage-tijd. Het huwelijk wordt soms gezien alsof het een bepaalde positie vereist. Huwen is voor blanken, net zoals het concubinaat voor zwarten is.

Het concubinaat onder de Afro-Caribische mensen is dus geen nieuwe sociale tendens, die in de laatste dertig jaar veroorzaakt zou zijn door een geleidelijk inboeten aan christelijke huwelijksethiek. Het Afro-Caribische concubinaat als sociaal instituut gaat terug tot de slaventijd, toen Afrikanen en hun afstammelingen niet in het huwelijk mochten treden. Het Afro-Caribische concubinaat is mettertijd een geïnstitutionaliseerd relatiepatroon geworden en gebleven. Het verschil tussen het Afro-Caribische concubinaat en de bezoeksrelatie ligt in het feit dat in het concubinaat de twee partners zich tot een (vrij) vaste relatie engageerden, alhoewel deze niet schriftelijk vastgelegd werd.

### **Problemen**

Problemen voor de theologische en kerkrechtelijke benadering van het Afro-Caribische concubinaat ontstaan wanneer de wetgeving op het huwelijk gecompliceerd wordt met de voortgaande leer van de kerk over seksualiteit en relaties. Gedurende eeuwen zijn er twee duidelijke stromingen geweest.

### **De positieve traditie over het concubinaat**

Er zijn duidelijke tekens dat paus Callistus (217-222), Augustinus (354-430), het Concilie van Toledo (400) en de grote wetgever Gratianus (1140) dachten dat het concubinaat, in bepaalde omstandigheden, gelijk was aan het huwelijk. De gedachten van deze school schaarden zich achter de oude Romeins wettelijke traditie, die het concubinaat als een sociaal instituut zag. Onder de Romeinen bestond immers het concubinaat (als *concubinatus* en *contubernium*) wanneer mensen zich aan elkaar verbonden in situaties waarin het *connubium* of het huwelijksrecht ontbrak, bijvoorbeeld onder de slaven. Niet te verwarren met het concubinaat is het *stuprum*, dat allerlei soorten ontucht omvatte, losse seksuele verhoudingen van een ongetrouwde of getrouwde met een ongetrouwde van goede familie of op ontucht berustende verhoudingen van mannen onderling<sup>16</sup>.

De kerngedachte achter deze traditie was helder verwoord door het Concilie van Toledo, in het decreet dat bepaalde dat het concubinaat, wanneer het leidt tot een leven van tevredenheid en trouw aan slechts één partner, niet gezien mag worden als een zondige situatie, en de partners niet afgesneden kunnen worden van het kerkelijk leven<sup>17</sup>.

De bijeenkomsten van de Latijns-Amerikaanse bisschoppenconferentie in Medellín (1968) en in Puebla (1979) hebben er op hun eigen wijze nadrukkelijk op gewezen dat het gezin een vitale rol speelt in de gemeenschap en in de kerk. Medellín voegde er opmerkelijk aan toe dat het concept van gezin of familie niet overal als eenduidig geïnterpreteerd moet worden. Met andere woorden: het gezin kan niet gereduceerd worden tot het huwelijk<sup>18</sup>. Puebla lichtte dat al volgt toe: 'Niettemin leven vele van deze [niet gehuwde] families in bepaalde eenheid, trouw en verantwoordelijkheid'<sup>19</sup>.

De Antilliaanse bisschoppenconferentie heeft in 1994 een pastorale brief uitgebracht ter gelegenheid van het jaar van het gezin. Hoewel het haar initiële stelling is dat het huwelijk de basis van het gezinsleven is, toch pleiten ze ervoor dat *common law* en *non-legal unions* serieus genomen worden<sup>20</sup>. De bisschoppen beschouwen deze relaties als permanent en verantwoordelijk, niet als louter ontucht, maar als een waarachtige samenlevingsvorm.

### **De negatieve traditie over het concubinaat**

Hippolytus van Rome (235), Césaire d'Arles (470-543) en het Concilie van Trente (1563) beschouwden het concubinaat als een halsstarrige volharding in een situatie van seksuele ontucht. Vanaf de zeventiende eeuw was kreeg deze tweede en meest negatieve school de overhand<sup>21</sup>.

De *Codex van Canoniek Recht* van 1917 bepaalde dat leken die in het openbaar een concubinaatsrelatie hadden, moesten worden uitgeslo-

ten van het kerkelijk leven. Ze mochten bijvoorbeeld niet katholiek begraven worden (canon 1240, § 1.6). Toch was deze straf minder sterk dan de excommunicatie, die het Concilie van Trente had bevolen.

Voor het Tweede Vaticaans concilie is het huwelijk de enige manier waarop de zelfovergave tussen een man en een vrouw kan geschieden, de enige waarachtige manier. Aldus vooral *Gaudium et spes* (47). Paus Johannes Paulus II heeft in *Familiaris consortio* (1981) de *de facto free unions* beschreven als het ontbreken van een essentieel publiekelijk erkende geïnstitutionaliseerde verbintenis (22). Het concubinaat wordt dus bekeken als een gevaar, dat eventueel de waarde van het huwelijk kan aantasten. De paus beaamt dat *de facto free unions* in verschillende culturen voorkomen, maar deze worden door hem niet positief gewaardeerd. De redenen waarom mensen het concubinaat aangegaan zijn, hebben volgens hem te maken met economische problemen die het huwelijk bemoeilijken ofwel met externe onwetendheid of armoede die onder meer de mensen tot psychologische onvolwassenheid leidt. De concubinaatspartners zijn volgens de paus onzeker of bang om een stabiele en permanente verbintenis te sluiten. Het huidige Wetboek van Kerkelijk Recht van 1983 legt geen straffen meer op voor het concubinaat. Wel ontstaat er een beletsel van publieke eerbaarheid na aanvang van het gemeenschappelijk leven of na een algemeen gekend of publiek concubinaat (canon 1093). Dit betekent dat wanneer het concubinaat niet publiek bekend is, verondersteld wordt dat er geen huwelijksbeletsel is<sup>23</sup>. Het concubinaat wordt wel, net als een ongeldig huwelijk, immoreel gevonden. Het verschil met een ongeldig huwelijk is dat dit een juridisch handelen behelst, en het concubinaat niet.

De scherpste officiële afkeuring van het concubinaat in onze tijd is te vinden in de *Katechismus van de Katholieke Kerk* (1991): 'De uitdrukking "vrije liefde" is misleidend: wat kan de betekenis zijn van een liefdesrelatie, wanneer de personen zich niet aan elkaar binden en op die manier getuigenis afleggen van hun gebrek aan vertrouwen in de ander, in zichzelf of in de toekomst'<sup>24</sup>.

### **Voorstellen voor een oplossing**

De eerste stap voor een realistisch verstaan van het Afro-Caribische concubinaat houdt in dat men het verschil ziet tussen *consensual* of *non-purposive* en *faithful* of *purposive* concubinaat. De tweede stap veronderstelt de bewustwording dat het Afro-Caribisch instituut van *purposive* concubinaat niet gelijkgesteld kan worden met westers gedachte ontucht (seksuele zonde) of parallelle verhoudingen (gebrek aan huwelijkse trouw). *Purposive* concubinaat impliceert dat de partners hun relatie als serieus en permanent beschouwen. Wanneer

mensen samen gaan wonen, elkaar als man en vrouw accepteren, kinderen hebben, en door de respectieve families en gemeenschap worden erkend als een stabiel koppel, kunnen zij niet langer worden beschreven als niet-zijnde een echt paar of tegen de moraal, zoals de *Katechismus van de Katholieke Kerk* ons wil doen geloven. Zulke negatieve opmerkingen door het roomse leergezag zijn niet alleen niet accuraat, maar ook aanstootgevend, generaliserend en eurocentrisch. In het Caribisch gebied constitueert het concubinaat geen privé-handeling. Het is hoog sociaal, met herkenbare stijgende legale en financiële gevolgen. Vanuit een religieus oogpunt is het Afro-Caribische concubinaat een bron van genade geworden, en de plaats waar het christelijk leven heeft gebloeid sedert de dagen van de plantages. De huidige roomse afkeuring van het concubinaat, vertaald in Afro-Caribische termen, constitueert een schokkende westers-kerkelijke hypocrisie. Het waren immers de Europese machten, die de slaven het recht tot huwen hebben ontzegd. Ondanks het radicaal disfunctionele karakter van het plantageleven en de slavenhandel hebben de Afro-Caribische mensen en hun voorgangers hun eigen manier en kader ontwikkeld voor een man en een vrouw om samen te wonen en kinderen te krijgen: het *purposive* concubinaat. Dat is de reden waarom bisschop Anthony Dickson opmerkt dat culturele en sociale werkelijkheden in acht genomen moeten worden bij het interpreteren van het recht<sup>25</sup>.

Wij zijn ervan overtuigd dat het rooms-katholieke uitgangspunt van het huwelijk en het Afro-Caribische concubinaat naast elkaar kunnen bestaan binnen de kerk, niet als concurrerende sociale fenomenen, maar als analoge sociale instituten. Er is alleen een paradigma nodig om beide realiteiten naast elkaar en niet tegenover elkaar te visualiseren, zoals ze door Rome nu gezien worden. Het Afro-Caribische concubinaat bevat op een gelijksoortige manier als het huwelijk het consent om een partnerschap van liefde aan te gaan en te behouden, die permanent is en openstaat voor het voortbrengen van kinderen. In feite komt de *purposive* vorm van het concubinaat erg dicht bij een *matrimonium sine forma*, want de families van de partners functioneren als getuigen van de wens als partners samen te wonen. Wat er aan het concubinaat schort, is de aanwezigheid van de lokale ordinaris of zijn gedelegeerde op het moment dat de partners de wens uitdrukken te gaan samenwonen. De relatie tussen het huwelijk en het Afro-Caribische concubinaat is daarom net zo gelijkwaardig als sacramenten en sacramentaliën.

### **Naar een canonieke oplossing**

Het huidige wetboek laat ruimte open voor regionale of plaatselijke

aanpassingen, bijvoorbeeld door middel van wetgeving omtrent *consuetudo* of gewoonte (canon 5). Dit is een teken dat de wet, alhoewel ze zich als universeel voorstelt, steeds gericht blijft op de particuliere kerk. De aanvaarding van gewoonten als rechtsbeginsel (canons 23-28) berust enerzijds op de conciliaire overtuiging dat de gelovigen, en niet alleen de bisschoppen, de *sensus fidei* (geloofsgevoel) genieten, en anderzijds dat de kerk een *communio fidelium* (gemeenschap van gelovigen) is<sup>26</sup>. Een geïncarneerde *communio*-ecclesiologie. Hiermee wordt verondersteld dat een gemeenschap van praktiserende gelovigen de sensibiliteit heeft om aan te voelen of te erkennen wat strookt of in tegenstelling is met het christelijke leven. Hierdoor kan gezegd worden dat de gewoonte de beste uitlegster van wetten is (canon 27). Maar 'alleen de gewoonte, door een gemeenschap van gelovigen ingevoerd, heeft kracht van wet, welke door de wetgever goedgekeurd is, overeenkomstig de canones die volgen' (canon 23). De gemeenschap introduceert de gewoonte, maar het is de wetgever, die de gewoonte goedkeurt. Geen enkele gewoonte die in strijd is met het goddelijk recht, kan kracht van wet verkrijgen (canon 24, § 1). Gewoonten buiten of tegen het canoniek recht moeten redelijk zijn (canon 24, § 2). Gewoonten tegen of buiten het kerkelijk recht kunnen kracht van wet krijgen, mits zij voor 'een periode van dertig aaneengesloten en gehele jaren' in gebruik zijn geweest (canons 26 en 24, § 2). Gewoonten die contra het kerkelijk recht zijn, kunnen daartegen alleen opwegen als zij sinds honderd jaar of sinds onheuglijke tijden bestaan (*consuetudo centenaria vel immemorabilis*; canons 5, § 1, en 28). Deze laatste twee categorieën kunnen alleen maar uitdrukkelijk afgeschaft worden. De Codex stipuleert tevens dat particuliere gewoonten die tot op heden gelden, gehandhaafd en niet afgeschaft worden door het universeel recht (canons 5, § 2, en 28). In het licht van de hierboven vermelde bevindingen stellen wij de Afro-Caribische kerkgemeenschap voor dat zij de Antilliaanse bisschoppen in hun hoedanigheid van lokale ordinarissen verzoeken het *purposive* concubinaat als een *consuetudo centenaria vel immemorabilis* te erkennen. Deze bisschoppen zullen dan – indien zij de regio trouw willen blijven – aan de roomse wetgevers twee punten moeten uitleggen: ten eerste dat het Afro-Caribische *purposive* concubinaat niet gelijkgesteld kan worden met het Europese beeld van het concubinaat, en ten tweede dat het *purposive* concubinaat een regionale *consuetudo centenaria vel immemorabilis* is. Het feit dat het *purposive* concubinaat door de gelovigen in het Caribisch gebied aangegaan, en door de kerk getolereerd is geweest sedert de tijd van de plantages tot heden, staat zonder twijfel vast. Wanneer het Afro-Caribisch concubinaat eenmaal als een regionaal toegewijd relatiepatroon gewaardeerd is, kunnen ook zijn 'sacramentale' mogelijkheden erkend worden, door

er bijvoorbeeld een zegening voor te creëren. De concubanen kunnen dan hun eigen concubinaatsleven als een pad gaan beschouwen dat heiligmakend kan zijn.

### Noten

- 1 Bisschop A. Dickson, Openingstoespraak, *Interpreting the law in a Caribbean Context*, Barbados, 1993.
- 2 Ibidem.
- 3 M. George, *Het Afro-Caribische Concubinaat als Sacramentaal Partnerschap: pogingen naar een theologische en kerkrechtelijke herevaluatie en aanvaarding van het concubinaat bij de Afro-Caribische bevolkingsgroepen* (doctoraalscriptie JCL, Leuven), 2001.
- 4 R. Smith, 'Culture and Social Structure in the Caribbean: Some Recent Work on Family and Kinship Studies', in M. Horowitz (redactie), *Peoples and Cultures of the Caribbean*, New York, 1971, 461.
- 5 M. Horowitz, 'A Decision Model of Conjugal Patterns in Martinique', in M. Horowitz (redactie), aangehaald werk, 477.
- 6 E. Clarke, *My Mother Who Fathered me. Study of the Family in Three Selected Communities in Jamaica*, London, 1979, 30.
- 7 Ibidem.
- 8 K. Choennie, *Een pastoraaltheologische herwaardering van het Caribisch familiesysteem bij de volkscreolen in Paramaribo* (doctoraalscriptie), Leuven, 1997, 33.
- 9 G. Gumper, *Survey of Social Legislation in Jamaica*, Jamaica, 1987<sup>2</sup>, 16. In Suriname is de sociale dimensie van het concubinaat vergelijkbaar met die van het huwelijk; vergelijk W. Buschkens, *Het familiesysteem der volkscreolen van Paramaribo* (proefschrift), Leiden, 1973, 175.
- 10 M. George, aangehaald werk, 11-13.
- 11 T. Simey, *Welfare and Planning in the West Indies*, Londen, 1947, 79.
- 12 E. Clarke, aangehaald werk, 102.
- 13 Ibidem.
- 14 E. Clarke, aangehaald werk, 104-105; W. Buschkens, aangehaald werk, 169.
- 15 S. Gangaram-Panday, 'Het concubinaat in het Surinaams recht', *Surinaams Juristenblad*, Suriname, 1991, 14.
- 16 E. Jonkers, *Invloed van het Christendom op de Romeinse wetgeving betreffende het concubinaat en de echtscheiding*, Wageningen, 1938, 5.
- 17 Gratianus, D 34 c. 4; D 34 c. 5; M. Zimmerman, 42; J. Brundage, *Sexual practices & the Medieval Church*, Buffalo, 1982, 121.
- 18 Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano, Medellín, 1968, *Documentos finales*, III. 'Familia y demografía', 1.
- 19 Tercera conferencia general del episcopado latinoamericano, Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de America Latina*, 1979, 578.

- 20 Antilles Episcopal Conference, Pastoral Letter: *Evangelising Family Life For A New Caribbean*, 1994, 5.
- 21 H. Dressler (redactie), *The Fathers of the Church: Saint Caesarius of Arles. Sermons*, volume 1, Washington, 1956, 212-213.
- 22 Johannes Paulus II, 'Familiaris consortio', *Origins* 11 (1981), 81.
- 23 J. Beal, J. Corridon en J. Green (redactie), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, 2000, 1295.
- 24 *Katechismus van de Katholieke Kerk*, Baarn 1995, 2390.
- 25 Bisschop A. Dickson, aangehaald werk, 6.
- 26 J. Otaduy, 'Titulo II: De consuetine', in A. Marzoa, J. Miras en R. Rodríguez-Ocaña (redactie), *Comentario exegetico al código de derecho canónico*, volume I, Pamplona 1997<sup>2</sup>, 417-418.

⇒ **Drs. Milton Albert George** (1964) studeerde godsdienstwetenschappen en theologie te Utrecht, Londen en Leuven (KUL), en studeert thans rechtswetenschappen. Hij is lid van de *Antillean Canon Law Society* en van de organisatie *Catholic Theology in the Caribbean Today*. Hij is docent levensbeschouwing in Almere, Nederland.

*Summary* – Slaves in the Caribbean, who as slaves were excluded from marriage, have developed their own pattern of regular relationship between women and men, a faithful or purposive concubinage. This is comparable with concubinage which in the Roman imperial Church was recognised as a legal form of marriage (St. Augustine, Synod of Toledo of 400). The obvious common factor between the two is slavery, which calls for a similar pastoral and theological sensitivity. The author pleads for recognition of purposive concubinage, which has been tolerated by the Church in the Caribbean since plantation days, and to give it its own rightful place in the ecclesiastical Canon Law.



**Bernardus Johannes Boland** geboren 1916, overleden 15 januari 2003

Ben (Bernardus Johannes) Boland vertrok, na een zendingsopleiding in Oegstgeest, kort na de oorlog naar Indonesië, waar hij vooral actief was als vertaler, redacteur en uitgever bij de christelijke uitgeverij Badan Penerbit Kristen. Voor zijn vertrek schreef hij een strijdbaar boekje: *Zending wat denk gij van Indië?*, waarin hij het opnam voor het zendelingenstandpunt en de Indonesische onafhankelijkheid, tegen de politiek van Nederland. In dat boekje staat stevige kritiek op de zending: als 'geheelonthouder' had de zending te weinig kritiek op het kolonialisme gehad. Hij toonde toen ook al veel begrip voor de islam: 'Indonesië is een islamitisch land! Dat hebben velen, tot hun schrik, blijkbaar pas nu ontdekt. Belangrijke groepen in de islam verdedigen natuurlijk de islam als de enige ware godsdienst' (79). Boland schreef een *Kern van het Christelijk Geloof*, vertaalde de hele dogmatiek van Van Niftrik, en was belangrijk voor de introductie van Barthiaanse theologie in Indonesië. Hij promoveerde in 1971 op de ontwikkelingen in de islam tussen 1945 en 1970. Hij bracht hiermee de discussie over de noodzaak van dialoog met de islam op gang. Dit ging niet zonder problemen, want hij kreeg geen verdere aanstelling bij zending of kerk, maar werd uitgever en hoogleraar bij het Leidse instituut voor Indonesië-studies KITLV, tot aan zijn pensionering, waarna hij actief bleef in de sociaal-christelijke politiek.

**Tono Sumartana** geboren 1945, overleden 25 januari 2003

Th. Sumartana, Indonesisch theoloog, was een propagandist van verzoening en dialoog tussen moslims en christenen. Sumartana (voor vrienden Tono) werd geboren in een 'Sadrach'-familie, nazaten van de volgelingen van een onafhankelijke Javaanse kerk, die na veel problemen toch in de 'gewone' Javaanse protestantse kerk waren ingetreden. Sumartana studeerde theologie in Jakarta, maar wilde geen dominee van een gemeente worden. Hij werd schrijver, gewild columnist voor kranten en *budayawan*, cultureel commentator, iemand die richting kon geven aan het maatschappelijk debat, en daarbij niet angstig binnen de grenzen van zijn confessie en discipline bleef. Dat werd wel moeilijk bij zijn dissertatie, die na lange studie in 1991 werd verdedigd. De dissertatie was een regelrechte aanval op Hendrik Kraemers exclusivisme. Voor Sumartana was er christendom in Indonesië 'ondanks de missionaire activiteiten van Nederlanders'. In 1992 stichtte hij *DIAN Interfidei*, een centrum voor ontmoeting van religies, met een sterk maatschappelijk betrokken inzet.

— Karel Steenbrink

### Conferentie *Catholic Theology in the Caribbean Today*

Van 6 tot 10 januari 2003 werd voor de tiende maal een conferentie gehouden onder de naam *Catholic Theology in the Caribbean Today*, deze keer in Arima, op Trinidad. De toon van de conferentie werd gezet door het werkdocument van de hand van *dr. Gerald Boodoo*, docent aan de Xavier-universiteit van Louisiana (Verenigde Staten). Daarin pleit hij voor een optie voor de 'misplaatste personen' (*dislocated people*), in tegenstelling tot de optie voor de armen die typerend is voor de Latijns-Amerikaanse kerkelijke context. *Patrick A.B. Anthony*, afkomstig van St. Lucia en één van de drie *founding fathers* van deze jaarlijkse conferentie, verwees naar een theologische traditie die zich bezig is te vormen in het Caribisch gebied. Hij noemde daarbij namen van Michel de Verteuil, een spiritijn van Trinidad en ook één van de *founding fathers*, en van de jonge Martin Sirju, ook van Trinidad.

*Professor Robert Schreiter* gaf aan dat de ontwikkeling van een Caribische theologie, met haar reflectie op de pluralisering van de Caribische gemeenschappen, van belang is voor de wereldkerk.

*Dr. Diane Jagdeo*, de enige vrouwelijke inleidster bij deze conferentie, behandelde het thema *The Power of Women in Caribbean Life: Implications for a Caribbean Ecclesiology*. Daarin gaf ze aan dat de Caribische vrouw over een enorme kracht beschikt, die haar in staat stelt haar stempel te drukken op het leven in het Caribisch gebied. Een kracht wel

te verstaan die niet kapotgeslagen kan worden door de ervaring van huiselijk geweld of welke andere vorm van geweld dan ook.

Deze jaarlijkse conferentie, die begonnen is als een reflectie op het werk van katholieke theologen in het Caribisch gebied, tot heden alleen de Engelssprekenden, en waarvan de rooms-katholieke signatuur nog goed zichtbaar is, begint geleidelijk aan uit te groeien tot een breed christelijk evenement. De toenemende participatie van niet-katholieken aan de conferentie is hiervan het bewijs.

— *Duncan Wielzen* (Paramaribo)

### Dag van de zwarte beschaving

In Rotterdam is op de eerste zondag van het nieuwe jaar voor de vierde maal de Dag van de Zwarte Beschaving gevierd. De organisatie was in handen van de vereniging *Sankofa* en het *Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis* (Ninsee). *Sankofa* (letterlijk: 'Ga terug en neem het goede'), in 2000 in Rotterdam opgericht, wil mensen met een Afro-Surinaamse afkomst bundelen 'ter bevordering van de profilering en rehabilitatie', om het erfgoed te behouden, in het bijzonder de traditionele religie. Ninsee streeft naar blijvende aandacht in Nederland voor het nationale slavernijverleden.

De kleurrijke bijeenkomst begon met een traditionele opening: het plengen voor de *grommama* (de moeder van de grond waar men samengekomen is) en het zingen van *sokopsalmen*, gezongen met een religieus ka-

rakter die in de orale traditie sinds de slavernij voortleven.

Belangrijk spreker was *dr. Mpo Ntoane*, afkomstig uit Zuid-Afrika, die de Surinamers en hun geschiedenis kent. Hij schetste de Afrikaanse mens als iemand die middelpunt van verbondenheid met alles is: de mens is deel en onderdeel van een groter geheel, en kan alleen bestaan door de bevestiging van de omringende mensen; het tegenovergestelde van het adagium van de Europese filosoof Descartes: ik denk, dus ik ben. Leven betekent voor de Afrikaan: leven in *human-ness*, iets anders dan humanisme.

De populaire politicoloog *dr. Hans Breeveld*, docent aan de Anton de Kom-universiteit van Suriname, gebruikte *odo* (gezegden) uit het Sranantongo om het zelfbeeld van de Surinamer aan te geven: *bakra koni; opo yu; glad w'wiri*: de witte is knap; verhoog je kleur; glad haar (als populair tegenover kroeshaar). De afschaffing van de slavernij was een bevrijding vanaf het moment van 1 juli 1863, maar belangrijker is het proces van emancipatie van daarna geworden. Het was een proces van menswording. Breeveld wees op de noodzaak bij de Afro-Surinamers van stimulering van ondernemerschap, durf en het nemen van de vrijheid om zich te ontplooiën en de uitdagingen voor een nieuwe politiek en economie aan te gaan.

Het is te betreuren dat een dergelijke viering, op internationale basis, zo weinig aandacht krijgt in de Nederlandse media.

— *J. Vernooij*

### **Nieuwe structuur voor Wereldraad van Kerken?**

De Wereldraad van Kerken is steeds minder in beeld als overkoepelende structuur van het oecumenisch overleg op wereldniveau. De daarmee samenhangende vragen waren onderwerp van een breed overleg op 12 en 13 december 2003 in Genève. Deelnemers waren regionale oecumenische organisaties en partners in diaconale hulpverlening en ontwikkeling (*agencies*). De regionale raden van kerken (in Azië, Afrika, Latijns-Amerika, het Caribisch gebied, de Pacific, de Verenigde Staten, het Midden-Oosten en Europa) zijn, ieder met hun eigen agenda, hoe langer hoe meer de ruimte gaan innemen tussen de Wereldraad en de lokale kerken. Daarbij komt nog dat sub-regionale oecumenische structuren als partners voor de kerken steeds aantrekkelijker worden. Vandaar een overleg over *new ecumenical architecture*. *Konrad Raiser* herhaalde er zijn visie voor een 'nieuwe oecumenische configuratie voor de eenentwintigste eeuw'. Het gesprek cirkelde om vragen als: Hoe vinden wij samen alternatieve wegen van organisatie en netwerking? Hoe vinden we daarbij een creatieve interactie tussen lokaal en globaal? Teleurstellend was dat de praktijk leek te wijzen op een reconstructie van de *status quo*, zonder de kring te openen voor andere partners en instituties. Kun je nadenken over een nieuwe oecumenische configuratie zonder daarbij de zendingsbeweging en haar instituties te betrekken? Is herbezinning op de relatie tussen oecumene, diaconaat en zending – zowel princi-

pieel als organisatorisch – niet urgent, nu zending allerwegen weer op de agenda van de kerken staat? Verkeert ook de moderne zendingsbeweging niet in een proces van herdefiniëring? Vreemd genoeg was de zending amper vertegenwoordigd; zij speelde geen rol. Diaconale en ontwikkelingsorganisaties domineerden de dialoogbijeekoms. Kritische vragen kwamen vooral van het Zuiden. *Israel Bautista* van de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken (CLAD): 'Reorganisatie zonder visie biedt geen toekomst. We moeten ophouden met het herkauwen van ideologische stof en wakker zijn. Zien wij wel welke nieuwe dingen de Geest vandaag doet en zijn wij bereid daarop in te spelen?' De deelnemers concludeerden opgelucht dat tal van misverstanden waren opgeruimd; nieuwe kanalen voor communicatie zouden zijn geopend, waardoor het tot een betere afstemming zou komen. Bij mij bleef het gevoel achter dat opnieuw een kans is gemist om nu eindelijk eens ernst te maken met een proces van werkelijke vernieuwing, waarin de Wereldraad zich principieel openstelt voor de beweging van de Geest van Christus zoals die vandaag het evangelie verderdraagt, ook via andere kanalen dan die welke door de op westerse leest geschoeide oecumenische beweging gegraven zijn.

— *Wout van Laar*

### **Kerk en staat in Bulgarije**

Van 14 tot januari 2003 is in het *Hendrik Kraemer Instituut* in Utrecht een cursus gegeven aan veertien jonge Bulgaren uit verschillende kerken

over de verhouding van kerk en staat. Gebleken is namelijk dat in het voormalige Oostblok, maar ook in delen van Afrika en Azië, in de kerken en onder gelovigen veel vragen leven ten aanzien van de verhouding van kerk en staat, en dat de leden van de verschillende kerken daarover bovendien nauwelijks communiceren met elkaar. Het HKI heeft al een dergelijke cursus gehouden voor Roemenen en voor Indonesiërs, en ook voor mensen uit de landen rondom de Grote Meren in Afrika. Aan de cursus voor de Bulgaren hebben – voor het eerst – ook moslims deelgenomen.

— *Kerkinactie*

### **Jos Schoenmakers overleden**

Op 20 oktober 2002, op Wereldmissiedag, is monseigneur *Jos Schoenmakers* overleden. Hij stond negentien jaar (van 1966 tot 1985) aan het hoofd van de *Pauselijke Missiewerken*, nu *Missio*. Als bruggebouwer speelde hij een belangrijke rol in de eerste grote gezamenlijke financiële actie van protestanten en katholieken in Nederland, *Kom over de brug II*. Ook aan het ontstaan van de *Nederlandse Missierraad* (NMR), het *CMC* en *CEBEMO*, de katholieke medefinancieringsorganisatie, nu *Cordaid* geheten, leverde hij een belangrijke bijdrage. Daarbij was hij een beminnelijk pastor.

— *YS*

### **Molukse Evangelische Kerk lid van Raad van Kerken**

De *Molukse Evangelische Kerk*, die in november 2002 vijftig jaar bestond, is lid geworden van de Nederlandse

*Raad van Kerken*. De wortels van deze kerk liggen bij de vierduizend van de Molukken afkomstige militairen van het *Koninklijk Nederlands Indisch Leger* (KNIL) en hun gezinnen, die in 1951 naar Nederland zijn gekomen. De kerk telt nu 65 gemeenten in vier classes. De bedoeling was een tijdelijk verblijf, maar meer en meer dringt het besef door dat de toekomst van de kerk in Nederland ligt.

— *Oecumenisch Bulletin*

### **Nieuwe mastersopleiding**

Aan de *Vrije Universiteit te Amsterdam* wordt begonnen met een nieuwe mastersopleiding voor toekomstige voorgangers, die twee jaar lang één dag plus twintig uur studie per week vraagt. De opleiding vindt plaats in samenwerking met de *Christelijke Hogeschool Windesheim* te Zwolle en het *Interkerkelijk Instituut voor Theologische Studie en Vorming* (NBI) te Utrecht. De opleiding is bedoeld voor allochtone voorgangers maar ook voor voorgangers van pinkstergemeenten, baptisten en het *Leger des Heils*. Nadere inlichtingen over deze opleiding zijn te verkrijgen bij de coördinator: dr. Mechteld M. Jansen, Vrije Universiteit, Faculteit godgeleerdheid, De Boelelaan 110, 1081 HV Amsterdam, (020) 444 66 17, e-mailadres m.m.jansen@th.vu.nl.

— *Nieuwsbrief SKIN*

### **Assemblee in Brazilië**

De *Wereldraad van Kerken* heeft zich genoodzaakt gezien de staf met zestien mensen in te krimpen wegens financiële problemen. De *Wereldraad* blijft zich bezighouden met geloof en

kerkorde, zending en oecumene, gerechtigheid, vrede en behoud van de schepping, internationale zaken, diaconie en solidariteit. De negende Assemblee van de *Wereldraad van Kerken* zal in 2006 in Porto Alegre (Brazilië) worden gehouden. Vanwege de financiële problemen wordt deze assemblee kleinschaliger en korter van duur dan de vorige, in de Zimbabwaanse hoofdstad Harare in 1998. Het aantal deelnemers gaat met een kwart terug, en de vergadering zal elf dagen duren.

— ID

### **Wereldzendingconferentie 2005 in Athene**

De volgende *Wereldzendingconferentie* zal zeer waarschijnlijk in 2005 in Athene plaatsvinden. In Genève probeert men tot een andere opzet te komen voor deze ontmoeting. Het aantal deelnemers zal de vijfhonderd niet overschrijden. Een kwart van hen zal afkomstig moeten zijn uit rooms-katholieke, pentecostale en evangelische kring. Het Centraal Comité van de *Wereldraad van Kerken* heeft ingestemd met het thema *Called in Christ to be reconciling and healing communities*. Een voorbereidingsdocument wijst vier facetten aan:

- de vraag naar identiteit te midden van plurale en veranderende contexten;
- de dienst van genezing en verzoening in een gewelddadige wereld (de kerk als *healing community*, een open en veilige plaats voor kwetsbare mensen, waarbij ook de genezingspraktijken van pinkster- en charismatische kerken een uitdaging vor-

men voor de traditionele kerken);  
– de speurtocht naar alternatieve gemeenschappen in een wereld van mondialisering, waarin de winnaar de held is terwijl het evangelie de gene die verliest naar voren haalt;  
– hoe zijn wij een missionerende kerk (wat is de plaats van evangelisatie binnen een holistische visie op zending)?

De *Nederlandse Zendingsraad* (NZR) denkt na over een Nederlandse bijdrage in de voorbereiding van deze conferentie.

— NZR

### **Bureau EZA gereorganiseerd**

Het bureau van de *Evangelische Zendingssalliantie* (EZA) voor Nederland in Terschuur, waarin zeventig organisaties samenwerken, is genooddrukt twee fulltime medewerkers en twee parttimers te vragen te vertrekken wegens verminderde inkomsten. De bij de EZA aangesloten evangelische organisaties hebben dertienhonderd zendingsarbeiders in dienst.

— FD

### **Medefinanciering**

De organisatie *Terre des Hommes* is toegevoegd aan het Nederlandse lijstje van medefinancieringsorganisaties, die samen over elf procent kunnen beschikken van de begroting van de Nederlandse regering voor ontwikkelingssamenwerking. Het protestantse *ICCO* ontvangt voor 2003 een bedrag van 110 miljoen euro, het katholieke *Cordaid* 107,6 miljoen, en het humanistische *Hivos* 61,9 miljoen. Vanwege een zwak bedrijfsplan krijgen *Novib* en *Plan International* (voorheen Foster Pa-

rents Plan) minder dan ze gevraagd hadden. *Novib* krijgt 97,8 miljoen (26 miljoen minder) en *Plan* 28,1 miljoen (1,8 miljoen minder). *Terre des Hommes* krijgt voor werk ten behoeve van kinderen het eerste jaar vijf miljoen.

— ID

### **ICCO en Edukans**

De protestantse ontwikkelingsorganisatie *ICCO* gaat samenwerken met de organisatie *Edukans* om de toegang van kinderen tot onderwijs in de ontwikkelingslanden te bevorderen. Ze investeren samen veertien miljoen euro in onderwijsprojecten in het Zuiden. Dit gebeurt in samenwerking met tweehonderdduizend kinderen op basisscholen en bij het voortgezet onderwijs in Nederland.

— ID

### **Ontwikkelingshulp**

In 2002 waren over de hele wereld 37.000 internationale hulporganisaties voor ontwikkelingswerk actief. Zij besteedden zeven miljard dollar aan hulp. De regering van de rijke industrielanden gaven zestig miljard minder dan het vorige decennium. Tegelijkertijd steunden ze hun eigen landbouw met een miljard dollar per dag, waardoor de markten in het Zuiden overspoeld werden met goedkope landbouw- en voedselproducten, terwijl de producten uit het Zuiden in het Noorden niet gekocht werden.

— ID

### **Vóór inculturatie en tegen discriminatie**

De katholieke bisschoppen van Oostelijk Afrika hebben in het kader van hun overlegorgaan *AMECEA* ver-

gaderd over het thema evangelisatie. De Afrikaanse aartsbisschop Sarah, die secretaris is van de *Congregatie voor de evangelisatie van de volken* (het vroegere De Propaganda Fide) in Rome, zei dat de kwaliteit van de evangelisatie zal groeien als de kerk doorgaat met het proces van inculturatie. De bisschoppen van de Centraal-Afrikaanse Republiek, Congo Brazaville, Gabon, Equatoriaal Guinee, Kameroen en Tsjaad hebben stelling genomen tegen de discriminatie van vrouwen. In het bijzonder noemden zij de besnijdenis van vrouwen, het gedwongen uithuwelijken van kinderen en de discriminerende behandeling van weduwen onaanvaardbaar.

— ID

### **Missie en kerk in de eenentwintigste eeuw**

Missie is een containerbegrip, dat voor de één dialoog betekent, voor de ander inculturatie, en voor weer een ander bevrijdingstheologie. Maar het wezen is het zenden door de Vader van de Zoon en de Heilige Geest, dus het handelen van God tot de wederkomst van Christus. *Missio Dei* dus. Zo staat het in de bijbel. Waar wij lang mee te maken hebben gehad, is missie als technisch begrip, zoals de jezuïeten dat in de zestiende eeuw hebben uitgewerkt. Vandaag is natuurlijk de dialoog met de islam belangrijk, vooral in Afrika, maar ook bij ons. Maar de grootste uitdaging van de kerken in de eenentwintigste eeuw is de crisis in de moderniteit, dus van de Verlichting, met idealen als rationaliteit, scheiding van kerk en staat, individualisme. Aldus in

*Missie-interactie* de Nijmeegse hoogleraar missiologie dr. Frans Wijzen.

— *Missie-interactie*

### **Marga Klompé-prijs**

Vanwege haar radicale levenskeus om als 'missionaris nieuwe stijl' in Brazilië te werken als opbouwwerker is *Hermien Boudens* gehuldigd met de *Marga Klompé-prijs*. Meer dan tien jaar heeft Boudens zich in Brazilië ingezet op sociaal en kerkelijk vlak. Daarvoor was ze pastoraal werker in het aartsbisdom Utrecht.

— ID

### **NIM bestaat tien jaar**

Het *Nijmeegs Instituut voor Missiologie* heeft tijdens zijn jaarvergadering op 21 maart het tienjarig bestaan gevierd met drie sprekers over de Noord/Zuid-dialoog in kerk en theologie: *dr. Yondok Choe* uit Korea, die in Aken werkt, *dr. Eugen Uzukwu* uit Nigeria, die in Dublin en Parijs werkt, en *dr. Raul Fonet-Betancourt* uit Cuba, thans werkzaam in Aken. Op 23 mei wordt het jubileum gevierd met de religieuze instituten in Den Bosch, en op 3 oktober met de ontwikkelingsorganisaties in Den Haag.

— NIM

### **Franstalig missiologencongres in Nederland**

De historisch gerichte organisatie van Franstalige missiologen *CREDIC* houdt van 14 tot 18 augustus haar jaarlijkse colloquium in samenwerking met de *Associatie van Franse Oecumenische Missiologen* (AFOM) op Hydepark in Doorn. Het thema van de lezingen is: 'Missiologie et Anthropologie'. Uit Kameroen komt als

spreker *Eboussi Boulaga*; verder zijn er lezingen (in het Frans) door Franse, Zwitserse, Belgische en Nederlandse missiologen en antropologen. Programma en nadere inlichtingen zijn te verkrijgen bij Ype Schaaf, De Dijk 26, 9101 MN Dokkum, telefoon (0519) 29 81 04, e-mailadres y.schaaf@tiscali.nl

— YS

### **Ons werelddorp**

Stel dat ons werelddorp honderd inwoners zou hebben. Dan zouden daarvan 57 Aziaten zijn, 21 Europeanen, 14 Amerikanen, 8 Afrikanen. Van die honderd mensen zouden er zeventig gekleurd zijn, en dertig blank. Van het vermogen in het dorp zouden zes mensen zestig procent bezitten, veertien nog eens twintig procent, en de overige tachtig mensen zouden het moeten doen met de resterende twintig procent. Tachtig mensen zouden geen passende huisvesting hebben, zeventig zouden er niet kunnen lezen of schrijven, en vijftig zouden ondervoed zijn. Eén zou er van ellende sterven, en er zouden twee kinderen geboren worden. Maar één mens zou een computer hebben, en ook maar één zou een academische studie voltooid hebben.

Wie 's morgens gezond is ontwaakt, is gelukkiger dan een miljoen mensen die de volgende week niet zullen halen. Wie nooit een oorlog heeft meegemaakt, nooit als gefolterde of hongerende de dood in de ogen heeft gezien, is gelukkiger dan vijfhonderd miljoen andere mensen. Wie een koelkast met eten erin heeft, een dak boven zijn of haar hoofd en een bed

om in te slapen, is rijker dan vijftien procent van alle mensen. Wie een rekening bij een bank heeft, wat geld in de portefeuille en kleingeld op zak, behoort tot de acht procent van de mensen in deze wereld die het goed hebben.

— ID

### **Studiedag 'Missionair Present'**

De faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit houdt ter gelegenheid van het afscheid van Jerry D. Gort, docent evangelistiek, op 23 mei 2003 een studiedag met als thema *Missionair Present*, in samenwerking met de *Beraadgroep Missionaire presentie van de Raad van Kerken in Nederland* en het tijdschrift *Wereld en Zending*. Op deze dag zal een tiental personen uit Nederland en België in een korte presentatie een inventarisatie bieden van de wijze waarop autochtone en allochtone kerken naar buiten treden of zich openstellen voor hen die op zoek zijn naar bezinning en verdieping. Medewerking verlenen Edward de Kam, Ivonne van de Kar, Niek van Exel, Rob van Essen, Jef Kuppens, Nynke Dijkstra-Algra, Ernest Henau, Tom Marfo, Otto Sondorp en Jef Boeckmans. Deelnemers aan de dag krijgen volop gelegenheid om deel te nemen aan de reflectie op de presentaties. De inleidingen zijn uitgangspunt voor de inhoud van *Wereld en Zending* 2003/3. De inschrijvingskosten ad € 10 kan men ter plaatse voldoen. Nadere informatie: Bureau faculteit godgeleerdheid VU, (020) 444 66 20 of t.w.spronk@th.vu.nl.

—



Toby Howarth, *The Pulpit of Tears. Shi'i Muslim Preaching in India*, 2003, 350 bladzijden. De naam van de Britse uitgever kan pas worden genoemd zodra er een contract is gesloten; voor verdere informatie: [hentob@aya.yale.edu](mailto:hentob@aya.yale.edu).

Toby Howarth, geboren in 1962 in Kenya, werd in 1992 tot priester gewijd in de *Church of England*. Van 2000 tot 2002 was hij in dienst van de Hervormde Gemeente van Rotterdam-Delfshaven. Thans is hij tutor/docent in *Crowther Hall*, een van de *Selly Oak Colleges* in Birmingham. Van 1996 tot 2000 was het echtpaar Howarth-de Greef verbonden aan het *Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, opgericht in 1930, in Hyderabad, India. Daar schreef Toby Howarth een proefschrift over Urdu-preken, uitgesproken tijdens rouwdagen van de Twaalver Shi'ieten ter herinnering aan de slag bij Karbala in 61 AH (het jaar 660 van onze jaartelling). Hij verdedigde dit proefschrift op 23 oktober 2001 aan de Vrije Universiteit. Zijn promotor was *prof. dr. A. Wessels*, en zijn co-promotor *dr. Sadiq Naqvi*, een sji'itische geleerde uit Hyderabad, van wie een preek en een foto in het boek werden opgenomen. Dr. Naqvi was niet bij de promotie aanwezig. Howarth heeft met zijn studie pionierswerk verricht. Er bestonden, voordat hij aan zijn onderzoek begon, slechts enkele detailstudies en één vertaling van dit genre preken. Ik verwacht dat de handelseditie van dit werk met ere genoemd zal worden naast het standaardwerk van de blindgeboren Libanese, in Amerika docerende sji'itische geleerde Mahmoud Ayoub: *Redemptive Suffering in Islam* (Den Haag, 1978). Howarth heeft tweehonderd preken bestudeerd, maar twintig ervan in vertaling met uitleg over predikant(e), locatie en tijdstip opgenomen als, letterlijk, *het centrale hoofdstuk* (bladzijden 95-157) van zijn dissertatie. Vier van de twintig werden uitgesproken door vrouwen, de overige zestien door godgeleerden en leken met verschillende achtergronden en opleidingsniveaus. De preken variëren in lengte van één tot vijftien gedrukte bladzijden. De kwaliteit zit niet altijd in de lengte. Zoals gebruikelijk in het geval van preken, bevatten ze geen voetnoten met verwijzing naar de gebruikte korancommentaren. Het derde hoofdstuk wordt voorafgegaan door een gedetailleerde beschrijving van een *majlis* of samenkomst waarin de preek wordt gehouden. Het is de bedoeling van de *majlis* de slag van Karbala op zo'n manier tegenwoordig te stellen, dat de toehoorders het gevoel krijgen die weer mee te maken (315). De preken bestaan uit een algemeen deel waarin alle aspecten van het leven van de gelovige sji'iet kunnen worden behandeld, en twee bijzondere delen: eerst een bespreking van de onovertroffen eigenschappen van de unieke helden van Karbala, gevolgd door een plastische beschrijving van de gebeurtenissen vóór, tijdens en na deze slag. De preken worden zonder aantekening

gen, maar niet zonder grondige voorstudie gehouden. Het volle accent valt daarbij op het lijden van de *Ahl-al-bayt*, in het bijzonder die familieleden van de Profeet die tijdens de genoemde slag als martelaren voor de ware islam stierven. Het uitspreken van dit deel van de preek brengt het gehoor tot tranen en luide kreten van verdriet, vaak ondersteund door gebaren die smart vertolken. Howarth, die zijn vertalingen maakte aan de hand van cassettebandjes, kon soms vanwege dit luide geween de spreker niet verstaan. Er staan dan puntjes in de tekst. Tijdens de promotieplechtigheid werd zo'n bandje afgespeeld. Men zou eigenlijk een videoband bij het boek moeten leveren! Verder staan in de eerste twee hoofdstukken een korte geschiedenis van de majlis-preken in India en een beschrijving van de sji'a-gemeenschap, die met 150.000 mensen ongeveer tien procent uitmaakt van het totale aantal moslims in Hyderabad. Moslims vormen een derde deel van de bevolking van vijf miljoen in deze stad. Hun hoofdtaal is het Urdu. In hoofdstuk 4, na de preken, wordt een analyse geboden van het majlis-gebeuren. De bedoeling is dat tijdens deze rouwbijeenkomsten (*majâlis*) in duizenden privé-huizen, in speciaal daarvoor gebouwde rouwcentra of *ashurkhanas* en in moskeeën de sji'ieten in Hyderabad hun identiteit beleven en in stand houden. Theologisch onderscheidt Howarth daarbij drie motieven. In de eerste plaats zijn de *majâlis* persoonsgericht. De leden van de familie van de profeet zijn bijna net zo belangrijk als de koran. De persoon van Ali speelt een centrale rol als *speaking Qur'ân*. Maar hij is zeker niet de enige met zo'n rol. Wanneer in een beschrijving van Mohammeds hemelreis deze het angstzweet uitbreekt voor Gods troon, komt hij tot rust wanneer hem wordt gewezen op de beeltenissen van Ali die de troon omgeven (237). Het gaat in de tweede plaats om een bemiddelingstheologie. De bemiddelende rol van de 'heilige familie' is essentieel voor het deel krijgen aan het heil. De Profeet leert de weg naar de hemel, maar Ali leidt hem erheen (298). In de derde plaats gaat het om een theologie van het lijden, dat meestal quietistisch wordt opgevat (312). Uiting geven aan wraakgedachten tegenover de soennitische vijanden van toen, te midden van hun volgelingen thans, zou te gevaarlijk zijn voor een kleine minderheid als de sji'itische in Hyderabad. De preken roepen op tot afzien van geweld en het vervloeken van tegenstanders (292). Trouwens, aanzetten tot *communal strife* is in India verboden. Dit laatste leidde in Pakistan jaren achtereen tot botsingen waarbij doden vielen. Maar soms kan de nadruk op het lijden voor de islam, zoals in Iran, worden omgevormd tot een bevrijdingstheologie. In de majlis-preken worden soms opvattingen verkondigd die strijdig zijn met de consensus binnen de soennitische islam. Zo wordt nadrukkelijk beweerd dat de Profeet kon lezen en schrijven (130; 232), omdat Ali las, en deze alles van zijn schoonvader leerde. Interessant is ook de op-

vatting dat de enige echte door Mohammed aan Ali geschonken tekst van de koran met de twaalfde imam verdwenen is om met de Mahdi aan het eind der tijden terug te komen (250). Men behelpt zich tot die tijd dus met de soennitische koran, maar legt die vaak op bijzondere wijze uit. Deze leer van de 'occultatie' van de echte koran, heeft een duidelijke parallel in de ook onder sji'ieten wijdverbreide gedachte als zou het 'evangelie van Barnabas' authentieker zijn dan de vier in het Nieuwe Testament. De zelfbeheersing van de christen-theoloog Howarth is te prijzen omdat hij nergens, waar dat voor de hand zou hebben gelegen, toegeeft aan de neiging te wijzen op overeenkomsten tussen de rollen van Ali en Fatima enerzijds en die van Jezus en Maria anderzijds, inclusief de verschijningen. Ook wijst hij niet op vergelijkbare verschijnselen als passiespelen en processies of tot tranen toe ontroerende preken over het lijden van Christus. Howarth is erin geslaagd zowel door een diep invoelingsvermogen als door het vertrouwen te winnen van zijn sji'itische gesprekspartners een belangrijke studie te schrijven over deze expressie van de islam. Dat hij daarvoor vooral Urdu-bronnen raadpleegde, is belangrijk, omdat de westerse islamwetenschap tot nu toe betrekkelijk weinig aandacht geschonken heeft aan werken die in deze taal geschreven zijn, die door ruim tweehonderd miljoen mensen wordt gebruikt in India, Pakistan, Suriname en onder mensen in Oost-Afrika, Europa en Amerika die uit deze gebieden afkomstig zijn.

Deze bespreking is gebaseerd op de tekst die gebruikt werd tijdens de promotie. Suggesties ter verbetering van deze tekst werden met het oog op de handelseditie doorgegeven aan de auteur. We feliciteren dr. Toby Howarth en de Vrije Universiteit met deze prachtige studie.

— Jan Slomp

**Gerrit-Jan van der Kolm, *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, ISBN 90 239 0967 4, € 24,95.**

Gerrit-Jan van der Kolm, voormalig arbeider-dominee, woonachtig in een oude stadswijk en trainer van missionaire werkers, is geen onbekende in *Urban Mission*. Onlangs promoveerde hij op de ontwikkeling van een nieuw missionair-ecclesiologisch denkmodel, waarmee hij een dreigende verkerkelijking van de zending probeert te voorkomen. Hij maakt zich hieromtrent zorgen, omdat enerzijds initiatieven in het werkveld van 'missionaire presentie' (arbeidspastoraat, buurt-pastoraat, inloophuizen) steeds meer in dienst gesteld worden van binnenkerkelijk opbouwwerk, en er anderzijds bij nieuw-missionaire initiatieven zelf verlegenheid valt te bespeuren om het stichten van gemeenschap expliciet als doel te formuleren en ecclesiologisch te

interpreteren. Van der Kolm wijst erop dat het bestaan van onafhankelijke 'zendingsgenootschappen' een goede zaak is, en dat dit vooral zo moet blijven. Kerk als beginpunt nemen betekent ook kerk als eindpunt zien. En in wezen moet het toch gaan om de zending van God (*missio Dei*), en niet om de kerk. Missie zien als dimensie van kerk en haar integreren in algemeen kerkelijk beleid is goed, maar ook gevaarlijk. Missie mag nooit gezien worden *in functie van* 'de bestaande wordende kerk'; 'nieuwe wordende kerken' dragen met *eigen* traditie-ontwikkeling bij aan de *missio Dei*.

In het centrale deel van zijn boek zegt Van der Kolm dat het verlangen ergens bij te horen en het verlangen naar erkenning met het menszijn gegeven zijn. Het individu wil ergens bij horen, maar er is geen vanzelfsprekende identificatiemogelijkheid, en zijn identiteit wordt voortdurend bedreigd. Daarom wordt er steeds meer betekenis gegeven aan gemeenschap. Hoewel gemeenschap in de maatschappelijke werkelijkheid feitelijk moeilijk te realiseren is, drukt het wel een verlangen uit naar iets wat er juist ontbreekt. Sociologisch gezien lijkt het hooguit nog mogelijk dat mensen – op basis van vrijwilligheid – participeren in vrij gekozen, tijdelijke, instabiele, partiële gemeenschappen. Deze gemeenschappen – ook kerkelijke gemeenten en parochies – stijgen echter niet uit boven de structuur van een netwerk. Maar we kunnen ons wel inbeelden (ervan dromen) dat deze netwerken gemeenschap zijn. Wij stellen ons dan het netwerk voor als gemeenschap, handelen ernaar, en doen een appèl op anderen ook tot het netwerk toe te treden en te handelen alsof het een gemeenschap is. Als sociologische realiteit bestaan er geen ideale omvattende gemeenschappen, maar wel netwerken waarin gemeenschap als een soort tegenbeeld tegen individualisering levend wordt gehouden.

De hierboven geschetste ontwikkelingen leiden ertoe dat we ook niet meer adequaat kunnen spreken over kerk als een organisatie die kan bouwen op een voorgegeven gemeenschappelijkheid. Zo'n kerk is aan erosie onderhevig. Van der Kolm zegt dat de kerk kan en moet leren van de wereld buiten de kerk. Nieuw-missionaire initiatieven worden juist gekenmerkt door hun poging aan te sluiten bij het leven aldaar. Die ervaringen moeten missionair-ecclesiologisch verwerkt worden. De kerk kan er echter pas van leren als ze de begrippen zender en ontvanger relateert: communicatie betekent gelijkwaardigheid (wederkerigheid). Het gaat niet om een bekering naar de bestaande kerk via de overdracht van een inhoudelijk reeds vastliggende boodschap van spreker naar hoorder, maar missie is relationele, interactieve waarheidsvinding. In communicatie op basis van gelijkwaardigheid ontstaat de mogelijkheid de eigen situatie op een dusdanige wijze nieuw te interpreteren dat dit leidt tot een beslissing het voorlopig verder te proberen in de lijn van de christelijke traditie. Deze traditie moet dan

wel telkens in haar geheel hernomen worden vanuit de spanning tussen de gekomen en de komende Christus. Kerk-zijn wil zeggen: als levende, beweeglijke, midden in de samenleving staande communicatiegemeenschap de traditie bewaren (met het oog op het Rijk putten uit de bron van de overlevering) in open communicatie met mensen buiten de eigen interpretatiegemeenschap die de context meebepalen.

— John Veldman

**Christa Anbeek, Cok Bakker, Lourens Minnema en Corja Menken-Bekius (redactie), 'Geloven in de interreligieuze dialoog', *Praktische Theologie*. Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen 2002/1, Zwolle: Uitgeverij Waanders, ISSN 0165-6511, € 11,90.**

Iedereen schijnt zich er plotsklaps van bewust te zijn dat wij leven in een multireligieuze samenleving, en dat dat spanningen oproept. De gebeurtenissen van 11 september 2001 schokten niet alleen Amerika, maar ook de wereld en zelfs ons. De islam was en is nu in het geding. In de verkiezingsstrijd van het voorjaar van 2002 werd over de achterlijkheid van moslims gesproken. Ayaan Hirsi Ali maakte in september 2002 kritische opmerkingen over de cultuur van moslims, en moest vervolgens onderduiken voor geuite bedreigingen. De kranten staan de laatste tijd vol over incidenten en conflicten. De Nederlandse regering spreekt over inburgering van migranten in de samenleving, en richt zich daarbij in het bijzonder op de imams. Het themanummer van het tijdschrift *Praktische Theologie* gaat in op de vraag hoe de communicatie tussen de representanten van het christendom en 'de anderen' als 'religieuze dialoog' verloopt. Wat betekent die voor de praktijk van de werkers in het veld?

Als men over de dialoog tussen de religies spreekt, gaat het om de communicatie in de alledaagse praktijk van het leven. Men kiest niet voor een sociologische benadering, en ook niet voor een debat tussen mensen die godsdienstige standpunten innemen. Twaalf auteurs leverden aan dit nummer een bijdrage. *Christa Anbeek* schrijft over 'het wat, waarom en hoe' van de interreligieuze dialoog. Door te luisteren komt het wezenlijke van de religie aan de orde, en dat kan ook een pad naar bevrijding zijn. *Bakker* zet uiteen dat men niet over de religies sec praat, maar ook over de complexe sociale situatie waarin de religies met elkaar te maken hebben. Zes auteurs vertellen verhalen over wat zich afspeelt in het onderwijs, de gevangenis en het ziekenhuis. Hoe werkt men samen met imams? Wat zijn de problemen en kansen in een interreligieus huwelijk? Je komt elkaar tegen in de ziekenhuizen. Wat betekent dit voor gezamenlijke gebedsruimten en geestelijke zorg aan het ziekbed? Het is soms wel mooi, maar er

komen tal van vragen en problemen aan de orde. Drie schrijvers benaderen het thema met godsdienstwetenschappelijke observaties en pastoraal-theologische reflecties. Er is nogal het een en ander in het geding. De ontmoetingen zijn vreemd en vertrouwd tegelijk. Dan is snel de houding de ander buiten de deur te houden. Als je jezelf en de ander serieus neemt, ga je het gesprek met de ander aan. Wat betekent in de praktijk de godsdienst voor je leven? De basisvragen van het 'waartoe', het 'waarheen' en het 'van waar' zijn de uitgangspunten in het menselijk bestaan. Daarover spreek je op betrokken wijze, zoals geleerd in de eigen context. Deze vragen van waarheid mogen en kunnen aan de orde komen, want zij worden geleefd. In het slotartikel zegt *Henk Tieleman* dat dialoog niet alleen voor is voor theologen. Religie is verbonden met alle levenssferen, en is dus evenzeer nauw verbonden met politiek, economie en sociale psychologie als met gemanipuleerde haat en geïnstitutionaliseerd geweld en met liefde en vergeving. Religie is verweven met het alledaagse, zowel in macro- als in microverbanden.

Het aantrekkelijke van deze benadering van de interreligieuze dialoog is de veelzijdigheid van twaalf auteurs. De verhalen uit de praktijk zijn boeiend, want zij geven een stuk leven weer. We vinden hier geen theologische verhandelingen. Daarover is ruimschoots literatuur van verschillende overtuigingen voorhanden, waarnaar ook verwezen wordt. De vragen die hier aan de orde komen, zijn: Hoe gaan wij met 'anderen' verder in de samenleving? Willen wij elkaar leren kennen als wij met hen in dezelfde buurt wonen, op dezelfde school elkaar ontmoeten, naast elkaar in het ziekenhuis liggen? Daar lopen we immers op tegen de primaire vragen en problemen. In de eerste plaats is er de taal. Voor zeer velen is er geen gemeenschappelijke taal, waardoor wij elkaar niet kunnen leren kennen. Het is ons probleem, maar evenzeer dat van de ander, de medemens. Het is beter mét die ander te spreken dan óver hem of haar. Dit gesprek met de ander is verrijkend. Het houdt ook een bezoek aan de moskee in, evenals een uitnodiging voor de kerk. Van belang is dat wij ten aanzien van de religie onderscheiden wat politiek en moraal is. Hoe wordt erover geschreven en gesproken?

In een eventueel vervolg op dit nummer zou het onderwerp aan verdieping kunnen winnen als ook auteurs uit de evangelicale hoek en van de zijde van moslims zouden worden uitgenodigd.

Dit themanummer is een stimulans om in eigen omgeving dialogisch en daarmee missionair te leven. Daarbij komt alles aan de orde: leer en leven.

— *Hans Visser*

**Volker Küster, *The Many Faces of Jesus Christ. Intercultural Christology*, SCM-Press 2001, 203 bladzijden, £ 12,95**

Het betreft hier een vertaling in het Engels van de oorspronkelijk Duitse editie, die in 1999 verscheen bij Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn. De vertaling van de ondertitel van het Duits in het Engels brengt ons al direct naar een vraag met betrekking tot de inhoudelijke kern van deze publicatie. Gaat het hierin om een interculturele christologie of om een christologie in intercultureel perspectief? Het bijwoord *interkulturell* in de Duitse ondertitel is in de Engelse editie vertaald met het bijvoeglijk naamwoord *intercultural*. Vertaald in het Nederlands zou dit respectievelijk leiden tot 'Christologie intercultureel' en 'Interculturele christologie'. Roept de Engelse ondertitel bij de lezer geen andere verwachtingen op dan de Duitse? Ik vrees van wel. Küster legt in deze publicatie aan zijn lezers geen christologie voor die intercultureel van aard is. Hij reikt hun een gekwalificeerde beschrijving aan van een aantal contextuele christologieën die vanaf de jaren zeventig vooral door mannelijke theologen in Azië, Afrika en Latijns-Amerika in ontwerp zijn genomen, in een grote verscheidenheid van contexten, culturen en godsdiensten (37-177). Al doende wordt steeds duidelijker dat het uitwerken van deze ontwerpen dient te gebeuren in en vanuit intercontextueel, intercultureel en interreligieus perspectief (7-36). Hierbij gaat het Küster om een beschrijving die kritisch en evaluatief van aard is, die aanzetten geeft om, wat methode en inhoud betreft, tot een vergelijking tussen verschillende contextuele christologieën te komen en zo actief mee te werken aan de totstandkoming van interculturele christologieën (181-186). Het is precies deze aanpak, die de studie van Küster zo boeiend en belangrijk maakt. Het is een publicatie die verschijnt op een keerpunt in de geschiedenis van theologie/christologie. De auteur geeft een schets van wat er op dit keerpunt, christologisch gezien, aan de hand is, en voor welke uitdagingen de hedendaagse theologie/christologie staat: de ontwikkeling van contextuele theologieën/christologieën vraagt om een intercontextuele, interculturele en interreligieuze aanpak. Op grond van dit alles beveel ik de lezers aan bij de lezing van deze studie van Küster uit te gaan van de oorspronkelijke Duitse titel en ondertitel.

— *Jan van Lin*

**Mechteld M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers naar Paul Ricoeur* (proefschrift), Vrije Universiteit, 2002, ISBN 90 5263 914 0, 384 bladzijden, € 22,00**

Het prachtige boek van Mechteld Jansen heeft tijden op mijn studeertafel gelegen. Het had alleen al kunnen zijn om de titel *Talen naar God*

die op zichzelf al zo verrukkelijk veelzeggend is. En dan de inhoud. Talloze zorgvuldige tekststudies achter elkaar. Maar wel in een zorgvuldig uitgedacht kader bij elkaar geplaatst. Het eerste proefschrift over deze thematiek bij Paul Ricoeur moest nog verschijnen, nadat meer dan één docent er al eens over had nagedacht zelf zo'n werk te gaan schrijven. Het is nu goed gelukt. Ik beschouw de studie als een degelijke verwerking van wat een niet altijd eenvoudig schrijvende auteur als Ricoeur op een bepaald punt heeft willen zeggen, namelijk het spreken over God en zijn vindplaatsen. Daarmee bewijst ze de theologie, en in het bijzonder de missiologie, een grote dienst. Zeker waar de kennis van het Frans nu ernstig dalende is in Nederland, en men dan hier in arren moede te rade zou moeten gaan bij Amerikaanse hermeneutische auteurs, terwijl men daar de kennis liever rechtstreeks uit Europa haalt!

Behalve in een serieuze toegankelijkmaking van de filosofie van Ricoeur vindt de studie haar kracht in de toespitsing van de algemene hermeneutische vragen op de missionaire theologie. De hermeneutische vragen zijn *au fond* de verwerking van een gedurende een aantal eeuwen gevoerd filosofisch debat en verdiept inzicht in de opbouw van het menselijke bewustzijn. (Dat reikt van *Kant* en *Schleiermacher* via *Dilthey* en de fenomenologie naar *Heidegger*, en volgens weer hele andere lijnen vanuit *Nietzsche* en *Freud* naar het structuralisme en het postmodernisme van de twintigste eeuw). Als een origineel maar ook integrerend filosoof heeft Ricoeur als geëngageerde christen een eigen positie, die zijn uitwerking naar vele kanten niet heeft gemist. Men mag hem als een wereldfilosoof beschouwen, wiens mening er ook buiten de universiteit altijd toe doet waar het gaat om zaken als waarheid, dialoog en mensenrechten.

*Talen naar God* heeft mij geboeid. Omdat Ricoeur altijd opnieuw boeit, maar ook omdat Mechteld Jansen hem goed weet uit te leggen zonder daarbij zelf al te overheersend te zijn. Terwijl ze ook weer geen epigoon is. Het boek maakt je veeleer deel van haar fascinatie voor een christelijke filosofische leraar wiens filosofie van de taal en de geschiedenis in de twintigste eeuw ten diepste vertolkster is van het vertrouwen in de menselijke openheid voor het transcendente. In de korte inleiding en in de conclusie zet ze het belang van dit denken voor een missionaire situatie uiteen. *Talen naar God* bespreekt vijf 'osmotische zones' waarin het talen naar God plaats heeft: getuigenis, herinnering, identiteit, breekbaarheid en compassie. Door de luciditeit en openheid van de aanpak is de studie tegelijkertijd voor menig een goede introductie, zelfs leidend tot het gaan lezen van de oorspronkelijke auteur. Mechteld Jansen is er in ieder geval in geslaagd de relevantie daarvan opnieuw aan te tonen.

— Dr. J.L.M. Vis



*Exchange* 2002/4 opent met een artikel van de Indiër *Joseph Mattam*, die benadrukt dat 'bekering' niet betekent dat iemand zich van de Indiase cultuur afwendt, maar juist de bevrijding als kern van het Jezus-project binnen de Indiase cultuur moet plaatshebben. *Mabiala Kenzo* analyseert hoe in de Afrikaanse literatuur een beeld opduikt van wat een moderne postkoloniale Afrikaan kan zijn, en extrapoleert dat naar de theologie. *Wiel Eggen* bekritiseert de westerse godsdienstwetenschap, die in de Afrikaanse 'hoogste godheid' te veel een deïstische God-met-vakantie heeft gemaakt. Bij de Ewe in Ghana is de godheid juist de samenhang van familie- en stamband. Daarom zou de idee van kerk-als-familie versterkt moeten worden. *Tebay Neles* illustreert de moeilijke positie van katholieke bisschoppen die de mensenrechten in West-Papua verdedigen. *Wil van den Bercken* bespreekt het belangrijke sociale document dat in 2000 door de Russisch-orthodoxe kerk is uitgegeven.

*International Review of Mission* van oktober 2002 is tevens het eerste officiële document ter voorbereiding van de bijeenkomst van de *Council for World Mission and Evangelism* (CWME) in 2005. Hoofdt-thema aldaar zal zijn: 'Volheid van leven – verzoenende en helende gemeenschap in Christus'. Enerzijds zijn het Huntington, 11 september en de botsing der culturen, anderzijds de moderne ziekte HIV/AIDS, die de agenda bepalen. Van vroegere CWME-leiders *Preman Niles* en *Duraisingh* zijn er dus algemene beschouwingen over de taak van het christendom in de huidige spanningen in de wereld. Verder enkele bijdragen vanuit pinksterkerken met betrekking tot genezing en uit Afrika (*Musa Dube*, *Tinyiko Maluleke*) over HIV als uitdaging. *Heleen Muure-van den Berg* biedt een bijbelstudie over partnerschap van kerken, met 1 Korintiërs 12 (het lichaam van de Christus) als uitgangspunt.

*Spiritus* 2002/69 is gewijd aan een tweede aspect van 'de relatie met de andere', namelijk 'zich bekeren tot dialoog'. Het thema van de dialoog wordt er vooreerst belicht vanuit fundamenteel antropologisch en sociaal standpunt, en vervolgens uitgediept in (godsdienst)theologisch perspectief. *Maurice Pivot* laat ten slotte zien hoe de dialoog een wezenlijke plaats verworven heeft in de missiologie. Ook wordt de discussie voortgezet die in nummer 67 aan de orde werd gesteld: de vraag welke toekomst er nog is weggelegd voor de katholieke missionaire instituten en congregaties.

*Mission* 2002/2 opent met twee systematische bezinningen op de uitdaging van de missionering door Noord-Amerikaanse missionarissen van Maryknoll. Vooreerst een 'paasbrief' van vijf missiologen, gericht

aan hun eigen missionair instituut, en vervolgens een aparte systematische bijdrage over de fundamenteën van de katholieke visie op evangelisatie sinds *Evangelii nuntiandi* (1975). *Michel Barnquin* en *Roland Jacques* analyseren op hun beurt de verandering in waardering van Confucius die besloten ligt in de geschriften van de jezuïet *Alexandre de Rhodes*, die in de zeventiende eeuw missionaris was in Vietnam. *Hans VanLeeuwen* (*sic!*) bestudeert hoe de methode-*sharing circle* gevaloriseerd kan worden voor de opleiding tot lekenambten in de indigene kerk. *Pater Pandimakil* gaat ten slotte in op een praktijk die momenteel erg actueel is in het Westen, maar die in vele Afrikaanse traditionele samenlevingen steeds levendig geweest is: die van het leenmoederschap. De auteur vindt dat een nieuwe discussie daarover een positieve bijdrage kan leveren tot het debat over de integratie van traditionele waarden in de Afrikaanse christelijke gemeenschappen.

*Missiology* van oktober 2002 heeft een openingsartikel over de vraag die velen bezighoudt: waarom is het onder de moslims van Indonesië (Java) wel gelukt mensen te bekeren? *Roger Dixon* somt vijf factoren op: contextueel, maar wel zelfverzekerd, deelnemen in de maatschappij, voor iedereen een sociale boodschap, maar wel een religieus verschil. Bovendien: een plaatselijke leider. *John Hitchen* grijpt terug op de lange geschiedenis van missiologie en antropologie. Verscheidene artikelen bespreken de nieuwe missie in de oude landen, zoals Noord-Amerika. *Goheen* schrijft als de *Newbigin* voor de Amerikanen, *Craig Van Gelder* over de noodzaak de evangelicalen serieus te nemen. *Ross Langmead* pleit voor de ecomissologie. Ook in dit praktische tijdschrift is er aandacht voor geschiedenis: de puriteinen van Amerika's oostkust waren al vanaf 1650 werkelijk missionair bezig, en dus minder alleen op eigen heil betrokken als wel gezegd wordt.

*Studies in Interreligious Dialogue* 2002/2 opent met twee artikelen over christendom en boeddhisme. In het eerste wordt de aandacht voor Zen in het Westen kritisch bekeken: tal van zen-meesters blijken toch niet zo onthecht te zijn, en financiële en seksuele schandalen komen ook hier voor. *Lai Pan-Chiu* vergelijkt de quantum-mechanica (waarin de elementaire elementen zowel als deeltjes als als golven gezien kunnen worden) met de complementariteit tussen boeddhisme en christendom: ze lijken overal verschillend, maar de visies vullen elkaar aan. De jood *Alon Goshen-Gottstein* heeft een kritische beschouwing over de 'abrahamitische eenheid' van jodendom, islam en christendom: als symbool kan de aartsvader aardig zijn, maar de werkelijkheid toont toch vooral verschillende visies en agenda's. De christelijke theologie van de godsdiensten (pluralisme, toch christo-

centrisch of liever een Geest-theologie?) komt bij *John Hick* en *David Tracy* aan bod, ook met een bijdrage van *Jan van Wiele*. *Georg Evers* geeft een handzaam overzicht van ontmoetingen en conferenties in 2001 op dit gebied.

*Verbum - SVD* 2002/1 brengt een dossier uit over de 'nieuwe missionarissen': de missionarissen die niet meer van het oude continent komen, maar uit landen die tot voor kort als 'missielanden' werden beschouwd. De aandacht gaat vooral uit naar de vormingsprogramma's die door de Sociëteit SVD daarvoor in de verschillende werelddelen aangeboden worden. Verder zijn er de systematische bijdragen van *Stephen Bevans* en *Karl-Heinz Peschke* over de betekenis van de missie.

*Verbum-SVD* 2002/2 is in het vorige nummer abusievelijk besproken als nummer 3. In het 'echte' nummer 2002/3 treffen wij een viering aan van het veertigjarig bestaan van het *Steyley Missionswissenschaftliches Institut*, dat gevestigd is in het Duitse Sankt Augustin. Daarnaast worden een soortgelijk SVD-instituut in Poona en de missiologische activiteiten van de Poolse SVD besproken. De stichter van de SVD heeft altijd aangedrongen op feitelijk onderzoek, vooral antropologisch, maar dan wel in dienst van de praktijk. Die vragen dienen zich hier steeds aan: Worden onze publicaties gelezen? Staat ons onderzoek echt in dienst van de praktijk? Verdere bijdragen gaan over de noodzaak van binnenkerkelijke pluriformiteit om de interreligieuze dialoog aan te gaan: wie in eigen kring de tolerantie en dialoog niet realiseert, komt daar buiten niet ver mee (*John Prior* bij de Aziatische bisschoppen). Training van catechisten in Papua New Guinea wordt besproken door *Zdzislaw Kruczek*.

— *Frans Damen en Karel Steenbrink*

## Nog verkrijgbare losse nummers

- 2002 | 4 Slavernij en racisme  
– Waar waren en waar zijn de kerken?
- 2002 | 3 Een boodschap uit Azië  
– Missionaire ontwikkelingen in Zuid-Korea
- 2002 | 2 Totale inzet  
– Over bezieling en internationale samenwerking
- 2002 | 1 Globalisatie en contextualisering  
– Tegenstelling of logisch duo?

## Thema's van geplande nummers

- 2003 | 2 11 september 2001  
– Einde van de dialoog?
- 2003 | 3 Missionair present in Nederland en België
- 2003 | 4 Missiologie en antropologie

## Abonnementen

Nederland € 28,50 per jaar  
België € 30,50 per jaar  
landen buiten de Benelux € 34,50 per jaar

## Losse nummers

€ 7,85 (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 email* 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